Tecendo territórios com espíritos e tentáculos: cosmopolíticas para um mundo em ruínas

Weaving territories with spirits and tentacles: cosmopolitics for a world in ruins

TISSANT DES TERRITOIRES AVEC DES ESPRITS ET DES TENTACULES : COSMOPOLITIQUES POUR UN MONDE EN RUINES

Giovanna Xavier
giouerjffp@gmail.com
Graduanda do curso de Geografia da Faculdade de Formação de Professores da UERJ

Resumo:
O presente artigo analisa as aproximações entre o conceito de Chthuluceno, formulado por Donna Haraway, e a cosmopolítica Yanomami apresentada por Davi Kopenawa em *A Queda do Céu*. Busca-se compreender como esses referenciais, apesar de suas diferenças epistemológicas, questionam a separação entre natureza e cultura produzida pela modernidade ocidental. A pesquisa possui abordagem qualitativa e caráter descritivo-analítico, fundamentando-se em revisão bibliográfica nas áreas de ecologia política, antropologia ameríndia e geografia crítica, com contribuições de autores como Viveiros de Castro, Escobar e Porto-Gonçalves. Discute-se o Chthuluceno em diálogo com o pensamento indígena e com as cosmologias Yanomami, especialmente no contexto amazônico. Também são consideradas as contradições entre diplomacia climática e cosmologias ameríndias no contexto da COP30. A análise aponta para a possibilidade de compreender o território para além de uma superfície administrável, concebendo-o como espaço vivo, relacional e multiespécie.

Palavras-chave: Chthuluceno, Cosmopolítica Yanomami, Território, Guerra ontológica, Ecologia política

REVISTA FLUMINENSE DE GEOGRAFIA	Niterói (RJ)	2026 v.6 n.1 (jan.-jun.)	e-ISSN: 1980-9018

Este trabalho está licenciado com https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Abstract:
This article analyzes the connections, tensions, and convergences between the concept of the Chthulucene, formulated by Donna Haraway, and the Yanomami cosmopolitics presented by Davi Kopenawa in *The Falling Sky*. It argues that, although grounded in distinct epistemological traditions, both approaches constitute critical responses to the Anthropocene and Capitalocene, challenging the ontological limits of Western modernity and its separation between nature and culture. Drawing on political ecology, Amerindian anthropology, and critical geography, the article argues that contemporary environmental conflicts can be understood as ontological wars and struggles between worlds, following contributions from Viveiros de Castro, Escobar, and Porto-Gonçalves. It also examines the possibility of reterritorializing the Chthulucene through Indigenous thought, particularly in the Amazonian context, as well as the contradictions revealed by COP30 between corporate climate diplomacy and Amerindian cosmologies. Preliminary results indicate that articulating the Chthulucene with Yanomami cosmopolitics enables geography to rethink territory not as an administrable surface, but as a living, relational, and multispecies being, whose continuity depends on practices of care and the preservation of the ontological relations that sustain the world.

Keywords: Chthulucene; Yanomami Cosmopolitics; Territory; Ontological War; Political Ecology

Résumé
Le présent article analyse les rapprochements, les tensions et les convergences entre le concept de Chthulucène, formulé par Donna Haraway, et la cosmopolitique yanomami présentée par Davi Kopenawa dans *La Chute du ciel*. Il soutient que ces deux approches, bien que issues de traditions épistémologiques distinctes, constituent des réponses critiques à l'Anthropocène et au Capitalocène, en dénonçant les limites ontologiques de la modernité occidentale et sa séparation entre nature et culture. À partir de l'écologie politique, de l'anthropologie amérindienne et de la géographie critique, l'article montre que les conflits environnementaux contemporains peuvent être compris comme des guerres ontologiques et des luttes entre des mondes, selon les contributions de Viveiros de Castro, Escobar et Porto-Gonçalves. Il examine également la possibilité de reterritorialiser le Chthulucène à partir de la pensée autochtone, notamment dans le contexte amazonien, ainsi que les contradictions révélées par la COP30 entre diplomatie climatique d'entreprise et cosmologies amérindiennes. Les résultats partiels indiquent que l'articulation entre le Chthulucène et la cosmopolitique yanomami permet à la géographie de repenser le territoire non comme une surface administrable, mais comme un être vivant, relationnel et multispecifique, dont la continuité dépend de pratiques de soin et de la préservation des liens ontologiques qui soutiennent le monde.

Mots-clés: Chthulucène ; Cosmopolitique yanomami ; Territoire ; Guerre ontologique ; Écologie politique

INTRODUÇÃO

A crise socioambiental contemporânea, intensificada pela expansão do capitalismo extrativista e pela aceleração das tecnologias de vigilância e controle, exige quadros analíticos capazes de questionar não apenas a centralidade do humano, mas também as ontologias que sustentam a devastação territorial. Nesse cenário, emergem dois conjuntos de pensamento que, embora situados em tradições distintas, convergem na recusa de uma geografia moderna fundada na separação entre natureza e cultura: o Chthuluceno proposto por Donna Haraway (2016) e a cosmopolítica Yanomami articulada por Davi Kopenawa em A Queda do Céu (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Ambos constituem, em diferentes registros, respostas críticas ao Antropoceno e ao Capitaloceno, denunciando a lógica que transforma a Terra em recurso, o território em superfície explorável e os seres mais-que-humanos em matéria disponível ao mercado.

Sob essa luz, o conflito entre Chthuluceno e capitalismo extrativista não é apenas ecológico: trata-se de um embate entre duas ontologias geográficas. Enquanto o Capitaloceno funda-se na racionalidade moderno-colonial que separa sujeito e mundo, produzindo uma natureza esquartejada e utilitária, o Chthuluceno propõe uma ética da interdependência, convocando humanos e não humanos a "fazer parentes" e habitar coletivamente um planeta em ruína. Paralelamente, a cosmopolítica indígena, especialmente a do povo Yanomami, insiste que rios, ventos, florestas, xapiri e montanhas são parentes e pessoas, confrontando diretamente a epistemologia que naturaliza a exploração e reduz a Terra a objeto.

É nesse ponto que o pensamento de Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006) se torna crucial: ao afirmar que a disputa territorial na América Latina é sempre disputa entre mundos, o autor evidencia que o conflito ambiental é, antes de tudo, uma guerra ontológica. De um lado, um mundo que acredita que a Terra vive; de outro, um mundo que acredita que a Terra serve. Reconhecer essa diferença é fundamental para uma Geografia comprometida não apenas em descrever o território, mas em defendê-lo, enquanto vida, enquanto ser, enquanto mundo que insiste em continuar existindo apesar da violência extrativista que o atravessa.

Neste artigo, investigam-se as afinidades, tensões e possibilidades de diálogo entre o Chthuluceno de Haraway e a ontologia Yanomami apresentada por Kopenawa. Não se trata de estabelecer equivalências simplistas, mas de reconhecer que ambos, desde posições epistemológicas profundamente distintas, desestabilizam o humanismo moderno e denunciam o caráter destrutivo das

ontologias capitalistas. Argumenta-se que, embora Haraway opere sobretudo no campo teórico e metafórico, e Kopenawa enuncie uma ontologia encarnada, territorializada e xamânica, há uma convergência crítica: ambos anunciam que o mundo está em perigo e que apenas relações multiespécies poderão sustentá-lo. Trata-se, portanto, de compreender como essas epistemologias, quando articuladas à Geografia, oferecem caminhos para reimaginar o território não como superfície de gestão, mas como ser vivo, relacional e insurgente.

METODOLOGIA:

Este artigo adota uma abordagem qualitativa, de caráter teórico-analítico, fundamentada em revisão bibliográfica crítica. A pesquisa mobiliza autores da geografia crítica, antropologia ameríndia e ecologia política, com destaque para Donna Haraway, Davi Kopenawa, Eduardo Viveiros de Castro, Arturo Escobar e Carlos Walter Porto-Gonçalves.

Metodologicamente, o trabalho opera por meio de uma análise interpretativa e comparativa de ontologias, buscando identificar aproximações, tensões e deslocamentos entre o conceito de Chthuluceno e a cosmopolítica Yanomami. Não se trata de estabelecer equivalências entre os referenciais, mas de colocá-los em relação, a fim de compreender como produzem diferentes concepções de mundo, natureza e território.

A análise estrutura-se em três movimentos: (i) problematização dos conceitos de Antropoceno e Capitaloceno enquanto narrativas explicativas da crise ambiental; (ii) desenvolvimento do Chthuluceno como proposta ontológica relacional; e (iii) interpretação da cosmopolítica Yanomami como ontologia territorializada, capaz de tensionar e reconfigurar as categorias modernas.
Por fim, a discussão da COP-30 é mobilizada como dispositivo empírico-analítico, permitindo observar como essas ontologias se confrontam no campo da governança climática contemporânea, evidenciando os limites da racionalidade tecnocapitalista diante de cosmologias não modernas.

DESENVOLVIMENTO:

O conceito de Chthuluceno, formulado por Donna Haraway em "Ficando com o problema" (2016), surge como uma alternativa crítica às narrativas totalizantes que dominam o debate ambiental contemporâneo, especialmente o Antropoceno e o Capitaloceno. Para Haraway, tais narrativas correm o risco de universalizar a responsabilidade pela crise planetária, como se "todos os humanos

tivessem igualmente participado da destruição" (HARAWAY, 2016, p. 34), obscurecendo o papel estrutural de sistemas historicamente situados, o colonialismo, o capitalismo racial, a militarização da tecnociência, na produção da devastação socioecológica. Em resposta a esse universalismo abstrato, o Chthuluceno não se apresenta como uma época geológica, mas como uma proposta ontológica e política, um modo de existir e de pensar que rejeita dicotomias modernas e nos convoca a reconhecer que toda vida é feita de relações tentaculares, interdependentes e multiespécies.

Para iniciar esta reflexão, é necessário compreender as bases históricas, epistemológicas e políticas que sustentam os conceitos de Antropoceno e Capitaloceno. Somente após esclarecermos quem os produz, o que eles explicam e quais mundos tornam visíveis, ou invisíveis, é possível compreender por que Donna Haraway propõe o Chthuluceno como alternativa crítica a essas narrativas hegemônicas.

O conceito de Antropoceno ganhou força após a proposta de Paul Crutzen e Eugene Stoermer (2000), que sugeriram que a ação humana teria se tornado uma força geológica capaz de alterar de modo irreversível o funcionamento da Terra. Nesse diagnóstico, a humanidade, tomada como categoria homogênea, seria responsável por transformações profundas nos sistemas climáticos, na biodiversidade e nos ciclos biogeoquímicos. Embora a ideia tenha ampla circulação, ela apresenta um problema central: ao atribuir ao "ser humano" em geral a responsabilidade pela devastação ambiental, o conceito apaga as desigualdades históricas e geográficas que moldam quem produz destruição e quem sofre suas consequências. Como argumenta Moore (2016), o Antropoceno tende a universalizar eventos profundamente desiguais, convertendo-os em fenômenos globais desvinculados da geopolítica, do colonialismo e das dinâmicas territoriais do capitalismo.

Essa crítica é especialmente importante para a Geografia, já que a disciplina se dedica justamente a analisar como processos socioambientais são distribuídos no espaço e produzidos por relações históricas e territoriais específicas. Ao falar em "humanidade" como agente geológico, o Antropoceno desconsidera que a devastação não ocorre de modo uniforme: ela se concentra em determinadas regiões, setores econômicos e regimes políticos, frequentemente herdeiros diretos do colonialismo, da expansão territorial europeia e das lógicas extrativistas associadas à acumulação capitalista. Em razão disso, geógrafos contemporâneos argumentam que o Antropoceno, embora útil para demonstrar a escala planetária da crise, é conceitualmente insuficiente para explicar quem produz essa destruição e como ela se territorializa.

É nesse ponto que surge o conceito de Capitaloceno, defendido principalmente por Jason W. Moore (2016). Para Moore, o que define a crise atual não é "o humano", mas a forma histórica específica de organização socioeconômica baseada na exploração da natureza e das populações a modernidade capitalista. O problema, portanto, não é a espécie, mas o sistema. O Capitaloceno torna visíveis as relações de poder que produziram os desmatamentos, o aquecimento global, a urbanização predatória e a expropriação de povos originários e trabalhadores. Ao substituir o universalismo do Antropoceno por uma análise histórica situada, o Capitaloceno recoloca no centro a geopolítica da crise socioambiental, mostrando que devastação é fruto de um projeto territorial, um que transformou florestas em reservas de recursos, rios em infraestrutura de transporte, pessoas em força de trabalho e territórios inteiros em plataformas de extração.

Sob a lente da Geografia, o Capitaloceno revela como a crise ecológica é indissociável de processos de produção do espaço. A expansão capitalista sempre dependeu da reorganização espacial: plantations, cidades portuárias, fronteiras de mineração, corredores logísticos e monoculturas industriais são expressões territoriais concretas de um sistema que transforma a biosfera em mercadoria. Como lembra Harvey (2004), o capitalismo resolve suas crises por meio de "ajustes espaciais", deslocando destruição e desigualdade de um território para outro. Assim, a geografia do Capitaloceno é uma geografia de violências: remoções, queimadas, apropriação de terras, privatização de bens comuns, colonialismo energético e cercamento de florestas sob a lógica da conservação empresarial.

Ao mesmo tempo, o conceito evidencia que os impactos ambientais são distribuídos de maneira profundamente desigual. Enquanto países centrais externalizam seus danos para o Sul Global, populações indígenas, ribeirinhas e periféricas se tornam linhas de frente da devastação. O Capitaloceno permite, então, identificar a assimetria territorial dos danos: não apenas onde a destruição ocorre, mas quem lucra com ela e quem paga seus custos. A análise geográfica deixa claro que a crise climática não é um fenômeno "humano", mas político, econômico e territorialmente estruturado.

Como mostra Moore (2016), a modernidade inventou a ideia de uma natureza barata, farta, inesgotável e subordinada ao trabalho humano, o que permitiu transformar territórios inteiros em zonas de sacrifício. Esse processo, ao ser naturalizado pelo discurso do Antropoceno, acaba apagando as responsabilidades históricas do sistema-mundo moderno-colonial. A Geografia, ao contrário, evidencia como essas relações foram materialmente inscritas no

espaço: nos corpos escravizados, nos territórios indígenas devastados, na mineração que desenhou fronteiras e nas cidades que expandiram sobre ecossistemas inteiros.

A crítica de Carlos Walter Porto-Gonçalves aprofunda ainda mais a ruptura entre ontologias hegemônicas e cosmopolíticas indígenas. Para o autor, a modernidade ocidental instituiu uma separação radical entre "homem" e "natureza", criando aquilo que ele denomina de uma "natureza sem alma", desprovida de agência, espírito e parentesco, e, portanto, passível de ser esquartejada, medida, dividida e apropriada. Nas palavras de Porto-Gonçalves (2006), a modernidade produziu "um corpo-terra destituído de vida própria, reduzido a recurso", legitimando seu fracionamento em propriedades, commodities e funções utilitárias. Essa operação ontológica, que converte Terra em coisa, funda o próprio colonialismo: a terra só pôde ser invadida e transformada porque foi previamente destituída de subjetividade. Quando algo não tem alma, não sofre; logo, pode ser repartido. A natureza, transformada em objeto inerte, torna-se superfície administrável, altimetria, metragem, reserva explorável ou vazio demográfico.

Essa crítica converge diretamente com a obra A Queda do Céu. Para Kopenawa, a floresta não é objeto, mas parente; não é recurso, mas mundo vivo. A devastação causada pelos brancos, afirma ele, decorre justamente do fato de que eles "não pensam que a floresta tem espírito", portanto agem como se pudessem cortá-la, queimá-la, retalhá-la, sem consequências ontológicas. Porto-Gonçalves e Kopenawa se encontram de maneira tentacular: a violência ambiental é efeito de uma cosmologia/cosmopercepção que permite matar porque não reconhece vida. É uma guerra ontológica, na qual o território indígena é mundo, e o território moderno é mercadoria. A modernidade cria, assim, uma geografia do esquartejamento, rios barrados, florestas loteadas, montanhas desmontadas, pois, se a Terra é apenas matéria, ela pode ser rearranjada ao gosto dos interesses hegemônicos. Essa é a base do que Porto-Gonçalves chama de uma "razão geográfica colonial", que transforma o espaço em superfície e apaga sua condição de ser.

A proposta do Chthuluceno implica uma ruptura profunda com a ontologia moderna, fundada na separação entre natureza e cultura. Haraway argumenta que esse dualismo criou uma "ferida epistemológica" que impede perceber que as existências, humanas ou não humanas, emergem sempre em relação (HARAWAY, 2016, p. 55). Contra a figura do indivíduo autônomo, isolado e auto-suficiente, o Chthuluceno adota uma ontologia simbiogenética inspirada em Lynn Margulis, para quem "nada vive sozinho" (MARGULIS apud HARAWAY, 2016, p. 60). Nesse

sentido, a vida não é um atributo interno e essencial, mas uma prática de co-produção: corpos são compostos por bactérias, florestas por fungos, cidades por infraestruturas minerais e tecnológicas. A existência é sempre interdependente, sempre atravessada pelo outro.

Essa ontologia tentacular encontra expressão direta na metáfora usada por Haraway: seres tentaculares, entrelaçados, rizomáticos, que se tornam uns com os outros por meio de alianças e relações que não obedecem à lógica hierárquica moderna. Como diz a autora, "somos todos seres tentaculares que vivem por meio e com seus tentáculos" (HARAWAY, 2016, p. 31). Esse gesto aproxima-se com Latour (2005), para quem o mundo é feito de redes de actantes heterogêneos, mas Haraway o leva ainda mais longe ao enfatizar a dimensão ética dessas conexões, entendendo-as como condição de sobrevivência planetária.

Chthuluceno propõe um outro conceito de tempo, não mais orientado pelo avanço ou pela redenção, mas pela manutenção, pelo cuidado, pela continuidade frágil de mundos que precisam ser sustentados em meio às ruínas. Haraway se opõe àquilo que chama de "narrativas do fim" (2016, p. 2), comuns tanto no colapso ambiental quanto no imaginário tecnofetichista, e argumenta que é preciso aprender a ficar com o problema, a habitá-lo com responsabilidade. A leitura de Anna Tsing (2015), diz que para que quem viva no Antropoceno aprenda a "notar" as interdependências que sustentam a vida em meio à destruição. Reconhecendo que só existem futuros quando tecidos com outros.

A ética do Chthuluceno é uma ética de composição: mundos não são dados, mas tecidos; ecologias não são cenários, mas alianças; sobrevivência não é um destino, mas uma tarefa compartilhada. Haraway afirma que o Chthuluceno é uma "proposta de recomposição" (2016, p. 100): trata-se de imaginar e sustentar mundos habitáveis, não para um humano universal, mas para assemblages complexas de seres viventes.

Ele obriga a repensar o que significa "mundo", "natureza", "existência" e "coletivo". Mais ainda, ele desestabiliza o humanismo moderno ao deslocar a humanidade do centro ontológico e epistêmico. Se, como diz Haraway, "vivemos no e com o planeta, e não sobre ele" (2016), então a vida passa a ser entendida como tarefa partilhada. O Chthuluceno, assim, não é apenas uma descrição teórica: é uma forma de habitar, uma ética relacional, uma política de cuidado e uma ontologia situada que busca reconstituir laços com aquilo que a modernidade rompeu.

Para povos originários, o mundo não é um objeto separado do humano, mas um conjunto de seres com agência própria, com os quais se estabelece uma relação de cuidado, troca e responsabilidade. Kopenawa e Albert (2015) afirmam

que a floresta é "gente", habitada por espíritos e potências que sustentam a vida e que respondem quando os vínculos são rompidos. Da mesma forma, Ailton Krenak (2019) denuncia a separação moderna entre natureza e sociedade como uma ficção colonial responsável pela devastação dos territórios.

É exatamente nesse ponto que o Chthuluceno encontra continuidade com o pensamento indígena. Quando Haraway afirma que é preciso "ficar com o problema" e "tecer mundos com outros seres" (Haraway, 2016), ela ecoa, em linguagem ocidental contemporânea, a exigência indígena de coabitar um mundo povoado de alteridades não humanas. Para muitos povos, o território não é um recurso, mas um parente; não é uma superfície, mas uma rede de relações espirituais, materiais e afetivas. Isso significa que o Chthuluceno não apenas dialoga com as cosmopolíticas indígenas, ele é reterritorializado por elas.

A Geografia ajuda a explicitar esse processo de reterritorialização. Enquanto a modernidade eurocentrada territorializou o mundo por meio de mapas, fronteiras e regimes de propriedade, as cosmopolíticas indígenas organizam o território por meio de vínculos, reciprocidades e presenças espirituais. Viveiros de Castro (2002) mostra que o perspectivismo ameríndio não define o espaço como algo dado, mas como algo co-produzido por sujeitos humanos e não humanos, cada qual com seu ponto de vista próprio. Assim, o território é sempre uma multiplicidade: não existe "um" espaço, mas muitos mundos coexistindo e demandando negociação constante.

Quando o Chthuluceno é lido a partir da América indígena, ele deixa de ser apenas uma crítica ao Antropoceno e passa a se tornar um projeto de cosmopolítica geográfica: um modo de refazer os vínculos entre seres e lugares, rompendo com a ontologia moderna que separa natureza de cultura. A floresta yanomami, por exemplo, só existe porque seus habitantes, humanos e não humanos, a sustentam reciprocamente por meio de rituais, cantos, restrições alimentares, cuidados coletivos e relações espirituais. Ela é um território vivo que precisa ser alimentado para continuar existindo. Como afirma Kopenawa (2015), quando a floresta é ferida, "sua imagem cai", e os seres que a sustentam adoecem junto com os humanos.

É pensando nesse sentido que o Chthuluceno pode ser reterritorializado pelo pensamento dos povos originais: não como uma metáfora multiespécie, mas como uma ontologia já praticada há milênios. Em vez de "ficar com o problema", como sugere Haraway, os povos indígenas há muito tempo "ficam com o mundo", sustentando relações que impedem o colapso das existências partilhadas.

Ao reconhecer que rios são seres, que florestas são parentes, que animais possuem alma e ponto de vista, as cosmopolíticas indígenas oferecem uma forma

real de enfrentar a crise planetária. Em lugar de diagnosticar o fim da Terra, como no Antropoceno, ou denunciar o capitalismo como devastação, como no Capitaloceno, o Chthuluceno propõe um outro caminho: recompor mundos, reconstruir alianças, reativar territórios. É uma política que não separa ética, cosmologia e espaço; que não dissocia corpo e terra; que não compreende o território como recurso, mas como relação.

Assim, o Chthuluceno encontra nos povos indígenas a sua forma mais material, sensível e territorializada. É ali, nesses modos de existir que sobrevivem ao colonialismo, que o conceito deixa de ser apenas uma crítica epistêmica e se torna um compromisso ontológico: fazer mundo junto com aquilo que o capitalismo destruiu.

A perspectiva de Escobar (2016) aprofunda esse deslocamento ao propor os "mundos e ontologias em disputa" como chave interpretativa para compreender a crise planetária. O que está em jogo, para Escobar, não é apenas o ambiente ou a biodiversidade, mas os modos de existência que definem quem pode viver e de que forma. O capitalismo global, ao produzir uma ontologia única, antropocêntrica, dualista, extrativista, suprime modos alternativos de habitar o território. É justamente nesse ponto que as cosmopolíticas indígenas aparecem não como resquícios de um passado, mas como alternativas para o futuro. Elas propõem mundos "pluriversais", onde múltiplas formas de ser, sentir e relacionar-se com o ambiente coexistem. O Chthuluceno, ao enfatizar uma política de conexões e cuidados, encontra nos povos indígenas a expressão mais concreta dessa possibilidade. Não se trata de incorporar elementos indígenas ao pensamento ocidental, mas de reconhecer que essas cosmopolíticas constituem formas robustas de imaginar e construir mundos para além da lógica destrutiva do Capitaloceno.

A destruição ambiental, nesse sentido, não é perda ecológica, é ruptura de vínculos ontológicos. Quando o garimpo contamina os rios Yanomami, não se destrói apenas um ecossistema, destrói-se a possibilidade de comunicação com os seres que sustentam o céu, como descreve Kopenawa. Assim, a crise não é apenas ambiental: é cosmológica. É guerra entre mundos e entre princípios ontológicos incompatíveis, reforça a ideia de que o Chthuluceno não pode ser plenamente compreendido sem a incorporação das ontologias indígenas, pois estas já operam há séculos com a consciência de que mundos se sustentam em redes de relações e que, quando essas redes rompem, o céu cai.

Se o Antropoceno narra a catástrofe planetária provocada por um modo específico de existir e o Capitaloceno identifica o motor econômico dessa destruição, o Chthuluceno oferece uma resposta relacional, interessada em tecer

mundos possíveis. Mas é o pensamento indígena que ensina como esses mundos são mantidos vivos. Ele mostra, na prática, aquilo que Haraway formula conceitualmente: que a vida depende de alianças indisciplinadas, de reciprocidades interespécies, de vínculos que não podem ser traduzidos pelo modelo de mundo moderno.

A aproximação entre o Chthuluceno e as cosmopolíticas indígenas encontra sua expressão mais contundente quando mobilizamos A Queda do Céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), obra que não apenas descreve um mundo, mas enuncia uma ontologia viva e uma crítica radical ao colapso ambiental provocado pela modernidade. Se o Chthuluceno propõe uma política de coexistência multiespécie, a cosmologia yanomami encarna essa coexistência como condição ontológica fundamental: a floresta, os rios, os ventos, os xapiri e os humanos coabitam um mesmo tecido de relações cuja continuidade garante a sustentação literal do céu. Não se trata de metáfora, trata-se da descrição de um mundo em que a estabilidade do cosmos depende da manutenção dos vínculos que unem seres diversos. Assim, quando Kopenawa afirma que "os brancos fazem a terra adoecer" (Kopenawa & Albert, 2015), ele não está apenas denunciando uma degradação ambiental; está anunciando uma ruptura cosmológica que coloca o próprio firmamento em risco.

O que A Queda do Céu evidência é que a destruição ambiental não é apenas uma questão ecológica ou econômica, é uma crise de relações. Para os Yanomami, o garimpo não contamina apenas a água; ele interrompe a comunicação com os xapiri, enfraquece os cantos que sustentam a floresta e rompe o equilíbrio sensível que mantém o céu suspenso. A ameaça de "o céu cair" não é um mito no sentido ocidental; é uma consequência da dissolução dos vínculos que tecem o mundo. Haraway fala em "ficções científicas" que abrem futuros, mas Kopenawa fala de uma ciência xamânica que mantém o mundo de pé.

O território yanomami não é um espaço contínuo, homogêneo ou exclusivamente material; é uma superfície viva percorrida por relações, cantos, espíritos, trajetos xamânicos, marcas deixadas por ancestrais e fluxos de energia. O território, para eles, é uma ecologia de relações intensas que atravessa o sensível, o espiritual e o material. É justamente essa ecologia que está ameaçada pela máquina extrativista do Capitaloceno. O "povo da mercadoria", como Kopenawa chama os brancos, vive sob um tipo de cegueira ontológica que impede reconhecer que as ações humanas repercutem cosmicamente. Essa cegueira é a mesma diagnosticada por Haraway quando afirma que o problema da modernidade não é tecnológico, mas relacional: produzimos mundos que não sabem sustentar outros mundos.

É nesse ponto que a geografia encontra sua força analítica. Pois, para os Yanomami, território não é superfície, é relação. Não há território sem xapiri, sem rios, sem cantos, sem sonhos, sem corpos; não há espaço sem cosmologia. Viveiros de Castro (2018) enfatiza que mundos indígenas são perspectivistas: cada ser percebe e produz mundo a partir de seu corpo. Em A Queda do Céu, essa perspectiva se torna ainda mais nítida: o corpo xamânico de Kopenawa é quem vê os xapiri, enquanto o corpo do garimpeiro vê apenas ouro. São corpos diferentes, produzindo mundos diferentes, e quando um mundo prevalece sobre o outro, a destruição se torna inevitável. Essa multiplicidade de mundos é precisamente o que Escobar (2016) chama de "pluriverso": um campo de ontologias coexistentes em disputa contra a hegemonia de um único modo de existência. A Queda do Céu não apenas ilustra o pluriverso; ela o denuncia em colapso.

Assim, quando articulamos Chthuluceno e A Queda do Céu, revelamos algo fundamental: a crise planetária é, antes de tudo, uma crise de mundo. E se Haraway convoca humanos a fazer parentes com outras espécies, Kopenawa convoca a humanidade a ouvir os espíritos que sustentam o céu. Ambas são convocações éticas, políticas e espaciais. Ambas pedem, cada uma à sua maneira, que teçamos mundos habitáveis. Mas apenas uma delas vem de um lugar que ainda sustenta o céu.

Na ecologia política, conflitos ambientais são definidos como disputas assimétricas pelo acesso, controle e uso dos bens naturais, estruturadas por relações de poder que frequentemente colocam populações vulnerabilizadas, e sobretudo povos indígenas, na linha de frente da destruição (Acselrad, 2004). No contexto yanomami, o conflito ambiental assume contornos extremos, pois, como Kopenawa e Albert (2015) mostram, o garimpo e a exploração mineral não degradam apenas ecossistemas tangíveis: eles rompem laços cosmopolíticos que sustentam a continuidade do mundo. O conflito ambiental é, nesse caso, um ataque direto ao tecido ontológico que mantém a floresta viva e o céu erguido. O que o garimpo destrói não é apenas a água ou a terra, mas a própria possibilidade de mundo compartilhado.

Para Haraway (2016), não vivemos apenas uma catástrofe ambiental, mas uma crise de relações entre espécies. A destruição da Amazônia, portanto, não pode ser entendida como um impacto isolado ou como uma externalidade econômica, mas como a fragmentação de uma rede densa de interdependências vitais. A ecologia política indígena, e especialmente o pensamento yanomami, torna essa afirmação concreta: quando o território é violentado, o céu corre o risco de cair. O conflito ambiental não é apenas material; é cosmopolítico

A COP-30, anunciada como marco histórico por ocorrer na Amazônia, pode ser compreendida não apenas como um evento climático, mas como um espaço de disputa ontológica, no qual diferentes concepções de mundo, natureza e futuro entram em conflito.

É a partir dessa tensão entre ontologias que se torna possível compreender os limites das formas contemporâneas de governança ambiental. Se, por um lado, o Chthuluceno propõe a recomposição de relações multiespécies e as cosmopolíticas indígenas evidenciam a necessidade de sustentar mundos vivos, por outro, as instituições globais continuam operando sob a lógica da modernidade tecnocientífica, que traduz a crise em métricas, mercados e soluções técnicas. Nesse sentido, a COP-30, ao ser realizada na Amazônia, não representa apenas um evento diplomático, mas um campo privilegiado de observação do confronto entre diferentes modos de produzir o mundo. Trata-se de um espaço onde a ontologia do carbono, da compensação e da inovação tecnológica entra em choque direto com ontologias relacionais que compreendem a floresta como sujeito, e não como recurso.

As Big Techs aparecem, nesse contexto, como agentes centrais. Plataformas digitais, empresas de computação em nuvem e corporações de inteligência artificial figuram entre os maiores consumidores de energia do planeta, além de impulsionarem cadeias extrativistas de minérios raros indispensáveis ao funcionamento de data centers, smartphones, servidores e sistemas algorítmicos de vigilância. Na COP-30, é provável que esse setor intensifique o discurso de "tecnossoluções" que desloca o foco das relações de poder e dos conflitos territoriais, e que frequentemente invisibiliza a devastação provocada por suas próprias infraestruturas. Assim, a conferência corre o risco de reafirmar o que Haraway critica: a crença no progresso tecnológico como solução mágica para problemas criados pela própria modernidade tecnocapitalista.

A contradição torna-se ainda mais evidente quando contrastamos o discurso oficial da COP-30 com a cosmopolítica yanomami. Enquanto os documentos diplomáticos falam em "neutralidade de carbono", "compensação florestal" e "pagamento por serviços ambientais", Kopenawa insiste em uma lógica radicalmente distinta: não se trata de equilibrar emissões, mas de manter vivas as relações que sustentam o mundo. Não se trata de salvar a floresta para estabilizar o clima global, mas de impedir que os xapiri adoeçam e que o céu desabe.

COP-30 expõe um conflito fundamental entre dois modos de produzir futuro: de um lado, o projeto tecnopolítico das corporações que buscam

reconfigurar a crise climática como oportunidade de inovação e acumulação; de outro, a cosmologia ameríndia que denuncia que o problema não é tecnológico, mas existencial. A COP-30 pode até discutir metas, financiamentos e acordos internacionais, mas nada disso toca o que Kopenawa identifica como o cerne do problema: a destruição das relações que mantêm o céu suspenso. E enquanto o mundo corporativo que financia a COP continuar controlando a narrativa do futuro verde, o risco é que continuemos tentando salvar o planeta sem ouvir aqueles que ainda sabem sustentá-lo.

Torna-se inevitável reconhecer que a crise socioambiental contemporânea é, antes de tudo, uma guerra ontológica, um conflito que não se limita a recursos, territórios ou direitos, mas ao próprio estatuto do real. Viveiros de Castro (2002) formula essa ideia com enorme precisão ao afirmar que os povos indígenas não lutam apenas por terras; lutam por mundos inteiros, porque seus modos de existência, seus vínculos cosmológicos, seus sistemas de relação e suas práticas de vida não podem ser separados do território. A violência ambiental, portanto, não age sobre "recursos naturais", mas sobre entidades vitais que compõem a própria ontologia indígena.

Nessa chave, a ecologia política tradicional, centrada em conflitos por recursos, desigualdades, governança, mostra-se insuficiente para compreender o que está em disputa. O que está sendo destruído não são apenas florestas, mas cosmopolíticas inteiras, formas de existir que não podem ser traduzidas pelo léxico da economia verde, da gestão ambiental ou das conferências climáticas. A própria COP-30, ao transformar a Amazônia em palco global de diplomacia climática patrocinada por Big Techs e corporações extrativistas, mobiliza uma existência única, a da modernidade tecnocientífica, que não reconhece o pluriverso como legítimo. Trata-se, portanto, de um esforço de estabilização ontológica: impor ao mundo amazônico o regime global de carbono, de métricas, de "serviços ecossistêmicos", de soluções tecnológicas.

A Geografia, ao incorporar essa perspectiva, desloca-se de uma ciência que explica fenômenos para uma ciência que acompanha mundos. O cuidado torna-se método geográfico: observar com atenção, descrever com responsabilidade, reconhecer que territórios são feitos de relações e que, sem essas relações, o território deixa de existir. Nesse sentido, a cosmopolítica do cuidado é também uma crítica epistemológica: ela questiona a própria forma como a modernidade concebe espaço, natureza e governança.

Haraway e Kopenawa convergem para um ponto fundamental: cuidar é fazer mundo. E, em tempos de colapso, cuidar é resistir. O cuidado é a prática que sustenta o pluriverso e que impede que a ontologia única da modernidade

destrua todas as outras. No Chthuluceno, cuidar é mais que ética; é a própria persistência da vida terrestre. Na cosmopolítica indígena, cuidar é mais que proteção ambiental; é uma forma de garantir que o cosmos não desabe.

Assim, a cosmopolítica do cuidado não é uma alternativa suave à política moderna, é seu oposto radical. Ela rejeita a ideia de que o planeta pode ser administrado como um sistema técnico e afirma que o mundo só continua existindo porque há quem o cuide. Entre máquinas de controle e mundos que sonham, entre algoritmos climáticos e xapiri que dançam, a disputa contemporânea é justamente essa: qual forma de cuidado sustentará o futuro da Terra?

Em A Queda do Céu, Davi Kopenawa tensiona profundamente a concepção ocidental de Terra como organismo vivo, frequentemente associada a modelos como a hipótese Gaia de Lovelock, que pensam o planeta como sistema autorregulado, quase mecânico, composto por ciclos, fluxos e equilíbrios biofísicos. Embora essa abordagem tenha representado uma ruptura importante com visões mecanicistas clássicas, ela ainda mantém um traço estrutural da modernidade: trata a Terra como sistema, e não como ser. A Terra, para Gaia, está viva, mas não é um sujeito; é um conjunto complexo de processos físico-químicos que produzem homeostase, não uma entidade com agência, vontade, voz ou sensibilidade própria.

Kopenawa tensiona radicalmente esse modelo ao apresentar uma ontologia em que a Terra não é viva porque funciona como sistema, mas porque pensa, sente, fala e se relaciona. A floresta não é apenas biodiversidade: é povoada por espíritos (xapiri), agentes que sustentam a estabilidade do mundo. As montanhas têm donos. Os rios têm intenções. O céu é sustentado por danças e cantos. Cada elemento da paisagem é portador de subjetividade. Não se trata, portanto, de uma ecologia funcional, mas de uma ecologia relacional, em que a existência é distribuída entre humanos e não humanos que compõem o cosmos de forma cooperativa.

Assim, quando Kopenawa afirma que a floresta adoece com a fumaça dos brancos, que o céu pode cair, que a terra chora e perde sua força, não está fazendo metáfora ecológica: está descrevendo efeitos concretos de rupturas ontológicas. A destruição ambiental não é apenas degradação de habitat; é ferimento espiritual, político e cosmológico. A Terra não responde por processos automáticos, ela reage à quebra das relações que a sustentam.

Ao tratar a Terra como ser vivo, porém pessoa, A Queda do Céu desmonta o dualismo natureza/cultura que a hipótese Gaia, apesar de avançada, ainda não supera completamente. A Terra de Kopenawa é viva não porque tem ciclos

biofísicos, mas porque tem corpo, espírito e histórias. Não é organismo; é coletivo, um coletivo de humanos, animais, espíritos, rios, ventos e montanhas que se co-produzem. Em vez de um planeta que regula a vida, temos uma vida que precisa ser cuidada para que o planeta continue existindo.

CONCLUSÃO

A articulação entre o Chthuluceno, proposto por Donna Haraway, e a cosmopolítica Yanomami, enunciada por Davi Kopenawa em *A Queda do Céu*, permite afirmar que a crise socioambiental contemporânea ultrapassa os limites de uma leitura estritamente ecológica ou econômica, configurando-se, sobretudo, como uma crise ontológica. Trata-se de um conflito entre modos distintos de existir, nos quais não apenas diferentes formas de apropriação do território estão em disputa, mas também diferentes definições do que é o mundo, do que é a vida e de quem pode existir como sujeito.

Ao longo do artigo, demonstrou-se que o Antropoceno, ao universalizar a responsabilidade pela devastação ambiental, obscurece as assimetrias históricas e territoriais que estruturam a crise, enquanto o Capitaloceno recoloca o problema no âmbito das relações de poder e da expansão capitalista. No entanto, é no Chthuluceno que emerge a possibilidade de uma inflexão ontológica mais profunda, ao propor uma ética relacional baseada na interdependência multiespécie. Ainda assim, essa proposta encontra seus limites quando não plenamente territorializada, sendo nas cosmopolíticas indígenas, especialmente na ontologia Yanomami, que tais relações se apresentam como práticas concretas de sustentação do mundo.

A leitura de A Queda do Céu evidencia que a destruição ambiental não implica apenas a perda de ecossistemas, mas a ruptura de vínculos cosmológicos que garantem a continuidade da existência. Nesse sentido, a crise é simultaneamente ambiental, política e espiritual, configurando aquilo que autores da antropologia e da geografia crítica identificam como uma guerra ontológica. O território, para os Yanomami, não é superfície nem recurso, mas um tecido vivo de relações que precisa ser continuamente cuidado para que o mundo não colapse.

A análise da COP-30 reforça as contradições entre as cosmologias ameríndias e a governança climática global, evidenciando a persistência de uma racionalidade tecnocapitalista que busca administrar a crise sem questionar suas bases ontológicas. Nesse cenário, torna-se evidente que soluções baseadas exclusivamente em inovação tecnológica, mercado de carbono ou gestão ambiental são insuficientes para enfrentar a profundidade do problema.

Conclui-se, portanto, que a Geografia, ao incorporar o diálogo entre Chthuluceno e cosmopolíticas indígenas, pode deslocar-se de uma ciência voltada à gestão do espaço para uma prática comprometida com a defesa de mundos. Isso implica reconhecer o território como entidade viva, relacional e multiespécie, cuja continuidade depende de práticas de cuidado, reciprocidade e responsabilidade compartilhada. Mais do que interpretar a crise, trata-se de posicionar-se diante dela, assumindo que fazer geografia, em tempos de colapso, é também participar da luta pela sustentação da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSERALD, Henri. Conflitos ambientais no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ESCOBAR, Arturo. Territórios de diferença: a ontologia política dos "direitos ao território". *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, n. 35, p. 89-100, 2016.

HARAWAY, Donna J. Ficando com o problema: fazer parentes no Chthuluceno. São Paulo: n-1 edições, 2016.

HARVEY, David. O novo imperialismo. São Paulo: Loyola, 2004.

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

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

LATOUR, Bruno. Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: EDUFBA, 2012.

MOORE, Jason W. Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo. São Paulo: Elefante, 2016.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A globalização da natureza e a natureza da globalização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

TSING, Anna Lowenhaupt. O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. São Paulo: n-1 edições, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.