

# URIHI A: O CORPO-TERRA COMO RENOVAÇÃO TROPICAL

*URIHI A: THE EARTH-BODY AS TROPICAL RENEWAL*

**Larissa Rezino**

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

**Laura Francis**

Universidade de São Paulo, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v4i1.169>

**RESUMO:** O texto parte da noção yanomami de urihi a — a terra-floresta como um corpo vivo — para deslocar a compreensão moderna da terra como objeto, recurso ou território. A partir do testemunho de Davi Kopenawa em *A queda do céu*, a terra deixa de aparecer como exterior ao humano e passa a ser pensada como um plano de relações no qual os próprios corpos se constituem. Nesse movimento, a proposição de um corpo-terra não opera como metáfora, mas como inflexão ontológica: não habitamos a terra, somos dela. Em diálogo com Gilles Deleuze e Félix Guattari, sobretudo com a geologia da moral em *Mil platôs*, a terra é tomada como plano de consistência e operador imanente do pensamento, atravessada por estratificações e processos de desterritorialização que desestabilizam a centralidade do sujeito. Tal deslocamento encontra ressonância nas formulações de Eduardo Viveiros de Castro, ao tensionar as categorias de “índio” e “indígena” e afirmar a necessidade de pensar com outros regimes de mundo, em vez de explicá-los. A esse percurso soma-se a antropofagia de Oswald de Andrade, compreendida como ética da incorporação e da metamorfose. Em convergência com a cosmologia yanomami, essa perspectiva permite distinguir tal gesto de um canibalismo predatório que caracteriza a relação moderna com a terra. Propõe-se, assim, pensar a possibilidade de uma nova terra — não como transcendência, mas como transformação imanente — em que corpo, pensamento e mundo voltam a se compor.

**KEYWORDS:** urihi a. earth-body. Amerindian cosmologies. anthropophagy. immanence.

**ABSTRACT:** The text departs from the Yanomami notion of urihi a—the forest-earth as a living body—in order to displace the modern understanding of the earth as object, resource, or territory. Drawing on Davi Kopenawa’s



testimony in *The Falling Sky*, the earth no longer appears as external to the human but as a relational plane through which bodies themselves are constituted. In this sense, the proposition of an earth-body does not function as a metaphor, but as an ontological inflection: we do not inhabit the earth, we belong to it. In dialogue with Gilles Deleuze and Félix Guattari, particularly through the “geology of morals” in *A Thousand Plateaus*, the earth is approached as a plane of consistency and an immanent operator of thought, traversed by stratifications and processes of deterritorialization that destabilize the centrality of the subject. This displacement resonates with Eduardo Viveiros de Castro’s formulations, especially in his distinction between “Indian” and “indigenous” and in his proposal to think with other regimes of worlding rather than to explain them. This trajectory is further articulated with Oswald de Andrade’s anthropophagy, understood here as an ethics of incorporation and metamorphosis. In convergence with Yanomami cosmology, such a perspective distinguishes itself from a predatory cannibalism that characterizes the modern relation to the earth. The text thus proposes the possibility of a new earth—not as transcendence, but as an immanent transformation in which body, thought, and world are once again composed together.

**PALAVRAS-CHAVE:** urihi a. corpo-terra. cosmologias ameríndias. antropofagia. imanência.

## Introdução

Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira.<sup>1</sup>

Davi Kopenawa

A floresta só é bela porque está viva — viva como um corpo que tem coração e respira; um corpo que não nos pertence, mas um corpo de que somos feitos e ao qual pertencemos. Antes de qualquer conceito, é nessa intuição que se concentra a aposta do referido texto: pensar a terra como aquilo a que pertencemos, e não como aquilo que possuímos. É essa a terra que os Yanomami chamam de urihi a: um ser dotado de sopro, irredutível ao solo que se mede ou ao recurso que se extrai. Oswald de Andrade, em outra língua e em outro registro, cifrou o mesmo gesto na fórmula que abre sua *Revolução Caraíba* — a passagem: “Da equação Eu

1 Entrevista a F. Watson (Survival International), Boa Vista, jul. 1992. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 468.

parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do Eu” (ANDRADE, 1995, p. 49). Nesses deslocamentos aparentemente sutis concentra-se uma inflexão decisiva, a possibilidade de pensar a terra fora da gramática moderna da posse, do uso e da exterioridade.

Seguindo essa intuição inicial, o percurso aqui proposto nasce das palavras do Xamã Yanomami Davi Kopenawa, na obra *A queda do céu*, publicada no Brasil em 2015 e escrita em conjunto com o antropólogo Bruce Albert. O pensador indígena nos mostra que, na cosmologia do seu povo, a terra não é um objeto de posse, de uso ou de exploração, mas um corpo vivo do qual os humanos são parte e, mais do que isso, são feitos. Assim, partindo da concepção de *urihi a<sup>2</sup>*, propõe-se, ao longo deste texto, tensionar a noção de *terra-floresta*, articulada à ideia de corpo-terra, a fim de deslocar a relação entre os humanos e a terra a partir das cosmologias ameríndias.

Para tanto, o texto dialoga em paralelo com autores cujas obras convergem contra a engrenagem do pensamento racionalista. Os primeiros a serem citados são a dupla Gilles Deleuze e Félix Guattari, que ao longo de suas trajetórias conceituais, realocaram noções caras ao pensamento contemporâneo, no hemisfério Norte e Sul global, ao criarem uma filosofia contrária àquelas que estabeleceram as dicotomias entre: corpo e pensamento; humano e animal; humano e natureza. Entre os escritos dos autores acima citados, o presente estudo concentra-se no tomo 1 do livro *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, especialmente no capítulo 3, *10.000 a. C. – A geologia da moral (quem a terra pensa que é?)*. Nesse capítulo, os autores desenvolveram uma análise dos processos de estratificação que organizam a matéria, a vida e o pensamento, retirando este último de um modelo excessivamente humano. Para tanto, mobilizam a geologia como operador conceitual, a fim de mostrar que o pensamento — bem como a visão de mundo e de si — não nasce no intelecto abstrato, mas cria forma como se fosse uma crosta, camada por camada, através de pressões e rupturas. Constrói-se, portanto, à medida que atravessa o tempo, os espaços e a terra, criando também o próprio corpo.

Em consonância com os pensadores franceses e com as cosmologias que endossam o debate, soma-se ao percurso, a interlocução com o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Não à toa, foi Viveiros

---

2 Para o povo Yanomami, o termo não se limita à ideia de natureza; ele expressa a noção de “terra-floresta” como uma totalidade viva, que articula o solo, os seres vivos, os espíritos e o ambiente experienciado.

de Castro quem indicou uma latitude decisiva para compreender a questão da terra e do corpo: argumentação que encontramos com precisão em sua intervenção no ato Abril Indígena, na Cinelândia, no Rio de Janeiro, em 20 de abril de 2016, posteriormente convertida no texto *Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento*<sup>3</sup>. O texto explicita, sobretudo, a distinção entre indígena e índio. De acordo com o antropólogo, o indígena designa aquele “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive” (VIVEIROS, 2017, p. 3). Se o indígena é o da terra, seu antônimo é alienígena — extraterreno. Ao passo que o índio, é apenas uma “categoria genérica” inventada por esse mesmo antônimo e inimigo colonial — o “napẽ” (branco). Foi o branco que para “des-indializar” e conferir cidadania aos “povos” desta terra, unificou-os em uma só terminologia, desconsiderando as singularidades de cada povo e de cada cultura, pois, como indica Viveiros de Castro, “ser Munduruku significa saber que existem Kayabi, Kayapó, Matis, Guarani, Tupinambá, e que esses não são Munduruku, mas tampouco são brancos” (VIVEIROS, 2017, p. 4).

A esse triplo eixo soma-se um quarto interlocutor, decisivo no desfecho do argumento: Oswald de Andrade. A retomada oswaldiana da antropofagia — não como gesto de assimilação predatória, mas como ética da metamorfose — encontra na cosmologia yanomami uma ressonância improvável e precisa. É no contraste entre essa antropofagia “alta”, ritual e cosmológica, e o canibalismo moderno dos “comedores de terra” que se torna possível pensar Pindorama menos como passado a restaurar do que como operador de uma terra por vir. Se Deleuze e Guattari oferecem a geologia do pensamento, e Viveiros de Castro o solo etnográfico-conceitual da diferença, é com Oswald de Andrade que o problema da terra se inscreve, enfim, no ritmo de uma escrita brasileira.

Diante desse percurso, ao articular as contribuições de Davi Kopenawa, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Eduardo Viveiros de Castro e Oswald de Andrade, busca-se abrir um espaço reflexivo em que a noção de corpo-terra seja capaz de reconfigurar a relação entre humano e natureza. Mais do que interpretar essas cosmologias, interessa-nos pensar com elas, acompanhando os desvios, clareiras e caminhos que produzem.

---

3 A intervenção de Viveiros de Castro foi inicialmente um pronunciamento oral durante o ato Abril Indígena (Cinelândia, Rio de Janeiro, 20 abr. 2016); foi, em seguida, publicada em formato de cordel pela editora n-1 e, posteriormente, no número 65 dos *Cadernos de Leituras* da editora Chão da Feira (2017), edição aqui citada.

## Geologia do pensamento

No escopo da filosofia ocidental e eurocêntrica, é com Gilles Deleuze e Félix Guattari que a terra ganha espessura problemática como instância primária e selvagem do pensamento. Poderíamos resumir, como fez muito bem David Lapoujade em seus movimentos aberrantes, a filosofia dos autores franceses como um pensamento dos movimentos de territorialização e desterritorialização, (LAPOUJADE, 2015, p. 18) sempre em vias de se reterritorializar. Quando essa filosofia é modulada em *Mil Platôs*, especialmente no capítulo inicialmente citado na introdução, os autores passam a realizar uma investigação rigorosa sobre a terra não como objeto, substrato ou cenário; em outros termos, na terra centrada no aspecto orgânico da superfície da crosta terrestre. Antes, como operador teórico imanente: um plano de consistência no qual se engendram processos materiais, vitais e semióticos. A terra, portanto, não é aquilo que está dado, e sim aquilo que se faz — uma instância em variação contínua, sempre em por vir, sempre como “nova terra”, inseparável da terra empírica que habitamos e na qual, sobretudo, é constituída por uma trama dinâmica de relações, afectos e possibilidades de criação. A terra como “ontologia” ou “ontologia da terra”. O teórico François Ewald, ao apresentar o livro, faz um breve comentário ao indicar essa leitura, a saber:

Deleuze e Guattari concebem a ontologia como geologia: ao invés do ser, a terra, com seus estratos físico-químicos, orgânicos, antropomórficos. Pois de que a terra é feita? Quem fez da terra o que ela é? Quem deu esse corpo à terra? Máquinas, sempre as máquinas. A terra é a grande máquina, a máquina de todas as máquinas. Mecanosfera. A filosofia de Mil platôs não concebe oposição entre o homem e a natureza, entre a natureza e a indústria, mas simbiose e aliança. A lógica da mecosfera não conhece a negação nem a privação. Há apenas devires, sempre positivos, e, dentre estes, devires perdidos, bloqueados, mortos. Positividade do esquizo (EWALD, 2000, p. 8).

Muitas são as questões em torno desse ente telúrico, frequentemente concebido como perene e inscrito no viés do *ente* pela visão majoritária eurocêntrica. O que está em jogo, para Gilles Deleuze e Félix Guattari, é uma torção decisiva na maneira de pensar a relação entre matéria, vida e pensamento: a terra não como suporte inerte. Em vez disso, como instância viva e vivida. Contra a tradição metafísica que organiza o real, segundo hierarquias e essências — distinguindo níveis fixos entre o inorgânico, o orgânico e o humano —, os autores propõem uma ontologia estratigráfica, da terra. No caso, o melhor seria dizer: a terra enquanto *ser*. A geologia, aqui,

não é uma metáfora ilustrativa, ela funciona como operador conceitual na qual permite pensar o real como uma composição de estratos. Ou seja, é um conjunto de camadas heterogêneas que se formam por processos de sedimentação, dobra, compressão e fissura (DELEUZE, GUATTARI, 2000, p. 51). Cada estrato é, ao mesmo tempo, um sistema de organização e uma prisão: ele fixa, estabiliza e codifica fluxos que, em si mesmos, são móveis, intensivos e não estratificados (DELEUZE, GUATTARI, 2000, p. 58). Enquanto a terra é o que precede e excede os estratos, a mesma não é um fundamento estável, mas um campo de forças pré-estratificado — ou, precisamente, um plano de consistência no qual os estratos se formam e se desfazem. É por isso que os autores insistem na distinção entre o plano de organização (de estratificação) e o plano de consistência (de composição). O primeiro diz respeito às formas organizadas como os organismos, as significações e as subjetivações que capturam e estabilizam os fluxos. O segundo refere-se ao nível em que esses fluxos circulam livremente, antes de serem organizados: um plano intensivo em que as multiplicidades ainda não foram submetidas a regimes de forma e função.

Tal perspectiva indica uma crítica contundente ao que os filósofos chamam de *estratos do organismo, da significância e da subjetivação* (DELEUZE, GUATTARI, 2012). O organismo, refere-se ao modelo organizado do corpo, impõe uma unidade funcional que reduz a multiplicidade das forças vitais<sup>4</sup>; enquanto a significância, regime de signos, submete o sentido a estruturas fixas de interpretação; e a subjetivação, produtora de um “eu”, captura o desejo em identidades estáveis. Esses três estratos operam conjuntamente como dispositivos de captura que se sobrepõem à terra, organizando-a segundo lógicas de controle e reconhecimento. No entanto, a terra nunca se reduz a esses estratos. Ela continuamente cria movimentos de desterritorialização que atravessam e desestabilizam as formas organizadas. Esses movimentos não conduzem a um “fora” absoluto. Eles vão em direção a um plano de consistência onde novas composições podem emergir. Desterritorializar, sob esse sentido, não é simplesmente escapar, é, antes de tudo, reconfigurar: desfazer as organizações rígidas para permitir o emergir de novas formas de vida, de novos modos de existência, de novos arranjos entre corpo, pensamento e mundo. A terra segue se recriando e sobrevivendo aos ataques daqueles que vivem na superfície. É nesse aspecto que a noção de “nova terra”

---

4 Vale destacar que ao longo do platô os autores aproximam a terra da noção de Corpo sem Órgãos que é, justamente, o processo contrário do estrato do organismo.

ganha conceituação por não se equivaler a outro mundo separado deste. A nova terra refere-se ao próprio processo de transformação imanente que atravessa o real. Ela designa a dimensão virtual da terra; aquilo que nela ainda não está atualizado e que insiste como potência de variação. Pensar a terra com Deleuze e Guattari é considerar suas linhas de transformação e suas possibilidades de recomposição.

Como nada nos platôs é ao acaso, entendemos que a pergunta provocativa que dá título ao capítulo — “quem a terra pensa que é?” — configura uma manifestação em prol do deslocamento da categoria de sujeito do centro do exercício do pensamento. O pensamento deixa de ser uma faculdade humana e passa a ser entendida como efeito de processos materiais e vitais que operam na própria terra. De modo que não é o homem que pensa a terra, é a terra que se pensa através dos processos que a atravessam, o que afirma o aspecto epistêmico, além do ontológico, que endossa a geologia. Esse deslocamento tem implicações profundas no procedimento como é articulada a relação entre os humanos e a terra na perspectiva de mundo do eixo norte global. Pois, se a terra deixa de ser um objeto passivo e torna-se uma tessitura ativa de forças e processos, então a relação dos humanos com ela não pode ser baseada em termos de domínio ou exploração. Os humanos não estão “sobre” a terra, mas “entre” a terra. Eles participam dos processos que a constituem, sendo, ao mesmo tempo, produtos e produtores de estratos. O que se encontra em ênfase nessa argumentação, é o convite a abandonar a pretensão de um pensamento que se coloca acima ou fora do mundo, para assumir um pensamento que se faz com a terra, na terra, como um de seus processos — em afinidade com o pensamento da imanência é defendido por Gilles Deleuze desde seus primeiros escritos e que ganha maior argumentação teórica na obra *Diferença e Repetição* de 1968.

Há, por conseguinte, uma dessubjetivação do pensamento: ele não se origina em uma interioridade. O pensamento emerge de agenciamentos que envolvem corpos, matérias e relações. Ao descentralizar o sujeito e afirmar a imanência dos processos que constituem o real, Gilles Deleuze e Félix Guattari apontam para a emergência de outras dinâmicas de habitar a terra. No contexto considerado, a terra deixa de ser um objeto a serviço do conhecimento para se constituir como uma rede de experimentação, dotado de uma dimensão própria de saber, que envolve o ser humano. Sob tal enfoque, a proposta “deleuzo-guattariana” convergem com certas cosmologias ameríndias, como por exemplo dos autores Davi Kopenawa e Eduardo Viveiros de Castro, na medida em que recusam a separação

entre natureza e cultura, entre humano e não humano. No entanto, longe de estabelecer uma equivalência, importa reconhecer que a filosofia de Deleuze e Guattari oferece ferramentas conceituais para pensar a terra como um campo de imanência no qual diferentes regimes ontológicos podem coexistir e se transformar. É preciso admitir, contudo, que a argumentação dos respectivos autores, permanece situada em um plano eminentemente teórico, ao passo que as cosmologias indígenas operam, desde muito antes, em um registro prático-ontológico, no qual a relação com a terra se constitui de caráter vital e não hierárquico.

Ainda nessa direção, e a fim de tensionar um pouco mais a aproximação aqui proposta, foi mobilizado dois conceitos elaborados por Gilles Deleuze e Félix Guattari para compreender os meios díspares de relação que brancos e indígenas estabelecem com a terra: “o Ecúmeno, por oposição ao Planômeno” (DELEUZE, GUATTARI, 2000, p. 63). Longe de funcionarem como categorias descritivas estáticas, tais noções permitem distinguir regimes distintos de relação com a terra, evidenciando não apenas formas de habitação, mas sobretudo regimes de existência.

O planômeno<sup>5</sup>, conceito de matriz biológica, refere-se ao conjunto de formas de vida que não se fixam em um substrato estratificado, operando em um regime molecular, intensivo e não normatizado. Define-se como um plano no qual as existências não se organizam segundo identidades rígidas ou pertencimentos territoriais fixos. Elas se constituem em relação direta com a terra enquanto conjunto dinâmico de forças em contínua variação. Aqui a subjetividade não se encontra petrificada nos moldes do sujeito moderno — branco, cidadão, proprietário. A subjetividade se configura como uma multiplicidade aberta, atravessada por relações, afectos e devires.

5 “O plano de consistência, ou o planômeno, não é de modo algum um conjunto indiferenciado de matérias não-formadas, tampouco um caos de quaisquer matérias formadas. E bem verdade que no plano de consistência não mais existam formas nem substâncias, não mais existe conteúdo nem expressão, nem mesmo desterritorializações relativas e respectivas. Mas, sob as formas e as substâncias de estratos, o plano de consistência (ou máquina abstrata) constrói contínuos de intensidade: cria uma continuidade para intensidades que extrai de formas e substâncias distintas. Sob os conteúdos e as expressões, o plano de consistência (ou a máquina abstrata) emite e combina signos-partículas (partigos) que fazem o signo mais assignificante funcionar na partícula mais desterritorializada. Sob os movimentos relativos, o plano de consistência (ou a máquina abstrata) opera conjunções de fluxos de desterritorialização que transformam os indícios respectivos em valores absolutos. Os estratos conhecem apenas intensidades descontínuas, tomadas em formas e substâncias; partigos divididos em partículas de conteúdo e artigos de expressão; e fluxos desterritorializados disjuntos e reterritorializados. Contínuos de intensidades, emissão combinada de partigos ou de partículas signos, conjunção de fluxos desterritorializados, são estes, ao contrário, os três fatores próprios ao plano de consistência, operados pela máquina abstrata e constituindo a desestratificação” (DELEUZE, GUATTARI, 2000, p. 86).

Não diz respeito a pertencer a um território delimitado, e sim de compor com uma terra que é, ela própria, multiplicidade: “terra é o nome coletivo dessa multiplicidade de multiplicidades”, como sugere David Lapoujade (2015, p. 46). Dado o contexto do conceito, entendemos que os povos indígenas extraem sua força de uma terra planomênica, compreendida como uma relação direta, intensiva e não estratificada com o plano terrestre, na qual o vínculo não se estabelece por mediações institucionais, mas por uma inscrição imanente nos fluxos da própria terra.

Em contraste, o ecúmeno<sup>6</sup>, termo da geografia clássica, é tomado aqui tanto em seu sentido geológico como em sentido político. O termo que designa o espaço permanentemente habitado e organizado pelo humano, funciona na filosofia em questão como um substrato molar no qual se estabilizam identidades, normas, territórios e formas de governança. Trata-se de um campo de estratificação por excelência, no qual os fluxos são capturados e organizados segundo padrões reconhecíveis, produzindo sujeitos juridicamente definidos como, por exemplo, o cidadão, o proprietário e o indivíduo. Em termos condizentes ao contexto teórico, é possível dizer que o ecúmeno é um campo onde os fluxos são capturados e estabilizados. Contudo, esse campo nunca é absolutamente estável: ele é constantemente atravessado por movimentos de desterritorialização que revelam sua precariedade constitutiva, desmistificando a fragilidade de suas leis, fronteiras e instituições. Não obstante, sua tendência é a reterritorialização: a recomposição de formas organizadas que restabelecem a ordem reguladora do social. Por sua vez, o cidadão moderno encontra-se vinculado ao regime ecumênico, no qual a relação com a terra é mediada pelo Estado, pelas leis e por dispositivos de organização que operam segundo lógicas de territorialização e controle.

A obsessão branca em transformar o indígena em *cidadão de direito e de deveres* não implica apenas em integrá-lo a uma estrutura política, mas também em submetê-lo a um regime que o separa da terra enquanto espaço de relações, convertendo-a em território regulado e objeto de direito. Antes

---

6 “Em suma, no Ecúmeno ou unidade de composição de um estrato, os epistratos e os paraestratos não param de se mexer, deslizar, se deslocar, mudar, uns levados por linhas de fuga e movimentos de desterritorialização, outros por processos de descodificação ou deriva, uns com os outros se comunicando no cruzamento dos meios. Os estratos estão sempre sendo sacudidos por fenômenos de quebra ou ruptura, seja no nível dos substratos que fornecem materiais, seja no nível das “sopas” que cada estrato comporta (sopa prebiótica, sopa prequímica...), seja no nível dos epistratos que se acumulam, seja no nível dos paraestratos que se ladeiam: por toda parte surgem acelerações e bloqueios simultâneos, velocidades comparadas, diferenças de desterritorialização que criam campos relativos de reterritorialização” (DELEUZE, GUATTARI, 2000, p. 69).

de uma diferença cultural, abarca uma divergência ontológica e corporal: de um lado, uma relação imanente e intensiva; de outro, uma relação estratificada e institucionalizada. Todavia, enquanto o ecúmeno organiza, delimita e captura, o planômeno desestabiliza, dispersa e reinventa, evidenciando que a relação com a terra pode operar para além das formas estratificadas que definem o horizonte moderno. Pode ser entendido como um plano de consistência, na qual se engendram processos de criação de mundos outros. Sob esse prisma, a formulação de Eduardo Viveiros de Castro encontra ressonância ao indicar que aquilo que é próprio dos povos indígenas expande como uma posição relacional, ao invés de se limitar a uma identidade fixa. O antropólogo evoca os ditos e vistos como “outros índios” (CASTRO, 2017) — as mulheres, os negros, os gays, gentes dos vilarejos, das beiras dos rios, das favelas —, como modos de existência que escapam às formas hegemônicas de subjetivação e mantêm, ainda que com tensão, uma relação não estratificada com a terra.

## O corpo terra-floresta

- *O povo de vocês gostaria de receber informações sobre como cultivar a terra?*  
— *Não. O que eu desejo obter é a demarcação de nosso território.*<sup>7</sup>

No diálogo acima, percebe-se como Davi Kopenawa compreendeu com extrema precisão, a relação que os brancos estabelecem com a terra e apreende que essa relação se encontra deslocada: os brancos habitam territórios fixados, recortados por fronteiras imóveis e administrados por Estados Nacionais intituladas como soberania, domínio eminente e projeção geopolítica. Mesmo quando ao considerar o marco jurídico da Constituição Federal de 1988, que reconhece os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras tradicionalmente ocupadas, é preciso notar que o reconhecimento permanece inscrito em uma lógica que subordina a terra à ocupação, como se ela só pudesse existir enquanto território a partir de sua demarcação por um sujeito.

Ora, nas cosmologias ameríndias, a terra não se reduz a esse estatuto. É possível dizer, com o apanhado filosófico em questão, que ela é uma virtualidade em constante atualização na qual os próprios indígenas

7 Diálogo entre Davi Kopenawa e o general R. Bayma Denys, durante audiência com o com o presidente José Sarney, em 19 de abril de 1989. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 376.

não apenas a habitam; eles são ela própria, a terra, e nela devêm. Por essa razão, não há separação possível entre o indígena e a terra, pois o primeiro é a própria expressão de uma dinâmica terrestre que o engendra ao mesmo tempo em que é por ele continuamente reengendrado. Ou seja, o sujeito não se relaciona com um objeto externo a ele. O indígena é gerado pela terra e a terra do por vir é gerada por ele em um movimento de duplo devir; no sentido em que os autores franceses enfatizam:

O devir é sempre duplo, e é este duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra. O filósofo deve torna-se não-filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia. [...] O povo é interior ao pensador porque é um ‘devir-povo’, na medida em que o pensador é interior ao povo, como devir não menos ilimitado (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 132).

Como será retomado adiante, a noção de antropofagia em Oswald de Andrade, — autor de nossa “única filosofia original brasileira”<sup>8</sup>, ou ainda, de nossa única não-filosofia caraíba — converge, em pontos decisivos, com o pensamento de Davi Kopenawa. Ao propor, sob seu signo, uma nova terra, Pindorama (termo de origem tupi, geralmente traduzido como “terra das palmeiras”, que designa o território posteriormente denominado Brasil), o autor acima citado não remete a um passado a ser restaurado, mas ativa um operador conceitual de uma terra por vir. Trata-se de uma terra não submetida à lógica da posse, mas pensada como campo de composição entre corpos e mundo, em oposição à lógica colonial de nomeação e apropriação. É nesse sentido que Pindorama indica a abertura de uma possibilidade de pensar “a favor da natureza, a céu aberto” (ANDRADE, 1990, p. 182), isto é, em um ambiente ilimitado, onde o pensamento volta a se compor com a terra, sem se deixar comprimir pelas formas de estratificação e pelas mediações que o fixam em identidades e territórios — traços característicos da civilização moderna. Ou ainda, como diria Eduardo Viveiros de Castro, “o pensamento em estado selvagem, isto é, o pensamento humano em seu livre exercício, um exercício ainda não-domesticado em vista da obtenção de um rendimento” (2009).

Davi Kopenawa encontra Oswald de Andrade, não apenas pela denúncia a um mundo em ruínas, mas por recolocar o pensamento em seu lugar, desfazendo o deslocamento que sustenta aquilo que se convencionou chamar de *ideias fora do lugar*. Trata-se, portanto, não de representar a terra, mas de instaurar um plano a partir do qual pensar e habitar se tornam

8 CAMPOS, Augusto de. Poesia antipoesia antropofagia. São Paulo: Cortez e Moraes, 1978, p. 24.

novamente indissociáveis. Conforme sugere Eduardo Viveiros de Castro, o livro apresenta:

Davi Kopenawa ajuda-nos a pôr no devido lugar as famosas ‘ideias fora do lugar’, porque o seu é um discurso sobre o lugar, e porque seu enunciador sabe qual é, onde é, o que é o seu lugar. Ora, então, de nos confrontarmos com as ideias desse lugar que tomamos a ferro e a fogo dos indígenas, e declaramos ‘nosso’ sem o menor pudor; ideias que constituem indígenas, no sentido concreto e etimológico desta última palavra. Uma teoria sobre o que é estar em seu lugar, no mundo como casa, abrigo e ambiente, *oikos*, ou, para usarmos os conceitos yanomami, *hutukara* e *urihi a*: o mundo como floresta fecunda, transbordante de vida, a terra como um ser que ‘tem coração e respira’ (p. 468), não como um depósito de ‘recursos escassos’ ocultos nas profundezas de um subsolo tóxico — massas minerais que foram depositadas no inframundo pelo demiurgo para serem deixadas lá, pois são como as fundações, os sustentáculos do céu —; mas o mundo também como aquela outra terra, aquele ‘suprassolo’ celeste que sustenta as numerosas moradas transparentes dos espíritos, e não como esse ‘céu de ninguém’, esse sertão cósmico que os brancos sonham — incuráveis que são — em conquistar e colonizar. Por isso, Davi Kopenawa diz que a ideia-coisa ‘ecologia’ sempre fez parte de sua teoria-práxis do lugar (CASTRO, 2015, p. 15).

Com o pensamento a céu aberto, selvagem e situado, Davi Kopenawa oferece, por meio da noção de *urihi a*, uma inflexão sobre a disposição de pensar a terra advinda de seus ancestrais: a terra como terra-floresta dotada de respiração, de sopro e de vitalidade própria e não como suporte inerte ou reserva de recursos. Manifesta-se como um regime ontológico, ou como, seria adequado dizer, “uma cosmovisão”, no qual a floresta não é objeto, mas sujeito de relações com diversas expressões de vida sejam orgânicas, inorgânicas, forças e espíritos que a constituem como um ser vivo. Ao descrever a floresta como portadora de um “sopro de vida”, Kopenawa não utiliza uma metáfora. Ele indica uma condição efetiva de existência, na qual a fertilidade, o equilíbrio e mesmo a doença da terra são experimentados como variações desse sopro. E que pode enfraquecer, se ausentar ou ser violentada pela ação predatória dos brancos. Sem se reduzir a uma transcrição etnográfica de dada “visão de mundo”, a busca é por ensinar sobre outra distribuição do vivente, em que a terra aparece como um plano animado de relações. A fim de compreender melhor essa cosmogonia vale a pena conhecer as palavras do próprio Xamã, cujo testemunho, ainda que extenso, é decisivo à noção de terra-floresta.

O sopro de vida que fica nas folhagens da floresta que dá a ela o cheiro de flores chama Wahari, seu dono é o espírito da floresta Urihinari, dizemos que isso é a pele da floresta. Urihi a, a terra-floresta foi criada por Omama e por isso tem um logo sopro de vida, se não for destruída sem razão não morre nunca. [...] Os brancos canibais que já comeram toda a sua floresta, agora querem comer a nossa. Os brancos comedores de terra falam de proteger a natureza, nós falamos do poder do metal de Omama. Se a terra fica doente falam de poluição, nós falamos de epidemias e que a floresta entrou em estado de fantasma. [...] Omama nos ensinou a cuidar da floresta. Omama é o centro das palavras que os brancos chamam ecologia. [...] Na floresta ecologia somos nós, os humanos. Mas também tanto quanto nós os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol. Tudo o que ainda não tem cerca. [...] Entendi então que não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. [...] Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. [...] Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. O que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Os xapiri não querem nos ver vivendo em cacos de floresta, e sim numa grande floresta inteira. Não quero que os meus morem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos. Ao contrário dos brancos, não é a floresta e sua terra que comemos. Nós nos alimentamos de sua caça, seus peixes, dos frutos de suas árvores, do mel de suas abelhas, das plantas de suas roças (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 468).

O que se destaca nessa passagem não é apenas uma crítica à devastação da floresta, mas uma reconfiguração mais profunda da própria ideia de antropofagia. Ao retomar esse conceito, Oswald de Andrade distingue aquilo que poderíamos chamar de uma antropofagia “alta”, de caráter ritual e cosmológico, de um “baixo canibalismo”, associado à voracidade predatória do capitalismo. No primeiro caso, comer não significa destruir um outro absolutamente exterior, mas participar de um circuito de transformações entre formas de vida; trata-se de uma operação que pressupõe continuidade, relação e reciprocidade. No segundo, ao contrário, o ato de devorar implica a ruptura dessa continuidade, quando o outro é reduzido a recurso, a objeto de consumo, a matéria disponível para extração.

As coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. [...] Eles já possuem mercadorias mais do que suficientes. Apesar disso, continuam cavando

o solo sem trégua, como tatus-canastra. [...] 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. [...] É o que agora estou tentando explicar aos brancos que se dispuserem a me escutar. Com isso, talvez fiquem mais sensatos? Porém, se continuarem seguindo esse mesmo caminho, é verdade, acabaremos todos morrendo. Isso já aconteceu com muitos outros habitantes da floresta nesta terra do Brasil, mas desta vez creio que nem mesmo os brancos vão sobreviver (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 357).

É precisamente nesse sentido que o testemunho de Davi Kopenawa desloca radicalmente a acusação colonial de canibalismo. Quando os Yanomami se alimentam dos animais — frequentemente concebidos como seres que se tornaram outros —, não se trata de um gesto de apropriação violenta, mas de uma inscrição em um regime de transformações compartilhadas entre humanos e não humanos. O verdadeiro canibalismo, nesse contexto, aparece como aquele praticado pelos brancos, como de modo cortante Kopenawa aponta: “O que fazem os brancos com todo esse ouro? Por acaso, eles o comem?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407). Ou seja, são eles os “comedores de terra”, que, ao romperem a continuidade entre si e o mundo, passam a devorar aquilo que já não reconhecem como parte de si.

A antropofagia, tal como pensada por Oswald e tal como ressoa na cosmologia yanomami, não designa, portanto, uma economia da destruição, mas uma ética da incorporação e da metamorfose. O que está em jogo não é a assimilação do outro enquanto objeto, mas a transformação de si em relação com ele. Já o canibalismo moderno, ao contrário, funda-se na separação entre sujeito e mundo, convertendo a terra em exterioridade radical — isto é, em algo a ser explorado, consumido e, em última instância, esgotado.

Essa inversão só se torna inteligível quando compreendemos que, nas cosmologias ameríndias, a terra não se apresenta como objeto de apropriação, mas como condição imanente de existência. A afirmação de que “a terra não é deles, eles é que são da terra” não possui caráter metafórico ou poético. O seu aspecto é ontológico. O indígena se relaciona com a terra como um ser diante de outro ser; ele é efeito de uma composição de forças terrestres que o engendram e que nele continuam a operar. Nesse sentido, a terra pode ser pensada como corpo, não sendo ele individualizado, mas coletivo, extensivo e intensivo, no qual, ao mesmo tempo, humanos, animais, espíritos e elementos naturais que se encontram

implicados. Dizer que a terra é o “próprio corpo” dos Yanomami resulta em reconhecer que qualquer violência dirigida à floresta é, simultaneamente, uma violência dirigida ao corpo indígena. Qualquer trato com a terra, logo, não é apenas um problema de “meio ambiente”. É uma modulação de desmembramento ontológico.

A compreensão de corpo herdado da ordem ocidental o designa como “corpo civilizado”, autocentrado e constituído a partir de uma ruptura com o plano de continuidade exterior a ele. Apresenta-se, com isso, um corpo cuja filiação não é mais com a terra, porém com o Estado. Com suas formas de organização, suas leis e suas instituições. A distinção do corpo-terra ao corpo-Estado produz uma transformação na própria ideia de corpo em si: ele deixa de ser um sistema de relações para se tornar uma unidade individual, juridicamente definida e politicamente administrada. É nesse ponto que a análise pode ser, outra vez, aproximada a Gilles Deleuze e Félix Guattari. Os autores indicam que, nas formações estatais, o “corpo pleno” deixa de ser a terra para se concentrar na figura do déspota. De forma que a terra deixa de ser o plano de inscrição das relações para dar lugar a um corpo centralizador que organiza, distribui e controla os fluxos sociais, produzindo, como efeito, hierarquias, castas e formas de servidão. O que se perde no processo é justamente a dimensão intensiva da relação com a terra, substituída por uma lógica de estratificação (DELEUZE, GUATTARI, 2000).

Vale salientar, mesmo brevemente, que essa diferença relacional se expressa também na maneira como os Yanomami concebem a posse e o valor. Ao reconhecerem que a floresta não os pertence, mas eles são que pertencem a ela, afirmam, ao mesmo tempo, a anterioridade e a autonomia da terra em relação ao humano. A floresta não pode ser apropriada como propriedade, seus bens não são as mercadorias, como exemplifica Kopenawa nessa passagem:

Somos diferentes dos brancos e temos outro pensamento. Entre eles, quando morre um pai, seus filhos pensam, satisfeitos: ‘Vamos dividir as mercadorias e o dinheiro dele e ficar com tudo para nós!’. Os brancos não destroem os bens de seus defuntos, porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Eu não diria a meu filho: ‘Quando eu morrer, fique com os machados, as panelas e os facões que eu juntei!’. Digo-lhe apenas: ‘Quando eu não estiver mais aqui, queime as minhas coisas e viva nesta floresta que deixo para você. Vá caçar e abrir roças nela, para alimentar seus filhos e netos. Só ela não vai morrer nunca!’. É verdade. Achamos ruim ficar com os pertences de um morto. Nos causa pesar. Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes,

sua caça, suas árvores e frutos. Não são as mercadorias! (KOPENAWA; BRUCE, 2015, p. 410).

Uma concepção que contrasta diretamente com a tradição moderna, na qual a propriedade da terra é frequentemente justificada pelo trabalho que instaura uma lógica em que o valor está associado à transformação e à exploração do solo. Entre os Yanomami, ao contrário, o valor não reside na mercadoria nem na acumulação, mas na própria continuidade da vida da floresta. O que gera uma economia, que poderíamos chamar, de coexistência, na medida em que o que tem valor é a sustentação das condições de existência, não a circulação de bens. O Xamã adverte que os brancos não compreendem a floresta por não serem capazes de vê-la realmente. E mais, “os Brancos estudam o seu próprio pensamento e só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Suas peles de papel não falam nem pensam. Fingem defender a floresta com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas” (KOPENAWA; BRUCE, 2015, p.455). Na floresta, se alguém tem direito à terra, se há algum tipo de posse, bens ou mercadorias, tudo isso pertence aos *xapiri*<sup>9</sup>. É por isso que a história pertence a eles e que eles são donos da história. A eles pertencem as palavras e as imagens.

Dado esse contexto, compreende-se a relação singular que os Yanomami estabelecem com seus bens materiais. Se o sopro de vida dos humanos é curto — se suas existências são atravessadas pela finitude —, não há razão para acumular ou fixar aquilo que, por natureza, é transitório. A facilidade com que cedem seus bens não indica ausência de valor. O que indica é uma hierarquia distinta de valores: aquilo que importa não é o objeto, mas a trama de relações que sustenta a vida. A floresta, nessa leitura, possui um “longo sopro de vida”, que excede a duração dos corpos individuais e que garante a continuidade do mundo. A floresta é o plano pelo qual a vida pode continuar a se desdobrar. Diante disso, a crítica implícita no pensamento de Kopenawa não se dirige apenas às práticas destrutivas dos brancos. Ela converge ao próprio pensamento que as torna possíveis. Ao conceber a terra como algo exterior, apropriável e fragmentável — como “meio ambiente” —, o pensamento moderno opera uma redução que transforma a potência do plano vivo terreno em um conjunto de objetos gerenciáveis. A recusa dessa concepção, por parte dos Yanomami, é também uma recusa da ontologia que ela pressupõe. Quando

---

9 Espíritos guardiões da floresta na cosmologia Yanomami.

afirmam que não querem viver em “cacos de floresta”, denunciam tanto a devastação material, como, também, a fragmentação do próprio mundo.

## Conclusão

Retomando o percurso aqui realizado, viu-se que, segundo Gilles Deleuze e Félix Guattari, a Terra é uma operação, um processo, que organiza, ainda que provisoriamente, aquilo que é, por natureza, intensivo e não estratificado. Por sua fluidez, a terra do porvir não está adiante, mas no instante — no duplo movimento de devir que atravessa a própria escrita, o próprio pensamento, o próprio corpo. Não se trata de explicar o mundo do outro, mas de multiplicar o nosso, como propõe Viveiros de Castro, povoando-o com outras perspectivas que não existem fora das relações que as constituem.

Nos termos dos brancos, pensar a terra é, quase inevitavelmente, pensá-la em termos de posse — o que é meu, o que posso usar, explorar ou preservar. Já nas cosmologias ameríndias, como aquela mobilizada por Davi Kopenawa, essa relação se inverte radicalmente: não é a terra que nos pertence, somos nós que pertencemos a ela. Essa inversão não é apenas ética ou política, mas, também, ontológica; pois, redefine o lugar do humano no mundo, reinscrevendo-o em um campo horizontal de seres que o excede e o constitui. Reconhecer isso não significa aderir romanticamente a um outro modo de vida, mas admitir que há, ali, uma outra maneira de pensar — e talvez uma das poucas ainda capazes de sustentar a continuidade da vida.

A recomendação de Oswald de Andrade ao inverter a equação “do eu parte do Cosmos” em “Cosmos parte do eu”, não é literária, e sim imanente: expressa-se como o pedido para desorganizar os corpos a fim de tornar possível a emergência de uma nova terra. O que não aponta para um retorno ao primitivo, mas para a invenção de outras formas de composição entre corpo, pensamento e mundo. A terra do porvir, portanto, não é uma abstração: ela se coloca como problema imediato, na medida em que os corpos que poderiam habitá-la continuam sendo sistematicamente separados de suas terras. Há, aqui, menos uma utopia distante do que uma urgência — a de reinventar as condições de existência em uma terra-Estado que insiste em se individualizar o que é, por natureza, relação. Um apelo para habitar a floresta, escutar os espíritos, experienciar tudo aquilo que, do ponto de vista moderno, pareceria impossível, e que não precisa ser

traduzido ou assimilado, somente reconhecido como operador de expansão do pensamento. É nesse deslocamento que se encontra a antropofagia oswaldiana: não como assimilação do outro, mas como transformação de si pela relação.

Não podemos pensar *como* os indígenas — insistir nisso seria apenas repetir a violência dos mesmos —, mas podemos aprender a pensar *com* eles<sup>10</sup>. Nos parece que é aí que se encontra a força incisiva dessa cosmologia: ela nos leva a transitar a própria ideia de pertencimento. A tarefa que se coloca não é a de traduzir a floresta em nossos termos, mas movimentarmos o suficiente para que outras terras e outras formas de existência possam emergir. E, para isso, será preciso, mais uma vez, aprender a escutar aquilo que o pensamento racionalista insistiu em silenciar. Já não é cedo. Talvez já não haja tempo para hesitação. “E a hora é boa.”<sup>11</sup>

## Referências

- ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1995. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*. Organização de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo, 1990.
- CAMPOS, Augusto de. *Poesia antipoesia antropofagia*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1978.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *ComCiência*, Campinas, n. 108, 2009. Disponível em: [http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S151976542009000400013&lng=pt&nrm=iso](http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151976542009000400013&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 30 abr. 2026.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento*. Caderno de Leituras, n. 65. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In: KOPENAWA,

10 CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 139.

11 CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 12.

- Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000. v. 1.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Aurélio Guerra Neto et al. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012. v. 3.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- EWALD, François. Introdução. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: N-1 Edições, 2015.
- WATSON, F. Entrevista concedida à Survival International. Boa Vista, jul. 1992. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.