

DESCOLONIZANDO O PENSAMENTO: A VOZ DA FLORESTA E O NAVIO NEGREIRO NO CONTEXTO CAPITALOCENO

DECOLONIZING THOUGHT: THE FOREST VOICE AND THE SLAVE SHIP IN CAPITALOCENO CONTEXT

Claudia Miranda da Silva Moura Franco ¹
Marilia Gabriela Barros de Moraes²

RESUMO

Este artigo discute as relações entre colonialidade, exploração da natureza e produção de conhecimento a partir do diálogo entre a metáfora do porão do navio negreiro, formulada por Malcolm Ferdinand, e a voz da floresta presente na obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Parte-se da noção de capitaloceno, proposta por Donna Haraway (2016), para compreender a crise ecológica contemporânea não apenas como resultado da ação humana em geral, mas como consequência de um modelo civilizatório marcado pela lógica colonial e pela expansão do capitalismo. Nesse contexto, a narrativa de Kopenawa emerge como um contradiscurso decolonial que tensiona as epistemologias ocidentais e denuncia a destruição da floresta e dos modos de vida indígenas. A análise mobiliza aportes teóricos da crítica decolonial e dos estudos sobre literatura indígena, articulando autores como Quijano (2005), Mignolo (2015) e Krenak (2019). Metodologicamente, trata-se de

¹ Doutora em Teoria e Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista (UNESP - IBILCE. São José do Rio Preto SP). Mestra em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Licenciada em Letras (Português/Inglês) pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Professora da Faculdade Fastech nas disciplinas de TCC1, Comunicação e Expressão, Investigação Científica, Narrativas Seriadadas e Extensão. Pesquisadora das representações da mulher, violência, marginalidade, política e memória na literatura. É membro dos seguintes grupos de pesquisa: FANTALOGIA Grupo de Estudos e Pesquisa em Narrativas Fantásticas (FASTECH); Núcleo de Estudos sobre Africanidades, Diáspora e População Negra (NEAB Encrespar/UNEMAT); Grupo de Estudos e Pesquisa em Mídia e Comunicação sobre a Amazônia (GEMCA/FASTECH); Representações da Política e do Trabalho na Literatura Brasileira Moderna e Contemporânea (UNEMAT); Poesia Brasileira de Negros e seus Descendentes (UNESP); Grupo de Estudos e Pesquisas em Literatura (GECOLIT). Membro da AJEB Associação de Jornalistas e Escritoras do Brasil (Seção Mato Grosso); do Coletivo Negras Mato-grossenses; da Rede MT Ubuntu Rede Mato-Grossense de Formação Continuada para a Educação das Relações Étnico-Raciais; e membro correspondente da Academia Luverdense de Letras (Lucas do Rio Verde MT). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), no período de 2022.

² Doutoranda em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB), sob orientação do Prof. Dr. Pedro Mandagará. É mestre em Letras pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), Campus de Sinop. Desenvolve pesquisas nas áreas de literatura indígena, ecocrítica, discursos ecológicos e decolonialidade, com ênfase na obra *A Queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Seus interesses de pesquisa concentram-se nas relações entre literatura, oralidade, cosmologias indígenas e crítica ambiental, buscando compreender as contribuições dos saberes originários para os debates contemporâneos sobre cultura, natureza e colonialidade.

uma pesquisa bibliográfica e interpretativa que busca compreender como a narrativa xamânica articula cosmologia, memória e crítica política ao sistema capitalista. Argumenta-se que a obra de Kopenawa não se limita a uma denúncia ambiental, mas apresenta uma cosmologia alternativa que reposiciona a relação entre humanos, natureza e espiritualidade. Assim, a voz da floresta se configura como um gesto de resistência epistemológica que desafia as narrativas hegemônicas da modernidade e propõe outras formas de habitar o mundo.

Palavras-chave: Literatura indígena, Decolonialidade, Capitaloceno, *A queda do céu*.

ABSTRACT

This article discusses the relationships between coloniality, exploitation of nature, and knowledge production based on the dialogue between Malcolm Ferdinand's metaphor of the slave ship's hold and the voice of the forest present in Davi Kopenawa and Bruce Albert's book *The A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015). It starts from the notion of the Capitalocene, proposed by Donna Haraway (2016), to understand the contemporary ecological crisis not only as a result of human action in general, but as a consequence of a civilizational model marked by colonial logic and the expansion of capitalism. In this context, Kopenawa's narrative emerges as a decolonial counter-discourse that challenges Western epistemologies and denounces the destruction of the forest and indigenous ways of life. The analysis draws on theoretical contributions from decolonial criticism and studies on indigenous literature, bringing together authors such as Quijano (2005), Mignolo (2015), and Krenak (2019). Methodologically, this is a bibliographic and interpretive study that seeks to understand how the shamanic narrative articulates cosmology, memory, and political criticism of the capitalist system. It is argued that Kopenawa's work is not limited to an environmental denunciation, but presents an alternative cosmology that repositions the relationship between humans, nature, and spirituality. Thus, the voice of the forest is configured as a gesture of epistemological resistance that challenges the hegemonic narratives of modernity and proposes other ways of inhabiting the world.

Keywords: Indigenous literature, Decoloniality, Capitalocene, *A queda do céu*.

Introdução

Donna Haraway (2016) define o capitaloceno como uma era marcada pela exploração intensiva da natureza e pela subordinação das formas de vida humanas e não humanas à lógica do capital. Diferentemente da noção de antropoceno, que atribui genericamente à humanidade a responsabilidade pela crise ambiental, o conceito evidencia que a devastação contemporânea está diretamente vinculada a um modelo histórico de produção e acumulação associado à expansão colonial. Esse modo de

ocupação do mundo, sustentado por relações de dominação econômica, territorial e epistemológica, produziu profundas desigualdades sociais e ambientais, atingindo de maneira particularmente violenta os povos historicamente colonizados.

Nesse horizonte, Malcolm Ferdinand (2019), em *Uma ecologia decolonial*, propõe a metáfora do porão do navio negreiro como um dos símbolos estruturantes da modernidade colonial. Para o autor, o porão representa não apenas o espaço físico de confinamento e sofrimento imposto aos africanos escravizados, mas também uma condição histórica de exclusão que persiste nos territórios e nas populações marginalizadas do presente. Ao ampliar essa imagem, Ferdinand demonstra que os efeitos da colonialidade continuam a reverberar em diferentes contextos sociais e ecológicos, configurando espaços onde a violência histórica e a resistência coexistem. O porão do navio negreiro, nesse sentido, transforma-se em uma metáfora que permite compreender os lugares de subalternização e também os territórios de enunciação a partir dos quais emergem vozes historicamente silenciadas.

Entre essas vozes destaca-se a do xamã Yanomami Davi Kopenawa, cuja narrativa foi transformada no livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (Kopenawa; Albert, 2015). A obra resulta de um longo processo de escuta e registro realizado pelo antropólogo Bruce Albert e tem origem em um episódio ocorrido em 1989, quando Kopenawa, ao assistir a uma reportagem sobre o avanço do garimpo nas terras Yanomami, afirmou: “Os brancos não sabem sonhar; é por isso que destroem a floresta desse jeito” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 531). A partir desse momento, o xamã decidiu gravar suas reflexões em fitas cassete, iniciando um processo que resultaria em dezenas de horas de gravação e centenas de páginas de transcrição, configurando aquilo que Albert (2015) descreve como um pacto político-literário entre narrador e escriba.

Mais do que um relato etnográfico, a obra constitui construção estética que articula memória, cosmologia e crítica política, construída a partir da oralidade e do conhecimento ancestral transmitido pelos antigos xamãs. Ao denunciar a destruição da floresta e os impactos da exploração econômica sobre os territórios indígenas, Kopenawa apresenta uma perspectiva que confronta diretamente a lógica do capitaloceno. Sua voz emerge como um contradiscurso que questiona a concepção de natureza como recurso e reafirma a floresta como um sistema vivo, habitado por

humanos, espíritos e outros seres. Nesse sentido, *A queda do céu* pode ser compreendida como uma forma de resistência epistemológica que insere a cosmologia Yanomami no debate contemporâneo sobre colonialidade, crise ambiental e modos alternativos de habitar a Terra.

O Porão do Navio Negreiro e a Descolonização do Pensamento

Malcolm Ferdinand (2019) afirma que o habitar colonial se caracteriza pela negação do outro. Trata-se de uma forma de organização do mundo em que determinados sujeitos, saberes e modos de existência são sistematicamente excluídos da esfera do reconhecimento. Esse processo não se restringe à ocupação de territórios físicos, mas também se estende à dominação dos territórios simbólicos e epistemológicos. Nesse modelo de mundo, o outro é apagado das ontologias, da produção científica, das estruturas religiosas e da própria escrita da história, de modo que apenas os saberes compatíveis com o projeto colonial encontram legitimidade.

É nesse contexto que Ferdinand (2019) mobiliza a metáfora do porão do navio negreiro. O porão representa, inicialmente, o espaço físico de confinamento e violência imposto aos africanos escravizados durante o tráfico atlântico. Contudo, ao ampliar essa imagem, o autor demonstra que o porão também se configura como um símbolo duradouro das estruturas de exclusão produzidas pela modernidade colonial. Trata-se de um espaço que concentra a memória das atrocidades da escravidão, mas que também revela a persistência de relações de subalternização no mundo pós-colonial. Ao mesmo tempo, esse espaço abriga formas de resistência, uma vez que das experiências históricas de opressão emergem vozes e narrativas capazes de questionar as estruturas hegemônicas de poder.

Nesse sentido, a metáfora do porão do navio negreiro aponta para a necessidade de descolonizar o pensamento. A produção discursiva dos sujeitos historicamente marginalizados constitui uma forma de contradiscurso que confronta as narrativas dominantes da modernidade. Conforme observa Orlandi (1990), o discurso não se limita a narrar uma luta: ele é, em si, uma forma de luta. Ao recuperar histórias, memórias e cosmologias silenciadas, esses discursos produzem deslocamentos no modo como a história foi tradicionalmente narrada e rompe com a lógica metrópole-colônia que estruturou a formação do pensamento ocidental. Nesse sentido, Ferdinand (2019, p. 33)

Revista de Letras Norte@mentos

171

Dossiê "Vozes identitárias da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária.", Sinop, v. 19, n. 57, p. 168-183, jun. 2026.

propõe revisitar outra cena da modernidade: “a das violências infligidas a homens e mulheres escravizados, dominados social e politicamente no porão do navio negreiro”.

Se o porão representa um espaço físico de violência colonial, ele também pode ser compreendido como um território simbólico ampliado, no qual diferentes populações subalternizadas compartilham experiências históricas de exclusão. Nesse horizonte, a metáfora permite incluir também os povos originários, cujos territórios foram sistematicamente invadidos e cujos modos de vida foram submetidos a processos de marginalização e apagamento. Assim, ao lado da experiência africana da escravidão, encontram-se também as experiências coloniais vividas pelos povos nativos, frequentemente confinados em territórios ameaçados ou deslocados para espaços urbanos marcados por precariedade e invisibilidade. Assim, o porão pode ser compreendido como um espaço simbólico que abarca tanto o sofrimento histórico quanto as formas de resistência desses povos.

Essa lógica de subalternização também se manifesta na forma como o pensamento ocidental construiu a ideia de natureza. Walter Mignolo (2015) observa que, ao longo da formação da modernidade europeia, a natureza passou a ser compreendida como algo separado da cultura e destinado à exploração humana. No final do século XVI, o jesuíta José de Acosta afirmava que compreender a natureza significava compreender a obra de Deus, posicionando-a como objeto de conhecimento humano (Mignolo, 2015). No século XVII, Francis Bacon aprofundou essa perspectiva ao defender que a natureza deveria ser dominada pelo homem. Com o avanço da modernidade e da revolução industrial, essa concepção evoluiu para a noção de “recursos naturais”, transformando a natureza em um repositório de matérias-primas destinado à exploração econômica (Mignolo, 2015).

Esse paradigma foi imposto tanto nas metrópoles quanto nas colônias e fomentou o desprezo pelas formas de relação com a natureza existentes entre os povos originários. Como observa Quijano (2015), a colonialidade produziu classificações raciais e epistemológicas que reduziram esses povos à categoria genérica de “índios”, relegando seus conhecimentos a uma posição de inferioridade. Entre muitas populações indígenas das Américas, contudo, a natureza não é compreendida como algo externo à cultura. Povos como os aimará e os quíchua, por exemplo, concebem a natureza como

pachamama, a mãe terra, uma entidade viva que integra o mundo espiritual e material (Mignolo, 2015).

Essa cosmovisão encontra forte expressão na obra narrada por Kopenawa. Em *A queda do céu* (2015), a relação entre natureza e cultura não se apresenta como uma oposição, mas como uma rede de interdependência entre humanos, animais, espíritos e elementos da floresta. Nesse universo cosmológico, os seres compartilham uma dimensão de humanidade, estabelecendo relações de comunicação e reciprocidade com os seres humanos. Como afirma Kopenawa: “os animais também são humanos. Por isso se afastam de nós quando maltratados” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 206). Da mesma forma, elementos da flora aparecem dotados de agência e vitalidade: “as bananeiras são mulheres-plantas. Seus frutos nascem porque elas ficam grávidas e parem” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 212).

Ailton Krenak (2019) dialoga com essa perspectiva ao afirmar que muitos povos indígenas não compreendem rios, montanhas ou florestas como recursos, mas como entidades vivas e parentescos espirituais. Referindo-se ao rio Doce, chamado de *Watu* pelo povo Krenak, o autor afirma que ele não é um recurso econômico, mas um ancestral. Para que se compreenda minimamente a literatura produzida pelos povos da floresta, torna-se necessário dissolver as fronteiras rígidas entre humano e não humano estabelecidas pela tradição ocidental.

Essa percepção encontra eco nos estudos de Viveiros de Castro (2000), que identificam no pensamento ameríndio a ideia de uma condição primordial de indiferenciação entre humanos e animais. Nos mitos indígenas, seres humanos, animais e espíritos compartilham atributos e formas de comunicação, constituindo um universo relacional no qual as fronteiras ontológicas são fluidas. A floresta deixa de ser um mero cenário e passa a assumir papel ativo na narrativa.

Na cosmologia Yanomami apresentada por Kopenawa, a floresta - denominada *hutukara* - é um organismo vivo que respira, sente e reage às ações humanas. Quando suas árvores são derrubadas ou queimadas, a própria terra sofre: “suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468). Assim, o espaço, no texto, deixa de ser apenas um pano de fundo

e passa a desempenhar um papel central na constituição da história, adquirindo características próximas às de um personagem.

A metáfora do porão do navio negreiro pode ser ampliada para incluir também aquilo que se poderia chamar de um “porão-floresta”: um espaço onde convergem diferentes experiências de violência colonial, mas também de resistência. Nesse território simbólico, as vozes indígenas emergem como formas de contradiscurso capazes de questionar as bases epistemológicas da modernidade colonial e de propor outras formas de compreender a relação entre humanidade, natureza e mundo.

Uma voz do porão-floresta

Vimos que a perspectiva ontológica Yanomami confronta diretamente a tradição ocidental cristã que, em larga medida, fundamentou uma relação hierárquica e dominadora com a natureza. Na narrativa bíblica do Gênesis, a terra é criada para ser submetida ao homem, que deve dominar “sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todo ser vivente que se move sobre a terra” (Gênesis 1:28). Tal concepção sustenta uma lógica de superioridade humana e de uso instrumental do mundo natural, historicamente articulada ao avanço colonial e, posteriormente, à racionalidade capitalista. Em contraste, na visão de Kopenawa, rios, árvores e animais não ocupam posição subalterna diante do humano, mas participam de uma rede de existência partilhada. A terra, nesse sentido, aproxima-se da noção de grande mãe, tal como também observa Ferdinand (2019) ao comentar crenças ameríndias.

Para a cultura xamânica aqui observada, sonhar não corresponde a uma atividade secundária ou puramente subjetiva, mas a uma forma de acesso a outra dimensão da realidade. Como observam Bartolomé e Barabas (2013), o sonho constitui uma via de revelação e um complemento da percepção humana, tal como definida culturalmente. Em Kopenawa, os sonhos e as visões induzidas pela *yãkoana* permitem ver aquilo que os olhos dos brancos não alcançam: a devastação da floresta, a ação predatória dos garimpeiros e a urgência em defendê-la. Ao narrar suas visões, o xamã afirma: “Eu via, de um lado, a beleza de nossa floresta e do outro, a terra dos brancos, devastada e coberta de desenhos e recortes, como uma velha pele de papel rasgada” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 329).

A experiência onírica, portanto, aprofunda o vínculo espiritual com a floresta, contudo, fundamenta politicamente a luta de Kopenawa. Sua defesa do território nasce daquilo que lhe é revelado por *Omama* e pelos *xapiri*, e essa mensagem possui, em sua cosmologia, valor irrefutável. A missão de proteger a floresta não decorre apenas de uma consciência ambiental moderna, mas de uma ética xamânica em que o cuidado com a terra é inseparável do cuidado com a vida em sua totalidade.

É nesse sentido que Kopenawa ressignifica também a própria noção de ecologia. Longe de ser um conceito recente ou externo à experiência indígena, a ecologia já estaria presente, segundo ele, nas antigas palavras de *Omama* e nas práticas de seu povo: “Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480). A afirmação arrasta o termo de sua formulação técnica e contemporânea para reinscrevê-lo numa ontologia relacional, em que todos os seres compõem uma mesma rede de existência. A ecologia, assim, deixa de ser apenas discurso de preservação e passa a significar pertencimento, coexistência e reciprocidade.

Essa compreensão dialoga com Ailton Krenak (2019), para quem a separação entre humanidade e natureza constitui uma ficção conveniente ao projeto moderno de exploração. Ao denunciar o “mito da sustentabilidade”, Krenak também evidencia o modo como o capitalismo se apropria da linguagem ambiental sem romper com a lógica de expropriação que a sustenta. Nesse ponto, sua reflexão se aproxima da de Kopenawa: ambos mostram que os saberes indígenas não apenas antecipam o debate ecológico contemporâneo, mas oferecem uma crítica profunda às insuficiências das respostas ocidentais diante da crise ambiental.

Pode-se dizer que a voz de Kopenawa ecoa do porão-floresta como uma voz de denúncia, memória e resistência. Ela emerge de um território historicamente violentado, mas também de uma cosmologia que recusa a redução da terra à mercadoria e da floresta ao recurso. No interior do capitaloceno, sua literatura reposiciona os povos originários não como resíduos do passado, mas como portadores de saberes indispensáveis para pensar outras formas de habitar o mundo.

O capitaloceno e a crítica indígena ao capitalismo

O termo "capitaloceno"³ destaca que a crise ecológica e social atual não são meramente um efeito do antropoceno (a era dominada pelo impacto humano em geral), mas nomeadamente do sistema capitalista que supervaloriza o lucro e a acumulação de capital em detrimento do equilíbrio ambiental e social.

Esse termo sugere que o capitalismo tem moldado a o planeta Terra de maneira devastadora. Desde a Revolução Industrial a lógica capitalista de extração, produção e consumo tem levado à exploração desenfreada da terra, opressão às pessoas, à emissão massiva de gases de efeito estufa, ao desmatamento, à poluição dos oceanos, ao aquecimento global e ao desaparecimento de biodiversidade. Essa era é marcada pela desigualdade, onde os benefícios econômicos são concentrados nas mãos de poucos enquanto os custos ambientais e sociais são distribuídos para países historicamente colonizados e afeta de forma mais violenta os grupos mais vulneráveis, como os povos indígenas.

Várias etnias de povos nativos, têm oferecido críticas contundentes ao capitalismo através de suas práticas culturais e narrativas. Para Kopenawa, o capitalismo não é exclusivamente um sistema econômico; é uma estranha fixação, uma obsessão destrutiva que rompe o equilíbrio sagrado entre a humanidade e a natureza:

Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos” (Kopenawa; Albert, 2015, p 355).

A apreciação do xamã ao capitalismo se baseia em uma cosmovisão que é profundamente adversa à lógica capitalista e se configura em um sistema interdependente e sagrado onde cada elemento, seja ele um rio, uma árvore ou um animal, tem uma função essencial e um valor irreparável.

Kopenawa narra ainda que o “povo da mercadoria”, nós brancos, temos uma ideologia que desvaloriza tanto a natureza quanto as vidas humanas:

³ “Em comunicação pessoal por e-mail, Jason Moore e Alf Hornborg, no final de 2014, disseram-me que Malm propôs o termo Capitaloceno em um seminário em Lund, na Suécia, em 2009, quando ele ainda era um estudante de pós-graduação” (Haraway, 2016, p.6).

No entanto, se no centro dessa cidade as casas são altas e belas, nas bordas, estão todas em ruínas. As pessoas que vivem nesses lugares afastados não têm comida e suas roupas são sujas e rasgadas. Quando andei entre eles, olharam para mim com olhos tristes. Isso me deu dó. Os brancos que criaram as mercadorias pensam que são espertos e valentes. Mas eles são avarentos e não cuidam dos que entre eles não têm nada. Como é que podem pensar que são grandes homens e se achar tão inteligentes? Não querem nem saber daquelas pessoas miseráveis, embora elas façam parte do seu povo. Rejeitam-nas e deixam que sofram sozinhas. Nem olham para elas e, de longe, apenas as chamam de pobres. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 431)

Kopenawa critica aquilo que denomina de “povo da mercadoria”, expressão utilizada para se referir à sociedade branca organizada pela lógica do acúmulo e do consumo. Segundo sua percepção, essa forma de organização social não apenas promove a destruição da floresta, mas também produz profundas desigualdades entre os próprios humanos. Ao observar as cidades dos brancos, ele descreve um contraste marcante entre as áreas centrais, onde se concentram casas altas e belas, e as periferias degradadas, onde vivem pessoas em condições de miséria, sem alimento adequado e com vestimentas precárias.

Diante dessa realidade, o xamã manifesta compaixão e perplexidade, questionando como uma sociedade que se considera avançada e inteligente pode abandonar parte de seu próprio povo à pobreza e ao sofrimento. Para Kopenawa, essa indiferença revela o costume avarento da lógica mercantil, que valoriza as mercadorias acima da vida humana e natural, tornando invisíveis aqueles que não participam plenamente do sistema de riqueza e consumo.

Kopenawa em pele de papel

A reflexão de Gayatri Spivak (2010) sobre a condição subalterna contribui para compreender a posição historicamente imposta aos povos originários no contexto colonial e pós-colonial. Para a autora, o subalterno é aquele situado nas camadas excluídas dos mercados, da representação política e legal e das formas plenas de pertencimento social. Embora sua análise se volte prioritariamente à realidade indiana, sua formulação permite pensar, em chave comparativa, a situação dos povos indígenas na América Latina, cujos saberes foram submetidos a um longo processo de violência

epistêmica. No nosso caso, essa violência se manifestou na legislação, na educação, na historiografia e nos dispositivos de representação, relegando os povos originários a posições marginais e frequentemente silenciadas.

É nesse cenário que a obra de Davi Kopenawa adquire especial relevância. Em *A queda do céu* (2015), Davi não só afirma a identidade indígena, mas consolida uma posição de fala que confronta o apagamento histórico a que seu povo foi submetido. Sua narrativa torna visível uma experiência coletiva de pertencimento, sofrimento e resistência, tira o sujeito indígena da posição de objeto de discurso para a de sujeito de enunciação. Ao trazer à esfera pública valores, conhecimentos e cosmologias antes deslegitimados pelo olhar ocidental, é rompido, ainda que de modo tensionado, com o silêncio que sustentou a subalternização indígena.

A passagem da palavra oral à forma escrita, mediada por Bruce Albert, constitui um dos aspectos centrais dessa obra. À primeira vista, poder-se-ia supor que essa mediação confirmaria a ideia de que o subalterno não fala senão por intermédio de outro. No entanto, a relação entre Kopenawa e Albert desestabiliza essa leitura simplificadora. Longe de falar em lugar do xamã, o antropólogo assume um papel de escuta, tradução e organização textual a serviço da voz indígena. O próprio Albert define sua posição como a de um “*truchement* às avessas” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 522), invertendo a lógica colonial do intérprete que traduz o nativo para o colonizador: aqui, o mediador trabalha para que a palavra Yanomami atravesse as fronteiras da floresta e alcance o mundo dos brancos sem perder seu horizonte próprio.

Essa relação é confirmada pelo próprio Kopenawa, que enfatiza ter conduzido o conteúdo e o sentido da obra. Em entrevista citada por Souza (2019), o xamã afirma ter exigido que Bruce Albert traduzisse integralmente seu pensamento e seu conhecimento em Yanomami, avaliando o resultado final como fiel àquilo que desejava comunicar. Essa declaração é importante porque reafirma a centralidade da agência indígena no processo de construção do livro. A mediação editorial, nesse caso, não apaga a autoria de Kopenawa; ao contrário, torna possível a circulação escrita de uma voz cuja força permanece ancorada na oralidade, na memória ancestral e na cosmologia de seu povo.

Essa dinâmica aproxima-se da reflexão de Foucault (1979) sobre o papel do intelectual. Para o autor, o intelectual não deve mais se colocar como aquele que fala a

verdade pelos outros, mas como alguém que luta contra as formas de poder exatamente nos pontos em que está inserido. Nessa perspectiva, Bruce Albert não se apresenta como porta-voz do indígena, mas como colaborador num processo de enfrentamento político e epistemológico. Seu trabalho ao lado dos Yanomami, tanto na construção do livro quanto na defesa do território indígena, desconfigura a relação etnográfica tradicional e participa de uma prática intelectual comprometida com a escuta e com a desestabilização das hierarquias coloniais do saber.

Mais do que uma parceria entre etnólogo e narrador, a obra resulta do encontro entre dois sujeitos profundamente conhecedores de seus mundos, mas em posições distintas na estrutura colonial do conhecimento. Se Albert atua na mediação, é Kopenawa quem mobiliza o núcleo vital da narrativa. Em sua fala ressoam não apenas sua experiência individual, mas também a ancestralidade Yanomami, os ensinamentos dos mais velhos, os *xapiri*, *Omama* e toda uma memória coletiva ameaçada pela destruição colonial. Sua palavra escrita, portanto, não representa a domesticação da voz indígena pela forma livro, mas a reinscrição, em outro suporte, de um saber que resiste.

A relevância dessa reinscrição torna-se ainda maior quando se considera o histórico de representações violentas produzidas sobre os Yanomami. Na segunda metade do século XX, a circulação de estudos e reportagens que enfatizavam uma imagem de ferocidade contribuiu para consolidar estereótipos sobre esse povo. É emblemático, nesse sentido, o caso das publicações de Napoleon Chagnon, que difundiram uma leitura marcada pelo exotismo e pela animalização dos Yanomami.

Em resposta a essas representações, Kopenawa interpela diretamente esse olhar distorcido ao questionar: “Essa gente mentirosa acredita mesmo que somos tão perigosos quanto os soldados dos brancos em suas guerras?” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 440). Sua maneira de dizer, assim, não apenas apresenta uma cosmologia própria, mas também responde criticamente às imagens coloniais que historicamente procuraram definir seu povo a partir de fora.

A palavra de Kopenawa realiza aquilo que Silviano Santiago (2015) identifica como ruptura do silêncio desejado pelo imperialismo cultural. Ao invés de permanecer como objeto de registro antropológico ou de descrição exógena, o Yanomami fala, interpreta, contesta e reescreve a história. Sua obra desfaz a ideia de territórios vazios,

de culturas sem pensamento e de povos sem voz, revelando que o chamado silêncio indígena foi, em grande medida, uma fabricação política do colonialismo.

Esse processo ganha contornos ainda mais significativos quando situado na trajetória histórica dos Yanomami. Nascido em 1956, no Alto Rio Toototobi, Davi Kopenawa viveu os efeitos diretos das epidemias, da invasão garimpeira, da construção da estrada Perimetral Norte e das diferentes formas de violência dirigidas contra seu povo. Ao longo das décadas, tornou-se uma das principais lideranças indígenas na defesa do território Yanomami, atuando em frentes nacionais e internacionais. Sua parceria com Bruce Albert, iniciada no contexto dessas lutas, contribuiu não apenas para a publicação de obras, mas também para a denúncia das agressões sofridas pelos Yanomami e para a defesa da homologação de sua terra, finalmente reconhecida em 1992.

Assim, pensar Kopenawa em palavras escritas significa reconhecer que sua entrada no espaço do livro não corresponde à assimilação de uma voz indígena pela cultura letrada dominante, mas à abertura de uma fissura nesse próprio campo. Ao transformar sua palavra em texto circulante, *A queda do céu* (2015) desloca as fronteiras entre oralidade e escrita, entre literatura e testemunho, entre saber tradicional e reflexão crítica. A obra mostra que a voz Yanomami não apenas pode atravessar as “peles de papel”, mas também pode tencioná-las desde dentro, inscrevendo nelas uma outra forma de pensar o mundo, a floresta e a história.

Considerações Finais

O estudo buscou expor como o capitaloceno intensifica a desigualdade, o que vai ao encontro da afirmação de Ailton Krenak na Bienal do livro que aconteceu em Brasília em setembro de 2022 que, entre outras apreciações ao capitalismo, expõe que se trata de um sistema que não funciona, de um sistema obviamente fracassado.

A análise desenvolvida ao longo deste artigo evidencia que o debate em torno da obra *A queda do céu* (2015) ultrapassa o campo estritamente literário e se insere em uma discussão mais ampla sobre os efeitos do capitaloceno nas relações entre humanidade, natureza e conhecimento. Nesse contexto, torna-se possível compreender como a expansão do modelo econômico capitalista intensifica desigualdades sociais e ambientais e produz processos de exploração que afetam de maneira particularmente

profunda os povos indígenas e seus territórios. Tal diagnóstico converge com as reflexões de Ailton Krenak, que, ao discutir o funcionamento do sistema capitalista, aponta suas limitações estruturais e questiona a ideia de progresso sustentada pela lógica da acumulação.

As práticas econômicas e políticas associadas a esse modelo têm historicamente despojado os povos indígenas de suas terras, fragilizado seus modos de vida e marginalizado suas formas de conhecimento. Ainda assim, essas populações seguem resistindo por meio da preservação e da transmissão de saberes ancestrais que propõem outras formas de compreender a relação entre seres humanos e natureza. Nessas cosmologias, a terra não é concebida como recurso ou mercadoria, mas como parte de uma rede de existência que integra dimensões materiais, espirituais e coletivas. A resistência indígena, nesse sentido, não se limita à defesa física de territórios, mas envolve também a preservação de uma visão de mundo que recusa a separação entre humanidade, natureza e espiritualidade.

É nesse horizonte que a narrativa de Kopenawa e Albert adquire centralidade. Ao criticar o que denomina de “amor pela mercadoria”, o xamã denuncia não apenas a devastação ambiental promovida pela sociedade moderna, mas também a lógica simbólica que sustenta esse modelo civilizatório. Sua narrativa apresenta uma alternativa baseada em práticas e cosmologias que reafirmam a interdependência entre os seres e a necessidade de cuidar da floresta como condição para a continuidade da vida. Ao narrar a história de seu povo e de sua criação, lembra que outras formas de habitar o mundo são possíveis e que os conhecimentos indígenas oferecem perspectivas fundamentais para repensar a relação contemporânea com a terra.

Historicamente, os povos indígenas têm enfrentado sucessivos “fins de mundo” decorrentes da colonização, das epidemias, da expropriação territorial e da violência sistemática. Contudo, a advertência presente na narrativa aponta para um horizonte mais amplo: a continuidade da destruição ambiental não ameaça apenas os povos da floresta, mas toda a humanidade e outros seres. A queda do céu, evocada em sua cosmologia, funciona como metáfora de um colapso que poderá atingir a todos caso não se transforme radicalmente a forma como os seres humanos se relacionam com o planeta.

Ainda, as reflexões de Kopenawa dialogam com a crítica formulada por Malcolm Ferdinand à lógica colonial que estrutura a modernidade. Ao analisar o capitalismo não apenas como sistema econômico, mas como um aparato de ideias que sustenta desigualdades e destrói ecossistemas, ambos os autores evidenciam a necessidade de repensar as bases epistemológicas que orientam a sociedade contemporânea. A metáfora do porão do navio negreiro proposta por Ferdinand e a denúncia do “povo da mercadoria” apresentada por Kopenawa revelam diferentes dimensões de um mesmo processo histórico de exclusão e exploração.

Diante disso, percebe-se a urgência em promover a descolonização do pensamento por meio do reconhecimento e do diálogo com epistemologias produzidas por povos historicamente colonizados. Por muito tempo relegadas à condição de saberes subalternizados ou invisibilizados, essas perspectivas revelam-se fundamentais para ampliar os horizontes da reflexão crítica e para imaginar formas mais justas e realmente sustentáveis de coexistência.

Tanto Davi Kopenawa quanto Malcolm Ferdinand nos apresentam importantes análises ao capitalismo, não somente como um sistema econômico, mas como um aparelho de ideias que desumaniza e destrói a terra e as culturas que diretamente dela dependem. A crítica de Kopenawa ao "amor pela mercadoria" dos brancos repercute à metáfora do porão do navio negreiro de Ferdinand, onde os marginalizados pela coerência colonial afrontam e descobrem formas de preservar suas culturas e vidas e mais, avançam no intuito de reescrever sua história por meio de arte, publicações, mídias sociais.

Ambos os autores nos alertam para a emergência de descolonizar o pensamento por meio do diálogo com as epistemologias descentralizadas dos grupos historicamente colonizados que, por muito tempo, foram relegadas a espaços de subalternidade ou a espaço nenhum.

Referências

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto; BARABAS, Alicia M. *Los sueños en la tradición indígena mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

FERDINAD, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *Clima Com Cultura Científica*: pesquisa, jornalismo e arte. Ano 3 - N.5, 2016.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2015.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez, 1990.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2009.

SOUZA, Lynn Mario Trindade Menezes de. *Povos indígenas e epistemologias outras*. Brasília: Editora UnB, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Recebido em 31/03/2026

Aceito em 02/07/2026