

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

JOSÉ VICTOR COFFANI DOS SANTOS SABANAY

**Sobre Fetiches e Ontologias: O Fetichismo do Ouro e a *Queda do Céu* como Mito do
Fim.**

São Paulo

2025

JOSÉ VICTOR COFFANI DOS SANTOS SABANAY

Sobre Fetiches e Ontologias: O Fetichismo do Ouro e a *Queda do Céu* como Mito do Fim.

Trabalho de Graduação Individual (TGI) apresentado ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos de Almeida Toledo.

São Paulo

2025

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

SABANAY, J. V. C. S. **Sobre Fetiches e Ontologias: O Fetichismo do Ouro, e a *Queda do Céu como Mito do Fim***. Trabalho de Graduação Individual (Bacharel em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025.

Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de bacharel em Geografia.

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr. Carlos de Almeida Toledo

Instituição: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Assinatura: _____

Prof. Dr. Manoel Fernandes de Sousa Neto

Instituição: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Assinatura: _____

Matheus Alvim Batista

Instituição: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Assinatura: _____

RESUMO

SABANAY, J. V. C. S. **Sobre Fetiches e Ontologias: O Fetichismo do Ouro, e a *Queda do Céu* como Mito do Fim.** Trabalho de Graduação Individual (Bacharel em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025.

O garimpo de ouro em território Yanomami tem sido tema de preocupação do ponto de vista da defesa dos povos indígenas frente às violências que estes sofrem, bem como no reconhecimento e legitimidade de seus modos de existência. Neste trabalho tentaremos demonstrar a alteridade do xamã na interpretação do garimpo e como tal incorpora a violência, de forma crítica, como parte integrante de sua cosmologia própria. Tendo como objeto de análise principal o livro *A Queda do Céu*, escrito por Bruce Albert e Davi Kopenawa, e como tal texto nos permite desvelar dos mitos, entidades e ontologias, o caráter negativo da territorialização do capital. Para tanto, debateremos a estruturação do *perspectivismo ameríndio* de Eduardo Viveiros de Castro com a elaboração de Robert Kurz, sobre as diferentes *relações de fetiches*, o que nos permitirá complexificar a noção estática da dualidade dos sujeitos, pensando em como as diferentes formas sociais presentes no conflito, a da mercadoria e a yanomami, lidam umas com as outras.

Palavras-chave: Formas sociais, fetichismo, garimpo de ouro, ontologias, território.

ABSTRACT

SABANAY, J. V. C. S. **About Fetishes and Ontologies: The Golden Fetichism, and the *Fall of the Sky* has a Myth of the End.** Undergraduate Thesis (Bachelor in Geography) – Faculty of Philosophy, Languages and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2025.

The gold panning in the Yanomami territory has been a subject of concern for the point of view in defense of indigenous people in the face of the violence they suffer, as well as in the recognition and legitimacy of their ways of life. In these works we will try to demonstrate the alterity of the xamã in the interpretation of gold panning and as such incorporates the violence, in a critical way, as an integral part of their cosmology. Having as main object of analysis the book *The Fall of the Sky*, written by Bruce Albert and Davi Kopenawa, and as such text allow us to unveil the myths, entities and ontologies, the negative character of the territorialization of capital. For that, we will debate the structuration of *amerindian perspectivism* of Eduardo Viveiros de Castro with the elaboration of Robert Kurz, about the *fetish relationships*, which will allow us to complexify the static notion of the duality of the subjects, thinking about how the different social forms present in the conflict, that of the commodity and the yanomami, deal with each other.

Key Words: Social forms, fetichism, gold panning, ontologies, territory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. DEVIR OUTRO.....	10
1.1 Os <i>xapiri</i> , os seres maléficos e o fazer xamânico.....	12
2. O OURO E SEU “DUPLO ASPECTO”.....	18
2.1 A “Objetividade espiritual” do ouro e o Perspectivismo Ameríndio em Eduardo Viveiros de Castro.....	20
2.2 A “Objetividade Fantasmagórica” do ouro e o Fetichismo em Robert Kurz.....	30
3. A <i>MATIHI</i> E A MERCADORIA COMO CATEGORIAS DAS MOBILIZAÇÕES EM DISPUTA NO TERRITÓRIO.....	40
4. CONCLUSÃO: A <i>QUEDA DO CÉU</i> COMO MITO DO FIM.....	50
REFERÊNCIAS.....	54

INTRODUÇÃO

Este texto representa o fim de um ciclo e possível início de outro. Tal trabalho representa o objeto final da conclusão do curso de bacharelado em Geografia, realizado dentro do Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo. Embora represente o elemento final do ciclo de graduação, que suas reflexões possam voltar a mim, em um momento futuro, tanto pela necessidade de se pensar os problemas da conjuntura atual de nossa sociedade, cada vez mais próxima de seu colapso aparente, quanto pela possibilidade de possíveis questionamentos para o seguimento do meu fazer acadêmico. A preocupação do presente texto jaz no conjunto de relações que estão impressas internamente na área conflituosa onde ocorre o conflito entre garimpeiros e yanomami, no noroeste de Roraima. Buscamos reconhecer como o xamã percebe e evoca sua cosmologia própria frente a violência expressa pelo garimpo, e como estão sendo mobilizadas ontologias distintas em disputa pelo território.

Para desvelar este novelo de questões, partiremos do conceito de *fetichismo da mercadoria* (MARX, 2017 [1867]) para entender tal violência, e para além dela, transfigurar a centralidade do problema para a forma-mercadoria, tendo o ouro como unidade da totalidade do capital na região. O exercício que será feito é partir da narrativa presente no texto “*A Queda do Céu*” (KOPENAWA e ALBERT, 2015) para entender os yanomami como o *outro* do processo em questão, no caso, da territorialização do capital. Para isso, iniciaremos repaginando de forma breve a apresentação dada por Kopenawa sobre as relações próprias que os yanomami estabelecem com seus *xapiri*¹, o que nos possibilita organizar de que forma o pensamento particular à esta cosmologia constrói a relação yanomami-floresta, que *entifica* fenômenos e concretudes à um plano transcendente. Tal descrição findará na compreensão dos ditos seres maléficos que nos levará a entender de que maneira se constitui uma compreensão de universo que se apropria de conceituações outras, como o exemplo do ouro e dos seres maléficos sendo figuração imagética da relação existente entre yanomami e garimpeiros.

¹ *Xapiri* é o nome dado às entidades que podemos chamar de espírito para os yanomami, fundamentais para a interpretação xamânica do mundo. Sua significação aqui será melhor compreendida nos primeiros dois capítulos do presente trabalho.

Partindo dos pressupostos lógicos explanados sobre a dinâmica e construção religiosa dos yanomami, iremos construir um debate sobre as possíveis interpretações que permitem entender o ouro e a exploração deste como intersecção presente em um território onde estão em disputa diferentes formas de interpretação de mundo e de natureza: de um lado a cosmovisão yanomami e do outro o dito fetiche da mercadoria. Dispostos da descrição de Davi sobre o contato com os brancos², entendendo o papel de significação singular à interpretação dos xapiri, para constituir uma perspectiva possível sobre o garimpo; Também buscaremos complexificar a relação sujeito-objeto presente na antropologia, tentando se distanciar aqui de uma percepção que imbuí o objeto de caracterização ontológica, apontando a necessidade de se entender as diferentes formas sociais para o entendimento das diversas camadas de significação em cima do ouro, que de um lado se mostra como entidade que expressa uma violência sofrida, do outro é uma mercadoria que legitima a violência dentro de seu processo de realização. O debate aqui se apoia a partir da explanação sobre *perspectivismo ameríndio* de Viveiros de Castro e do quarto capítulo de *Dinheiro sem Valor*, no qual Kurz desenvolve o que, para ele, se caracteriza enquanto relações de fetiche capitalista e pré capitalista. O objetivo é definir de que forma podemos entender o ouro e a mercadoria como elementos que definem este emaranhado de relações complexas e contraditórias, bem como perceber as características próprias da forma social sujeito-trabalho-mercadoria nas falas de Kopenawa.

Por fim nos ateremos a distinção entre as categorias fundamentais que mobilizam os diferentes sujeitos, refletindo as ontologias e fetiches que mobilizam os yanomami e como a *matihí*, muito embora seja colocada por Davi Kopenawa em paridade com a mercadoria, esta situa-se em um sistema distinto de trocas. Tal debate não pretende finalizar um ponto, mas sim abrir para uma reflexão quanto a algo que definimos como problema e preocupação aqui: A violência na territorialização do capital e como esta reproduz materialidades e abstrações. É preocupação aqui, também, demonstrar como a variedade de elementos debatidos dentro deste trabalho, provenientes das diferentes disciplinas acadêmicas, das distintas categorizações e reflexões de autores da antropologia, geografia e dos teóricos da *crítica do valor* podem ser destacadas e apresentadas, de forma singular, dentro um livro que se projeta como *autoetnografia* e *manifesto cosmopolítico*, como destacado no prólogo do texto escrito por Bruce Albert e Davi Kopenawa. Mais do que isso, pretende-se demonstrar a

² Davi Kopenawa trata dos estrangeiros que perturbam a floresta de formas diferentes. Branco é apenas uma das generalizações existentes, muito embora outras tenham significações mais precisas de acordo com o tipo de contato ocorrido entre os grupos, expressado por exemplo em *Povo da Mercadoria* ou gente de *Teosi*.

importância de se recorrer à interlocução entre estas distintas fontes de reflexão para assim acionarmos uma crítica potente sobre a catástrofe sem retirar a alteridade presente nas diferentes perspectivas aqui trabalhadas.

1. “DEVIR OUTRO”³

Nas palavras de Davi Kopenawa:

Foi *Omama* que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu a vida e nos fez muitos. Nossos maiores nos deram a ouvir seu nome desde sempre. No começo, *Omama* e seu irmão *Yoasi* vieram à existência sozinhos. Não tiveram pai nem mãe. Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas a gente que chamamos *yarori*. Esses ancestrais eram humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar. Assim, foram aos poucos se tornando os animais de caça que hoje flechamos e comemos. Então, foi a vez de *Omama* vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil. Virava outra sem parar, até que, finalmente, o céu desabou sobre ela. Seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados a quem chamamos *aõpatari*. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 81)

No entendimento yanomami, diferentemente da teologia judaico-cristã onde se constrói uma entidade que funda e molda a realidade bem como todas as condições para sua compreensão, *Omama* não é anterior à floresta ou à existência. A floresta era outra, já era habitada pelos *yarori*, seres ancestrais que transitavam entre sua forma humana e animal. O mundo, neste primeiro tempo, vivia em constante caos, era frágil e instável, constantemente se transformava. Por tamanha desordem resultante de suas perturbações internas, seu céu, *Hutukara*, desabou. Foi então que *Omama* fez a nova floresta sob o antigo céu e lhe deu o mesmo nome que este. Planejou-a de forma que fosse mais estável, fincando placas de metal nas profundezas fixando com elas os pés do céu para que este permanecesse firme. Criou o sol para iluminar a floresta e as nuvens para intervir no calor deste primeiro. Fez brotar os

³ O nome dado ao capítulo faz referência direta ao título da primeira parte do livro “A Queda do Céu”, onde está aglutinada uma enormidade de construções cosmológicas sobre o que é a floresta e como se dá o xamanismo. É principalmente sobre este fragmento que nos debruçamos neste capítulo, muito embora resumimos bastante. Para mais, ver KOPENAWA, D. e ALBERT, B. 2015.

rios para atender a sede de seu primeiro filho⁴, cavando o solo para fazer jorrar na superfície o rio subterrâneo *Motu uri u*⁵. Fez surgir as árvores das sementes que jogara no solo, bem como as abelhas que polinizam as flores e delas seus frutos, assim crescendo a floresta. Da antiga floresta, tudo àquilo que era maléfico fora enterrado no fundo do solo, abaixo do antigo céu. Foi então que criou os humanos e os deu à floresta para que pudessem usufruir de sua criação. No entanto estes eram muito frágeis e isto por culpa de *Yoasi*.

Omama queria que fôssemos imortais, como o ser sol chamado de *Mot^hokari* pelos xamãs. Queria fazer bem as coisas e pôr em nós um sopro de vida realmente sólido. Por isso, buscou na floresta uma árvore de madeira dura para colocá-la de pé e imitar a forma de sua esposa. Escolheu para tanto uma árvore fantasma pore hi, cuja pele se renova continuamente. Queria introduzir a imagem dessa árvore em nosso sopro de vida, para que este permanecesse longo e resistente. Assim, quando envelhecêssemos, poderíamos mudar de pele e esta ficaria lisa e jovem. Teria sido possível rejuvenescer continuamente e não morrer nunca. Era o que *Omama* desejava. No entanto, *Yoasi*, aproveitando-se da ausência do irmão, tratou de colocar na rede da mulher de *Omama* a casca da árvore de madeira fibrosa e mole, a que chamamos de *kotopori usihi*. Então a casca acabou se dobrando num lado da rede e começou a pender o chão. Imediatamente, os espíritos tucano começaram a entoar seus pungentes lamentos de luto. *Omama* ouviu-os e ficou furioso com o irmão. Mas era tarde demais, o mal já estava feito. *Yoasi* tinha nos ensinado a morrer para sempre. Tinha introduzido a morte, esse ser maléfico, em nossa mente e em nosso sopro, que por esse motivo se tornaram tão frágeis. Desde então, os humanos estão sempre perto da morte. Também por isso às vezes chamamos os brancos de *Yoasi t^hëri*, Gente de *Yoasi*. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de *Omama*. (KOPENAWA e ALBERT, 2015 p. 82)

Representação diametralmente oposta de seu irmão, que havia criado o universo, *Yoasi* é a entidade yanomami que explica todos os males sofridos por estes. Fez dos humanos

⁴ “No início, nenhum ser humano vivia ali. *Omama* e seu irmão *Yoasi* viviam sozinhos. Nenhuma mulher existia ainda. Os dois irmãos só vieram a conhecer a primeira mulher muito mais tarde, quando *Omama* pescou a filha de *Tëpërësiki* num grande rio. No início, *Omama* copulava na dobra do joelho de seu irmão *Yoasi*. Com o passar do tempo, a panturrilha deste ficou grávida, e foi assim que *Omama* primeiro teve um filho. [...] Assim é. Se *Omama* não tivesse pescado no rio, talvez os humanos continuassem a copular atrás do joelho!” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 82).

⁵ “No início, também não existiam rios; as águas corriam debaixo da terra, bem fundo. Só se ouvia seu ronco, ao longe, como o de fortes corredeiras. Formavam um enorme rio que os xamãs nomeiam *Motu uri u*. Certo dia, *Omama* trabalhava em sua roça com o filho, que começou a chorar de sede. Para matar-lhe a sede, ele perfurou o solo e com uma barra de metal. Quando tirou a terra, a água começou a jorrar violentamente em direção ao céu e jogou para longe o menino que se aproximara para bebê-la. Lançou também para o céu todos os peixes, raias e jacarés. Subiu tão alto que um outro rio se formou nas costas do céu onde vivem os fantasmas de nossos mortos. Em seguida, a água foi se acumulando na terra e começou a correr em todas as direções, formando os rios, os igarapés e os lagos da floresta.”(Ibid., p. 82)

mortais, e para além disto, trouxe ao mundo os seres maléficos das doenças, os *ně wãri*. É também a partir de suas palavras que se criaram as coisas dos brancos que constroem o imaginário violento destes no contato com os yanomami. Foi por meio de suas palavras “cheias de esquecimento” que se perpetuaram os rastros de *Yoasi*. *Omama* cria então os *xapiri* para ajudar os yanomami, e por meio destes se pode acessar a cura das doenças, a proteção da Gente da floresta das ameaças existentes no mundo. *Omama* ensina seu primeiro filho, o primeiro humano a ser xamã para que os yanomami tenham consigo a prática de saber seguir os caminhos para proteger os humanos e a floresta. É portanto a partir do xamanismo que se cria o vínculo entre a prática yanomami com a cosmologia deste povo, e que se pode seguir as “palavras dadas” por *Omama* aos xamãs, e destes para seus próximos.

2.1 Os *xapiri*, os seres maléficos e o fazer xamânico

Davi Kopenawa define os *xapiri* como sendo “as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo”. São descritos como seres humanóides bem pequenos, com cantos potentes e lindos adornos nos seus corpos. Em compensação ao tamanho, são muito poderosos e valentes “capazes de devastar as florestas em sua passagem e até cortar o céu”. São imortais que envelhecem junto à floresta e se procriam por toda ela. Voam em cima de espelhos reluzentes que os guiam por toda *Hutukara* e vivem nas costas do céu, acima do céu da floresta criada por *Omama*. São, no entanto, invisíveis aos olhos comuns e se postam a dançar quando os habitantes da floresta dormem, descendo de suas casas em seus espelhos. É daqui que parte a tão fundamental ação dos xamãs. Para poder ter acesso aos ensinamentos de *Omama* e poder seguir os caminhos dos *xapiri*, o xamã precisa entrar em estado de sonho ou quando se dorme ou sob efeito da *yãkoana*⁶. Mas para isso acontecer, um yanomami deve ser iniciado no xamanismo.

Davi conta que antes de sua iniciação, o processo de formação enquanto xamã se deu muito antes quando os *xapiri* apareciam em seus sonhos. Via ainda criança seres assustadores *yai t^{he}* que só depois foi descobrir que se tratavam dos *xapiri*. Estes o faziam “virar

⁶ Consta ao final de “A queda do céu” a descrição da *yãkoana* no *Glossário etnobiológico*: “*Yãkoana hi* ou *Yãkoana a*: *Virola elongata*, *ucuuba-vermelha*; árvore de cuja resina é fabricado o pó alucinógeno *yãkoana a*, cujo principal princípio ativo é a dimetiltriptamina” (Ibid., p. 597).

fantasma”⁷ e o colocavam em sonhos, dos mais diversos, mas que traziam Davi a um campo desconhecido para este, no entanto repleto de familiaridades. Os motivos que fazem um *xapiri* se aproximar de um yanomami ainda criança são diversos. Os *xapiri* são seres puros e rigorosos, se aproximam daqueles que têm a sensibilidade de um xamã e que tem corpos límpidos o suficiente para que possam adentrar e retirar sua forma espectral para poder entrar em estado fantasma. Gostam de caça porém detestam sua carne de forma que se um jovem caçador se alimentar muito de suas caças estes se tornam mal cheirosos, pois a caça “se decompõe” dentro dos corpos, assim afastando os *xapiri*. Gostam apenas de coisas doces como alimento, contudo se alimentam da imagem daquilo que um xamã consome. No entanto é o pó de *yãkoana* que é utilizado como alimento para poder chamar os *xapiri*. É quando se bebe *yãkoana* que o xamanismo se dá⁸.

Ao ser iniciado no xamanismo, Davi conta no processo, primeiro foi retirado “todo o vigor” e que seu sogro lhe serviu de *yãkoana*⁹, chamando seus *xapiri* para limpar o corpo do sobrinho de “todos os restos de carne putrefata”. Neste momento os espíritos passam a avaliá-lo para que então o novo xamã possa ser colocado à prova. Aos poucos vão descendo das costas do céu, se aproximando e tentando se comunicar com palavras diferentes das dele. Com isso, os *xapiri* arrancam a imagem do xamã, tornam-o fantasma de vez e levam-o consigo para que ele tenha outro olhar da floresta, por vezes o levando até onde estes moram e ainda mais adiante. Com o tempo, o xamã tem de aprender as palavras certas para que os *xapiri* se sintam convidados por ele, aprendendo assim a dialogar com os espíritos, além de

⁷ “A expressão ‘agir/entrar em estado de fantasma’ (*poremui*) se refere aos estados de alteração de consciência provocados pelos alucinógenos e pelo sonho (mas também pela dor ou pela doença), durante os quais a imagem corpórea/essência vital (*utupë*) se vê deslocada e/ou afetada. No caso, o fantasma (*pore*), que cada vivente traz em si enquanto componente da pessoa, assume o comando psíquico em detrimento da consciência (*pihi*). ‘Tornar-se outro’ (literalmente ‘assumir valor de outro’) refere-se primeiramente a esse processo.” (Ibid., p. 615).

⁸ Isso não ocorre da mesma forma para aqueles que são filhos de xamãs - não sendo o caso de Kopenawa - pois “Com os filhos de xamã as coisas se passam de outro modo. Eles nasceram do esperma dos espíritos. Assim, tornam-se outros antes mesmo de começar a beber o pó de *yãkoana*. São os *xapiri* que seu pai tinha que copularam com sua mãe para fazê-los nascer. Por isso, na verdade, eles não provêm do esperma de seu pai humano. É mesmo o xamã quem come a vulva de sua esposa, sim, mas, por intermédio dele, são seus *xapiri* que a engravidam. Assim é. Os filhos de xamã nascem e tornam-se espíritos sozinhos. Seguem o caminho de seus pais.” (Ibid., p. 101). No entanto, o pó de *yãkoana* é utilizado por um xamã independentemente deste ser filho de um outro xamã ou não.

⁹ Consta em nota sobre a iniciação de Kopenawa: “Davi Kopenawa foi iniciado no xamanismo no início da década de 1980, pelo pai de sua esposa, líder da comunidade onde reside atualmente com a família, *Watoriki*. Realizar uma sessão de xamanismo (*xapirimui*, “agir como espírito”) se diz também *yãkoanamui*, “agir sob influência do pó de *yãkoana*”. Embora se use a expressão “beber (*koai*) o pó de *yãkoana*”, este é inalado. 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 *amat’a hi*.” (Ibid., p. 612)

ser ensinado as danças que estes fazem. Ao ficar em estado de fantasma e conseguir imitar os espíritos, um xamã pode abrir seus caminhos para poder “fazer descer” e “fazer dançar” os *xapiri*. No entanto, os *xapiri* são muitos e vem de longe, ao fazê-los descer sobre o efeito da *yãkoana*, o xamã precisa abrigar seus *xapiri*.

Quando se morre pela primeira vez sob efeito da *yãkoana*, os *xapiri* que vieram fazer sua dança de apresentação para nós ainda não têm casa onde possam se instalar. Depois de terem cantado e dançado por muito tempo, ficam de pé, ou agachados, pensando: “Hou! Se este lugar continuar vazio, se não houver habitação para receber-nos, não ficaremos aqui!”. Por isso nossos xamãs mais velhos fazem dançar em primeiro lugar os *xapiri* que vêm abrir a clareira onde será erguida a casa de espíritos do iniciando. Vêm primeiro as imagens das aves que sabem varrer o solo da floresta para buscar alimento: espíritos dos jacamins, dos cujubins, dos mutuns, dos inhambuaçus, e também das perdizes pokara, bem como das aves formigueiras *makoa hu* e *maka watixima*. Em seguida, para limpar os detritos e a poeira da clareira que acabou de ser aberta, chegam os espíritos das folhas, dos cipós, das árvores e das raízes, e depois os do vento *iprokori*, da brisa *wahariri* e das águas. Ao final, os *xapiri* das pedras e dos cupinzeiros espalham penugem branca por toda parte. Todos esses primeiros espíritos se sucedem assim, dançando de modo desajeitado, um após o outro, em grande número. Acotovelam-se e atropelam-se numa grande confusão. Não possuem verdadeiros cantos, só têm língua de fantasmas. Não conhecem as verdadeiras palavras da floresta, pois estão próximos demais dela. Esses primeiros *xapiri* vêm apenas preparar o terreno para a nova casa de espíritos a ser edificada. Por isso, assim que termina sua dança de apresentação, desaparecem logo nas alturas do céu.

Os xamãs mais velhos que nos fazem beber o pó de *yãkoana* devem então afastar do lugar vários espíritos ruins. Devem primeiro espantar os espíritos repugnantes das lesmas *warama aka*. Mas devem também repelir os espíritos de casa, como os das cinzas *yupu uxiri*, dos tições *wakoxori*, das redes de algodão rio *kohiri*, dos cestos de carga *wii ri* e dos aventais pubianos *pesimari*. De fato, se todos esses espíritos de casa viessem dançar para o iniciando, os verdadeiros *xapiri* se recusariam a chegar perto dele e fariam fracassar sua vontade de se tornar xamã, pois tais espíritos são incapazes de combater os seres maléficos e suas mãos não têm habilidade para curar. Assim é. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 157)

Apenas depois de se abrir a clareira os xamãs podem trazer os *xapiri* para perto. Cada *xapiri* existente, as imagens dos antigos humanos *yarori* que transitavam para sua forma

animal específica, têm habilidades únicas, e cada um deles compõem uma residência interna, existindo toda uma arquitetura para a casa dos espíritos. A casa que um xamã faz para os espíritos é, ao mesmo tempo, seu corpo material - os *xapiri* residem dentro dos xamãs - e sua imagem externa, que por vezes é tão grande que atravessa as costas do céu, e deve ser constantemente refeita de forma que os espíritos se sintam confortáveis. Cada *xapiri* é um conjunto de imagens semelhantes. Pode-se com eles encontrar meios de se “manejar o mundo”, de aprender sobre o mundo a partir dos ensinamentos dos *xapiri*, que replicam as palavras de seu criador. Assim é a forma que um xamã aprende a olhar para a floresta com olhar dos espíritos, se aprende a respeitar seu mundo. O xamã se torna então um líder que pode, por meio de seus sonhos, desde curar doenças, afastar o tempo ruim que aflige as roças até lançar feitiços contra seus inimigos.

A Cosmogonia yanomami parte de uma cisão muito clara após o surgimento do demiurgo *Omama*. Antes havia o caos e a inconstância, onde os seres não tinham uma forma definida. Depois *Omama* e seu irmão, *Yoasi*, aparecem e este primeiro, ao refazer a floresta, enterra as coisas maléficas abaixo do antigo céu, no subsolo, traz a estabilidade ao mundo, e por meio dos *xapiri*, dá aos humanos meios para manejo do mundo podendo então os yanomami fazer das palavras de *Omama* uma prática. Os *xapiri* são incontáveis sendo estes diferentes entre si ao passo que cada um é a imagem que fora separado de seu corpo animal. No entanto, se engana aquele que pensa que todos os espíritos são bons e estarão plenamente dispostos a ajudar um xamã. Existem seres maléficos *ně wãri*, criados por *Yoasi*, que atacam a imagem dos humanos. Os seres maléficos são agressivos, devoram a carne humana, muito embora existam meios de trazer alguns destes espíritos para a casa de um xamã, são sempre perigosos provocando medo nas pessoas. Apenas grandes xamãs conseguem trazer estes espíritos para sua *casa*. Os xamãs utilizam de feitiçarias quando há necessidade de se voltar a outros grupos que provocaram a morte de um amigo¹⁰, onde se utiliza dos seres maléficos enquanto forma de agressão.

Aos inimigos antigos ou potenciais, cuja hostilidade já foi experimentada ou é prevista, mas que, devido à distância, estão fora de alcance efetivo, atribui-se a prática de um xamanismo agressivo (*koiyè*), considerado responsável, entre outros,

¹⁰ Davi descreve que, muito embora não aconteçam com frequência, as incursões violentas contra inimigos não se estendem muito para além de seu objetivo inicial, eliminar aquele indivíduo que matou um familiar ou amigo querido sem motivos prévios. É denominado como estado de homicida (*ōnokae*) quando alguém sucumbe ao ódio e mata alguém. Algo a se perceber, o conflito seria sempre direcionado pela vingança, que no final resulta na derrota daquele que gerou a inimizade, sucedendo o canibalismo simbólico (ALBERT, 1985) e os momentos de reconciliação entre casas distintas. Kopenawa se mostra contrário às incursões de guerra contra outros yanomami e defende a necessidade de se voltar àqueles que têm feito mal à floresta.

por grande parte das mortes de crianças. Essas agressões são concebidas sob a forma de envio de espíritos auxiliares maléficos (*nè waribè ihirubS a nè shaburibi*) que têm a aparência de humanóides em miniatura. Esses espíritos, invisíveis para os não-xamãs, vão munidos de armas e de objetos patogênicos sobrenaturais, com os quais neutralizam suas vítimas antes de devorá-las (ALBERT, 1992, p. 157)

Mesmo tendo domínio de parte desses espíritos, há muitos deles fortes demais para servirem à um xamã, estes seguem amedrontando os yanomami causando suas mortes. Para Davi, por exemplo, define o ser maléfico *Maxitari*, o “pai do ouro”, como poderoso demais, tendo sido enterrado junto a outros metais, coisas que os humanos não deveriam mexer, no fundo do subsolo. Tal como o ouro, os garimpeiros se enquadram enquanto seres maléficos¹¹.

Yoasi não apenas criou os seres maléficos como criou a epidemia *xawara*¹². Tal epidemia configura todas as doenças contagiosas que acometem os humanos, no entanto direcionam uma importância forte ao contato com os brancos e seus objetos. Seria nos objetos de manuseio e posse pelos brancos que reside parte dos espíritos da epidemia, principalmente as mercadorias deles. Aliás, a *Yoasi* é imputada também a culpa pela forma que os brancos tratam os yanomami e a floresta. Para a cosmologia yanomami, os brancos foram criações de *Omama* que foram, posteriormente, influenciados por *Yoasi*, fazendo estes esquecerem os ensinamentos do primeiro. Não apenas esqueceram, mas as palavras de cuidado dadas pelo primeiro irmão foram substituídas por ensinamentos de destruição do segundo.

Omama depositou a espuma com a qual criou os antigos brancos muito longe de nossa floresta. Deu-lhes uma outra terra, distante, para nos proteger de sua falta de sabedoria. Mas eles copularam sem parar e tiveram mais e mais filhos. Então, foram tomados de euforia, fabricando um sem-número de mercadorias e máquinas. E acabaram achando sua própria terra apertada. Ainda guardavam de seus avós antigas palavras acerca dos habitantes de *Hayowari* e sua floresta. Então declararam a seus filhos: “Existe, bem longe, uma outra terra, muito bonita, onde há muito tempo *Omama* criou os nossos antepassados. Os habitantes da floresta dos quais se originaram ainda vivem lá. Não são outra gente diferente de nós!”. Tais palavras devem ter se espalhado entre os brancos de antigamente, já que acabaram atravessando o grande lago que os separava de nós. Navegaram nele durante várias

¹¹ A problemática sobre tal associação com ouro e o garimpo será melhor detalhada no capítulo seguinte da presente análise.

¹² “Os Yanomami consideram que as doenças contagiosas se propagam na forma de fumaça, de onde a expressão *xawara wakixi*, “fumaça de epidemia” (ver Albert, 1988, 1993, e Albert & Gomez, 1997, pp. 48, 112-5). *Xawara* designa, genericamente, todas as doenças infecciosas contagiosas. Os Yanomami orientais distinguem dezoito tipos de *xawara* (Albert & Gomez, 1997, pp. 112-5)” (Ibid., p. 613).

luas, em grandes canoas. Escaparam do vendaval e dos seres maléficos que povoam o centro dessas águas. E, por fim, conseguiram retornar a esta terra do Brasil. Contudo, as verdadeiras palavras de Omama já não existiam neles havia muito tempo. Foi seu irmão mau, *Yoasi*, criador da morte, que os conduziu até nós, como um pai guia seus filhos. Os ancestrais que os brancos chamam de portugueses eram mesmo filhos de Yoasi. Mal haviam chegado, já começaram a mentir aos habitantes da floresta: “Somos generosos, e somos seus amigos! Vamos lhes dar mercadorias e compartilhar nossa comida! Viveremos com vocês e ocuparemos esta terra juntos!”. Depois, conversaram entre eles e começaram a vir, cada vez mais numerosos, para a terra do Brasil. No começo, seduzidos pela beleza da floresta, mostraram-se amigos de seus habitantes. Em seguida, começaram a construir casas. Foram abrindo roças cada vez maiores, para cultivar seu alimento, e plantaram capim por toda parte, para o seu gado. Suas palavras começaram a mudar. Puseram-se a amarrar e a açoitar as gentes da floresta que não seguiam suas palavras. Fizeram-nas morrer de fome e cansaço, forçando-as a trabalhar para eles. Expulsaram-nas de suas casas para se apoderar de suas terras. Envenenaram sua comida, contaminaram-nas com suas epidemias. Mataram-nas com suas espingardas e esfolaram seus cadáveres com facões, como caça, para levar as peles para seus grandes homens. Os xamãs conheciam todas essas antigas palavras. Tinham-nas ouvido ao fazerem dançar a imagem desses primeiros habitantes da floresta. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 252)

Yoasi criou os seres maléficos e criou também a morte. Criou a epidemia *xawara* e tornou o pensamento dos brancos cheio de esquecimento. A cisão presente entre desordem e ordem pós-surgimento de Omama é complementada pelas intenções de seu irmão para explicar os males do mundo que persistem hoje. As transformações decorrentes nesse processo de obscurecimento da mente humana, por parte de *Yoasi*, teriam implicações na forma como ocorre o trato dos invasores em relação à floresta e seus habitantes. Dentre as implicações, a retirada do ouro do solo pelo garimpo, e a forma de manuseio característica desta relação particular de trabalho, figura uma relação muito específica quanto aos males causados pelo deus-irmão, dentro da cosmovisão esplanada aqui: o encontro entre seres maléficos e seu desdobramentos na percepção do que é humano para os yanomami. Tal questão deve ser tratada enquanto uma projeção abstrata de um fenômeno que implica em medo, em uma ansiedade resultada pelo impacto do garimpo na vida desse povo. Desta forma, podemos perceber que há um conflito entre duas formas distintas de relacionamento com o mundo, sendo percebida, por Kopenawa, a partir de uma organização singular de sintetizar o universo, o qual constitui relações com este a partir desses seres chamados xapiri.

A partir daqui, pensaremos no garimpo enquanto conflito de forma a entender o que mobiliza tais constituições lógicas diferentes e antagônicas, e como ambas se propõem a agregar (ou segregar) sua outra parte: a do *povo da mercadoria*, expressa pelo garimpo, e a dos xamãs, que interpreta o garimpo.

2. O OURO E SEU “DUPLO ASPECTO”¹³

Todo ente possui uma “imagem” (*utupë a*, pl. *utupa pë*) do tempo das origens, que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” enquanto “espírito auxiliar” (*xapiri a*). Esses seres-imagens (“espíritos”) primordiais são descritos como humanóides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. Entre os Yanomami orientais, o nome desses espíritos (pl. *xapiripë*) designa também os xamãs (*xapiri tʰë pë*). Praticar xamanismo é *xapirimuu*, “agir em espírito”, tornar-se xamã é *xapiripruu*, “tornar-se espírito”. O transe xamânico, conseqüentemente, põe em cena uma identificação do xamã com os “espíritos auxiliares” por ele convocados (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 610)

A realidade constituída a partir do xamanismo é de que no mundo existe uma ambígua cisão entre ente e imagem. As coisas são entes, com nomes e caracterizações voltadas à materialidade, simultaneamente há a imagem que é uma complexidade à parte, pois traz consigo a imanência do ente ao mesmo tempo que é uma externalidade a este, visto que se apresenta como “espírito”. Tais espíritos, como bem descrito anteriormente, podem ser vistos pelos xamãs quando estes ficam em estado de fantasma após consumir o pó de *yãkõana*. São compreendidos como entidades celestiais que expressam a característica de um ente enquanto sendo sua imagem. Anteriormente fizemos uma breve explanação sobre a distinção entre os *xapiri* auxiliares daqueles seres maléficos que atentam contra a vida dos yanomami, dentre os quais o “pai do ouro” e os garimpeiros são caracterizados como tal. O ouro seria algo maléfico que fora colocado nos confins da terra por *Omama* no primeiro tempo, carregando

¹³ O “duplo aspecto” aqui é uma tentativa de inflexão retórica inferida por mim. Uma provocação que pretende remeter às duas formas de caracterização trabalhadas neste capítulo acerca do ouro. Por um lado é duplo (ou múltiplo) enquanto caracterização xamânica pois se apresenta como uma *objetividade espiritualizada*, ao mesmo tempo o é quando o assumimos como mercadoria, que carrega consigo a complexidade conceitual própria do valor enquanto *objetividade fantasmagórica* (MARX, cap. 1, 1867). É, no entanto, duplo ao passo que assumimos como nó interpretativo figurado como *algo maléfico* para uns, e como fetiche para outros.

consigo os seres maléficos da epidemia *Xawara*, comedores de carne humana que representam doenças como a malária.

O ouro é, por outro lado, uma mercadoria inserida historicamente em um sistema de relações sociais que induzem a sua exploração. Sendo mercadoria, carrega consigo seu *duplo caráter*, assumindo a construção lógica atribuída a Marx (1867) quanto ao valor e o valor de uso desta primeira. Tal análise complexifica o olhar dado à constituição da mercadoria sendo, ao mesmo tempo, materialidade e abstração. Materialidade que se constitui a partir da exploração do objeto retirado da natureza, mas também como objeto que, a partir do trabalho realizado, se dispõe ao mercado de trocas. Abstração que ao ser trocada obscurece em si e na relação o conjunto de fatores que o levaram a condição da troca, e que, a partir de seu valor, equivale trabalho, sujeito e processo ao objeto final produzido, tendo no mercado sua garantia de realização.

É em ambas as situações, seja do ponto de vista xamânico ou analisado sob o prisma da mercadoria, uma materialidade, que de um lado está inserida dentro de uma percepção singular enquanto ente e imagem, sendo descrito como “ser vivo que morre ao ser derretido”; do outro no tensionamento existente entre o que é objetividade e abstração dentro de seu processo de produção. Vale lembrar que algo é objeto à medida que se objetiva, ou melhor, à medida que se constitui enquanto parte de uma relação com um sujeito, e sendo os sujeitos socialmente distintos, suas objetividades também o são. Mesmo assumindo tal envolvimento e complementaridade processual entre sujeito e objeto, essa distinção deve ser utilizada com cautela visto que tal cisão não é tão aparente em outras sociedades quanto o é naquelas que a estrutura de pensamento procederam da filosofia europeia, que torna a distinção corpo e mente, e a dominação deste último em relação ao outro, de forma categórica, principalmente pensando em sistemas lógicos que não coisificam a natureza. A questão que se mostra de relevância aqui está no como ambas as perspectivas possíveis sobre um mesmo objeto partem de ordenamentos antropológicos distintos da relação que os grupos têm com o mesmo, sendo, portanto, projeções de uma mesma materialidade que parte de relações subjetivas e objetivas distintas. Assim, partir de um diálogo com Viveiros (2018), na sua leitura quanto ao pensamento ameríndio o qual ele emprega o termo “perspectivismo” para assumir leituras cosmopolíticas distintas quanto à relação que os humanos e não humanos estabelecem, aparenta ser um bom mote para refletir sobre o que jaz nas diferentes perspectivas em conflito estabelecidas neste texto, principalmente do ponto de vista xamânico. Por outro lado, é importante enfatizar o erro de assumir a leitura de mundo yanomami como realidade

totalizante. Tampouco devemos aceitá-la como concepção definitiva, pois seria assumir as ontologias e naturalizações presentes na constituição cosmogônica do fenômeno analisado no livro. Para isso exporemos as reflexões inferidas por Kurz (2014) quanto ao que ele assume enquanto sendo diferentes fetichismos, que pautam tais estruturas de relação entre sujeito e objeto - aqui circunscrito nas diferenças do ponto de vista da forma mercadoria-dinheiro se comparado ao ordenamento religioso - como constituições de diferentes autonomias quanto aos seus produtos.

Partiremos daqui para refletir sobre essas duas percepções distintas de forma que facilite o entendimento do ouro como tal intersecção de lógicas, que só pode ser interpretado de formas distintas pois permanece sua condição de objeto e que em ambos os cenários esteja aparente a “dominação da forma mercadoria” (KURZ, 1993) em detrimento dos diferentes sujeitos, sem fixarmos nela status de entidade, e que, sendo mercadoria, abstraí as violências de seu processo de realização. Tentaremos inferir aqui que o fato em si, a violência no garimpo, muito embora parta da interpretação do autor do vigente texto, é, em qualquer perspectiva, uma violência e que no entanto é naturalizada pelos seus agentes, sendo parte constitutiva do processo de produção de mercadorias e de territorialização do capital.

2.1 A “Objetividade Espiritual” do ouro e o Perspectivismo Ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro.

Para entender o ouro segundo os yanomami é importante darmos uma pequena ênfase ao termo *utüpe*, que é uma complexidade à parte pois dele se pode compreender com mais proximidade o conjunto de relações estabelecidas no xamanismo yanomami. Ele é a imagem dos *yarori*, aqueles seres do tempo do caos que viviam em constante transmutação entre a forma humana e animal, que passou a se perpetuar dos diferentes corpos dos seres que os sucederam. É no entanto a projeção da sua internalidade, como a alma que se perpetua fora e dentro do corpo de um ente. A imagem e o corpo, embora sejam complementares, se apresentam com formas totalmente diferentes.

Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem xapiri, executam suas danças de apresentação para eles. São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior

dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias destes. Mas só os xamãs podem vê-las. A gente comum não consegue. Em suas palavras, os brancos diriam que os animais da floresta são seus representantes. O *guariba iro* que flechamos nas árvores, por exemplo, é outro que sua imagem Irori, o espírito do guariba, que os xamãs podem chamar a si. Essas imagens de animais tornados xapiri são muito bonitas mesmo quando fazem suas danças de apresentação para nós, como os convidados no começo de uma festa reahu. Os animais da floresta, em comparação com elas, são feios. Existem, sem mais. Não fazem senão imitar suas imagens. Não passam de comida para os humanos.

No entanto, quando se diz o nome de um xapiri, não é apenas um espírito que se nomeia, é uma multidão de imagens semelhantes. Cada nome é único, mas os xapiri que designa são sem número. São como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles. Assim, há um só nome para a imagem da anta xama enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pẽ*. É assim com todos os xapiri. Há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. Apenas seus nomes não o são. São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim.

As imagens de animais que os xamãs fazem dançar não são dos animais que caçamos. São de seus pais, que passaram a existir no primeiro tempo. São, como disse, as imagens dos ancestrais animais que chamamos *yarori*. Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfoseiam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. As imagens que fazemos descer e dançar como *Xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em xapiri que são imortais. Assim, mesmo quando a epidemia xawara tenta queimá-los ou devorá-los, seus espelhos sempre voltam a desabrochar. São verdadeiros maiores. Não podem desaparecer jamais.

É verdade. No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori* se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos

xapiri. Por isso, estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 116 e 117)

Não apenas há essa distinção entre corpo e imagem como há, enquanto característica universal nos seres da floresta, diferentes corpos com suas imagens apresentando semelhanças na fisionomia particular dos xapiri, sendo todos humanóides. Dos ancestrais humanos que se metamorfoseavam em animais, após a *Queda do Céu*, no primeiro tempo, houve uma cisão entre corpo e imagem, de forma que dos corpos permaneceu sua característica animalesca enquanto suas imagens se perpetuaram, todas enquanto humanos ancestrais. Assim, “Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados” enquanto “suas imagens, espíritos xapiri”. É perceptível que há uma caracterização única sobre as diferenças dos corpos e sua forma característica imanente-emanente utupë, essa inerência externalizada dos seres. A reflexão sobre corpo e substância é algo que - muito embora tal caracterização ontológica, que coloca na materialidade uma essência, deve ser negada aqui - nos interessa em muito. Este debate move os questionamentos da síntese de Viveiros de Castro (2018) ao tentar definir as diferenças fundamentais do pensamento ameríndio daquele elaborado pelo ocidente. Deste primeiro, Viveiros introduz dois conceitos que para ele são fundamentais: O *perspectivismo amemeríndio* e o *multinaturalismo*, ambos internos ao que ele denomina enquanto “metafísica da predação”. Para nós importa buscar na explanação do autor a relação de tal síntese do pensar indígena com o olhar dado ao ouro e ao branco, estes passam a ser inseridos dentro da lógica yanomami após seu contato.

Para Viveiros, muito embora haja constituições lógicas distintas que permitem análises singulares sobre o outro, é justamente daí que emerge uma característica universal aos grupos: o etnocentrismo que faz perceber sempre algo e projetá-lo de acordo com seu ponto de vista específico. Partiria portanto de assumir tal viés etnocêntrico aliado a forma de consciência específica dos grupos, sendo etnocentrismos distintos. O outro seria sempre relativo a um outro, este percebe tal distinção em relação a si mesmo de maneira totalmente diferente da qual o é para o primeiro. Vale assim entender a maneira em que está

sistematizado esses esquemas de pensar. Viveiros parte de um diálogo com Lévi-Strauss e Roy Wagner para aprofundar tal explanação quando estes trabalham com a distinção de corpo e alma para os europeus, comparando tal relação para os indígenas da América colonial, partindo da leitura do primeiro autor sobre a forma como ambos os sistemas relacionais questionavam sobre o que acontecia aos corpos, ou às almas, do *outro* após à morte. Em síntese:

Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma fortemente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistiam em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhantes aos corpos indígenas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 37)

Wagner (apud VIVEIROS DE CASTRO, 2018) iria além ao tentar construir a lógica semiótica das simbolizações daquilo que se mostra enquanto real para cada grupo. O real partiria da sistematização única do que é visto enquanto *à priori* do ser e o que é construído por estes, assim projetando no *outro* sua diferenciação dentro desses esquemas.

Em poucas palavras, a práxis europeia consiste em “fazer almas” (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza); a práxis indígena, em “fazer corpos” (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado “desde sempre”. (ibid., p. 38)

É daí que Viveiros parte para sua explicação sobre a diferença entre multiculturalismo e multinaturalismo, sendo o primeiro auferido à cosmologia produzida pelo ocidente e o segundo à dos ameríndios, voltando agora as diferenças fundamentais destes dois grupos, entre culturas distintas para uns e naturezas distintas para outros. Em suma, se supõem um multiculturalismo do ocidente que assume a “unicidade da natureza” - a natureza enquanto *à priori*, a base material do mundo - e uma “multiplicidade de culturas”, enquanto o multinaturalismo partiria de uma “unicidade do espírito” e uma “diversidade de corpos”. Tal explanação corrobora com a descrição feita por Kopenawa sobre a imagem dos seres da floresta. No entanto, existem ainda claras diferenças internas quanto aos diferentes atores do mundo, havendo distinção entre seres maléficos e os que não são. Porque, embora resida essa universalidade da alma, existe tal composição de “índoles” distintas mesmo dentro daquilo

que é comum a todos no mundo yanomami: a imagem utupë? Viveiros retifica sua argumentação complementando que embora os seres tenham “almas semelhantes” existem para os ameríndio “diferentes tipos de agências” mesmo os não humanos caindo nessa conceituação. A unidade da alma não significa portanto uma mesma identidade, não à toa há nomes específicos dados pelos indígenas aos diferentes seres da floresta, estes, no entanto, assumem agências próprias em tal cosmologia, permitindo que sejam eles também agentes do perspectivismo. As queixadas, os veados, os jacarés, as onças são vistos como não humanos pelos yanomami, mas cada uma dessas espécies, que se originaram todas dos *yarori*, percebem-se enquanto humanas vendo os yanomami como não humanos.

Assim se construiria a base desse perspectivismo ameríndio, que é conceitualmente um *perspectivismo multiespécies*, havendo uma multiplicidade de perspectivas animais que compõem a constituição lógica desses povos. Viveiros, no entanto, complementa que dificilmente tal perspectivismo é avaliado pelos indígenas da América enquanto algo que atinge todas as espécies animais, sendo imputado principalmente aos “predadores e carniceiros”, contudo, não restrito a eles. Se trataria menos de uma característica interna do ser e mais de uma potencialidade que um ente tem e, a partir de sua experiência, sobreleva-se sua agência, sendo assim tal potencialidade possibilidade para qualquer ser vivo. Assim, “a ontologia indígena é essencialmente jurisprudencial, não um código normativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 46)

Ao retomar o argumento sobre o etnocentrismo relativo e pensando em tal perspectivismo, qualquer outro grupo humano poderia se enquadrar nessa regra da latência perspectiva. Aqui Viveiros separa os conceitos de pessoa e humano, sendo o segundo a constituição corpórea da espécie. A “condição de pessoa” residiria na possibilidade da agência, podendo ser “recusada” ou “estendida” a todos os seres. Assim, na narrativa de Kopenawa, a agência de seres, como os brancos que adentram sua floresta, suas ações e os impactos diretos na vida yanomami estenderiam à eles a condição de pessoa, muito menos pela sua aparente humanidade, tanto é que Davi recupera nas origens tal dicotomização do branco enquanto criado por *Omama* e no entanto produto de *Yoasi*, reconhecendo não apenas sua capacidade de agência como reconhece nele a presunção de que sua intenção foi caracteristicamente alterada, agora repleta de esquecimento. Associa-se o deus da gente de *Teosi*¹⁴ como sendo *Yoasi*, agora com novo nome, propagando suas falácias aos brancos que

¹⁴ No relato de Davi Kopenawa, há partes reservadas ao missionarismo, muito presente no começo de sua vida. As pessoas da missão são tratadas como gente de *Teosi*, fazendo referência ao próprio nome “Deus”. O contato

as pregam enquanto religião. Em outra situação, descreve que tal esquecimento os transformou em seres mal intencionados, implicando em características não muito distantes daqueles predadores vorazes, que teriam sua agência e estatuto de pessoa já presumida. Quando falamos dos garimpeiros e do ouro o caso fica mais radical, visto que estes são vistos enquanto seres maléficos.

Penso que na verdade não foi *Omama* que criou esse metal. Encontrou-o no solo e com ele escorou a nova terra que acabara de criar, antes de cobri-la com árvores e espalhar os animais de caça pela floresta. Ao descobri-lo, pensou que os humanos poderiam utilizá-lo para abrir suas roças com menos trabalho. Contudo, por precaução, só deixou a nossos ancestrais alguns fragmentos dele depois de torná-los inofensivos. Com eles puderam fabricar machadinhas. *Omama* ocultou sua parte mais dura e maléfica no frescor da terra, debaixo dos rios. Temia que seu irmão *Yoasi* fizesse mau uso dele. De modo que deu a nossos ancestrais o metal menos nocivo, mas também o menos resistente. Disse a eles: “Tomem esses poucos pedaços para trabalhar em suas roças e não desejem mais! Guardarei o restante, que é perigoso! Ele agora pertencerá aos espíritos!”. Esse outro metal, o de *Omama*, muito pesado e ardente, é o verdadeiro metal. É o mais sólido, mas também o mais temível. Se ele não o tivesse ocultado desse modo, *Yoasi*, sempre desastrado, logo teria revelado sua existência a todos e desse modo a floresta já teria sido destruída por completo há muito tempo!

Porém, apesar da prudência de *Omama*, *Yoasi* conseguiu assim mesmo fazer chegar a notícia da existência desse metal aos ancestrais dos brancos. Por isso eles acabaram por atravessar as águas para vir à sua procura na terra do Brasil. Não é à toa que os brancos querem hoje escavar o chão de nossa floresta. Eles não sabem, mas as palavras de *Yoasi*, o criador da morte, estão neles. Assim é. Os garimpeiros são filhos e genros de *Yoasi*. Tornados seres maléficos, esses brancos só fazem seguir seus passos. São comedores de terra cheios de fumaças de epidemia. Acham-se todo-poderosos mas seu pensamento é cheio de escuridão. Eles não sabem que *Yoasi* colocou também a morte nesses minérios que tanto buscam. *Omama* os escondeu para que o choro do luto não nos atormentasse sem trégua. Ao contrário, deu-nos os xapiri, para podermos nos curar. Nós somos seus genros e filhos. É por isso que tememos arrancar essas coisas ruins da terra. Preferimos caçar e abrir roças na floresta, como ele nos ensinou, em vez de cavar seu solo como tatus e queixadas! (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 358)

com as comunidades yanomami se deram, em momentos diferentes, com certo grau de aceitação e conflito. Em um primeiro momento os missionários tentaram associar *Omama* à *Teosi* (Deus). Com o tempo, a desconfiança e a hostilidade passaram a aflorar, assim a inversão da comparação entre deuses ocorreu, os yanomami associando *Omama*, agora, à *Yoasi*, genitor da morte e das doenças.

Há uma desumanização do garimpeiro - não sem alguma razão - pois se torna difícil não serem encarados em proximidade dos seres maléficos. Há de se reconhecer aqui essa noção do que é ou não é humano, e o que é ou não é maléfico. Ao entrar em contato com o ouro, coisa imbuída pela morte que não deveria se retirar das profundezas, o *humano* torna-se tão ruim quanto aquilo que ele toca. Tal associação encontra particularidade interessante quando analisamos a descrição do ouro.

Meu sogro é um grande xamã, como eu disse. É muito sábio. Ninguém tem mais conhecimento do que ele em *Watoriki*. Foi ele o primeiro a ver a imagem do metal de *Omama* e a fazê-la descer. Desde então, os demais xamãs de nossa casa também a fazem dançar. No meu caso, foi primeiro no sonho que vi o pai do ouro e dos outros minérios. Aconteceu quando, doente de malária, ardendo em febre e tornado fantasma, minha imagem foi levada pelo espírito da terra, *Maxitari*, até o mais profundo do mundo subterrâneo. É por essa razão que posso falar disso! A imagem do pai do ouro é gigantesca e impregnada de fumaça de epidemia. Trata-se de um ser maléfico assustador e feroz, capaz de nos cortar a garganta, de dilacerar nossos pulmões e de secar nosso sangue. Os brancos têm de saber disso e desistir de se apoderar do metal de *Omama*. Talvez seja o mais belo e o mais sólido que eles possam encontrar para fabricar suas máquinas e mercadorias, mas é perigoso demais para os humanos. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 361)

Kopenawa deixa bem claro em sua explanação: todo ente tem sua imagem. Assim, assumimos que o ouro é uma forma objetiva *entificada*, que tem em seu pai e dos outros minerais sua imagem representada. *Maxitari*, pai do ouro e ser maléfico assustador, é passível de agência e os garimpeiros, humanos, são alçados à “condição de pessoa”, mas ambos estão situados nesse conceito multiespecífico que engloba não vivos: os seres maléficos. Há nessa percepção de humano e não humano, pessoa e não pessoa uma contradição mínima que deve ser considerada aqui.

A inversão da lógica ocidental elaborada por Viveiros sintetiza questões internas ao perspectivismo de forma muito elucidativa, auxiliando tais aproximações com a cosmologia yanomami e nos instigando a refletir sobre regimes ontológicos distintos - coisas que estamos de acordo aqui. Importante salientar que tal inversão é imprecisa à medida que, ao tentar constituir elementos para o entendimento de uma cosmovisão outra, neste processo adota conceitos, como o de humano e o de pessoa, que são externos ao contexto específico analisado, muito embora sejam apropriados. Tais conceituações, ao abarcar dentro da cosmogonia yanomami a *entificação* de aspectos que são por nós considerados inanimados,

deveriam estender a condição da agência - o que permite a realização da potência de *ser pessoa* - não ao nível do indivíduo em si, mas ao nível da relação. Viveiros expõe o aspecto dado a objetos inanimados enquanto coisas que não estão no campo da natureza e sim da cultura. O exemplo dado são os artefatos sendo “encarnações materiais de uma intencionalidade não material”, algo que pode ser comprovado no caso das ferramentas dos yanomami ou da *matihi*¹⁵, sendo devires de *Omama* e dos espíritos. Ao estender tal ideia para minerais vemos no ouro, consequência diferente pois reside nele aspectos maléficos de *Maxitari*. O ouro é um ser ao passo que o garimpeiro é outro, embora ambos sejam correlatos e maléficos. A acepção, portanto, seria partir daquilo que está na relação interna de um fenômeno, ou seja: a princípio é tudo aquilo (ou aquele) que provoca - que participa de um processo - uma agência e não aquilo que a retém que deveria ser categorizado enquanto potencial *pessoa* na especificidade aqui tratada, mesmo que posteriormente seus elementos, as diferentes partes de um processo, sejam apresentados enquanto separados para o xamanismo. Tal inflexão permite que analisemos de forma a considerar toda a processualidade de um fenômeno em que está configurada a *agência*, ou a *intencionalidade*, e que há uma totalidade que é, ao mesmo tempo interna e externa a ele, sendo complexa e dinâmica. Vale aqui um pequeno parênteses, pois devemos lembrar que, do ponto de vista da análise feita neste texto, não iremos supor agência das coisas, tão pouco consideraremos tais enquanto pessoas. Dizemos que assumir a alteridade yanomami é considerar seu mundo perceptível enquanto uma realidade relativa. É desconsiderar a ontologia - no singular - enquanto fato que projeta e imbuí o mundo de essências, e coloca-lá enquanto ontologias - no plural - sendo diferentes formas de considerar a relação forma-essência que definem e constroem seus mundos de forma distintas. Assim as relações entre o que é objetividade e abstração, e o como o entrelaçamento de suas diferentes relações de proximidade com a materialidade apresentam singularidades nas ontologias produzidas e reproduzidas nos vários regimes de pensamento - as diferentes ontologias enquanto produto da forma social - considerando, por exemplo, à prioris e níveis distintos de agenciamento das coisas.

Quando se reconhece a totalidade de uma processualidade, isto é, ao entender os componentes de uma relação enquanto em movimento com variadas dinâmicas que se interrelacionam, congregam e se auto-segregam em múltiplas escalas; pode-se então assumir que os “agentes” de uma relação são muitos, mesmo que sejam vistos em separado,

¹⁵ Trabalharemos melhor tal conceito no capítulo três desta análise. Em suma, *matihi* é objeto associado pelos yanomami às mercadorias, que no entanto fazem parte de outra relação de troca.

constituem partes de uma mesma dinâmica. Tal proposição coloca em cheque a percepção desta ontologia ocidental elaborada por Viveiros, como um algo unificado, uma totalidade real expressa no universo de relações desse sujeito genérico, pois ao assumirmos que há uma composição de “agências” interna à uma processualidade, devemos nos referir à que instâncias nos levam a pensar, de forma eficaz, o “agenciamento das coisas”. Assim, ao pensar no sistema de relações singular do garimpo, ou mesmo outros que conduzem relações distintas com a processualidade a qual se insere, deveria se reconhecer os contratos sociais, às relações jurídicas, a complexidade interna que torna imerso os sujeitos mas que também estes sujeitam, e não apenas reduzir esse emaranhado de confluências à uma unidade lógica que projeta neste sujeito universal e ocidental como apenas uma forma ontológica ao mundo. Para tanto, devemos reconhecer que no garimpo do ouro que ocorre internamente ao território indígena há em si um conjunto de relações que implicam na ação do garimpeiro, que repercutem em impactos posteriores, mobilizando as ontologias e o próprio agenciamento, seja ele particular ao sujeito (o ato de garimpar, mas também na obtenção de dinheiro no momento da venda do ouro), seja os “agenciamentos” específicos do ato técnico, daquilo que resulta da exploração como por exemplo o uso do mercúrio para amalgamento do mineral, comum no garimpo de ouro.

A processualidade descrita será, por outro lado, interpretada pelo xamã. A retirada do ouro da terra é o mesmo que ver emergir este algo maléfico, carregado de morte, que *Omama* enterrou no subsolo. O ouro, bem como as outras mercadorias dos brancos, carrega consigo a fumaça das epidemias, o que coloca em perspectiva também os impactos à saúde dos yanomami, demonstrando o rastro da morte. Assim, Kopenawa, associa e iguala em certo grau a maldade de *Yoasi*, do ouro, e dos garimpeiros. Nesse sentido, garimpeiro e ouro não podem ser vistos enquanto separados do processo de exploração do mineral específico, bem como os maquinários e objetos técnicos utilizados. A forma mercadoria, que imputa pelo trabalho a sujeição, enquanto relação expressa no ouro e no garimpo ilegal que ocorre em território yanomami, não pode ser entendido como separada da totalidade do capital. Tal totalidade, no entanto, resulta em impactos outros, lidos por vezes erroneamente enquanto mera consequência da ação, causando sequelas àquilo que é visto enquanto externo a tal processualidade. Esta complexa conjuntura passam a ser introduzidas de forma particular aos sujeitos que sofrem da “extensão” do processo, a dita consequência. A ideia que se tem do ouro aqui não se reduz a de um material disposto na natureza, nele se reconhece uma condição de existência outra, de *ser*, bem como tudo aquilo que repercute da cadeia de ações

do garimpo. Dessa forma, garimpeiro e ouro, não são vistos no xamanismo a partir da relação do sujeito do capital com a mercadoria, e sim como entidades que se relacionam pela realização de uma forma de *agência* maléfica. Daí percebe-se a relação indissociável para os xamãs, da imagem desses “atores” como seres maléficos.

Antigamente, nossos maiores não ficavam morrendo à toa. Desde a chegada dos garimpeiros é diferente. A maior parte de nossos pais e avós foi devorada por suas doenças. Nas terras altas, muitos dos nossos estão agora morando em casas desabadas, cobertas de lonas de plástico velho. Os jovens, órfãos, não abrem mais roças e não vão mais caçar. Ficam na rede o dia todo, ardendo em febre. por tudo isso que não queremos garimpeiros na floresta em que Omama criou nossos ancestrais. O pensamento desses brancos está obscurecido por seu desejo de ouro. São seres maléficos. Em nossa língua, os chamamos de napë worëri pë, os “espíritos queixada forasteiros”, porque não param de remexer os lamaçais, como porcos-do-mato em busca de minhocas. Por isso também os chamamos de urihi wapo pë, os “comedores de terra” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 336 e 337)

A associação entre garimpeiro, ouro e os seres maléficos não se dá de forma espontânea. Como dito anteriormente, é a partir do xamanismo que a realização da cosmologia se dá e dele parte o saber yanomami. Assim se constrói o saber sobre o outro e o reconhecimento de seu agenciamento no mundo. Viveiros sintetiza o funcionamento do xamanismo, interno ao perspectivismo ameríndio, em comparação com a maneira que o conhecimento ocidental é elaborado. Na epistemologia ocidental:

Conhecer é “objetivar”; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal (ou ampliá-la demonstrativamente em vista da obtenção de efeitos críticos espetaculares). Os sujeitos, tanto quanto objetos, são concebidos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver “de fora”, como um “isso”. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 50)

Desse modo, na tentativa de constituir uma conclusão mais detalhada das coisas, se é pormenorizado o conteúdo pelo distanciamento que se faz do objeto de análise. Em contato com o outro, o diferente, este seria reduzido à coisa passível de análise. No xamanismo, o

exercício seria o inverso, o da aproximação, se tratando de “cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’” (VIVEIROS, 2018, p. 49). Com isso, se buscaria, a partir do princípio da agência, buscar “personalizar” o novo elemento a ser conhecido a ponto de se estabelecer uma relação. Do que sucede tal relação parte dos contextos específicos. Assim não apenas os sujeitos, vivos ou não vivos, tem potência de vir a ser pessoa, como a busca por entendê-lo projeta sua personificação, sendo ele “expandido até atingir sua forma intencional plena” (VIVEIROS, 2018, p. 52). A explanação de Viveiros colabora muito para o debate proposto, no entanto devemos levar em conta uma assunção que coloque em movimento a alteridade perspectiva xamânica com a processualidade presente no território. A associação do ouro, garimpo e *Yoasi*, elabora uma proposta crítica, e xamânica, a forma específica de dinamismo social que mobiliza a exploração do ouro, o que denota que se reconhece uma estrutura, mesmo que figurada nesse dualismo primordial e transcendente (entre *Omama* e *Yoasi*), que acontece em escalas maiores e que impactam o modo de existência yanomami. Tal acepção, que nos distancia de um invólucro de saberes estáticos, nos direciona agora as questões conflituosas aqui imersas, o que nos leva a três caminhos principais: o de pensar sobre quais elementos da processualidade do garimpo estão presentes na elaboração de Kopenawa, enquanto xamã e yanomami, e como eles são apresentados - coisa já levemente pincelada aqui, enquanto seres maléficos, havendo ainda as implicações da “fumaça do metal”; o de pensar o modo como o grau de expansão da intencionalidade do sujeito se abarca nos diferentes elementos do garimpo e como tal implica em reconhecer nesses entes enquanto interseccionalidade lógica da violência expressa no garimpo, tendo assim a mercadoria ouro forma basilar da intencionalidade de seus agentes, mesmo que não expressado dessa forma pois está em *Yoasi* a explicação para o grau de determinação que move o pensamento destes indivíduos; por fim, se há no processo de conhecer do pensamento ameríndio a projeção em direção ao estabelecimento de relações com o outro, e até de subjetivação deste, como pensar em tudo aquilo que jaz nas dinâmicas que partem de conceituações e categorizações outras e que penetram na vida yanomami, operando elas sobre lógicas totalmente distintas? Como tais lógicas constituem relação com os yanomami?

2.2 A “Objetividade Fantasmagórica” do ouro e o Fetichismo em Robert Kurz.

Pudemos, a partir das falas de Kopenawa e em diálogo com Eduardo Viveiros de Castro, constituir a forma como se elabora tal relação complementar entre forma e essência, entre imagem e corpo, entes e coisas, restituindo uma não dualidade real entre as partes. A percepção xamânica, que se distingue da ocidental, constrói a proximidade entre a internalidade dos diferentes entes enquanto sujeitos de possível agência, isto sendo estendido não só para seres vivos mas também não vivos. Tal aceção, e sendo nosso objetivo aqui, permite um exercício de implosão reflexiva do que se colocaria como ontologia. Ao colocar em perspectiva o que se projetaria enquanto ontológico, e destituindo o caráter universal de internalidade das coisas, permitimos em contraparte retirar o que há de ontológico nelas, pois sendo perspectivamente diferentes, as ontologias se constituem enquanto projeção da sociabilidade própria de uma totalidade social. Assim, não haveria uma unicidade ontológica pois as formas sociais constituiriam autonomias próprias frente às relações estabelecidas com a objetividade e o que esta carrega, sendo portanto ontologias diversas. Muito embora consigamos a partir disso refletir sobre diferentes sistemas relacionais e a alteridade das diferentes sociedades, é importante que nos voltemos ao objetivo posto aqui: o de atentar criticamente as violências expressas pelo capitalismo e de que forma o conceito de *perspectivismo ameríndio*, ao ser utilizado como meio de reivindicação alterista àqueles que foram alçados à condição de outro, não pode perder a consideração do contexto histórico e político que ainda imputa essa condição aos yanomami. Assim é necessário atentar que a totalidade do capital e a totalidade social dos yanomami coexistem em conflito frente suas formas sociais. Importante para nós agora é entender o que mobiliza tais formas sociais, ou ainda o conflito no território.

Quando assumimos que as ontologias são projeções das sociabilidades mundo afora, é necessário agora que busquemos compreender o que permite determinado modo de existência constituir relações específicas com o que chamamos de objetividade, ou ainda pensar o que está sendo mediado nessas relações. No caso do presente texto, nos propomos a delinear tais mediações dentro das distintas formas sociais presentes, àquela mobilizada pelo ordenamento religioso-xamânico e a presente nas dinâmicas de reprodução dos sujeitos dentro do capitalismo. Ao tratarmos deste segundo tipo, devemos nos voltar à síntese elaborada por Marx (1867), pois este, na tentativa de elaborar a crítica, busca questionar a obscuridade daquilo que aparenta ser tão concreto e evidente no momento da troca de mercadorias, seu

valor. O valor de uma mercadoria¹⁶ poderia ser expresso pelo seu duplo caráter, tendo nela seu valor de uso enquanto subjetivado na percepção utilitária do algo produzido, tendo qualidades materiais que tornam cada mercadoria particular, ao mesmo tempo seu valor de troca, quantificado no momento da troca por dinheiro. O dinheiro não seria outra coisa senão uma mercadoria a serviço da justa troca, sendo mercadoria de *valor equivalente*, correspondendo nele os valores da diversidade de mercadorias disposta no mercado, e que serão trocadas por dinheiro. No entanto, o valor de uma mercadoria deve responder a algo que o próprio Adam Smith, em Riqueza das Nações, atentou: ao quanto de trabalho foi despendido para realização de uma mercadoria. Vale ressaltar que trabalho quantificado é apenas uma abstração contraída no interior do processo produtivo. Assim, a mediação dos produtos dos trabalhos alheios teriam na garantia da equivalência de seu valor a quantificação deste expresso na forma de dinheiro. É no entanto o próprio trabalho que está sendo quantificado enquanto um algo abstrato (valor) presente na troca dos indivíduos que “assumiram” tal contrato social, ao mesmo tempo corresponde a uma equivalência no campo objetivo (dinheiro, mercadoria). O tempo de vida e o dispêndio do esforço pessoal passam a ser abstraídos enquanto parte do processo de produção de mercadorias. Deve-se, no entanto, considerar tal dinâmica não como universalidade dos sujeitos e seus contratos sociais do mundo, mas sim enquanto forma social historicamente determinada, não incluídas do mesmo modo em outras dinâmicas de troca e mediação de produtos dos meios técnicos do mundo. Tal composição de relações que tem nessas categorias (trabalho, mercadoria, valor e dinheiro) suas formas complementares que constituem o movimento interno de abstração que se objetiva na relação, ao mesmo tempo sendo processualidade objetiva que se abstrai, devem ser lidas enquanto historicamente imputada e constituinte aos sujeitos. Marx ainda enfatiza a obscuridade de tal processo tendo nele algo “místico” que permeia o engendramento de relações entre coisas e indivíduos, pois valor não emana do objeto produzido nem se torna totalmente evidente no momento da troca, mesmo que seja assumido enquanto tal e que os sujeitos acreditem enquanto verdade. Marx denomina este “caráter místico” como “fetichismo da mercadoria”, assimilando o caráter de fé da abstração presente em tal “objetividade fantasmagórica”, fixando no objeto produzido e trocado algo próximo a um feitiço, avizinando “o mundo das mercadorias” a “região nebulosa do mundo religioso” (MARX, 1967). Pois é nesta última frase supracitada que me dedico à preocupação, pois se o caráter fetichista da mercadoria se assemelha às constituições teológicas do mundo, fetiche se

¹⁶ Seguindo aqui a síntese elaborada por parte da economia política o qual Marx se utiliza para constituir sua crítica a forma capitalista e à própria teorização de autores como Adam Smith.

mostra como um conceito mais amplo do que uma mera abstração, compondo as relações que o capitalismo produz enquanto próximas às do terreno da fé, mesmo que sejam aparentemente distintas. Nesse sentido, ao nos voltarmos a preocupação do presente texto - a distinção do ouro enquanto mercadoria e o ouro enquanto ente para o xamanismo yanomami - podemos ver que a constituição lógica que introjeta um algo abstrato em um objeto, como é o valor para a mercadoria, responde a uma relação estranhamente semelhante à ontologia xamânica, que institui a relação corpo e imagem (*utupë*). No entanto carregam nestas projeções de mundo características extremamente distintas. Cabe a nós tecer as diferenças fundamentais que residem nestas diferentes leituras de um mesmo objeto.

Para nossos maiores, o ouro não passava de pontinhos brilhantes na areia dos rios, como o que chamamos *môhere*. Coletavam-no para fabricar uma substância de feitiçaria com a qual cegavam as pessoas com quem estavam bravos. Antigamente, esse pó de metal era muito temido. Hoje, os rapazes não sabem mais para que serve. Há muito dele no igarapé perto de nossa casa, mas ninguém ousa tocá-lo, com medo de perder a visão. Meu sogro, que é um homem dos tempos antigos, chama-o *hi përea*, o pó que cega. Ele também faz descer a imagem do pai de seu metal, *Hi përerí*, que vem de debaixo da terra. por isso que chamamos os fragmentos de metal brilhante que os garimpeiros tiram do leito dos rios *oru hi përe a*, o pó de cegueira do ouro. Quando os brancos arrancam os minérios da terra, trituram-nos com suas máquinas e depois os aquecem em suas fábricas. Ele então exala uma poeira fina, que se propaga como uma brisa invisível em suas cidades. É uma coisa de feitiçaria perigosa, que entra nos olhos e vai estragando a vista. Por isso tantas crianças dos brancos são obrigadas a prender os olhos atrás de cacos de vidro para ler seus desenhos de escrita! (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 362)

Aparentemente antes do sogro de Davi fazer descer pela primeira vez a imagem do metal, o ouro era visto como outra coisa, muito pela forma como se dava o contato entre os yanomami com este objeto peculiar. *Maxitari* ainda não era conhecido pela gente de *Watoriki*¹⁷. Era, como descrito no excerto acima, *môhere* ou *hi përea*, objeto utilizado nas feitiçarias e que já era sabido dos males que o circundam. No entanto, é apenas a partir do sogro de Davi, segundo o próprio, que os xamãs reconhecem no objeto a sua imagem enquanto ser maléfico. O que conjectura tal associação não cabe a mim definir em exato sua

¹⁷ “*Watoriki: a serra do Demini, situada na margem esquerda do alto rio Demini, entre os rios Ananaliú e Filafilaú. Formação rochosa ao pé da qual foi criado o posto da Funai de Demini em 1977.*” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 607). Importante lembrar que os relatos presentes no livro de Albert e Kopenawa se concentram nas experiências deste último, enquanto xamã e yanomami de *Watoriki*. Estão os diferentes grupos yanomami associados ao local de agrupamento, denominados assim como *gente* de determinada localização, à exemplo da gente de *Watoriki* ou a gente de *Catrimani*.

genealogia - as possibilidades são variadas: *Maxitari* pode ser parte integrante da cosmologia yanomami a tempos primordiais como o é para eles, ou mesmo pode ter sido apresentado a xamãs anteriores e daí seu nome se perpetuou, no entanto se continuarmos por aí se segue uma caminho de especulação do outro, o que não cabe e nem se deve em uma análise, visto que nos prendemos a as interlocuções propostas a partir de um objeto textual. O que se coloca de importância é o fato desta entidade ter sido apresentada aos yanomami de *Watoriki* em um período recente da sua história. Albert (1992) nos atenta para este mesmo questionamento quando fala sobre a *fumaça do metal*, assimilando as epidemias do ouro enquanto algo associado ao objeto após o garimpo. Mais ainda, a mercadoria, o ouro e a aparente associação com as epidemias *xawara* estão expressas após o contato com os primeiros brancos em *Watoriki*. Os metais, de uma forma geral, estão introduzidos no dia a dia dos yanomami como objetos técnicos utilizados para muitos fins. São vistas, as ferramentas, enquanto heranças de Omama e seu primeiro filho, que ensinou os yanomami as técnicas para manejo da floresta. As ferramentas e a técnica dos yanomami, ao seguirem os aprendizados que o primeiro xamã deixou para os humanos, assim seguindo os dizeres de Omama, são projetados como *devires-técnicos*¹⁸. Ao compararmos a leitura do ouro antes da chegada dos garimpeiros e das ferramentas metálicas presentes no dia a dia dos yanomami, fica claro que, muito embora o pai do ouro e dos outros metais, *Maxitari*, seja um ser maléfico, a realização de seus males só pôde ser projetada enquanto caracterização maléfica após o contato da exploração específica do mineral, que constitui na processualidade os diferentes elementos que atravessam o conflito com os yanomami e que impactam sua saúde. Em dado momento da narrativa, Kopenawa descreve como se deu uma das primeiras vezes em contato com o garimpeiros:

Depois começamos a cercar o acampamento dos brancos, com os arcos retesados, prontos para disparar nossas flechas. Tudo estava silencioso, a maioria dos garimpeiros estava trabalhando longe dali, chafurdando em seus buracos de ouro. 9 Por debaixo das lonas de plástico azul dos barracos, só ouvimos as vozes de dois

¹⁸ “Depois, para evitar que desabasse, plantou nas suas profundezas imensas peças de metal, com as quais também fixou os pés do céu. Sem isso, a terra teria ficado arenosa e quebradiça e o céu não teria permanecido no lugar. Mais tarde, com o metal que ficou, depois de fazer com que ficasse inofensivo, Omama também fabricou as primeiras ferramentas de nossos ancestrais. [...] 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. Eles não tinham machados e facões de verdade, como hoje. Amarravam pedaços de ferro usados num cabo para fazer machadinhas. Essas ferramentas eram muito poucas nas casas dos antigos. Só alguns homens mais velhos as possuíam e as deixavam bem guardadas. Trabalhavam com esses pedaços de ferro que chamavam de ferramentas de Omama, porque eram muito resistentes.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 81 e 222). O termo em si, *devir-técnico*, é conceito tratado diretamente por mim - muito embora esteja delineado de forma distinta nas obras de diferentes autores, haja visto a elaboração de Deleuze & Guattari na Coleção *Mil Platôs* (1980) - não se referindo diretamente a nenhuma literatura prévia, apenas ao tratamento narrativo dado por Kopenawa ao descrever as ferramentas yanomami.

deles. Deviam ter começado a beber cachaça havia algum tempo, pois já estavam bêbados e falavam como fantasmas. Avançamos na direção deles, devagar, sem nenhum ruído. Quando finalmente perceberam nossa presença, pareciam aterrorizados. Ficaram imóveis e mudos. Aí, de repente, um deles tentou desajeitadamente pegar sua espingarda. Mirou e chegou perto de atirar, mas seu companheiro, que parecia ser o chefe daquela gente, o impediu: “Não atire! Não atire!”. Ele tinha se dado conta de que éramos muitos e de que se um de nós fosse ferido, os dois seriam crivados de flechas em seguida.

Então me aproximei, para falar com eles. Como os demais guerreiros, eu estava pintado de preto dos pés à cabeça. Disse a eles, em português: “Boa tarde!”. Surpresos por eu conhecer sua língua e amedrontados, perguntaram-me: “Quem são vocês? O que querem conosco?”. Respondi apenas: “Somos habitantes da floresta, Yanomami!”. Ainda muito apreensivos, tentaram me amansar: “Estão com fome? Querem algo para comer? Peguem nossa comida!”. Recusei logo: “Não, não queremos comer, queremos falar!”. Começaram a se acalmar um pouco. Depois, aos poucos, outros garimpeiros foram chegando e eu me dirigi também a eles: “Não viemos para fazer guerra, mas para pedir a vocês que saiam deste lugar. Queremos convencê-los com nossas palavras, não com nossas flechas. Vocês destroem a floresta, pensando que está vazia, mas não está. Há nela muitas de nossas casas e nós bebemos a água desses rios que vocês sujam!”.

Um pouco mais sóbrio, o chefe dos garimpeiros começou a mentir para mim: “Não sabíamos que os Yanomami viviam nesta floresta, senão nem teríamos começado a trabalhar aqui!”. Retruquei: “É nossa terra. Vocês com certeza viram as roças antigas perto do seu acampamento. Foram plantadas por nossa gente. A floresta que Omama nos deu vem até aqui. Foi ela que viu nascer nossos antepassados e é sob o seu abrigo que nascem nossos filhos. Vocês não podem vir devastá-la como bem quiserem. Convoque seus homens e voltem todos para suas casas! Omama nunca enviou seus ancestrais para fuçar o solo de nossa floresta como queixadas, para matar os habitantes dela com suas epidemias e suas espingardas! E depois, para que vir trabalhar aqui? Na floresta, vocês passam os dias chafurdando na lama e ficam doentes o tempo todo. Para que sofrer desse jeito? O Brasil é muito grande. Não faltam outras terras para vocês. Parem de cobiçar a da gente da floresta. Vão trabalhar nas suas terras, longe daqui!”. Falei firme com eles, durante um bom tempo. Porém, no final, responderam apenas: “Está bem, vamos embora, mas daqui a algum tempo, primeiro precisamos terminar nosso trabalho aqui”.

Depois disso, fomos até os buracos de ouro em que estavam trabalhando outros garimpeiros. Então foi a nossa vez de ficarmos surpresos, porque eram de fato muito numerosos, muito mais do que nós! Para acharem a poeira brilhante que

ficavam procurando sem parar nos igarapés, tinham cavado por toda parte grandes fossas ladeadas de montes de cascalho. Todos os igarapés estavam cheios de lama amarelada, sujos de óleo de motor e cobertos de peixes mortos. Nas margens, desmatadas, havia máquinas rugindo com um barulho ensurdecedor e sua fumaça empestava a floresta nos arredores. Era a primeira vez que eu via garimpeiros trabalhando. Pensei: “Hou! Isso é péssimo. Esses brancos parecem querer devorar a terra, como tatus-canastra e queixadas! Se deixarmos seu número aumentar, vão devastar a floresta toda, do mesmo jeito que estão fazendo aqui. Precisamos mesmo expulsá-los!”. Então, me dirigi aos garimpeiros num tom mais duro: “Parem as máquinas e juntem suas coisas! Vocês têm de ir embora já! Vocês reviram o solo dos rios e sujam as águas, os rastros que vocês deixam na floresta são perigosos para nós!”. Porém, mais uma vez, responderam apenas: “Sim, depois, quando tivermos acabado nosso serviço!”. E acrescentaram: “Saiba que assim que as notícias deste ouro forem ouvidas na cidade, outros garimpeiros vão vir para cá, e depois outros e mais outros! Pode nos expulsar agora, mas não vai adiantar nada!”. Essa resposta me deixou exasperado. Mas eles já eram numerosos demais, e bem armados, para se assustarem com nossas flechas. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 338 e 339)

Deixando de lado, por um momento, a percepção espiritual do ouro, percebemos que há uma diferença fundamental na preocupação dada ao mineral para os diferentes grupos em contato. De um lado, retirar o ouro do subsolo se mostra como uma violação à floresta e às palavras de Omama, introduzindo aos metais um caráter distinto daquele atribuído à estes pelos yanomami enquanto *devir-técnico*. Por outro, a preocupação dos garimpeiros jaz na certeza de que o ouro deverá se realizar enquanto mercadoria, seu trabalho deverá cumprir as exigências do serviço, havendo ainda a certeza de que se não forem eles haverão outros a explorar o ouro ali. Percebe-se que, enquanto mercadoria, não subjaz no ouro a mesma projeção dada pela ontologia xamânica a este objeto. Mais ainda, o caráter fetichista nas falas do garimpeiro é muito evidente. Aqui podemos delinear claramente que a preocupação dos diferentes indivíduos citados se agarram a projeções distintas de mundo, do fetiche da mercadoria e da religião em contraste. Kurz (2014), na tentativa de enfatizar o caráter histórico das categorias internas do capital, demonstra que a assimilação feita por Marx, entre a religião e o caráter fetichista da mercadoria, não deve ser lida apenas como analogia retórica, mas que há em ambos os terrenos lógicos o fetichismo enquanto intersecção, no caso, entre a forma social capitalista e as formas sociais anteriores a este¹⁹. No entanto, o

¹⁹ Por hora iremos nos ater a síntese feita por Kurz sobre a diferença entre o fetiche moderno da mercadoria e os fetiches pré-modernos, muito embora fique evidente que, ao tratarmos de um conflito atual que ocorre na fronteira de expansão do capitalismo, o possível enquadramento da cosmovisão yanomami enquanto relação de

fetichismo elaborado sobre o prisma da mercadoria não caberia ao movimento da fé religiosa, tal assunção reproduziria o mesmo aspecto trans-histórico que Kurz tanto critica nas teorizações da economia política e da própria “ortodoxia marxista”. “O que há, afinal, de qualitativamente diferente nessas sociedades anteriores?” (KURZ, 2014, p. 64). Para tal, o autor não libera dessas sociedades, e o fetichismo interno delas, as constituições práticas que as estruturam. Assim, mesmo a sociedade que se molda pela sua religiosidade deve ser entendida pelo seu domínio objetivo, não apenas pelo laço teológico que liga o mundo transcendente com a constituição de saberes dogmáticos pela igreja, mas pela forma como tal também imputa aos sujeitos à reprodução social. Para além apenas da liturgia enquanto reprodução da fé, a prática religiosa deveria estar no âmbito da forma social, de modo análogo àquela instituída pela mercadoria, ou mesmo enquanto “modo de produção”. Restaria entender quais são os produtos dessas diferentes sociedades.

Nesse ponto é preciso salientar a distinção clara entre a análise proposta aqui daquela feita por Kurz, estando o autor pouco preocupado em estender o dito fetichismo pré moderno para as sociedades ameríndias. E nem poderia fazê-lo visto sua preocupação particular voltava às articulações deste imbricamento frente ao que é moderno e pré-moderno, e de que forma categorias como dinheiro e a mercadoria constituem parte integrante da reprodução social, recaindo nelas seu caráter histórico que as difere de outras objetividades que as precederam em outras relações de fetichismo. Assim, a relação direta com a religião confere também a necessidade de um recrutamento histórico de categorias que se constituíram e que se diferenciam temporalmente dentro da transformação de um estado social para outro. Comparar diretamente a organização própria da sociedade ameríndia, essas em que o comportamento *técnico-religioso*²⁰ parte do xamanismo, daquela em que se instituiu o caráter estatutário da fé frente a organização do Estado religioso, que precedeu o Estado Moderno, se mostraria movimento inócuo à análise, pois transgrediria a própria crítica ao caráter trans-histórico dado à essas categorias em um tom mais generalizante ainda. Não quer dizer que uma leitura sobre um possível fetichismo ameríndio não possa ser feita, precisando assim de novos contornos e certo cuidado. Nossa preocupação aqui, quando se trata de relações de fetichismo, incide no como os diferentes sistemas relacionais, que constituem ontologias

fetichismo não corrobora para que este seja visto enquanto “pré-capitalista”. Rejeitamos deste modo a nomenclatura generalizante imputada aos diferentes modos de existência que inferem uma transformação evolutiva de modelos, nos interessando ainda assim a elaboração sobre as diferentes relações de fetichismo.

²⁰ Coloco enquanto *técnico-religioso* pois no xamanismo a fé é realizada diretamente a partir dos ritos cerimoniais da *yãkoana*, em que após o sonho, em estado de fantasma, se conjuga a comunicação com os xapiri, se dando o manejo da floresta, a cura, entre outras práticas e comportamentos que expressam a religiosidade específica. Os mitos não estão e nem podem ser vistos aqui em separados das cerimônias.

distintas, passam a ser interlocutores das próprias concepções de mundo tensionadas quando em contato uns com os outros. Ainda nesse sentido, voltar aos diferentes tipos de fetiche, ressaltando as ressalvas já feitas, nos é importante ao promover os diferentes “produtos” nessas sociedades, e como tal projeta no ouro contornos próprios.

Kurz assinala que os produtos de ambos os fetiches, o da forma religiosa e o da forma mercadoria, tem como primeira semelhança seu caráter de dominação, do modo como se imputa as relações sociais sua necessidade de reprodução pelos sujeitos. Os sujeitos em ambas as formas, se sujeitam as determinações destas, às suas leis, sendo o fetichismo essa forma inconsciente de dominação dos sujeitos pela própria forma social em si, a qual eles reproduzem. A segunda característica semelhante, diretamente em contato com a dominação reprodutiva do fetiche, reside na interlocução da forma social com a mediação da natureza, a partir desta “ordem universal hierárquica objectivada que também se impunham ao ‘processo de metabolismo com a natureza’ e às relações sociais humanas”(KURZ, 2014, p. 67)²¹. O que distingue fundamentalmente um do outro estaria no onde reside a hierarquização de cada. O fetiche pré-moderno deve ser entendido pelo “princípio transcendente”.

Ora, em que se consiste a essência dessa ordem universal religiosa hierárquica que subjaz, enquanto matriz, ao modo de vida (em termos modernos, à reprodução) pré capitalista real? Invariavelmente, encontra-se ancorada num princípio transcendente, ou seja, num princípio para lá do mundo perceptível que, apesar dos nomes diferentes com que se apresenta, pode ser entendido, fundamentalmente, como essência divina; compreende o princípio ou o fundamento de todas as coisas, inclusive as do mundo visível, sendo o seu desenvolvimento sequencial. Neste contexto, importa constatar que a hierarquia se estende de Deus, ou do universo dos deuses, até à matéria inanimada. Nesta hierarquia objectivada e correspondente mundividência, o mundo humano assume uma posição intermédia, na qual tem de se legitimar perante os poderes “superiores” (invisíveis) para ir vivendo.

A sociedade humana é, pois, exortada a assegurar-se das boas graças ou da “clemência” do princípio divino transcende, daí resultando um sistema de regras práticas baseado em tradições da mais diversa índole. (KURZ, 2014, p. 67)

O fetiche religioso tratado por Kurz é distinto do aparente fetichismo no xamanismo, este recuperando em algum nível seu sentido original de feitiço. Não é apenas distinto por conta da organização política já destaca por autores como Clastres (2017 [1974]), que definem os yanomami como grupo social em que os indivíduos tendem à insubordinação

²¹ Kurz situa tal descrição para o fetiche das formas religiosas, no entanto coloca “de modo análogo à ‘economia’ do moderno fetiche do capital, mas com formas de autonomização completamente diferentes”.

frente a liderança formada; é diferente o próprio caráter de fé, pois à aliança com o mundo invisível recai sobre esquemas de ações e comportamentos que projetam o mito no mundo de forma distintas. Para as religiões tratadas por Kurz, o mito e a fé, bem como a figura de Deus, são projeções inalcançáveis em terra, separando a alma do corpo e distinguindo os indivíduos frente a possibilidade da eternidade póstuma. Tal qual como colocado por Viveiros (2018), se distingue as almas e reside a certeza do que é objetivo. Para os yanomami, o mito é o mundo, este coexiste com a realidade. Todo ente tem uma imagem, e todo ser é um ente tendo “almas semelhantes” (imagem-*utupë*). Seus entes, embora em um outro plano, recaem sempre ao terreno e suas imagens se comportam de forma semelhante, enquanto espíritos. São vistos, os *xapiri*, pelos xamãs que se comunicam e auxiliam a prática de manejo do mundo. Há assim, de alguma forma, um certo “metabolismo com a natureza”, pois o princípio da agência potencial, assinalado anteriormente, torna toda matéria passível de “ser pessoa”. Mesmo com essa diferença, há semelhança quando tratadas ambas as religiosidades como relações de fetiche, pois há a “transcendência” que recai na prática, no plano material, pela “multividência”. As palavras de *Omama* devem ser escutadas e a partir delas se institui a relação com a floresta, e o respeito aos seus seres.

Já o fetiche moderno, figura a partir de relações mais objetivas que se estendem ao campo da abstração. Não que não existam abstrações projetadas nos objetos, haja visto o caráter valorativo do dinheiro e da mercadoria, mas o que antes se legitimava a partir de um princípio intangível, divino e transcendente “imigrou para a manifestação, terrena e bem tangível, do dinheiro, em cujo movimento se torna superficialmente visível a matriz orientadora” (KURZ, 2014, p. 68). Assim a não empiricidade do princípio divino se distingue do caráter totalmente empírico da “relação entre coisas” no capitalismo. Mais do que isso, o produto de ambos os fetiches, o primeiro este campo divino - Deus enquanto produto - e o segundo como material objetivado pela relação enquanto dinheiro ou mercadoria, reside seu caráter autonomizado, pois da subordinação, tanto pela fé quanto pelo trabalho, personifica a crença no fetiche, seja pelos deuses ou pelo próprio dinheiro. As relações de fetiche devem ser entendidas, nesse sentido, como formas de dominação que induzem o auto assujeitamento, muito embora deve-se salientar que tanto trabalho quanto a fé religiosa devem compreender seu caráter histórico de imposição. Reduzem, a partir de uma racionalidade, os sujeitos à alienação da processualidade que se inserem. São vistos estes enquanto autônomos, muito embora devam seguir um regimes de normas que os empurram a necessidade de reprodução de suas vidas no interior da forma social.

Ao nos voltarmos ao fetiche moderno, e agora pensando no ouro, este deve ser entendido enquanto mercadoria. Assim o garimpeiro, não constitui em si a essência do ofício, mas sim o assujeitamento da necessidade de mediação da mercadoria em si. O caráter de dominação do fetiche, gera no ouro, uma contradição jurídica no contexto da exploração do território indígena homologado, a ilegalidade e os povos ali viventes. Nas falas de Kopenawa a clareza por parte dos garimpeiros de que o serviço deve ser terminado, nos obriga a pensar o porque haveria de ser necessário a realização de tal trabalho. Marx e Kurz nos fazem lembrar que as relações de trabalho, e no caso do fetiche do ouro, partem de esquemas de subordinação de sujeitos dentro do contexto das classes sociais. Kurz salienta que a relação de trabalho deve ser vista como “relação jurídica abstrata da Modernidade, a qual consiste em relações contratuais submetidas à ditadura real do dinheiro ou do fetiche do capital” (KURZ, 2014, p. 77). O serviço destacado, mesmo ilegal, deve responder a relação instituída pelo trabalho, do contratante ao contratado, ou mesmo, no esquema de distribuição de mercadorias no mercado ilegal, pois as relações jurídicas entre sujeitos no capitalismo respondem diretamente a subordinação da relação de trabalho, pela troca por dinheiro, muito antes de seu estatuto constitucional. A legalidade e os sujeitos passam também a ser abstraídos ao passo que o trabalho se realiza, visto que na mercadoria, tudo, menos o ouro, é obscurecido. Há no entanto de reconhecer como as determinações categoriais próprias do capitalismo se inserem ou são reconhecidas para os yanomami.

3. A MATIHI E A MERCADORIA COMO CATEGORIAS DAS MOBILIZAÇÕES EM DISPUTA NO TERRITÓRIO

Na nossa língua, demos aos objetos dos brancos o nome de *matihi*. usamos essa palavra para falar das mercadorias, mas ela existia muito antes de esses forasteiros chegarem até nossa floresta. É uma palavra muito antiga, uma palavra do começo. Antigamente, eram outras coisas que nossos maiores nomeavam com ela. Chamavam de *matihi* todos os adornos com que se arrumam para as festa *reahu*: os tufo de caudais de arara, os rabos de tucano, as abraçadeiras de cristas de mutum e jacarim que ornavam seus braços e as pequenas penas de papagaio e cujubim que enfiaram no lobo das orelhas. Também caçavam pássaros *sei si*, *hēima si* e *wisawisama si*, pela beleza de seus despojos, que também nomeavam *matihi*. Assim, antes de uma festa *reahu*, os grandes homens que convidavam seus aliados

nunca deixavam de exortar os rapazes de sua casa, clamando: “Vão flechar *matihi*, para não parecerem feios e maus caçadores em sua dança de apresentação!”. As moças, cheias de admiração, diziam dos rapazes que usavam muitos desses adornos de penas: “Como está lindo! Está coberto de *matihi*!”. Assim era. Para nós, xamãs, essa palavra é também muito valiosa porque nomeia bens que pertencem a *Omama* e aos *xapiri* que ele criou. A visão desses enfeites torna nosso pensamento claro e forte. Por essa razão, a palavra que os designa também tem valor de espírito: ela evoca beleza dos *xapiri* que são seus donos e nos faz pensar neles. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 408)

O excerto acima não deve nos confundir. Mercadoria e *matihi* são coisas em muito distintas, muito embora exista uma condição antropológica que os aproxime enquanto objetos de posse por indivíduos, seu diferente entendimento, ainda do ponto de vista antropológico, parte justamente da distensão fetichista existente na constituição desses objetos. A leitura sobre *matihi* e mercadoria nos deixa claro o não-autoctonismo dos Yanomami frente às categorias externas em relação àquelas internas ao que pode ser colocado como cosmologia, ou ontologia indígena, - ou mesmo uma onto-cosmologia - valendo aqui ressaltar o quão caro se mostra o trato desses termos dentro das discussões que se preocupam com as estruturas internas das diferentes sociedades.

Aqui o objetivo é fugir de qualquer ontologia como assunção da realidade enquanto algo universal, mas ainda assim, assumir que ontologias podem existir enquanto produto da forma social, e portanto, constituiriam percepções lógicas introjetadas que replicam a lógica como projeção abstrata do *ethos*, mas, sobretudo como manifestação de um conjunto de práticas e técnicas. Quando coloco em discussão o que é a percepção ontológica, quero deixar claro que as estruturas de pensamento, bem como a maneira que se dá a vida em relações de sociedades distintas partem de sistematizações próprias de se pensar a natureza das coisas. Ou ainda que as coisas partem de naturezas distintas dentro do universo próprio de cada sociedade, os sujeitos estariam se relacionando, portanto, de formas distintas com o mundo e o mundo com eles. Para a minha pessoa, ou qualquer uma que reside enclausurada no ambiente urbano, a realização da vida dificilmente pode se dar sem considerar a necessidade de inserção do mercado de trabalho, e da troca do tempo de vida por dinheiro. Trabalho e dinheiro, embora não naturais, são partes integrantes da forma das relações capitalistas de produção que estão internalizadas nos sujeitos e são apresentadas como indissociáveis em relação às capacidades funcionais destes. Nesse mesmo sentido, um xamã não pode realizar sua vida sem, a partir da *yãkoana* e das festas *reahu*, fazer os *xapiri* dançar quando em estado

de sonho, podendo assim afastar os males existentes dos Yanomami e reproduzir os saberes de *Omama*. Mais do que isso, os espíritos residem no xamã, são imagem de outros seres de *Hutukara*, e permeiam a prática dos yanomami, são internos e externos aos seres da floresta, indissociáveis ao seu mundo. Equiparar essas duas coisas - forma de reprodução social capitalista e a alteridade xamânica dos yanomami - seria o mesmo que reproduzir a lógica do valor na tentativa de equivaler sistemas relacionais distintos a partir de uma mesma condicionante essencial. O objetivo, portanto, é o do exercício da alteridade, ou seja, o de considerar esses diferentes sistemas como organizações de pensar e agir autônomas e complexas que ao interagir encontram no outro o outro de si.

Considerar os diferentes regimes ontológicos é reconhecê-los enquanto formas autônomas de mobilização da vida que partem de determinadas estruturas relacionais para a permanência de seu funcionamento. Tais estruturas não são modelos estáticos pois dialogam sempre com o movimento existente interno as dinâmicas sociais de um grupo. Assumir o campo de análise quanto a este termo é saber constituir as críticas em movimento com seus respectivos contextos. Argumentar contra a violência sofrida pelos Yanomami nos obriga a questionar as naturalizações presentes no processo de apropriação do espaço. No entanto deve-se considerar que aquele espaço ocupado já está imbuído de significação própria pelos grupos que o ocupam. Considerar as formas de resistência e permanência é reconhecer as formas de existência, que podem ser interpretadas dentro dos debates sobre ontologias, estas agora em conflito. Nesse ponto de vista as disputas por território entre garimpeiros e yanomami são também disputas ontológicas.

Não seria no fim das contas o capitalismo mais um sistema que se sustenta a partir da produção e reprodução da ontologia de suas próprias categorias internas?²² Se fosse tão evidente a não naturalidade de suas estruturas lógicas frente a racionalização alheia, estariam ainda as reproduzindo mesmo as mais pretensas e autoconscientes figuras marxistas? Trabalho, dinheiro, mercadoria e suas consequentes determinações fôrmicas constituídas historicamente em um contexto de reprodução global forçam a mobilização de tais categorias para o interior das repartições mais privadas que existem no âmbito sensível dos sujeitos no seio da reprodução cotidiana de suas vidas. São portanto imposições que ganham autonomia

²² Reduzi-lo à isso seria um equívoco, no entanto, se trata de reconhecer nesta síntese os pressupostos basilares que compõem as modulações dos diferentes modos de existência e formas sociais, daí há uma indissociabilidade entre o que se constitui enquanto prática e quanto a subjetivação da prática, o mesmo vale para a relação entre “sujeito” e “objeto”, mesmo que tal cisão não se constitua da mesma forma e que as dinâmicas de reprodução social partam de lógicas distintas.

própria no imaginário das pessoas. A necessidade de serem lidas criticamente dentro de seus contextos, tentando assim desvincular do trabalho, da mercadoria, do dinheiro e do valor qualquer caracterização ôntica não altera o fato de que estas categorias se imbricam nas esferas sensíveis enquanto forma social, afetando qualquer possibilidade de se pensar e se fazer a vida.

Kurz (2014), nesse sentido, colabora muito para que não apenas a crítica ao capital e suas categorias seja feita na tentativa de alçar a totalidade do problema, como também possibilita que na reflexão se reconheça a internalização da forma social em si. É portanto necessário refletir as estruturas internas do pensamento enquanto passíveis de reprodução ontológica. Tal aceção impede que possamos hierarquizar regimes ontológicos distintos o que significa também, isto dentro do debate aqui proposto, assumir que a alteridade da crítica ao sistema produtor de mercadorias deve se colocar em paridade com as outras perspectivas cosmopolíticas, tais como a de *Omama*, que tem a mesma capacidade reflexiva com particular formulação crítica ao *povo da mercadoria*. Essa é a grande façanha de autores como Viveiros e Descola, entre outros, ao propor uma virada ontológica: na tentativa de as reivindicar, reconhecer em outras constituições ontológicas a mesma capacidade intelectual do conhecimento construído nas academias europeias. Não se trata aqui de adotarmos essa mesma defesa, mas sim de incorporá-la se possível na crítica, e talvez esteja aí o grande desafio: o de potencializar a crítica a partir desse reconhecimento apoiando-nos em categorias genealógica, epistêmica e antropologicamente distintas sem atribuir reivindicação de uma ontologia em detrimento da outra.

Devemos assim assumir a diferença fundamental existente nas categorias e conceitos que ordenam tais lógicas em disputa no território e, a partir de suas especificidades, enxertar uma crítica cosmopolítica que tente suplantar o problema da colonialidade e da forma-mercadoria sem reproduzir a hierarquização de regimes de conhecimento, e sem pretensamente definir tal crítica como forma de reparação histórica, mas sim de reconhecer as problemática de uma estruturação lógico-histórica que tenta realizar uma crítica, ao que é colonial e o que está no campo da produção de valor, que reproduz a mesma subtração do outro destas. Ao nos voltarmos, por exemplo, a *matihi* e a mercadoria, acordamos portanto que são coisas diferentes porque surgem em universos metafísicos, culturais e cosmológicos distintos, que por sua vez, interagem, percebem e se interpretam de forma perspectiva. Um mesmo objeto, no entanto, pode ser visto ao mesmo tempo enquanto *matihi* e mercadoria a depender do contexto social que lhe é definido, ou seja, a qual tipo de dinâmica social este

faz parte. Se assimilam enquanto objetos de troca que no entanto são produtos de lógicas distintas, a primeira que se perpetua, como diria Kopenawa, pelos dizeres de *Omama* e a segunda pelas palavras cheias de esquecimento dos brancos. É no mínimo curioso que este mesmo caráter abstrato do “esquecimento” esteja pautado ao mesmo tempo na preocupação aqui subscrita - da abstração do valor enquanto abstração do conflito - mas também que esteja presente na preocupação de Kopenawa para com outros Yanomami, como nos relatos sobre a gente de *Catrimani* e do yanomami de *Mucajaí*²³. De um lado o modo de viver estabelecido por *Omama* pactua uma forma de ser junto à floresta a partir do xamanismo. Há também um modo de agir que retém as características da ética yanomami e que conforma os tipos de conflito e afeto que compõem a divisão interna por grupos. Por outro, *Yoasi* é nada menos que a fonte do não ser yanomami, de tudo aquilo que desvia das palavras do *Omama*. Imbui as palavras de esquecimento e altera a maneira de se pensar a floresta. Tal alteração se mostra, não coincidentemente, muito mais enfática quando se fala dos *napë*, que impõem outra lógica de se pensar a natureza e o território, o que por tabela obriga o xamã a introduzir este novo elemento em seu universo próprio.

Fato é que a floresta e o fazer xamânico são colocados para o xamã como parte de um todo feito e dado pelo seu demiurgo. Emana de *Hutukara* mais do que os alicerces materiais que compõem a ecologia e as configurações geológicas predominantes do domínio amazônico, pois para o xamã não se pode entender a floresta sem situar o campo espiritual, sem colocar na objetividade a imagem de seus entes, os xapiri. Tal conjunto de relações, tão evidentes para um xamã, não é sequer concebida enquanto possibilidade lógica para aqueles que se embrenham na floresta enquanto *povo da mercadoria*. Ao retomarmos o campo do fetichismo, salientando a condição reprodutiva das formas mercadoria e trabalho em contraste com a forma social indígena, mediada pelas relações xamânicas, devemos nos perguntar

²³ Os relatos sobre a gente de Catrimani e o povo de Mucajaí são muito importantes para reconhecer como os fetiches ligados ao ocidente, o religioso e o do capital, se insere no cotidiano yanomami, visto que o contato que essas comunidade tiveram com os brancos - no primeiro caso com o missionarismo e no segundo com os garimpeiros - aproximou das práticas comuns das ditas sociedades ocidentais. Para Davi Kopenawa, o “encantamento” com as mercadorias dos brancos os fizeram ter a mente cheia de esquecimento. No caso da gente de Mucajaí é citado em nota: “Os Yanomami da região do rio Couto de Magalhães (Hero u em yanomami) tinham sido introduzidos a técnicas artesanais de garimpo pelos Yanomami do rio Mucajaí, que, por sua vez, as tinham aprendido com garimpeiros do rio Uraricaá (ver Ramos, Lazzarin & Gomez, 1986). Exploravam de forma esporádica (no molde das atividades de coleta) um garimpo na região de Paapiú, desde o início da década de 1980. Entre agosto e dezembro de 1986, tinham juntado 733 gramas de ouro (Lazzarin & Vessani, 1987, p. 60). O chefe do posto da Funai local vendia o ouro em Boa Vista e se encarregava de comprar na cidade, com o produto de sua venda, as encomendas dos índios.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 661). Veja que neste caso há imposição da forma trabalho, inserindo os indígenas em questão no sistema sociotécnico garimpeiro, demonstrando o não autoctonismo dos yanomami. Kopenawa mostrou bastante preocupação na forma como o contato com os brancos alterou a mente dos yanomami, desviando dos dizeres de *Omama*. Para mais ver o capítulo “Virar Branco” de “A Queda do Céu”.

como a autonomização das categorias internas de cada grupo imputam formas de mobilização e conformação territorial específicas. Devemos nos atentar quais categorias são estas que condicionam a relação própria que os sujeitos mediam suas relações, e de que forma elas conjugam a territorialização. *Matihi* e mercadoria não são, apenas artefato e objeto de troca, são também materiais específicos utilizados enquanto parte integrante do modo como os indivíduos das respectivas formas sociais, yanomami e capitalista.

As *matihi* são definidas por Davi como adornos pertencentes originalmente aos *xapiri*, evocando sua beleza e eram utilizados pelos mais antigos. Algo a ser apreciado, cuidado e cultuado. São também denominados *matihi* os ossos e as cinzas dos Yanomami mortos, coisas que merecem ser tratadas com cuidado, e quando não bem tratados surge a revolta dos amigos e familiares daqueles que se foram. Após a morte de alguém seus pertences devem ser queimados pois permanece neles a dor do luto.

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 de acima de sua fogueira são retiradas e queimadas. Os cabelos de sua esposa e filhos são cortados. Apenas algumas coisas são guardadas: pontas de flechas, 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. Porém, aqueles que costumam chorá-lo podem, se quiserem, guardar os bens que o defunto lhes deu antes de morrer. Diz-se então que são objetos órfãos, *hamahi*. Quem os detém deve cuidar bem deles e não dá-los a ninguém, sobretudo não a visitantes de longe. Deve conservá-los por muito tempo até estragarem ou, às vezes, até ele mesmo morrer. Depois serão queimados por seus próximos. De modo que se um amigo me der uma espingarda numa festa e morrer logo depois, ficarei com ela porque estou vivo. Mas se eu morrer, minha mulher e meu cunhado destruirão tudo. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 416)

Contudo:

Quando morre um sovina, nem uma pessoa sequer faz luto por ele. É verdade. Ninguém pode ter amizade ou saudade de alguém que sempre ignorou o sofrimento dos que passam necessidade. As pessoas só comentam sua morte, dizendo: “É bom assim! Ele não parava de nos encher de raiva com suas recusas. Não vamos ficar tristes! Ele não tinha nenhuma generosidade e não se preocupava conosco!”. E

então os bens que deixou são destruídos e jogados fora, sem saudade da sua ausência. (Ibid, p. 416)

O que delineia as relações entre pessoas de casas Yanomami distintas - cabe aqui reforçar que essas diferentes casas são diferentes comunidades situadas em diferentes localidades - é a forma como estes se consideram e isto se evidencia pela maneira como se dá o tratamento do luto. Àqueles benquistos - respeitosos e generosos com os outros em vida - o choro e o tratamento de seus restos serão cuidados com zelo e carinho e queimados os bens pelo remorso da dor de sua perda, enquanto aos mal vistos - os avarentos e mesquinhos - o luto começa e termina na destruição seus bens. Há uma ética estabelecida que impõe a cada yanomami a necessidade de, em vida, ser bem lembrado na morte, e portanto, se preza o compartilhamento das coisas. Os bens fabricados que um Yanomami recebe em vida são sempre dados como presente a outros considerados amigáveis, aos visitantes de outras casas nas festas reahu, menos nos casos das *hamihi*. Quando um amigo se interessa por algo, este é dado por boa vontade, o que é visto como gesto de generosidade reforçando os laços de amizade. São portanto coisas a serem distribuídas dentro de uma espécie de economia da troca por afetos, em que a generosidade de um sujeito é externada para outras casas. Tal dinâmica mostra as extensões das relações que os Yanomami têm entre si. Podemos até arriscar dizer que os caminhos entre essas redes de afinidade configuram parte da forma de ocupação da territorialidade entre grupos Yanomami.

Como eu disse, nós, Yanomami, nunca guardamos os objetos que fabricamos ou que recebemos, mesmo que nos façam falta depois. Damos logo a quem os pede e, assim, eles se afastam depressa de nós e vão passando de mão em mão sem parar, até longe. Por isso não temos realmente bens próprios. Quando conseguimos um facão novo dos brancos, logo depois o entregamos a algum convidado que o deseja numa festa reahu. Então dizemos a ele: “Sou um habitante da floresta, não quero ter muitas mercadorias como um branco! Tome esta velha peça de metal que nos vem de Omama. Já a usei o suficiente! Não vou negá-la a você! Leve-a consigo! Vai poder abrir uma roça nova com ela! E depois irá dá-la a outra pessoa! Então, fale de mim para quem ficar com ela e seus parentes. Quero que tenham amizade por mim longe de minha casa! Mais tarde, será minha vez de lhe pedir algo!”. Depois, o convidado, uma vez de volta entre os seus, não vai demorar para dar o mesmo facão a outro visitante. E assim, de mão em mão, ele vai acabar chegando até desconhecidos numa floresta distante. É assim que nossos facões com cabos envoltos em fio de ferro enrolado vão do Brasil até os *Xamat^hari* do rio Siapa, na Venezuela, e que, por outro lado, muitos de seus facões de pontas largas e curvadas chegam até nós.

Acontece o mesmo quando conseguimos miçangas com os brancos. Ficamos com elas muito pouco tempo antes de escaparem para longe de nós! Primeiro as repartimos entre o pessoal de casa. Depois, basta sermos convidados a uma festa *reahu* por nossos aliados do rio Toototobi para as trocarmos com eles por outros objetos. Em seguida, o pessoal do Toototobi vai visitar os *Weyuku t'hëri* do alto Demini, com quem por sua vez fazem outras trocas. E depois são os *Weyuku t'hëri* que vão levar nossas miçangas mais longe ainda, rio acima, para outros *Xamat'hari* das terras altas que são seus aliados. Elas acabam chegando assim até a gente do rio Siapa, como nossos facões! No final, elas terão viajado para bem longe de nós, acompanhadas de boas palavras a nosso respeito: “Awei! São gente generosa mesmo, são amigos! Eles são muito valentes, é por isso que demonstram tanta largueza!”. Quando os moradores dessas casas distantes ouvem essas belas palavras, logo pensam que seria bom abrir uma senda nova na floresta para vir visitar nossa casa e obter os bens que desejam de nossas mãos. Dão-lhe então o nome de “caminho de pessoas generosas”. Então, satisfeitos, podem declarar, apontando para a entrada de sua casa: “Essa é uma porta de generosidade! Abre-se para uma trilha de mercadorias!” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 412 e 413)

Os caminhos criados pelas redes de afeto convidam famílias distintas a selarem os acordos de amizade nas festas *reahu*, eventos em que se abre a casa de uma família a vizinhos, que compartilham de sua generosidade comendo e bebendo à vontade. Os visitantes devem responder com respeito à boa vontade dos anfitriões. No entanto, os motivos para que indivíduos se dispersem pela floresta são variados, seja por necessidade associativa com outros grupos - inclusive os próprios *napë* - na tentativa de favorecer as trocas, por carências alimentares, por insubordinação ou mesmo inimizade. Nilsson (2018), de forma muito pertinente, descreve a justificativa do desagregamento e da mobilização dos Yanomami e como tal se expressa muito pela forma de “experenciação da floresta” pelos indivíduos, no caso, presente no discurso de uma liderança.

O discurso de Barbosa consiste em uma grande trajetória, dentre lugares onde moraram, lugares onde tentaram, onde passaram e onde visitaram. Autobiográfico, seu povo anda luta, morre, sob a cronologia de sua própria vida, do tempo em que era criança, em que perdeu o pai, em que não possuía ainda mulher, o tempo de casado, os filhos até chegar no Toototopi e decidirem pelo Xiroxiropi, onde estão a mais de quinze anos.

Durante sua estada em outras florestas, os casos mais relatados são de conflitos, lugares onde foram rechaçados, de epidemias e morte, de escassez, de insegurança frente a outros, antipáticos à sua proximidade, e de caçadas, de saídas para brigas.

Num dado momento ressalta que aquela floresta ele não quer regressar, ele já morou lá mas já não a reconhece, pela perda de parentes. Central em motivar uma repulsa a um lugar, o óbito é o elemento marcante a definir a mudança. Não o único. Muda-se por não ser desejado, evitando esse trauma maior. Muda-se por falta de caça, de alimento, de a roça não produzir ali; mas o modo como trata a imensa lista de lugares visitados, conhecidos, participantes dessa rede de trilhas, não é de desconhecimento, mas de um conhecimento em que sua sabedoria, nascida da experiência, aponta para decisões a tomar, sobre ficar ou não ficar. Aponta para uma elaboração nessa decisão. Quando claramente decide não voltar a ocupar uma floresta onde viveu por muito tempo, isso se dá pelos sinais ali presentes, pela lembrança das perdas ali vividas. Assim, como em vários momentos do discurso, afirma a reocupação de um lugar. Isso, veremos, parece ser central na prática dos Yanomami, as florestas conhecidas e tornadas capoeiras pelo seu uso no passado, parecem manter um atrativo de lugar diferenciado. Talvez pelo reconhecimento aferido, pela familiaridade vivenciada, talvez pelas próprias condições criadas de uma história de vida ali; o viver novamente ali (*piriakokiwi*) é uma prática evidente em vários grupos pesquisados.

A experiência da floresta como modo de conhece-la é deliberadamente valorizada, quando diz, em algumas passagens, ‘eu fui pra conhecer’. Importa aqui compreender o conhecimento da floresta não como algo dado, mas experienciado, deliberadamente, como processo de reconhecimento de lugares por onde anda; há uma prospecção em busca das florestas possíveis para morar, onde contam as características da floresta bem como a presença ou ausência de outros moradores.

A territorialidade também está implícita nas palavras de Barbosa, quando afirma sobre a floresta dispensadas, onde moraram e não devem retornar: quando afirma ao final do texto de outros ali morarem e apreciarem aquela floresta por eles já abandonadas, sem ressentimento e sem conflito, indica uma territorialidade delimitada no tempo, onde o abandono não resta apego ao fato de ser por outros utilizada. (NILSSON, 2018, p. 98 e 99)

A contribuição de Nilsson (2018) ao relatar seu tempo de residência em diferentes comunidades yanomami, nos mostra como a tônica da mobilização parte da autonomia aparente nas decisões dos indivíduos frente a forma como estes experienciaram os lugares e como tal registra-se na paisagem. Nota-se que, tanto no relato de Barbosa quanto na descrição das redes e alianças afetivas em Kopenawa, as dinâmicas de assentamento e associação entre lugares está diretamente ligado à maneira do ser afetivo, da memória dos outros, aqueles que já se foram e aqueles que permanecem com sua generosidade; O que define na percepção particular de território para os yanomami liga o lugar e o movimento enquanto afeto, seja

pelo luto ou por outras necessidades. Se fixam e se movem a partir deste mote estando o território em constante mutabilidade. Nilsson (2018) ainda colabora em outro momento dizendo que há uma insubordinação quase inerente à forma de ser yanomami, rememorando a argumentação de outros autores como Clastres (2017) àquilo que ele chama de Sociedades contra o Estado, sendo assim pois para o autor o “Estado é impossível” nas sociedades primitivas²⁴.

Nas diferentes dinâmicas internas presentes na organização social, seja pensando nas redes dos afetos e conflitos entre comunidades distintas ou no próprio manejo da natureza, o xamanismo ainda é algo comum a todas elas. Vê-se que tanto nas incursões guerreiras, onde a vingança de um grupo parte da feitiçaria do xamã, quanto nas práticas de cura, os *xapiri* servem de auxílio para a resolução de problemas. Mesmo as *matihi* são devires dos espíritos, ou seja, a composição de relações entre grupos que define o desenho dos “caminhos das pessoas generosas” passa por reconhecer a importância que reside no objeto que se troca, estando tanto no gesto de afeto quanto na sua beleza que rememora àqueles seres invisíveis aos não xamãs. Ao assumir a importância do saber xamânico e reconhecer a forma como se constrói a relação própria que se existe, tanto no que tange o debate sobre a ambiguidade espectral dos habitantes da floresta, existente entre a imagem (*utupë*) e o corpo das espécies, quanto no que configura as formas práticas de relacionamento com estes entes, podemos concluir que a complexidade do território, do ponto de vista yanomami, não pode ser reduzida a forma de ocupação do homem no meio nem tampouco aos limites fronteiriços presentes na mobilidade de uma comunidade.

A descrição da *matihi* nos permite entender a diferença fundamental que tal artefato tem em relação à mercadoria. Veja que em ambas há uma forma de mobilização característica dos sujeitos, e que legitimam o produto da troca enquanto um algo imbuído de autonomia própria. Há, no entanto, uma diferença fundamental frente a estas, podendo ser lidas enquanto categorias situadas em diferentes relações de fetiches, tal como Kurz (2014) proporia. *Matihi* é objeto em que persiste características espirituais dos *xapiri*, não podendo estar dissociada, portanto, do fetiche e da ontologia xamânica. A mercadoria, por outro lado, parte de uma relação de fetiche que abstrai sujeitos do processo ao reduzi-lo ao seu valor humano mínimo,

²⁴ Vale aqui ressaltar que tal terminologia, bem como definir uma sociedade como pré-capitalista, não esconde nestes autores as heranças mais problemáticas no iluminismo e colonialismo, mesmo que na crítica aos modelos “posteriores” - do capitalismo e na percepção do Estado Moderno, críticas que em si são pertinentes na presente reflexão - jaz ainda uma projeção universalmente civilizatória.

enquadrando-o internamente às categorias fundamentais do processo de produção de mercadoria.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: A *QUEDA DO CÉU* COMO MITO DO FIM.

Este trabalho de conclusão teve como objetivo, tecer uma reflexão, partindo de um tom mais ensaístico. Era de nosso interesse afirmar um apontamento pessoal do como, na expansão do garimpo, o capitalismo lida com corpos outros, muito menos do ponto de vista do garimpo e muito mais pelo corpo, e como tal constitui na fetichização da mercadoria a subtração do sujeito. Para tanto, era necessário desenhar esses recortes, sobre o ponto de vista pessoal que cada grupo situado no conflito, frente ao que jazia nas percepções sobre um mesmo objeto, o ouro, que impacta o imaginário de sujeitos com concepções de mundo muito distintas. Percebe-se que, muito embora a proposta aqui partisse de bibliografias distintas se referindo a questões muito menos práticas e mais teóricas, esta análise carece de justificativas mais empíricas sobre o garimpo, recursos mais voltados a verificar a veracidade de tal processo, alçando uma totalidade maior do problema que se torna um tanto mais obscuro quando apenas partimos do objeto narrativo-textual como referência. A preocupação pessoal com a falta de empiricidade do trabalho não reduz as inquietações presentes no texto. O relato de Davi Kopenawa não apenas permite dar voz a grupos que foram historicamente silenciados, como é registro importante para a reflexão sobre o problema do garimpo predatório no território yanomami à medida que o ouro deixa de ser mero mineral para ser algo maléfico.

Para tanto, recorri ao descrição mitológica de Davi Kopenawa para constituir a síntese aqui exposta, o que permitiu delinear aqui o que é constitutivo da cosmologia yanomami. Tal material deu escopo para debater sobre as concepções de fetiche e ontologia. Viveiros se mostrou como um norte favorável para se debater a distinção da forma de interação que os diferentes sujeitos aqui definidos, o xamã e o garimpeiro, mas principalmente o primeiro, projetam no mundo relações distintas com a materialidade. De um lado o xamanismo responde a um sistema de relações que reconhece na natureza uma alteridade própria a cada entidade presente, e conferindo a cada uma delas capacidade de agência. Por outro, a raiz hilemórfica da sociedade ocidental separa e reduz a condição material do mundo e reconhece,

dentro de seu próprio etnocentrismo, os sujeitos e as culturas enquanto diferentes, mas ainda replicando a dominação do subjetivo pelo objetivo. No entanto, tal debate ao reduzir tudo àquilo que aparece enquanto ontológico, na tentativa de definir a alteridade dos povos ameríndios, reduz todos os sujeitos ocidentais, e o emaranhado histórico de relações que induzem e congregam no indivíduo a constituir sua vida no interior da sociedade, a uma generalização equivocada. Ao separar sociedade ameríndia e sociedade ocidental e suas constituições de conhecimento, nos dificulta a presente proposição de perceber o nó de relações existentes e contraditórias destes sujeitos distintos. Ainda que reconheça a alteridade da cosmologia indígena, está generalizado na síntese o pensamento ameríndio de um indígena uniforme, como um tipo de sujeito originário universal, coisa que acabamos incorrendo despercebidamente no presente texto, visto que a narrativa se centra na experiencição de um xamã. Mas aos não xamãs, a constituição presente entre ente e imagem estariam evidentes, visto que o rito cerimonial da *yãkoana*, bem como ver os xapiri, são experiências específicas de um grupo singular de yanomami?

O agenciamento das coisas, situado como parte do perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo explanados por Viveiros, nos levou a pensar no que é mobilizado pelos diferentes sujeitos. Aqui Kurz demonstrou ser uma saída para pensar as diferentes relações de fetiches, e como as categorias internas do capital irrompem no momento do contato entre estes sujeitos. A análise pela crítica ao fetichismo nos permitiu uma análise que pudesse nos voltar à uma crítica um pouco mais completa sobre o garimpo, mas também a demonstrar que na análise presente pela antropologia à qual Viveiros recorre não dá conta da crítica a violência específica do garimpo, visto que a complexidade própria que mobiliza sujeitos ao assujeitamento de relações nos obriga a recorrer ao complexo de relações impostas ao indivíduo que abstrai o outro do processo de realização da mercadoria, não podendo reduzir esta conjuntura ao nível de ontologia, obrigando-nos a pensar a diversidade de ontologias que agregam os diferentes sistemas relacionais. Para além disso, tudo àquilo que incide no garimpo deve ser contabilizado como parte constitutiva do garimpeiro enquanto sujeito social, assim nos obrigando a pensar a totalidade existente a qual o garimpo se insere, talvez aqui pensando na percepção de dispositivos por Foucault (2014), mas também na teoria ator-rede de Latour (2012), a ver a necessidade de complexificar a corporificação do sujeito inserido e mobilizado por um sistema de relações. O que se insere de importante aqui é pensar como as diferentes relações de fetiche autonomizam seus diferentes produtos e como

tal, em contato, expressam contradições outras, visto a percepção do xamã sobre o garimpo e a elevação de seus “agentes” ao patamar de ser maléfico.

Aqui foi necessário demonstrar a distinção categórica entre a mercadoria e a *matihi*, permitindo que olhemos para os yanomami não como sujeito inexistente de causa própria, mas que frente a categorizações outras ainda persiste no xamã relações íntimas com sua cosmologia e sistema de relações que mobilizam a ontologia xamânica, bem como a constituição da mobilidade própria dos yanomami. O receio aqui era de não assumir o indígena como erradicado de sua condição, mas que ao colocá-lo agora como parte da complexa teia de relações próprias que o colocam frente ao conflito imputado pela territorialização do capital em seu território, este se justifica frente àquilo que o subtrai, a mercadoria ouro. Assim, para o yanomami, ouro e mercadoria aparecem de formas distintas, enquanto mercadoria e *matihi* se mostram como coisas análogas. *Matihi* partiria de relações de generosidade que constituem o que chamamos aqui enquanto redes de afeto, muito diferente da sociabilidade própria da forma mercadoria que conjuga a mobilização de sujeitos pela troca de seus trabalhos abstratos. O movimento deste trabalho foi demonstrar que a relação dessas duas categorias deve ser invertida, *matihi* e mercadoria sendo coisas em muito distintas enquanto o ouro é essa complexidade dual, mercadoria de um lado e do outro expressando tal inversão agora na percepção mitológica.

O mito dos seres maléficos ganha autonomia própria no imaginário social dos xamãs, expresso agora no ouro por *Maxitari*, este sendo apresentado para os yanomami de *Watoriki* recentemente a partir do sogro de Davi Kopenawa, sendo lido neste sentido como projeção entificada posterior ao contato do garimpo com esse grupo yanomami. Mais do que isso, reflete o conflito interno ao território, sendo uma abstração transcendente, evocada por uma objetividade maléfica. Pois veja, o fetiche no xamanismo e o fetiche da mercadoria, quando em contato, resulta na constituição de uma *ontologia do medo*. Os seres maléficos já eram vistos com temor, no entanto, aqueles ligados ao ouro, agora, introduzem no interior da cosmologia própria a assunção negativa do garimpo. Pensando agora em toda reflexão tecida em cima de autores que reconhecem as contradições internas do sistema produtor de mercadorias, bem como os conflitos que surgem no interior e nas margens da territorialização do capital, vemos que o garimpo ilegal, para além da atividade predatória, não reconhece estes sujeitos que vivem sobre outro regime de relação com a natureza como iguais, expressando pouquíssimo peso na balança de valores projetada pelo mercado. Deste modo não resta outra possibilidade aos yanomami assumir, internamente a sua cosmologia, os

diferentes componentes da atividade garimpeira, mas principalmente o ouro, como uma negatividade que viola sua existência.

Com suas máquinas, os garimpeiros só conseguiram até agora sugar pó de ouro do fundo dos rios. Mas esses são apenas os filhos do metal. Os brancos ainda não conhecem o pai do ouro, que está escondido bem mais fundo, no centro das terras altas, onde Omama veio à existência. Sem que o saibam, é esse verdadeiro metal de Omama que os garimpeiros querem atingir. Vi-os muitas vezes em sonho destruir a floresta toda à sua procura. Ficam seguindo a pista de seus destroços em todas as direções. Mas é sempre em vão, porque Omama o soterrou no mais fundo da terra e os xapiri ficam desviando a atenção deles. Assim que se aproximam, os espíritos da vertigem mōeri os desorientam e os espíritos tatu-canastra os envolvem numa fumaça impenetrável. Omama enterrou esse metal junto ao ser do caos Xiwāripo. Cercado por espíritos do vendaval Yariporari, está também sob a guarda dos espíritos guerreiros napēnapēri dos ancestrais brancos. Se os brancos de hoje conseguirem arrancá-lo com suas bombas e grandes máquinas, do mesmo modo que abriram a estrada em nossa floresta, a terra se rasgará e todos os seus habitantes cairão no mundo de baixo. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 358)

A necessidade de retornar aos dizeres de *Omama*, o demiurgo que trouxe ordem para o mundo, é sempre revista frente a necessidade de se garantir enquanto ser vivente da floresta. Dizer que “os brancos ainda não conhecem o pai do ouro” se torna prenúncio para um problema posterior consequente de práticas predatórias, assim como serve de alerta pois os xamãs já o conhecem e sabem de seus males. Nesse ponto é importante retomar o mito da gênese, a *Queda do Céu*. Veja, o mundo era outro, reinava o caos e inconstância, e posteriormente *Omama* surge, faz cair o céu antigo, *Hutukara*, e cria sobre ele uma floresta de mesmo nome. Cria os *xapiri* para que os humanos permitam, em algum nível, que a floresta siga estável. A questão que fica, e Kopenawa deixa bem claro, se volta ao que aconteceria se essa floresta voltar ao caos e à inconstância. E como lidar com atividades produtivas e uma forma social que sugere a subtração do yanomami de sua própria floresta.

Se os brancos começarem a arrancar o pai do metal das profundezas do chão com seus grandes tratores, como espíritos de tatu-canastra, logo só restarão pedras, cascalho e areia. Ele ficará cada vez mais frágil e acabaremos todos caindo para debaixo da terra. É o que vai ocorrer se atingirem o lugar em que mora *Xiwāripo*, o ser do caos, que, no primeiro tempo, transformou nossos ancestrais em forasteiros. O solo, que não é nada grosso, vai começar a rachar. A chuva não vai mais parar de cair e as águas vão começar a transbordar de suas rachaduras. Então, muitos de nós serão lançados à escuridão do mundo subterrâneo e se afogarão nas águas de seu

grande rio, *Moto uri u*. Escavando tanto, os brancos vão acabar até arrancando as raízes do céu, que também são sustentadas pelo metal de Omama. Então ele vai se romper novamente e seremos aniquilados, até o último. Esses pensamentos me atormentam muito. Por isso levo em mim as palavras de *Omama* para defender nossa floresta. Os brancos não pensam nessas coisas. Se o fizessem, não arrancariam da terra tudo o que podem, sem se preocupar. para acabar com isso que quero fazer com que eles ouçam as palavras que os xapiri me deram no tempo do sonho. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 361)

A Queda do céu não é apenas um mito sobre o início do mundo yanomami, mas também um recado, sobre o prenúncio de seu fim. Davi Kopenawa deixa claro que o medo da floresta se tornar outra mais uma vez, e de seu céu cair, nunca sumiu por parte dos yanomami, os xamãs tendo que recorrentemente reforçar com seus xapiri a estrutura celestial. A cada instante que o garimpo avança, que os projetos de desenvolvimento penetram *Hutukara*, a terra sendo rasgada, a floresta arrancada e os rios manchados de mercúrio, tais processualidades influem no imaginário xamânico, restando ao colapso a imagem de fim do mundo, muito embora ainda persistam xamãs para contar sua história demonstrando ser uma contradição que o capital se mostra incapaz de superar por completo.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. “**A Fumaça Do Metal: História E Representação Do Contato Entre Os Yanomami**”. *Anuário Antropológico*. 1989. Rio de Janeiro: Tempo Brasil, 1992. 14 (1):151-89. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6434>.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Trad: Theo Santiago, São Paulo: Ubu Editora, 2020. 240 pp.

FOUCAULT, Michel. **Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**; organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta ; tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro Forense Universitária, 2014.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Perrone-Moisés, Beatriz (trad). Castro, Eduardo Viveiros de (pref). São Paulo, Companhia das Letras, 2023, 2015.

KURZ, Robert. **Dinheiro sem Valor:** linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política. Lisboa, Antígona, 2014.

KURZ, Robert. **Dominação sem sujeito:** sobre a superação de uma crítica social redutora. Publicado na Revista Krisis, nº 13, 1993. Versão portuguesa difundida no Seminário Internacional "A Teoria Crítica Radical, Superação do Capitalismo e a Emancipação Humana", Fortaleza, Ceará, 29.10.2000

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social** : uma introdução à teoria do ator-rede / Bruno Latour ; tradução de Gilson César Cardoso de Sousa -- Salvador : EDUFBA Bauru : EDUSC, 2012.

MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política : Livro I : o processo de produção do capital. Enderle, Rubens (trad) 2. ed. São Paulo, Boitempo, 2017. 894 p. Marx - Engels. Prêmio Jabuti de tradução 2014.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. **Mobilidade Yanomami e interculturalidade:** ecologia histórica, alteridade e resistência cultural. 2018. Tese (Doutorado em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8161/tde-01102018-164453/pt-br.php>. Acesso em: 11 nov 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais:** Elementos para uma antropologia pós-estrutural. UBU Editora, SP, 2018.