

XIV Reunião de Antropologia do Mercosul

01 a 04 de Agosto de 2023, Niterói (RJ)

**Grupo de Trabalho: Antropologia das autonomias e resistências de povos
indígenas, originários e tradicionais**

**POVO BANIWA: O REARRANJO E A AUTO-INVESTIGAÇÃO DAS NARRATIVAS
MÍTICAS PARA PRODUZIR A CURA DO COVID-19**

Gustavo Santos Moreira Franca (UFMG) e Karenina Vieira Andrade (UFMG)

INTRODUÇÃO

O estudo das narrativas míticas pela Antropologia ganhou lugar de destaque na disciplina desde a consolidação da pesquisa etnográfica, no início do século XX. Ao longo da história da antropologia, diferentes abordagens teóricas desses sistemas de conhecimentos contribuíram para o avanço do debate sobre as implicações, interpretações e reflexões acerca dos conjuntos de narrativas míticas. Na etnologia ameríndia, a publicação das *Mitológicas* de Lévi-Strauss, a partir dos anos 1960, lançou novas luzes sobre a importância e potência que tais histórias possuem nos coletivos aos quais pertencem. Com Lévi-Strauss, consolidaram-se críticas à ideia da mitologia como algo apartado da vida cotidiana, relacionada apenas ao mundo fantástico, criado por puro desejo representacional, bem como à suposta inferioridade da oralidade em relação à escrita. O autor, ao longo dos quatro volumes das *Mitológicas*, privilegiará as relações lógicas e formais entre os componentes dos mitos, formulando uma espécie de “sintaxe” da mitologia, revelando elaborações inconscientes nos mitos de modo a evidenciar seu sistema de axiomas e postulados, dando uma significação a tais elaborações (Samain, 1985), demonstrando que estes, se são bons para pensar, também se pensam entre si, sendo mais do que simples meta-reflexões sobre a sociedade de origem (Basques, 2012). Os mitos seriam, para o autor, elaborações nas quais se pode vislumbrar as operações mais fundamentais do espírito humano tanto quanto o pensamento científico, ainda que não com a mesma eficácia, uma vez que estes, em sua visão, diziam pouco sobre o mundo e a natureza do real. Se o pensamento científico permite o controle sobre a natureza, diz o autor, o pensamento mítico não. (Lévi-Strauss, 1987).

Embora o método de análise estruturalista tenha se tornado uma referência incontornável quando se fala em narrativas míticas ameríndias, outras abordagens floresceram, inclusive aquelas que procuraram apontar para seus limites. Para além do exame dos aspectos formais das narrativas, algumas destas abordagens passarão a se debruçar sobre o contexto circunstancial da produção do discurso mítico (quem conta, quando, para quem...); o jogo de interesses pessoais, a posição social do narrador, enfim, a multiplicidade de circunstâncias nas quais o mito é narrado, além de abordagens que terão foco na dimensão da performance e das cargas emocionais e afetivas do ato de narrar (Samain, 1985; Langdon, 1999). De todo modo, diferentes abordagens confluem em apontar as narrativas míticas como parte de sistemas de

conhecimento mais amplos, constituindo-se em fonte primordial de um saber sobre o mundo, fazendo com que a experiência mundana seja cotejada a ele, ao mesmo tempo em que o atualiza e transforma. Não sem razão, em trabalhos recentes de antropólogos indígenas as narrativas míticas são qualificadas como um conhecimento sobre o passado, o presente e o futuro (Rocha, 2021; Barreto, 2022).

Dito isso, vale ressaltar o intento deste trabalho. Aqui, pretende-se um simples exercício de refletir sobre duas coisas pontuais: como alguns povos indígenas compreendem a emergência da pandemia de Covid-19 e como agem frente à desestabilização do mundo a partir do contágio e adoecimento humano em grandes escalas. Nesse sentido, é possível identificar que para os povos indígenas, a visão de eventos e suas (re)ações frente às adversidades são amplamente inspiradas nas incontáveis narrativas míticas existentes em seus específicos e complexos sistemas de conhecimento.

O desenvolvimento deste trabalho vai de encontro à literatura produzida sobre o povo Baniwa, em que será possível identificar os modos dos xamãs conduzirem suas práticas e experiências internas e externas a seus corpos e duplos. Tudo isso para reiterar a magnitude das redes de relações que estão entrelaçadas nas epistemologias e ontologias ameríndias, recusando a ideia retrógrada de xamanismo como algo homogêneo ou como tendo a mera função de ordenar e controlar seu coletivo; há outras coisas envolvidas em tais dinâmicas.

De certo, essa tentativa não terá fôlego para tratar de modo fidedigno de sistemas de conhecimento tão complexos, específicos e dinâmicos. No entanto, a razão motivacional para essa empreitada é perceber o quão potentes são as narrativas míticas dos povos indígenas para se (re)pensar “nossas” ações e visões de mundo.

AFETAÇÕES E VISÕES SOBRE A PANDEMIA DE COVID-19

No início de 2020, a Organização Mundial de Saúde (OMS) declara pandemia no mundo após a descoberta de uma nova cepa do coronavírus, o SARS CoV-2, no fim de 2019. A disseminação do vírus da Covid-19 atingiu escalas nunca vistas antes,

pela sua facilidade de transmissão e alto poder de destruição em afetar órgãos vitais e gerar insuficiência respiratória grave. Com isso, a OMS estabelece a Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII), que é o maior nível de alerta para os países do mundo, no intuito de gerar engajamento científico, político e social para melhor compreender as causas e consequências desse novo panorama, bem como as melhores formas de lidar para diminuir as perdas.

É importante mencionar que a pandemia de Covid-19 foi a sexta declaração de ESPII, com distância temporal menor ou igual a 5 anos, sendo em ordem cronológica das emergências: pela H1N1, poliovírus, Ebola na África Ocidental, zika e Ebola na República Democrática do Congo. Nesse sentido, é razoável compreendermos que tais situações críticas não são tão incomuns como parece e, talvez, seja a nossa memória - partícipes da ontologia ocidental - que esteja comprometida ou apenas selecionando sobre o que recordar.

Quando falamos em crises humanitárias sempre deve nos ocorrer o questionamento sobre quem pode ou não ser mais afetado com ela. Assim, segmentando os grupos humanos que mais são vulneráveis e correm maior risco de falecer, as estratégias construídas para a mitigação dos danos à saúde humana tendem a incorporar políticas públicas diferenciadas para as necessidades que o coletivo requer. Tais especificidades são, em geral, separadas em dois eixos conectados: a biológica (faixa etária, doenças crônicas/genéticas, etc.) e o “social” (coletivos que não possuem equidade nas condições de manutenção básica de suas vidas). Em teoria, de fato, isto é muito difundido, mas, em ações práticas, sabemos que há uma diferença gritante.

Como o foco deste trabalho são as perspectivas indígenas, suas visões e (re)ações sobre/na pandemia, é importante lembrar o modo como o governo brasileiro, presidido por Jair Bolsonaro, atuou de forma deliberadamente omissa na prevenção da doença, especialmente com relação aos povos indígenas, fazendo com que em 2020 a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a Clínica de Direitos Fundamentais da UERJ e mais seis partidos políticos levassem ao Supremo Tribunal Federal (STF) uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) com o propósito de assegurar medidas de proteção aos povos indígenas no contexto da pandemia de COVID-19, bem como a apresentação de um pedido de exame

preliminar de genocídio e crimes contra a humanidade praticados pelo presidente Bolsonaro contra os povos indígenas no Brasil, encaminhado pela APIB ao procurador que atua junto ao Tribunal Penal Internacional (Duprat, 2022).

A situação se agravou e se tornou cada vez mais alarmante com o avanço do coronavírus. O que vimos foi um total descaso que pode ser entendido como estratégia e articulação política de extermínio dos povos indígenas, para facilitar a predação de recursos naturais. Títulos de reportagens publicadas no site do Instituto Socioambiental (ISA) são ilustrativas da política genocida: *Funai gasta só metade dos recursos de enfrentamento ao coronavírus*, publicado em 15 de dezembro de 2020; *Militares levam vacina de covid a aldeia, mas discurso anti-imunizante de Bolsonaro chega antes*, publicado em 20 de janeiro de 2021; *Os Yanomamis correm risco de extermínio*, publicado em 12 de fevereiro de 2021; *Governo atrasa plano (de contenção de contaminação) e mortes de indígenas dobram*, publicado em 01 de Março de 2021.

MODO DE (RE)AGIR FRENTE A PANDEMIA: PERSPECTIVA BANIWA

Adentremos, parcialmente, na cosmogonia Baniwa que frutifica diversos galhos e ramos da cosmologia Baniwa, estando em profundo emaranhamento com suas práticas, saberes e cosmovisão. O antropólogo João Vianna junto a Afonso Fontes (o benzedor, *inãkapaíta*) e sua esposa Ilda Cardoso escrevem o artigo “*A doença do mundo: xamanismo Baniwa contra a pandemia*” (2022), que indica parte de sua cosmogonia e o manejo complexo das relações com seus demiurgos:

“De modo geral, podemos caracterizar a mitologia baniwa a partir das relações entre *Ñapirikoli* e seus irmãos mais novos *Dzooli* e *Eeri*, sua tia paterna *Amaro* e *Kowai*. Eles conformam a Gente-Universo: os *Hekoapinai*. Eles são os principais demiurgos da cosmogonia baniwa, estando envolvidos com a etiologia de uma série incontável de criações que ocorrem no tempo mítico, preparando o mundo para a humanidade atual, *Walimanai* ou a “nova geração”. A relação entre esses demiurgos é complexa. *Ñapirikoli*, *Dzooli* e *Eeri* são irmãos com habilidades distintas, eles estão alinhados sob a chefia do primeiro, mas a relação deste com *Amaro* é controversa e com *Kowai* é de hostilidade. *Amaro* é a tia paterna (-*koiro*) de *Ñapirikoli*, ele se interessa por ela e um filho é resultado desta relação, sem que disso decorra conjugalidade entre eles. Esse filho de *Amaro* e *Ñapirikoli* é *Kowai*. A criança nasce estranha, não humana, branco como uma pessoa não indígena. *Ñapirikoli* não admite sua existência neste mundo e o envia ao céu. Desde então deflagra-se um conflito entre *Ñapirikoli* com *Amaro* em torno da disputa pelo filho.” (AFONSO, CARDOSO & VIANNA, 2022, p. 4-5).

Nesta breve descrição da cosmogonia baniwa, é imprescindível observar alguns pontos que são de extrema importância para os argumentos que virão a seguir: a família criadora da humanidade mantém relações complexas que transitam entre a harmonia e a hostilidade; mesmo o chefe, o irmão mais velho, *Ñapirikoli*, não é visto através de uma hierarquia explícita, tendo em vista que cada um dos demiurgos da cosmogonia baniwa apresenta diferentes habilidades, das negativas às positivas, são todas igualmente importantes para sistematizar o conhecimento sobre mundo; *Kowai*, aquele que traz doenças para o mundo é visto como um homem branco não-humano.

Os pontos aqui ressaltados me conduzem à reflexão sobre alguns aspectos importantes: será que a figura não-humana nos indica uma distinção corpórea ou extra-corpórea? Podemos aferir que corpos distintos são gentes distintas ou são certos valores e comportamentos que designam espécies de gente? *Kowai* é visto como outra gente por realizar ações que não vão de encontro com atributos requeridos pela gente-baniwa, ou sua diferença transita entre o físico-moral? Além disso, as relações envolvidas entre os demiurgos baniwa apontam para diferenças epistemológicas e ontológicas estritas, uma vez que a complementaridade é essencial na manutenção dos distintos polos em suas práticas e saberes, diferente da tradição judaico-cristã ocidental que recusa o que é tido como negativo. Tais apontamentos são necessários para reiterar que as definições de humanidade ou não-humanidade nos mundos ameríndios são muito mais complexas que as noções de raça e etnia construídas socialmente pelo ocidente; eles não dão conta de toda diversidade e diferença no mundo.

No limite, emerge aqui a crítica bastante discutida na literatura etnográfica ameríndia das duas últimas décadas acerca da suposta universalidade da partilha natureza versus cultura. Se noções como as de povo ou etnia estão profundamente vinculadas à ideia de variabilidade cultural, que se deposita sobre uma pretensa universalidade biológica humanidade, nos contextos ameríndios a diferença é a um só tempo física e social, se insistirmos em operar com tais dicotomias. Em última instância, como aprendemos ao longo de vasta produção etnográfica das últimas décadas, é uma outra noção de corpo a que opera nos mundos ameríndios, e é nela que se deposita a diferença.

As diferentes habilidades dos demiurgos, em tempos primevos, são acionadas de maneira correspondente em tempos atuais, isto é, há diferentes especialistas, cada

um deles retém campos de conhecimento específico e o atualizam à sua maneira, de acordo com suas próprias experiências oníricas e relações sociocósmicas. *Dzooli* é o demiurgo que sabe de todos os encantamentos para curar alguém, é o dono dos benzimentos, e o tabaco, a materialização de sua agência; possui o terçado (facão) para cortar/retirar os espinhos dos seres não-humanos que adoecem o corpo ou o duplo das pessoas. *Kowai*, o causador dessas doenças, é motivado pelo desejo de vingança contra a humanidade após sua expulsão para o céu, cada parte do seu corpo é um agente patogênico capaz de adoecer e até matar alguém, sendo assim, o dono das doenças.

Para se tornar um *inākapaita* como Afonso é preciso se aprofundar e reter diversas narrativas míticas e conhecimentos que são capazes de indicar caminhos para curar alguém. As narrativas míticas, experiências e atuações pessoais nos distintos campos dimensionais, junto às histórias e experiências de especialistas mais velhos, são a sustentação que faz o *inākapaita* ser capaz de atuar e reter seu corpo de conhecimento, semelhante à *Dzooli* em seu tempo. De forma análoga, os pajés (*maliri*) buscam, através de suas viagens cósmicas e comunicações com seus demiurgos pistas que auxiliarão nas descobertas de doenças e acontecimentos, até a necessidade de rituais específicos na comunidade. Somente os *maliri* são capazes de utilizar o *pariká*, por terem passado por rituais de fortalecimento e fabricação de corpos específicos para a utilização dessas substâncias, que corrobora no trânsito entre o cosmos. Manuel da Silva, *maliri* do clã *Hoohodene*, expressa como traduzir as mudanças de perspectivas através das viagens cósmicas e comunicações percebidas (visuais, orais, sensoriais, emocionais, subjetivas)

“Os pajés podem ficar como o mestre do mundo, em seu pensamento. Eles fazem o mundo. Eles podem, e têm em seu pensamento poder. Assim, eles pensam por todo o povo. Tudo – eles não podem enganar nisso. Eles ficam bem igual – como o *Nāpirikoli* era, assim eles são. Lá, os pajés são como *Nāpirikoli*. Eles fazem tudo. Eles fazem as pedras, eles fazem a madeira, eles transformam tudo com *pariká*.” (FONTES, CARDOSO E VIANNA, 2022, p. 7-8).

Assim, com o privilegiado contato com seres humanos e não-humanos que habitam o cosmos, os diferentes especialistas baniwa são capazes de organizar, sistematizar, analisar, reconfigurar, testar e produzir novos benzimentos, encantações, previsões e, é óbvio, seus próprios modos de ver, agir, pensar e se relacionar, de acordo com as interferências humanas ou patogênicas, fruto das

necessidades e lógicas próprias de sua comunidade/povo. Nestas viagens cósmicas em que os especialistas conhecem o mundo, eles adquirem o caráter de ser/atuar de modo equivalente aos seus demiurgos, isto é, não apenas relatam suas histórias e experiências como intermediários do cosmos, mas fazem o mundo a partir das dinâmicas de suas experiências e comunicações que reinventam, rearranjam e reconstroem o que for necessário para o bem de seu povo. No entanto, suas criações não são isoladas do resto da grande rede sociocósmica em que estão envolvidos, esse movimento criacional é constantemente atualizado e realizado junto dos seus demiurgos e seres não-humanos que habitam outros mundos. Enquanto os *maliri* conseguem êxito em suas tarefas por meio do *pariká*, os *inãkapaita* utilizam as fórmulas verbais específicas como instrumento e o meio de sua eficácia.

Após essas descrições e reflexões gerais, vamos ao cerne do artigo que dá seu título: as ações e análises do *inãkapaita* contra a Covid-19. Em 2020, a Covid-19 se alastra pelo mundo, causando danos maiores que qualquer epidemia ou guerra constatada na história recente. Aliás, seus efeitos e letalidade são vistos ainda hoje, mesmo com as vacinas desenvolvidas por grandes indústrias farmacêuticas. No contexto brasileiro, seus danos foram gigantescos pela negligência e omissão governamental, em que o próprio presidente Jair Bolsonaro contrariava as medidas de prevenção da Organização Mundial de Saúde, levando em seu encalço multidões de negacionistas, mesmo após o advento das vacinas.

Mesmo que diversas comunidades indígenas se encontrassem a relativa distância dos centros urbanos, as implicações em seus territórios foram tão devastadoras quanto no formigueiro da cidade. Afinal, nesse período, o governo se valeu do caos pandêmico e o próprio isolamento social para dismantelar diversas organizações e instituições e legislações que deveriam zelar pela defesa dos Territórios Indígenas. De modo contrário, prevaleceu abertamente o desmanche das fiscalizações e legislações ambientais, impulsionando o aumento exponencial de invasores ilegais dentro das terras indígenas (garimpeiros, madeireiros, extrativistas, ruralistas, entre outros)..

Afonso Fontes, sua esposa Ilda Cardoso e outros indígenas baniwa também foram contaminados pela Covid-19. É nesse contexto de adoecimento e fraqueza que Afonso desenvolve uma nova encantação, após o encontro com *Dzooli* no mundo onírico. Nessa viagem cósmica, Afonso relata que *Dzooli* diz para ele que a morte

estava se aproximando e ele precisava tomar cuidado. Afonso Fontes conta que *Dzooli* pediu para que ele olhasse para os lados. “Quando olhei, notei duas bolas no ar se aproximando de mim, mas não eram bolas normais, pareciam frutas biribá, bolas marrons com pontas de lança afiadas em sua superfície” relata Afonso Fontes (2021). Era preciso que ele buscasse forças para se curar, recordando das narrativas de seu povo, com foco nas que envolviam *Kowai*.

Kowai é o dono da doença, com as diferentes partes de seu corpo sendo composta por distintos patógenos que infectam o corpo e o duplo das pessoas. Na perspectiva de Afonso e dos baniwa, de modo geral, a Covid-19 também é uma das doenças que foram deixadas por *Kowai* para se vingar da humanidade. Então, *Dzooli* convida Afonso para testar seus conhecimentos para investigar modos de combater essa doença, articulando a experiência do seu adoecimento com as direções de caminho indicadas por suas narrativas. Um aspecto importante nessa comunicação, é que o som da voz do seu pai João Fontes ecoou através das palavras de *Dzooli*, reiterando as habilidades transformativas dos seres na cosmologia Baniwa.

Afonso já havia tentado se curar com as fórmulas verbais (encantações) da gripe, uma vez que os sintomas eram parecidos, mas não obteve êxito. Após o encontro com seu demiurgo e de seus conselhos, resolveu experimentar novas configurações. Nessa empreitada, Afonso começou a buscar nas narrativas míticas e em suas memórias pontos que poderiam ajudá-lo, as “palavras-chaves” e as “palavras geradoras”, pois, somente com a potência destas poderia criar uma fórmula verbal eficaz (FONTES, 2021).

Afonso já havia vislumbrado o terçado de *Dzooli* no campo onírico e, com isso, sabia da necessidade de convocar o seu demiurgo e seu instrumento - capaz de cortar, extinguir e neutralizar as garras dos agentes patogênicos. O próprio “terçado de *Dzooli*”, *Dzooli imaipere*, é uma dessas palavras geradoras que não só potencializa a encantação, mas presentifica o demiurgo junto da sua ferramenta mágica, única capaz de extirpar os agentes malfazejos. Tem lugar um processo de buscar e analisar as narrativas e memórias, de deslocar as fórmulas verbais da encantação e ao entoá-las de outros modos, testa seu conhecimento como seu demiurgo sugeriu. Essa investigação, análise, e testagem é um processo inventivo e criativo que nos informa sobre a dinamicidade dos deslocamentos do tempo-espaco nos cosmos que um especialista é capaz de executar, reiterando que nas comunicações com outros

mundos e seres, as coisas (resultados, poderes, conhecimentos, previsões, etc.) não lhe são conferidas como em uma espécie de predileção ou predisposição do sujeito especialista, mas antes, passam por uma multiplicidade de processos tradutivos (das narrativas, interpretações das palavras, objetos, símbolos e das visualidades assistidas e acionadas).

Processos como o mencionado não podem e não devem ser compreendidos de modo a extirpar a autoria, singularidade, conhecimento, intimidade e comunicação do xamã em detrimento das interpretações antropológicas que descrevem o xamã como possuindo apenas poderes mágicos e capacidade de ouvir e enxergar seres de outro mundo, de modo a reproduzir um conhecimento ancestral. É notável que a complexidade e agência dos especialistas são acionadas todo o tempo e são indispensáveis para a execução dos objetivos dos procedimentos e rituais, sejam eles quais forem.

As investigações de Afonso que tinha como base suas múltiplas experiências em vida - oníricas, cósmicas, sensoriais, perceptivas -, bem como seu próprio corpo como lócus do vírus da COVID-19 que auxiliava ainda mais a entender as (re)ações desse patógeno ao colocar a prova suas testagens. Assim, Afonso inventa, ou melhor, produz uma nova encantação que possui seis fórmulas, cada uma dessas etapas é essencial para se combater o vírus e restaurar a vitalidade da pessoa doente.

Assim, “a primeira e a última fórmula, embora distintas, tratam de momentos da encantação, em uma marcação temporal, quando o *iñapakaita* abre e fecha sua encantação” (FONTES, CARDOSO E VIANNA, 2022, p. 15). Na abertura da encantação, na primeira fórmula, deve haver algum presente ou oferta ao demiurgo *Dzooli*, para invocá-lo e haver uma troca de dádivas, em que após o recebimento da oferta, seja entregue seu terçado nas mãos do *iñakapaita* durante a benzeção. Somente assim a efetividade do procedimento é assegurada. Os autores nos indicam as relações e multiposicionalidades que Afonso aciona na segunda fórmula:

“Na fórmula que sucede à abertura, acompanhamos o *iñapakaita* identificar a origem da doença, mas ele não o faz de modo direto, ele especula, perguntando a *Kowai* se é ele mesmo que causa o mal. Esse tom inicial, mais diplomático e cauteloso, cede lugar nas fórmulas seguintes a um tom mais beligerante. Oscila-se entre a negociação e a guerra, o que o *iñapakaita* modula de modo diligente. O tom do especialista quando menciona *Kowai* é o de negociação, mas, veremos, quando direcionado aos outros agentes causadores das doenças – que podem ser as partes destotalizadas de seu corpo, expressa por Afonso como “coisas” de *Kowai* –, tende a assumir um ar belicoso. Ainda nesta segunda fórmula, o especialista especifica a causa da

doença, localizando-a precisamente na saliva, nos dentes e nas presas dos “bichos” de *Kowai*. Descreve os efeitos específicos destes elementos agressores no corpo de seu paciente e apresenta os modos de neutralizar e expurgar aquilo que o aflige” (FONTES, CARDOSO E VIANNA, 2022, p. 16).

Dessa forma, como é possível notar nas palavras dos autores, as fórmulas verbais buscam invocar os demiurgos para auxiliarem na tarefa de curar e restaurar o corpo através da busca e resgate de seu duplo sequestrado e ferido, assim como identificar em um conjunto de agentes causadores de doenças, as específicas lanças patogênicas que afligem o doente. Isto é, abrir um leque de possibilidades de agentes (as partes de *Kowai*), para reconhecer quais seres não-humanos são estes e, assim, através dos informes das narrativas cosmológicas, conseguirem manter o ordenamento, restauração e controle à medida que conduzem as transformações agentivas à suas finalidades, tal qual seus demiurgos em tempos primevos.

Na terceira fórmula, o especialista convoca *Amaro*, mãe de *Kowai* e, por isso, relacionada à origem do seu filho – também considerada mãe dos brancos. Em seguida, revela o chá (o *dawai*, a oferta para o *Dzooli*) como *arma-instrumento* do benzedor – aqui há uma troca de perspectiva, do terçado de *Dzooli* pelo chá do especialista, ambos com funções similares -, além de apresentar diferentes tipos de méis das abelhas e tabaco. Cada um desses elementos acionados nas fórmulas mágicas possui um dono que auxilia a potencializar os efeitos das fórmulas verbais e alcançar êxito na benzeção.

Na quarta fórmula, *Harowi*, a cobra, é revelada, sendo considerada como o avô mítico dos brancos. *Amaro* e *Harowi* são assim articulados em conjunto, pois suas relações com a origem dos brancos são essenciais para a (des)articulação dos poderes e agentes de *Kowai*. Desse modo, evidenciar os seres que dão origem aos brancos e, pela etiologia da Covid-19 também ser compreendida como originária dos brancos, o procedimento ocorre a partir da veiculação de polos opostos (demiurgo do benzimento x ascendentes míticos do adoecimento; lanças de *Kowai* x terçado de *Dzooli*; substâncias-remédios x substâncias-venenos) que neutraliza e/ou extingue as agências malfazejas.

Na quinta etapa, o duplo do corpo adoecido é resgatado e começa o processo de recomposição do corpo e revitalização das partes que compõem o sujeito antes adoecido. Nas palavras dos autores:

“apresenta-se mais abertamente a terceira das principais ações xamânicas no benzimento: a recomposição do corpo da pessoa doente por meio do resgate da alma (*ikaale*). Encaminha-se com isso para o fechamento da encantação. [...] É preciso resgatar a alma da pessoa doente e devolvê-la para a superfície, a Terra, “este mundo” (*Hekoapi*). Isto feito, é preciso retirar o rastro do amargo de *Harowi* e *Amaro* que corrompe as entranhas do paciente, substituindo por mel e néctar para, então, fortalecê-lo com os tabacos recuperadores” (FONTES, CARDOSO E VIANNA, 2022, p. 19).

Na última etapa, que funciona como encerramento e conclusão da benzeção, há a invocação do herói criador, que ordena o cosmos, o *Ñapirikoli*. O ato de invocar *Ñapirikoli* com as palavras geradoras, linguagem específica para a benzeção, infere que a viagem realizada pelos especialistas, que ocorre constante e dinamicamente, reconfigura o mundo cósmico a partir de ações que correspondem ao dos demiurgos em tempos primevos. Assim, é indiscutível a complexidade das narrativas orais indígenas e como elas estão sendo acionadas e ativadas dentro de configurações dinâmicas que se apresentam a partir das emergências que os povos indígenas enfrentam. Mais do que meras narrativas de origem, elas compõem um sistema sofisticado de conhecimento que informa a ação sobre o cosmos.

CONCLUSÃO

O Antropoceno é a nova era geológica em que estamos vivendo, em que as consequências das ações humanas são catastróficas para o futuro da humanidade. Mas, quais seres humanos são esses?

O filme *Don't look up* (em tradução livre: Não olhe para cima), lançado no início de dezembro de 2021 pela Netflix e dirigido por Adam McKay, provoca reflexões urgentes em seus espectadores ao trazer discussões caras à humanidade como capitalismo, política, ciência, negacionismo e, sobretudo, sobre o caminho catastrófico que a Era do Antropoceno caracteriza.

Em resumo, a trama do filme se desenvolve a partir da constatação e identificação, por uma astrônoma e seu professor, de um cometa do tamanho do Alasca que irá colidir com a Terra em seis meses, que exterminará toda a vida no planeta, baseado em inúmeras análises de dados. O ápice do filme são as recorrentes tentativas dos cientistas em alertar as mídias, a presidente dos EUA e toda a sociedade do perigo iminente. Desculpem-nos pelo spoiler: as tentativas falham e o cometa atinge a Terra, eliminando todos, menos os bilionários que já haviam

construído uma nave para, em uma expressão de Ailton Krenak “um grupo seleta” que evade para o espaço.

A obra cinematográfica, apesar de ficcional, pode facilmente ser correlacionada em termos gerais com nossa temporalidade. O Antropoceno, que na verdade preferimos definir como Capitaloceno, termo cunhado por Andreas Malm em 2009 em um no Seminário em Lund, na Suécia, para designar a ontologia e o modo das relações de produção, dominação, acúmulo e consumismo capitalista.

Atualmente, são diversos os povos originários que lutam pelo esfriamento da Terra, mesmo que suas ações antrópicas sempre tenham sido opostas às do Ocidente. Se a presença humana é considerada prejudicial para o ecossistema, a presença humana indígena demonstra a potência de gerar sistemas agroecológicos produtivos. Como visto na Amazônia, que enquanto centro de diversidade humana e não-humana, considera a inclusão dos povos da floresta nas iniciativas de conservação e manejo da abundância de recursos. Dito isso, é necessário visualizar as estratégias responsáveis de inúmeros povos originários que rearticulam frente a séculos de imposições ontológicas e epistêmicas de viés ocidental-capitalista-moderno-cristão.

Por fim, quando Afonso nos informa sobre quem é *Kowai* e nos diz como suas partes estão em toda a Terra, é um alerta para que nós, ocidentais, possamos refletir sobre o modo como nos relacionamos com a Terra. Como modo de reflexão através de outras epistemes, temos que compreender que o procedimento autêntico e inovador de Afonso pode e deve ser considerado como científico, caso seja essa palavra que dá a legitimidade e validade às investigações, testagens e experimentações para se obter um resultado eficaz e produtivo. Caso contrário, devemos entender que a encantação xamânica possui caráter equivalente a este. Isto é, retirar a Ciência de seu *status quo* ou promulgar outras formas de obter resultados que se equivalem episteme e ontologicamente. Os sistemas de conhecimento de que fazem parte as narrativas sim são formas de atuar sobre o mundo. Há centenas de indígenas que utilizam de suas experiências para tentar fazer entender que nós, ocidentais, iremos produzir nosso próprio fim. Afonso Fontes apresenta sua concepção que, simultaneamente, contrasta com outras cosmologias, mas convergem para um mesmo eixo: refletir sobre nossos modos de se relacionar com todos os seres que coabitam a Terra. Nas palavras dos autores:

“Assim, se bem escutarmos os *iñapakaita* e *maliri* baniwa, poderemos aprender com estes especialistas a xamanizar o mundo, o que não significa acessar uma experiência religiosa, mística, transcendente, mas, ao contrário, inventar novas relações com a terra, percebê-la em sua imanência. É sobretudo um alerta que Afonso oferece a todos aqueles que preferem não ver as “coisas” vivas do mundo” (FONTES, CARDOSO E VIANNA, 2022, p. 23).

Ailton Krenak (2019) declara, em “Ideias para adiar o fim do mundo”, o prenúncio da fatalidade para a vida humana na Terra, causado pelos não-indígenas. O autor evidencia a urgência da reflexão dos não-indígenas para a mudança de atitude com o organismo-vivo. Nas perspectivas Guarani Mbyá (PRATES; HUYER; ORTEGA; MCCOURT, 2021) e Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015), apesar da divergência de suas ontologias e cosmologias, a convergência na existência de donos ou guardiões das coisas existentes, *-ja*, para um e *xapiri* para a outra, e da boa relação exigida para o bem viver, é fundamental para a existência da humanidade. E, assim, a iminência do fim de mais um mundo talvez não se concretize. A pandemia, para os Guarani Mbyá, Yanomami e diversos outros povos originários, é uma resposta da Terra frente às agressões de longa duração de seu corpo.

“Se o discurso mítico sobre a escatologia que normalmente aparece na etnologia discorre sobre a agência dos deuses tanto para criar a Terra quanto para destruí-la, a COVID-19 parece trazer o impacto da agência dos não indígenas que desrespeitam os seres do mundo atual e que, em decorrência disso, podem provocar a fúria dos deuses, que por sua vez podem destruir ou limpar essa superfície terrestre. A pandemia como prelúdio e agente complementar do fim. Estamos, portanto, diante de um evento mitológico que funde o passado ao futuro em consequência da ação dos não indígenas. Antes de pensarem apenas nas características do vírus, os Mbya preferiram pensar sobre as relações humano-animais que desencadearam um ataque da “natureza” contra a humanidade em geral e contra os brancos em particular”. (PRATES; HUYER; ORTEGA; MCCOURT, 2021).

Em seu mais recente livro, “Futuro Ancestral”, Krenak (2022) nos propõe imaginar cartografias, camadas de mundos nas quais as narrativas sejam plurais, de modo que as diferentes versões cosmogônicas não impliquem necessariamente disputa. Cartografias sonhadas, cartografias afetivas. Ailton nos instiga a pensar, com outro grande intelectual quilombola, Antônio (Nego) Bispo, nas confluências que evocam um contexto em que mundos diversos podem se afetar. Nas confluências das lições indígenas sobre a convivalidade com a terra mãe, esse grande ente feminino que nos acolhe amorosamente em seu ventre. Nas confluências das lições quilombolas de Nego Bispo, que nos diz que “um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e muitos outros rios, ele

se fortalece” (2023). Os povos indígenas têm sido levados, mais do que tudo, à resistência. Cabe a nós, os brancos, aprendermos a confluir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, João Paulo L. *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*. Brasília: IEB/Mil Folhas, 2022.

BASQUES, M. “Claude Lévi-Strauss e o mito da mitologia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, no. 79, p. 209-212, 2012.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: UBU/Piseagrama, 2023.

KRENAK, Aílton. *O Futuro é Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LANGDON, J. “A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral”. *Horizontes Antropológicos*, ano 5, no. 2, p. 13-36.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1987.

ROCHA, Viviane Cajusuanaima. *Ãdeejá: soberania alimentar do povo Ye'kwana*. Dissertação de Mestrado. PPGAN/UFMG, 2021.

SAMAIN, Etienne. “Reflexões críticas sobre o tratamento dos mitos”. *Revista de Antropologia* no. 27/28, 1985.

VIANNA, João; FONTES, Afonso; CARDOSO, Ilda da Silva. “A doença do mundo”: xamanismo baniwa contra a pandemia. *Mana*, v. 28, 2022.

FONTES, Afonso. O novo coronavírus no sonho de um *Hoohodene*. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, vol. 1, n. 10, nov. 2021. Disponível em www.pari-c.org.

DON'T LOOK UP. Direção: Adam McKay. Produção: Adam McKay; Kevin Messick; Scott Stuber; Betsy Koch; Todd Schulman. Companhia produtora: Hyperobject Industries. Brasil. 9 de dezembro de 2021. Netflix.

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

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Editora Companhia das Letras, 2019.

ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2015.

POPYGUA, Timóteo da Silva Verá. *Yvyrupa: A terra uma só*. Coleção Mundo Indígena. Editora Hedra, 2017.

PRATES, Maria Paula; HUYER, Bruno; ORTEGA, Ariel; MCCOURT, Christine. 2021. Que mundos acabam quando a COVID-19 chega? Sentidos de vulnerabilidade e recomeço entre os Guarani Mbya do Sul do Brasil e Argentina. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, vol. 1, n. 3, abr. 2021. Disponível em: www.pari-c.org.

SCHLINDWEIN, Manoel. Funai gasta só metade dos recursos de enfrentamento ao coronavírus. Instituto Socioambiental, 15/12/2020. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/funai-gasta-so-metade-dos-recursos-de-enfrentamento-ao-coronavirus>.

FRAZÃO, Felipe. Militares levam vacina de covid a aldeias, mas discurso anti-imunizante de Bolsonaro chega antes. Estado de São Paulo através do Instituto Socioambiental, 20/01/2021. Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/militares-levam-vacina-de-covid-aldeias-mas-discurso-anti-imunizante-de-bolsonaro>.

FERRARI, Mariana. Os yanomamis correm risco de extermínio. Instituto Socioambiental, 12/02/2021. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/os-yanomamis-correm-risco-de-extermínio>.

MARTINS, PERON. Governo atrasa plano e mortes de indígenas dobram. Brasília. Instituto Socioambiental, 01/03/2021. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/governo-atrasa-plano-e-mortes-de-indigenas-dobram>.

Ministro do Meio Ambiente defende passar 'a boiada' e 'mudar' regras enquanto atenção da mídia está voltada para a Covid-19. G1, 22/05/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml>

IGLESIAS, SAID. Bolsonaro quer rever demarcações: “muita terra para pouco índio”. Uol, 30/08/2019. Economia. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/bloomberg/2019/08/30/bolsonaro-quer-rever-demarcacoes-muita-terra-para-pouco-indio.htm>.