

ESPAÇOS DE CONTESTAÇÃO E ALIANÇA EM FOUCAULT E KOPENAWA

SPACES OF CONTESTATION AND ALLIANCE IN FOUCAULT AND KOPENAWA

Regiane Lorenzetti Collares¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo tratar da *queda do céu* anunciada pelo xamã Davi Kopenawa, também líder político Yanomami, numa conexão crítica à abordagem das “heterotopias” operada pelo pensador Michel Foucault. A advertência de Kopenawa sobre a fatalidade da queda do céu, provocada pela ganância do “homem-mercadoria” em expropriar a floresta, aqui oportunamente se encontra com a atenção de Foucault voltada aos espaços em que ocorre a erosão de vidas minoritárias. Abordar as heterotopias torna-se então uma forma de evidenciar espaços de contestação como alternativa ao silenciamento resultante de uma história de poderes que se materializou tanto na devastação de terras indígenas, quanto no massacre dos povos originários. As dimensões heterotópicas de Foucault e o conhecimento do xamã Kopenawa indicam, portanto, se vincular a um pensamento anticolonialista, provocando a abertura de fronteiras através das relações de vizinhança, áreas críticas onde é possível encontrar aliados e resistir às invasões e destruições coloniais.

Palavras-chave: Heterotopias; Foucault; Yanomami; Colonialismo; Queda do céu.

Abstract: This article aims to deal with *the falling sky* announced by shaman Davi Kopenawa, also a Yanomami political leader, in a critical connection with the approach of “heterotopias” by thinker Michel Foucault. Kopenawa's warning about the fatal fall of the sky, caused by the greed of the “commodity man” to expropriate the forest, combines here opportunely with Foucault's attention to the spaces in which the erosion of minority lives occurs. Addressing heterotopias here then becomes a way of highlighting spaces of contestation as an alternative to the silencing resulting from a history of powers that materialized both in the devastation of indigenous lands and in

¹ Professora de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal do Cariri (UFCA), em colaboração técnica no Instituto de Cultura e Arte (ICA/UFC) e membra permanente do PROF-FILO (UFCA) e do PPGFIL (UFC). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0184228523158393> Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3066-1163> E-mail: regiane.collares@ufca.edu.br.

the massacre of many lives. The heterotopic dimensions of Foucault and Kopenawa indicate that they are linked to anti-colonialist thought, provoking the opening of borders through neighborhood relations, critical areas where it is possible to find allies and resist colonial invasions and destruction.

Keywords: Heterotopias; Foucault ; Yanomami; Colonialism, The falling sky.

Sou rio
Sou Floresta
Sou sonhos de mil nações
Sou filho do mato
E algumas belas canções
As águas do tempo
Ensinam os recados
de minhas tradições
Cultura de índio
contando a história desse chão.
(Filhos da Selva, Tiago Haki'y).

Os índios massacrados, o mundo mulçumano espoliado,
o mundo chinês por um bom século conspurcado e desnaturado;
o mundo negro desqualificado;
vozes imensas para sempre extintas;
lares espalhados ao vento; todo esse estrago;
todo esse desperdício, a humanidade reduzida ao monólogo,
e você acredita que tudo isso não tem um preço?
(Discurso sobre o colonialismo, Aimé Césaire)

INTRODUÇÃO

“Devolver-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos”², Eduardo Viveiros de Castro, em seu prefácio à *Queda do Céu*, cita esta frase do filósofo francês Patrice Maniglier sobre o que seria o mais alto comprometimento ético que a antropologia (ou que qualquer forma de pensamento) poderia nos trazer (Kopenawa; Albert, 2015, p.14). Todavia, as “imagens de nós mesmos” não deixam de ser compostas também pelos lugares comuns de convívio, pelos espaços que habitamos e nos deslocamos ou, ao contrário, são decompostas, estilhaçadas, a partir dos lugares em que somos excluídos, onde não é permitido mais viver ou mesmo nos vemos ameaçados.

Ora, é muito difícil nos reconhecermos corroborando com as catástrofes humanas e ambientais que se espalham pelo mundo, e, quando isso acontece, muitas vezes há uma negação cínica ou uma tendência por minimizar a gravidade dos danos causados ao planeta. Talvez o grande trunfo de *A queda do céu*, além de nos devolver essas imagens, que servem também como um diagnóstico de nós mesmos, esteja na demarcação de espaços não apenas de contestação, como também no estabelecimento de alianças por avizinhamo e não por superposição ou domínio.

² “(N)ous renvoyer de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas”. Frase retirada do artigo “La parenté des autres”. À propôs de Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté. Critique*, n.701, pp. 758-74, out.2005.

Atualmente, são ao todo cerca de 30 mil yanomami que habitam a floresta Amazônica³, no Brasil seu território está demarcado entre o oeste do estado de Roraima e norte do Amazonas. No entanto, apesar de possuírem seu espaço homologado como Terra Indígena desde 1992, os yanomami ainda sofrem com os danos causados pela invasão dos garimpeiros, mineradores e pela indústria do agronegócio.

A floresta transformou-se em alvo do “homem da mercadoria” (termo de Kopenawa traduzido por Bruce Albert para se referir a todos que expropriam as terras indígenas); um tipo de subjetivação capitalista que se vê então ocupada com o uso predatório dos espaços, das práticas de desmatamento, derrubada de árvores, queimadas e de toda espécie de violência direcionada aos povos originários⁴. Em suma, o homem da mercadoria é aquele que passa por cima de tudo e de todos para estabelecer relações comerciais lucrativas com os “produtos” retirados da floresta. Assim, segundo o diagnóstico do xamã yanomami Kopenawa, além dos drásticos efeitos ambientais das atividades de cunho extrativista e comercial, a fumaça do metal produzida nos garimpos, trouxe junto às doenças epidêmicas mortíferas (xawara), uma onda de assassinatos, estupros, fome, dentre outras mazelas. O mundo indígena foi invadido e com isso as bases de sustentação do céu ficaram combalidas.

A queda do céu faz alusão portanto ao fim da primeira humanidade que os xamãs mais antigos viram acontecer. Kopenawa, como xamã e líder político, em consonância ao conhecimento provindo dos próprios yanomami, assevera que novamente o céu estaria prestes a cair. Daí seu alerta:

Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem como nós ser esmagados pela queda do céu. Mas talvez um dia tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que acontecem com os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque se ficar doente tudo vai acabar. Talvez não aconteça agora, mas pode acontecer mais tarde. Então, vão ser nossos filhos, seus filhos e os filhos de nossos filhos morrer (Kopenawa; Albert, 2015, p.498).

Diante dessa ampla visão, Kopenawa. Em sua conversa com o antropólogo Bruce Albert, vai então a cada página de *A queda do céu*, cada espaço acessado da

³ Informações retiradas do Boletim Yanomami – 13 de março de 2023, publicadas no site da Secretaria de Comunicação Social do Governo Federal. Link de acesso: <<https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2023/03/boletim-yanomami-13mar23>> Acessado em 14/04/24

⁴ Segundo o relatório intitulado “Mapa de conflitos”, publicado no site da Fiocruz, houve um verdadeiro genocídio do povo yanomami acentuado drasticamente durante o governo Bolsonaro (2019-2022): “No período entre julho e outubro de 2022, a falta de acesso à saúde na TI Yanomami provocou a morte de nove crianças indígenas. Estudos divulgados pela Fiocruz em agosto de 2022 revelaram que a contaminação de mercúrio em peixes do rio Uaricoera estava acima dos limites de segurança estipulados pela Organização Mundial da Saúde (OMS). No início de 2023, o recém-criado Ministério dos Povos Indígenas, presidido por Sônia Guajajara, divulgou que cerca de 570 crianças da TI Yanomami foram mortas pela contaminação por mercúrio, desnutrição e fome nos do governo de Jair Bolsonaro (IHU, 2023). Nas redes sociais, Guajajara lamentou as mortes: “É muito triste saber que indígenas, sobretudo 570 crianças yanomamis, morreram de fome durante o último governo”. O Ministério da Saúde declarou Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional (Espin) no território indígena Yanomami. Em 25 de janeiro, a Polícia Federal (PF) determinou abertura de inquérito para apurar crimes de omissão e genocídio do governo Bolsonaro diante da crise humanitária vivida pelo povo Yanomami”. Link: <<https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br>>. Acessado: 18/04/2024.

floresta, reiterando seu comprometimento ético com o restante do mundo. A condição de vulnerabilidade e a ameaça aos povos originários nos recônditos da floresta Amazônica passam a nos alertar sobre a fatalidade que se anuncia, que está diante de nós e, mesmo assim, não queremos ou podemos encará-la; o planeta está ruindo.

A queda do céu chega-me então como livro-acontecimento na medida em que seus autores puderam se aliançar em uma escrita combativa em deslocamento de perspectivas coloniais, tendo a ousadia e coragem de tensionarem, inclusive, o predomínio epistemológico de um quadro conceitual provindo da razão do homem branco ocidental. Kopenawa e Bruce Albert, um xamã e o outro antropólogo, partem da floresta em uma espécie de ponto-zero agonístico do mundo, apresentando-a de uma perspectiva “em abismo”; é na floresta, na ligação dos yanomami com a terra e todos os seres visíveis e invisíveis, que é possível tanto diagnosticar nosso presente quanto encontrar os caminhos para se enfrentar essas situações catastróficas.

Contudo, conforme avançava na leitura de *A queda do céu*, algo surpreendente se passou, pois, cada parte desse livro produzia em mim outras compreensões das heterotopias formuladas pelo pensador francês Michel Foucault, assunto que me ocupa a atenção já faz algum tempo. A sensação que tive é de que a partir dessas leituras dois planos de realidade passavam a se encontrar, afinação de propósitos em um diálogo profícuo; percebi dois modos heterogêneos de pensar, duas filosofias, indagando-se uma à outra, esclarecendo-se e, quiçá, podendo se fortificar criticamente em nosso tempo.

Como afirmaram Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?*, abordar conceitos filosóficos não implica apenas em avaliar as novidades históricas que são trazidas por determinados termos, mas, sobretudo, diz respeito ao fato de podermos nos servir deles como “pontes” quando passam uns pelos outros (Deleuze; Guattari, 2010, p.109). Hoje não consigo deixar de ler *A queda do céu*, em sua escrita “etnográfica pós-colonial” – na compreensão de Viveiros de Castro (Kopenawa; Albert, 2015, p.29) – como uma heterotopia crítico-poética amazônica que se formula num horizonte de contestação e, ao mesmo tempo, na dimensão fulcro pulsante verde-vida em meio ao concreto cinza das civilizações contemporâneas.

No que se refere a Foucault, embora a abordagem direta das hetero (outros) topias (espaços) tenha se dado apenas na década de 1960. No entanto, vários estudiosos do seu pensamento identificam se estender daí um fio crítico que perpassaria toda sua trajetória: seja nos seus combates das demarcações espaciais no “plano do saber, do social e dos corpos”, como salienta Philippe Sabot (2012), seja na possibilidade de colapsar as familiaridades do nosso pensamento, suspendendo, bloqueando e fazendo vacilar as formas de “representar, classificar e categorizar”, segundo a perspectiva de Noé Gross (2020).

Portanto, a tematização das heterotopias com e a partir de Foucault indica ser a gestação de um pensamento que se movimenta em busca de espaços de contestação. Isso se dá, pelo menos assim o compreendo, porque este “espaço outro” (termo análogo à heterotopia), de caráter intersticial, surge “entre” um lugar provindo de um incômodo, uma inquietação e a tentativa de abrir novos caminhos apesar de tudo.

Em linhas gerais, as heterotopias destacadas neste texto surgem na intenção de crítica e de resistência às invasões coloniais dos espaços de viver e de pensar. Ou seja, as heterotopias aqui aparecem na medida em que dizem respeito aos limites do

“espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida” (Foucault, de II, 2017, p. 1573-1574), daí porque tais espaços surgem em contraposição às práticas de apagamento, invisibilidade ou simplesmente aniquilação de determinadas existências.

Os “outros espaços” aqui abordados não são, portanto, nem lugares habituais, similares a qualquer outro lugar, nem tampouco completamente diferentes dos demais lugares; as heterotopias que aqui se destacam remetem, por conseguinte, a lugares de afirmação ética de grupos minoritários, como é o caso dos indígenas Yanomami, e da possibilidade de criação diferenciada de espaços críticos em meio a todos os outros. Se o percurso de estudo pelas heterotopias a partir de Foucault traz em sua esteira uma série de paisagens variadas, de desvios, a migração dessa noção para outros campos, exige então que se tenha não apenas o fascínio da viagem estimulado por nossa “reserva de imaginação” (Foucault, 2013, p.30), como também o rigor conceitual para não nos perdermos diante dos espaços tensionados e contestados de nosso tempo.

Sendo assim, dentro dos limites desse artigo e ao mesmo tempo procurando ultrapassá-los, persegue-se a partir das heterotopias produzidas do encontro inusitado entre Kopenawa e Foucault, um modo de filosofar que não quer prescindir nem do encanto de sonhar olhando para o céu, nem da força de lutar e resistir nos voltando para a terra.

1. Ponto de partida e as aberturas das heterotopias foucaultianas

A noção de heterotopia aparece, de forma muito breve, no prefácio ao livro *As palavras e as coisas*⁵, referindo-se a lugares capazes de inquietar qualquer tipo de ordenamento ou, nos termos de Foucault, como uma “desordem” que faria “cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis” (Foucault, 1999, *Prefácio*). Assim, *grosso modo*, as heterotopias se dariam em oposição às u-topias (não lugares) de um espaço imaginário, arruinando não apenas as frases em sua sintaxe, mas os elos que manteriam as palavras ligadas às coisas.

Outro detalhe importante de considerarmos das heterotopias nas linhas iniciais

⁵ No prefácio de *As palavras e as coisas* (1966), as heterotopias surgem em referência “a uma certa enciclopédia chinesa”, retirada do conto “O idioma analítico de John Wilkins”, de Jorge Luiz Borges. Vejamos: “Esse texto de Borges fez-me rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer. Talvez porque no seu rastro nascia a suspeita de que há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém; seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do heteróclito; e importa entender esta palavra no sentido mais próximo de sua etimologia: as coisas aí são “deitadas”, “colocadas”, “dispostas” em lugares a tal ponto diferentes, que é impossível encontrar-lhes um espaço de acolhimento, definir por baixo de umas e outras um lugar-comum.(...) As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases — aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis por que as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão frequentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases” (Foucault, 1999, *Prefácio*).

deste artigo, ainda no que se refere ao prefácio de *As palavras e as coisas*, é o fato de que Foucault visava prioritariamente nessa época pesquisar como teria sido possível a ordenação de uma teoria, vista como espaço do saber (*espace du savoir*), a partir da configuração moderna de espaços de ordem (*espaces d'ordre*) - “a ordem sobre o fundamento daquilo que pensamos” (Foucault, 1999, *Prefácio*, XIX). Vendo em retrospecto, ao percebermos no conjunto da obra foucaultiana, de seus ditos e escritos, o uso “obsessivo” de referências espaciais – tais como “espaço”, “lugar”, “fronteira”, “limite”, “solo”, “paisagem” etc. – (Foucault, 2011, p. 159), não deixa de compor uma filosofia que pouco a pouco vai se deslocando dos “*espaces du savoir*” para um *savoir des espaces*.

Apesar dessa atenção especial voltada aos espaços, apenas três abordagens mais detidas do tema das “heterotopias” (todas na década de 1960) foram realizadas pelo pensador francês Michel Foucault: em um primeiro momento, as heterotopias são o tema principal de uma transmissão radiofônica em 1966, depois, essa noção é o destaque da conferência *Des espaces autres*, proferida no Centro de Estudos Arquitetônicos de Paris, em 14 de março de 1967, e, por último, abordada em sua relação com a sexualidade no Centro Universitário Experimental de Vincennes (1969). Em um panorama mais geral, as heterotopias, apesar de suas múltiplas configurações, são formuladas por Foucault como unidades espaço-temporais que, segundo a compreensão de Daniel Defert, teriam a característica marcante de “serem lugares onde estou e não estou”, ritualizando “cortes, limiares, desvios” dos espaços onde estaríamos de fato localizados. (Foucault, 2013, p.37).

Abordar aqui as heterotopias seria então uma forma de ressaltar espaços de contestação diante de uma história de poderes que se materializaria desde as grandes estratégias geopolíticas que, por exemplo, durante muito tempo permitiram invadir as terras indígenas, até as táticas genocidas de eliminação dos povos originários. Para Foucault, as heterotopias mais significativas são aquelas que forjam aberturas, lugares em que vários espaços passam a se comunicar entre si, oferecendo alternativas ético-políticas aos espaços habituais da disciplina, do ordenamento, controle e, muitas vezes, aniquilação social. Daí as heterotopias serem lugares em certa medida eficazes, como sublinhou Foucault, pois são reais ao passo em que conseguem ultrapassar as divisões culturais: “espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora sejam efetivamente localizáveis” (Foucault, DE II, 2017, pp.1574-1575).

Nos lugares em que há heterotopias suas delimitações gerais são alteradas (Foucault elenca 6 princípios de variação⁶). Na compreensão foucaultiana a partir da

⁶ Foucault no texto “Espaços Outros” identifica oportunamente seis princípios sobre as heterotopias que permitem compreendê-las em sua extensão. São os seguintes: **1.** Há heterotopias gerais que podem ser reagrupadas em dois grandes grupos: “heterotopias de crise”, reservadas aos indivíduos que se encontram em crise, dadas em um período que carecem de maiores cuidados, e “heterotopias de desvio”, são espaços destinados aos que tem seu comportamento considerado como indesejável, em desvio a uma norma estipulada; **2.** São heterotopias que estão em ligação ao conjunto de todos os outros posicionamentos da cidade. O cemitério é um deles, já que nesse lugar estão marcados nosso traço de existência no mundo, além do que, todos nós, temos um parente morto, dentro dele “morando” eternamente; **3.** Existem heterotopias que tem o poder de justapor em um só lugar real vários outros espaços, inclusive, vários posicionamentos que são até mesmo incompatíveis; **4.** Há heterotopias que são ligadas a recortes no tempo (heterocronias) e se dão em ruptura absoluta com o tempo tradicional. São subdivididas em “heterotopias eternizadas”, quando o tempo se acumula nos espaços como museus, bibliotecas etc. e “heterotopias crônicas”, caracterizadas pelo tempo “fútil” que se esvai rapidamente (festas). Há também um outro tipo de heterotopia em que há a conjugação entre as

Modernidade há um paulatino deslocamento das “heterotopias de crise” para as “heterotopias de desvio”. Resumidamente, as heterotopias de crise seriam lugares de acolhida de indivíduos em situação de crise (adolescentes, parturientes, idosos etc.), lugares vistos como “contraespaços” às práticas hegemônicas de algumas sociedades. Noutros termos, as heterotopias de crise, identificadas geralmente nas disposições espaciais de civilizações mais primitivas, se constituiriam por “lugares privilegiados, ou sagrados, ou proibidos”, como por exemplo as casas especiais reservadas às mulheres na época das regras ou em trabalho de parto. (Foucault, de II, 2017, p.1575).

Contudo, em nossa sociedade, este tipo de heterotopia tenderia pouco a pouco a desaparecer, destacando-se em seu lugar as heterotopias de desvio, ou seja, lugares institucionalizados (casas de repouso, clínicas psiquiátricas, lares de idosos, prisões etc.) onde são internados ou presos aqueles/as que teriam comportamentos indesejados. As heterotopias de desvio, portanto, passam então a tomar corpo em nosso tempo ao passo que se comprometem em “acolher” “indivíduos cujo comportamento é desviante em relação à média ou à norma exigida” (Foucault, de II, 2017, p.1576).

Estas heterotopias de desvio são, contudo, contemporâneas de uma reorganização espacial que envolve o surgimento das cidades, estando vinculadas às relações disciplinares e de controle, sendo o modo de vida de cada indivíduo um objeto correlativo a esses espaços e produzido para atingir fins específicos. O processo de colonização do Paraguai na América do Sul (como também poderíamos encontrar no Brasil) foi ressaltado por Foucault como um exemplo de como os espaços colonizados propiciaram que as disciplinas pudessem se infiltrar nos corpos das formas mais constrangedoras e intrusivas possíveis, fazendo a sociedade funcionar de maneira pretensamente organizada e perfeita. Vejamos:

Os jesuítas do Paraguai haviam estabelecido colônias nas quais a existência era regulada em cada um dos seus pontos. A aldeia distribuía-se num traçado rigoroso em torno de uma praça retangular no final da qual existia uma igreja; de um lado o colégio, do outro o cemitério, e depois, em frente à igreja, abria-se uma avenida que outra atravessava em ângulo reto; cada família tinha sua pequena cabana ao longo desses dois eixos, e assim o sinal de Cristo foi reproduzido com exatidão. O cristianismo marcou assim com o seu sinal fundamental o espaço e a geografia do mundo americano. O cotidiano dos indivíduos era regulado não pelo apito, mas pela campainha. Todos acordaram na mesma hora, o trabalho começou na mesma hora para todos; refeições ao meio-dia e às cinco horas; depois fomos para a cama e à meia-noite houve o que chamamos de despertar conjugal, ou seja, com o toque do

eternizadas e crônicas, como a exemplo das cidades polinésias de veraneio como Djerba, lá tanto se abole o tempo como também é possível reencontrá-lo na medida em que toda a história da humanidade é evocada neste lugar; **5.** É possível também identificar heterotopias que comportam um sistema de abertura e fechamento que ao mesmo tempo que isola os espaços, também os torna penetráveis, a exemplo de rituais como o sabá e **6.** A heterotopia, por fim, pode assumir uma função crítica que se exerce em relação aos outros espaços, desenvolvendo-se em dois polos extremos: “heterotopia de ilusão”, que denuncia como mais ilusório ainda os espaços reais onde a vida é compartimentalizada; ou, ao contrário, “heterotopia de compensação”, são espaços meticulosos e supostamente perfeitos que denunciam o quanto nosso espaço é “desorganizado, maldisposto e confuso”. (Foucault, DE II, 2017, p. 1575-1580).

sino do convento, todos cumpriram o seu dever. (Foucault, DE II, 2017, p.1580)

Nesse sentido, as heterotopias valorizadas por Foucault surgem como contraposição crítica diante das alterações *assujeitadoras* espaciais, isto é, as heterotopias em que se filia são “espaços completamente diferentes⁷ que se abririam diante da inquietação aos lugares delimitados pela norma disciplinar ou às tecnologias colonizadoras de ocupação dos espaços. Ora, esse processo de diferenciação heterotópica em Foucault se operaria justamente no ponto onde vivemos, onde nossos corpos estão e ao mesmo tempo são deslocados, na medida em que “somos atraídos para fora de nós mesmos”, isto é, no ponto onde nos envolvemos com outros corpos e assumimos outras posições.

Em uma entrevista no Japão, de 1978, intitulada *A cena da filosofia*, ao Foucault se concentrar nas implicações do poder na constituição dos espaços, ele considerava ser importante “ver como o espaço fazia precisamente parte da história, quer dizer, como uma sociedade organizava o seu espaço e nele incluía relações de poder” (Foucault, DE II, pp.576-577). Mesmo não havendo nada de original nessa leitura, como o próprio Foucault advertiu, não deixava de lhe soar significativamente interessante como os historiadores da agricultura, por exemplo, puderam mostrar como “as distribuições espaciais nada mais fizeram do que traduzir, por um lado, e apoiar, inscrever e ancorar, por outro lado, relações de poder, relações econômicas. . .”, ou, ainda, como nas sociedades capitalistas que se desenvolveram já no século XVI, demarcava-se “uma nova forma de espacialidade social, uma certa forma de distribuição social, política, dos espaços, e que podemos fazer com que toda a história de um país, de uma cultura ou de uma sociedade, com base na forma como o espaço é valorizado e distribuído” (Idem).

Nesse contexto, quando Foucault procura, por contraposição e contestação, abordar os espaços delimitados pela norma e tecnologias disciplinares, ele os sublinha por dimensões que não são puramente geográficas, como pontua François Boullant em seu artigo *Foucault: penseur de l'espace*, “mas sempre já políticas, econômicas ou jurídicas. Se, contudo, as noções de território, campo, domínio, solo, região, horizonte etc., assumem um protagonismo no pensamento foucaultiano, não é de uma geografia física plana perene que se trata, mas sim de uma espécie de geopolítica” (Boullant, 2003).

Em outra entrevista de 1977, *O olho do poder*, Foucault diz da necessidade de realizar uma “história dos espaços” que equivalesse a uma “história dos poderes”, ou seja, de fazer uma história de como as estratégias políticas foram implantadas através de assentamentos, distribuições, divisão de controles territoriais, organizações de

⁷ A princípio, Foucault “sonhava” em poder elaborar uma ciência que tivesse por objeto “esses espaços diferentes, esses outros lugares, essas contestações míticas e reais do espaço em que vivemos”. Uma ciência, em suma, que “forçosamente”, estaria relacionada aos espaços “absolutamente outros”. (Foucault, 2013, p.20) Todavia, ao voltar ao assunto no Centro de Estudos Arquitetônicos, em 1967, ele se mostra, senão dissuadido do seu “sonho” de elaborar uma ciência dos espaços, porém mais cauteloso, assim se reposicionando: “Seria possível supor, não digo uma ciência porque é uma palavra muito depreciada atualmente, mas uma espécie de descrição sistemática que teria por objeto, em uma dada sociedade, o estudo, a análise, a descrição, a ‘leitura’, como se gosta de dizer hoje em dia, desses espaços diferentes”. (Foucault, DE II, 2017, 432-433).

domínios etc. Entretanto, a história dos espaços não significa apenas dizer que “o espaço pré-determina uma história que por sua vez o modifica e que se sedimenta nele” (Foucault, DE II, 2017, p.193). O espaço a ser revolvido na história não se trata nem de um espaço natural nem de um espaço cultural, mas de um espaço político que é constantemente redimensionado por relações de poder.

2. Heterotopias Yanomami

Oportunamente Kopenawa se lembra de sua primeira viagem a São Paulo, quando ao sobrevoá-la, vendo-a de cima de um avião, percebeu o quão imenso era o território dos brancos em comparação à terra da floresta. Nesta ocasião, deparou-se com a seguinte inquietação no que se refere à ocupação dos espaços das populações citadinas: “ficam agrupadas numas poucas cidades espalhadas aqui e ali! Entre elas, no meio, é tudo vazio!”. Daí sua pergunta desconcertante; “Então por que querem tanto tomar nossa floresta?” (Kopenawa; Albert, 2015, p.387).

Esse questionamento vindo de quem olha a terra do céu, não deixou de voltar à mente de Kopenawa. Ele narra ter sido essa imagem aérea de um espaço mal distribuído que fez seu “medo de falar” sumir, a partir daí suas palavras de contestação tornaram-se “sólidas, crescendo cada vez mais”. Olhar as amplas terras do Brasil, seus imensos espaços vazios que servem a poucos com dinheiro, inquietou o líder xamã diante da avareza dos homens da mercadoria. As palavras contestatórias de Kopenawa ao se dirigir aos homens importantes passaram a ser recorrentes em sua vida, formulando um pertinente e incansável alerta: “Suas terras não são realmente habitadas! Seus grandes homens resguardam-nas com avareza, para mantê-las vazias. Não querem ceder nem um pedaço delas a ninguém. Preferem mandar sua gente esfomeada comer nossa floresta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 387).

A partir do pensamento de Foucault, compreender aqui as diversas dimensões heterotópicas do povo yanomami (dadas nas suas grandes casas coletivas, nos rituais xamânicos, nas costas do céu, no mundo dos *xapiri* – seres invisíveis protetores da floresta, nos sonhos etc.) tem aqui o sentido de nos reportarmos a lugares diferenciados, lugares que se opõe às cidades erguidas pelos homens da mercadoria. O que se pode encontrar nos modos de vida yanomami, a partir do que foi relatado por Kopenawa em *A queda do céu*, é então uma relação de deslocamento espacial, já que eles surgem das terras altas da Venezuela, sendo donos das nascentes do Orinoco e de diversos outros rios. No entanto, com a invasão da região pelo garimpo, por volta de 1960, os yanomami “descem” então para o rio Marauíá, no Amazonas. A despeito dessas mudanças forçadas, os yanomami ainda hoje mantêm uma compreensão amplificada do mundo, de um espaço que se apresenta ao mesmo tempo como casa, como vínculo orgânico à terra e como possibilidade de ligação com todos os seres, nos termos yanomamis *hukurkara* (plataforma terrestre) e *urihi* (terra-floresta). (Kopenawa, Albert, 2015, p. 468).

Se para o povo yanomami seus corpos estão ligados à terra, não deixa de ser “sintomático”, como aponta Haesbaert em seu artigo “Do Corpo Território ao Território Corpo (da Terra)”, que “sejam os indígenas e as mulheres (muitas delas também indígenas) os principais protagonistas a tratar o território como corpo na América Latina e utilizá-lo como ferramenta de luta” (Haesbaert, 2020, p. 78). Nessa contestação da má distribuição e das invasões exploratórias dos espaços, do

desmatamento das florestas, as heterotopias ressaltadas por Kopenawa indicam ser possível esse viés filosófico ocidental de interpretação dos modos de viver e dos corpos yanomami.

Conforme Bruce Albert, que durante algum tempo conviveu com os yanomami e traduziu para o francês uma série de gravações de falas de Kopenawa, o abrigo coletivo (xapono watoriki) surge simultaneamente como um espaço outro e como uma poética e acolhedora habitação. São tais aspectos que, mesmo obedecendo um modo próprio de pensar yanomami, indicam se aproximar, talvez, com aquilo que Foucault designou como uma “heterotopia”. Lá em watoriki, descreve o antropólogo francês.

Seus moradores estão distribuídos em aproximadamente trinta grupos familiares, instalados um ao lado do outro sob a cobertura circular, cada qual com seu espaço próprio, onde ficam penduradas as redes dos membros da família, ao redor de uma fogueira que não se apaga quase nunca; fogo de cozinha durante o dia, fogo para aquecer, durante a noite. A grande casa possui quatro entradas principais (pata yoka), separadas dos lares contíguos por pequenos corredores de ripas de tronco de palmeira. Essas aberturas são genericamente chamadas “portas do caminho” (periyó yoka). (Kopenawa; Albert, 2015, P.566).

As “portas do caminho” não deixam, portanto, de ser acessos, aberturas espaciais, que oportunizariam várias acomodações num xapono em que há lugares privilegiados de uso exclusivo das mulheres, para o acolhimento dos forasteiros, dos convidados das aldeias aliadas, já outros espaços seriam destinados às atividades políticas, aos rituais ou simplesmente dados às crianças para brincarem, enquanto alguns seriam reservados ao preparo dos alimentos cerimoniais, à prática do xamanismo etc. Destarte, as aberturas dessa espécie de heterotopia da aldeia yanomami, a grande casa watoriki e suas “portas do caminho”, segundo o olhar poético de Bruce Albert, deixaria entrar “sob a marquise circular uma luz difusa que envolveria discretamente os lares familiares”, e não à toa, do interior dessa ampla habitação, tenha ficado marcado em seu corpo “a sensação harmoniosa de amplidão e intimidade”, alteração do ambiente em “um espaço ao mesmo tempo confortável e acolhedor” (Kopenawa, Albert, 2015, p.567).

Outra dimensão heterotópica dos yanomami, pode ser identificada num circuito de relações estabelecidas entre os seres visíveis e invisíveis da floresta, com quem os indígenas passam então a partilhar o território, estabelecendo amplas e dinâmicas redes de comunicação; redes expandidas sobretudo pelo contato dos xamãs com os xapiri, seres invisíveis e protetores. Os sonhos do xamã yanomami, em que há um contato direto com os xapiri, ganham assim o sentido de um aprendizado: sonhar é aprender a ver o invisível. Para se interpretar os conteúdos dos sonhos produzidos durante a inalação da yãkoana, o xamã precisa passar pelo aprendizado de “ver e interagir com o plano invisível” (Limulja, 2022, p.8).

Sonhar é se deixar ser levado para o *mari tērē*, uma dimensão espaço-temporal na qual o “passado, presente e futuro se embaralham, desafiando as coordenadas da física clássica e da filosofia” (Idem). A palavra mari (sonho), mais do que dizer respeito a conteúdos noturnos, remete às viagens ou transes dados pela “perda de consciência” ou “saída de si”. Sonhar é então um modo de se relacionar com a morte

(nomai): ao ter um sonho, o xamã yanomami tem uma “pequena morte”, uma redução de sua consciência presa ao mundo visível.

Tal aprendizado do xamã yanomami traz também uma dimensão ético-política atrelada ao espaço, ao passo que todos os corpos existentes se percebem indissociáveis da terra. Como comenta ainda Haesbaert, é “a própria terra (neste caso, componente indissociável do território) como corpo, ampliando em muito, metaforicamente, a concepção comumente difundida de corporeidade” (Haesbaert, 2020, p.82). O espaço outro que se sobressai dos rituais xamânicos não significa uma floresta que surge antropomorfizada, mas um lugar que interage e se implica aos territórios de outros seres visíveis e não visíveis, por isso “deve-se então falar na interação entre múltiplos territórios (corpo) de vida” (Haesbaert, 2020, p.83).

Dessa forma, compreende-se aqui que em tal heterotopia yanomami, o próprio mundo vivido por cada uma/um desse povo indígena se implica ao restante dos mundos; uma espécie de “pluriverso” que sustentaria a existência do planeta, pois, cada corpo (visível ou invisível) se liga fundamentalmente à totalidade ou integralidade física e espiritual de todos os seus habitantes.

Não à toa que Ailton Krenak, líder indígena brasileiro, na ocasião da conferência *Direitos da terra e de humanos também*, tenha aberto o 9º Congresso Brasileiro de Extensão Universitária (CBEU), ressaltando sobretudo o direito à terra dos povos originários como uma extensão do direito à vida e ao pertencimento, pois, “pertencer a uma comunidade é algo que está diretamente relacionado ao direito à terra porque toda pessoa deveria poder se filiar à terra, se constituindo como defensora da vida na terra e agindo em defesa do planeta (...)” (Krenak, 2021). Por isso, em um comum sentido de pertencimento, “comunidades que habitam o planeta, como os quilombolas, os ribeirinhos e os indígenas, já entenderam a importância de compartilhar a vida e a terra, numa espécie de mutirão de pertencimento à terra”. É a terra que surge então como corpo-mãe, como provedora e acolhedora, e não como uma propriedade.

Viveiros de Castro ressalta que, no sentido etimológico, o termo indígena refere-se a quem é “natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria” (Kopenawa; Albert, 2015, *Prefácio*, p.16). A ‘propriedade’ da terra diria respeito a um atributo das próprias subjetividades indígenas, e não à apropriação de um objeto externo. Devido a essa outra compreensão dos sentidos de “próprio” e “propriedade”, segundo o antropólogo brasileiro, “não são poucos os povos indígenas do mundo a afirmar que a terra não lhes pertence, pois são eles que pertencem à terra” (*Idem*). Nesse sentido, enquanto o povo yanomami parte da perspectiva da terra aberta, provedora e compartilhada, os homens da mercadoria estão presos à compreensão dos espaços como território-propriedade, uma zona limitada, cercada por muros ou cercas de arame, com fronteiras, limites e divisas.

Depreende-se aqui que falar então desse lugar-terra, aberto e provedor, para Kopenawa, é tomar tanto uma posição heterotópica crítica às relações capitalistas reguladoras da propriedade, quanto assumir as múltiplas formas de um corpo que interage com os demais corpos em espaços variados. Em suma, se há um encontro entre as heterotopias foucaultianas e yanomami, isso só seria possível porque parece haver nessa vizinhança a produção de uma compreensão ético-política de que os espaços são também constituídos por corpos que lutam e resistem para manter, preservar, transformar a vida que se tem.

3. Espaços de contestação e alianças: Conexão Floresta Amazônica-Paris, a terra que treme

Kopenawa viajou pela primeira vez a Paris em 1990, com o objetivo de participar do Tribunal permanente dos Povos, em uma sessão dedicada à Amazônia brasileira, vindo nessa ocasião a reconhecer a “cidade luz” dos ocidentais como “a terra que treme”. Esta designação “*kawëhei urihî*” já teria sido feita pelos xapiri (espíritos protetores dos xamãs), de modo que antes de conhecer efetivamente Paris, ele já a visitara em sonho. É curioso notar que Walter Benjamin, no começo do século XX, ao se deparar com passagens comerciais parisienses marcadas pelo fetiche da mercadoria – as “fantasmagorias” do mundo burguês emergentes no século XIX –, ele também não deixou de se sentir mexido com os movimentos frenéticos da cidade, vendo-a como a “*ville que remue*” (Benjamin, 2022, p.210), uma cidade que se movimentava o tempo todo.

Devido a esse tipo de vibrações inquietantes vindas da capital francesa, Kopenawa relata ter se sentido cambaleante desde o momento que desceu do avião em Paris. Mesmo o solo parecendo firme, seu andar ali vacilava, por isso dizer: “parecia que eu estava de pé numa canoa no meio do rio” (Kopenawa; Albert, 2015, p.423) Pelo fato de nessa cidade haver um intenso tráfego durante todo o dia, de ouvir barulhos ensurdecadores, da terra ser escavada por túneis de metal que mais pareciam “minhocas”, da noite também ser cortada pelos sons estrondosos dos trens, por isso tudo, o xamã yanomami sentia que a terra não parava de tremer.

Ora, só aquele que dorme no silêncio da floresta é capaz de voltar sua atenção a esses barulhos, a essas “vibrações inquietantes”. Mas, apesar dessas inquietações, quando seus amigos brancos lhe mostraram “uma espécie de casa muito alta e pontuda, feita de metal, como uma grande antena coberta de cipós de luz flutuante” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 424) – a deslumbrante e iluminada torre Eiffel –, Kopenawa se alegrou. Ele percebeu que esta construção, feita com o propósito de ser admirada para os que vêm de outras terras, era algo semelhante a casa dos xapiri, dos seus espíritos protetores, “cercada de todos os lados por caminhos luminosos”. (Kopenawa; Albert, 2015, p.425).

Apesar da semelhança, Kopenawa não deixou de se angustiar quando percebeu que a luz da torre Eiffel estava sem vida: “não saía dela nenhum som. Se fosse viva, como uma verdadeira casa dos espíritos, ouviríamos brotar de sua luminosidade o sibilar incessante dos cantos de seus habitantes. Seu cintilar propagaria vozes ao longe” (Idem). Assim, só foi durante o período do sonho, que o xamã pôde enfim ouvir as vozes dos espíritos brancos mais antigos e das mulheres waikayoma (estrangeiras), cobertas de miçangas, que moravam despercebidas nessa casa parisiense iluminada, apaziguando sua inquietação diante da terra trêmula.

No entanto, os incômodos de Kopenawa ressurgiam ao passo que se deslocava para outros locais da cidade, como a exemplo dos museus. Lá, onde também se encontravam guardados os adereços dos seus ancestrais habitantes da floresta (pedras, agulhas de osso, colares de sementes, penas e miçangas etc.), percebeu que tais peças seriam na verdade “bens” pertencentes aos corpos espirituais dos xapiri. (Kopenawa, Albert, 2015, p. 671, 426). Portanto, pelo motivo

desses ornamentos serem originários do xapiri e usados por xamãs ancestrais, deveriam então estar próximos dos seres das florestas, e não trancados nessa casa chamada de “museu”.

Dessa forma, junto aos objetos retidos nos museus, as imagens dos antepassados dos povos da floresta estariam também aí capturadas. Por isso, para Kopenawa, pareceu-lhe “ruim guardar trancados nesta casa longínqua os bens dos habitantes da floresta que foram mortos no passado pelas doenças e armas dos brancos!” (Kopenawa; Albert, 2015, p.428).

Olhar então para o acervo dos povos da floresta exposto aos forasteiros, da perspectiva de um xamã que vê uma parte sua presa em caixas de vidro, foi entristecedor e revoltante. Segundo a tradição yanomami, todos os adornos, instrumentos de caça, utensílios etc., que se ligam aos vivos não obedecem nem à lógica da acumulação nem da propriedade dos ocidentais.

Diferente dos “homens da mercadoria” que se apropriam das coisas materiais e lutam por terras na tentativa de se apossarem e dominarem uma exterioridade, os yanomami vivem à base de relações vitais e corporais, em certa medida orgânicas, tanto com os objetos, quanto com os seres visíveis e invisíveis da floresta. Só faz sentido para os Yanomami guardar ou ter qualquer coisa na medida em que os auxilia a viver. Isso explica o porquê quando há mortes na aldeia, os bens que perdem a utilidade são também destruídos.

O xamã e líder político dos yanomami justifica assim sua indignação ao ver não apenas os objetos de seu povo no museu, como também as imagens de seus ancestrais retidas nesse local:

Por isso digo que são posses dos espíritos. No entanto, as imagens desses ancestrais, retidas há tanto tempo nessas casas distantes, não podem mais vir até nós para dançar. Não somos mais capazes de fazer ouvir suas palavras na floresta, pois seus caminhos até nós foram cortados há tempo demais. Na barulheira da cidade, os brancos não sabem mais sonhar com os espíritos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.426)

Outra experiência marcante dessa estadia do xamã yanomami em Paris foi seu adoecimento decorrente da malária contraída antes da viagem. Encolhido na cama de um hotel, com febre alta, Kopenawa teve a impressão de ser “tragado por um imenso vazio” (Kopenawa; Albert, 2015, p.423). Logo em seguida, a terra começou a desmoronar e a “casa” onde ele estava também veio abaixo. Sentiu-se em queda livre, até o momento em que os xapiri seguraram a sua imagem e o espírito de Omama⁸ evitou que desaparecesse no mundo subterrâneo.

Assim que despertou desse sonho que permitiu distinguir melhor as coisas a seu redor, o xamã yanomami diz que essa experiência de se sentir em queda teria sido proporcionada pelos espíritos dos antigos brancos (napënapëri) para testá-lo em sua força. Kopenawa entende que tal contato com esses espíritos ancestrais dos brancos o fez perceber que eles sabiam também “arrancar e regurgitar” as doenças e que, no caso das epidemias, os xapiri dos brancos seriam até melhores do que os

⁸ Deus da criação para os Yanomami. “Foi Omama que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu a vida e nos fez muitos” (Kopenawa; Albert, 2015, p.81)

espíritos curadores de seu povo. Foram então as imagens desses espíritos xapiri que o incentivaram a falar com os brancos “com energia e coragem” (Kopenawa; Albert, 2015, P.424).

Todavia, se Kopenawa clamou a atenção dos brancos foi também para que pudessem ter a chance de sonhar de modo diferenciado, isto é, para que pudessem olhar de outra maneira para a terra, um olhar cuidadoso, sendo um modo de se prevenir da queda do céu. Os xamãs tomam para si, portanto, a incumbência de afastar as coisas perigosas não apenas do povo da floresta, mas de todos os seres que vivem no mundo. Se os brancos não percebem sua terra tremer, para Kopenawa, isso se explica porque eles não a deixam em paz e porque desaprenderam a sonhar. Não à toa que durante essa viagem a Paris, devido às inquietações que o atravessavam, o xamã, longe da floresta, tenha frequentemente ficado fragilizado, “ansioso” (Kopenawa; Albert, 2015, P.390) e, em algumas ocasiões, “atormentado e infeliz” (Kopenawa; Albert, 2015, p.428).

Se vendo muitas vezes em “estado fantasma”, Kopenawa na terra que treme não conseguia dormir direito à noite e durante o dia, muito cansado por conta dos compromissos, cochilava recorrentemente. No entanto, o líder político dos yanomami não fazia de suas viagens um lamento, talvez porque tivesse a compreensão de que se tratava também de uma terra distante da floresta; afinal, para ele, tais terras eram apenas habitadas por “gente diferente”, por conseguinte, não devia reclamar. A viagem de Kopenawa à “terra que treme”, essa terra completamente estrangeira na visão de um xamã yanomami, pode ser considerada então emblemática não apenas por se formular como uma crítica, mas por lá encontrar em sua posição contestatória uma aliança.

De outra perspectiva, os estrangeiros à floresta, quando se deparam com a pluridimensionalidade do modo de vida yanomami, dos rituais xamânicos, dos sonhos, do vínculo à terra, das subjetividades que incluem os humanos, animais, insetos etc., tudo isso pode inclusive acionar nos modos ocidentais de pensar “um processo de abalo da percepção e do sentido que, em última instância, geraria uma “metamorfose”, um devir-outro”, como considera, por exemplo, o filósofo Paul Preciado em seu *Dysphoria Mundi*, estando atento às experiências transformadoras advindas da prática do xamanismo pelos povos originários da floresta Amazônica.

Se o xamanismo ameríndio tupi ou os sonhos yanomami nos alertam para a necessidade de o mundo parar ou para a eminência da queda do céu, respectivamente, o impacto desses acontecimentos não é somente econômico, mas vital, uma questão de sobrevivência de todos os seres que compõem o planeta, convocando-nos a tomada de um *contra* posicionamento – um dos traços das heterotopias para Foucault –, fazendo-nos aproximar do vizinho até então ignorado e invisibilizado.

Ao ver o mundo desmoronando ou a sua parada quase total devido à pandemia de Covid-19, Preciado, não à toa, passa a se voltar aos rituais xamânicos dos povos originários, justamente, por aí ver se abrir a “antessala de uma metamorfose política da consciência para uma mudança de paradigma planetário” (Preciado, 2023, p. 508). Ao retomar o antropólogo brasileiro Viveiros de Castro, em seu *Metafísicas Canibais*, o filósofo *trans* ou das transições – daí sempre em deslocamentos – identifica três fases que diriam respeito às transformações operadas pelo xamanismo. Sumariamente apresentando: na primeira fase, haveria o confronto, a contestação dos

xamãs diante da condição finita e mortal dos seres do planeta. Em seguida, estaria a posição ou, melhor, a *contraposição* dos povos originários aos homens da mercadoria, que percebendo a ameaça, estreitariam os laços de uma “cadeia trófica”, aproximando irremediavelmente seus corpos, por “vínculos energéticos”, a tudo que vive. Já na terceira e última fase, o ritual xamânico propiciaria uma mudança radical do desejo das subjetividades aí implicadas, abrindo-se com isso um espaço ético em que se apresenta um “devir-outro”.

Contudo, se os rituais xamânicos de povos originários no final das contas provocam uma “mudança radical do desejo”, de que modo essa “antessala de uma metamorfose política”, a que se refere Preciado, localizada diante de um mundo também excludente e destrutivo, poderia provocar uma mudança de consciência dos colonizadores ou daqueles que estão confortavelmente acomodados nas suas salas de estar, geralmente, vendo tudo desabar pelas telas dos seus notebooks, celulares e tvs?

Quais as chances dessa casa chamada “terra” ampliar sua porta de entrada, porta que separa a antessala da sala, porta comumente estreita, vigilante e restritiva? Sob quais circunstância poderíamos prescindir de nossos estimados dispositivos de segurança que, tal como censores, funcionam permitindo ou negando a entrada de determinadas identidades em nossa “casa”? Quais as novas tecnologias que propiciariam que as barreiras excludentes entre a antessala e a sala do mundo pudessem ser demovidas?

A filosofia de Deleuze e Guattari (ambos pensadores franceses que foram habitantes dessa terra que treme) também vem a destacar dois modos de relacionalidades que são paradigmáticas das transformações dos espaços em que vivemos e, por conseguinte, de nós mesmos; uma, interna ao *socius* e do mesmo gênero do masculino, da ordem da filiação, e, outra, imanente, que enlaça pela produção, pelo afeto, pelas metamorfoses imaginárias ou, ainda, por trocas e modos diferentes de classificações simbólicas. Nesse sentido, o devir-outro provocado por relações heterotópicas, como é explicitado em *Mil Platôs* (um livro também dos espaços vistos como diferenciação e multiplicidade), provocaria uma aproximação que

É sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das *simbioses* que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender. Há um bloco de devir que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C. Há um bloco de devir entre raízes jovens e certos microrganismos, as matérias orgânicas sintetizadas nas folhas operando a aliança (rizosfera). (DELEUZE; Guattari, *Mil Platôs Vol. IV*, 1997, p.14)

Parecem então ser estas alianças que estão em jogo para Preciado, em seu *Dysphoria Mundi*; alianças que tensionam os espaços, provocando aberturas que escapam de circuitos espaciais fechados que são destrutivos e alienantes. Viveiros de Castro também acentua as práticas xamânicas dadas por outras lógicas de aliança que não a de um controle filiativo ou da homogeneização das diferenças: “quando um xamã ativa um devir-jaguar, ele não ‘produz’ um jaguar, tampouco se ‘filia’ à descendência dos jaguares: ele *adota* um jaguar; ele *coopta* um jaguar – ele estabelece uma aliança felina” (Castro, 2015, p.189).

Vale observar que estas alianças que se dão entre os supostos selvagens e civilizados, ou dos binarismos que funcionam por oposição (humano e não humano, homem e mulher, máquina e humano) não se dão por sobreposição ou domínio, o que aparece é uma “evolução” dos seres que não é nem filiativa nem hereditária, mas “comunicativa ou contagiosa”. Não por acaso que Deleuze e Guattari preferam chamar de “involução” essa forma de evolução que se faz entre heterogêneos, sobretudo, com a condição de que não se confunda a involução com uma regressão” (DELEUZE; Guattari, *Mil Platôs Vol. IV*, 1997, p.14). Nesses termos, o devir é involutivo e a involução é criadora: “involuir é formar um bloco que corre seguindo sua própria linha, que está localizado “entre” os termos postos em jogo, e sob as relações assinaláveis” (*Idem*).

As multiplicidades de vida yanomami surgidas da floresta, do ponto que se abrem em alianças, por relação de contiguidade, não deixam então de demover as divisas entre os povos autóctones e os estrangeiros, entre o dentro e o fora. Talvez, por isso, ainda segundo a compreensão de Deleuze e Guattari, tais alianças são, por um lado, demoníacas – pelo que tem de perturbadoras, impondo-se sempre de uma exterioridade – e, por outro lado, maleáveis e consentidas, dispendo os aliançardes/as/os a novas “organizações”.

Diante disso, os possíveis espaços outros que brotam do povo yanomami, em sua existência e resistência, em seu contra posicionamento diante da queda do céu, pode se apresentar para o pensamento branco ocidental como abertura ética de “alianças transfronteiriças” a produzir uma “afinidade (afim = ad finis) entre humanos e não humanos” (Castro, 2015, p.191), fazendo a terra tremer de outra maneira, como no encontro transformante de placas tectônicas que produzem por deslocamentos contínuos outros espaços em nosso planeta.

Considerações finais

Este artigo em referência aos 40 anos da morte de Foucault, pode muito bem ser lido como um texto que 40 anos após Foucault, pelas ramificações de seu pensamento, pode hoje encontrar-se com as perspectivas críticas ao colonialismo advindas de vozes e devires minoritários da floresta. Trazer aqui em destaque a voz de Foucault e Kopenawa na mesma sintonia, muito mais do que um alerta sobre as ocupações e devastação dos espaços, nos lança à possibilidade de alianças inscrevendo outras relações de forças, que não as econômicas, hegemônicas em nosso tempo.

Vale observar que quando Foucault foi instigado na entrevista com Moriaki Watanabe, intitulada *A cena da Filosofia* (1978), a comentar sobre o modelo de civilização ocidental que se impunha como “colonização imperialista”, ele, além de reconhecer as práticas coloniais do Ocidente, afirma com ênfase que o objeto da história que lhe interessava estava relacionado sobremaneira ao modo de colonização que se deu até mesmo dentro de seu próprio território, na maneira como atitudes colonizadoras teriam incidido nas “formas de dominação sobre os indivíduos ou sobre algumas categorias de indivíduos” (Foucault, de II, 2017, p.581)

O tratamento heterotópico dos espaços é, portanto, um tema transversal que perpassou o pensamento de Foucault e que agora me permite ir ao encontro de Kopenawa. A abordagem das heterotopias apresenta-se neste artigo como um ponto de partida filosófico que assume perspectivas diferentes, olhando de diversos ângulos

para as demarcações espaciais de nosso presente. François Boullant, por exemplo, compreende que a potência filosófica que se estende das formulações foucaultianas sobre os espaços e as heterotopias seriam “investigações selvagens, poéticas e revigorantes”, na medida em que emergem de seu pensamento como “ideia-força” (Boullant, 2003). Nesse sentido, o tema das heterotopias inevitavelmente assume dimensões interseccionais, e se aqui se encontra com o pensamento yanomami, isso se deve aos prolongamentos críticos dessa discussão.

Se com Foucault a heterotopia se articula como contestação e a transformação dos próprios espaços, com a criação de espaços outros dentro de todos os espaços, vimos que da perspectiva do xamã yanomami Davi Kopenawa, há uma dimensão análoga: os espíritos da floresta estão em todos os lugares e a própria floresta se liga a todos lugares. Com Foucault e Kopenawa, além dos espaços serem contestados do ponto de vista da transformação política, o campo dos saberes é também revolvido em suas premissas coloniais.

As heterotopias dos yanomami, destacadas pela narrativa do xamã Davi Kopenawa e pelo olhar do antropólogo francês nascido no Marrocos Bruce Albert, fazem funcionar uma crítica oportuna de nosso presente ao tensionarem um contexto de pensamentos e práticas que produz, sustenta e estimula o “homem da mercadoria”; um modo de subjetivação ocupado em estabelecer trocas comerciais e acentuados ganhos individuais às custas do massacre de grupos minoritários e destruição da floresta.

Certamente, as devastações florestais do Brasil passam a traduzir uma mutação histórico-política que se apresenta decisiva nos destinos ambientais e sociais do planeta. A propósito da prevalência do homem da mercadoria em nossos dias, em concordância a Kopenawa, afirma Ailton Krenak, “o mundo acredita que tudo é mercadoria, a ponto de projetar nela tudo o que somos capazes de experimentar. A experiência das pessoas em diferentes lugares do mundo se projeta na mercadoria, significando que ela é tudo o que está fora de nós” (Krenac, 2020, p.24).

Sendo assim, é de um ponto de vista de um tradutor antropólogo francês que intento uma atualização do tema das heterotopias de Foucault; vejo em *A queda do céu- palavras de um xamã yanomami* um posicionamento contundente e corajoso diante da intrusão do mercado nas dimensões ambientais, da ânsia exploradora do “homem da mercadoria” que destrói a terra comum onde todos vivem. Se, por um lado, em uma lógica capitalista, com a primazia e o fetiche da propriedade, a terra é vista como objeto de desejo, sendo colocada como alvo de empreendimentos financeiros, como um signo de poder e domínio sobre a natureza, por outro lado, o xamã Kopenawa devolve-nos uma imagem-diagnóstico atualizada de como as florestas devastadas impactam na existência de todos os seres visíveis e não-visíveis (isso porque as existências são dadas em diversas dimensões espaço-temporais) e na sustentação de um céu que nos permite sonhar e adquirir novos conhecimentos.

Immanuel Kant, filósofo iluminista do século XVIII, ao concluir sua *Crítica da razão prática*, afirma o seguinte: “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim” (Kant, 2008, p.161). Sem entrar na análise dos desdobramentos contemporâneos dessa sentença, com o modo de vida yanomami, somos recorrentemente instigados a ver esta arquitetura racional e ética ocidental colocada sob questão.

Da perspectiva do xamã yanomami, o céu estrelado, não está em um plano distante, está presente em cada ser vivo. Se é que há uma lei moral – ou algo próximo disso –, ela só existe na medida em que é tributária da condição que liga todas as vidas à terra e as preserva. Se os sonhos dos xamãs alcançam o infinito, “percorrem sem trégua a floresta, as montanhas, as águas e todas as direções do céu e da terra. (...), sendo esse o modo de ganharem conhecimento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.465), é porque o próprio céu não deixa de tensionar as formas racionais (destrutivas) hegemônicas do pensamento ocidental, proporcionando outras formas de conhecimento, modos de vida e de relações.

O céu ficará coberto de nuvens escuras e não haverá mais dia. Choverá sem parar. Um vento de furacão vai começar a soprar sem jamais parar. Não vai mais haver silêncio na mata. A voz furiosa dos trovões ressoará nela sem trégua, enquanto os seres dos raios pousarão seus pés na terra a todo momento. Depois, o solo vai se rasgar aos poucos, e todas as árvores vão cair umas sobre as outras. (Kopenawa, *A queda do céu*, pp. 492-493).

Quando escrevo as linhas finais deste artigo, em 05 de maio de 2024, o céu literalmente quase veio abaixo devido a uma forte chuva no estado brasileiro do Rio Grande do Sul. O governo classificou as inundações provocadas pela chuva como “a maior catástrofe climática” da história do estado. No relatório “Brasil 2040: cenários e alternativas de adaptação à mudança do clima”⁹ (2015), realizado por vários órgãos de pesquisa, já se sinalizava que o aumento das chuvas no sul do Brasil também estaria relacionado ao aquecimento global provocado pelo desmatamento das florestas.

As chuvas no Rio Grande do Sul nesses começos de maio de 2024 foram intensas; a força da água arrastou casas, objetos, plantas, humanos e animais. A situação de desamparo e ameaça encobriu com densas nuvens uma parte de nossa terra. Pessoas se esbarravam nos entulhos que estavam boiando nas ruas de água lamacenta, barcos se movimentavam apressados em busca de sobreviventes, cidades inteiras desapareceram sob as águas, um cavalo caramelo observava de cima de um telhado a queda do céu.

De norte a sul do Brasil, ecoando por várias partes do mundo, o anúncio da terra em colapso mais uma vez nos chega do céu. Tudo indica que já está mais do que na hora de levarmos a sério as vozes que vem da floresta, e não apenas pelo fato de a queda do céu ser um acontecimento ambiental incontestável – como pudemos recentemente ver nas enchentes do Rio Grande do Sul de 2024, mas, principalmente, para termos melhores chances de continuar a viver e sonhar.

Referências:

BENJAMIN, W. **Paris, a capital do século XIX e outros escritos sobre cidades**. Porto Alegre: LP&M, 2022.

⁹ Consultar informações em <http://adaptaclima.mma.gov.br/conteudos/63>. Acessado em 05/05/2024.

BOULLANT, F. “Michel Foucault, penseur de l'espace”. In: **Nouveau millénaire, Défis libertaires**.2023 Link: <http://1libertaire.free.fr/Foucault49.html>. Acessado em 29/03/2024.

CASTRO, E. V. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosacnaify e N-1 edições, 2015.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 4. São Paulo: Editora 34, 2010.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. 1999, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits**, vol.II : 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard, 2017.

FOUCAULT, M. **O corpo utópico, as heterotopias**; posfácio de Daniel Defert. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

GROSS, Noé. **Sur les hétérotopies de Michel Foucault**. Le foucaldien 6, no. 1 (2020): 10, 1–40. DOI: <https://doi.org/10.16995/lefou.72>. Acessado em 05/04/2024.

HAESBAERT, R. **Do Corpo Território ao Território Corpo (da Terra): contribuições decoloniais**. Revista *GEOgraphia*, vol: 22, n.48, 2020.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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

KRENAK, A. **Formamos um mutirão de pertencimento à terra**. Entrevista concedida na ocasião da abertura do 9º encontro brasileiro de extensão universitária (CBEU) em 21 de março de 2021, realizado na UFMG. <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/formamos-um-mutirao-de-pertencimento-a-terra-afirma-ailton-krenak>. Acessado em 25/04/2024.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LIMULJA, H. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

PRECIADO, P.B. **Dysphoria Mundi**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023

SABOT, P. **Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault**. In : *Materiali Foucaultiani*, 2012, I (1), p.17-35. halshs-00746742.