

TRAGÉDIA ANUNCIADA: ANTROPOCENO E COLAPSO AMBIENTAL NA NARRATIVA YANOMAMI A QUEDA DO CÉU, DE DAVI KOPENAWA E BRUCE ALBERT

ANNOUNCED TRAGEDY: ANTHROPOCENE AND ENVIRONMENTAL COLLAPSE IN THE YANOMAMI NARRATIVE THE FALLING SKY, BY DAVI KOPENAWA AND BRUCE ALBERT

Jéssika Vasconcelos Moraes **1**

Daniella Maria dos Santos Abreu **2**

Marinete Luzia Francisca de Souza **3**

Resumo: Este trabalho pretende apresentar o conceito de Antropoceno e discuti-lo na narrativa indígena *A queda do céu* (2015), de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Metodologicamente, o estudo se desenvolve de forma descritiva, baseando-se em referências bibliográficas, com um recorte do corpus centrado nos capítulos “Desenhos de escrita”, “O primeiro xamã” e “O espírito da floresta”. Buscou-se observar a interferência antropogênica na narrativa, quais impactos causados pelo homem o narrador percebe. A breve análise dos capítulos concluiu que o narrador nota as mudanças no ecossistema e que as considera maléficas para a humanidade. Portanto, percebemos a presença da teoria estudada, da interferência humana no planeta, conceituada como Antropoceno.

Palavras-chave: Mudanças climáticas. Antropoceno. Literatura indígena.

Abstract: This research intends to show the concept of Anthropocene and discuss the indigenous tale *The Falling Sky* (2015) written by Davi Kopenawa and Bruce Albert. By methods, this study develops in a descriptive way, based on bibliographic references, focused on a corpus centered on chapters “Writing Drawings”, “The first shaman” and “The spirit of the forest”. This paper observes anthropogenic intervention in the narrative, about which impacts caused by humans the narrator was able to observe. A little analysis of the chapters concludes that the narrator notes the changes in the ecosystem and considers it evil for humanity. So, we note the presence of the theory studied, the human intervening in the planet called Anthropocene.

Keywords: Climate changes. Anthropocene. Indigenous Literature.

- 1** Graduada em Letras – Língua Portuguesa (pela UFMT – Campus Araguaia). Mestranda em Estudos de Linguagem (pela UFMT – Campus Cuiabá). Atualmente é professora na rede estadual de ensino de Mato Grosso. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6584551033684297>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2899-5934>. E-mail: jessiemoraes4@gmail.com
- 2** Graduada em Letras – Língua Portuguesa (pela UFMT). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9809814439043127>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4904-1540>. E-mail: daniellamariaufmt@gmail.com
- 3** Doutora em Literaturas de Língua Portuguesa (pela Universidade Coimbra). Mestre em Estudos Literários e Culturais (pela UFMT) e em Sociologia da Religião (pela Università Degli Studio Roma Tre). Atualmente é docente de Estudos Literários do Curso de Letras e do Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem da Universidade Federal de Mato Grosso. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8464886562386260>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8801-9694>. Email: marinete.souza@ufmt.br

Introdução

O presente trabalho pretende discutir na obra *A queda do céu* (2015) a interferência humana na natureza, a ação antropogênica conceituada há duas décadas como Antropoceno. A teoria, em constante debate pela comunidade científica, foi nomeada informalmente por Eugene Stoermer, na década de 70, e posteriormente estabelecida com a publicação de um artigo em conjunto com Paul Crutzen. O Antropoceno trata do que os autores observaram como um tempo geológico em que o homem contribui para o desequilíbrio da natureza, modificando sistemas naturais com suas ações.

A obra *A queda do céu* (2015) é resultado da colaboração entre o indígena yanomami Davi Kopenawa e o etnólogo francês Bruce Albert. Kopenawa, nascido por volta de 1956, narra suas experiências, desde a infância até o contato com os brancos e as viagens pelo Brasil e pelo mundo, em um relato profundo de seus conhecimentos xamânicos e olhar político aguçado. A narrativa, na qual o estudioso francês buscou interferir minimamente, mescla a experiência individual de um xamã e a coletividade junto ao povo.

A obra divide-se em três partes: “Devir outro”, relata os percursos de iniciação de Kopenawa no xamanismo; “A fumaça do metal”, apresenta o contato do autor com os brancos; “A queda do céu”, narra a luta política de Kopenawa para denunciar a destruição da floresta e o extermínio dos seus, viajando tanto pelo Brasil quanto no exterior. Os capítulos escolhidos para a discussão do Antropoceno foram “Desenhos de escrita” e “O primeiro xamã”, da primeira parte da obra; e “O espírito da floresta”, que se encontra na terceira parte da obra.

A metodologia deste trabalho compreende dimensões propostas por Apolinário (2012, p. 70). Trata-se de uma pesquisa básica na dimensão da finalidade, uma vez que tem por objetivo observar o fenômeno do Antropoceno em partes da obra *A queda do céu* (2015). A dimensão tipo/profundidade é contemplada ao se tratar da descrição do fenômeno na obra. Em relação à estratégia, os dados são provenientes de fontes bibliográficas, da análise de um texto literário. A natureza da pesquisa é qualitativa, centrada na análise literária de narrativas da obra.

O objetivo do trabalho foi observar o impacto causado pelo ser humano na natureza por meio da narrativa de um xamã yanomami. Buscou-se verificar como o narrador descreve a destruição de seu ambiente e como a sua visão de mundo modifica a forma como encara a natureza, possibilitando a reflexão sobre a proteção da natureza a partir da percepção indígena. Para tanto, a pesquisa organizou-se da seguinte forma: primeiro, apresentou-se um panorama das questões climáticas, em seguida, a discussão sobre o Antropoceno, e ainda uma pequena discussão a respeito dos povos indígenas, a questão do território e a literatura indígena, finalizando com a análise de capítulos da obra. Concluiu-se pela presença do Antropoceno na narrativa apresentada.

Tragédia anunciada

Figura 1. Tirinha sem título de Laerte



Fonte: Laerte (2023).¹

¹ Disponível em: <https://twitter.com/LaerteCoutinho1/status/1647910434303819777>. Acesso em: 19 abr. 2023.

As ações humanas, impulsionadas pelo sistema capitalista, geraram impacto sobre as condições climáticas do planeta. Haraway (2015) afirma que é inquestionável que os processos antropogênicos têm afetado o planeta, desde o surgimento da espécie e com o avanço da agricultura. Conforme aponta Wells (2019), há uma crença de que o aquecimento global vem de um acúmulo nos processos históricos, com um avanço acelerado a partir da Revolução Industrial, e que cobra seu preço apenas nos últimos anos. No entanto,

mais da metade do carbono dissipado na atmosfera devido à queima de combustíveis fósseis foi emitido apenas nas últimas três décadas. Ou seja: trouxemos mais prejuízos para o destino do planeta e sua capacidade de sustentar a vida humana e a civilização depois que Al Gore publicou seu primeiro livro sobre o clima do que em todos os séculos – ou milênios – anteriores. As Nações Unidas propuseram uma série de protocolos sobre o clima em 1992, inequivocamente informando ao mundo do consenso científico: isso significa que já engendramos mais destruição de caso pensado do que por ignorância (Wells, 2019).

Houve um aumento de combustíveis fósseis sendo lançados na atmosfera, na destruição de florestas e na poluição de mares e rios, gerando como consequência um aquecimento acelerado que pode colapsar o planeta. Wells (2019) argumenta que esse não é um processo distante de nós, fomentado em outro tempo histórico do qual apenas colhemos os frutos, mas que conta com a nossa participação direta e que os alertas começaram a ser emitidos há décadas.

Embora a conferência das Nações Unidas para o clima tenha acontecido há trinta anos, boa parte dos protocolos não foram integralmente cumpridos e ainda há um aumento da destruição causada pela espécie humana nos ecossistemas do planeta. Nesse sentido, Haraway diz que “The edge of extinction is not just a metaphor; system collapse is not a thriller. Ask any refugee of any species (Haraway, 2015, p. 161)”.

Podemos, então, interpretar a tirinha de Laerte (2023) como um anúncio desse colapso do sistema e uma possível resignação com o destino sombrio desencadeado pelas mudanças climáticas. No primeiro quadrinho, uma cientista tenta fazer projeções levando em conta a diminuição de CO₂ lançado na atmosfera. Assim como na conferência das Nações Unidas, a ideia é traçar um plano que diminua o impacto humano no aquecimento global. Mas, ainda no primeiro quadrinho, a resposta é taxativa: “Não dá mais”. Seguida de “Não dá, acabou”, sugerindo que a situação e o futuro catastrófico são irreversíveis. O impacto gerado pelas ações humanas nos ecossistemas estaria em um ponto sem retorno.

Na tirinha, não podemos ver quem traz o veredicto sobre a situação climática. Os quadrinhos com projeções gráficas e a sugestão da personagem em relação ao carbono sugerem um esforço científico para frear os danos causados ao planeta. Em contrapartida, não sabemos de quem vem as respostas definitivas sobre o problema. Confrontada com o destino inexorável, a “cientista” adota uma postura resignada no penúltimo quadrinho, mas, a última imagem que temos é a do planeta visto do espaço, em perfeito estado, parecendo seguir seu curso como sempre fez pelos últimos bilhões de anos.

A posição resignada manifestada por Laerte (2023) parece combinar com a ideia de Wells (2019) de que as mudanças climáticas que acompanhamos no presente, como seca extrema, calor intenso, chuvas desproporcionais, não são fenômenos surpreendentes, que não foram previstos, mas foram ignorados apesar dos alertas e da possibilidade de diminuir-los. Wells (2019) comenta que existiram inúmeras pesquisas alertando sobre os perigos das emissões de carbono desenfreadas e acrescenta que, a menos que exista uma mudança no uso dos combustíveis fósseis, isso pode

tornar partes do planeta mais ou menos impróprias para os humanos até o fim do século. É nesse curso que seguimos alegremente a passos céleres – para mais de 4°C de aquecimento até o ano de 2100. Segundo algumas estimativas, isso significaria que regiões inteiras da África, da Austrália e dos Estados Unidos, partes da América do Sul ao norte da

Patagônia e da Ásia ao sul da Sibéria ficariam inabitáveis devido ao calor direto, à desertificação e às inundações. Certamente isso as tornaria inóspitas, assim como muitas outras regiões. Esse é o nosso itinerário, é a base de onde partimos. Porque, se o planeta foi levado à beira da catástrofe climática no tempo de vida de uma geração, a responsabilidade por evitá-la recai sobre uma única geração, também. E sabemos de qual geração estamos falando. Da nossa (Wells, 2019).

Ou seja, as mudanças climáticas são um problema real, discutido há décadas pela comunidade científica, mas não solucionado e que ameaça o futuro da vida na Terra como um todo. O aquecimento global é uma espécie de tragédia anunciada causada em grande parte pela ação direta do homem sobre o planeta em suas tentativas de domar a natureza, bem como visando a geração de bens de consumo.

São as ações humanas e seu reflexo direto nos ambientes que levam estudiosos a classificar o período em que vivemos como Antropoceno.

Antropoceno

O termo Antropoceno foi utilizado pela primeira vez, de modo informal, pelo limnologista Eugene Stoermer, da Universidade de Michigan, na década de 70. De acordo com Mendes (2022), o conceito de Antropoceno, ainda em constante debate, foi introduzido durante um evento realizado no México, em 2000:

Paul Crutzen, depois de ter escutado os paleoclimatologistas desse projeto de investigação internacional centrado no estudo da história climático-ambiental da Terra descrever as suas recentes grandes alterações sucessivamente as situando no quadro de referência do Holoceno, tê-los-á intempestivamente interrompido e afirmado em tom exasperado: “Parem de usar a palavra Holoceno. Nós não estamos mais no Holoceno. Estamos [...] no Antropoceno!” (Mendes, 2022, p. 80).

Segundo o autor, Crutzen soube que o primeiro a utilizar o termo fora Stoermer e, após entrarem em contato, decidiram publicar um artigo juntos “para darem a conhecer o conceito à comunidade da Ciência do Sistema Terrestre (Mendes, 2022, p. 80)”. Conforme destaca o autor, o surgimento do termo não implica dizer que o fenômeno do Antropoceno surgiu no mesmo período. As mudanças climáticas, impulsionadas pela ação humana, já se encontravam em pleno curso e avançaram nas décadas seguintes, junto com o debate científico sobre o Antropoceno.

Mendes (2022) destaca uma série de alterações nos processos biogeofísicos do planeta apresentadas por Crutzen e Stoermer em seu artigo seminal, tais como o aumento da urbanização, a emissão de gases poluentes em níveis alarmantes, o uso abusivo de agrotóxicos,

o uso de mais da metade de toda a água doce disponível; o aumento da taxa de extinção de espécies em mil a dez mil vezes nas florestas tropicais; [...] a extração de um terço da produção primária dos oceanos pela pesca humana mecanizada; grande modificação do ciclo geoquímico em grandes sistemas de água doce e com efeitos em sistemas bastante afastados das fontes primárias (Mendes, 2022, p. 81).

Essas e outras alterações no sistema terrestre, defendem os autores, devem ser observadas considerando o denominador comum que são as ações antropogênicas no planeta. A hipótese científica apresentada é a de que a Terra se encontra em uma nova era geológica, não mais o Holoceno, mas o Antropoceno, “em que a nossa espécie se tornou numa força biogeofísica determinante do seu funcionamento (Mendes, 2022, p. 82)”.

A distinção entre Holoceno e Antropoceno, segundo Costa (2021), com base nos estudos de Donna Haraway, reside no fato de que, no Holoceno, os organismos tinham muitos lugares em que poderiam se refugiar das influências ambientais que fossem nocivas; no Antropoceno, no entanto, “as mudanças ecológicas são tão drásticas e aceleradas que até os refúgios para plantas, animais e humanos são destruídos, comprometendo a vida em geral (Costa, 2021, p. 107)”.

A consequência desse período geológico, de acordo com a autora, é um entrelaçamento das cronologias humanas e não humanas, em que o tempo humano e o tempo da natureza são simultâneos. Assim, os seres humanos estariam conectados com as outras espécies:

Estamos sempre já emaranhadas com outras espécies/materialidades: somos multiespécies. O “pensar como espécie” inaugura outro tipo de racionalidade ou, se quiser, episteme. Ao contrário da racionalidade ocidental tradicional e dos paradigmas representacionais – nos quais, como aponta Eduardo Viveiros de Castro (2015), há uma separação entre nossa experiência do mundo, o mundo em si e o conhecimento do mundo –, trata-se de um refletir sobre nossas conexões parciais com materialidades humanas e não humanas (Costa, 2021, p. 108).

Tal conexão entre materialidades humanas e não humanas levanta reflexões sobre seus desdobramentos na natureza. A relação humana com a natureza poderia ser diferente se se levasse em consideração que tudo está conectado. O pensamento indígena considera tudo que existe na floresta como ecologia. Conforme defende Davi Kopenawa, a ecologia faz parte dos humanos, mas também dos espíritos, dos animais, dos rios, das árvores, etc.

O antropoceno afeta essa ordem, por um lado e, por outro, dá ao ser humano a consciência de que tudo está interligado no espaço natural, inclusive o ser humano. Ou melhor:

O Antropoceno é o nome proposto para uma nova era que data do início do significativo impacto humano na geologia e nos ecossistemas da Terra. Pode-se dizer que a era Antropoceno se iniciou quando a ordem simbólica que constituía os seres humanos afetou, mesmo que em pequena escala, o metabolismo dos ecossistemas locais e territórios de vida e iniciou a co-evolução da Natureza e cultura no planeta (Hornborg, 2015).

O antropoceno marca, então, a forma como os seres humanos impactaram o metabolismo dos ecossistemas no planeta. Trata-se de uma era geológica em que o ser humano exerce um papel decisivo na Natureza, não sendo apenas parte dela, mas um agente de transformação. A humanidade e a cultura não seriam mais desvinculadas da Natureza.

Assim, a questão do antropoceno envolve o reconhecimento do homem como agente na Natureza. Todos os avanços e conquistas da humanidade, considerados importantes para os seres humanos, deixaram marcas e alteraram o equilíbrio ecológico. Em nome do que se chamou de progresso, os seres humanos passaram a ser o centro e, de certa forma, agiram como se estivessem acima dos outros seres, os não humanos.

A reflexão deste trabalho passa pelo entendimento do xamã yanomami de que tudo na Natureza está vivo e se conecta, garantindo a existência plena de todos quando o equilíbrio é preservado. A floresta é um organismo vivo, do qual todos fazem parte. O pensamento indígena presente na obra *A queda do céu* (2015) convida a uma reflexão sobre a importância de proteger a floresta como um todo, considerando-a não apenas como espaço físico, mas como um ser. A ecologia é tudo que existe nesse organismo e perpassa as vivências e a literatura indígena.

Os povos indígenas, a relação com a natureza e a literatura indígena

A resistência dos povos indígenas atravessa gerações. A luta dos povos originários tem um

avanço na década de 80, com a associação aos movimentos por direitos civis, “aumentando seu ativismo por reconhecimento, terras, soberania e valorização da mulher indígena (Santos, 2021, p. 172)”. Embora tenham existido conquistas, ainda há necessidade de reivindicação para que boa parte dessas culturas sejam aceitas.

A respeito dos indígenas brasileiros, Santos destaca que

o Brasil ainda conta 305 etnias e 274 línguas indígenas. Em um mundo onde a parte “mais desenvolvida” de seus habitantes se autodestrói, os povos indígenas continuam mantendo e recuperando sua rica ancestralidade para a preservação de seus povos, territórios, culturas e línguas (Santos, 2021, p. 171).

Os povos se organizaram para resistir aos ataques e à destruição de seus territórios que ameaçam sua sobrevivência. Santos (2021) ainda acrescenta que as redes sociais têm um papel importante na divulgação das culturas e reivindicações feitas pelos escritores e ativistas indígenas. A literatura indígena também exerce uma função de destaque no contexto de luta por direitos. Nas palavras de Santos:

No momento em que se debate uma possível nova era, o Antropoceno, estas culturas se tornam essenciais para repensar a relação humana com a natureza. A literatura indígena traz uma antítese ligada às tradições ancestrais que demonstram como é possível preservar a vida humana no planeta Terra através de tradições antagônicas ao capitalismo: o respeito à natureza e ao ser humano como simultâneos e inseparáveis, reintroduzindo noções de coletividade, de parentesco e de distribuição igualitária de riquezas como água, solo, animais, alimentos (Santos, 2021, p. 174).

A literatura indígena vai na contramão do capitalismo, demonstrando que tudo passa pelo coletivo, que os seres humanos estão ligados a tudo na natureza e que não é possível distingui-los, sendo necessário, portanto, que haja preservação e distribuição dos recursos de forma igualitária. Como apresentamos na seção anterior, a noção de ecologia para os povos indígenas, envolve a ideia de que todos os seres estão interligados com a natureza.

Os autores indígenas têm uma forte consciência política e ecológica, o que torna a literatura um campo fértil para discutir a relação humana com a natureza, os impactos observados por esses autores em seus ambientes e as consequências que a intervenção antropogênica gera para todos.

A literatura indígena alcançou um crescimento considerável nas últimas décadas, destacando-se o trabalho de Graça Graúna, Eliane Potiguara, Ailton Krenak, Julie Dorrico, Daniel Munduruku, dentre outros que levam suas vivências e a luta de seus povos por meio da palavra escrita. Nessa esteira, Santos diz que

A trajetória que Davi Kopenawa relata em *A queda do céu* (2015), depois de ter vivido entre garimpeiros, narra a recuperação de sua indianidade, sua formação no xamanismo por seu sogro e o modo de vida dos Yanomami, através das narrativas ancestrais de seu povo. Radicalmente diversa da sua experiência entre os brancos, assumiu um caráter político estreitamente relacionado à cultura ancestral que ele quer preservar (Santos, 2021, p. 175).

A obra *A queda do céu* (2015), em especial os capítulos “Desenhos de escrita”, “O primeiro xamã” e “O espírito da floresta”, foi a escolha de análise para um olhar do ser humano como agente de mudanças no ambiente, ideia ligada ao Antropoceno, e ao mesmo tempo, para refletir sobre a possibilidade de preservação, tendo em mente uma nova visão de mundo.

A cultura de um povo está relacionada à sua identidade. A história guarda em sua memória

os acontecimentos que precederam suas modificações. Por isso, os homens criaram diversas narrativas que representam seu conjunto de pensamento. Uma dessas manifestações é a tradição dos contos repassados de geração em geração por meio da oralidade.

Por outro lado, a história dos povos indígenas no Brasil é marcada por violências e silenciamentos. Este processo levou à dissipação e ao esquecimento de grande parte da cultura de povos que viram seus costumes e crenças serem descredibilizados. Diante disto, utilizou-se o aporte teórico dos estudos de Danner, Dorrico e Danner (2018) como fonte de pesquisa para elucidar a importância da literatura indígena autoral como resgate da identidade dos povos nativos do Brasil.

O Movimento Indígena (1970) viu a necessidade de assumir uma *voz-práxis* pública, política e cultural em resposta à tutela exercida em relação às instituições públicas e privadas. Com base nisso, é feito um apanhado histórico detalhado sobre os motivos pelos quais os povos indígenas decidiram fortalecer sua cultura, segundo Danner, Dorrico e Danner, (2018):

[...] a literatura indígena que se desenvolve e se consolida a partir da década de 1990 teve por meta a fundação de uma posição estética, epistemológica e política autoral dos escritores indígenas acerca dos próprios indígenas, a partir da constatação, por eles, de que o imaginário, o simbolismo em torno aos indígenas era basicamente construído de modo caricato, folclórico, teatralizado e extemporâneo, fundamentalmente como uma herança de nossa colonização eurocêntrica continuada por nossa modernização conservadora [...] (Danner; Dorrico; Danner, 2018, p. 316).

A literatura indígena é tida como uma das formas de resistência dos povos nativos brasileiros. A literatura indígena parte do pressuposto de uma *voz-práxis* autoral pela qual estes testemunham, de acordo com seus próprios pontos de vista, as situações que os acometem.

Suas histórias, seus ritos, sua sobrevivência eram todas passadas através da oralidade que mantinha viva a ancestralidade de seus povos. Contudo, a maneira como essas vivências são marginalizadas e desprezadas indicam um caminho doloroso de esquecimento (Danner; Dorrico; Danner, 2018, p. 317).

São escritores que trazem à tona a profundidade de seus conhecimentos que se ligam desde a natureza até encontrarem formas estéticas de manifestar sua espiritualidade. Danner, Dorrico e Danner, (2018) argumentam que:

Se a cultura/cosmogonia no primeiro momento é tomada como fantástica/fantasiada, ela em seguida revela a complexidade do pensamento indígena, tornando-se combustível para a formação de um novo leitor/receptor, isto é, de um cidadão mais reflexivo, aberto e politizado desse conjunto de obras que apresenta modos alternativos e diferenciados de pensar, de ser e de agir que são alheios à lógica do Ocidente, o que significa, em consequência, a percepção de que a forma de vida ocidental não é a única e nem a mais evoluída, mas uma entre as demais (Danner, Dorrico e Danner, 2018, p. 329-330).

Todas as singularidades que compõem o universo indígena são postas em destaque como uma maneira de resistir e seguir o caminho inverso ao dos colonizadores europeus. A literatura indígena pode ser tida como possibilidade de descatequização da mente, crítica da cultura e reorientação do olhar. (Danner; Dorrico; Danner, 2018, p.331). Esse pensamento é elucidado por Danner, Dorrico e Danner (2018):

A literatura indígena é instrumento político porque, em verdade, seu objetivo é a politização da condição indígena, bem como a justificação teórico-normativa de sua causa,

inclusive em termos de fomento de suas especificidades normativas, epistemológicas, políticas, antropológicas e culturais (Danner; Dorrico; Danner, 2018, p. 334).

Essa voz política se formou através do descontentamento desses povos diante dos domínios exercidos pelas instituições privadas e públicas que falavam em seu nome, o que levou o Movimento Indígena a ir contra as mordanças que os impediam de falar, assumindo assim sua própria posição na sociedade. Danner, Dorrico e Danner (2018):

[...]o objetivo do Movimento Indígena e, na esteira dele, da literatura produzida pelos indígenas consistia e consiste exatamente em superar a tutela tecnocrática relativamente à sua condição e desconstruir as caricaturas e os folclores no que diz respeito à sua singularidade, via voz-práxis direta, carnal e vinculada, política e politizante, dita em primeira pessoa, totalmente autoral (Danner; Dorrico; Danner, 2018, p. 337).

A fome, a morte, a pobreza, o genocídio, a morte simbólica são violências que os autores destacam e reforçam a importância da literatura como espaço de fala para expressar e denunciar tais situações. É ir contra o pensamento colonizador que permeia o imaginário de muitos e assombra a vida dos povos nativos.

Em suma, a discussão dos autores apresenta a problemática de povos que veem suas histórias serem marginalizadas e silenciadas. Uma história que vem se repetindo desde a época das colonizações até os dias atuais com as denominações das instituições políticas e privadas e que persistem em ditar como esses povos devem viver sua vida. É a partir disso que se reflete sobre a importância da literatura indígena autoral como meio de recuperar a sua identidade.

Por outro lado, quando pensamos na literatura indígena, há que se considerar que se trata de uma literatura que ainda não foi totalmente aceita, lida e conhecida. Alguns autores têm nomeado esse tipo de literatura como literatura das margens. Ou seja, havendo um cânone, conjunto de obras indicadas por escolas e pela crítica literária, haveria também as margens e nela estariam as obras que não seguem os mesmos moldes.

Enfatizando a importância de assumir uma voz-práxis política, literária e ativista que se posiciona como mecanismos de defesa contra um sistema que o oprime, a literatura autoral indígena se transforma num importante espaço em que esses povos terão voz para refletir sua história, sua ancestralidade, assim como denunciar e retratar as violências que foram vividas e as quais ainda presenciam.

A queda do céu

A obra *A queda do céu* (2015) começou a ser produzida em 1989, a partir de relatos orais do xamã yanomami Davi Kopenawa ao etnólogo franco-marroquino Bruce Albert. Albert coletou, de 1989 a 2000, gravações de falas, narrativas e conversas em yanomami. O autor explica que tais gravações aconteceram sem roteiro ao longo da década e que tratam dos conhecimentos xamânicos de Kopenawa, de sua vida e das experiências junto aos brancos. O texto foi redigido primeiramente em yanomami, depois traduzido para o francês e, posteriormente, para o português.

A queda do céu (2015) é um “relato interno sobre a sociedade, a história recente e a cultura yanomami (Albert, 2015, p. 50)”. A narrativa contempla o relato pessoal de Kopenawa desde sua infância até suas viagens pelo mundo dos brancos a partir da década de 70. Albert esclarece que

Os relatos dos episódios cruciais de sua vida mesclam inextricavelmente história pessoal e destino coletivo. Ele se expressa por intermédio de uma imbricação complexa de gêneros: mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas, autoetnografia e antropologia simétrica. Além disso, este livro nasceu de um projeto de colaboração situado na interseção,

imprevisível e frágil, de dois universos culturais (Albert, 2015, p. 50-51).

O etnólogo argumenta que buscou não interferir nos relatos de Kopenawa, adicionando comentários ao longo das narrativas, por exemplo. E explica que a ideia do xamã era levar suas palavras para um público longe da floresta.

Desejava desse modo não apenas denunciar as ameaças que sofrem os Yanomami e a Amazônia, mas também, como xamã, lançar um apelo contra o perigo que a voracidade desenfreada do “Povo da Mercadoria” faz pesar sobre o futuro do mundo humano e não humano (Albert, 2015, p. 51).

A obra foi dividida em três partes. A primeira, denominada “Devir outro”, relata os percursos de iniciação de Kopenawa no xamanismo. A segunda, “A fumaça do metal”, apresenta o encontro do autor com os não indígenas, suas impressões com a chegada dos garimpeiros, missionários e a abertura da rodovia Perimetral Norte no território yanomami. A terceira parte, A queda do céu, “evoca [...] o périplo realizado por Davi Kopenawa para denunciar o extermínio dos seus e a devastação da floresta, saindo da sua comunidade para visitar grandes cidades [...]” (Albert, 2015, p. 52) no mundo dos brancos, tanto no Brasil quanto no exterior.

O livro é precedido pelo *Prefácio* intitulado de *Recado da Mata* escrito por Eduardo Viveiros de Castro. Castro apresenta as problemáticas que assolam os povos indígenas sendo essas a desnutrição, o desmatamento, violências sexuais etc.

O autor descreve a história que acompanha as demarcações das terras em que Kopenawa cresceu e enfatiza que o garimpo é uma das principais preocupações do autor de *A queda do céu*, além de apresentar a luta deste para preservar a cultura de seu povo.

As *Palavras Dadas* ocupam duas páginas (frente e verso) e demonstram, em suas linhas, os motivos que levaram o xamã yanomami a se sentir confortável em compartilhar os segredos de sua cultura com Albert. Neste sentido, Kopenawa argumenta sobre a importância que a floresta tem para ele e seu povo:

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? (Kopenawa; Albert. 2015, p. 65).

Ocorre, no fragmento acima, a inseparabilidade entre a voz do eu que narra e as do seu povo e, também, a fusão entre os conhecimentos religiosos e racionais. Ele deseja tratar da floresta e das recomendações feitas pelos espíritos da floresta em relação aos cuidados com a natureza. Sendo ela o núcleo central de sua cultura e de seu povo, ele insiste que a floresta poderá desaparecer se não for cuidada de acordo com os preceitos de sua cultura, se não for respeitada.

Os registros de Kopenawa começam na primeira parte, intitulada “*Devir Outro*” que se organiza em oito capítulos. A história contada por Davi sobre o guerreiro de seu povo e os espíritos da floresta (*xapiri*) são evidências da espiritualidade yanomami, é uma prova da importância mística que a floresta representa para a religiosidade desses povos e como ela está intrinsecamente ligada a eles. A floresta onde residem, de acordo com a cultura de Marakana, foi criada pela divindade *Omama*. Kopenawa, nesse sentido, explica:

Nossa língua é aquela com a qual ele nos ensinou a nomear as coisas. Foi ele que nos deu a conhecer as bananas, a mandioca e todo o alimento de nossas roças, bem como todos os frutos das árvores da floresta. Por isso queremos proteger a terra em que vivemos. *Omama* a criou e deu a nós para que vivêssemos nela (Kopenawa; Albert. 2015, p. 74).

Trata-se de uma concepção ecocêntrica do mundo e do texto literário. *Eko*, no grego, significa casa. O espaço natural é a casa na qual habita o ser humano. No manifesto “*The language*

habitat: an ecopoetry manifesto”, James Engelhardt (2009) defende que essa literatura pode ser considerada ecoliteratura e manifesta as conexões entre o poeta e seu meio natural, enfatizando a “*ecopoetry as connection*”, o “habitat da linguagem”.

Na obra em estudo, encontramos:

Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas a gente que chamamos *yarori*. Esses ancestrais eram humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar. Assim, foram aos poucos se tornando os animais de caça que hoje flechamos e comemos. Então, foi a vez de *Omama* vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil. Virava outra sem parar, até que, finalmente, o céu desabou sobre ela. Seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados a quem chamamos *aōpatari* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81).

O primeiro xamã, *Omama*, é também o criador do mundo, tratando-se de uma narrativa cosmogônica. O criador trabalha de maneira ordenada e esse método de fazer é linguisticamente materializado por meio do uso de marcadores de tempo como “antes deles”, “aos poucos”, “finalmente”. Outros indicativos temporais estão presentes no texto como “se tornando”, “era frágil”, “foram arremessados”. Indicando um tempo distante do narrador. Apesar de localizada no passado, essa narrativa é presentificada pelos antepassados yanomami: “— nossos maiores nos deram a ouvir seus nomes desde sempre (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81)”. Existia um mundo que precedia antes de tudo, porém este não estava plenamente completo. Surgem então as duas divindades que centralizam a história do povo yanomami *Yoasi* e *Omama* para criarem um novo mundo. Esse novo mundo se transformou em um lugar mais fortalecido e que culmina na floresta. Ela como centro de tudo.

Tudo começa e termina na floresta, já que esta é o ponto central da espiritualidade xamânica e sua razão de existência. Seus antigos habitantes, os *yarori*, eram homens que se transformavam e viviam desconexos da floresta. Essa situação fez com que a instabilidade deste mundo fosse sua própria perdição. Surge então *Omama*, a divindade que recria este mundo fazendo com que ocorra a queda do céu dando origem aos yanomami e toda misticidade que envolve este povo.

Por isso *Omama* teve de criar uma nova floresta, mais sólida, cujo nome é Hutukara. É também esse o nome do antigo céu que desabou outrora. *Omama* fixou a imagem dessa nova terra e esticou-a aos poucos, cuidadosamente, do mesmo modo como espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica *mahe*. Em seguida, cobriu-a com pequenos traços apertados, pintados com tinta de urucum, parecidos com desenhos de palavras (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81).

Omama modela essa nova floresta para que seja um novo ambiente. Kopenawa traça metáforas para explicar como se deu o processo de criação da nova floresta como — do mesmo modo espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica *mahe* e — cobriu-a com pequenos traços apertados, pintados com tinta de urucum. A arte yanomami é utilizada para figurar a criação do mundo. As palavras metafóricas de Kopenawa demonstram a ligação intrínseca entre a arte yanomami e suas vidas. Ocorre através dos olhos do indígena que comparam a realidade de sua aldeia com rastros do passado e de sua história. A representação da natureza é viva, reafirmando a importância da floresta e toda a simbologia que a circunda. Essa simbologia é representada pela tinta de urucum e pelo barro da cerâmica, ambos produtos naturais, que são desenhados por *Omama*.

Depois, para evitar que desabasse, plantou nas suas profundezas imensas peças de metal, com as quais também fixou os pés do céu. Sem isso, a terra teria ficado arenosa e quebradiça e o céu não teria permanecido no lugar. Mais tarde, com o metal que ficou, depois de fazer com que ficasse

inofensivo, *Omama* também fabricou as primeiras ferramentas de nossos ancestrais (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81).

As palavras do xamã acompanham a trajetória de *Omama* para criar a floresta. Os céus e terra dos yanomami são fixados por peças de metal, com a intenção de não quebrar novamente assim como a outra floresta. Montanhas foram sobrepostas à terra para que se evitassem ventanias fortes e o sol, para prover claridade: “Finalmente, assentou as montanhas na superfície da terra, para evitar que as ventanias de tempestade a fizessem tremer e assustassem os humanos.”

A criação do mundo continua interligada com a arte yanomami, *Omama* desenhou o sol assim como os indígenas desenham as pinturas de urucum pelo corpo, mostrando que seus costumes permanecem interligados inconscientemente a este relato. A floresta se originou da plantação de sementes que *Omama* espalhou por sobre a terra:

Omama criou também as árvores e as plantas, espalhando no solo, por toda parte, as sementes de seus frutos. Os grãos germinaram na terra e deram origem a toda a floresta em que vivemos desde então. Foi assim que cresceram nas palmeiras *hoko si*, *maima si* e *rioko si*, as árvores *apia hi komatima hi*, *makina hi*, *oruxi hi* e todas as outras de que tiramos nosso alimento (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81).

Neste fragmento, identificamos traços de tradução por meio da nomeação de elementos naturais: linguístico-culturais, palmeiras que se chamam — *hoko si*, — *maima si* e — *rioko si* e as árvores que se chamam — *apia hi komatima hi*, — *makina ki* e — *oruxi hi*. Nota-se que os termos yanomami, que não foram traduzidos por Bruce, simbolizam ao mesmo tempo a possibilidade de diálogo intercultural e de intraduzibilidade. O narrador exerce o papel de tradutor cultural dizendo o que significam as palavras por ele citadas.

Outro capítulo escolhido para a discussão do Antropoceno é o 23 e foi retirado da terceira parte da obra. Trata-se do capítulo “O espírito da floresta”, que descreve a floresta como algo vivo, que sofre tanto quanto os humanos quando são maltratados. Para o narrador, os brancos pensam que a floresta está morta e não se importam em destruí-la, mas ela está viva e é protegida pelos *xapiri*, seres que Kopenawa descreve como o equivalente a espíritos para os não indígenas.

A concepção da floresta passa por uma visão profunda de sua conexão com todos os seres e com a espiritualidade. A proteção da floresta envolve também a consideração pelos espíritos e as palavras do demiurgo yanomami, *Omama*:

Preocupamo-nos com a floresta e pensamos que desbastá-la sem medida só vai matá-la. A imagem de *Omama* nos diz, ao contrário: “Abram suas roças sem avançar longe demais. Com a madeira dos troncos já caídos façam lenha para as fogueiras que os aquecem e cozinham seus alimentos. Não maltratem as árvores só para comer seus frutos. Não estraguem a floresta à toa. Se for destruída, nenhuma outra virá tomar seu lugar! Sua riqueza irá embora para sempre e vocês não poderão mais viver nela!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 469).

A “imagem de *Omama*” é a forma como o espírito se manifesta para o xamã, trazendo suas palavras de sabedoria e advertência. O narrador explica que as palavras de *Omama* versavam sobre a proteção da floresta mesmo antes de a ecologia ser uma preocupação da sociedade majoritária. Assim, desde o começo, os yanomami abriam pequenos espaços para suas roças na floresta, cultivavam alimentos e depois deixavam que a terra se recuperasse e as árvores voltassem a tomar conta do lugar. Havia uma preocupação para que não fosse completamente destruída, pois, como adverte *Omama*, não poderia ser substituída e tornaria a vida impossível.

Os “brancos”, como o narrador constantemente chama a sociedade não indígena ocidentalizada, por outro lado, não têm a mesma preocupação. O narrador argumenta que os grandes homens dos brancos não se importam com a floresta e pensam que podem cortar as árvores grandes para vender a madeira nas cidades, queimar o que restar e poluir os rios. As ações

dos brancos sobre a floresta deixariam a terra ardente e infértil, como o narrador diz que aconteceu com a invasão dos garimpeiros e a construção de estradas:

Escavando o leito dos rios, desmatando as margens e esfumaçando as árvores com seus motores, eles expulsaram a riqueza da floresta e a fizeram ficar doente, a ponto de o ser da fome, *Ohinari*, ter se instalado nela. A caça morreu ou fugiu para bem longe, nas serras. Em seus igarapés já não se acham peixes, nem camarões, nem caranguejos, nem arraias, nem poraquês, nem jacarés. As imagens desses bichos, enfurecidas, fugiram para longe de lá, chamadas de volta pelos outros *xapiri*. Assim é. Desde que fiquei adulto, vi muitas vezes os rastros ruins dos brancos na floresta. Eles não se preocupam em nada que suas árvores sejam trocadas por capim e seus rios, por córregos lamacentos! Com certeza devem pensar que tanto faz, mais tarde poderão cobrir seu solo com o cimento de suas cidades! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 469).

A ação direta do homem sobre a floresta provocou diversos impactos no ambiente ao redor do narrador. As consequências das intervenções na natureza são diversas: morte e fuga de animais, poluição das águas, diminuição das espécies de peixes nos rios. O rastro de destruição torna fácil para o narrador reconhecer a presença dos brancos na floresta, uma vez que essas ações foram vistas muitas vezes.

O homem é aqui o agente modificador do ambiente natural. Ele interfere no funcionamento do ecossistema e tais intervenções geram transtornos também para os humanos, dado que a mudança prejudica o equilíbrio que permite a vivência da comunidade indígena na região. A comunidade não tem, por exemplo, acesso ao alimento, uma vez que os rios foram poluídos e os animais de caça fugiram com a interferência dos brancos na floresta.

O narrador ainda salienta a diferença entre a visão dos brancos sobre a natureza e a concepção yanomami. Para ele, a floresta foi concebida por *Omama* para dar ao povo tudo que precisava. *Omama* ensinou aos yanomami desde os primeiros tempos que a floresta não devia ser destruída e deu a eles “uma terra e rios bonitos e limpos. [...] Furou o chão para fazer jorrar as águas do mundo subterrâneo, para poderem matar a sede (Kopenawa; Albert, 2015, p. 479)”. Os brancos, ao contrário, se afastaram das palavras de *Omama* e foram ensinados a destruir tudo:

Os brancos exterminam os animais com suas espingardas ou os afugentam com suas máquinas. Em seguida queimam as árvores para plantar capim. Depois, quando a riqueza da floresta já desapareceu e nem o capim cresce mais, têm de ir para outro lugar para dar de comer a seu gado faminto (Kopenawa; Albert, 2015, p. 479).

Os brancos esgotam as riquezas da floresta, preocupados apenas com o lucro imediato. E uma vez que os recursos não estão mais disponíveis naquele ambiente, partem para o próximo com a mesma força destrutiva. Trata-se de uma lógica exploratória, que ignora a necessidade de recuperação do ambiente. O narrador argumenta que esta é uma postura distinta à dos yanomami, que sempre seguiram os conselhos de *Omama*, considerado desde o primeiro tempo “o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia (Kopenawa; Albert, 2015, p. 479)”. Ou seja, as palavras de *Omama* orientam para a preservação e se distanciam da exploração desenfreada.

As palavras de defesa da floresta estavam presentes entre os yanomami, segundo o narrador, desde antes de os brancos terem as palavras da ecologia. Ele argumenta que se seu povo tivesse livros, os brancos saberiam o quanto estas palavras eram antigas. E descreve o que entende por ecologia:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o

que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480).

A ecologia é a floresta em sua completude, inseparável dos humanos e dos não humanos, mas longe dos brancos e da ideia de propriedade e mercadoria contidas em uma cerca. As palavras da ecologia foram dadas pelo mundo espiritual e este protege a floresta de ações destrutivas. A espiritualidade esteve presente com os antepassados que ajudaram a preservar o ecossistema, uma preocupação antiga entre os yanomami, mas que o narrador salienta ser recente entre os brancos.

A ideia de Antropoceno se aproxima das assertivas de Philippe Descola sobre a indistinção entre “natureza” e “cultura”, ou “sociedade” (Descola, 2005; 2011). Isso é o que vemos também nas narrativas indígenas, contudo sob uma perspectiva integrada desde que suas narrativas cosmogônicas foram elaboradas.

As consequências da destruição de ecossistemas preocupam e o narrador destaca que as terras dos brancos estão cada vez mais quentes, o que os leva a se preocuparem com a ecologia, aumentando os esforços no sentido da preservação ambiental. É possível considerar, então, uma marca do Antropoceno na leitura do capítulo. As visões de mundo distintas mostram as formas como os povos lidam e impactam o ambiente, destacam que o homem está inserido na ecologia, mas pode agir sobre o planeta não apenas pensando no lucro e destruindo, mas considerando-o como um todo vivo e protegendo-o.

Considerações finais

Discutiu-se, neste trabalho, que os impactos da ação humana no planeta caracterizam o Antropoceno e preocupam cientistas e setores da sociedade, mas que as ações para reverter tal quadro preocupante caminham a passos muito lentos, gerando uma visão pessimista sobre o futuro. O Antropoceno marca um tempo geológico em que os humanos modificam a biogeofísica do planeta, influenciando diretamente a natureza com uma série de intervenções e mudanças em ecossistemas.

Além do antropoceno, verificou-se a literatura indígena como forma de resistência. Após séculos de silenciamento, a literatura indígena figura como um meio de levantar as questões enfrentadas pelas comunidades indígenas, trazendo em sua *práxis* as manifestações culturais, a espiritualidade e denúncias. Constata-se que tal literatura pode apresentar a possibilidade de descatequização da mente, crítica da cultura e reorientação do olhar.

A partir disso, analisou-se partes dos capítulos “Desenhos de escrita” e “O primeiro xamã”, da obra *A queda do céu* (2015), que mostram como a floresta está ligada ao povo. A obra foi escrita por Davi Kopenawa e Bruce Albert, xamã yanomami e etnólogo, respectivamente, e trata das experiências pessoais e coletivas do xamã e seu povo. É permeada pelos conhecimentos, pela espiritualidade e pela luta política de Kopenawa pelo seu povo e em defesa de seu território e da floresta.

A conexão entre pessoas e o ambiente também passa pela espiritualidade, presente nos rituais e nas palavras do xamã. A importância da floresta aparece na representação da natureza feita pelo narrador, em que a simbologia a coloca como um ser vivo e senciente. A visão de mundo apresentada no capítulo “O espírito da floresta” considera que todos os seres estão interligados e a floresta precisa ser protegida em sua beleza para a sobrevivência de todos.

A breve análise feita neste trabalho permite concluir que o narrador e a sociedade majoritária concebem o mundo de formas distintas. Enquanto os brancos se preocupam em destruir, pois não

enxergam a vida da floresta, os yanomami a consideram como viva, ligada aos espíritos e a tudo. O narrador enxerga a ação antropogênica no ambiente e a considera maléfica, do ponto de vista da destruição desmedida, visando apenas o lucro imediato. Por outro lado, vê a preocupação crescente com a preservação e apresenta formas de se conviver com o ambiente sem destruí-lo. Portanto, percebemos a presença da teoria estudada nos capítulos da obra, da interferência humana no planeta, conceituada como Antropoceno.

Referências

APOLINÁRIO, F. **Metodologia da ciência**: filosofia e prática da pesquisa. 2. ed. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismos e Antropoceno: o Antropoceno como conceito. In: TORRES, Sonia e Pentead, Marina Pereira (org.). **Literatura e arte no Antropoceno**: conceitos e representações. Rio de Janeiro, RJ: Edições Makunaima, 2021.

COUTINHO, Laerte. **Twitter**, 2023. Disponível em: <https://twitter.com/LaerteCoutinho1/status/1647910434303819777>. Acesso em: 19 abr. 2023.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Literatura indígena como descatequização da mente, crítica da cultura e reorientação do olhar: sobre a voz-práxis estético-política das minorias. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando. **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Criação, Crítica e Recepção. Editora Fi. Porto Alegre: 2018.

ENGELHARDT, James. “**The Language Habitat: An Ecopoetry Manifesto**”. 2008 Disponível em: <http://derece.blogspot.com/2008/06/language-habitat-ecopoetry-manifesto.htm>. Acesso em: 19 abr. 2023.

HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationcene, Chthulucene: Making Kin. **Environmental Humanities**, n.6, 2015, p. 159-165.

HORNBORG, A. . The political ecology of the Technocene; uncovering ecologically unequal exchange in the world system”. In: HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe; GEMENNE, François (orgs.). **The Anthropocene and the global environmental crisis**: Rethinking modernity in a new epoch (pp. 57-69). Routledge, 2015

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone Moisés; Prefácio Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MENDES, João Ribeiro. Antropoceno: um polissemia a ser feito. *Anthropocena*: **Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica**, Braga, n. 3, p. 77-94, 2022.

SANTOS, Eloína Prati dos. Ancestralidade e Antropoceno: Literatura indígena brasileira. In: TORRES, Sonia e Pentead, Marina Pereira (org.). **Literatura e arte no Antropoceno**: conceitos e representações. Rio de Janeiro, RJ: Edições Makunaima, 2021.

WELLS, David Wallace. **Desastres em Cascata**: O sistema sob o qual foi criada a civilização está morto. Trad. Cássio de Arantes Leite. *Revista Piauí*. Ed. 153, 2019. Disponível em: https://piaui.folha.uol.com.br/materia/desastres-em-cascata/#_ftnref1. Acesso em: 19 abr. 2023.

Recebido em 26 de novembro de 2023

Aceito em 22 de dezembro de 2023