



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

JANAINA TATIM

**ALTERIDADE EM A QUEDA DO CÉU E A TAREFA DE ESCUTAR AS
PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI EM DESENHOS DE ESCRITA**

CAMPINAS

2024

JANAINA TATIM

ALTERIDADE EM A QUEDA DO CÉU E A TAREFA DE ESCUTAR AS
PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI EM DESENHOS DE ESCRITA

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutora em Teoria e História Literária, na área de Teoria e Crítica Literária.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Orlando Seligmann Silva

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA JANAINA
TATIM E ORIENTADA PELO PROF. DR. MÁRCIO
ORLANDO SELIGMANN SILVA

CAMPINAS

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Tiago Pereira Nocera - CRB 8/10468

T187a Tatim, Janaina, 1992-
Alteridade em A queda do céu e a tarefa de escutar as palavras de um xamã yanomami em desenhos de escrita / Janaina Tatim. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Márcio Orlando Seligmann Silva.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Kopenawa, Davi, 1956- - Crítica e interpretação. 2. Kopenawa, Davi, 1956- . A queda do céu. 3. Alteridade. 4. Xamanismo. 5. Literatura indígena. I. Seligmann-Silva, Márcio, 1964-. II. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Alterity in The falling Sky and the task of listening the words of a yanomami shaman in drawings of writing

Palavras-chave em inglês:

Kopenawa, Davi, 1956- - Criticism and interpretation

Kopenawa, Davi, 1956- . The falling sky

Alterity

Shamanism

Indian literature

Área de concentração: Teoria e Crítica Literária

Títuloção: Doutora em Teoria e História Literária

Banca examinadora:

Márcio Orlando Seligmann Silva [Orientador]

Adalberto Müller Junior

Lúcia Regina de Sá

Patricia Isabel Lontro Marder Vieira

Suene Honorato de Jesus

Data de defesa: 04-06-2024

Programa de Pós-Graduação: Teoria e História Literária

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-7782-9878>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1065018623702984>



BANCA EXAMINADORA:

Márcio Orlando Seligmann Silva

Adalberto Müller Junior

Lúcia Regina de Sá

Patricia Isabel Lontro Marder Vieira

Suene Honorato de Jesus

**IEL/UNICAMP
2024**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

Cipó caboclo tá subindo na virola
Chegou a hora do pinheiro balançar
Sentir o cheiro do mato, da imburana
Descansar, morrer de sono na sombra da barriguda

De nada vale tanto esforço do meu canto
Pra nosso espanto tanta mata haja vão matar
Tal Mata Atlântica e a próxima amazônica
Arvoredos seculares impossível replantar

Que triste sina teve o cedro, nosso primo,
Desde menino que eu nem gosto de falar
Depois de tanto sofrimento, seu destino
Virou tamborete, mesa, cadeira, balcão de bar

Quem por acaso ouviu falar da sucupira
Parece até mentira que o jacarandá
Antes de virar poltrona, porta, armário
Morar no dicionário, vida eterna, milenar

Quem hoje é vivo corre perigo
E os inimigos do verde da sombra o ar
Que se respira e a clorofila
Das matas virgens destruídas vão lembrar

Que quando chegar a hora
É certo que não demora
Não chame Nossa Senhora
Só quem pode nos salvar é

Caviúna, cerejeira, baraúna
Imbuia, pau-d'arco, solva
Juazeiro e jatobá
Gonçalo-alves, paraíba, itaúba
Louro, ipê, paracaúba
Peroba, maçaranduba
Carvalho, mogno, canela, imbuzeiro
Catuaba, janaúba, aroeira, araribá
Pau-ferro, angico, amargoso, gameleira
Andiroba, copaíba, pau-brasil, jequitibá

Quem hoje é vivo corre perigo

Matança, Augusto Jatobá (compositor)
Geraldo Azevedo e Xangai (intérpretes)

*Aos povos que habitam com as florestas,
que têm a força para nos ensinar.*

AGRADECIMENTOS

Existe uma sensação relatada por muitas pessoas que concluem um trabalho acadêmico como uma tese: sentir-se apta para de fato começá-lo quando finalmente defendido o trabalho ou concluída a sua escrita. Assim é. Mas minha sensação ante os agradecimentos é outra: quando chego a eles, ao final, é que me sinto mais despreparada para fazer jus a tanto e a tantas que tornaram este trabalho possível. Se soubesse disso antes, talvez ir escrevendo os agradecimentos ao longo de tantos anos tivesse sido eficaz para ombrear o profundo sentimento de gratidão pela conclusão de uma tarefa que, demasiado solitária, jamais seria possível sozinha? Rememorar todos e tanto que tenho por agradecer seria um transbordamento de coração de grandes proporções, o que tornaria também este espaço desmedido. Que a impossibilidade de nomear tudo e todos que de alguma forma colaboraram para que houvesse esta tese sobre *A queda do céu* e o pensamento de Davi Kopenawa se alente neste paradoxal reconhecimento, desde o fim, com a dádiva que é um coração cheio de gratidão.

A meu orientador, o professor Márcio Seligmann-Silva, agradeço pela confiança empática em abraçar a vontade de uma machadiana, incomum mas entusiasmada, em estudar o pensamento de um pajé. Agradeço pelo presente de descobrir que a enormidade intelectual do Márcio é proporcional à sua sensibilidade e à sua generosidade para com o que é da caminhada de cada um. Talvez num diálogo silencioso ao longo de tantos anos, fomos compartilhando e aprendendo a artesanania de um conhecimento que busca se despedir dos aparatos etnogenocidas de destrinchamento do outro para se fazer um conhecimento poroso, permeável ao outro, à amizade e, até, à rebeldia.

Agradeço às professoras e aos professores que participaram da banca de defesa desta tese: ao Márcio Seligmann-Silva, ao Adalberto Müller, à Lúcia Sá, à Patricia Vieira e à Suene Honorato, a cada um de vocês pela generosidade em compartilhar o tempo para pensar com minhas interrogações, com minhas virtudes e com minhas brechas. À Lúcia Sá agradeço pelas contribuições dadas também na banca de qualificação, me fazendo atentar para pontos que amadureceram e amplificaram ideias ainda germinando e para outros frutos por serem apanhados; também à Lúcia agradeço pelos diálogos anteriores ao próprio doutorado, os quais foram de um incentivo inestimável a uma pesquisadora que mal começava a se acercar das apaixonantes lutas e formas de existência dos povos indígenas.

Ao Atilio Bergamini, querido amigo de grande amor, devo começar agradecendo por ter me sugerido a leitura de *A queda do céu*, em primeiro lugar: haveria tese sem você? Gratidão por sempre – e incansavelmente, mesmo por vezes exaurido pelas batalhas de resistência às máquinas do mundo – ter estado a meu lado e me fortalecido com suas leituras, com a troca de ideias, muitas incorporadas à tese, em seus incivilizáveis áudios de WhatsApp, com uma generosidade e respeito sem tamanho para comigo e com meu trabalho. Devo agradecer ao Atilio, ainda, por ter me aberto os caminhos para chegar à querida Suene Honorato.

À Suene, passo a agradecer pela fibra e inteligência que inspiram sem eclipsar, que acolhem sem condescendência. Seu entusiasmo e interesse intelectual genuínos e sua generosidade para comigo salvaram a banca de defesa desta tese. Obrigada pela dádiva de poder contar com você lá, e oxalá, avante.

Agradeço imensamente a todos os colegas da *Maloca – Revista de Estudos Indígenas* por me receberem e compartilharem comigo o desafio de contribuir para a circulação da diversidade de conhecimentos pertinentes aos povos indígenas. Cada um de vocês tornou a experiência de trabalhar em um periódico científico algo extremamente valoroso, pela criação continuada de um espaço democrático, horizontal, respeitoso e de verdadeira cooperação, não só nas trocas de aprendizados em torno ao processo editorial, mas sobretudo nas trocas de afetos, de perguntas e reflexões, de fortalecimento de nossos trabalhos acadêmicos e além.

Meu doutorado atravessou muitos anos, os quais, transfigurados por eventos insondáveis, adquiriram densidade que não cabe na métrica temporal do calendário, sobretudo quando o tempo foi cerrado por instabilidades materiais, por ameaças pandêmicas e ansiedades climáticas, pela emergência da barbárie cavalgando forças de destruição de frágeis tecidos sociais, ameaçando nossos amores, nossas esperanças, nossas vidas. Em tempos de densa treva, pude contar com a luz de inúmeras pessoas, que comigo guiaram a vida para refúgios onde o tempo podia devir tempo rei. Com especial carinho, agradeço por se fazerem vaga-lumes a Laís Corsi, Letícia Cunha, Lívia Santiago, Camila Dias, Taís Flôres, Lucas Maia, Pedro Vitor do Rosário, Daniel Antônio, Flávio Machado, Ivanil Bonatti, Danilo Piaia, Fernando Breda, Tarik de Almeida, Ana Carolina Minozzo, Clara Mestrinel, Marília Marques, Marcelo Prado, Kellen Maria Junqueira, Bruna Nunes, Randerson Lemos – Randersinho, esta tese não teria sonho sem você, pois tão importante quanto sonhar é poder compartilhar, obrigada por ouvir tantos sonhos ainda na penumbra e por me ter nutrido das gostosas porções do seu amor e carinho.

Agradeço à Waxy Yawanawá e sua família por ter me recebido com tudo que lhes é tão precioso em sua casa-floresta, compartilhando comigo força, beleza e saberes ancestrais do povo da queixada. Agradeço à gentil comunidade da aldeia Pinuya e a tantos txais Huni Kuin

que banharam minha alma com alegria multicolorida e força infinita. A todas e todos os companheiros da Casa de Cura Raimundo Irineu Serra, agradeço por sua firmeza em fazer existir este ponto de luz, permitindo que eu sempre pudesse me reencontrar com a força da floresta que tanto me transforma.

Agradeço à minha família, minha mãe Edi Oliveira Tatim e meu pai João Batista Tatim, meus irmãos Edivan e João Marcos Tatim, minha sobrinha Lorena Martini Tatim e minha cunhada Daniele Martini por todo o apoio incondicional, de perto e de longe, por todo amor, carinho e aceitação dados a mim, assim, esparramada nas Campinas e sempre sedenta por diferença.

Agradeço às trabalhadoras e aos trabalhadores dos restaurantes universitários da Unicamp, e com especial carinho aos funcionários e técnicos desta universidade, sobretudo do IEL, do IFCH e da BCCL, que tornaram meu doutorado possível pelo indispensável trabalho que realizam todos os dias. Agradeço a vocês pelas trocas de ideias e de informação, pela coleção de histórias de minhas confusões aplacadas com generosa empatia, pela alegria silenciosa de reconhecer seus rostos, de saber seus nomes, de poder contar com vocês.

Agradeço às agências públicas de fomento que permitiram a dedicação exclusiva às atividades de doutorado. Por mais de um ano, o presente trabalho foi realizado com apoio de bolsa de doutorado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPq, processo nº 140553/2019-3. Posteriormente, minha pesquisa foi apoiada por uma bolsa de doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, processo nº 2019/21533-3. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP. Também contei com o Auxílio Ponte concedida pela Fundação de Desenvolvimento da Unicamp (FAEPEX).

Escolhi passar muito tempo com Davi Kopenawa e Bruce Albert através das páginas de seu livro, não poderia deixar de agradecer-lhes aqui, embora toda esta tese seja uma forma de gratidão pelo trabalho magnífico de vocês dois. Abri neste trabalho algumas trilhas para estender a toda vida, pois sinto com grande verdade o que me diz Kopenawa: os caminhos dos espíritos, por onde chegam suas palavras, são inumeráveis e se espalham em todas as direções. Que essa teia invisível e resplandecente que cobre a floresta e começa a se apresentar para nós, *napë*, se espalhe por toda minha vida. Obrigada à terra-floresta *urihi* e a toda a gente que com ela habita e por ela luta.

RESUMO

A colonização principiada pelos europeus no século XVI produziu um paradigma de outrização dos povos originários das Américas. Esta tese se dedica a um livro que propõe uma outra relação possível entre categorias que respondem a esse processo histórico. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015[2010]), de Davi Kopenawa, xamã e líder pertencente ao povo indígena Yanomami, e Bruce Albert, um antropólogo francês, extrapola a etnografia para criar, argumenta-se, uma narrativa que propõe que o leitor se engaje com as consequências do (re)conhecimento de outra forma de relação de alteridade, que tem por paradigma o xamanismo yanomami. Para demonstrar essa linha argumentativa, discutem-se os fundamentos étnicos e históricos, mas também editoriais, das categorias identitárias por trás da configuração enunciativa do livro e a reversão que ele opera a partir do ponto de vista narrativo: do narrador indígena, *a priori*, situado como outro no campo letrado, e do leitor a que ele se dirige como, por sua vez, seu outro, o branco-*napë*. O argumento se detém em aspectos frontais para o campo da leitura: a crítica contraetnográfica que Kopenawa faz da escrita como parte da estratégia de luta cosmopolítica do narrador, o caráter testemunhal e lutuoso da narrativa que confronta a política do reconhecimento pela diferença, a visão de Kopenawa de uma humanidade não só humana e de condição ecocentrada em tensionamento como uma visão de humanidade comum, subjacente ao humanismo da Coleção Terre Humaine e ao drama humano do antropoceno. À medida que o método do estudo se empenha na paráfrase das palavras de Davi Kopenawa, há um aprofundamento no tema do xamanismo yanomami como o que permite conhecer e transmitir um modo próprio de se relacionar com o outro, legado como um conhecimento. O xamanismo dá acesso a conhecer os espíritos *xapiri* como outro, não apenas por sua forma enquanto ser, mas pelo modo como praticam a relação com os xamãs como uma relação de alteridade, ensinada por eles através, salienta-se, dos princípios da estrangeiridade e da reciprocidade. Com isso, o devir/virar outro que se apresenta em *A queda do céu* oportuniza uma crítica da vocação etnogenocida do tratamento reservado à diferença do Outro pelas sociedades ocidentais. A elaboração da ética do cosmos yanomami por Davi Kopenawa se faz justaposta a uma postura tradutório própria do aprendizado xamânico yanomami, mobilizando noções do ambientalismo e de uma posição anticapitalista como equívocos controlados e decisivos para a compreensão de seu pensamento. Assim, *A queda do céu* engendra uma construção do comum que não subsume o incomum, implicando uma forma de transformação do paradigma de alteridade conhecido e desconhecido de seus leitores, também como abertura a sua própria transformação em outros. Enfeixa-se o argumento interrogando o tipo de relação que leitores e leitoras são convidados a ingressar quando Kopenawa lhes dá suas palavras, levando em conta essas mediações do livro, mas sobretudo aquelas que subsistem apesar delas.

Palavras-chave: Davi Kopenawa Yanomami. *A queda do céu*. Alteridade. Xamanismo. Literatura Indígena.

ABSTRACT

The colonization initiated by Europeans in the 16th century produced a paradigm of othering of the Americas' native peoples. This doctoral thesis is dedicated to a book that proposes another possible relationship between categories that respond to this historical process. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman* (2013[2010]), by Davi Kopenawa, a shaman and a leader of the Yanomami indigenous people, and Bruce Albert, a French anthropologist, goes beyond ethnography to create, it is argued, a narrative that proposes the reader to engage with the consequences of the (re)cognition of another form of otherness relationship, which has Yanomami shamanism as its paradigm. To demonstrate this argument, it is presented the ethnic and historical, but also editorial, foundations of the identity categories behind the book's enunciative configuration and the turning it operates from the narrative point of view: of the indigenous narrator a priori situated as other in the literate field, and of the reader to whom he addresses himself as, in turn, his other, the white-*napë*. The argument focuses on frontal aspects of reading: the counter-ethnographic critique that Kopenawa makes of writing as part of his strategy of cosmopolitical struggle, the testimonial and mournful nature of the narrative that confronts the politics of recognition through difference, Kopenawa's vision of a humanity that is not only human but one of ecocentred condition, in tension with a vision of common humanity, underlying Terre Humaine Collection humanism and that of the Anthropocene human drama. As the study method delves into the paraphrasing of Davi Kopenawa's words, it goes deep into the matter of Yanomami shamanism as the means that allows knowing and transmitting a specific way of relating to the other. Shamanism promotes the access to knowing the xapiri spirits as the other, not only by their form as beings, but by the way they practice the relationship with the shamans as a relationship of otherness, taught by them through, it is stressed, the principles of foreignness and reciprocity. The becoming other presented in *The Falling Sky* provides an opportunity for a critique of the ethnogenocidal leaning in the treatment reserved for the difference of the Other by Western societies. Davi Kopenawa's elaboration of the ethics of the Yanomami cosmos is juxtaposed with a translational stance specific to Yanomami shamanic learning, mobilizing notions of environmentalism and an anti-capitalist position as controlled equivocation, decisive for understanding his thought. Thus, *The Falling Sky* engenders the common that does not subsume the uncommon, implying a form of transformation of the paradigm of alterity known and unknown to its readers as well as the opening to their own transformation into others. The argument is concluded by questioning the type of relationship that its readers are invited to enter into when Kopenawa gives his words, taking into account the book mediations, but especially considering those that subsist to them.

Keywords: Davi Kopenawa Yanomami. *The Falling Sky*. Alterity. Shamanism. Indigenous literature.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	13
Caminhos	13
Presente pretérito contínuo: tempo de covid-19 e governo genocida	22
PARTE I.....	31
Ver os transparentes	31
Ao arrepio das peles de papel.....	38
As flores do sonho	47
Outras reflexões de imagens de escrita	57
Afetar peles de papel: da semelhança à diferença	79
PARTE II	93
Palavras de um xamã na Terra Humana.....	93
<i>Yanomae thë pë</i>: para um senso incomum de humanidade.....	105
Humanismo para além do clube da humanidade.....	114
PARTE III	119
Ver os invisíveis ou a prática e a forma da alteridade.....	119
Utupë: um dispositivo de alteridade yanomami.....	129
Estrangeiro	134
Um estrangeiro que não sabe ser outro.....	142
A imagem de Në roperi e o princípio da floresta	154
Os incomuns e as palavras da ecologia: equívocos	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	168
REFERÊNCIAS	176

APRESENTAÇÃO

Caminhos

Eu vivo na floresta
Aprendendo a me curar
Eu convido os meus irmãos
Vamos todos se cuidar

Estou dentro da batalha
Sofrendo mas sou feliz
Nela estou aprendendo
O que eu ainda não sabia

Eu não vou enganar
Eu vim e vou dizer
Quem quiser passar nas provas
É começar do ABC

Examinar a consciência
É a primeira lição
Ter firmeza e ter amor
E amar os seus irmãos

Rita Gregório de Melo, *Eu vivo na floresta*

Algum tempo hesitei se deveria começar fazendo uma apresentação do livro a que este estudo se dedica, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Todavia supus que alguém que chegue a uma tese especificamente a respeito de um livro já deve ter sido a ele apresentado. Depois, considerei também que se essa mesma pessoa prosseguir com a leitura, caso ainda não faça ideia do que se trata, passará a fazer. Assim, me pareceu mais inteligente, a título de apresentação de um trabalho de doutorado, fazer uma espécie de roteiro conciso a respeito do que abordo em cada uma das seções e, por meio disso, apontar os caminhos dos argumentos que compõem este trabalho, além de advertir sobre certas escolhas.

A noção de identidade, ao contrário da de alteridade, que está no título desta tese, não figurava como conceito-chave no projeto de pesquisa¹. Entretanto, à medida que buscava me acercar de *A queda do céu* como um objeto-livro fruto de “relações interétnicas” (tanto do ponto de vista da autoria quanto do ponto de vista da recepção) a noção de identidade se impôs,

¹ O título da tese é o mesmo do projeto de pesquisa que elaborei para concorrer à bolsa de doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São, Paulo, a qual me refiro.

seja como problema, seja como pressuposto em relações históricas e debates que informaram meus estudos, incluindo reivindicações contemporâneas dos povos indígenas no Brasil. Também do ponto de vista do contexto político-cultural mais amplo, identidade (ou identidades) é um tema premente, que se impõe muito mais do que a noção de alteridade, defendida por mim como fundamental para compreender o pensamento de Davi Kopenawa. De tal sorte, o argumento da tese parte de problemas envoltos por noções de identidade e caminha em direção à alteridade como um conceito constituído pelo próprio livro e como uma mediação para sua recepção. O termo alteridade se encontra mais restrito à Antropologia, sendo mesmo desconhecido das pessoas em geral (quando perguntada a respeito do que estudava em meu doutorado, e ao surgimento da alteridade na resposta, foi sempre forçoso explicá-la). Aproveito, com isso, para pedir certa paciência quanto a essas duas noções, identidade e alteridade, as quais, para a decepção dos mais acadêmicos, não serão resolvidas de pronto com uma boa definição, mas trabalhadas e retrabalhadas ao longo de toda a tese, sendo confrontadas implícita ou explicitamente a cada ângulo de reflexão que o contexto trouxer e, sobretudo, pelo pensamento de Davi Kopenawa. Esse fluxo do argumento que percorre a tese, da identidade à alteridade, só se mostrou claro para mim ao final, quando, à luz da análise das práticas do xamanismo relatadas por Kopenawa e Joseca Yanomami, pude me entregar ao exercício de esmiuçar a noção própria de alteridade tão abundante em *A queda do céu*, e situar meu exercício de compreender esses grandes temas a partir do modo como povos indígenas conhecem e lutam em contextos coloniais/pós-coloniais.

Organizei a tese em três partes e dentro de cada uma delas, em várias seções. Originalmente, as seções da Parte I, complementares, compreendiam uma Introdução, mas foram se espichando tanto que tomaram a envergadura de fundamentos para uma compreensão mais abrangente de *A queda do céu* no contexto da cultura letrada, antes que eu pudesse dar mergulhos mais profundos em sua noção própria de alteridade. A ordem em que essas seções se apresentam responde ao intuito de constituir um caráter gradual de contextualização da obra, como que das bordas ao cerne da narrativa, e ao mesmo tempo constituir *A queda do céu* como um objeto pertinente ao campo de estudos de literatura, que é meu campo de formação.

A seção que abre a Parte I, “**Ver os transparentes**”, dá contorno ao problema que os marcadores da configuração enunciativa do livro me levaram a enfrentar, e nisso a história do próprio processo da colonização, a captura da diferença pela lógica da outrização, necessária ao desenvolvimento de um sistema global de produção histórica do capital. Essas questões me foram evocadas por estar diante de um narrador indígena que interpela o receptor imaginado de suas palavras (leitores e leitoras) como brancos/*napë*, remetendo, com isso, à história de

colonização que forja o sentido de tais categorias. Essas são as linhas gerais de um problema – a colonização – que é objeto de toneladas de estudos e de linhas teóricas diversas nas diversas disciplinas das Humanidades, também porque a colonização europeia foi um fenômeno de extensão global que investiu contra todos os continentes do planeta e seus povos originários ao longo dos últimos cinco séculos. Nesse sentido, aponto as raízes intelectuais desta tese nas correntes marxistas, pós-coloniais e decoloniais, sem no entanto me delongar em sua revisão teórica.

Em seguida, face à produção das identidades na história da colonização das Américas pelos europeus, a seção “**Ao arrepio das peles de papel**” aborda o modo como foram representados os “índios” pelos brancos, constituindo um imaginário também transmitido e disputado na cultura letrada. Pontuo o que caracteriza de modo reiterado esse imaginário letrado, sua reprodução e particularidades históricas no Brasil. Trata-se, pois, de uma “amostra” de pesquisa eminentemente bibliográfica baseada em referências da história indígena no Brasil, bem como de pesquisas majoritariamente do campo da literatura brasileira, dedicadas à representação do “índio” nas letras nacionais e sua problemática. Essa seção desagua na emergência do Movimento Indígena e da literatura indígena no Brasil, e as consequentes mudanças de paradigmas que impulsionaram. A transação do argumento ocorre no sentido da passagem da identidade colonial “índio” como objeto das análises à construção e disputa da identidade sociopolítica “indígena” como articulador-chave. Ao adentrar esse debate na seção “**As flores do sonho**”, mais que informar sobre o contexto político e histórico de emergência de literaturas de autoria indígena no Brasil, meu intuito foi o de situar o próprio livro *A queda do céu* como uma narrativa que compõe a constelação de vozes indígenas no campo letrado brasileiro contemporâneo, as quais o disputam por autodeterminação, memória e reconhecimento, de modo a apontar, ao mesmo tempo, como também *A queda do céu* é constituída por essas forças históricas.

A seção “**Palavras de um xamã na Terra Humana**”, na Parte II, pode ser pensada como um alargamento desse caminho que se abre em ambas as mencionadas seções da Parte I, uma vez que, embora não proceda ao mesmo tipo de pesquisa bibliográfica a respeito da representação do “índio” em outros recortes de imaginários para além do brasileiro, ao abordar o contexto editorial que primeiro abraçou as palavras de Davi Kopenawa, isto é, o da Coleção francesa *Terre Humaine*, questões acerca da representação e da autorrepresentação do Outro do Ocidente são recolocadas, mas agora partindo de ângulos relacionados à Coleção, a seu projeto editorial e ao contexto histórico e de disputas intelectuais da Europa do século XX em torno do humanismo, do conhecimento “do Homem” e do próprio conceito de humano e humanidade.

Ainda na Parte I, outras duas seções são dedicadas a aspectos da constituição de *A queda do céu* como objeto dos estudos literários, ou talvez seja mais preciso dizer, aspectos dos estudos literários que são confrontados a partir do olhar contraetnográfico de Kopenawa e de seu testemunho. A seção “**Outras reflexões de imagens de escrita**” analisa a crítica do xamã acerca da escrita e sua suposta supremacia civilizatória, sendo a escrita uma das principais chaves a articular a contraetnografia que ele faz dos brancos, a qual promove uma crítica contundente de sua alteridade cultural. Discuto como podemos absorver suas críticas e tomar a escrita – particularmente a xamanização que Kopenawa faz dela – como seu empenho em uma luta cosmopolítica. Na última seção da Parte I, “**Afetar peles de papel: da semelhança à diferença**”, comento o caráter testemunhal e lutuoso da narrativa de Kopenawa e como ele confronta o reconhecimento pela diferença. Talvez essa parte se denuncie como a mais primeva da pesquisa de doutorado, pois deixa ver um conjunto de questões que foram minha primeira aproximação ao livro pela via da teoria literária – por exemplo, me perguntava sobre o que permite que sejamos afetados por um objeto estético e como ficam essas condições de sermos afetados ante as palavras de Kopenawa. Essa interrogação me levou a aproximar a memória do genocídio yanomami, premente para o leitor de *A queda do céu* e elaborada por Kopenawa, às considerações da filósofa Judith Butler (2015) acerca do luto como horizonte para conceber o valor da vida, para formular uma oposição à violência e para interrogar o reconhecimento. Nessa seção, mais abro do que resolvo questões. Tecer essa abertura, no entanto, foi um passo necessário para ao final poder lançar algumas reflexões à recepção do livro. Para sumarizar e apontar um outro modo de ver toda a Parte I: seus caminhos são rondados pela questão do reconhecimento como uma política na qual a literatura tem seu quinhão.

A Parte II, que se desdobra em mais duas seções além daquela já comentada, propõe uma primeira apuração (primeira pois não encontrei outro trabalho que já o tivesse feito) do contexto inaugural de publicação de *A queda do céu*, ou melhor, de *La chute du ciel: paroles d’un chaman Yanomami*, na influente coleção francesa Terre Humaine. A dominância do nexo editorial da Coleção em torno do “humano” me botou para interrogar as várias possibilidades de entendimento para esse termo na narrativa de *A queda do céu*. Assim, em “**Yanomae thë pë: para um senso incomum de humanidade**”, exploro trechos em que Kopenawa trata de outras noções de humanidade (explícitas ou implícitas) em que justapõem, ao invés de opor, semelhança e diferença. São entretuchos de uma apreensão resistente para nossos parâmetros conceituais (inclusive os pressupostos por Terre Humaine, que “preparam” o terreno de leitura do livro). De tal sorte, o discurso de Davi Kopenawa não fornece uma única e regular definição de humano, mas fornece algo muito mais sofisticado, que é a emergência da diferença de sua

maneira de pensar, expondo a complexidade conceitual do pensamento xamânico. Acredito que isso seja um desafio a qualquer leitor. O que, no entanto, fica claro como a água de um igarapé cristalino da floresta é que a condição humana, no pensamento de Kopenawa, é uma “condição ecológica”: não existe humano sem ecocosmo e não existe ecocosmo sem humanos, de sorte que, em seu discurso, a noção de humanidade não é antropocentrada (e sequer “yanomae centrada”). Arremato essa Parte II com a breve seção “**Humanismo para além do clube da humanidade**”, confrontando essa noção de uma humanidade ecocentrada com a da humanidade comum, aquela do humanismo da Coleção Terre Humaine, também subjacente ao drama humano do antropoceno.

Até a Parte II, identidade esteve sempre como pressuposto do argumento. Com a Parte III, no entanto, a noção de alteridade advém como o ponto de fuga para onde todas as linhas convergem. “**Ver os invisíveis ou a prática e a forma da alteridade**” é uma seção introdutória que opera a transição entre as noções discutidas até aí e o objetivo central dessa última parte da tese: mostrar que a prática do xamanismo yanomami permite àqueles que a vivenciam conhecer e transmitir um modo de se relacionar com o outro, isto é, aquilo que entendo como relação de alteridade, a qual *A queda do céu* nos lega, por sua vez, como um conhecimento. Nessa seção, busco pontuar o xamanismo como uma tradição viva e uma herança ancestral para os Yanomami, o qual dá acesso a conhecer o outro, os *xapiri* como o outro por excelência, não apenas por sua forma enquanto ser, mas pelo modo como praticam a relação com os xamãs como uma relação de alteridade. Ambas as seções subsequentes tratam de desdobrar e aprofundar essas ideias. “**Utupë: um dispositivo de alteridade yanomami**” retorna ao conceito de *utupë* (que já terá sido abordado na análise da crítica de Kopenawa à escrita), agora pelo prisma de seu papel nos processos que ocorrem para que um iniciante se torne um xamã, isto é, para que vire outro. Já na seção “**Estrangeiro**”, trago contribuições de Joseca Yanomami em torno do xamanismo para explorar a noção de estrangeiridade também como um conhecimento ensinado pelos *xapiri*, o qual tanto dá estofa à compreensão do outro – e de si como um outro – quanto com isso põe em relevo a reciprocidade subjacente a essa noção de alteridade. Os desenhos e textos de Joseca permitem depreender que é pelo pressuposto da estrangeiridade que no xamanismo se pratica simultaneamente a faculdade mimética e a sustentação da diferença. Com isso, penso mostrar algumas das especificidades do devir/virar outro que se apresenta em *A queda do céu*, quase um sinônimo da prática do xamanismo, que se dá pela via do sonho e do transe pela *yãkoana*, um estado cognitivo divergente daquele em que vive a gente comum, com outros pressupostos de agência, ou melhor, de quem pode ser o outro em uma relação.

“**Um estrangeiro que não sabe ser outro**” traz um contraponto ao que foi exposto até aí, à medida que acompanha o movimento contraetnográfico de Kopenawa em mostrar, historicamente, como se deram as relações entre os Yanomami e certos estrangeiros em particular, os *napë*-brancos, com os quais se mostra praticamente impossível entreter relações de alteridade a partir do paradigma ensinado pelos *xapiri* e disseminado no fundo cultural yanomami. Além de mapear os aspectos da resistência yanomami ao etnogenocídio, retorno às considerações de Pierre Clastres (2011 [1977]) a respeito da vocação etnocida do tratamento reservado à diferença do Outro pelas sociedades ocidentais, de modo a contrastar o problema do “virar branco” com a lógica da abertura e curiosidade dos Yanomami em relação à alteridade.

As últimas duas seções da Parte III, “**A imagem de Në roperi e o princípio da floresta**” e “**Os incomuns e as palavras da ecologia: equívocos**” são complementares: na primeira, a partir do exame da imagem xamânica de Në roperi, viso demonstrar o que entendo por “princípio de vida e ética da floresta” em *A queda do céu* e como a noção de ecocídio não pode ser dissociada das de genocídio e etnocídio. Na última seção, pontuo os cruzamentos das palavras de Davi Kopenawa com noções do ambientalismo e de uma posição anticapitalista como equívocos controlados e decisivos para a compreensão de seu pensamento. Discuto de que modo *A queda do céu* apresenta uma construção do comum que não subsume o incomum, e de que modo isso implica uma forma de transformação do paradigma de alteridade – o nosso – que se dá pela dissolução da diferença no mesmo. Esse expediente, defendendo, do fazer comum sem subsumir os incomuns, é uma forma de Kopenawa nos ensinar a ser outros.

Nas “**Considerações finais**”, retomo o problema de abertura da Parte I – a situação enunciativa do livro – agora face ao pacto etnográfico de Kopenawa e Albert como possível fundamento de um pacto de leitura para as palavras pelo xamã. Em outros termos, trato de interrogar sobre que tipo de relação somos nós, seus leitores e leitoras, convidados a ingressar quando Kopenawa nos dá suas palavras. Nesse sentido, especulo sobre se, com *A queda do céu*, vislumbramos, por meio das mediações da forma livro, e também apesar delas, a construção de outras relações de alteridade possíveis.

Meu trabalho de doutorado virou um texto que precisou se avir com o formato de uma tese, mas não visei apenas formular hipóteses e responder a elas com um aporte acadêmico e para meus pares. Kopenawa me ensinou que desenhar palavras em pele de papel é estratégico mas definitivamente não é tudo. Há mais coisas entre aprender e escrever do que sonha nossa vã academia. Desde que escolhi fazer uma tese sobre *A queda do céu*, o objetivo era contribuir para que as palavras de Davi Kopenawa se espalhassem por mais frentes e ouvidos, de modo que meu trabalho fosse um amplificador delas, ainda que de modesto alcance. Gostaria que esse

trabalho fosse uma contribuição para que suas palavras passem a fazer parte do que as próximas gerações haverão de conhecer, contribuição que só posso alcançar no modo formiguinha, no modo vento espalhando semente. Isso é um desejo. Aprendi que o desejo tem algo do que gostamos no fundo da gente e que desejar tem a potência de fazer feliz. Não desejo espalhar as palavras de Kopenawa apenas por generosidade ou justiça, senão também porque eu gosto delas, porque eu me afino com elas, porque elas fazem o meu mundo maior e melhor e porque eu quero viver um mundo em que exista o mundo de Kopenawa e a floresta soberana. Compreender a força dessas afirmações foi uma alegria que me veio por identificação às palavras da antropóloga peruana Marisol de la Cadena, quando a ouvi falar sobre não se render a ser e ter apenas a existência imposta pelo mundo colonizado, o mundo que o Estado reconhece, chamado por ela de Um-mundo em oposição ao pluriverso dos povos resistentes à colonização:

O importante é pensar... com as ferramentas do Um-mundo, porque não vou negar que não tenho as ferramentas desse Um-mundo – mas não somente vivo nesse mundo. Incorporo, para **eu** viver, ferramentas de outros mundos. E **para eu viver** egoistamente... não para “ajudar” esses outros mundos... sim... para mudar o mundo em que **eu** vivo. A mim, o egoísmo também me serve muito. Ou seja, não é somente generosidade. Creio que a generosidade é muito egoísta. Eu sou generosa porque me faz me sentir bem. Então, vivo em outros mundos e penso pluriversalmente porque **quero**, porque me faz sentir bem, porque quero viver em um mundo melhor, **eu**, com tudo o que sou (Los [in]comunes [...], 2021; transcrição e tradução minha, negrito corresponde à ênfase da autora em sua fala).

Por fim, cabe uma reflexão sobre metodologia da crítica literária que alcancei fazer, já que esta tese se insere no campo dos estudos literários – ou talvez metodologia de pesquisa de um texto literário de não ficção... Seja como for, gostaria de pontuar o método que segui na tarefa de estudar *A queda do céu*. Primeiro, trata-se de estudar uma fonte escrita com o intuito de tomar um autor indígena como sujeito que produz conhecimento, não como objeto de representações. Nesse sentido, a metodologia de pesquisa exigiu encarar Davi Kopenawa como um pensador e *A queda do céu* como fonte para expandir a compreensão sobre seu pensamento xamânico. Secundariamente, o livro pôde funcionar como “subsídio” para a abordagem de problemas do campo letrado e de novas perspectivas a serem levadas para os estudos literários e para o ensino de literatura.

Isso acarretou uma direção para o método: partir de dentro do pensamento de Kopenawa, isto é, partir de seus termos tais como elaborados na colaboração com Albert, e em seus contextos histórico e editorial. Teria sido incoerente com essa direção tomar o pensamento de Kopenawa como um ponto de chegada ou como mera fonte para exemplificar debates acadêmicos, ainda que extremamente interessantes, mas por vezes alheios a ele. Ainda assim,

ficará evidente, não foi possível de todo que eu me alienasse de meu arcabouço teórico e de meu horizonte intelectual precedente a esse estudo, que me constituem como alguém que, por sua vez, elabora seus próprios pensamentos críticos. Apoiei-me em conhecer a história indígena e o movimento indígena como um fenômeno político contemporâneo, coisas que me eram desconhecidas, e mais do que isso, produzidas para serem desconhecimento. Também tirei proveito de me situar frente aos avanços da teoria antropológica, sobretudo produzida no Brasil e na América Latina, em particular aquela renovada pela abertura ontológica. O método, portanto, foi pensar **com** e **a partir de** Davi Kopenawa o mais possível, subordinando ferramentas teóricas ao seu pensamento – e não o contrário.

Assim, outros nomes para meu “método” poderiam ser o de leitura cuidadosa e de paráfrase das palavras de Davi Kopenawa, já que mais me dediquei a isso do que a ter uma “tese” sobre seu pensamento – o que não quer dizer que não o tenha feito também em várias oportunidades. Como comentou meu orientador na banca de defesa: empenhei-me em abrir mão do gesto da crítica que agarra o discurso do outro com ferramentas teóricas para fazer texto permeado por seu pensamento. E por mais que o esforço seja trazer Kopenawa a primeiro plano, eu estou implicada em todo o texto. Nesse sentido, a seguir compartilho uma seção dedicada à memória comentada da conjuntura histórica e política em que a própria tese foi desenvolvida e o que dessa conjuntura dialoga estreitamente com os temas da tese, e com o que ela pôde ser de 2019 a 2024 – quem viveu este período no Brasil pode pressentir o drama. Essa mistura de reflexão acadêmica com a vida de quem escreve aparece ainda em outros momentos e de diversas formas nesta tese – em sonho, chiste, microautorrelatos formativos, confissões de limites e lacunas, em optar, em alguns casos, por fontes não convencionais para a academia – assumo os senões e credito à rebeldia os acertos que por ventura houver.

Por fim, cabe alertar que, com os devidos ajustes, no texto desta tese reproduzo e amplio artigos de minha autoria previamente escritos, os quais fui publicando ao longo do desenvolvimento da pesquisa. São eles: “Outras reflexões de imagens de escrita” (Tatim, 2024a), para a revista *Cadernos do IL*, do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; “A prática da alteridade e o fazer incomum de Davi Kopenawa para falar ao povo que não sabe ser outro” (Tatim, 2024b), escrito para o dossiê Literatura, Feminicídio e Genocídio, da revista *Entrelaces*, do programa de pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará; “Da Terra Humana à emergência de um humanismo ecológico nas palavras de Davi Kopenawa endereçadas aos brancos” (Tatim, 2023b), que veio a compor o dossiê Ecocrítica(s): literatura e colapso ambiental da revista *Remate de Males*, do Departamento de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp; e “Da semelhança à

diferença: como ser afetado pelas palavras de um xamã yanomami” (Tatim, 2022), uma contribuição ao dossiê “20 anos da lei 10.639, 15 anos da lei 11.645: impactos, desafios e perspectivas para os estudos literários africanos, afro-brasileiros e indígenas”, pela *Revista Decifrar*, da Universidade Federal do Amazonas. O texto desta tese se baseia ainda em reflexões apresentadas oralmente em congressos de que participei, como os da Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic, em 2017 e 2023), o 6th Chicago Graduate Conference in Hispanic, Luso-Brazilian, and Latinx Studies (2022) e o Modern Language Association Annual Convention (2024).

Como o livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015) será muito citado, e tendo em vista a fluidez da leitura, instituo a entrada “(K&A, 2015)” onde deveria ser “(Kopenawa; Albert, 2015)”, conforme as normas da ABNT. Diversas outras referências a Albert, a Kopenawa e a ambos serão citadas conforme as normas da ABNT, sendo “K&A” apenas e somente para a edição brasileira do livro.

Presente pretérito contínuo: tempo de covid-19 e governo genocida

Vamos procurar cumprir as metas fixadas pelo presidente Geisel para que, através de um trabalho concentrado entre vários ministérios, daqui a 10 anos possamos reduzir para 20 mil os 220 mil índios existentes no Brasil, e daqui a 30 anos, todos eles estarem devidamente integrados na sociedade nacional.

Rangel Reis, ministro do Interior, em entrevista ao *Jornal do Brasil*, em 1976.

No ano em que ingressei no doutorado, 2019, ingressou na presidência da República Jair Messias Bolsonaro, um militar reformado que ainda como deputado federal fez de seu voto a favor do golpe sofrido pela então presidenta Dilma Rousseff uma homenagem ao condenado coronel que a torturou, como a tantos outros, durante a ditadura militar. Antes mesmo de chegar à presidência, Bolsonaro fazia questão de se posicionar contra a demarcação de terras indígenas (Rezende, 2018) e afirmar a seus apoiadores o posicionamento de que “as minorias têm que se curvar às majorias. A lei deve existir pra defender as majorias. As minorias se adequam ou simplesmente desapareçam [sic]” (Jair Bolsonaro, 2017). Seu governo foi o que mais se empenhou, na curta história da democracia brasileira, em desmantelar os direitos indígenas constituídos – a rigor, desmantelamento de direitos tornou-se eufemismo, pois seus empenhos foram no sentido de levar a cabo um governo de caráter genocida, um termo “terrível e chocante para a hipocrisia conservadora”, nas palavras do sociólogo Florestan Fernandes.

Os termos “genocida” e “genocídio” para qualificar o político brasileiro e suas ações de governo estiveram em disputa no debate público ao longo dos anos de 2020 como talvez nunca antes, embora desde a publicação do livro *O genocídio do negro brasileiro* (2018 [1978]), de Abdias do Nascimento, o termo já fora por ele trazido à público para nomear um processo histórico em curso no Brasil. A epígrafe irônica que abre essa seção foi colhida no livro de Abdias, que por sua vez recuperou da então banalidade do cotidiano da imprensa nacional a entrevista de um ministro da ditadura militar para destacar, com isso, o caráter genocida, gritante e invisível, das políticas de governo em curso. À diferença do enquadramento jurídico que circunscreve o genocídio à intencionalidade de medidas de destruição física de minorias étnicas, Nascimento qualifica como genocídio um *processo cotidiano de longa duração*, operado pelo Estado contra negros e indígenas. Nos últimos anos, de um lado, milhares de pessoas, em especial nas redes sociais, clamaram que o governo federal estava se valendo dos implacáveis efeitos da pandemia de covid-19 para maximizar a morte de grupos socialmente marginalizados, sobretudo indígenas e negros – especifica e concretamente, a

recusa em cumprir deveres constitucionais básicos em relação à população indígena, que foi denunciada formalmente (Inédito: Apib [...], 2021; Apib apresenta [...], 2023), sem falar em todo o incentivo a garimpo ilegal, desmatamento, grilagem, e na “boiada” que pisoteou a regulamentação ambiental brasileira. De outro lado, muita gente branca e com acesso à informação correu para buscar a letra da lei que tipifica o genocídio², a fim de negar que esse crime estivesse em curso. Conforme argumentou Atilio Bergamini, nessas negações

o processo histórico desaparece e, no seu lugar, o que importa é um suposto “fato” que só passa a existir caso esteja à altura do conceito. Assim, o conceito de genocídio acaba dificultando a percepção dos processos que levam a crimes contra a humanidade, inclusive a assassinatos em massa. Torna-se uma espécie de enunciado antiperformativo, que, ao ser dito, desfaz ou encobre o que está sendo feito (Bergamini, 2021, p. 399).

Essa resistência ao termo genocídio e o conseqüente efeito antiperformativo mostram que, apesar da definição jurídica mínima, sancionada no Brasil desde 1956, e apesar das contundentes críticas de Abdias do Nascimento, a noção de genocídio nunca foi realmente “integrada” ao imaginário da construção da nação brasileira e de seu Estado. E para tanto, não seria necessário um tribunal que examinasse 500 anos de história: a despeito dos limites do paradigma jurídico, bastaria levar a sério as apurações da Comissão Nacional da Verdade (Brasil, 2014) e documentações como as do Relatório Figueiredo (1968), apenas relativas ao último século, para que as violências que o Estado brasileiro, ditatorial e republicano, infligiu aos povos indígenas fossem objeto de memória, julgamento e reparação. O Brasil e os brasileiros não enxergam e não são capazes ainda de nomear como genocídio o crime reiterado do qual dependeu a sociedade brasileira para sua constituição como tal. Essa constatação desponta, por exemplo, também no exame de nosso imaginário letrado, como é o caso do “inconsciente genocida” (Graça, 1998) hipotetizado como uma constante na literatura brasileira, cuja linguagem literária indiciaria o genocídio sem o elaborar enquanto tal, conforme discutirei adiante. De tal sorte, a lógica genocida pode continuar sendo negada também quando aparece no governo de Jair Bolsonaro durante a pandemia e contra as chamadas “minorias”, o

² Raphael Lemkin, advogado judeu polonês, foi quem primeiro formulou uma definição para o genocídio como “um plano coordenado de diferentes ações que convergem à destruição de alicerces essenciais da vida de grupos nacionais, com o objetivo de eliminar os próprios grupos. Os objetivos desse plano seriam desintegrar as instituições políticas e sociais, cultura, idioma, sentimentos nacionais, religião e a economia de grupos nacionais, bem como destruir a segurança pessoal, liberdade, saúde, dignidade, e até mesmo as vidas dos indivíduos que pertencem a tal agrupamento” (Lemkin, 1944, p. 79). No Brasil, a lei que reconhece o crime de genocídio foi sancionada em 1956 por Juscelino Kubitschek e de modo geral recai sobre a “intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso” (Brasil, 1956).

qual não à toa repete praticamente os mesmos termos e as mesmas lógicas dos militares da ditadura, eufemizando o etnogenocídio e o ecocídio como medidas para o progresso econômico.

O filósofo Marc Nichanian, que se dedica ao testemunho do genocídio do povo armênio, elaborou uma das críticas mais radicais ao conceito de genocídio, o apontando como uma contradição interna no pensamento ocidental, pois, se por um lado foi concebido no contexto das grandes guerras mundiais para estabelecer uma resposta jurídica aos crimes contra grupos étnicos e minoritários, essa resposta se articula, segundo ele e por outro lado, com a mesma lógica que fundamenta o próprio crime – a do positivismo representacionista, base epistêmica de várias instituições modernas: da historiografia moderna, do direito moderno, do Estado moderno, dependentes da lei do arquivo ou lógica do arquivo³, que deriva a verdade e a realidade de uma materialidade arquivável. Em *The historiographic perversion* (2009), Nichanian propõe que a historiografia que possui no arquivo sua base epistemológica e de aferição da verdade opera uma perversão: se os fatos dependem da existência de provas, documentos, objetos arquiváveis, a historiografia se subordina a um regime positivista, cuja raiz é a mesma da vontade genocida.

A vontade genocida é a vontade do extermínio total de determinados grupos da face da Terra, assim se constituindo a si mesma para impedir que o fato exista, para apagar as provas da existência de suas vítimas – arquivos em potencial –, nesse sentido, de uma lógica tomada pelo arquivo, a vontade genocida é constituída pela finalidade da eliminação total das provas do seu crime. Na formulação de Nichanian, é a vontade “que quer abolir o fato no/pelo próprio ato que o estabelece” (2009, p. 11, tradução minha⁴). Nichanian denuncia o negacionismo constitutivo da história do genocídio armênio⁵ – a cobrança cínica de que os mortos provem seu próprio extermínio –, pois suas vítimas serão cobradas nos termos da lógica do arquivo: se isso que se diz que ocorreu de fato ocorreu, então que se prove. Por isso, Nichanian propõe a

³ Acompanho, aqui, a leitura de Seligmann-Silva (2019) sobre as indagações de Marc Nichanian, em que explora com mais vagar a tensão entre historiografia e arquivo: “A lógica da historiografia tradicional, arquivista, arquivista, pretende que só exista fato se houver *provas*. Trata-se, como Foucault o demonstrou nos anos 1970, do paradigma judiciário, da verdade como atestação visual, que domina no âmbito da história-arquivo. [...] O arquivo como *arkhé*, que deriva a verdade e a realidade do documento, que pensa a partir da lógica classificatória, da articulação e imposição de hierarquias, que reduz o outro à normalidade e igualdade do próprio, *essa lógica do arquivo está também por detrás da razão genocida*. A fúria genocida quer apagar do arquivo Terra toda uma população” (Seligmann-Silva, 2019, p. 157).

⁴ No original: “The genocidal will, in other words, is that which wants to abolish the fact in and through the very act that establishes the fact. There is here a phenomenon singular to the entirety of the twentieth century, which is the genocidal century because it is the century of the archive”.

⁵ Para Nichanian, o próprio conceito de genocídio é problemático à medida que “repertoria” o horror na categorização historiográfica e normalizadora, olvidando a questão de sua representação (im)possível, e propõe, em lugar, o termo Catástrofe, seguindo a própria tradição armênia que traz de modo mais frontal os paradoxos da situação limite e as impossibilidades de sua representação.

quebra do paradigma positivista que impõe a validação dos fatos pela objetivação em provas documentárias e arquivistas. Tendo por horizonte o genocídio armênio – e a constância de sua negação –, Níchanian se volta à escuta dos testemunhos e da memória que se dão em narrativas minoritárias e se transfiguram na tumba de mortes sem corpos, de mortes não arquivadas (e não arquiváveis). A narrativa advém como o lugar de inscrição dessas mortes e criação de outro espaço de “validação dos fatos na comunidade humana”. A narrativa, não mais e apenas o arquivo, se coloca como uma outra fonte em que se busque a verdade.

À medida que meu doutorado ia avançando, as condições de existência dos Yanomami em particular, mas também da floresta amazônica e de outros povos indígenas, iam sendo acoçadas pela Hidra do neoextrativismo, com suas múltiplas cabeças: desmatamento, monocultura, garimpo, grilagem, mercantilização ilegal de animais e até mesmo o violento poder paralelo do crime organizado chegou à floresta (Costa, 2021). No início de 2022, a Terra Indígena Yanomami se viu assolada pelo garimpo ilegal, denunciado por lideranças indígenas organizadas em associações (Hutukara Associação Yanomami; Associação Wanasseduume Ye'kwana, 2022). Apesar da subnotificação, confirmou-se que ao menos 692 crianças yanomami morreram em decorrência de doenças evitáveis ao longo do governo de Jair Bolsonaro (Valente, 2023). O ano de 2023 e o governo Lula foi “inaugurado” com as horrendas imagens de pessoas yanomami, sobretudo crianças, em estado cadavérico. O clamor público e dos próprios Yanomami por que o Estado brasileiro enfrentasse a tragédia ambiental e social decorrente do garimpo foi vultoso, mas não uma novidade.

A queda do céu institui a memória sobre como, no final da década de 1980, a região habitada pelos Yanomami foi invadida por mais de 40 mil garimpeiros numa violenta corrida do ouro⁶. Em resposta àquela experiência limite de devastação, o então jovem xamã Davi Kopenawa enxergou na possibilidade de suas palavras se espalharem entre os brancos uma forma de defender a floresta e seus habitantes. Nos últimos anos, enquanto eu me embrenhava nessas palavras, as sombras do terror da degradação promovida pelo garimpo, narradas e lidas em *A queda do céu*, foram (re)surgindo em notícias e denúncias contemporâneas, de modo que

⁶ No ano em que eu nasci, 1992, ocorreu o massacre do Haximuu, perpetrado por garimpeiros contra os Yanomami na fronteira com a Venezuela, o qual foi o primeiro crime de genocídio julgado como tal pela Justiça brasileira. Até *A queda do céu*, nunca me foi transmitida qualquer memória sobre o que aconteceu com os Yanomami no final dos anos 1980 ou sobre esse genocídio em particular. Genocídio era algo que tinha ocorrido apenas nos campos de concentração na Alemanha nazista da Segunda Guerra Mundial. A primeira vez que li *A queda do céu*, no final do ano de 2017, foi também a ocasião em que tomei conhecimento a respeito da existência do povo yanomami. Atualmente, quando menciono estudar a obra de um líder indígena yanomami, boa parte das pessoas assinala saber que este povo existe, mas provavelmente por conta do recente noticiário que expôs a chocante crise humanitária por que de novo passam. O que chama a atenção a partir desse exemplo é que fora desses momentos de choques noticiosos, os Yanomami desapareciam do radar da nação. Talvez agora *A queda do céu* exerça uma força contrária ao esquecimento.

os limites entre seu testemunho histórico e a realidade do presente se borravam, como se tudo fosse um contínuo pesadelo do qual não se tem para onde acordar – pior ainda porque meus professores não me ensinaram a sonhar, como diz Kopenawa.

Uma profusão de notícias e denúncias de todo tipo, relacionadas aos povos indígenas e em especial aos Yanomami, chegava a mim sem parar desde 2018. Ainda que não tenham entrado diretamente no texto da tese, tais leituras também compuseram o horizonte da pesquisa e aquilo que senti. Por exemplo, recupero anotações que fiz em 2022 motivadas pela leitura de uma entrevista de Egydio Schwade, indigenista que há mais de 60 anos se envolve com os povos originários no Brasil e a luta por seus direitos. Nela, ele declarava que “A Funai de hoje é pior do que aquela de 1968. É muito pior. Esse governo do Bolsonaro simplesmente invade a cabeça dos índios. É muito ruim” (Schwade, 2022). Ao ler suas declarações, tive uma sensação difícil de nomear: senti como se o presente tivesse a densidade do chumbo, como poderia ser possível que o presente fosse o pior tempo possível para os povos indígenas? Pensei isso pois, quando comecei a pesquisar sobre as relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas, um dos primeiros livros que li foi *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura* (2017), trabalho jornalístico do repórter Rubens Valente, ancorado na apuração de uma vasta documentação (sobretudo no Relatório Figueiredo, 1968), mas também em entrevistas com figuras diversas que viveram essa história – indigenistas, ex-servidores do Estado, missionários, e, claro, pessoas indígenas. O conjunto das ações do Estado sob o comando dos militares relativamente aos povos indígenas abordado pela pesquisa de Valente mostra o empenho em levar a cabo a política de “assimilação”, por vezes, mediante ações desastrosas que exterminaram diversos grupos, algumas com detalhes insuportáveis de crueldade, chegando a Comissão Nacional da Verdade (2014) ao subestimado número de 8.350 indígenas mortos durante o período. Como o governo de Jair Bolsonaro poderia ser pior, *muito pior hoje*, do que no auge da ditadura militar? Nunca senti de modo tão tangível a barbárie como um *continuum*.

A percepção do velho indigenista de que o governo Bolsonaro “invade a cabeça dos índios”, como um tormento, como um predador internalizado, sempre à espreita, me levou imediatamente às palavras de Davi Kopenawa sobre como os assaltos dos brancos à floresta são também uma invasão ao pensamento de seus habitantes (ver um desdobramento dessa importante passagem na seção “Um estrangeiro que não sabe ser outro”, nessa tese). Em *A queda do céu* acessamos isso desde dentro: não são arquivos da burocracia do Estado; não são relatos de terceiros; não são uma profusão de notícias; Kopenawa nos faz sentir as coisas a partir de sua atenção à dimensão mais íntima e cotidiana das existências yanomami, a dimensão

das palavras, e sobretudo das palavras como pensamento. O xamã narra as consequências da intromissão dos brancos e seu rastro de epidemias, mercadorias, abusos, mentiras, devastação. Kopenawa descreve essa invasão como um poder de alienação mental, no sentido de que aliena o pensamento dos Yanomami de si, de sua vida cotidiana entranhada com a floresta e os seus. Seu pensamento de palavras próprias se torna ansiosamente substituído por pensamentos de alerta, dúvida, medo, terror; por barulhos de máquinas, motores e disparos de armas. Em relação aos jovens, essa alienação do pensamento também é observada no sentido de uma ansiedade pelas mercadorias e hábitos dos brancos. Os brancos são internalizados em associação à ameaça, ao risco eminente à vida, e como vetores de um poder de atração viciosa, que toma o lugar de outros valores sustentados numa forma de vida diversa. Em outras palavras, aquilo que é “muito pior agora”, a invasão do próprio pensamento, é detalhadamente descrito por Kopenawa, configurando um testemunho da introjeção da ansiedade e do medo gerados pelo etnogenocídio no Brasil contemporâneo.

Mas havia algo mais na forma como as palavras de Egydio Schwade me tocaram. Em janeiro de 2022, essa “invasão da cabeça” assediava não só pessoas indígenas em todo o Brasil. Durante a longa pandemia de covid-19, meu pensamento se viu tomado ansiosamente pela ameaça de que íamos, nós também, os brancos, não mais apenas os distantes Yanomami, morrer pela negligência de um governo que se empenhou em impedir que as pessoas tivessem acesso a ações e políticas públicas de enfrentamento da pandemia. Nas palavras cristalinas da jornalista Eliane Brum, nosso pensamento, por oficiais 4 anos, viveu “o bolsonarismo cotidiano de sobressaltos e assédios”, nossa “subjetividade subjugada” “passou 4 anos acordando de um sono mal dormido para saber o que eles fizeram, o que disseram, o que conspiram, o que precisamos fazer para nos defender” (Brum, 2022). Esse foi o estado de espírito em que muitas vezes vivi enquanto pesquisava e (re)ouvia as palavras de Kopenawa.

Em janeiro de 2022 (momento em que escrevi este trecho da tese), atrás de mim havia um rastro de mais de 600 mil mortes oficialmente contabilizadas; à minha frente, só no Brasil, um “paredão de casos” de covid-19 por vir – tal era a metáfora dos cientistas para dar feição ao futuro imediato, baseada nos gráficos que exibiam uma curva exponencialmente vertical no eixo do número de pessoas contaminadas devido a uma nova variante. Do “paredão de casos” ao extermínio político bastava o deslizar do pensamento. Procuo recolher algo daquele presente em que me calhava fazer doutorado. É largamente sabido, quase parte do senso comum, que a população nativa do continente americano foi exterminada por uma guerra biológica feita de contaminações, intencionais ou não, por doenças e epidemias, desde os primeiros contatos – isso todo mundo aprende na escola: que os índios foram exterminados

pelas doenças dos europeus. Os tempos se emaranham: o presente tinha o tremendo semblante do passado de mais de 500 anos que nunca passou para os povos indígenas. Ailton Krenak diante da pandemia disse, assim como disse quando perguntado sobre o temor diante do governo de Jair Bolsonaro: “nós estamos sobrevivendo há 500 anos, e vocês, como vão sobreviver? e **que sentido vamos fazer dessas coisas no futuro?**”

Um devaneio que tive ao primeiro impacto da leitura de *A queda do céu* era sobre se nós, os brancos, nos tornávamos um pouco yanomami ao conhecê-los de modo tão significativo por meio das palavras de Kopenawa. Me perguntava por que meios e em que medida elas poderiam nos afetar, *fazer sentir* verdadeiramente. Mas o imponderável trazido pelo extraordinário tempo que abarcou meu doutorado jamais teria sido concebido como uma resposta possível para esse meu devaneio. Todos os tipos de contato de não indígenas com comunidades yanomami resultaram em doença infecciosa, de maior ou menor virulência, não apenas pela inserção, entre eles, daquelas trazidas de alhures, como também pela proliferação de infecções endêmicas, como a malária, consequência da degradação ambiental do garimpo. Os brancos são definitivamente associados ao risco à saúde e ao adoecimento. Demasiadas vezes, pessoas yanomami se isolaram na mata para fugir ao inimigo invisível que em poucos dias devorava o corpo. Agora, brancos se isolavam em suas casas no planeta inteiro, temerosos de que o ar respirado e as superfícies tocadas estivessem contaminados pelo inimigo invisível. Quando soube das primeiras vítimas da covid-19 entre os Yanomami, vi se repetir a aflição relatada por Kopenawa em *A queda do céu* pela impossibilidade de fazer o trabalho de luto de seus mortos como se deve. Ao mesmo tempo, chegavam a mim relatos de inúmeras pessoas não indígenas agora também impossibilitadas de dar o devido tratamento funerário a seus entes queridos, mortos por essa nova *xawara*. Particularmente no Brasil, um dos primeiros colocados no *ranking* mundial das mortes por covid-19, nós, em função de um governo genocida e de uma pandemia de corona vírus, que provavelmente se originou do desequilíbrio ambiental da invasão humana aos espaços de animais exóticos, nos tornamos mais vulneráveis, mais submetidos à maximização da precariedade da vida, vida que se tornou pouco enlutável – são indelévels na memória as valas abertas em Manaus para receber de improviso uma multidão de corpos e o cinismo de Jair Bolsonaro declarando não ser coveiro. A gente, as gentes da mercadoria, *matihi theri pë*, apelido que ganhamos dos Yanomami, se tornou um pouco yanomami⁷, mas bem longe da forma como eu devaneava que talvez a narrativa de Kopenawa

⁷ Em 2020, Bruce Albert publicou um artigo na *Folha de São Paulo* trazendo praticamente o mesmo argumento, o qual foi incorporado ao novo livro em coautoria com Davi Kopenawa *O espírito da floresta* (2023), sob o título “Somos todos ‘índios’”.

poderia fazer, longe do modo como os Yanomami se tornam Yanomami, e aterrorizantemente perto da forma como os brancos os tornam gente para deixar morrer.

Relendo a seção “Do desencontro à cumplicidade” no “*Postscriptum*” de *A queda do céu*, em que Albert traça as circunstâncias desesperadoras pelas quais passavam os Yanomami nas décadas de 1980 e 1990, seu efeito sobre mim é ambivalente. A tomada do poder executivo federal pela extrema direita reinstalou, de forma dramática e aberta, o etnogenocídio como política, bem como acelerou a marcha da exploração da floresta, capaz de, por danos irreparáveis, acarretar catástrofes ambientais e globais. O sentimento de revolta se inflamava em mim, alternado tanto por uma sensação de viver um pesadelo intransponível (que em vez de se delongar por uma noite se arrasta por décadas) quanto pela sensação de paralisia e impotência diante da complexidade e da desigualdade do jogo de forças e interesses envolvidos nas circunstâncias dos Yanomami. Mas o relato de Albert das condições tão adversas naquelas décadas – epidemia, crise sanitária, devastação do garimpo, os mesmos selos do apocalipse do presente – fala sobre como foram capazes, Yanomami e seus aliados, de articular a demarcação do território, a expulsão do garimpo e uma série de políticas e serviços de saúde e educação que aos poucos foram se estabelecendo.

Hoje, apesar de as Forças Armadas continuarem repetindo o histórico pendor genocida dos militares no trato com os Yanomami (Condsef *et al.*, 2024), as denúncias correm articuladas e levadas a autoridades nacionais e internacionais pelas próprias associações yanomami e por outras organizações indígenas e indigenistas. Bolsonaro, querendo ou não, foi derrotado pelo voto popular. As palavras de Davi Kopenawa chegam a muito mais gente do que poderiam há 30 anos. Quem nunca soube dos Yanomami hoje pode conhecê-los através das palavras de Kopenawa. A vida e a resistência tenaz desse povo trazem esperança e força. Se escolhi por epígrafe dessa seção uma declaração pública, tão banal quanto nefasta, que ilustra a mentalidade do burocrata militar encarnada em um projeto de política de Estado, gostaria de selar este espaço da memória de um tempo com as palavras-poema “Ao redor do fogo”, de Graça Graúna (2020), filha do povo potiguara, professora, escritora, poeta e estudiosa da literatura, escrito durante a pandemia em resposta a esse tempo presente pretérito contínuo:

Estamos aqui,
apesar dos tempos sombrios.
Aqui estamos
pelo direito de ser
diferente e viver
porque somos iguais
nas diferenças

O tempo desaba!
Mas estamos aqui
do nosso jeito,
imagine há quanto tempo!
Há séculos sobrevivemos
em meio à intromissão
de outros valores

Aqui, estamos!
E apesar da incerteza,
o nosso povo avança
no preparo da chicha
da mandioca e o beiju
no embalo da cantoria
de cigarras e pássaros

Aqui, estamos!
Apesar das injúrias,
do nosso jeito lutamos
para manter o costume
de manejar as maracas
e reconhecer no cocar
a nossa resistência

Aqui, estamos!
Apesar da exclusão,
existimos!
No meio da noite
bem ao redor da fogueira
de luta e glória
muitas histórias ouvimos

Aqui, estamos!
E apesar das perdas,
a luta continua no solo sagrado,
na caça, na pesca,
na crença, na dança
na roda de Toré,
no manejo da Terra, resistimos!

Aqui, estamos!
E apesar dessa atroz agonia
do nosso jeito, existimos
pra recuperar a Terra
e cuidar do plantio
na luta contínua
por um lugar no mundo

PARTE I

Ver os transparentes

Durante todo o contato entre os europeus e seus “outros”, iniciado sistematicamente quinhentos anos atrás, a única ideia que quase não variou foi a de que existe um “nós” e um “eles”, cada qual muito bem definido, claro, intocavelmente autoevidente. Como discuto em *Orientalismo*, a divisão remonta à concepção grega sobre os bárbaros, mas, independentemente de quem tenha criado esse tipo de pensamento “identitário”, no século XIX ele havia se tornado a marca registrada das culturas imperialistas, e também daquelas que tentavam resistir à penetração europeia.

Edward Said, *Cultura e Imperialismo*

Deve haver motivos para que alguém, hoje em dia, se encoraje a ler um livro de mais de quinhentas páginas como *A queda do céu*. Eu, por exemplo, tinha curiosidade em ler uma robusta narrativa de um xamã e sua perspectiva alicerçada em outro estado de consciência, alcançado por meio de uma substância psicodélica/enteógena. Podemos buscar *A queda do céu* pelo que for que nos motive; não obstante, qualquer leitor ou leitora precisará se entender com o fato de que também foi buscado: fomos imaginados como *outros* a quem a voz narrativa *quer* se dirigir. Assim, toda a experiência de leitura de *A queda do céu* é articulada pela noção de alteridade, não a alteridade do genérico jogo subjetivo imaginado entre dois indivíduos (entre um eu e um outro), mas uma alteridade constituída na dimensão cultural – em vários sentidos, alguns dos quais serão objeto dessa tese. Apesar de meu interesse de leitura ser o transe, as visões, os espíritos e o conhecimento de um xamã, fui, por minha vez, em busca de entender esse nó, a onipresença da ideia do outro na leitura de *A queda do céu*.

Kopenawa se refere a seus leitores e leitoras como brancos. Mas também, Kopenawa diz a Albert, interlocutor e coautor de suas palavras: “você é filho dessa outra gente, que chamamos de *napë*” (K&A, 2015, p. 63), e assim, vamos aprender que, na língua Yanomami falada por ele⁸, branco é a tradução não literal para *napë*, palavra utilizada por

⁸ As comunidades identificadas sob o etnônimo Yanomami falam ao menos quatro línguas distintas e vários dialetos pertencentes a uma família linguística comum isolada. Davi Kopenawa tem por língua materna o

alguns grupos yanomami, por muito tempo, para se referirem àquele que é inimigo, forasteiro, estrangeiro *em relação* à comunidade de quem fala. Com a colonização, porém, *napë* passou a designar, de modo geral, o homem branco. A palavra *napë* não tem relação semântica, em Yanomami, com a cor branca⁹ e, portanto, com o fato de que a pele branca seja o fenótipo mais comum a esse outro – se fossemos julgar pelo sentido literal, seria, pois, uma tradução equivocada, para evocar aqui a noção de equívoco controlado pensada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2018), isto é, quando um mesmo termo (homonímia) não quer dizer a mesma coisa para os interlocutores. Essa palavra e sua condição tradutória, entre línguas e entre mundos, traz o primeiro vislumbre da complexidade da situação narrativa, a qual convoca a deixar a posição inocente de leitor de um livro para nos entendermos como brancos/*napëpë*¹⁰ perante a voz que narra. A emergência do termo *napë*, e sua coexistência e coincidência com o termo *branco*, desafia o leitor a conhecer – e a se entender com – a multiplicidade de sentidos dessa posição numa relação de leitura-escuta. A dupla tarefa será aprender o que significa *napë* para os Yanomami (e por que nos referem assim) e aprender a lidar com os sentidos de ser branco, isto é, aprender sobre os sentidos que fazem referência ao amplo processo que por ora vou começar resumindo como a colonização das Américas.

Se por um lado, o termo *napë* advém dos esquemas sociopolíticos yanomami para significarem suas relações de alteridade¹¹, as quais não se dispõem tradicionalmente de maneira binária (em um esquema como Eu/nós *versus* Outro/s), mas sim em gradiente (isto será esmiuçado na Parte III da tese, sobretudo na seção “Estrangeiro”), por outro lado, sua histórica simplificação e tradução como “branco” refere o processo pelo qual essa alteridade foi sendo absorvida por esse esquema e passou à posição de inimigo por excelência¹², dado seu potencial

Yanomami oriental. Atualmente, propõe-se que haja seis línguas na família Yanomami (Ferreira; Senra; Machado, 2019). O dialeto que Davi Kopenawa fala “é designado localmente como *yanomae thë ã*, ‘a fala *yanomae*’, e seus falantes chamam a si mesmos *yanomae thë pë* (‘os seres humanos’)” (K&A, 2015, p. 533).

⁹ Na dissertação do amigo João Bort Júnior, encontrei uma observação de campo ilustrativa a este respeito: entre os Yanomami, uma missionária negra era chamada de *napëuxi*: “Este nome indica que ela é uma “branca” (*Napë*), ou seja, uma de fora, uma estrangeira, mas uma estrangeira que é negra (*uxi*)” (Bort Jr, 2012, p. 17).

¹⁰ O acréscimo do morfema *-pë* indica plural.

¹¹ Há muitas referências na literatura antropológica sobre como seria o “esquema tradicional” yanomami para significar relações de alteridade. A de maior fôlego talvez seja a própria tese de Bruce Albert (1985), que o analisa a partir do ritual intercomunitário do luto. Também, de modo mais conciso, seu artigo “A fumaça do metal” (Albert, 1992), em que são trazidas as transformações históricas desse esquema, particularmente em relação ao surgimento dos brancos na fronteira da alteridade, e os diversos tipos de relações nas quais os Yanomami se viram implicados ao longo do adensamento dos choques com eles. Também, de grande auxílio para compreender esse tema, a tese, mais recente, de Tainah Leite (2010), sobretudo por sua revisão da literatura antropológica a respeito dos Yanomami com foco nas noções de pessoa e humanidade.

¹² A expressão é do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que prefacia a edição brasileira de *A queda do céu*. Ele acrescenta que “Outras línguas indígenas do país conheceram deslocamentos análogos, em que

de hostilidade e seu caráter predatório em relação aos Yanomami. Esse processo de simplificação, por seu turno, noticia como o binarismo massivo *Eu/nós versus Outro/s*, característico das relações identitárias forjadas pela colonização, também compõe a cena e a trama da interlocução do livro. Enquanto o termo *napë*, em seu contexto de origem, designa uma alteridade (um outro para determinado grupo) em uma condição relacional, mutável e localizada, o termo branco é uma categoria que opera na chave da identidade. A coincidência parcial de um termo sobre o outro é um problema de leitura.

Como é de bom tom acadêmico, vou explicitar aqui a abrangência e a problemática fundamental que entendo haver na diferença entre as noções de alteridade e identidade. Essas noções, no entanto, serão exploradas ao longe de toda a tese. De modo amplo, são conceitos sobre o que significa ser similar ou ser diferente: quando falamos em alteridade, estamos falando do outro e do que distinguimos nele como diferente do nós; quando se fala em identidade, temos por referência um eu/nós e aquilo que identifica a si como igual ou mesmo. Portanto, a princípio, estaríamos falando de processos cognitivos de percepção de semelhanças e de diferenças. O problema começa a virar problema quando compreendemos que “processos cognitivos” não se dão fora da história. Como salienta Micheal Taussig (1993), cada milímetro de alteridade ou identidade deveria ser compreendido como uma medida relacional e não como a definição de uma coisa em si, sobretudo no caso de relações mediadas pelo colonialismo, âmbito em que a identidade se faz “uma relação tecida a partir da mimese e da alteridade dentro dos domínios coloniais de representação” (1993, p. 133, tradução minha¹³).

O problema é justamente esse: na forma como o poder se estrutura no colonialismo, identidades passam a servir como coisas em si, e assim determinadas para os fins do poder hegemônico, orbitam a pretensão de delimitar e fixar o que é próprio de um ser, como se esse ser pudesse ser definido fora de relação que o constitua. Identidade também se confunde com determinar as “propriedades” dos seres como sempre iguais a si mesmas, de modo que o ser que ela designa coincida com suas propriedades – como se deixasse de referir a percepção ou engendramento das semelhanças e passasse a falar a lógica dos seres que se pensam por meio de propriedades. No regime colonialista, identidade é incumbida da vocação de servir para

palavras designando o ‘inimigo’ ou ‘estrangeiro’ – e normalmente especificadas por determinativos distinguindo as diferentes etnias indígenas (ou comunidades da mesma etnia) em posição de hostilidade/alteridade – passaram a ser usadas sem maiores especificações para designar o Branco, que passou assim a ser ‘o Inimigo’” (*apud* K&A, 2015, p. 13).

¹³ No original: “a still more basic issue of identity, which has to be seen not as a thing-in-it-self but as a relationship woven from mimesis and alterity within colonial fields of representation”.

tornar os seres apreensíveis perante o poder¹⁴, seja o de uma monarquia colonizadora, seja o do Estado-nação moderno, seja o de instituições sociais como o patriarcado, a heteronormatividade e assim por diante. Em ordenamentos sociais imperialistas e coloniais, as identidades são aquilo por meio do que as instâncias de poder reconhecem, elas advêm como a gramática de sua linguagem.

A identidade “branco” se constituiu na empresa de dominação colonial das Américas e ajudou a instituí-la – assim a resume o argumento holístico do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), um pioneiro do pensamento decolonial latino-americano¹⁵, que deu os primeiros contornos sistemáticos ao conceito de “colonialidade do poder” no debate acadêmico:

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (Quijano, 2005, p. 117).

Interessa a referência à elaboração do sociólogo peruano quanto às grandes linhas determinantes do processo histórico da colonização, pois ele centraliza a gênese do “colonial” no racismo e no capitalismo. O artigo de Quijano foi a primeira grande referência acadêmica que encontrei a narrar de modo sintético a empreitada colonizadora iniciada com a chegada dos europeus às Américas como tendo sido produzida e estruturada como um sistema histórico e global de exploração do trabalho baseado numa hierarquização racializada das relações. Quijano também vai expor o argumento-síntese de que essa dominação tem o eurocentrismo como “modelo cognitivo”, ou seja, que essa forma de dominação se apoia numa racionalidade

¹⁴ Em entrevista ao ISA, Eduardo Viveiros de Castro (2006) debate a necessidade de mobilizar e rejeitar, ao mesmo tempo, a ferramenta da “identidade”, sobretudo em se tratando da identidade “índio” e seu uso político perante instituições como o Estado.

¹⁵ O termo “decolonial” não expressa um conceito (efetivamente, é um adjetivo!), mas uma orientação epistêmica e política da produção acadêmica e militante. Vinculados às teorias sociológicas da dependência e do sistema-mundo, e aos estudos pós-coloniais e subalternos, além de Quijano, outros intelectuais foram desdobrando a investigação da colonialidade do poder, bem como uma produção do conhecimento que seja decolonial: os filósofos argentinos Walter Mignolo e Enrique Dussel, Catherine Walsh, socióloga e pedagoga norte-americana radicada no Equador, Nelson Maldonado-Torres, filósofo porto-riquenho, Arturo Escobar, antropólogo colombiano, dentre outros.

específica que produziu a subalternização de identidades criadas e classificadas a partir do branco europeu, como o índio, o negro, o mestiço. Com isso, a colonialidade se reproduz graças à sua força não apenas de ordenar a dominação material (aqui entendida como o trabalho, a produção da riqueza e os “recursos naturais”), mas também de incidir sobre a esfera cultural do espaço que coloniza, onde se reproduzem hierarquias eurocêntricas às expensas da subalternização de outros sistemas simbólicos e seus modos de conhecimento, como os ameríndios e afrodescendentes. A colonialidade é um *padrão de poder* que emerge do processo histórico do colonialismo europeu e perdura para além da formação moderna dos Estados-nação e dos marcos de independência das colônias europeias. Como resume Maldonado-Torres, a colonialidade “refere-se à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça” (2007, p. 131, tradução minha¹⁶).

Mas é apenas quando o branco é marcado como branco por seus outros que essa dinâmica se revela. Ser “branco”, diante de um narrador indígena, me impulsionou a uma busca por compreender essa dinâmica de poder, assente no discurso, que a colonização produziu em sua densa e duradoura constituição. Esse é um efeito de leitura indelével de *A queda do céu*. O antropólogo colombiano Eduardo Restrepo (2020) nomeou essa dinâmica como “outrização”, isto é, as tecnologias políticas da produção e administração da diferença como outridade extrema – e que, antes dele e do chamado pensamento decolonial, centenas de intelectuais deram suas contribuições nesse sentido – desde Frantz Fanon (1968 [1961]) quando analisa a condição do negro e a produção de sujeitos coloniais (tanto o colonizado quanto o colonizador), passando por Edward Said (2007[1978]), com sua análise do orientalismo, e Stuart Hall (2016 [1996]) quando pensou a constituição binária entre o Ocidente e o Resto. Na captura das diferenças pela dinâmica da outrização, o que opera é a homogeneização de certas populações, e não simplesmente de indivíduos, trata-se de uma multiplicidade de existências e lugares que foram/são achatados sob identidades definidas a partir de uma distinção ontológica extrema em relação ao branco-Europeu-ocidental-moderno, num regime hierárquico e de inferiorização.

Essa forma de operação nomeada outrização colonial e racista se estabelece por uma artimanha: apesar de funcionar como o parâmetro que ordena todas as demais identidades pelo regime da falta/negatividade em relação ao branco, a própria identidade “branco”, a partir

¹⁶ No original: “la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercadocapitalista mundial y de la idea de raza”.

da qual as demais são inferiorizadas, é posicionada como neutra e universal, ou seja, como não identidade. Enquanto o branco equivale ao Homem universal, os identitários são sempre os Outros. A marcação que Kopenawa faz de seu interlocutor como branco, além de uma sobreposição do equívoco tradutório de *napë*, produz uma quebra dessa neutralidade, porque faz advir um povo onde antes estávamos acostumados a enxergar “o índio”, num sentido genérico, de modo a perturbar a dinâmica da outrização em ambos os polos identitários, à medida que deshomogeneíza o índio e faz aparecer o branco. Para a ativista guarani Geni Núñez (2022) falar sobre branquitude é parte desse giro ético-político que produz o deslocamento do branco do lugar de **sujeito transparente**, “que expõe sem nunca ser exposto”. Esse é um giro que se fez e está se fazendo possível no campo letrado e acadêmico, porque pessoas indígenas passaram à posição de autoria, de pesquisadoras, de produtoras de conhecimento, não só a respeito de si e da subalternização, mas também confrontando a branquitude, trazendo à primeiro plano violências não reconhecidas como tal e demandas por formas de reparação das feridas coloniais.

A compreensão do racismo avançou graças às lutas e ao debate de negros e negras no sentido de que o racismo e a branquitude sejam compreendidos como um construto de sustentação da colonialidade, e não como categorias biológicas, isto é, que o racismo é um mecanismo de sustentação de uma estrutura de poder e que a branquitude é a posição nela privilegiada, pois ambos são construídos ao longo da história em vez de serem categorias “naturais”. No campo intelectual brasileiro, no entanto, há um enorme apagamento no que se refere à percepção da violência sofrida pelos povos indígenas como uma violência racista (Milanez *et al.*, 2019). Os estudos em torno à raça e à branquitude no Brasil, como demonstrou Geni Núñez (2022) em sua tese de doutorado, são marcados pela binariedade racial entre branco e negro, restando invisibilizado o fato de que esse construto também se fez/faz às expensas dos povos indígenas e os afeta massivamente. Se a lógica colonizadora necessita racializar pessoas para produzir capital, e isso incluiu pessoas indígenas, no entanto, tudo se passa, no Brasil, como se a racialização/racismo não existisse para estas, o que se articula ao senso comum de que “o índio” foi extinto num passado remoto.

A contribuição de perspectivas indígenas acerca da percepção de raça e racismo, como se enfatiza no estudo Núñez, está em não circunscrever essas noções às balizas de parâmetros biológicos, como genética e fenótipo. Particularmente no Brasil, essa dinâmica poderia, por exemplo, ser historiada do ponto de vista do Movimento Indígena, donde se evidenciaria o desvelamento do branco como identidade dominante por contraste às lutas por

autodeterminação e direitos dos chamados índios e autodeclarados indígenas (ou seja, como posições de poder, e as práticas que as instituem). Essa dinâmica poderia ser historiada também a partir da história do “contato” de cada povo indígena com essa alteridade colonial (ver, por exemplo, Albert; Ramos, 2002). Seja como for, no passado como no presente, o que as diferentes perspectivas indígenas a respeito do branco fazem emergir é a historicidade e a dinâmica das identidades como remetendo a um sistema de poder. É o que a percepção dos autores e autoras guaranis estudados por Núñez apontam: menos que uma referência ao tom da brancura da pele,

branquitude, a todo tempo, esteve relacionada a um certo modo de ser e estar no mundo, herdeiro direto da colonização. Neste mesmo sentido, ser indígena, guarani, neste caso, também foi não definido através da fenotipia, mas pelo pertencimento aos modos de vida, saberes, constituídos através das cosmologias presentes nos artesanatos, nos grafismos, na forma de produzir saúde, na maneira de ensino e aprendizagem, entre outros. De tal modo, não limitar o debate justamente aos limites da espécie e do corpo humano traz clareza às violências etnogenocidas como mais além do humano, contra a terra e outros seres (Núñez, 2022, p. 107).

Nas perspectivas analisadas por Núñez, o branco (*juruá*, para os guarani) se destaca como aquele que se relaciona com outros seres (animais, rios, terra, crianças, matas) como propriedade para o fim de obter lucro. Os brancos também são aqueles que atuam pela imposição de marcos temporais coloniais, pela dominação e exploração e pelas monoculturas de pensamento. Davi Kopenawa, tanto pelo caráter intrinsecamente contraetnográfico de sua posição quanto por sua intenção deliberada de abordar os brancos traz uma enorme contribuição, ainda que não articulada nesses termos, para a pesquisa acerca da branquitude e do racismo, pois, pragmaticamente, ele precisa que escutemos sobre a nossa branquitude – sobre ser o povo da mercadoria comedor da terra-floresta – para podermos nos desidentificar dela.

Que dinâmica(s) de relação com o outro a convocação de Kopenawa aos brancos reverbera e que paradigma de alteridade podemos vir a conhecer com suas palavras? O que se segue, é a produção de uma leitura (e de uma leitora) entremeada por essa convocação de enxergar a branquitude que o jogo narrativo evoca, e não obstante, alargar o pensamento para devir outro, a fim de escutar a floresta e seus habitantes. A crítica literária de *A queda do céu* que alcanço fazer é implicada pelos efeitos dessa situação enunciativa que precisei estudar, em primeiro lugar.

Ao arrepio das peles de papel

[O Capítulo “Dos índios” proposto à Constituição de 1988 foi] um texto que provavelmente tenha sido o mais avançado que este país já produziu com relação aos direitos do povo indígena. Esse texto procurou apontar para aquilo que é mais essencial para garantir a vida do povo indígena [... :] o reconhecimento aos seus direitos originários às terras em que habitam [...].

As suas formas de manifestar a sua cultura, a sua tradição, se colocam como condições fundamentais para que o povo indígena estabeleça relações harmoniosas com a sociedade nacional, para que haja realmente uma perspectiva de futuro de vida para o povo indígena, e não de uma ameaça permanente e incessante.

Os trabalhos que foram feitos até resultar no primeiro anteprojeto da Constituição significaram lançar uma luz na estupidez e no breu que tem sido a relação histórica do Estado com as necessidades indígenas. [...]

Um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado de jeito nenhum como um povo que é inimigo dos interesses do Brasil, inimigo dos interesses da nação [...].

O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil.

Ailton Krenak, *Discurso em 04/09/1987, na Assembleia Constituinte, Brasília.*

O caráter incomum da enunciação de *A queda do céu* e das palavras de Davi Kopenawa **em livro** se deve, em parte, ao contraste com uma série de estereótipos a respeito do “índio”, bem como com os apagamentos e subalternizações dessa figura, particularmente, quando consideramos o modo como é representada e transmitida na cultura letrada brasileira. Assim, tanto nós, leitores e leitoras, quanto Davi Kopenawa, a seu modo, somos remetidos aos imaginários produzidos nas relações históricas brasileiras (mas não só) a respeito da identidade colonial “índio”, e mesmo da identidade sociopolítica “indígena”, sendo esse um fundo com o qual contrasta o caráter de excepcionalidade da voz de Kopenawa como narrador em um livro.

As leituras que fiz a respeito da representação do “índio” no imaginário nacional e as coisas de que passei a tomar conhecimento decerto são bem conhecidas de quem já se interessou em estudar a história indígena no Brasil, de modo que não haverão de encontrar nessa seção uma novidade. Escolhi manter aqui alguns pontos a respeito do vasto campo da

representação do “índio” nos imaginários brasileiros, pois foi parte importante da pesquisa de doutoramento *para mim*, uma vez que constituiu um processo de desalienação, de tomada de consciência de uma série de fatos e argumentos de todo ausentes em minha formação escolar e acadêmica. Nesse tipo de pesquisa, entendi uma tarefa intelectual na linha daquela em que se empenhou Edward Said (2007) ao investigar como uma densa rede de textos, imagens e explicações científicas sobre os “orientais” expressa a lógica da outrização, a qual fala, é claro, mais sobre as angústias e fantasias do Ocidente, ou melhor, dos ocidentais, do que sobre os “orientais reais” que supostamente representam. Tarefa semelhante se estende à representação dos “índios” pelos “ocidentais”/brasileiros, e para ela, aliás, várias pesquisadoras vêm contribuindo – embora não seja a minha contribuição, atentar para isso foi parte importante da compreensão que busquei fazer do impacto das palavras de Kopenawa em livro.

Hoje, por exemplo, me é quase banal considerar que o “descobrimento” do Brasil pelos portugueses seja a formulação mais exemplar e cristalizada de como a História é contada desde o ponto de vista dos colonizadores, (re)produzindo o ângulo narrativo que coloca os europeus como os sujeitos da ação histórica e aqueles que aqui viviam como continuidade da natureza ou do cenário a ser conquistado. Não obstante, “o descobrimento do Brasil” até recentemente era tão axiomático quanto aprender sobre a força da gravidade na escola – nos anos 2000, o Estado brasileiro, sob o governo do sociólogo (!) Fernando Henrique Cardoso, tentou emplacar a celebração dos 500 anos de “Descobrimento do Brasil”, a qual foi devidamente rechaçada por milhares de indígenas que promoveram, em resposta, uma série de manifestações contrárias à perspectiva narrativa do descobrimento (Boson, 2020).

As primeiras representações escritas a respeito dos nativos das terras que vieram a ser o Brasil, nos chamados textos de informação (como a carta de Caminha, relatos de viajantes, documentos jesuítas entre outros), são feitas por europeus, cujo olhar era enviesado no sentido dos propósitos mercantilistas e evangelizadores para a conquista e exploração, conforme a revisão proposta por Francis Rosa (2018). Se abundam nessas representações os “selvagens”, as “bestas canibais”, os “bárbaros”, segundo Manuela Carneiro da Cunha (2012), houve também o reconhecimento pelos europeus de então (e em contraste consigo) de qualidades aos “gentios”: a gente daquelas beiras do mundo parecia de impressionante “inocência e ingenuidade”, tinham corpos saudáveis e belos e eram muito longevos¹⁷, vivam no verdadeiro éden terreno, sem desigualdades econômicas e hierarquias sociais degradantes, insubmissos a

¹⁷ Especificamente a respeito desse imaginário primevo, conferir o capítulo “Imagens de índios do Brasil no século XVI” (CUNHA, 2012).

autoridade, livres de ganância e cobiça (filhas da noção de propriedade que pareciam não ter), assim como de vergonha... Mesmo as visões mais simpáticas aos nativos do Novo Mundo procediam por meio da negação, ou seja, os definiam por serem desprovidos de tudo quanto os europeus “civilizados” entendiam deter – lei, rei, fé, letras, pudores etc. Com efeito, o rastro profundo do imaginário produzido pelas primeiras representações dos “índios” seria atrelado ao discurso do aniquilamento, também devedor da sabida mortandade gerada pela contaminação por doenças desconhecidas, trazidas pelos europeus, legando a fixação da figura desse “índio verdadeiro” ao remotíssimo passado: fosse bestial ou paradisíaco, “o ‘verdadeiro índio’ foi vitimado em um passado de conquista aniquilador e[m] que não houve espaço para a resistência e, por meio desta, a constituição vestigial de uma permanência” (Rosa, 2018, p. 265).

Ao longo do século XIX, o “índio” foi recobrado em um novo processamento desse imaginário dos primeiros séculos da colonização, agora não apenas para garantir o projeto colonizador e sua justificação, mas para erigir a imagem de um Estado-nação, cujos marcos políticos foram a queda do estatuto do Brasil como colônia de Portugal e a independência. No campo das letras, o indianismo romântico despontou como “uma tentativa de consolidar um imaginário nacional respaldado em determinadas concepções oriundas da Europa que tematizavam uma fundação original do Estado nação por meio da valorização de um ‘povo originário’ ou fundador” (Rosa, 2018, p. 268-9). Ainda, como sugere Antônio Candido apoiado em Roger Bastide, a opção política na escolha do “índio” como elemento fundador da identidade nacional teria servido ao mascaramento da herança africana, “considerada menos digna, porque o negro ainda era escravo e não fora idealizado pelas literaturas da Europa, que, ao contrário, fizeram do indígena um personagem cheio de encanto e nobreza” (Candido, 1999, p. 42 *apud* Rosa, 2018, p. 269). Seja como for, um lado dessa manobra alçaria o índio a-histórico à fonte da identidade nacional; o outro lado, revelaria o embaraço branco em relação à outra identidade forjada e subjugada na formação colonial brasileira: o negro.

Conforme o estudo de um conjunto de obras do século XIX feito por Suene Honorato (2021), tanto do cânone do romantismo quanto de outras que dele ficaram mais ou menos à margem, as representações dos povos indígenas nas letras nacionais no XIX dão testemunho das contradições e disputas entre a política indigenista (articulada pelo próprio Império) e a política indígena (isto é, as lutas indígenas contra o colonizador), postas na encruzilhada dessa vontade histórica de “configurar a unidade da nação brasileira” e o nascente debate acerca das raças. O artigo de Honorato é um exemplo de leitura ao contrapelo das próprias imagens cristalizadas sobre o cânone da literatura brasileira e de como “problemas

formais e estéticos da imaginação literária” estão profundamente comprometidos com as questões de seu tempo. Como somos trazidos a notar também pelas revisões críticas de Lúcia Sá (2012) acerca do indianismo, perdemos em complexidade e acuidade se as diversas manifestações artísticas que responderam a esse processo histórico forem tomadas como uma representação homogênea do “índio”, pois efetivamente não foram. Além disso, é tarefa fundamental ler esses cânones da literatura brasileira produzida por autores não indígenas à contrapelo também no sentido de auscultar neles a pressão resistente dos mundos ameríndios e afro-diaspóricos feita contra esses textos.

Honorato (2021, p. 97) pôde concluir que a imagem hegemônica a respeito do índio, ainda hoje, tem muito que ver com a imagem hegemônica do índio romântico, como o (herói) sacrificado na fabricação do sentimento de unidade nacional, fixado ao passado e nele extinto, fadado a ser subjugado pelo processo civilizatório. Assim, aquilo que se repete no imaginário, mesmo com todas as nuances e disputas, respalda o necessário senso de aniquilação do “índio” para a produção do próprio Estado-nação, que não precisa apenas da aniquilação dada no passado mais distante, em que a fatuidade atua para a naturalização do morticínio que se seguiu desde a chegada dos europeus, senão também do extermínio e esbulho de terras daqueles que ainda resistiam, no século XIX, ao projeto de dominação do território para o estabelecimento do Brasil como Estado e de sua nação¹⁸. Ao arrepio do imaginário da aniquilação há sempre a terra disputada, por isso Ailton Krenak (ver epígrafe dessa seção) destacou o texto da Constituição de 1988 como o texto mais avançado que se produziu no Brasil a respeito dos “índios”, pois ele aponta o que é mais essencial para garantir a vida dos povos indígenas: o reconhecimento de seus direitos originários às terras em que habitam.

O “índio”, quando recobrado pela revisão modernista da identidade nacional, traz uma diferença importante em relação ao imaginário romântico: passa à fonte simbólica para uma revolução cultural de emancipação da Europa e dos valores europeus, e é considerado como parte relevante de nossa formação cultural e nacional. Contudo, a transmissão do imaginário da extinção continuou reproduzindo o “índio” como uma fonte identitária a-histórica, obliterando o reconhecimento da existência e da diversidade dos sujeitos reais que

¹⁸ Conforme Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 73): “Sob D. João VI, [...] as terras conquistadas em ‘guerra justa’ declarada pela Coroa eram tidas como devolutas. A guerra justa, instituição que data das Cruzadas, é usada do século XVI ao início do XVIII no Brasil para dar fundamento à escravização de índios livres. No século XIX, é um arcaísmo. Ao ser invocada nessa época [por exemplo, contra os Botocudos e os Kaingang ...] introduz também [além da escravidão indígena já abolida], sub-repticiamente, um novo título sobre a terra dos índios, algo que não era tratado nos séculos anteriores [...] Nessas terras [devolutas], favorecia-se o estabelecimento de colonos”.

essa identidade esvaziava e homogeneizava, e com isso, a crítica à abordagem assimilacionista que continuava a ser a orientação do Estado em relação aos povos indígenas sobreviventes. Paradoxalmente, se as figuras do índio-negro-herói de Mário de Andrade e do antropófago subversivo de Oswald de Andrade, no meio intelectual e letrado, serviram para questionar frontalmente o eurocentrismo na cultura brasileira, a “civilização” europeia como parâmetro e o conservadorismo social de então, aos invisíveis “índios reais” restava uma política oficial paternalista e etnocida. Ao longo de todo o século XX e até a Constituição de 1988, o “índio”, política e juridicamente, era uma categoria fadada ao desaparecimento (seja pelo decréscimo populacional suposto, seja pela ideia de que seu destino era a assimilação), portanto, a “natureza” de seus direitos era provisória. A título de proteção contra o total extermínio físico, o Estado entendia que os “silvícolas” deveriam ser incorporados “à comunhão nacional”, e para tanto submeter-se, à medida de sua gradual “aculturação”, à lei e ao trabalho sob o regime capitalista, como mão de obra rural, de modo a se dissolver na sociedade nacional – e, portanto, deixar de ser quem eram.

Na ideia de trazer os “índios” à civilização, há um segundo viés de sua fixação ao passado, agora pelo primitivismo, que se sustenta na projeção de uma linha do tempo evolutiva do progresso humano que culmina na “civilização ocidental”, típica do cientificismo racista do século XIX, mas que já tinha raízes na percepção dos europeus a respeito dos nativos das américas como exemplares extemporâneos da “infância” da humanidade. Conforme aponta Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 60 e 113), o primitivismo não foi uma ideia exclusiva às construções identitárias no Brasil, pelo contrário, sustentou a outrização de povos do mundo inteiro, também chamados primitivos, aonde quer que o colonialismo europeu chegasse. Essa projeção temporal linear e progressiva fundamentou o senso comum sobre “o índio” como resquício espantoso do homem primitivo em plena modernidade, um exemplo museológico vivo do homem da idade da pedra, do estado de natureza, dos atrasados na “marcha progressiva do espírito humano” etc. Enfim, as variações dessa noção são muitas e fundamentaram ideologicamente a política oficial do Estado brasileiro da assimilação e da provisoriedade do índio (já que deveria desaparecer) enquanto o progresso não vem, até a mudança de paradigma posta pelo capítulo dos Índios da Constituição de 1988, a despeito do qual, essa noção profundamente enraizada no imaginário nacional ainda tem sobrevida como em vociferações bolsonaristas sobre o que quer “o índio”.

Considerando-se nossa cultura letrada até pelo menos o final do século XX, para pesquisadores que se atentaram à representação dos povos originários, sua invisibilização é

flagrante. Mesmo que se possam rastrear em fontes escritas diferentes culturas e textos indígenas que penetraram a Literatura Brasileira, ou a presença de personagens indígenas em obras literárias de escritores não indígenas “em todos os tempos históricos e ‘estilos literários’” (Honorato, 2023), estes constituem majoritariamente um acervo prolífero de representações na chave da identidade colonial estereotipada, em geral alheias à complexidade e diversidade dos povos originários, sobretudo no sentido de suas existências hodiernas (Graça, 1998; Graúna, 2013; Murari, 2018; Olivieri-Godet, 2013; Sá, 2012). Mesmo nas obras e correntes mais simpáticas aos chamados “índios”, é notável a recorrência de sua morte física e/ou cultural. Analisando a formulação do caráter e do destino reservado a heróis indígenas em romances brasileiros, Antônio Paulo Graça (1998) defende a hipótese de um “inconsciente genocida” como motor de uma poética em nossa literatura.

Ao examinar um conjunto de romances cujos protagonistas são “índios”, Graça denominou “poética do genocídio” um “elenco de estratégias” estético-narrativas utilizadas nessas representações, tais como: o uso de metáforas animalizantes ou que denotam a continuidade do “índio” com a natureza, no sentido de posicioná-lo no lado desumano ou sub-humano da oposição natureza *versus* cultura; o *topos* da renúncia do “índio” à sua cultura originária, numa “glamourização” do etnocídio; o uso do “índio” como mera alegoria étnico-identitária, isto é, um personagem sem profundidade como pessoa; a estetização do horror; a censura na abordagem explícita da humanidade e do extermínio dos indígenas; além de formas diversas de projeções etnocêntricas ocidentais (Graça, 1998, p. 27). As interrogações do autor diante dessa “poética do genocídio” trazem uma formulação contundente a respeito do laço entre imaginário simbólico e história:

Não se exterminam, por séculos, nações, povos e culturas sem que, de alguma maneira, haja uma instância do imaginário que tolere o crime. Se a sociedade brasileira incorre no genocídio, desde sua fundação, e ainda hoje o reitera, é porque existe no imaginário um foro legitimador. Os agentes do genocídio têm consciência do que fazem e, de fato, não o consideram crime. [...] Como a sociedade brasileira não põe fim ao crime secular, em alguma medida o aprova. Se o reprova, não o faz com a intensidade necessária. [...] Assim, o inconsciente genocida [...] torna-se estruturador à revelia das intenções conscientes do escritor [mesmo que sensíveis aos indígenas] [...]. A poética do genocídio, por isso mesmo, não pertence a um único escritor, não é particular e subjetiva (Graça, 1998, p. 25-26).

Se na representação dos indígenas por não indígenas encontramos a atuação de uma poética inconsciente genocida, ou que ao menos reflete os efeitos da colonialidade do poder no imaginário letrado, em termos de circulação por meio dos livros e da escrita, temos de modo mais generalizado o apagamento dos indígenas e um entrave do acesso à “voz” (no sentido

posto por Spivak [2010]). Na visão de antropólogos como Antônio Risério (1993) e Pedro Cesarino (2011), as artes verbais ameríndias receberam na história intelectual do Brasil um acanhado interesse. Na mesma linha, também se notava até a primeira década do século XXI, no caso brasileiro e em contraste com os campos letrados de outros países da América Latina, mas sobretudo da América do Norte, a escassez de um corpo de textos de (auto)representação de pessoas indígenas, mesmo de obras de gêneros como a biografia e autobiografia¹⁹, bem como a incipiência de um campo institucionalizado de estudos de Literatura Indígena, ou mesmo um campo estabelecido nos estudos da linguagem dedicado à pesquisa e recepção crítica de textualidades, línguas e estéticas ameríndias.

Diante desse extrato sumário, me perguntava no início das minhas pesquisas sobre a representação do “índio”, em que medida os leitores de literatura brasileira, e mesmo no sentido amplo, da nossa “cultura letrada”, formam sua sensibilidade a respeito dos povos originários? quais os recursos narrativos que nos permitem/permitem entendê-los como seres existentes e coetâneos, complexos e culturalmente diversos entre si, passíveis de serem reconhecidos nos termos da dignidade humana, quando sequer estavam presentes nas obras estudadas, na crítica dos críticos e historiadores da literatura, no estudo das línguas e das manifestações culturais? O que significaria sair do paradigma da outrização para pensar um paradigma da alteridade nesse campo letrado?

O movimento de colonização interna que a Ditadura Militar promoveu nos seus anos de “milagre econômico” representou um avanço contra diversas populações indígenas que resistiam nas entranhas do Brasil – dezenas de grupos indígenas, como os Yanomami, estavam literalmente no meio do caminho das estradas que os militares queriam abrir para passar o “desenvolvimento econômico”, o sogro das boiadas. As ações dos órgãos indigenistas oficiais se deram demasiadas vezes por meio de políticas desastrosas de contatos, eivados de contágios por doenças e epidemias, deslocamentos e remoções forçadas, “amansamentos” e “pacificações”, sem falar nos assassinatos, prisões e torturas²⁰. E não obstante, nas décadas finais do século XX, a sociedade nacional assistiu à emergência dos “índios” num sentido nunca antes visto. Desde a década de 1970, lideranças indígenas, com apoio da sociedade civil, vinham se organizando em assembleias locais, e depois nacionais, para colocarem suas demandas. Ainda no final daquela década, enfrentaram e derrotaram, com “uma oposição cuja magnitude

¹⁹ Cf. o debate iniciado por Calavia Saéz (2006) e a resposta de Costa (2014).

²⁰ Cf. a já citada Comissão Nacional da Verdade (Brasil, 2014), o Relatório Figueiredo (1968) e o livro de Rubens Valente (2017).

surpreendeu a todos”, nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 100), o projeto de Emancipação dos Índios, uma manobra do governo de então para liberar as terras indígenas para serem alienadas dos chamados “índios aculturados” por meio de sua emancipação.

No ocaso da Ditadura Militar, aqueles que se estimava que desapareceriam até o final do milênio emergiram no campo político como atores organizados e autodeterminados no que hoje é estudado como Movimento Indígena (Cunha, 1992; Cunha; Barbos, 2018; Munduruku, 2012; Ramos, 2012), para reivindicar direitos permanentes na Assembleia Nacional Constituinte de 1987 e alcançar, com a promulgação em 1988 da Constituição cidadã, a incorporação, na letra da lei, de transformações radicais no modo como o Estado brasileiro deveria lidar com os povos originários. Em lugar do paradigma assimilacionista e paternalista, a Constituição reconheceu “os índios” como sujeitos de direito originário e como uma categoria diferenciada e permanente, no sentido de que, ao contrário da até então assumida provisoriedade de sua existência, os índios são sujeitos políticos enxergados juridicamente pelo Estado, que passa a reconhecer “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (Brasil, 1988, p. 111). Com a emergência de indígenas como atores políticos, a circulação da cultural dominante – nas mídias, na educação formal, na literatura, nas artes, enfim – também começou a, cada vez mais, ser vazada por produções em que pessoas indígenas apareciam como autoras ou sujeitos determinantes dos termos de sua representação.

Em contraste com esses imaginários, *A queda do céu* traz a perspectiva narrativa singular de um indígena que elabora, em primeira pessoa e em seus parâmetros cosmológicos, a legitimidade de seu pensamento, de sua existência, de suas vindicações, situando-se como alteridade para seu interlocutor – e ao mesmo tempo, situando o leitor/interlocutor como alteridade também. A perspectiva de Kopenawa questiona frontalmente as normas que instituem o nós a que pertencem aqueles por quem ele espera ser ouvido, a comunidade imaginada dos semelhantes “brancos”, “modernos”, “ocidentais”, “brasileiros” e, que, por sua vez, como vimos, delimitaram historicamente os povos originários das américas como alheios ao campo do reconhecimento, um campo trespassado pelas hierarquias coloniais que constituem nossos imaginários e vida social (até hoje).

Ao tomar a perspectiva narrativa e nos apresentar quem são os Yanomami e suas conturbadas relações com os inimigos coetâneos de seu povo, Davi Kopenawa institui um espaço de visibilidade, para os brancos, desse outro indígena. Outro indígena tanto porque interrompe a figuração do “índio” em suas estereotípias, quanto porque reivindica sua posição

de outro dos brancos, mas ‘outro’ em seus termos (conforme discutirei a fundo adiante) e não nos termos do imaginário que os configuraram como “índio”. Quando Kopenawa narra, não está (nem os Yanomami estão) mais na posição do outro de quem se fala, objeto do discurso e das projeções dos brancos, mas é ele (são eles mesmos) o eu que se dirige a nós, nos colocando como outros. Com isso, as palavras de Kopenawa impactam a própria disposição do espaço da recepção, isto é, o lugar de quem lê. Vale frisar que embora haja uma “homonímia” de termos, essa inversão não é simetricamente equivalente: o que para nós implicou colocar essa população no lugar de outro, não implica o mesmo que para um povo indígena nos colocar no lugar de seus outros. Este é, a meu ver, um expediente fundamental a ser compreendido pelo campo letrado e para o qual os argumentos desta tese visam contribuir.

Quando Kopenawa narra, desde seu testemunho histórico e desde seu conhecimento xamânica, suas palavras não estão apenas trazendo à consciência histórica e à memória do Brasil séculos de práticas etnogenocidas, de negações e apagamentos de seus povos originários, e quando não, de sua estereotipação. Aprendemos com as palavras de Kopenawa, dadas por meio de *A queda do céu*, que os chamados “índios” tiveram e têm sua atuação nos processos históricos, tiveram e têm compreensões próprias sobre a colonização, sobre direitos, sobre o futuro e sobre o que desejam para si. Nunca foram meras vítimas dizimadas, embora suas falas desrequelem o apagamento do genocídio continuado a que são submetidos. Não são a-histórico. Não estão praticamente extintos ou em vias de. Não permitem serem apagados ou esquecidos.

As flores do sonho

Vocês brancos sonham também, mas veem outras coisas. Esta árvore M̄ari hi não faz ficar o sonho no lugar. Por toda a terra-floresta até os limites da Hutukara, o sonho se espalha.

Davi Kopenawa, *M̄ari hi – A árvore dos sonhos*, de Morzaniel Iramari Yanomami.

Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos.

Davi Kopenawa a Bruce Albert, *A queda do céu*.

Em outubro de 2022, o Sesc São Paulo promoveu uma mesa do ciclo de diálogos “Perguntas sobre o Brasil”, em que a pergunta em debate era: “O que explica o avanço da literatura indígena nos últimos anos?”, motivada pela consideração das organizadoras de que “jamais autores dos povos originários do Brasil tiveram suas obras tão lidas e comentadas como atualmente” (Perguntas sobre [...], 2022). Em 2003 e 2008, respectivamente, as leis n. 10.639 e n. 11.645, que alteram a lei de diretrizes e bases da educação nacional, determinaram a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena” no currículo escolar, em especial nas áreas das Artes, da Literatura e da História, e também que aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos, devem ser incluídos como conteúdo programático.

Em minha trajetória escolar, do ensino fundamental ao superior, não tive uma abordagem, de modo sistemático e crítico, a respeito dos povos originários ou da história da diáspora africana. Quando conheci *A queda do céu*, em 2017, eu sequer sabia da existência do povo yanomami – na verdade, o que eu sabia sobre os povos indígenas era muito pouco, sendo parte desse pouco arraigados fragmentos de narrativas do inconsciente genocida contadas pelos brancos²¹ a respeito dos “índios”. Durante toda minha graduação em Licenciatura em Letras,

²¹ Domina em minha memória a esse respeito a narrativa da extinção: “os índios” não tinham relevância na população brasileira, pois a maior parte deles fora dizimada no distante passado colonial. Havia em mim uma enorme dissociação entre a concepção da História do Brasil e o lugar das pessoas indígenas nela, como se essas pessoas fossem anteriores a ela, e, portanto, não lhe dissessem respeito. O que restava delas era uma miríade de fragmentos culturais algo na chave do pitoresco – palavras aleatórias em tupi-guarani incorporadas ao português, o gosto dos brasileiros por banho (?), o chimarrão que os gaúchos tomam sem trégua, “coisas” que vieram dos “índios”, assim, sem qualquer especificidade. Havia, no entanto, uma contradição entre essa narrativa da extinção e o que eu presenciava na vida: volta e meia ouvia falar de conflitos pela terra envolvendo “índios que nem eram mais índios de verdade” e estavam sempre atrapalhando alguém; a presença inquietante de famílias Kaingang morando sob lonas na rodoviária da

que se deu na década de 2010 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tive a oportunidade de ler e estudar um único livro de autoria indígena, na disciplina “Literatura Oral Tradicional”, aliás, não obrigatória no currículo de então. Esse livro foi o romance autobiográfico de Kaká Werá Jecupé, *Oré Awé – Todas as vezes que dissemos adeus*, publicado em 1994. Desde esse curso na graduação, até meu ingresso no doutorado em 2019, passando por um mestrado, também em uma universidade pública de grande prestígio, a Unicamp, nunca mais fui instigada à leitura de algum texto de autoria indígena nos cursos de que participei em minha área de formação, e tampouco a questão indígena foi objetivamente abordada como algo que deveria ser parte da formação dos alunos.

As lacunas em minha formação, sobretudo nos estudos literários, contrastam tanto com o enunciado de que “jamais autores dos povos originários do Brasil tiveram suas obras tão lidas e comentadas como atualmente”, quanto com o aniversário de vinte e quinze anos, respectivamente, de homologação daquelas leis no Brasil. Meu caso, apesar de individual, é exemplar de uma situação que acredito ser generalizada e que me faz enxergar a atuação de duas forças que coexistem no cenário contemporâneo: o evidente avanço nos esforços de pessoas indígenas na disputa do campo letrado como espaço de visibilidade e existência, que vem ocorrendo pelo menos desde os anos 1990, e o conservadorismo e atraso na pesquisa em Literatura, que reproduz o tratamento mais amplo que a sociedade nacional legou, historicamente, aos povos originários.

O que quero apontar nessa seção é uma diferença com relação ao que pontuei na seção anterior: não se trata mais da representação do “índio” no imaginário letrado nacional, sobretudo, aquela feita pelos não indígenas, nem tampouco das iniciativas, também em geral de pessoas não indígenas, de interesse pelas artes verbais produzidas por grupos ameríndios, por meio de registros antropológicos e históricos, que na maioria das vezes não se pensaram (ou não foram pensados) na “disputa” do campo letrado e do sistema literário nacional, mesmo que contribuam para o conhecimento e valorização desses povos. O que recentemente se

cidade onde nasci ou à beira da estrada desdizia a inexistência dos índios; ou ainda quando numa viagem escolar às ruínas das reduções jesuíticas de São Miguel das Missões-RS surpreendentemente encontramos lá... dezenas de “índios” Guarani! O legado que me foi transmitido a respeito dos “índios”, sendo eu uma pessoa branca no Sul do Brasil, foi uma espécie de lema cultural subliminar: estar em paz com o extermínio e odiar aqueles que nem deveriam existir. Não à toa me encontrar com as palavras de Davi Kopenawa foi um choque perante minha própria ignorância. A energia desse choque propulsionou uma intensa vontade de desalienação, a ponto de não ser possível seguir adiante em qualquer caminho intelectual sem estudar a respeito da “questão indígena”. Por ter me dedicado a pesquisar Machado de Assis e a história do século XIX, eu já compreendia a centralidade da escravização dos africanos na história e formação do Brasil, porém sobre os povos indígenas recaía sempre um profundo apagamento e desvalor.

estabeleceu como literatura indígena brasileira²² é fruto do gesto de autodeterminação que nasce da agência de pessoas indígenas na disputa do campo letrado, associada à luta mais ampla pelos direitos políticos, que se articulou desde a década de 1970, com o Movimento Indígena Brasileiro. Em outras palavras, esse gesto que se articula à luta mais abrangente por autodeterminação (a qual inclui sempre o direito à terra), e mesmo que se torna uma frente dela, é o que caracteriza a literatura de autoria indígena no Brasil, e que retroage na abordagem tanto das investigações a respeito da figuração do “índio” no imaginário nacional e na busca dos mundos ameríndios no contrapelo desse imaginário, quanto sobre os estudos e registros das produções verbais ameríndias, sobretudo aquelas que normalmente não se fazem por meio da escrita alfabética.

Para dialogar sobre a pergunta “O que explica o avanço da literatura indígena nos últimos anos?”, o Sesc São Paulo convidou dois nomes pioneiros da autoria indígena no Brasil: Eliane Potiguara, professora, escritora, poeta, doutora *honoris causa* pela UFRJ e Kaká Werá Jecupé, educador, escritor e ativista social. Eliane Potiguara situa, primeiramente, o avanço da representação indígena no campo político, rememorando o percurso de lutas de que ela mesma tomou parte para adentrar essa esfera, como a Constituinte, o Fórum Permanente dos Povos Indígenas da ONU e a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, importante documento jurídico internacional aprovado em 2006, e estabelecido por meio de um debate de décadas. Depois, como fator interligado àquele, a questão climática, o aquecimento global, que ganhou maior atenção no final do século XX e início do XXI, e que, no Brasil, mostra sua feição decorrente do neoextrativismo e do desenvolvimentismo. Para Potiguara, a associação entre a luta ambiental e a luta dos povos indígenas por direitos é bastante clara, uma vez que destruir o meio ambiente é destruir as populações indígenas, que são intrinsecamente ligadas à terra, não sendo possível desassociar a luta pela existência íntegra de um sem a do outro.

A emergência da voz de Kopenawa em livro é totalmente coerente com essas balizas históricas destacadas por Eliane Potiguara, seja pela devastação ambiental enfrentada na terra-floresta dos Yanomami, que impulsionou sua luta – não à toa ele nos fala que “depois de os relatos da ecologia terem surgido nas cidades, nossas palavras sobre a floresta puderam ser ouvidas pela primeira vez” (K&A, 2015, p. 483) – seja por sua própria experiência junto ao Movimento Indígena, retratada no capítulo “Falar aos brancos” de *A queda do céu*, que pode

²² Já há um corpo robusto de referências para se mapear o desabrochar da literatura indígena no Brasil, os aspectos políticos e históricos que a configuram, bem como essa passagem “do índio” como tema ao indígena como sujeito do discurso, por exemplo, conferir Dorrico *et al.* (2018) e o verbete de Mandagará (2022).

ser lido como uma memória interna da emergência, para além dos planos locais, de lideranças indígenas como atores políticos nacionais e internacionais e o modo como se articulam entre si. Kopenawa ele próprio chegou a ser candidato a deputado constituinte e viajou para vários países da Europa e aos EUA como ativista pela defesa da floresta. Foi com os parentes de outros povos indígenas e com as “palavras da ecologia” que primeiro Kopenawa aprendeu e exercitou seu “falar aos brancos”.

Kaká Werá pensa a questão sublinhando o desconhecimento generalizado da sociedade brasileira a respeito dos povos que antecedem o próprio Estado-nação, e, em sua resposta, também pontuando marcos políticos como a figura de Mário Juruna, o primeiro deputado indígena eleito no Brasil, nos anos 1980, e as conquistas da Constituição de 1988, como símbolos do “ato dos povos indígenas de dizer para a sociedade brasileira que continuam aqui, não estão dizimados ou em vias de desaparecimento” (Perguntas sobre [...], 2022), como dizia o imaginário que por muitos anos vigorou a respeito dos “índios”. Desde sua perspectiva, esse desconhecimento não é tratado como algo fortuito ou como um processo “natural” decorrente do etnogenocídio generalizado, mas sim como uma política (ou muitas políticas) de apagamento e destituição do valor desses povos. Kaká Werá destaca, além da própria literatura desde que começou a ser produzida no Brasil, a educação, marcadamente a catequização, como uma das principais ferramentas desse apagamento, nomeado por ele como “pedagogia do desconhecimento”. Nesse sentido, a ignorância vem a ser o produto do desenraizamento da população brasileira, isto é, a perda da noção dos povos indígenas como raízes da população que somos. Para Kaká Werá, este seria um dos principais fatores a serem considerados no debate sobre o que explica o avanço da literatura indígena nos últimos anos, pois sua emergência seria uma resposta a isso: ao longo do século XX e início do XXI, os descendentes de centenas de povos originários, aliás, ultrapassando a noção de descendência e afirmando-se indígenas, criaram estratégias para superar esse apagamento, dentre elas, produzir literatura. Como uma faceta desse processo, Kaká Werá fala sobre um “desejo de se conhecer aquilo que foi desconhecido” – “foi desconhecido” porque houve o sentido ativo de se produzir o desconhecimento a respeito dos povos originários. A literatura escrita por pessoas indígena surge como um instrumento do desejo de “tornar novamente visível aquilo que *está* invisível” e que quer se fazer visível “com suas cicatrizes, com suas dores, com suas indignações” (Perguntas sobre [...], 2022). O tempo verbal usado por Werá nessa frase é o presente, pois ele tem o intuito de salientar como não se trata de um processo passado, mas sim de um desejo operante, presente, já que a invisibilidade dos povos indígenas é patente ainda hoje.

O escritor compartilha uma memória que ilustra a cena desse que é um dos fenômenos político-culturais mais importantes do Brasil contemporâneo. Nos anos 1980, quando morava junto aos Guarani em Parelheiros, na zona sul da cidade de São Paulo, a partir de muitos encontros e diálogos com companheiros como Daniel Munduruku e Ailton Krenak, eles chegaram ao entendimento de que teriam de:

entrar nessa coisa das páginas do livro, [...] escrever para também permitir a multiplicação da fala [...]. A gente sonhou, muitas vezes em torno de fogueira, que ela poderia também servir: assim como no século XVI a literatura da catequese serviu para apagar a nossa memória, nós podíamos produzir uma literatura para resgatar, restaurar a nossa memória (Perguntas sobre [...], 2022).

Gosto de imaginar que diante do fogo esse sonho se propagou pela fumaça da fogueira e alcançou o jovem pajé yanomami, que desde Watoriki, também iria começar a concatenar seu pensamento à necessidade de “entrar nessa coisa das páginas do livro”. Enquanto lideranças indígenas cultivavam esses sonhos, os brancos, dormíamos em nossas cidades “como machados jogados no chão” e só sonhávamos com nós mesmos, como acusa Davi Kopenawa. Embora haja uma enorme diferença e diversidade nas experiências e estratégias indígenas da disputa pela entrada nas páginas do livro, todas elas, ao menos nesse florescer do sonho, são claramente articuladas ao movimento político, e pretendem disputar essa entrada com suas palavras, não mais pela representação feita pelas palavras dos brancos a seu respeito. Este também é o caso de *A queda do céu*, que antes de vir a ser um esmerado livro escrito em coautoria com um aliado não indígena, é um projeto político não só de Kopenawa, mas de sua comunidade de Watoriki²³.

As considerações de Kaká Werá tocam com outras palavras a dinâmica da contradição que apontei entre as lacunas que ainda tiveram lugar numa formação como a minha (a força da “pedagogia do desconhecimento”), e esse pipocar de desejos e vozes indígenas no campo letrado nas últimas décadas.

Kaká Werá comenta, ainda, que algo que estimula o interesse ou curiosidade crescente pela literatura indígena é o próprio aviltamento dos diretos indígenas, sobretudo na

²³ A gesta política e comunitária desse projeto é comentada no posfácio do livro. Trata-se do “pacto etnográfico” descrito por Bruce Albert como uma relação de troca estabelecida entre ele, a comunidade de Watoriki e Davi Kopenawa, em que a “dívida de conhecimento” adquirida pelo etnólogo que há anos estudava junto aos Yanomami foi “paga” com seu engajamento político a serviço da causa Yanomami (2015, p. 522), uma vez que estes vinham sendo acossados por uma massiva invasão de garimpeiros em seu território, no final da década de 1980. Retornarei a esse tema em outros momentos da tese, sobretudo nas “Considerações finais”.

última década, particularmente no governo de Jair Bolsonaro. Esse interesse ou curiosidade é entendido como uma forma de reação, um contramovimento que emerge de uma parcela da sociedade não indígena. Kaká Werá considera que “a sociedade brasileira, em particular, não é de todo, assim, alheia, insensível àquilo que, de um modo inconsciente, sabe que são suas raízes, de um modo inconsciente sabe que nós somos as raízes da nação” (Perguntas sobre [...], 2022). Eu acrescentaria que, de fato, uma parte importante da sociedade brasileira sonhou e lutou pela Constituição Cidadã de 88. A desestruturação de várias, senão todas as frentes que constroem o Estado de direitos sociais no Brasil, que é o próprio espírito dessa Constituição, é uma violência contra a sociedade brasileira. O clamor pela concretização de seu espírito continua querendo ser ouvido. Os direitos indígenas são um símbolo desse espírito, e sua não concretização, ou pior, a ofensiva contra eles, será sempre o sintoma de uma demanda sufocada.

A resposta de Eliane Potiguara compreende outras camadas acerca do movimento de pessoas indígenas acederem às letras. Autora pioneira, ela se refere à sua própria obra como “material de conscientização” (Perguntas sobre [...], 2022). Primeiro, “material de conscientização” no sentido de elaboração de uma autoconsciência, pois o fazer de sua obra lhe permitiu elaborar a pergunta “quem sou eu como indígena nesse país?”. Em seguida, “material de conscientização” como de referência para outras pessoas indígenas buscarem um processo semelhante; e, finalmente, “material de conscientização” acerca da colonialidade do poder na história do Brasil, que respeita a todas as pessoas, indígenas e não indígenas, no passado e no presente. Potiguara, em seus poemas, faz visível o fato de que os povos indígenas, em contínuo, desde o advento da colonização até hoje, sofrem fortes pressões migratórias e desterramentos socioculturais racistas.

A trajetória e a literatura de Eliane Potiguara, sobretudo em seu livro *Metade cara, metade máscara* (2004), deram um primeiro contorno a outra experiência que passará a ser recorrente na disputa do espaço da escrita: a experiência da retomada da identidade feita por indígenas que viveram a diáspora de suas raízes e o conseqüente contraponto e contestação dos estereótipos acerca do índio (Graúna, 2013). A trajetória particular da escritora em perfazer o movimento de busca e reivindicação de suas raízes indígenas, dado o histórico de diáspora forçada, não só mas também através da literatura, é uma contra-afirmação ao estereótipo do “índio autêntico” – o “índio de verdade”, à imagem e semelhança do gentio figurado na carta de Caminha, convenientemente dizimado. Na literatura de Potiguara, a afirmação da identidade indígena se faz como recusa a uma miríade de outras identidades (como de caboclo, pardo, mestiço) forjadas como processo de etnocídio, de apagamento étnico, cujo importante

componente foi a diáspora de seus territórios originários para viver em degradantes franjas urbanas, sendo extirpados das condições de continuidade de suas práticas de vida. Esse processo é uma das faces da chamada “integração à sociedade nacional”, cuja finalidade era justamente fazer desaparecer a diferença indígena na genérica população brasileira. Eliane Potiguara sublinha que apesar de a maioria dos autodeclarados indígenas no Brasil viverem na Amazônia Legal, milhares, contemporaneamente, habitam todas as cinco regiões do país, inclusive cidades e grandes metrópoles como São Paulo, com terras indígenas demarcadas em seu território. Kaká Werá também possui uma história parecida de desterro em relação a seu povo originário, fazendo saliente as transformações que a luta por reconhecimento implica às identidades. Ao elaborarem suas existências e suas memórias em literatura, fazem ver-sentir que pessoas indígenas são contemporâneas, são sujeitos de lutas e de direitos, possuem histórias heterogêneas em relação a sua própria (auto)determinação como indígenas, apesar dos destertos de seus territórios, de suas comunidades, de suas línguas e práticas de vida originárias e ancestrais— sendo essa uma potência única que emana da autoria indígena no Brasil.

Finalmente, tanto Kaká Werá quanto Eliane Potiguara enfeixaram suas considerações sobre a emergências da literatura indígena com um fator incomum nos debates acadêmicos a respeito da literatura: a espiritualidade. Eliane Potiguara pontua que pessoas indígenas ao escreverem, ao falarem em sala de aula, em rodas de conversa, tomam parte numa corrente que passa adiante informação, que dá continuidade à conscientização por meio das palavras, que para ela são também inspirações recebidas dos mais velhos, dos ancestrais e de entes outros que humanos²⁴. Ela entende como processo de conscientização não só os sentidos comentados anteriormente, mas também a conscientização sobre essa própria corrente de luta de caráter ancestral e espiritual, de elos humanos e não humanos. O sentido de espiritual em seu discurso não se refere apenas à ideia de seres extraordinários, imateriais, sobrenaturais, ou à “animização” da natureza; espiritual é sobretudo a qualidade do caminho trilhado pela alma no cultivo de um projeto de liberação das violências da colonização, que abrange indígenas e não indígenas, seres humanos, natureza e outros que humanos. A ancestralidade aparece como uma fonte da “força que determina a continuidade” da luta por essa liberação. Eliane se pergunta: “De onde vem essa força? Do nada? Assim, você acordou e está forte, tem inspirações, tem textos para escrever?” (Perguntas sobre [...], 2022). Kaká Werá também fala

²⁴ “Outros que humanos” se referencia na expressão “other-than-human” pensada por Marisol de La Cadena (2018), expressão que encerra alguma estranheza para marcar como “mundos heterogêneos que não se fazem com uma divisão entre humanos e não humanos são obrigados a operar com essa distinção, ao mesmo tempo que a excedem”.

em espiritualidade num sentido bastante contíguo ao de Eliane Potiguara, enxergando a literatura indígena como um espaço de produção de

um entendimento maior desses conflitos diversos, que vão além do social e do cultural e passam pela questão de mobilizar a alma humana. Até que ponto a alma humana está pronta para romper com a ignorância. E a literatura é a ferramenta do combate à ignorância – uma delas, assim como a educação (Perguntas sobre [...], 2022).

No discurso e visão de mundo de muitos pensadores e pensadoras indígenas brasileiros, o sentido de espiritualidade vem associado à ancestralidade e a um movimento de questionar o antropocentrismo da humanidade que nos tornamos. Ailton Krenak, com sua retórica excepcional, tem insistido em seus discursos num sentido de humano, de vida humana e experiência humana, que se insurge contra a desertificação da alma, a qual Krenak entende como resultado da própria reificação da natureza e do humano dela apartado, operações necessárias ao estabelecimento do modo de produção capitalista:

nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças. Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria 'espiritizar', suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha, com o líquen e com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa nossa potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido. Para mim, isso chega a ser uma ofensa. Os humanos estão aceitando a humilhante condição de consumir a Terra. Os orixás, assim como os ancestrais indígenas e de outras tradições, instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar, mas parece que a vontade do capital é empobrecer a existência. O capitalismo quer um mundo triste e monótono em que operamos como robôs, e não podemos aceitar isso (Krenak, 2022, p. 37-38).

Embora nem sempre apresentada em nossos termos de “economia política”, seja como for concebida a noção de espiritualidade, entre os povos indígenas, ela sempre aparece atrelada a uma força de resistência ao capitalismo, naquilo que excede a ontologia dominante nesse sistema, que excede a ontologia da reificação. Tanto quanto a força de romper com a ignorância, no dizer de Kaká Werá, a necessidade de “espiritizar”, como diz Krenak, também fizeram parte da força propulsora que me engajou com esse doutorado, a qual encontrei por meio do contato e do diálogo com pessoas indígenas. Em yanomami, os espíritos *xapiri* são “seres-imagens” e os xamãs são *xapiri t'ë pë*, gente espírito cujo agir no mundo é “agir em espírito”, *xapirimuu*²⁵. O que primeiro me instigou a ler *A queda do céu* foi saber que o narrador era um xamã e que ele contava, com grande riqueza de detalhes, sua jornada com as práticas

²⁵ Conferir a nota 3, p. 610, ao capítulo “Palavras dadas” de *A queda do céu*.

xamânicas de sua tradição, as quais dão acesso a um mundo invisível e desconhecido; tinha curiosidade pela forma como o xamanismo motiva suas reflexões e vê a floresta e o cosmos como uma miríade de seres em relações, a mesma floresta que o povo da mercadoria imagina como uma monotonia de árvores à toa para serem derrubadas, transformadas em *commodities* e substituídas por pasto e gado, também *commodities*. Me instigava tomar conhecimento sobre as coisas que um xamã yanomami é capaz de fazer, seja curar uma doença, seja habitar o mundo por práticas outras que não a da conversão de tudo ao valor-dinheiro, uma capacidade explorada em outro estado de consciência, sob o efeito da *yãkoana*, o alimento dos espíritos, uma manipulação vegetal que contém o alcaloide enteógeno dimetiltriptamina (DMT) – o mesmo presente no chá conhecido como ayahuasca. À época, eu começava a descobrir e me envolver com o mundo da expansão das formas de consciência e das plantas mestras. Me movia, e move, a curiosidade por espiritar, como diz Krenak, de experienciar a comunhão com o mundo por meio do corpo que canta, dança, cura e mira sob outros estados de consciência, por experimentar outras formas de produzir conhecimento e sabedoria, as quais os povos originários das américas são grandes detentores e guardiões.

As existências dos povos indígenas se manifestam e galgam espaços na sociedade brasileira por meios múltiplos, não apenas por textos escritos e impressos. Esta tese é consequência de espiritações pelo agenciamento ayahuasqueiro, pois ela encontrou seu caminho de existência porque primeiro me encontrou essa bebida vegetal preparada a partir das folhas da chacrona (o arbusto *Psychotria viridis*) e do corpo do mariri (cipó *Banisteriopsis caapi*) pelas mãos generosas de muitas pessoas indígenas, mulheres e homens, velhos e jovens, sobretudo dos povos Yawanawá e Huni Kuin, com quem tive a maior parte das minhas experiências. Antes que eu buscasse conhecer as palavras escritas de tantas pessoas indígenas, as experiências que tive a partir da ayahuasca foram fundamentais para dar concretude à existência dos povos indígenas, bem como para expandir minha capacidade de conceber, na prática e sensivelmente, formas de conhecer fora do paradigma ocidental/científico e do logocentrismo, formas que fazem conhecimentos outros, por meio do corpo, com a natureza e a espiritualidade.

Haveria muito o que debater sobre o mau uso e apropriação dessas tecnologias de vida indígenas, mas esse aspecto não é o que me motiva a pontuar o impacto das práticas espirituais indígenas no mundo dos brancos hoje. O reconhecimento que quero fazer aqui é sobre como esse compartilhar de suas medicinas e práticas espirituais, assim como a oferta das palavras de Kopenawa, que são palavras-existência, palavras-saber dos espíritos da floresta,

configuram novas formas de relações entre indígenas e não indígenas no Brasil, e como a agência de pessoas indígenas, hoje, afeta a vida de pessoas não indígenas. Sem negar que essas relações continuam perpassadas por desigualdades, sobretudo econômicas, por hierarquias de poder e privilégios da colonialidade, reconheço sua “novidade” no sentido de que partem do lado de lá da alteridade, e esse vetor da ação direciona mudanças essenciais.

Ao longo desses anos, graças às espíritações, pude conhecer inúmeras pessoas indígenas que entraram em contato comigo como agentes, como embaixadores de suas tradições, numa posição de quem pode ensinar ao outro, de quem pode curar, e não, por exemplo, como informantes desavisados, de quem os brancos coletam “matéria bruta” para, em seus gabinetes assépticos, transformar em conhecimento para outros brancos. Trata-se de sermos reposicionados para reconhecer sua agência, e nela as suas estratégias de lidar conosco, que são outras, diferentes daquelas que a princípio consideramos legítimas e aceitáveis, como um livro, por exemplo, e as quais são parte da vontade de garantir a continuidade de suas existências e de sua diferença – estratégias e motivos diametralmente opostos às nossas formas de lidar com eles²⁶, historicamente, em sua maior parte, expropriadoras e violentas. Esse generoso compartilhar de suas tradições, de suas histórias e narrativas, de suas artesanias, de suas formas de cura, de canto, de dança, de estar junto e de celebrar, de experienciar o mundo – e outros mundos –, de bem-viver no/com o lugar que se habita, de criar outros valores que o da conversão de tudo ao valor-dinheiro, de criar conexões com seres outros que humanos... todas essas formas de existir e de continuar afirmando a existência me impactaram de um modo como nenhum livro poderia. Nos “agenciamentos ayahuasqueiros” entendi uma potente ferramenta de luta dos povos indígenas e do reflorestamento que promovem no deserto das almas sob o regime capitalista.

²⁶ Por exemplo, na perspectiva tanto histórica quanto espiritual do líder indígena Biraci Brasil Nixiwaka, os Yawanawá deveriam utilizar-se de relações de alianças para lidar com o surgimento dos brancos. Essa aliança, por vezes, se estabelece por meio de suas medicinas (Milanez; Nixiwaxa, 2018). Os Yawanawá relatam o enfretamento, com raras exceções, de mais de um século de relações em que foram vítimas da violência dos brancos, particularmente na forma da evangelização forçada dos missionários da Novas Tribos do Brasil, sempre eles, e o trabalho análogo à escravidão imposto pelos patrões seringalistas ao longo do século XX no Acre. Uma vez retomado o controle sobre seu território ancestral, puderam retomar também suas práticas espirituais, proibidas e reprimidas, mas ainda assim fortemente guardadas pelos velhos, como os pajés Tatá e Yawarani, que encetaram um movimento de iniciação de novos pajés, incluindo mulheres, que até então, não faziam as dietas sagradas para o estudo de sua espiritualidade, dando abertura para que também pessoas não indígenas comungassem desses estudos.

Outras reflexões de imagens de escrita

É a partir de “Palavras dadas”, uma espécie de duplo do “Prólogo” assinado por Bruce Albert²⁷, que nos defrontamos com a voz de Davi Kopenawa por meio de *A queda do céu*. Ali, ele narra, de um modo diverso daquele do antropólogo, as circunstâncias e os motivos de **dar** suas palavras para que Albert as **desenhasse**, de forma que outros brancos pudessem as **escutar** ao olharem seus desenhos. Já então o/a leitor/a começa a entrar em contato com um jeito incomum de referir a escrita.

Ao “parafrasear” o que os brancos pensariam depois de conhecerem os Yanomami por meio de suas palavras, Kopenawa imagina que haveriam de notar que o “costume [dos Yanomami] é diferente. Não têm peles de imagem²⁸, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos” (K&A, 2015, p. 64). Assim, ele imagina que vá chamar nossa atenção o fato de que os Yanomami não possuem impressos em geral. Mas não só. Kopenawa também imagina que os brancos vão notar que o conhecimento dos Yanomami é outro e transmitido por outros meios. Na sequência, ele pontua que não possui livros em que a história de seus antepassados esteja escrita, mas afirma a existência dessa história, inscrita pelas palavras na memória-corpo, e fala de sua imperecibilidade enquanto houver gente yanomami para renová-las, geração após geração, mesmo que os desenhos das suas desapareçam ou sejam desmentidos.

Davi Kopenawa acordou com Bruce Albert que este iria escrever suas palavras para divulgá-las entre os brancos, mas a fonte do livro são diálogos orais em Yanomami. *A queda do céu* é, pois, um experimento da oralidade em direção à língua escrita, e não o contrário. Kopenawa fez uma escolha de **não escrever**²⁹, mas ainda assim fazer suas palavras tomarem a

²⁷ As zonas peritextuais de *A queda do céu*, como o “Prólogo” e o “*Postscriptum – Quando eu é um outro (e vice-versa)*”, são assinadas por Bruce Albert, assim como outros aparatos (“Anexos” e “Notas”). Essas zonas textuais trazem uma heterogeneidade interessante em relação à coautoria do livro e à voz narrativa de Kopenawa, pois nelas Albert se refere a Kopenawa em terceira pessoa, e, mais rara e discretamente, se utiliza da primeira pessoa ele mesmo. Em geral, sua “voz narrativa” é marcada pela objetividade do discurso acadêmico.

²⁸ Peles de imagem é uma forma de Kopenawa se referir aos impressos em geral.

²⁹ Não quero com isso omitir a relação de poder assimétrica entre mediadores culturais e aqueles que não escrevem, por trás da qual se encontra, num sentido mais amplo, o problema do acesso à escrita como letramento em contextos colonizados como os latino-americanos, o qual aproxima ou distancia sujeitos da cidadania e de direitos, condicionando lugares na pirâmide econômica e na sociedade. A problemática do mediador letrado que fala pelos oprimidos é visada por ativistas e foi debatido também por acadêmicos, não restando dúvidas sobre a necessidade da autodeterminação da voz dos subalternizados. Não pretendo, no entanto, me ocupar da problematização da figura de Bruce Albert nesse sentido de gestor da voz do xamã, fazendo uma superexposição de sua figura, e com isso eclipsar a agência deliberada, ativa e estratégica de Kopenawa em dar seu testemunho.

forma escrita – os motivos para isso são largamente comentados por ambos os autores, por Kopenawa sobretudo em chave contraetnográfica. Assim, em 2015, o campo letrado brasileiro, pela primeira vez³⁰, precisou lidar com essa ferida aberta pelo gesto de um pajé modestamente alfabetizado, que ainda assim acede ao campo letrado por meios prestigiados e de modo bastante sofisticado – pelo livro, como o arquiarquétipo do reconhecimento do “propriamente” literário, pela publicação em grandes editoras³¹ e coleções, e mesmo pela escrita primorosa de um intelectual como Bruce Albert. O termo “ferida” não é (só) uma piscadela ao pensamento psicanalítico, pois de um lado Kopenawa nos instiga realmente, como pessoas letradas e leitoras, com uma visão avessa à escrita, e de outro lado defende de modo enérgico e insubmisso os meios e valores próprios de sua tradição oral.

Depois de declarar o gesto de nos dar suas palavras, como quem dá a um convidado estrangeiro um presente, logo o primeiro capítulo de sua narrativa é intitulado “Desenhos de escrita”. Certamente foi Bruce Albert quem selecionou e escolheu colocar como abertura da narrativa esse trecho em que o xamã reflete sobre a escrita – e do mesmo modo, o retorno ao tema próximo ao final da narrativa, fazendo da escrita uma espécie de tema-baliza das palavras de Kopenawa –, o que não anula o fato de ela ser um dos nexos mais relevantes nas interpretações especulativas que o xamã faz a respeito dos brancos, sua “contra-antropologia histórica”³². O encontro com a visão de Kopenawa sobre a escrita é um encontro com uma reflexão considerável de nossa alteridade a nosso respeito, podendo ser considerado uma contribuição de Kopenawa ao exame da branquitude.

O livro, metonímia por excelência da escrita e do conhecimento, aparece no discurso de Kopenawa como um nexo de comparação de mundos: é a partir da materialidade desse artefato do mundo dos brancos distantes que ele tenta nos dar uma dimensão do que seja o conhecimento para os Yanomami: “Seu papel [de Omama] é o nosso pensamento, que desde tempos muito antigos se tornou extenso como um grande livro que nunca acaba” (K&A, 2015,

³⁰ Críticas de pensadores ameríndios aos articuladores-chave da “civilização ocidental” como a escrita, mas também o dinheiro, a propriedade, o Estado, são feitas desde pelo menos o século XVII, como apontam Graeber e Wengrow no livro *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade* (2022), sobretudo no capítulo dois, “Liberdade perversa – A crítica indígena e o mito do progresso”. O pensamento de Davi Kopenawa, nessa linha, é uma atualização contemporânea de uma tradição crítica ameríndia, embora também possa ser considerado em suas circunstâncias históricas singulares em relação ao Brasil.

³¹ No Brasil, foi publicado pela Companhia das Letras; nos Estados Unidos e no Reino Unido pela Harvard University Press; na França, pela Plon.

³² Em comentário sobre a composição do livro, Albert menciona a mercadoria, a guerra, a escrita e a natureza como os temas caros às reflexões de Kopenawa, ou ainda, os “pontos de embate cruciais entre o seu mundo e o nosso” que alimentaram “uma espécie de contra-antropologia histórica do mundo branco” (K&A, 2015, p. 542).

p. 508). Suas reflexões sobre o conhecimento dos brancos apresentam muitas camadas e seguem mais do que uma direção única. Os fundamentos da crítica à escrita, não obstante, remontam à evangelização de comunidades yanomami por missionários da *New Tribes Mission* a partir da segunda metade do século XX. Bruce Albert, em uma nota, traz uma boa hipótese sobre isso, ao comentar que as “**oposições** entre Teosi e Omama (com uma certa ‘teologização’ deste), entre escrita e oralidade, [...] culto cristão e xamanismo, são pilares centrais da ‘**reversão**’ efetuada por Davi Kopenawa da pregação evangélica a qual foi submetido na infância” (K&A, 2015, p. 613; destaque meu). Esses movimentos de oposição e reversão recorrem no discurso de Kopenawa, caracterizando sua elaboração intelectual a respeito dos brancos, para além da experiência com aquelas gentes de Teosi (Deus).

Segundo a linguista Bruna Franchetto (2021), na história de muitos povos indígenas, a conversão de suas línguas à escrita alfabética foi de par com a conversão religiosa e difusão da missão “civilizatória” do Ocidente e sua lógica. A escrita surgiu entre os Yanomami como um instrumento de etnocídio. Kopenawa relata que os missionários “aos poucos, começaram a desenhar nossas palavras em peles de papel para poderem imitá-las. E assim, passado algum tempo, conseguiram falar [sua língua]. Foi então que começaram a nos amedrontar com as palavras de Teosi, e a nos ameaçar constantemente” (K&A, 2015, p. 256). Kopenawa foi alfabetizado para ler a Bíblia, mas, por uma ironia do destino, tornou-se coautor do livro que hoje entre os bancos já até arrumou o epíteto de “a bíblia do xamanismo”. A Bíblia e a noção monoteísta sobre a criação do cosmos, resumida na figura de Teosi, estão diretamente vinculadas à escrita – e não apenas porque a Bíblia seja o livro mais icônico e lido do Ocidente. No discurso de Kopenawa, a vinculação entre monoteísmo cristão e escrita aparece como aferição da diferença entre Yanomami e brancos desde as primeiras páginas da narrativa. A forma como Kopenawa contrapõe sua tradição oral à escrita se enraíza também nessa experiência de evangelização. Deus e suas palavras escritas, a Bíblia, foram opostos ao xamanismo, isto é, a Omama e suas palavras inscritas no corpo e transmitidas oralmente, conhecidas por meio do xamanismo. O sogro de Davi Kopenawa, um grande xamã, dizia ter feito descer um espírito que trazia ao redor do pescoço “um longo tecido coberto de desenhos de escrita pretos” (K&A, 2015, p. 276) – genro e sogro especulam se essa seria a imagem de Teosi, que nem Kopenawa nem ninguém nunca chegara a ver. Seja o que for, as interpretações a respeito dessa imagem xamânica revelam uma condensação entre Deus e escrita: Deus só se fez conhecer entre os Yanomami por meio da palavra escrita, e esta tem valor de Deus para o povo que a adota.

Ao oporem Deus às práticas espirituais dos Yanomami, os missionários imputavam o primeiro como bom, puro, virtuoso e verdadeiro, e as segundas como sendo de Satanás, más, sujas, pecaminosas e mentirosas, introduzindo, desse modo, uma hierarquia entre os termos, à qual também subjaz um dualismo dicotômico entre escrita e oralidade, em que a oralidade é marcada pela ausência de escrita, e não concebida como um outro universo existente por si, com valores e práticas próprios. Esse sentido será reforçado quando Kopenawa ampliar sua percepção sobre a centralidade da escrita para todos os brancos, não apenas aqueles de Teosi. Kopenawa absorve essa hierarquia e responde a ela. Suas contraposições revertem essa tensão criada entre gente de Deus com escrita e gente de demônios sem escrita.

Ágrafo é um termo empregado para (des)qualificar uma diversidade de povos que vivem à margem da forma de vida chamada civilizada (entenda-se “civilização ocidental”), para a qual muitos brancos se arrogaram a missão de trazê-los forçosamente ao longo da história e até hoje. Uma das problemáticas da contraposição dual entre escrita e oralidade é que a assim chamada “oralidade”³³, em comparação com a escrita alfabética, contém outros códigos ou modalidades de inscrição nem sempre reconhecidos como tal. A noção de inscrição aqui trazida para problematizar a concepção da escrita alfabética como única forma legítima de inscrição produzida por seres humanos é devedora das reflexões de Jacques Derrida (1973). O conceito derridiano de inscrição, na verdade, permite ampliar a noção de escrita para além do humano, conforme proposto por Patrícia Vieira (2015) em sua discussão sobre escritas vegetais ou zoofitografia, apoiada na noção derridiana de arque-escritura. Para Derrida, todos os seres deixam traços de si no mundo e na existência daqueles que os rodeiam, esses traços são inscrições que criam as condições de possibilidade de qualquer linguagem e para qualquer tipo de escrita florescer – humana ou não humana. A arque-escritura aponta a inscrição generalizada dos seres e dos eventos, isto é, uma inscrição que extrapola a escrita gráfica, alfabética, logocêntrica. Assim, argumenta Vieira, as plantas escrevem através de seu corpo, se inscrevem no mundo e entre os humanos, deixando traços de si, inscrições físicas, as quais podem ser lidas como uma forma de escrita especificamente vegetal.

Inscriver é uma função que existe tanto no universo letrado, quanto nas tradições chamadas orais, mas o que chamamos “oralidade” não cabe na redução simplória de “ausência de escrita”. Quando Kopenawa nos atinge com a contundência de sua defesa da “oralidade”, aliás, termo que ele nem usa, está nos remetendo de volta a esse esquema dualista, porém, quebrado e de modo disfuncional, pois o que reduzimos à (nossa noção de) “oralidade” é uma

³³ Para outra análise dos significados da oralidade na literatura indígena que se faz impressa, cf. Dorrico (2017).

forma de existência, composta por linguagens e códigos multimodais que excedem largamente a simplificação da ausência de escrita. É como se Kopenawa, ao nos devolver a dualidade num gesto de sublevação contundentemente apoiado na complexidade de seu mundo, fizesse ricochetear a violência com que primeiro reduzimos a oralidade à ausência da escrita, como falta daquilo que é considerado o suprassumo da civilização.

Kopenawa também não emprega o termo “grafocentrismo”, mas essa foi a palavra mais precisa que encontrei no léxico do português para sintetizar a percepção do xamã a respeito da centralidade da **escrita** nas formas de vida dos brancos. Embora a etimologia de grafar remeta ao gesto mais amplo de “gravar”, termos como “ágrafo” e “grafocentrismo” denunciam que na tradição ocidental uma única forma de grafar – a escrita alfabética – impôs-se em detrimento de outras. A tradição yanomami, como tantas ameríndias, não é desprovida de formas e sistemas de inscrição. Embora a transmissão da palavra seja predominantemente oral, suas formas de escritura são multimodais. Aos povos indígenas do Brasil, particularmente, e em contraste com outras civilizações pré-colombianas, foi imputada por muito tempo a pecha de ágrafos, e por isso, e de modo mais nefasto, de não disporem de uma tecnologia verdadeira para acumular a memória no sentido do arquivo, e portanto, de não terem História. Nunca é demais lembrar que também algumas sociedades da Mesoamérica, como Astecas e Maias, desenvolveram formas de escrita sistemáticas, com sistemas de escrita hieroglífica (logossilábica) e pictográfica, inclusive com a presença de códices manuscritos – as quais, não obstante, também foram desqualificadas como não escrita, e estas sociedades, como pré-históricas, pois para a noção de História, tal como escrita até recentemente pelo menos pelo Ocidente, o “pré” e o “histórico” são determinados pelas fontes escritas.

A verdade é que os povos indígenas das Américas são povos multiletrados, no sentido de serem leitores e produtores de outros sistemas significantes: leem o movimento dos astros; leem os vestígios de animais e de fenômenos meteorológicos; leem e produzem sistematicamente movimentos corporais (coreografia), padrões sonoros (música e cantos humanos e não humanos), sistemas gráficos em diversos suportes (pele, tecido, cesto, cerâmica etc.); além de não restringirem o estatuto da linguagem às línguas humanas. Isso fica evidente, por exemplo, na tarefa de traduzir textos indígenas como cantos e narrativas. A esse respeito, Jamille Pinheiro Dias (2016) argumenta que um dos primeiros e mais instigantes desafios postos pelas artes verbais ameríndias ao exercício da tradução é seu caráter multimodal, isto é, são expressões verbais constituídas simultaneamente por outras modalidades, como a sonora (música, ritmo, canto) e a visual (dança, grafismo, ornamentação). Além disso, essas artes

também se constituem por outras funções ao mesmo tempo que as instituem, como a função ritual e de cura, as quais escapam à sua transposição para outras motivações e formas de existir (por exemplo, sua apreensão como documento etnográfico). Por isso, em geral, Dias (2016) aponta que a tradutora, diante da tarefa (impossível) de transformar corpo em verbo, tenta garantir a monossemiotização pela escrita alfabética de um uso verbal que é parte de um fluxo intersemiótico multimodal. Essa multimodalidade de origem, em contrapartida, coloca em evidência o verbocentrismo linguístico de destino no interesse da tradução para o público letrado, nesse sentido, profundamente monolíngue ou monomodal.

Dominantemente discursivo, *A queda do céu* não superou de todo esse verbocentrismo linguístico-alfabético dos leitores e leitoras monomodais a quem se destina, embora no livro Kopenawa também se expresse por meio de desenhos pictográficos/figurativos. O ponto é que este livro comporta um pensamento estruturado por outros modos de inscrição e suas lógicas subjacentes, que excedem a escrita e, ao excedê-la, revelam-lhe outras dimensões e uma outra imagem a seu respeito.

Antes da prática de grafar no papel, seja pela escrita, seja pelos desenhos figurativos, o universo cosmológico yanomami era diretamente visto apenas no xamanismo, mas era traduzido à gente comum pelos xamãs por meio de seus corpos em várias formas de tradução multimodal – pelo adorno, pelos cantos, pela palavra codificada dos discursos especializados, pelas danças e também pelas pinturas corporais. Vários dos desenhos de Kopenawa que compõem *A queda do céu* trazem os padrões gráficos da pintura corporal ornamentando ricamente a pele de figuras ancestrais, tanto em forma humana quanto animal:

Figura 2 – *Utupë* de um *yarori*?

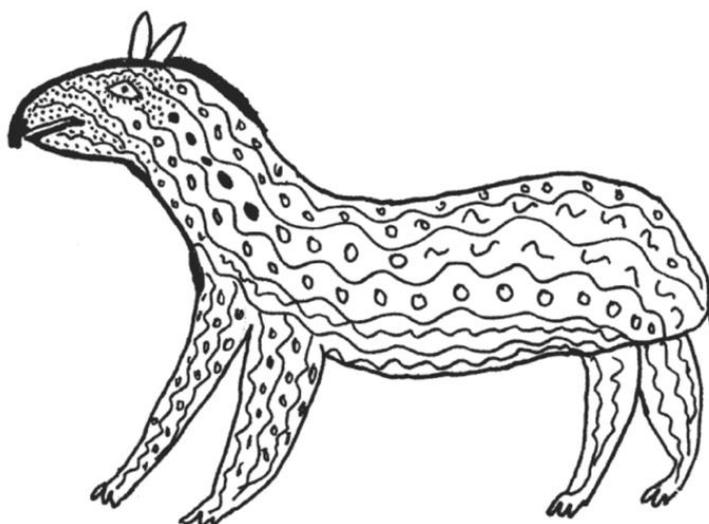
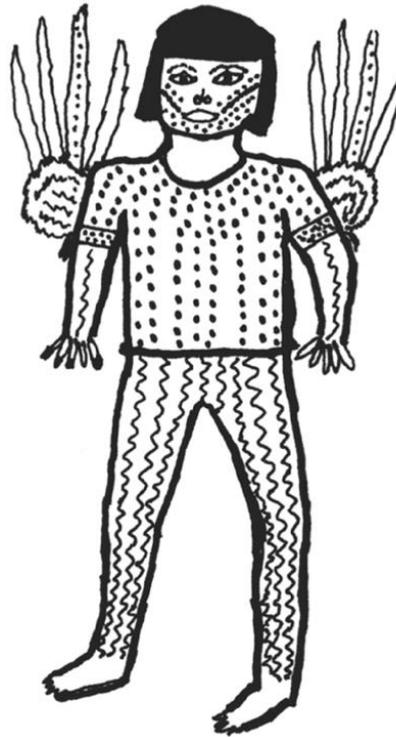


Figura 1 – Filho de Omama, o primeiro xamã



Fonte: K&A, 2015, p. 80

Bruce Albert explica que de início a escrita foi associada pelos Yanomami a um conjunto de quase vinte padrões gráficos diferentes, de costume, desenhados na pele (*pei si*):

Tais elementos gráficos são designados como “rastros”, “pegadas”, ou talvez melhor, “marcas” (*õno ki*). [...] Nossa escrita [...] viu-se rapidamente associada a esse conjunto [...], considerada pelos Yanomami como um interminável traçado de linhas onduladas *yãkano* ou como a repetição incansável de travessões *onimano* (*onioni kiki*), mas desta vez em “peles de papel” (*papeo si ki*) ou “peles de imagem” (*utupa si ki*). Como o enigma do funcionamento e do uso obsessivo dessas linhas manuscritas foi pouco a pouco esclarecido, elas foram vistas, em seguida, como uma forma de desenho sonoro ou de desenho falante – *thë ã oni*, um “traçado (pontilhado) de palavras” (Albert, Kopenawa, 2023, p. 86-88).

Nesse comentário etno-histórico e linguístico, vislumbramos como a língua e a cultura yanomami foram sustentando as compreensões acerca da natureza da escrita alfabética, primeiro percebida como semelhante à pintura corporal, depois como imitação da fala. O filósofo alemão Walter Benjamin (2012) chamou a atenção para o “dom de perceber semelhanças” como uma faculdade da qual os seres humanos dispõem especialmente; Benjamin afirma que essa capacidade de **engendrar** semelhanças teria sido supremamente maior no universo perceptível dos “povos antigos ou primitivos” do que no universo perceptível do

homem moderno. Lançando o olhar para a capacidade mimética, Benjamin amplia a noção de leitura para além do ato secular de decodificar símbolos alfabéticos e imagina o “homem primitivo” como aquele para quem o ato de ler era muito mais generalizado e alcançava sua significação mágica, isto é, a profusão de semelhanças como o ato, quase compulsivo, de relacionar. Bruna Franquetto, em artigo que examina as funções da escrita e suas concepções pela perspectiva de alguns povos indígenas, observa que “todos os casos amazônicos [de compreensão da escrita] são transposições perceptivas e cognitivas que divergem das concepções ocidentais” e que as “apreensões indígenas da escrita se salientam como uma apreensão visual-cognitiva de complexas relações não diretamente [ou necessariamente] visíveis” (Franchetto, 2021, p. 96). Seja como for, esse “dom da apreensão mimética”³⁴ parece o modo pelo qual os Yanomami fizeram sentido da escrita.

A partir da semelhança percebida entre escrita e pintura corporal, a perspectiva yanomami salienta que a escrita é um código cuja natureza está entre o visual (ela existe na forma de uma *imagem*, desenho de traços lineares e repetitivos) e o fonoauditivo (ela torna possível que os desenhos falem ou façam ouvir palavras). Além de relacionar essas semelhanças sensíveis, isto é, observadas na comparação entre o tracejar dos padrões da pintura corporal e o tracejar obsessivos dos brancos – a escrita –, a compreensão yanomami percebe a imitação que a escrita faz da palavra, da qual resulta a produção de um rastro visual da palavra-voz, isto é, a redução material da palavra-voz a letras, espaços vazios e outros sinais gráficos. Trata-se da percepção da semelhança fonoauditiva da escrita, a qual, à diferença de sua faceta gráfica, exteriorizada como imagem, é “para dentro”, isto é, gera o som das palavras no pensamento de quem lê. Ou em suma, como resumiu Albert de modo despojado, pela perspectiva yanomami, a escrita é um desenho falante. Essa remição aos termos e modos com que os Yanomami compreenderam a escrita traz de contrabando noções que apenas aparentemente – ou parcialmente – querem dizer a mesma coisa, para eles e para nós, como a noção de imagem.

A antropóloga Hanna Limulja, ao expor a noção de pessoa e suas componentes na cosmovisão yanomami, lembra uma das acepções de imagem, *utupè*, a qual “designa toda forma de reprodução: a sombra, o reflexo, o modelo reduzido de um objeto, o eco da voz (*wãha*

³⁴ Outra possibilidade de aproximação entre o pensamento de Walter Benjamin e a “linguística” yanomami seria sobre a influência da capacidade mimética na linguagem, reconhecida nas onomatopeias. Segundo Albert, o falar dos Yanomami é recheado de onomatopeias “saborosas e finamente codificadas”, as quais, infelizmente, ele eliminou na tradução. Kopenawa narra mais de uma história do primeiro tempo em que as onomatopeias têm papel crucial, além disso, elas são vastamente utilizadas para nomear personagens do primeiro tempo e mesmo as pessoas entre si – como viemos a saber, Kopenawa denegou o primeiro nome que os brancos tentaram lhe dar, Yossi (diminutivo de Yossef, Joseph), por sua semelhança sonora com Yoasi.

utupë)” (Limulja, 2022, p. 62). Albert também referencia essa acepção em uma de suas notas explicativas em *A queda do céu*: “As imagens fotográficas são designadas pelo termo *utupë*, que significa [...] também ‘reflexo, sombra, eco, miniatura, réplica, reprodução, desenho’” (K&A, 2015, p. 621). Toda a reprodução da palavra, e a escrita dentre elas, pode ser tomada, nesse sentido, como *utupë*. Kopenawa usa um exemplos de imagens como reprodução visível para explicar, ou fazer os brancos ver, o sentido imagético dos *xapiri*: diz que são como fotografias dos animais de caça, mas que só os xamãs podem vê-las (K&A, 2015, p. 116) e explica a multiplicidade dos *xapiri* pelo efeito do reflexo: “há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. Apenas seus nomes não o são. São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim” (2015, p. 117). O sentido mais eminente de *utupë* em *A queda do céu* é este último, que referencia o regime de imagens invisíveis. Segundo Albert, o que se traduz do yanomami oriental (língua falada por Davi Kopenawa) por “imagem” é uma aproximação à noção de “ser (com valor de) imagem”, *në utupë*, que

constitui [...] o centro de gravidade conceitual da ontologia e da cosmologia yanomami. Ela define tanto a essência vital/a imagem corporal, que constitui o núcleo de todo ente, como o modo de ser dos ancestrais mitológicos (*yarori pë*) aos quais dá acesso o “ver” do sonho e do transe xamânico (Albert; Kopenawa, 2023, p. 85-86).

Transformado em outro pela inalação da *yãkoana*, os xamãs passam a ver o valor de imagem, *në utupë* passa a ser o regime visível para eles, e é a sua *utupë* que age na dimensão cósmica. O lado paradoxal dessa noção é o de uma imagem ou estado imagético invisível, porém, verdadeira imagem das coisas. Sua centralidade na experiência xamânica faz com que a percepção visual se torne um nexos de comparação especialmente caro a Kopenawa em relação ao conhecimento fixado na escrita dos brancos e ao “ver-conhecer” dos xamãs: enquanto o xamanismo yanomami requer uma longa e extraordinária prática visual de contemplação dos espíritos *xapiri*, que se apresentam como valor de imagem, o conhecimento dos brancos exige fitar por muito tempo imagens que são reproduções de palavras; ambos lidam com imagens, *utupë*, mas uns não estão obcecados em transformá-las em rastro material. Em um texto mais recente, Kopenawa distinguiu de modo pragmático esse complexo e ambivalente conceito de imagem: as *utupë*-reproduções são imagens “só para ver”, os *xapiri*, que se apresentam como *në utupë*, são imagens que protegem e cuidam da floresta e seus habitantes.

As práticas que constroem um sábio yanomami que se dedica ao xamanismo parecem incompatíveis com aquelas que formam uma pessoa letrada. Observa Kopenawa que,

de olhos cravados sem descanso nos desenhos de escrita, os brancos pouco contemplam a existência de outros além deles mesmos, não dirigindo o olhar para conhecer as palavras distantes que vêm de outros lugares e pessoas, a multiplicidade dos espíritos e da vida da/na floresta – enquanto nos dedicamos à escrita e à leitura das palavras escritas, estamos indisponíveis para outros tipos de experiência e audição do outro. Ao observar um de seus filhos empenhado em estudar aos moldes dos brancos, Kopenawa levanta a hipótese dessa incompatibilidade: “Tornou-se professor e está sempre muito ocupado com as palavras dos brancos. Talvez tenha medo de esquecer os desenhos de palavras que aprendeu se concentrar seu pensamento nos espíritos” (K&A, 2015, p. 94) – por isso salientei que, para Kopenawa, não escrever foi uma escolha pelo xamanismo³⁵. Não apenas no confronto com a evangelização etnocida, mas também no campo intelectual, no modo de produzir conhecimento, a escrita se contrapõe ao xamanismo. Há algo de inquietante, para ele, e para nós, suponho, em considerar que a práxis da escrita-leitura afasta de conhecer certas coisas – exatamente aquelas que para Kopenawa são as mais verdadeiras. E, no entanto, o xamã usa dessa repetição obsessiva e infundável de traços falantes desenhados em de peles de papel amontoadas umas sobre as outras para nos fazer saber que há mais coisas entre o céu e a terra do que sonha nossa vã filosofia. De tal modo, o/a leitor/a de *A queda do céu* precisa suportar o apontamento da ambivalência de que aquilo que torna possível que ele/ela conheça também é um meio de desconhecer:

Nossos antigos [...] nada sabiam do costume dos brancos de desenhar suas palavras. Estes, por sua vez, ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las. Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Por isso só têm pensamentos errados a seu respeito. Já os xamãs não desenhavam nenhum dizer sobre ela, nem rabiscam traçados da terra. Com sabedoria, não as tratam tão mal quanto os brancos. Bebem *yãkoana* para poder contemplar suas imagens, em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos. Seu pensamento guarda as palavras do que viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. [...] Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares (K&A, 2015, p. 455).

Kopenawa percebe entre os brancos uma redução da relação com o ser ao desenho de escrita do ser, isto é, à sua existência na escrita, o que faz os brancos ignorarem o que existe para além desse modo, seja na palavra oral de outras gentes, seja em experiências que se dão e

³⁵ Em nota, Bruce Albert chamou de “resistência xamânica contra a escrita e seu modo de conhecimento” (K&A, 2015, p. 677), mas a nota também revela que Davi Kopenawa promoveu projetos de alfabetização dos Yanomami com o intuito de que eles “dominassem a língua dos brancos para melhor defender seus direitos”.

são transmitidas pelo corpo por meio de outros estados de consciência e cognição. A escrita, tal como os brancos a praticam, (re)produz clones de si mesmos, pois ela é a produção do rastro da fala/do pensar de alguém, só que sempre os próprios brancos. Em contraste com esse conhecimento ensimesmado, que só se referencia e legitima no que existe para si e pela escrita, o conhecimento dos xamãs se volta para o outro, que vem de lugares distantes e desconhecidos, e que se faz conhecer por meio de outros modos de cognição: diria Benjamin, pela faculdade mimética (explicarei esse ponto mais adiante na Parte III, ao olhar de perto o relato das práticas xamânicas), mas é preciso acrescentar também pelo efeito alterante da *yãkoana*, que permite ver *ně utupě*, e ainda pela própria transmissão da palavra oral. Essas experiências conectam uma contraparte invisível e múltipla a tudo que é visível nos limites da visão da gente comum. Nesse contraponto, Kopenawa localiza uma espécie de narcisismo crônico nos brancos e uma atrofia na capacidade de reconhecer o que seja diferente de si e de seu próprio estado e modo de pensar, já que desenham, valorizam e tomam por verdadeiro apenas suas próprias palavras, unidimensionalmente reproduzidas nas peles de papel.

O xamã não deixa de reconhecer o ardil da escrita, mas junto com isso aponta nele uma fonte de narcisismo, uma espécie de autorregozijo com a engenhosidade dessa tecnologia:

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las [...]. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras enfumaçadas e obscuras. [...] Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles (K&A, 2015, p. 75-76).

Kopenawa reconhece a escrita como uma tecnologia do distanciamento, no espaço e no tempo, da palavra em relação ao corpo, também porque como (re)produção do rastro da fala de alguém, é uma parte porém apartada da pessoa, no mesmo sentido de que a mão ou a pegada deixa um rastro da pessoa na superfície que tocou. Na língua yanomami, “tudo o que se constitui como produto direto ou indireto da atividade corporal é precedido por *pei* [uma palavra que indica função incorporante, isto é, que um elemento pertence de forma indissociável a um todo]. Exemplo: *pei nathe* (ovo), *pei mae* (rastro); *pei wãaha* (nome)” (Limulja, 2022, p. 60). Aqui, diria que emerge um estranho caráter da escrita como uma espécie de reprodução técnica

da pessoa. Esses valores tecnológicos, porém, desde a perspectiva de Kopenawa, são situados em relação à função que podem ter na defesa da floresta e seus habitantes, e não necessariamente como algo em si superior à transmissão da palavra pela oralidade. A percepção de Kopenawa aponta a hierarquia imposta pelos brancos, que julgam as palavras desenhadas como melhor que a palavra-voz e se acham intelectualmente superiores por desenharem suas palavras, por seu conhecimento estar guardado e acumulado em multidões de peles de floresta morta.

Em contrapartida, Kopenawa destaca e valoriza o conhecimento que se produz pela transmissão eminentemente oral, em que a inscrição das palavras se dá pelo corpo que ouve, vê, grava em si a memória e depois a exterioriza em gestos, narrativas, repertório de discursos cerimoniais e cantos densamente formulados, que serão ouvidos, transformados e oralizados por outros, numa corrente de renovação e continuidade cujos elos são para além dos humanos – são de Omama, dos *xapiri*, dos ancestrais animais, das árvores de cantos. Se os brancos parassem de se empenhar em destruir a floresta e matar os Yanomami, Kopenawa não teria dúvidas sobre a longevidade e eficiência da transmissão de suas palavras oralmente, mas, também porque precisa fazer com que os brancos as escutem, a escrita se torna necessária. Estamos diante de um discurso que não só (se) defende (n)os valores firmados pela transmissão oral (até mais precisamente multimodal), mas que contesta as (supostas) supremacias da escrita – ao contrário, acusa-lhe reveses.

Como vimos no trecho supracitado, se por um lado a escrita e o livro, em particular, são um meio potente de difusão das palavras, por outro lado, o xamã desconfia haver uma relação entre a dominância da escrita e a desmemória que os brancos apresentam. Talvez por uma ansiedade diante da perda, Kopenawa pondera se tentamos driblar o esquecimento acumulando rastros das palavras fora de nós mesmos (chamo a atenção aqui para o acumular como um nexos forte na comparação contraenográfica entre brancos e Yanomami, também presente em relação aos objetos, como discutirei na seção seguinte). Mas lhe parece que quanto mais os brancos são tomados pela paixão do arquivamento, o encanto com o engenho de tudo guardar, como fazem com as mercadorias, mais ficam cheios de esquecimento. Será que por se reduzirem tanto à escrita, os brancos se tornaram incapazes de lembrar das palavras que foram ditas por aqueles que vieram antes deles? A partir de seu paradigma de conhecimento, Kopenawa reverte a noção ocidental de que é a escrita que garante a memória (e a história): dependentes da escrita, os brancos se tornam cheios de esquecimento – e... o que ele não diz, mas podemos inferir, sem história. Ou de fato: somos sem história do primeiro tempo.

Kopenawa se pergunta isso não apenas como especulação diante da diferença, mas sustentado por sua observação concreta de nosso trato para com a floresta e seus habitantes, o qual demonstra que realmente nós, e nossos antepassados, esquecemos das palavras dadas por Omama, as quais transmitem a ética de se viver na/com a floresta. O esquecimento de que fala Kopenawa não refere uma mera falha cognitiva devido à escrita, mas uma falha ética muito mais grave, porque está levando à destruição do equilíbrio da vida na Terra tal como a conhecemos.

Até mesmo a informação de que o papel dos brancos é feito pela derrubada de árvores para obter a celulose cria um entendimento tenso de sua relação com o corpo da floresta: para existir papel para nele imprimir nossa cultura e fazer existir a educação, nossa circulação monetária, nossos documentos, nossas leis (palavras desprovidas de corpo que as fiem e que são sempre desmentidas), é preciso que haja a morte de árvores em grande quantidade, a morte de florestas. Assim como a pele está para o papel na compreensão da escrita como semelhante aos motivos gráficos da pintura corporal, o uso de tinta para fazer os desenhos de escrita remete às tinturas da pintura corporal também dada por Omama. A hipótese sobre o uso desviante da tintura é atribuída por Kopenawa a Yoasi, gêmeo de Omama, que teria desajeitado as antigas palavras de seu irmão antes de infundi-las na cabeça dos brancos, que então começaram a usar as tinturas não para ornar o corpo, mas para pintar imagens e desenhar suas próprias palavras em peles de papel (K&A, 2015, p. 456). Toda cultura baseada no papel é herdeira da exploração da floresta e do mau uso da tintura de Omama. Assim, não parece que tudo converge para uma mesma lógica, subjacente a esse povo da mercadoria, das leis, da cultura letrada, do dinheiro, e garantida por uma violenta compulsão ao acúmulo de reproduções em rastros materiais?

Embora hegemônica, a escrita é apenas um modo da articulação do poder da dominação colonial ao gesto³⁶ mais amplo de grafar, inscrever numa superfície, criar imagens,

³⁶ Outro gesto análogo é o de nomear, ou sobrepor nomeações sobre seres e coisas, preencher supostos “vazios” de sentido com nomes, conforme observa Gambini acerca dos primeiros colonizadores: “[Em mapas de meados do século XVI], a linha costeira está repleta de nomes cristãos, já que uma das primeiras atividades dos descobridores consistia em batizar cabos, baías, montes e rios – em outras palavras, tomar posse simbólica do território. O que em tupi se chamava ‘a grande água cheia de peixe’ virou ‘rio São Fulano’, evidenciando a crença no efeito apotropaico (que protege contra o mal) de tão intensa mania nominativa” (2000, p. 43). Kopenawa fala da obsessão dos brancos por saber seus nomes e como os Yanomami nomeiam as coisas, comentando seu gesto soberbo de sair dando nomes às pessoas sem mais, incluindo a ele mesmo, que recebeu um nome que rejeitou de pronto, e depois o de Davi, que acabou por adotar. Chama minha atenção o sentido contrário em que vai a cultura yanomami e seu zelo melindroso com os nomes, como a interdição do nome de quem morre ou mesmo o tabu de se nomear alguém na frente dessa pessoa, entendido como um gesto extremamente ofensivo, ou mesmo uma declaração de inimizade; o poder da nomeação

(re)produzir uma materialidade – ou produzir arquivo, no sentido da crítica foucaultiana. Nossa cultura acredita na mágica da fixação/apropriação do valor das coisas em sua representação – sobretudo se impressa em papel. Kopenawa fala sobre as tentativas das autoridades neocolonizadoras da Amazônia de traçarem linhas no papel para se apossar da floresta, referindo-se aos planos do governo da ditadura militar de mapear e desmembrar o território habitado pelos Yanomami em colônias³⁷, ou mesmo à própria lógica generalizada de desenhar a terra que se habita em mapas para torná-la um território delimitado e apossado por alguém.

Ao ler a respeito de gestos que se deram nos primeiros séculos de colonização das Américas, mas tendo a perspectiva de Kopenawa em mente, penso na repetição contemporânea da mesma lógica de centenas de anos. Em *Espelho índio* (2000), o estudo de Roberto Gambini a respeito da “psicologia dos primeiros anos da colonização portuguesa”, logo de princípio, nas Capitânicas Hereditárias, destaca-se o gesto das autoridades colonizadoras portuguesas de desenhar a terra recém-invadida, traçando linhas retas para dividi-la e distribuí-la a donatários: a tentativa portuguesa de dominar o território foi oficialmente desenhá-lo em peles de papel. Algo tão naturalizado para nós quanto a realidade e autoridade de um mapa oficial, pensado desde a perspectiva de Kopenawa, pode ser digno do chamado “pensamento mágico”, imputado aos “selvagens e primitivos”: para os colonizadores portugueses, desenhar traços sobre um papel transformava a terra habitada desde tempos insondáveis por diversos povos dela originários em propriedade de alheios e declarados donatários em outro continente. Desde o princípio da história desse “encontro” entre europeus e povos originários, a terra “já estava assim mapeada à distância, com suas linhas de corte cirúrgico [...]. Essas linhas invisíveis eram tão poderosas como a nova consciência que logo se apossaria deles” (Gambini, 2000, p. 48). Essa “nova consciência” atende hoje pelo nome de colonialidade e teve (continua tendo) instrumentos e metáforas que lhe deram/dão estofos.

A escrita foi/é, a um só tempo, instrumento e metáfora. Manuel da Nóbrega, um dos primeiros jesuítas que topou da Coroa portuguesa a missão de vir para o Brasil catequizar indígenas, expressa isso sem mais, ao dirigir-se aos seus em uma carta, dizendo-se seguro de que, para lidar com a gente que aqui habitava, “poucas palavras bastariam, porque tudo é papel em branco”. A mentalidade colonizadora vê esse Outro, o nativo do Novo Mundo, como um

também aparece quando os xamãs revelam “o verdadeiro nome”, como o nome dos seres no primeiro tempo, quando veem *në utupë*.

³⁷ Trata-se do projeto de “redução e desmembramento das terras yanomami num arquipélago de 21 ‘ilhas’ cercadas de corredores de colonização, que a Funai e os militares tentaram promulgar em 1977-8” (K&A, 2015, p. 654).

vazio, um *papel em branco* sobre o qual desenhar letras cristãs-europeias – para dominar. Ver esse Outro como um “papel em branco” é o começo da invenção de uma identidade vazia (ou esvaziada) e definida pelo negativo: o “índio” não tem escrita, não tem agência, não tem história, não tem cultura anterior ou além de sua invenção projetiva como “índio”, só tem seu corpo-pele como papel em branco para receber uma língua europeia, a fé, a lei, a escrita, a civilidade, a obrigação ao trabalho escravo ou alienado... ou para ser eliminado.

Vilém Flusser, filósofo tcheco naturalizado brasileiro, dedicou um livro a refletir sobre a escrita no final do século passado, aurora das mídias digitais que pareciam provocar sua obsolescência diante de códigos mais eficientes de transmissão da informação. Flusser chegou a colocar a intrépida pergunta: “como teria sido a existência, se [os seres humanos] tivessem desistido de escrever?” (2010, p. 15), porém não teve a oportunidade de dialogar com Davi Kopenawa, que poderia ter lhe dado uma bela resposta. Se isso tivesse acontecido, talvez o filósofo precisasse (re)pensar a crise da escrita não pela espreita do que lhe reserva o futuro frente ao advento de novas tecnologias, mas quem sabe como uma outra crise, provocada pelo extrato contraetnográfico, feito por um exemplo contemporâneo do que ele chamou de “pensamento mítico”, a respeito da escrita e dos gestos de colonização que a fazem.

Nas provocantes reflexões de *A escrita – Há futuro para a escrita?*, Flusser não teme assumir que o código das letras moldou um modo de pensamento, uma consciência: na análise que o filósofo faz do gesto da escrita (ou do que o gesto da escrita faz), ele a corresponde à própria definição de pensamento ocidental. O código alfabético, em sua relação com a língua (ou na relação que força à língua), seria responsável por alinhar/linearizar o pensamento, ordenando-o, não apenas no sentido gráfico da espacialidade linear unidimensional, mas também no sentido de uma temporalidade que se desenrola ao longo de uma linha: a do passado para o futuro em direção ao progresso, a própria linha do pensamento moderno. Assim, a escrita disciplina, retifica, regulariza, organiza e discursiviza o pensamento, que, em sua modalidade mítica, na concepção de Flusser, “sem escrita” ou “anterior a ela”, seria, ao contrário, um pensar em círculos, plástico, imagético, mágico.

Apesar de qualificar o pensamento mágico-mítico como galrear, imagino que Kopenawa concordaria com Flusser quando este afirma que escrever “parece a expressão de um pensar unidimensional, e, por conseguinte, também de um sentir, de um querer, de um valor e de um agir unidimensional” (2010, p. 20). Flusser, sem melindres com seu etnocentrismo, mas, salvo engano, com o que parece uma autoironia alastrada por todo o texto, corresponde a escrita ao próprio pensamento lógico e à consciência histórica, nesse sentido sendo ela o código

“que suporta e transmite a cultura ocidental” (2010, p. 20). Mas antes de parecer que as reflexões do filósofo são um elogio eurocêntrico à escrita e ao pensamento ocidental, cabe ressaltar que ele apresenta a “razão verdadeira” pela qual estaríamos “preparados para desistir desse código”: “Estamos cansados do progresso, e não apenas cansados: o pensamento histórico [como consciência que emerge para suplantar o pensamento pré-histórico, isto é, mágico-mítico] comprovou-se irracional e homicida” (2010, p. 61). Se ao reconhecermos sua relação íntima com a barbárie estaríamos preparados para desistir da escrita, Kopenawa, que foi capaz de reconhecê-la, não desistiu. Ao passo que ele escolheu não escrever, empenhou-se muito para ter suas palavras transformadas em desenhos de escrita. Sua não desistência da escrita tem que ver com fazê-la adentrar a cosmopolítica.

Como sustentar o (re)conhecimento da crítica de Davi Kopenawa à escrita, considerando que ele também faz uma defesa aferrada da transmissão oral, sem aderir à lógica de prender oralidade e escrita num esquema binário e hierárquico, só que agora com a oralidade sendo a condição de virtudes intrínsecas e a escrita inerentemente violenta e a serviço da dominação? Como tomar a potência crítica da visão de Davi Kopenawa sobre as diferenças entre sua tradição oral e o mundo centrado na escrita sem retroprojetar aí o próprio binarismo eurocêntrico que hierarquiza marcando a falta em povos “sem escrita” *versus* civilização (letrada)? Nesses questionamentos, estou ecoando os termos da *Gramatologia* (1973) do filósofo Jacques Derrida, quando revisitava o relato do episódio da “lição de escrita” entre o célebre antropólogo Lévi-Strauss e um chefe do povo nambiquara, que teria levado o antropólogo à consciência de que a escrita está primordialmente em função da dominação, de “favorecer o poder escravizante”, e não desinteressadamente a serviço de seu “destino maior” de instrumento de cultivo e lapidação do conhecimento do Homem. Derrida detecta na lição de escrita de Lévi-Strauss a presunção de que uma sociedade sem escrita alfabética é uma sociedade de virtudes intrínsecas – honestidade, presença, transparência, franqueza, clareza, continuidade com a natureza... –, ao passo que a presença da escrita apareceria em si como um elemento violento e de poderes corrompedores desse estado. Mesmo que fazendo um elogio à sagacidade do chefe nambiquara e às “sociedades sem escrita”, para Derrida, Lévi-Strauss fazia também a manutenção dos binarismos que sustentam a metafísica da presença e o etnocentrismo ocidental.

Como procurei demonstrar, Kopenawa não ignora esse pacote binário recebido desde os primeiros contatos com os brancos na circunstância abominosa da evangelização; mas o pensamento de Kopenawa o “rumina” e o devolve quebrado, disfuncional (isto é, desarmando

a função que foi pensada para operar). Confluo para a observação de Roberto Zular (2020) diante da contundência das palavras de Kopenawa: em vez de nos identificarmos à oposição altercada entre oralidade e escrita (eco projetivo de uma querela que na filosofia ocidental tem uma longuíssima história), há algo a mais a ser ponderado no efeito das palavras de Kopenawa, que exigem “um outro dispositivo de escuta para o discurso mesmo que estamos lendo e para a própria literatura” (Zular, 2020, p. 21). A escrita tem sua história de instrumento e de metáfora de um imaginário e de uma pragmática da dominação colonizadora e imperialista, mas Davi Kopenawa enxergou nas peles de papel um espaço estratégico a ser ocupado por suas palavras. Os incansáveis traços repetidos em linha de *A queda do céu* são a mediação para tornar possível **a escuta** para os brancos. Se suas palavras denunciam “a violência da inserção da escrita no mundo ameríndio, o trabalho de Albert mostra a força dessa recusa como um ato transformador da própria escrita como escuta daquilo que historicamente ela tinha excluído” (Zular, 2020, p. 22).

Para além disso, podemos ainda pensar a entrada das palavras de Kopenawa no universo da escrita como sua xamanização, como desdobramento da prática do xamanismo. Segundo Bruna Franchetto (2021), o grafismo – termo genérico para referir práticas gráficas diversas entre vários povos indígenas – é parte do xamanismo e também técnica de “fazer corpos”, de transformar os corpos de modo a tornar possível um tipo de comunicação entre humanos e não humanos. Esse é o sentido de casos de xamanização da escrita discutidos por Franchetto: ao associar a escrita ao grafismo, alguns povos indígenas, como os Wajãpi, estenderam a ela funções xamânicas. O caso da xamanização da escrita empenhada por Kopenawa, a meu ver, significa trazer o mundo dos *xapiri* à existência no reino de imagens de palavras de gente outra e distante – no caso nós seus/suas leitores/as habitantes de cidades. Kopenawa e Albert fazem os desenhos de escrita falar as palavras de Omama e dos *xapiri*, os tornam presentes na/pela escrita. Ainda que os reduzindo a imagens “só para ver”, eles continuam vindo à existência a fim de proteger a floresta e seus habitantes, embora não pelo *xapirimuu*. Nesse sentido, xamanizar a escrita é também a converter em instrumento xamânico de memória das palavras de Omama para aplacar o esquecimento que domina o pensamento dos brancos, atualizando em um sentido inesperado a função mnemônica da escrita.

Um clássico do repertório antropológico é a analogia do xamã como um tradutor e do xamanismo como prática de tradução entre mundos (Cunha, 2009). Kopenawa e Albert, em sua atuação tradutória, traem as línguas europeias de destino com as inusitadas expressões do léxico e das noções cosmológicas yanomami, a exemplo de “peles de papel”, “peles de

imagens”, “desenhos de escrita”, “rastros das palavras” e de toda a profundidade conceitual que tentei trazer à tona em torno de noções parcialmente intraduzíveis como *utupë*. Em relação à escrita, por exemplo, a tradução do pensamento de Kopenawa produz (dis)torções em nossos pressupostos, em nossas concepções cristalizadas. Primeiro, faz a escrita descer dos altos das abstrações mentais para passar novamente pelo prisma material, e mesmo o corporal, do desenho em corpo-pele (*pei si ki*), já que em nosso mundo a escrita se tornou a metonímia do trabalho mental e abstrato. Também distorce nossos pressupostos ao friccionar o conhecimento ao qual a escrita dá passagem com a revelação de um conhecimento sobre um cosmos que lhe é alheio e por ela inapreensível (seja pelo regime cognitivo, seja pelo regime colonial da representação), mas ao qual ela passa a dar também uma forma, a portar de alguma forma, mesmo que remetam a regimes de visibilidade distintos. Em *A queda do céu*, o trabalho da tradução é a pedra angular que abre o portal da leitura à cosmopolítica³⁸, é pela forma de traduzir que as palavras de Davi Kopenawa fazem a escrita adentrar a cosmopolítica, no sentido de que o incomum³⁹ trazido pelo discurso de Kopenawa não se dilui numa tradução que intencionasse convergir a cosmovisão yanomami às conceitualidades “equivalentes” ou de pronto compreensíveis para o pensamento euroamericano. O idioma da arena política em que se atua é mais que o do ativismo político, ambiental e indígena, essa arena, com *A queda do céu*, é inundada por incomuns.

A escrita é xamanizada porque se transforma em um instrumento de intervenção numa guerra de mundos, não propriamente o mundo invisível das imagens *utupë* onde atuam os xamãs yanomami, nem mesmo o mundo intersticial da floresta, onde invasores brancos disputam no corpo a corpo com os Yanomami a chance de violar seu chão – o que não deve implicar dizer que esses mundos sejam isolados entre si, pelo contrário, estão em continuidade. A guerra de mundos em que *A queda do céu* está metida e na qual nos mete é estendida até o mundo dos brancos distantes, onde as imagens “só para ver” e os desenhos falantes têm sua existência e potência. Um lado da estratégia de Kopenawa é se fazer visível, existente, adentrando esse mundo na forma como nele os existentes são visíveis e reconhecidos, isto é, feitos desenho de escrita – uma estratégia, como aponte, emergente para vários atores do

³⁸ Cosmopolítica aqui no sentido discutido por Isabelle Stengers (2018) como conceito que ultrapasse a ideia de um único mundo comum do paradigma iluminista, para chegar à visão de uma multiplicidade de mundos, muito mais divergentes do que comuns, instaurando a tarefa de lidar com o aprofundamento das divergências no campo político em vez de suplantá-las com o consenso que tende a eliminar a pluralidade do cosmos (que é político) constituído pela pluralidade de seres e coisas, e não do cosmos (e da política) que respeita apenas ao humano.

³⁹ Referência ao incomum tal como pensado por Mario Blaser e Marisol de la Cadena (2021), ver o exame dessa ideia na seção “Alteridade incomum: a imagem de Nê roperi e o princípio da floresta”, nesta tese.

movimento indígena. Daí, emergem lógicas imagéticas paralelas: se o xamã precisa saber virar outro (imagem *utupë*) para ter consciência de sua visibilidade pelos espíritos, para alcançar sua visibilidade para os brancos, ele precisa fazer suas palavras tornarem-se outra forma de imagens, rastros de palavras, os desenhos de escrita. A finalidade dessa estratégia de guerra cosmopolítica é converter o agente causador da destruição do seu mundo, o branco, em aliado, converter sua inimidade pela floresta e seus habitantes em amizade, ou “pacificar o branco”, nos termos de Albert e Ramos (2002), invertendo o jargão da política histórica do Estado brasileiro de “amansar os índios”, e que faz enxergar o agenciamento dos povos indígenas como sujeitos de ação histórica, e não objetos do processo histórico.

A empreitada de Kopenawa e Albert com a escrita em seu formato livro inaugurou a prática dos Yanomami de pacificar o branco por meio da circulação das imagens e dos rastros. Desde então, vários Yanomami passaram a lidar com a fixação dos brancos por distanciar do corpo suas *utupë* em reproduções imagéticas – reproduções escritas, pictóricas, fotográficas, audiovisuais⁴⁰. Lideranças, artistas e xamãs yanomami tentam controlar relativamente essa circulação em prol da defesa da floresta e seus habitantes, muitas vezes por uma aposta no conhecimento e no reconhecimento:

As imagens que mostramos para vocês são os rastros da mão dos Yanomami. Elas foram desenhadas em nossas casas, em nossa floresta. Os brancos as pediram para que sejam vistas em suas cidades. Mas nós não as enviamos para tão longe sem motivo. Nós o fizemos para que eles, por sua vez, pensem direito e digam: “*Haixopë!* Então é assim que se deixa ver a beleza da floresta dos Yanomami!”. No entanto, mesmo de longe, ainda mantemos o nosso cuidado com essas imagens. (Albert; Kopenawa, 2023, p. 81).

Há uma expansão da demanda por reconhecimento e visibilidade, expressa na circulação entre os brancos das imagens dos Yanomami e da terra-floresta em múltiplas modalidades. Essa circulação tem se orientado pela lógica do pacto etnográfico firmado entre Kopenawa e Albert, quando este recolheu a sombra das palavras de Kopenawa, sua *utupë*, primeiro em fitas cassete, e depois em laboriosa repetição de letras alinhadas, mesmo que as novas imagens produzidas por outros Yanomami prescindam da coautoria com um não

⁴⁰ Faço breve referência aqui a vários projetos artísticos que se deram nesse sentido com os Yanomami nas últimas décadas, a começar por toda a obra fotográfica de Cláudia Andujar, sua histórica aliada de luta; documentários e filmes como *Xapiri*, de 2012, *A última Floresta*, estreado em 2021, e os filmes de Morzaniel Iramari Yanomami, *Casa dos Espíritos – Xapiripë Yanopë* (2010), *Urihi Haromatipë – Curadores da terra-floresta*. (2014), *Mãri Hi – A árvore do sonho* (2023); a publicação de outros livros, como os da coleção “Mundo indígena” com narrativas dos Yanomami de Parahiteri, pela editora Hedra, a produção de desenhos que renderam exposições mundo afora, como as obras do xamã Taniki, de Joseca Yanomami, Sheroanawe Hakihiiwe, Ehuana Yaira Yanomami e Kalepi Amarildo Isaac Sanöma.

indígena, elas (re)afirmam o intuito de um falar aos brancos e, com isso, produzir relações de troca menos desiguais que possam se basear no interesse pelo conhecimento e no respeito ao que pensam e querem os Yanomami.

Nas reflexões contraetnográficas elaboradas nas circunstâncias que trouxeram o livro *A queda do céu* à existência, é marcante, especificamente, a percepção de Kopenawa de que os brancos são capazes de enxergar o outro e de ouvir/entender palavras outras que as suas apenas se elas estiverem desenhadas em peles de papel (e me pergunto se ainda assim seríamos mesmo). Os desenhos de escrita das palavras de Kopenawa expõem essa ferida contracolonial e ao mesmo tempo narcísica no próprio campo em que adentram – até mesmo no amplo sentido da tradição letrada ocidental. Pajés yanomami há séculos se tornam imagens e com isso fazem (relações de) alteridade. A escrita é uma outra e nova forma de fazer relações de alteridade para o pajé Davi Kopenawa. Embora nunca dará conta de mostrar o que veem-conhecem os xamãs, Kopenawa acredita que por meio dela talvez suas palavras, que são outras, em seu dizer, possam penetrar no pensamento dos brancos. Apesar de nosso autorregozijo com o modo de conhecimento ao qual a escrita dá lastro, a perspectiva de Kopenawa remete a escrita às raízes das quais ela nunca vai se desvincular: a palavra.

Kopenawa tem uma profunda fiança na palavra. Quando imaginou a escrita como um “instrumento” para pacificar os brancos, no mundo dos brancos distantes da floresta emergiam tecnologias que aceleram a eficiência da transmissão e difusão da informação – seria o caso de uma malfadada aposta do xamã em uma forma de comunicação que estaria prestes a enfrentar o ocaso de seu reino, isto é, o fim do mundo da hegemonia da escrita, como aventava Flusser? Depois de *A queda do céu*, vieram outras experimentações com imagens, para além dos desenhos de escrita, não só de Kopenawa como de outros Yanomami almejando se comunicar com os brancos, fazerem-se existente, reconhecíveis, para defender a floresta e os seus. Embora esse seja o principal desejo declarado por Kopenawa ao se lançar ao projeto de *A queda do céu*, podemos pensar que um diálogo que se desdobrou por uma década não responde unicamente a essa finalidade, a qual poderia talvez ser mais eficiente por outros meios?

A queda do céu apresenta uma relação bem mais complexa com a palavra (que é a palavra de Kopenawa e de seus maiores, dos *xapiri*, de Omama, das árvores de cantos) e com o sentido de dar as palavras ao outro, nisso, um dom. Talvez aí pudéssemos ampliar a compreensão de sua relação com a escrita? – relações de uma enorme pulsão à palavra-troca sendo assimiladas por um código outro, capaz de suportar o peso de um robusto fluxo de significantes verbais.

No congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada que aconteceu em Salvador em 2023, apresentei uma versão rudimentar das reflexões ora expostas, e lá tive a oportunidade de ver-ouvir Graça Graúna, autora de *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013). Para minha sorte, ela assistiu à sessão de trabalhos dentre os quais apresentei.

Adentrando o espaço da fala com uma voz calma e suave, Graça Graúna comentou meu trabalho pontuando a **generosidade** de Kopenawa em pacificar o branco por meio da **palavra**, estratégia que ela nomeou “magia”. Pontuou ainda *A queda do céu* como uma possibilidade da renovação das palavras dos ancestrais, e o quanto isso lhe toca. Quando Graça Graúna pontua que Kopenawa renova as palavras dos ancestrais é performativo porque seu falar também as renova naquele momento, faz um chamamento, dá a eles espaço de existência, os presentifica. Graúna falou de se sentir esperançada com o reverberar dessas palavras entre os mais jovens, como nós ali presentes, indígenas e não indígenas, nos unindo, de algum modo, a essa renovação.

Do que vi-ouvi de Graça Graúna, fiquei com a impressão de que o que excedeu sua expressão verbal mais me fez refletir sobre o que ela falou. Graça impregnou a palavra de sua presença, corpo de mulher indígena já se expressando anciã, ancestralidade. Seu falar pausado ia abrindo espaço para o trabalho do sentipensar que ocorre por excelência no silêncio. A palavra de Graça Graúna ali, oralidade, trouxe outras dimensões estéticas para o que ela comunicou, que geraram outra disposição para refletir, e outras dimensões para a própria compreensão da palavra, além daquelas que o pensar por escrito pode sustentar. O colocar-se de Graça Graúna (tanto quanto a colocação) comunica coisas que a escrita falha em apre(ender). A palavra, na performance oral, ganha multidimensionalidade, tal como, penso, Kopenawa nos quisessem fazer compreender, quando diz que o que gostaria mesmo era poder ficar frente a frente com os brancos e fazer com eles uma sessão de diálogos cerimoniais.

Graúna impregna a palavra de presença e com sua presença. A força de seu tom não tem a ver com altura ou severidade, mas com a vertigem da simplicidade arrodada de silêncio para abrir – outros – espaços no pensamento. Dias depois, me ocorreu também que isso talvez fosse para caber naquele espaço o seu corpo, um corpo que diz “existo sendo indígena e aqui

comigo existe uma multidão de ancestrais encantados”. Isso me recordou um aprendizado que alcancei a respeito da literatura indígena ao longo do doutorado, aparentemente paradoxal, mas que gostaria de compartilhar aqui para quem quiser pensar direito a respeito de *A queda do céu*. A palavra escrita de pessoas indígenas é uma palavra que instiga a, não exatamente desistir da escrita, mas a olhar para além dela, levantar a fronte, endireitar a coluna (demasiado envergada sobre os livros, assim abrindo o peito, os olhos e os ouvidos) e botar o corpo na busca pelas condições que permitam a existência das palavras de pessoas indígenas. Para tanto, é preciso que haja – e que aprendamos a desejar que haja – pessoas indígenas.

Afetar peles de papel: da semelhança à diferença

Quando li pela primeira vez *A queda do céu*, me acerquei dela com perguntas que provinham do universo teórico-crítico de minha formação de pesquisadora da Literatura Brasileira e das discussões que encontrei no programa de Pós-Graduação onde concluía meu mestrado – em particular, nas várias disciplinas de meu orientador, o professor Márcio Seligmann-Silva. Me tocava refletir sobre o que permite que sejamos afetados por um objeto estético – evidentemente, uma questão ampla, que pode ser discutida por inúmeros caminhos, e a qual precisaria ser desdobrada diversas vezes até chegar a termos mais específicos. Um caminho se mostrou quando examinamos alguns pressupostos da teoria aristotélica sobre a tragédia grega. A partir do exemplo paradigmático desse “dispositivo estético”, localizamos, na perspectiva de Aristóteles, fundadora da estética no e do pensamento ocidental, uma hipótese sobre as condições para que sejamos afetados.

No desdobramento teórico e atualização dessa questão mais ampla, chegamos às reflexões da filósofa Judith Butler, particularmente, aquelas expostas em *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2015 [2009]). Diante das empreitadas dos Estados Unidos, no início do milênio, contra Iraque e Afeganistão, Butler perguntava sobre em quais termos assentar uma oposição às perdas que a guerra implica. Essas reflexões, que dão continuidade a outras desenvolvidas pela filósofa em suas obras anteriores, como a ideia da precariedade como pedra angular de uma ontologia do corpo e sua decorrente ética da responsabilidade, são refeitas à luz da circulação de poemas de prisioneiros de Guantánamo e de uma profusão de registros fotográficos de tortura e violações cometidas por soldados norte-americanos contra prisioneiro em Abu Ghraib. Butler apoia suas reflexões na análise dos “enquadramentos” como modos de regulação da afetividade e da disposição ética das pessoas diante da violência dirigida contra o outro. Nesse sentido, seus ensaios fornecem um arcabouço filosófico para organizar a reflexão sobre como objetos estéticos podem produzir relações de alteridade e reconhecimento e quais os papéis da literatura na produção do reconhecimento da representação de uma vida como tal. Tais reflexões ajudam a ponderar sobre como se articulam as condições de ser afetado à percepção do eu e do outro, tendo em vista a tarefa da recepção e crítica do pensamento de Davi Kopenawa no campo da cultura letrada no Brasil e entre os brancos. Embora partindo de lugares completamente distintos, tanto a perspectiva de Kopenawa quanto a de Butler mostram o luto como uma experiência que organiza o valor da vida, o que tornou proveitosa a aproximação entre o pensamento do xamã e o da filósofa.

Para formular uma oposição à violência de guerra, Butler discute, primeiro, a forma como a própria compreensão da vida humana se dá. Segundo ela, esse debate geralmente é calcado nos pressupostos de uma ontologia do indivíduo e no expediente de se estabelecer a natureza ou a essência da vida (o que seria a vida como tal ou a vida humana a partir das delimitações de um indivíduo monádico e autossuficiente, com todas as configurações irredutíveis do humano). Para Butler, o debate ganharia em ser feito a partir de uma ontologia social do corpo como pressuposto crítico, para a qual a questão-chave não é “o que é a vida”, mas sim “quais as condições da vida”. Nessa ontologia o corpo é entendido como um fenômeno social, isto é, dada sua condição física e social – o fato de o corpo estar sujeito à destruição ou ao cuidado por outrem –, a sobrevivência e prosperidade do corpo dependem do que lhe é exterior. A vulnerabilidade do corpo e a precariedade da vida colocam o humano como um ser de interdependência, porque está exposto a esforços e significações sociais, a exigências de sociabilidade (a linguagem e o trabalho, por exemplo), a normas e instituições sociais e políticas. Nesse sentido Butler propõe abordar a vida humana e interrogar por que certas vidas são reconhecidas como tal e outras não a partir de sua condição de vulnerabilidade.

Ao refletir sobre a violência contra pessoas indígenas no Brasil, um raciocínio semelhante foi enunciado recentemente pelo antropólogo Felipe Tuxá, em uma entrevista em que busca explicitar aquilo que chamou de “letalidade branca”:

A questão era pensar como se matam os indígenas no Brasil, porque quando se discute sobre isso, você precisa entender o que é viver e o que é morrer para além de uma noção biológica, para além de uma noção que diga viver é ter batimentos cardíacos, ter pulsação ou ter ondas cerebrais. Queria compreender o que é viver e morrer em noções culturalmente situadas, porque para entender a violência contra os povos indígenas é preciso entender a cabeça dos brancos, entender como o branco entende o que é viver e o que é estar morto, o que é aniquilar o outro e acabar com sua subjetividade. Queria entender algumas categorias centrais do pensamento do branco, saber como ele pensa o corpo, a alma, o tempo, para saber como mata as pessoas, por exemplo, negando sua história (Cruz, 2023, p. 401).

À diferença de Butler, Tuxá centra sua reflexão na especificidade das relações interétnicas e raciais brasileiras, um exercício que, veremos, é possível perfazer a partir das palavras de Davi Kopenawa em *A queda do céu*, em que a memória de Kopenawa a respeito do genocídio yanomami aflora apontamentos a respeito da diferença na concepção do que é viver e do que é morrer entre brancos e Yanomami. A tese central de Butler se assenta na ideia de que o valor de uma vida se instaura no reconhecimento de sua perda, o qual se dá no ato do luto, de modo que é o enlutamento o pressuposto para compreender a concepção da vida humana, já que o luto pressupõe que uma vida foi vivida. Mesmo para uma vida que ainda não

encontrou seu fim, se ela for valorizada como vida, nisso se pressupõe a possibilidade de ela ser enlutada, de que essa vida será enlutada se for perdida. O luto, sobretudo o enlutamento público, é um gesto que torna a vida reconhecível como tal e permite vislumbrar a estreita relação entre o valor da vida e a justificação da violência contra uma vida, sobretudo no contexto de guerra. Quanto maior o enlutamento público (ou a ausência dele) em torno de certas vidas, mais aparece o valor atribuído àquela vida e os esforços empenhados para minimizar ou maximizar sua condição vulnerável e precária. Nos Estados Unidos, não se atribuiu luto público àqueles outros aprisionados em Guantánamo e Abu Graib (quão diferente seria se fossem cidadãos americanos), por isso mesmo a própria precariedade e vulnerabilidade daqueles corpos pôde ser maximizada pela tortura. A desigualdade na “distribuição” do luto público sinaliza a desigualdade sobre o valor e os esforços de preservação de certas vidas frente à sua condição precária, sendo o ponto de partida para formular uma oposição ética à violência de guerra. Nesse sentido, Butler, a partir dos poemas de prisioneiros de Guantánamo e das fotos de torturas que escaparam dos muros de Abu Ghraib, faz também uma série de reflexões sobre os enquadramentos que regulam a comoção em torno das violações e da perda de certas vidas, sobre as quais não se produz luto, e por tanto, não são propriamente reconhecidas como vida – isso, é claro, desde a perspectiva que produz esses enquadramentos, e das perspectivas que os reproduzem sem instrumentalizá-los criticamente.

O argumento de Butler, de que um índice para se apreender o valor de uma vida é a “quantidade” de luto que ela gera e recebe, sobretudo enlutamento público, é especialmente condizente com o que Davi Kopenawa nos apresenta em *A queda do céu*. Sua narrativa representa vidas muito (e paradoxalmente pouco) passíveis de luto. A vida dos Yanomami, para os Yanomami, é muito enlutada: eles possuem um complexo ritual público e coletivo de enlutamento que se enlaça a toda a vida social e intercomunitária, constituindo também o cerne das relações políticas e um dos alicerces de sua ética de vida⁴¹. Ao explicar minuciosamente os procedimentos lutosos dos Yanomami, Kopenawa expressa uma profunda consciência da condição de precariedade da vida, para falarmos com Butler. Mais do que a lógica da dádiva⁴² explicitada na circulação e troca de bens entre os Yanomami, chamou-me a atenção como Kopenawa reflete sobre essa lógica associando-a aos afetos corporais e à mortalidade:

⁴¹ Sobre essa ética de vida, ver a seção “Alteridade incomum: a imagem de *Në roperi* e o princípio da floresta”, nesta tese.

⁴² Ver a discussão acerca da lógica da dádiva nas “Considerações finais”.

Os objetos que fabricamos, e mais ainda os dos brancos, podem durar além do tempo que vivemos. Eles não se decompõem como as carnes de nosso corpo. Os humanos adoecem, envelhecem e morrem com facilidade. [...] As mercadorias não morrem. É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. Se não déssemos, continuariam existindo após nossa morte, mofando sozinhas, largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza nos que nos sobrevivem e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade. Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. [...] Quando um xamã morre, seu fantasma não leva nenhuma das suas coisas para as costas do céu, mesmo que seja muito avarento! Os objetos que tinha fabricado ou conseguido por troca são abandonados na terra e só fazem atormentar os vivos, atijando a saudade (K&A, 2015, p. 409-10).

Além da consciência da precariedade do corpo vivente, nesse trecho, aparece o que diversos antropólogos notaram, segundo a revisão da literatura etnográfica acerca dos Yanomami realizada por Tainah Leite (2010), como a ética do cuidado e dos afetos vivida entre os Yanomami, pois entre eles as ações cotidianas são “reguladas” de tal modo que as pessoas se atentam à felicidade e ao bem-estar que podem gerar no outro, e em sentido contrário, se esforçam em evitar ações que gerem tristeza e raiva. Essa ética do cuidado e dos afetos se expressa em manifestações como “um forte senso de generosidade”, o “esforço para se evitar o sofrimento dos outros”, as “responsabilidades recíprocas e gestos de afeição” demonstrados publicamente entre cônjuges, a “atenção aos sentimentos e aos estados emocionais”. Segundo essas etnografias do cuidado yanomami, “sentimentos e emoções são compartilhados cotidianamente, sobretudo, através da expressão verbal” e “revelam a saliência e a importância quase microscópica conferida aos aspectos emocionais nas avaliações de suas relações” (Leite, 2010, p. 110-112). De fato, essa “ética do cuidado e dos afetos” é um traço diferencial patente na retórica de Kopenawa ao longo de toda *A queda do céu*, o qual talvez até cause estranhamento aos leitores quando encontramos o “fazer sofrer”, o “encher de raiva”, a avareza, as “más palavras” como balizas pelas se avaliam as ações de outrem, sobretudo dos brancos. Nesse sentido, a ênfase sobre os afetos e os sentimentos extrapola uma “estranheza” retórica e desempenha um papel organizativo no pensamento e na expressão de Kopenawa, pois a partir deles ele exprime suas percepções, sobretudo, contraetnográficas e formula suas críticas – nesse sentido, me parece um tema de pesquisa bastante relevante para pensar a recepção de seu pensamento crítico.

Como Kopenawa explica na citação supracitada, o trabalho de luto dos Yanomami passa pela destruição dos objetos e dos rastros daquele que morreu devido ao que esses objetos podem causar: saudades, pesar, tormento. Vislumbrá-los – ver-lembrá-los – entristece e aflige os vivos vinculados ao morto. Não apenas os objetos são extintos, mas tudo que está marcado pelo toque do falecido, seu rastro corporal passa a ter “valor de dor e pena”, por isso, Kopenawa

explica que raspam o chão onde o falecido se acocorava e o lugar onde amarrava a rede, expedientes que permitem “estancar a **tristeza** que sentem quando veem objetos e rastros deixados pelos que não estão mais na terra. Assim, sua **dor** vai passando e seu **pensamento** pode ir se **acalmado** aos poucos. Caso contrário, a **saudade** dos mortos e a **raiva de seu luto** nunca mais teriam fim” (K&A, 2015, p. 411, negrito meu).

Um segundo momento do trabalho de luto dos Yanomami consiste em produzir o corpo de quem morreu como um objeto lutuoso: ele é disposto em sacos funerários postos na floresta para apodrecer devidamente, então, são recolhidos os ossos, depois incinerados, pilados e armazenados em cabaças especiais, até finalmente serem chorados e “postos em esquecimento” nas festas *reahu*, cerimônias em que se gere a vida política intercomunitária⁴³. Assim, é como se o corpo transformado em objeto lutuoso encerrasse ao mesmo tempo todo o valor da vida: Kopenawa explica que o corpo que recebe o tratamento lutuoso, em todos os momentos de sua fabricação, é nomeado *matihi* (K&A, 2015, p. 408), uma palavra usada para designar objetos poderosos e preciosos – essa palavra, mais tarde, viria a designar as mercadorias dos brancos, inicialmente apreendidas na lógica da troca de dádivas. Mas nem sequer esses objetos lutuosos e preciosos são acumulados: “Pôr as cinzas em esquecimento” se refere ao processo em que as cinzas funerárias são finalmente sepultadas na fogueira dos parentes, ingeridas com mingau de banana ou trocadas em um diálogo de intercâmbio, e parte delas ainda pode ser dada aos afins potenciais do morto, para que sejam choradas e sepultadas em outras festas *reahu*. O valor da vida entre os Yanomami é proporcional à densidade desses expedientes de produção de seu luto.

Se uma parte importante de *A queda do céu* consiste na orgulhosa apresentação que Kopenawa faz do modo como os Yanomami encaram a vida e, indissociável dela, as razões para a forma como fazem o luto coletivo, outra parte importante da narrativa fala sobre mortos yanomami que não puderam receber esse tratamento funerário. Não se trata de mortes pontuais ou excepcionalidades, mas de mortes que foram se acumulando ao longo dos choques com os

⁴³ As festas *reahu* são um motivo constante na narrativa de Davi Kopenawa, a partir das quais podemos entender desde dentro a série vital de relações interpessoais e intercomunitárias que congregam: nelas são transmitidas notícias, resolvidos conflitos, acertados casamentos e alianças, faz-se o uso da *yãkoana*, sepultam-se os mortos, são ainda ocasião para demonstrar uma série de valores cruciais da vida social yanomami, como a generosidade e a hospitalidade. As notas de Bruce Albert também auxiliam a entender a riqueza etnográfica que a ocasião dessas festas encerra, ver, por exemplo, notas 29 e 34, ao capítulo 1, pp. 613-14, notas 20 e 25, ao capítulo 3, pp. 617-18; nota 40, ao capítulo, 10, p. 639; as notas 44 e 55, ao capítulo 11, p. 645 e p. 647, respectivamente; as notas 29 e 32, ao capítulo 19, p. 670.

brancos, até culminarem no massacre contra seus parentes do Haximu⁴⁴ no auge dos conflitos advindos da invasão garimpeira – o primeiro genocídio reconhecido como tal pela justiça brasileiro. As memórias de Davi Kopenawa, desde aquelas de infância, mas também as transmitidas pelos mais velhos, são repletas das mortes dos seus, em função dos contatos com os brancos, sempre minados de doenças e pelo assédio sexual, os quais escalaram em formas cada vez mais violentas e penderes ao extermínio. Essas mortes em demasia, são também demasiadamente marcadas pela impossibilidade de serem trabalhadas nos rituais de luto tradicionais. Davi Kopenawa perdeu seu tio e sua mãe ainda na infância em decorrência de um, dentre tantos, surtos epidêmicos que os Yanomami enfrentaram. O drama dessa perda íntima foi ainda maior porque o corpo de sua mãe foi simplesmente enterrado pelos missionários à sua revelia. Davi e seus parentes estavam tombados pela mesma epidemia, e o local do sepultamento nunca foi revelado a fim de impedir que se fizessem os procedimentos funerários tradicionais:

nunca pude chorar minha mãe como faziam nossos antigos. Isso é uma coisa muito ruim. Causou-me um sofrimento muito profundo, e a raiva dessa morte fica em mim desde então. Foi endurecendo com o tempo, e só terá fim quando eu mesmo acabar. [...] Quando volto a pensar naquele tempo, fico mudo e recolhido na minha rede. Tudo isso me atormenta e eu jamais pude esquecer. Meus pensamentos vão seguindo um ao outro melancolicamente, sem parar (K&A, 2015, p. 245).

A memória de Kopenawa revela como, impedido de pôr seus mortos em esquecimento, restam-lhe afetos dolosos e o desejo de lutar pela vida e pela própria dignidade da morte como era antes de os brancos surgirem:

Depois da morte deles, fiquei só, com minha raiva. Ela nunca mais me deixou desde então. É ela que hoje me dá a força de lutar contra os forasteiros que só pensam em queimar as árvores da floresta e sujar os rios [...] Não queremos mais passar por tanto sofrimento. Já foram demais os nossos que morreram das epidemias *xawara* espalhadas pelos brancos. Nós, que somos o que resta de nossos maiores, queremos voltar a ser tão numerosos quanto eles foram antigamente. Não queremos mais ficar morrendo antes da idade. Queremos nos extinguir só quando tivermos nos tornado velhos de cabeça branca, já encolhidos, descarnados e cegos. Queremos que o ser da morte, que chamamos *Nomasiri*, e o da noite, *Titiri*, só nos façam desaparecer quando tiver realmente chegado a hora. [...] Essas palavras de luto existem em mim desde a infância, e é delas também que me vem a força para falar duro com os brancos (K&A, 2015, p. 268).

⁴⁴ Sobre o genocídio de Haximu, conferir o Anexo IV de *A queda do céu* (K&A, 2015, p. 571-582), elaborado a partir dos relatos dos sobreviventes, e que serviu de base para o inquérito sobre o assassinato brutal de dezesseis Yanomami por garimpeiros na região do alto Orinoco, Venezuela, ocorrido em meados de 1992.

Kopenawa apresenta a seus leitores e leitoras vidas muito passíveis de luto; mas *A queda do céu* também configura um testemunho da perda incomensurável dessas vidas, às quais foi negado o enlutamento, e portanto, o próprio valor de vida, sinalizando seu não reconhecimento como vida para aqueles responsáveis por sua perda. As violações sofridas pelos Yanomami e lembradas por Kopenawa em *A queda do céu* não se precipitam como provas de crimes nem se querem uma forma de comover os brancos. Antes de tudo, lembrar essas vidas é reiterar seu reconhecimento como tal. São memórias ltuosas excepcionais, porque de um luto que não pôde se dar em seus processos habituais, e que se convertem em ação por cessar a catástrofe, por meio de uma estratégia xamânico-narrativa de se fazer reconhecer pelo Outro, por meio das palavras.

Se nos é dado fazer sentido desse valor ltuoso de *A queda do céu*, então podemos reconhecer sua fabricação, também, como a produção de um objeto ltuoso, e, portanto, com valor de *matihi* no sentido de objeto precioso. O gesto de Kopenawa de dar suas palavras aos brancos, compreendido desde esse viés, traz a força do gesto de dispor uma *matihi* em uma relação de troca dadivosa, a qual, não à toa, é exatamente política à medida que funciona para estabelecer relações e alianças – retornarei a essa interpretação em outros momentos dessa tese, por ora, quero com ela falar da especificidade do caráter testemunhal do livro e o impacto disso para sua recepção. Essa memória ltuosa excepcional produzida em um livro institui um outro enquadramento, para voltarmos aos termos de Judith Butler, para o reconhecimento daquelas vidas e suas semelhantes; outro, aqui, precisamente, no sentido de que, ao dar suas palavras aos brancos, Kopenawa está construindo a visibilidade dessas vidas como passíveis de luto para os brancos também, pois, em última instância, são eles que não as apreendem como tal e que maximizam sua precariedade e sua destruição, sem enxergarem a si mesmos como passíveis de serem destruídos⁴⁵.

Butler traz as noções de enquadramento em *Quadros de Guerras* para pensar sobre como a maneira de apresentação da dor do outro pode nos afetar e afetar nossa possibilidade de

⁴⁵ A ressonância entre o pensamento de Butler e o de Kopenawa é surpreendente, pois ambos chegam a considerações muito próximas nesse sentido. Butler propõe suas considerações diante de um contexto de guerras internacionais, cujas (problemáticas) justificativas muitas vezes apelam para uma responsabilidade global, como a de levar a democracia aos rincões do mundo onde impera ainda uma ordem não democrática. Em contrapartida, a filósofa buscará estender o pressuposto crítico sobre a precariedade da vida para pensar outra via de responsabilização global no contexto de guerras, que se baseie no reconhecimento da condição de interdependência, agora não mais no nível da cena de reconhecimento entre sujeitos, mas num cenário que transcenda os Estados-Nação: “O apelo à interdependência é, portanto, também um apelo [... ao] reconhecimento de uma condição generalizada de precariedade. O outro não pode ser destrutível se eu não sou, e vice-versa. A vida, concebida como vida precária, é uma condição generalizada, e sob certas condições políticas se torna radicalmente exacerbada ou radicalmente repudiada” (Butler, 2015, p. 78).

resposta. Para ela, os enquadramentos se tornam especialmente inteligíveis como atos que tentam conter, organizar, limitar, transmitir e determinar a experiência visual e o que é visto. O conceito de enquadramento é mobilizado por ela em termos visuais e de imagem (afinal, está diante de fotografias de tortura e sua circulação), funcionando como molduras pelas quais se apreende e concebe – ou não – a vida dos outros como vida. A metáfora da moldura permite conceber como os enquadramentos direcionam, por vezes implicitamente, a interpretação sobre o que é mostrado e sobre o modo pelo qual o reconhecimento pode se dar, influenciando nossas disposições afetivas quanto ao que é mostrado. Em relação à violência de guerra, os enquadramentos tentam controlar os afetos em torno do luto, a comoção do luto pelas vidas perdidas. No sentido amplo de “ato”, a noção de enquadramento serve também para pensar na forma narrativa como uma forma específica de produção de um regime de visibilidade, uma imagem mental, que seja, no e para o leitor/a. No caso de *A queda do céu*, como apontado, a memória lutuosa configura o mais importante ato de enquadramento, que (re)institui o valor das vidas perdidas, ao contrário dos enquadramentos das fotografias dos prisioneiros de Abu Graib e de sua circulação, que produziram aquelas imagens como a afirmação do não reconhecimento da vida – e ao contrário da representação hegemônica de pessoas indígenas pelos brancos no campo letrado e a produção do inconsciente genocida, como discuti em “Ao arrepio das peles de papel”.

Butler articula ainda a noção do enquadramento à do reconhecimento, já que os enquadramentos compõem a condição do reconhecimento de uma vida como vida, à medida que operam para tornar certos sujeitos pessoas reconhecíveis como tal e outros mais difíceis de reconhecer. O conceito de reconhecimento é mobilizado em *Quadros de Guerra* por referência à dialética do Senhor e do Escravo de Friedrich Hegel, que a ilustrou pela cena conceitual na qual o reconhecimento é uma ação que resulta da luta dialética de duas consciências de si; isso quer dizer que Butler entende o reconhecimento como o resultado de uma ação recíproca, uma prática entre pessoas⁴⁶, e não uma qualidade intrínseca de indivíduos humanos, algo que está dado neles a espera de ser reconhecido. Butler complementa que o reconhecimento acontece

⁴⁶ O conceito de pessoa trazido por Butler emerge da própria noção de reconhecimento: “Como, então, a condição de ser reconhecido deve ser entendida? Em primeiro lugar, ela não é uma qualidade ou uma potencialidade de indivíduos humanos. Dito dessa forma pode parecer absurdo, mas é importante questionar a ideia de pessoa como individualidade. Se argumentarmos que essa condição de ser reconhecido é uma potencialidade universal e que pertence a todas as pessoas como pessoas, então, de certo modo, o problema que temos diante de nós já está resolvido. Decidimos que determinada noção particular de “pessoa” determinará o escopo e o significado da condição de ser reconhecido. [...] Não há desafio que o reconhecimento proponha à forma do humano que tenha servido tradicionalmente como norma para a condição de ser reconhecido, uma vez que a pessoa é essa própria norma” (2015, p.18).

por meio de categorias, convenções e normas as quais definem um sujeito para o reconhecimento, e nesse sentido o precedem e tornam possível o ato do reconhecimento ele mesmo. Em suma, a cena do reconhecimento é a cena de um processo subjetivo que pressupõe – mas pode também exceder e transformar – um conjunto de normas e termos da ordem social e política.

A noção do reconhecimento, no entanto, abrange mais do que a cena conceitual ilustrativa entre dois sujeitos, duas consciências de si e interdependentes. Um desdobramento que Butler tira do reconhecimento diz respeito aos limites da responsabilização do eu sobre a defesa, valorização e enlutamento pelo outro, e, de modo mais abrangente, de um **nós** em relação a **outros desconhecidos**, ou talvez seria mais preciso dizer, a **outros não reconhecidos como nós**. Socialmente falando, o reconhecimento é um mecanismo dado para um coletivo, produzido a partir de vínculos, de uma comunidade de pertencimento em que o “nós” se institui como coletivo de eus que se enxerga como semelhante, a partir de critérios, por exemplo, como gênero, raça, nação, religião, território, cultura, heteronormatividade, classe etc. Esse senso de semelhança e pertencimento que participa da operação do reconhecimento⁴⁷ na ordem da “consciência coletiva” se implicaria no modo como respondemos à exposição da dor ou da perda de uma vida. Ao analisar os efeitos do luto público, Butler recorre à lógica apresentada no pensamento de Platão para referir a relação entre política, arte e afetos:

O luto público está estreitamente relacionado à indignação, e a indignação diante da injustiça ou, na verdade, de uma perda irreparável possui um enorme potencial político. Foi essa, afinal, uma das razões que levaram Platão a querer banir os poetas da República. Ele achava que, se os cidadãos assistissem a tragédias com muita frequência, chorariam as perdas que presenciassem, e esse luto público e aberto, ao perturbar a ordem e a hierarquia da alma, desestabilizaria também a ordem e a hierarquia da autoridade política. Se estamos falando de luto público ou de indignação pública, estamos falando de **respostas afetivas** que são fortemente reguladas por regimes de força e, algumas vezes, sujeitas à censura explícita (Butler, 2015, p. 66, negrito meu).

Em jogo, aqui, está a ênfase sobre a potência da comoção como um afeto político, lido justamente na condenação de Platão ao que encarava como pernicioso nas artes miméticas, em particular a produzida pelos poetas trágicos. Essa mesma potencialidade da tragédia em

⁴⁷ Butler levanta esse problema, porém não encerra sua reflexão nele, justamente por buscar uma resposta à violência de guerra que ultrapasse a ontologia do indivíduo e leve em conta uma ontologia social do corpo, que coloca pessoas como seres de interdependência por sua condição de vulnerabilidade. Assim, a responsabilização pela violência não se restringe a uma possibilidade dada entre aqueles que se veem como semelhantes – esse problema retorna quando examinamos a proposta de Kopenawa de trazer os brancos para o campo da corresponsabilização pela catástrofe da queda do céu.

relação aos afetos será pensada também por Aristóteles, a partir de sua concepção da catarse trágica, porém, no sentido oposto, como algo positivo e eficaz na formação dos cidadãos. Segundo Aristóteles, ao despertar o medo (*phobos*, também traduzido por terror) e a compaixão (*éléos*, também traduzido por piedade), a ação trágica tem por efeito, no espectador, a catarse (*kátharsis*, também traduzido por purificação) dessas emoções⁴⁸, isto é, o dispositivo estético da tragédia gera uma espécie de descarga ou extravasamento “seguro”, porque dado no contexto do distanciamento proporcionado pela arte, das emoções do medo e da compaixão, cujo excesso poderia ser nocivo à vida política.

A compreensão de Aristóteles sobre a tragédia tem desdobramentos para uma teoria sobre como se dá a construção do mesmo/semelhante e do outro no campo das artes, e a função disso na eficácia do efeito de comoção gerado no espectador. Aqui, acompanho a leitura do dispositivo trágico proposta por Márcio Seligmann-Silva (2009), que, ao complementar essa definição da tragédia com o modo como o termo compaixão (*éléos*) aparece na *Retórica* de Aristóteles, desdobra a premissa, já contida na *Poética*, de que as emoções catárticas do medo e da compaixão se estabelecem a partir da identificação do espectador com seu “semelhante desditoso”, nos termos da *Poética* de Aristóteles. A própria eficácia da catarse, o despertar desses afetos pela máquina trágica, é pressuposta por Aristóteles como dependente de uma série de condições morais e típicas, figuradas no protagonista como um semelhante ideal do espectador (segundo Aristóteles, o herói trágico que sofre a desdita não poderia ser nem muito bom, nem muito vil e mau, condições morais em que seu infortúnio despertaria repulsa ou mesmo o senso de merecimento da desgraça). A compaixão, nos termos da *Retórica*, se dá diante do mal que se vê atingir alguém que não o merece e que poderia ser um familiar, um conhecido, alguém que compartilha da mesma origem e hábitos, em suma, que poderia ser a pessoa ela mesma. O que esse entendimento aponta é que o terror e a piedade são afetos gerados à medida que o espectador, como um potencial sofredor, pode projetar a si no lugar do protagonista trágico, a partir de sua **identificação pela condição de semelhança**. Nesse sentido, Seligmann-Silva desdobra a leitura do dispositivo trágico como um jogo estético que

⁴⁸ Essa é a paráfrase da própria definição da tragédia conforme a *Poética* de Aristóteles, a partir de duas traduções consultadas, mas tendo em mente os comentários sobre a conceitualidade implicada em cada termo, como discutido por Seligmann Silva, 2009. Na tradução de Jaime Bruna (Aristóteles; Horácio; Longino, 2005, p. 24): “É a tragédia a representação duma ação grave, de alguma extensão e completa, em linguagem exornada, cada parte com o seu atavio adequado, com atores agindo, não narrando, a qual, inspirando pena e temor, opera a catarse própria dessas emoções” e na tradução de Eudoro de Souza (Aristóteles, 1966, p. 74): “É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamento distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”.

explicita a formulação das fronteiras entre o Eu/semelhante/próprio, digno de compaixão, e o outro/distante/alheio, de modo que, na catarse trágica estaria implicado esse mecanismo da “reflexão mimética do Eu e de sua (re)criação via fusão com o sujeito encenado no ato de recreação [édoné] estética” (2009, p. 29).

Essas análises apontam uma ambivalência do mecanismo da comoção tal como compreendida no paradigma representacionista da arte, o qual se estende ao texto literário e à narrativa, e, se quisermos, também à imagem-reprodução: por um lado, temos a potência política de a arte instigar sentimentos como a indignação, que pode impulsionar uma resposta à dor e à perda; por outro lado, são formas que participam da produção e reprodução das normas do reconhecimento de uns (e não de outros), seja pela reciprocidade entre os dignos de representação⁴⁹, seja pela identificação mimética e compassiva do mecanismo da autorreflexão do eu. Nesse sentido, ao funcionarem também como um campo de visibilidade, um espaço que torna pessoas visíveis enquanto tal, podem atuar no reconhecimento da perda de uma vida e da dor do outro.

Mas então seria necessário pressupor a identidade/semelhança como a via de lidar com o outro, ou seja, seria necessário refletir sempre o eu/mesmo no outro para poder reconhecê-lo? O modo como Aristóteles e Platão encaram a tragédia e a poesia parece revelar esse pressuposto como fundante do pensamento ocidental acerca da estética: a capacidade de o espectador ser afetado compassivamente envolve a percepção de si (autopercepção) e do outro por meio de uma semelhança, uma semelhança que institui um “nós” e nele se referencia. Mas e se esse pressuposto é subvertido em uma narrativa? Ao me deparar com a narrativa de Davi Kopenawa, era evidente que suas palavras produziam uma quebra desse pressuposto; ao mesmo tempo, também estava desde o início dado que com a circulação de seu pensamento por meio do livro *A queda do céu*, sua intenção era a de afetar seu interlocutor, no sentido da resposta afetiva ou de quem se afeta, fundamento para a responsabilização nos termos do reconhecimento explorados aqui. Assim, o que a narrativa de Kopenawa institui parece da ordem de um reconhecimento pela diferença e não pela semelhança.

A cena-semente de *A queda do céu*, de fortes contornos testemunhais, traz pistas para começar a desdobrar esse problema. Bruce Albert a relata no posfácio de *A queda do céu*

⁴⁹ Embora “dignos de representação” seja um termo da *Poética*, trata-se aqui de denunciar a Literatura como o domínio que visibiliza o Mesmo, um mesmo que se reconhece apenas em formas poéticas eurocêntricas – um mesmo que, no Brasil, contemporaneamente, Regina Dalcastagnè (2012) apontou como demasiadamente o mesmo branco, homem, heterossexual, de classe média e habitante do Rio de Janeiro e São Paulo.

como seu “evento fundador”. No final da década de 1980, momento crítico das invasões garimpeiras entre os Yanomami, Davi Kopenawa estava lutando em Brasília pela demarcação do território. Ele contava pouco mais de trinta anos e já tinha testemunhado e sobrevivido a formas diversas de “contatos” com os brancos, em regra, eivadas por mortes, adoecimentos e assédio (sobretudo o sexual às mulheres e o moral às suas práticas de vida). Então hospedado na casa da antropóloga Alcida Rita Ramos, a qual recentemente rememorou essa cena em um texto, Kopenawa viu pela primeira vez o horror da imagem do corpo da terra-floresta devastado pelos garimpeiros tal como a televisão podia mostrar. Ramos recorda que ele ficou:

Mudo, imóvel, perplexo, olhar fixo, incrédulo nas imagens soturnas de grandes crateras lamacentas escancaradas ao céu. Depois, falou: “os brancos não sabem sonhar e porque não sabem sonhar, estragam tudo”. Começou então a desabafar na sua língua Yanomãe. Pedi licença para gravar, mandei as fitas para Bruce Albert e aí nascia a semente que germinou em *A Queda do Céu* (Ramos, 2023).

Essa gravação do desabafo de Kopenawa, segundo Albert, era pensa de angústia frente à devastação ambiental e humana que o garimpo impunha, em função do que Davi pedia apoio aos Yanomami e ajuda para divulgar suas palavras. Tudo isso, porém, era alinhavado por reflexões tecidas pela perspectiva do xamanismo, advindas de sua iniciação.

Esse evento, qualificado como “fundador” por Albert e como “semente” por Ramos, reúne as principais linhas de força que se desdobram no livro, seja do ponto de vista de sua dinâmica de produção, baseada no diálogo oral, gravado em fitas, entre Kopenawa e Albert, seja do ponto de vista de seu caráter testemunhal. A posição testemunhal da narrativa de Kopenawa se sustenta exatamente pela perspectiva de alguém que vivenciou essa experiência histórica em seu corpo, um corpo nela implicado. Davi Kopenawa tentava elaborar, em seus próprios termos, língua e cosmovisão, o enfrentamento de eventos-limite que desafiavam sua capacidade de compreender e expressar. A essa altura, já sendo iniciado no xamanismo, ele, a despeito do enquadramento das imagens televisivas, não via a floresta como uma barafunda de árvores sendo conspurcada por garimpeiros miseráveis e violentos num lugar distante. Kopenawa já tivera a oportunidade de sonhar a floresta, de vê-la como um ser complexo, que está vivo e sente dor, já tinha sido capaz de ouvir seu lamento.

Aqui, cabe ressoar essa ampliação a respeito da noção de reconhecimento e sua política, trazida por uma perspectiva que amplia quem se pode reconhecer como sujeito. Em outras palavras, trata-se de enxergar os limites antropocêntricos do reconhecimento na política ocidental, e, de outra parte, pontuar os contrafeios produzidos por sociedades como a dos

Yanomami à desmedida da letalidade dos brancos contra todos os seres, humanos e não humanos. A imagem contundente do desastre que chamaríamos e reconheceríamos como ambiental, que fere e emudece Kopenawa, também deflagra sua proposição de uma explicação para o real – “os brancos não sabem sonhar” e por isso destroem a floresta. Na terceira parte dessa tese, explorarei largamente o significado profundo desse postulado, por ora, destaco que foi a partir de uma cosmovisão centrada no conhecimento xamânico que Kopenawa implicou os brancos na catástrofe da queda do céu, pois ela é o etnogenocídio da gente espírito que segura o céu quando ele ameaça cair.

A posição de Kopenawa como um narrador-testemunha, porém, não se restringe à memória e denúncia da violência contra os Yanomami e a floresta. Uma quebra crucial ao paradigma da semelhança é que, para se fazer visível no regime das peles de papel dos brancos, Kopenawa não se resume às normas de reconhecimento hegemônicas, para pensarmos com os termos de Butler – ele não abdica de sua epistemologia, sua cosmovisão, dos valores constituídos pela forma de vida de seu povo. Como diria Mauro Almeida acerca da guerra ontológica, campo de batalha do reconhecimento para quem ficou de fora das normas do mundo ocidental: “Guerras ontológicas são a destruição pela violência de estéticas e de filosofias encarnadas em modos de vida. Guerra ontológica não é conflito de representações, mas luta pela existência, representada pela destruição de textos, de corpos, de ideias” (Almeida, 2021, p. 14). Kopenawa formula para seus interlocutores brancos uma possibilidade de reconhecimento informado pelo conhecimento do que se coloca em jogo no paradigma da cosmovisão yanomami. Isso inclui confrontar a “nossa” ontologia moderna para a qual a natureza é um domínio exterior ao humano e reificado – e um objeto apenas representado com verdade e validade pelo domínio da Ciência. Uma das chaves de Kopenawa é o testemunho da dor da floresta, algo que só lhe parece possível conhecer quando se sabe sonhar. Nesse sentido, seu testemunho-intervenção, ainda, não se resume à denúncia da violência, porque é também uma contra-anthropologia crítica, em que busca apontar para os brancos o que, em sua visão, os impede de ter outra disposição em relação à floresta e seus habitantes – assim, residiria aí a investigação dos fundamentos da branquitude pensada a partir da experiência dos Yanomami.

A explicação de Davi Kopenawa a respeito do nome com o qual se apresenta é simbólico de sua posição entre mundos e de sua posição testemunhal. Vindo de uma cultura em que o nome próprio não deve ser evocado, primeiro ele recusou um nome que lhe foi designado pelos brancos, pois fazia lembrar Yoasi, o gêmeo deceptivo de Omama. Como a lida com os brancos exigia que se vestisse com um nome próprio, ele acabou por aceitar o de Davi. A este,

porém, juntou um outro, para “se fazer conhecer de verdade”, em seus termos. Este nome emergiu de sua posição de testemunha, assim, configurando a particularidade de seu testemunho. Ele conta que foram os espíritos da vespa *kopena* que o quiseram nomear Kopenawa, na ocasião em que foi incumbido pela Funai com a terrível missão de encontrar sozinho, numa mata enfeitada de garimpeiros, os cadáveres de quatro grandes homens yanomami recém-assassinados pelos *napë*. Davi relata que teve medo, mas que a raiva que sentia pela morte dos seus era maior. Os *xapiri* da vespa *kopena*, conhecidos por se identificarem à bravura, desceram a ele e lhe disseram: “Estamos com você e iremos protegê-lo. Por isso você passará a ter esse nome: Kopenawa!” (K&A, 2015, p. 72).

Davi Kopenawa não testemunha sozinho a morte dos seus, seu testemunho é feito de uma rede de afetos. Os espíritos da floresta testemunham com ele, por identificação ao afeto que o luto lhe impõe. Os espíritos da floresta o constituem Kopenawa e a singularidade de seu testemunho, que não pode ser ignorada sob pena de perdermos de vista seu fundamento. Em suma, o reconhecimento que advém da escuta de seu testemunho não tem como se sustentar pela instauração da semelhança autorreflexivo de leitores e leitoras *napë*, ele demanda ser elaborado a partir da consciência da diferença. Do amalgama intrincado entre dirigir-se ao outro que ameaça sua existência e o desejo de ser ouvido como homem-espírito (a busca de uma interlocução empática, que acredite em suas palavras naquilo que as constitui e faz ser) nasce não só a posição de narrador de Kopenawa, senão também a nossa posição de alteridade interlocutora que o livro espera construir.

PARTE II

Palavras de um xamã na Terra Humana

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história.

Agora, no começo do século XXI, algumas colaborações entre pensadores com visões distintas originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica dessa ideia. Somos mesmo uma humanidade?

Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*

No “*Postscriptum*” de *A queda do céu*, Bruce Albert menciona suas referências literárias, especificamente, as narrativas que nutriram seu imaginário e interesse a respeito do Outro do colonialismo europeu. Na infância, fora um leitor afeito à “aventura erudita” das viagens de exploradores contadas em livros que ajudaram a compor um imaginário da periferia da colonização como o “alhores mítico”, fascinante e exótico. Essa inclinação se desdobrou, na juventude de Albert, com obras da Coleção Terre Humaine, por meio de narrativas elaboradas entre os parâmetros das ciências sociais e o engajamento da Coleção em “dar voz, através de depoimentos singulares, às minorias marginalizadas” (K&A, 2015, p. 683). Essa coleção se tornaria a anfitriã editorial, anos mais tarde, de sua “aventura intelectual” em coautoria com Davi Kopenawa. Assim, num momento raro, Bruce Albert nos permite vislumbrar com ele sua subjetividade atravessada por esse imaginário literário e por uma paixão duradoura, estabelecida na infância e direcionada à “alteridade cultural” da Europa. Os termos e posições que organizam esse relato de si são matizados pela história do colonialismo europeu: “alteridade cultural” é um termo que Albert usa tanto para se referir a Kopenawa quanto à enigmática figura de sua babá berbere pertencente a uma cultura “alheia”, a qual lhe dedicou cuidados em sua infância no Marrocos. O “passado mítico” de Albert fala de um menino branco europeu, bem-

educado e atravessado, desde criança e do imaginário letrado que o formou, pela voltagem ambígua de relações coloniais – essa ambiguidade se expressa no julgamento crítico do adulto que rastreia em suas memórias tanto os tons de uma estética da outrização, quanto as raízes afetivas que talvez sejam o fundamento da “escuta apaixonada” que dedicou às palavras de Davi Kopenawa.

Em 2010, cinco anos antes de ser traduzida e publicada no Brasil, *A queda do céu*⁵⁰ estreou num contexto editorial consagrado: primeiramente viera a público em francês como *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami* como parte da “Terra Humana. Coleção de Estudos e de Testemunhos”⁵¹. A influência dessa Coleção sobre a obra vai além de seu vulto de objeto de fascínio da juventude de um de seus autores, ou ainda do que representa como difusora de clássicos da escrita etnográfica e do indigenismo⁵². Bruce Albert relata que Jean Malaurie, o geógrafo fundador da Coleção, tornou-se para ele uma figura de identificação por sua personalidade “intimamente transformada pela metafísica dos Inuit”, por seu engajamento “ao lado deles havia mais de meio século”, por ambos compartilharem a “solidão do trabalho de campo, a amizade dos xamãs e um certo gosto pela rebeldia”, além da intensidade dos efeitos da escrita de Malaurie acerca do “imaginário da nação Inuit” (K&A, 2015, p. 534). Essa figuração identificatória de Malaurie por Albert aponta para a valorização da potência estética da criação narrativa, e, também, para aquele como uma espécie de mentor literário. Albert comenta que seu encontro com Jean Malaurie teve grande impacto sobre a gestação da escrita de *A queda do céu*, sobre seu processo de encontrar para a “vasta galáxia de dizeres”⁵³ de Kopenawa “um centro de gravidade”, uma “forma e uma arquitetura” (K&A, 2015, p. 534).

⁵⁰ Em francês, o livro foi publicado em dois formatos, sendo um de bolso, não havendo diferença em termos de conteúdo entre eles. A edição de bolso faz o livro ainda mais evidentemente parte de uma coleção, na medida em que a diagramação de sua capa segue o padrão das capas das demais edições de bolso de Terre Humaine. Apresenta-se também a propaganda de outros livros da Coleção publicados em formato de bolso.

⁵¹ Trata-se propriamente do subtítulo autoexplicativo da Coleção: “Terre Humaine. Civilisations et sociétés. Collection d'études et de témoignages” – na edição de bolso de *La chute du ciel*, de 2010, os subtítulos “civilizações e sociedades” já não constam mais no epíteto da Coleção.

⁵² No prefácio de *La chute du ciel* (2010), aliás escrito por Jean Malaurie, o qual antecede as epígrafes e todo o resto, ele sublinha nomes célebres da “biblioteca indígena” da coleção. Dentre os pensadores não indígenas: Claude Lévi-Strauss, Darcy Ribeiro, Roger Bastide, Pierre Clastres, Philippe Descola, Francis Huxley, Jacques Soustelle; dentre as vozes indígenas: Don C. Talayesva, do povo Hopi, Yahi Ishi, do povo Sioux Tahca Ushte e inclui dentre elas a de Helena Valero, que, raptada pelos Yanomami ainda na adolescência, viveu com eles por mais de duas décadas e legou um relato “interno” e de valor etnográfico a respeito de sua experiência.

⁵³ Trata-se da expressão de Bruce Albert para se referir à base pré-textual/oral da narrativa de *A queda do céu*, isto é, as centenas de horas de conversas e entrevistas entre ele e Davi Kopenawa, registradas ao longo de uma década, entre o início dos anos 1990 e dos anos 2000. A força poética da expressão aparece em um contexto em que Albert reflete, justamente, sobre a enormidade do desafio de transpor uma “galáxia de dizeres” em um livro.

Albert dispensou dar ao livro uma sequência cronológica, fosse aquela da “coleta” dos diálogos, fosse dos acontecimentos que se sucederam ao longo dos anos, assim, entendo que esse centro de gravidade seja o xamanismo, ou mais especificamente, o conhecimento nele produzido, com sua lógica e temporalidade, embora não com toda a configuração original das fórmulas discursivas do xamanismo yanomami, mas em uma tradução que se equilibra entre a atenção a esse paradigma de origem e uma escrita que não aplaina sua complexidade nem o torna hermético. A “arquitetura” da narrativa não se sustenta numa progressão temporal, mas sim pelo retorno, em três grandes arcos, ao xamanismo como esse centro gravitacional.

Mas menos do que investigar esses aspectos, meu interesse recaiu numa espécie de limiar entre o “exterior” e o “interior” da narrativa, aspectos relativos ao paradigma do projeto editorial de Terre Humaine, os quais foram idealizados por Maularie, a fim de pensar a forma como interferem na recepção das palavras de Kopenawa como um livro. Ou seja, mesmo que leitores e leitoras, em qualquer uma das línguas para a qual foi traduzido, ignorem esses aspectos, ou mesmo que escolham ignorar todos os paratextos do livro, eles falam de modo mais amplo sobre como Terre Humaine influenciou na configuração da forma de as palavras de Davi Kopenawa se espalharem entre os brancos. De maior ou menor interesse, mediações advindas de tal anfitrião editorial, em origem, estão lá viabilizando e expandindo as palavras de Kopenawa – e até entrando em contradição com elas, por isso proponho uma pequena viagem exploratória a essa Terra Humana.

Figura 3 – As capas de *Tristes trópicos*, *A queda do céu* e *Os últimos reis de Thulé* conforme o projeto gráfico da edição de bolso da Coleção Terre Humaine.



Fonte: imagens retiradas de pesquisa Google.

A Coleção é um projeto editorial bem definido – talvez o de maior prestígio das ciências humanas francesas, nos termos de Jean-Yves Mollier (2012). Com mais de meio século de história, no entanto, ele pode ser opaco ao público leitor não francófono. Terre Humaine foi inaugurada em 1955, com *Os últimos reis de Thulé*, que conta a experiência do próprio Malaurie junto aos Inuit, e com os *Tristes trópicos*, relato da viagem de Claude Lévi-Strauss no Brasil.

Desde então, já foram publicados nela mais de 110 títulos, dentre vários clássicos da antropologia e das ciências sociais. Mesmo que tal número de obras por certo refira tantas formas narrativas quantos são seus autores e narradores, para pesquisadores que se debruçaram sobre a história da Coleção, ela apresenta uma identidade própria ou uma vocação, nos termos de David Couvidat (2019). Vincent Debaene (2007) chega a argumentar que a filiação de uma obra ao “discurso Terre Humaine” é tão determinante que, como realidade editorial, ela se sobrepõe aos autores⁵⁴. Ambos, Debaene e Couvidat, sublinham um ideal humanista nos discursos e na visão de mundo de seu idealizador, Jean Malaurie, expresso na busca do denominador comum da humanidade no Outro, na experiência localizada e singularizada de povos às margens da civilização europeia.

Vincent Debaene faz uma análise acerca “do espírito” da Coleção, não a partir do vastíssimo *corpus* de obras nela publicadas, senão de sua história editorial e do discurso produzido nos textos paraeditoriais, os Boletins Terre Humaine e outras declarações de Jean Malaurie. Debaene sublinha um caráter militante de Malaurie em relação à disputa do campo letrado, por meio da Coleção⁵⁵, contra a especialização elitista da produção de conhecimento acadêmica e científica, e contra a literatura demarcada como tal pela “elite universitária ou parisiense”, acusada de privar desse espaço a voz e a expressão dos marginalizados. Em contraponto a essa “literatura desumanizada”, Malaurie reivindica a tradição da literatura

⁵⁴ É de ser considerar até que ponto e em que sentido Terre Humaine “se sobrepõe” a Kopenawa e Albert. No anverso da primeira página da edição francesa, aparecem apenas os nomes de Davi Kopenawa e Bruce Albert, no verso desta página, uma lista de outros autores e obras de Terre Humaine disponíveis em edição de bolso. Na sequência, um prefácio de Jean Malaurie, antes de qualquer outra coisa. As páginas finais também são dedicadas à Coleção, com uma página que conta sua história e propósito, seguida de uma lista das obras publicadas desde 1955 até 2013, e páginas de anúncio de outras obras recentemente publicadas. Todo esse aparato relativo à Coleção Terre Humaine, bem como o prefácio de Malaurie, desaparecem da edição brasileira pela Companhia das Letras.

⁵⁵ No original: “Somme de rendre raison du jugement de valeur inhérent à l'idée qu'il se fait de la littérature, le lecteur se trouve en difficulté et un mélange de scrupule moral et de political correctness fait que, faute de savoir comment répondre à de telles revendications, il préfère les ignorer. Ce moralisme sous-jacent joue un rôle central dans la stratégie de Terre humaine qui anticipe une mauvaise conscience du lecteur: la littérature n'est pas ce que l'élite universitaire ou parisienne tente d'imposer; c'est aussi et surtout le témoignage des ‘voix profondes qui expriment la sève d'un peuple’[xii], c'est ce que le public lit et achète, à preuve l'immense succès de certains ouvrages de la collection.”

humanista e realista do século XIX, de Honoré de Balzac e Émile Zola⁵⁶. Os paratextos das edições francesas de *A queda do céu* dão acesso direto ao leitor sobre essas inclinações intelectuais da Coleção:

[Terre Humaine construiu] uma **antropologia própria**, tanto reflexiva quanto narrativa: **uma antropologia literária**. [...]

A exploração do nosso mundo não tem fim, o espetáculo da vida é uma descoberta perpétua: da mesma forma que frágeis, as teorias sobre as sociedades humanas se sucedem, **o homem é desconhecido para o homem**. Em total independência, no desejo de se reconectar com o ideal balzaquiano da Comédia Humana, os autores mais famosos [...] emprestam sua voz àqueles – tribos, trabalhadores, camponeses, marinheiros... – que muitas vezes não conseguem fazer a deles ouvir. No encontro das suas **singularidades e diferenças**, que fundam **o nosso mundo comum**, anônimos e escritores são da mesma forma **o sujeito dos livros de Terre Humaine**, que nos lembra, nas palavras de Montaigne, que “cada homem porta a forma inteira da humana condição” (Kopenawa; Albert, 2010, p. 1011; tradução e destaques meus⁵⁷).

Querendo ou não, as palavras de Davi Kopenawa, pelo menos enquanto “produto editorial”, passam a pertencer a um projeto maior; cabe refletir sobre até que ponto suas palavras foram enquadradas nesse e por esse projeto, e quais os possíveis efeitos agregados à sua recepção. Nesse caso, valeria a pena compreender melhor esses “enquadramentos” editoriais, os quais dizem respeito, particularmente, ao campo letrado francês. Um livro nessas condições de disputa é imbuído de um inegável valor de produção de conhecimento, que, não obstante, se distancia do paradigma da objetividade científica para se aproximar do literário, entendido como o campo de elaboração da linguagem capaz de trazer a subjetividade como meio legítimo de conhecimento da condição humana/do homem. Além desse aspecto, seja com a epígrafe de Claude Lévi-Strauss (que analiso a seguir), seja com os paratextos da Coleção, as palavras de Davi Kopenawa são enfeixadas editorialmente por emblemas humanistas.

Desde a perspectiva da Coleção, o planeta Terra e a espécie humana fundam o horizonte do comum, já os homens (sic) pertencentes à espécie, autores e leitores que se encontram e se miram por meio dos livros, o fazem a partir da singularidade e da diferença

⁵⁶ Textos inéditos de Émile Zola foram publicados na Coleção Terre Humaine em 1987, reunidos sob o título *Carnets d'enquêtes. Une ethnographie inédite de la France*.

⁵⁷ No original: “[Terre Humaine a construit] une anthropologie à part entière, à la fois réflexive et narrative: une anthropologie littéraire. [...] L'exploration de notre monde n'a pas de fin, le spectacle de la vie est une perpétuelle d[écouverte]: tout aussi fragiles, les théories sur les sociétés humaines se succèdent, L'homme est un inconnu pour l'homme. Dans une totale indépendance, avec la volonté de renouer avec l'idéal balzacien de la Comédie humaine, les auteurs les plus célèbres [...] prêtent leur voix à ceux – tribus, ouvriers, paysans, marins... – qui trop souvent ne peuvent faire entendre la leur. Dans la rencontre de leurs singularités et de leurs différences, qui fonde notre monde commun, anonymes et écrivains sont au même titre le sujet des livres de Terre Humaine, qui nous rappelle, selon le mot de Montaigne, que ‘chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition’”.

trazida pela narrativa (ou seja, há alguns pressupostos sobre quem é o leitor, digamos, o humano ocidental universal, e quem são os sujeitos da história narrada, os outros deste). Há por premissas no humanismo de Terre Humaine a igualdade biológica da *espécie humana* e, nela, da função simbólica, bem como uma imagem retórica da partilha de um espaço comum a toda a humanidade, o planeta Terra. Mas há ainda um acolhimento das diferenças ou mesmo uma busca ativa por elas, por erigir o humanismo como o anfitrião das diferenças, disputando seu sentido político, já que o humanismo concebido na tradição europeia implicava pressupostos, e mesmo um projeto, de homogeneização da humanidade pelo “processo civilizatório”. Daí o curioso “universalismo plural” de Terre Humaine, com sua sede por narrativas que desentranham das experiências ricamente detalhadas do Outro da colonização europeia a condição humana ou as “verdades universais” humanas (Couvidat, 2019, p. 5) – seja lá o que isso for. Tanto na retórica paratextual de Terre Humaine, quanto nas palavras de Lévi-Strauss que epigrafam a obra, manifestam-se certos afetos morais, a saber, remorso e culpa⁵⁸ acerca daquilo que o leitor passará a tomar consciência ao ouvir as vozes de seus Outros. Embora leitores e autores estejam claramente englobados em um senso de humanidade, desde os paratextos, essa humanidade está cindida fundamentalmente no pressuposto das identidades nós, os ocidentais, em choque com eles, os Outros, populações marginalizadas. Nesse sentido, a inserção das palavras de Kopenawa na Coleção Terre Humaine tem um importante atravessamento das posições de interlocução “disponíveis”, *a priori*, no campo literário ocidental.

O humanismo de Terre Humaine adquiriu seus matizes na disputa intelectual de meados do século XX em torno a qual episteme seria capaz de instituir verdadeiramente o conhecimento sobre “o Homem”. Malaurie opunha ao discurso científico europeu⁵⁹ um projeto editorial afim à escrita literária, na qual enxergava as condições epistêmicas privilegiadas para expressar verdadeiramente esse conhecimento. Contra o fechamento elitizado da cultura escrita

⁵⁸ No prefácio de Jean Malaurie à edição francesa: “Dans cette tribu Terre Humaine dont tout Occidental devrait écouter la voix avec une émotion teintée de remord.”: “Nessa tribo Terre Humaine cuja voz todo ocidental deveria ouvir com emoção tingida de remorso” e “[Kopenawa] lance un appel puissant de révolte contre les Occidentaux et les multiples méfaits de l'Occident en forêt amazonienne.”: “[Kopenawa] lança um poderoso apelo de revolta contra os ocidentais e os múltiplos crimes do Ocidente na floresta amazônica” (Kopenawa; Albert, 2010, p. 10 e p. 12, tradução minha).

⁵⁹ Essa oposição ao discurso científico deve ser tomada em termos, pois, como comenta Jean Yves Mollier em artigo em que faz uma apreciação da história da Coleção Terre Humaine, o próprio interesse da “austera” Editora Plon de confiar a Jean Malaurie uma coleção era o de modernizar esta casa editorial com a oportunidade de ter nela livros de “um caráter científico incontestável e uma qualidade de escrita que lhe daria um parentesco com a ficção” (Mollier, 2012, p. 326) – para mais detalhes sobre as contradições ideológicas entre o perfil editorial da Plon e a Coleção Terre Humaine, ver o artigo de Mollier (2012), infelizmente traduzido de forma precária para o português.

francesa sobre si mesma, tanto das ciências, quanto da literatura, Malaurie intentava abrir um espaço de audiência à voz de parte da humanidade que “não conseguia se fazer ouvir” a essa outra parte da humanidade que sonhava em abranger o conhecimento “do Homem”. Embora sejam fortes as metáforas de oralidade e a militância contra o cientificismo e a dessubjetivação da linguagem, esse espaço de “audiência” se configura por meio da escrita. Mas não qualquer escrita – uma escrita fortemente apoiada no aparato da pesquisa acadêmica e mesmo no compromisso com a factualidade e com a documentação.

Esse talvez seja o lastro mais materialmente evidente na edição brasileira do modelo editorial francês: das 729 páginas da edição brasileira, a narrativa propriamente dita de Davi Kopenawa compreende aproximadamente 450 páginas, ou seja, mais ou menos 40% do livro é composto pelo aparato de prefácio, prólogo, mapas, pós-escrito, anexos, glossários, referências, índices, com destaque especial para aproximadamente cem páginas de notas à narrativa do xamã, nas quais Bruce Albert se dedica a “esclarecer detalhes etnolinguísticos e documentais”, a “discutir conceitos-chave da cosmologia e sistema ritual yanomami” e a trazer suas próprias hipóteses e interpretações etnográficas. Aliás, nessas zonas textuais, ocorre uma clara separação da autoria do livro: a maior parte delas é assinada exclusivamente por Bruce Albert, que utiliza uma discreta primeira pessoa do discurso e um estilo acadêmico.

Conforme Denis Kambouchner (2009) ao esmerilhar o humanismo nos escritos de Lévi-Strauss, essas questões do projeto editorial de *Terre Humaine*, na verdade, aparecem como questões prementes em um momento histórico específico, o pós-guerra, em que os europeus se confrontaram com (sua) autodestruição humana sem precedentes, e a “questão do humanismo” parecia se impor junto à necessária dose de esperança no futuro da “Humanidade” para a reconstrução da Europa. Quase que concomitante a isso, o colonialismo europeu passava a ser questionado politicamente desde as várias colônias africanas. Assim, menos do que a essência humana a ser encontrada, o engajamento desse projeto editorial em mostrar e atestar para o público leitor europeu a Humanidade em populações marginalizadas me faz enxergá-lo como sintoma da própria colonização europeia que engendrou uma economia de distribuição desigual e hierárquica de uma humanidade unívoca, pautada no modelo do Homem moderno, que, à sua sombra, produziu a desumanização e a sub-humanização de povos em todo o planeta.

Para David Couvidat (2019), as obras de cunho etnográfico publicadas em *Terre Humaine* visavam alguns efeitos estéticos sobre o público. Primeiro, e mais significativo, um efeito dramático e melancólico, advindo da fabricação de testemunhos de sociedades representadas como rondadas pelo fantasma do desaparecimento. Por exemplo, em obras

fotográficas e de cunho etnográfico da Coleção, seria recorrente a busca por representar o caminho “sombrio percorrido por uma sociedade tradicional que, brutalmente, entra em contato com o mundo exterior” (Couvidat, 2019, p. 4; tradução minha⁶⁰). Para além das ameaças reais e contínuas a esses povos, o fantasma do desaparecimento talvez fale mais sobre a figuração de uma angústia compartilhada por intelectuais brancos progressistas simpáticos aos povos resistentes à colonização, pois esse mesmo fantasma também murmurava para intelectuais brasileiros o prognóstico da extinção dos povos indígenas no Brasil até o apagar das luzes do século XX. Um segundo efeito visado pela orientação do discurso *Terre Humaine* seria mostrar esse Outro de tal forma que aparecesse como sujeito, e não como objeto de um estudo etnográfico e sociológico, postando uma provocação a que a prática etnográfica se despisse da pretensão de método científico para a coleta de dados, para devir uma forma de conhecimento capaz de narrar a “dramática” metamorfose de sociedades outras em choque com a civilização ocidental. Daí a configuração do testemunho etnográfico de *Terre Humaine* como a (forma) escrita do **drama** de “civilizações” – termos de David Couvidat e dos próprios paratextos editoriais da Coleção.

A “vasta galáxia de dizeres” de Davi Kopenawa, expandida ao longo de muitos anos, encontrou pela escrita de Bruce Albert uma “forma e uma arquitetura” que, embora muito singulares, remetem ao arquétipo do testemunho etnográfico de *Terre Humaine*. Tanto é robusta a apresentação, para o leitor, da forma de vida e das relações cosmológicas dos Yanomami, quanto é dramático o desdobre ascendente da brutalidade do choque contra esse mundo, realizado pelos arautos da “nossa civilização”. Com uma diferença significativa quanto à atualização e atualidade da perspectiva que agora vocaliza esse “drama” em *A queda do céu*: Kopenawa nos alerta que o “fantasma” da extinção não atormenta somente os Yanomami, ele estende suas sombras a todo o planeta, ou se quisermos, a toda a humanidade, conectando a catástrofe cosmológica antevista pelo xamanismo yanomami com a devastação desenfreada das florestas e a degradação do ambiente terrestre levada a cabo pelo *modus operandi* dos brancos. De tal sorte, *A queda do céu* não emana a melancolia de uma sociedade exótica e alhures que fenece irremediavelmente: a perspectiva de Kopenawa emana de modo enérgico e vivaz a potência e longevidade de seu povo ameaçadas pelas proporções de um destino apocalíptico

⁶⁰ No original: “Cette association s’explique par la recherche d’un effet chez le lecteur : mesurer visuellement le chemin ombragé parcouru par une société traditionnelle entrée brutalement en contact avec le monde extérieur”.

para o mundo inteiro, o planeta-humanidade – proporções, enfim, protoformuladas pelo projeto editorial que se nomeia Terra Humana.

O arquétipo dos testemunhos etnográficos da Coleção também está de acordo com a relação de produção da autoria de *A queda do céu*. Sobre isso, Couvidat (2019) identifica que seus autores se colocariam no texto como mediadores culturais que afirmam sua presença ao invés de encobri-la, como o faz, a seu modo, Bruce Albert. A autoria desses testemunhos também se caracteriza como portadora de uma perspectiva distanciada sobre uma dada realidade, seja esta a perspectiva do mediador, seja aquela de sua alteridade cultural, uma vez que parte de sujeitos deslocados, na “interface entre duas culturas”, e, particularmente, testemunhas do momento em que uma sociedade tradicional passa por transformações profundas causadas pelo “choque de civilizações”. Essa posição empírica advinda de uma experiência vivida de “aprender a se considerar outro” a partir da tomada de “consciência de uma alteridade ou estranheza interna” lhes legaria um “sentimento de exterioridade” perante um “ambiente cultural” capaz de expressar “a visão humanista do indivíduo, da sociedade e do mundo, reivindicada pela Coleção” (Couvidat, 2019, p. 8; traduções minhas⁶¹).

A contiguidade entre o discurso Terre Humaine e a crítica do humanismo proposta por Lévi-Strauss nas décadas de 1950 e 1960⁶² é evidente, momento em que o antropólogo disputava o humanismo num sentido amplo (e político), como fundamento de uma visão de mundo voltada ao “conhecimento do homem”, gerada em toda a reflexão em que haja a comparação entre culturas pela “técnica do deslocamento”, isto é, do estranhamento do outro e de si mesmo. No argumento de Lévi-Strauss, por exemplo, ao voltar-se à recuperação do conhecimento produzido na Antiguidade greco-romana, o Renascimento teria sido uma primeira forma de visão de mundo humanista dentro da tradição ocidental. Nos séculos XVIII e XIX, o humanismo teria se expandido pelo contato do Velho Mundo com outras sociedades humanas, bem como pelo desenvolvimento das ciências. A etnologia seria um passo adiante nessa tradição, uma vez que permitiria olhar “democraticamente” para as sociedades chamadas primitivas, porém, agora, tomadas com a mesma dignidade no sentido de sua contribuição para a totalidade do conhecimento do “Homem”. O projeto antropológico de estudar a diversidade das culturas humanas, com seu princípio de respeito e interesse pelo estrangeiro e diferente do

⁶¹ No original: “Dans son avant-propos, Bruce Albert prend le soin de mentionner que Davi Kopenawa a vécu une expérience de vie en dehors de son milieu d’origine. Apprendre à se considérer soi-même comme un autre, c’est prendre de conscience d’une altérité ou étrangeté interne qui fonde la vision humaniste de l’individu, de la société et du monde dont se réclame la collection.”

⁶² Tomo por referência “Os três humanismos”, escrito em 1956, e “Jean Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”, de 1962, textos contidos em *Antropologia estrutural dois* (Lévi-Strauss, 2013 [1973]).

“nós” sociocultural partilhado no Ocidente, seria a expressão mais acurada desse humanismo então advogado por Lévi-Strauss.

A expressividade da crítica do antropólogo ao humanismo ocidental, contudo, reside na denúncia de seu caráter antropocêntrico, fundado no “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”, isto é, a ideia da superioridade dos homens dentre todos os seres e sua separação da Natureza. Lévi-Strauss aponta nessa pretensão de superioridade em relação a todos os seres a (auto)justificação do homem – o “civilizado” – de gozar de domínio irrestrito sobre a Natureza, sobretudo pelo desenvolvimento tecnológico. Para Lévi-Strauss, esse “raciocínio tão desmedido” do homem ocidental a seu próprio respeito se desdobraria na lógica subjacente ao racismo e ao colonialismo, uma vez que a ideia da supremacia sobre todos os outros seres daria lastro à hierarquização e dominação entre os próprios humanos. Na crítica a esse sujeito suposto no humanismo⁶³, o modelo do Homem ocidental, transcendente e soberano à natureza, reside a ambivalência de Lévi-Strauss em relação ao humanismo, uma vez que, como visto, ele chegou a identificar o conhecimento antropológico como sua melhor expressão.

Talvez um dos enquadramentos mais eloquentes para se extrair sentidos sobre o humanismo como um anfitrião das palavras de Davi Kopenawa esteja na epígrafe de Lévi-Strauss⁶⁴, que abre tanto a edição francesa quanto a edição brasileira de *A queda do céu*. Leio essa epígrafe com o grão de sal das observações de Gérard Genette (2009) a respeito da importância dos paratextos, uma vez que eles instauram acessos ao texto, funcionando como uma ponte entre o dentro e o fora, com um potencial de condicionar a leitura. Genette os entende como uma zona do livro privilegiadamente pragmática e estratégica, isto é, que visa uma ação sobre o leitor, e que se posta “a serviço, bem ou mal compreendido e acabado, de uma melhor acolhida do texto e de uma leitura mais pertinente – mais pertinente, entenda-se, aos olhos do

⁶³ Uma análise mais aprofundada e extensiva dos escritos de Lévi-Strauss, como feita por Denis Kambouchner (2009), adentra os meandros dessa crítica ao sujeito suposto do humanismo, isto é, um sujeito fundado no cogito cartesiano, posicionado de dentro para fora, da anterioridade e interioridade do eu, enquanto que, para Lévi-Strauss, o humano estaria sempre posicionado entre esses extremos. Além disso, outros pontos de tensão, ainda segundo Kambouchner, entre o humanismo e a antropologia estrutural de Lévi-Strauss seriam a dissolução do sujeito/subjetividade em estruturas sociais maiores e sua visão negativa (entrópica) da história.

⁶⁴ A escolha por Lévi-Strauss como epigrafado instiga várias interpretações e conjecturas a respeito dos efeitos sobre o livro (efeito de autoridade, de prestígio, de filiação, de legitimação...). Sem embargo, o restrito interesse do meu argumento está no teor dos termos de Lévi-Strauss que antecipam o enquadramento identitário do narrador e interlocutor da obra, de antemão definindo mediações de sentido para situar e apreender o discurso de Davi Kopenawa, além dos termos que expressam convergência entre o discurso de Lévi-Strauss e o “discurso Terre Humaine”, e de ambos com o humanismo.

autor e de seus aliados” (Genette, 2009, p. 10). Vejamos, pois, um excerto da epígrafe de *A queda do céu*:

O xamã yanomami — cujo testemunho pode ser lido adiante — não dissocia a sina de seu povo da do restante da humanidade. [...] Lutando desesperadamente para preservar suas crenças e ritos, o xamã yanomami pensa trabalhar para o bem de todos, inclusive seus mais cruéis inimigos. Formulada nos termos de uma metafísica que não é a nossa, essa concepção da solidariedade e da diversidade humanas, e de sua implicação mútua, impressiona pela grandeza. É emblemático que caiba a um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em vias de extinção, como tantas outras, por nossa causa, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende — e somos ainda muito poucos a compreendê-lo — nossa própria sobrevivência (Lévi-Strauss apud K&A, 2015, p. 5, itálico no original).

Essa epígrafe antecipa vieses para a recepção das palavras de Kopenawa e ecoa vários traços do testemunho etnográfico firmado pelo discurso Terre Humaine⁶⁵, como, por exemplo, situar o narrador como representante de uma sociedade “em vias de extinção”, uma voz emanada dos confins do planeta, onde o choque com a “civilização” apresenta sua face mais dramática e cruenta, bem como entender o pensamento de Kopenawa como uma síntese de sabedoria produzida justamente nos termos dos mecanismos do conhecimento etnológico e seu ideal – a implicação mútua (interdependência) de toda a humanidade. Antes mesmo de Kopenawa, Lévi-Strauss dá contorno identitário ao locutor da narrativa, um porta-voz de uma sociedade não ocidental, e a seus interlocutores, incluindo o epigrafado e o/a leitor/a, por meio de um “nós”, que mais do que simplesmente “os não yanomami”, respeita aos herdeiros e perpetradores da colonização e do genocídio dos povos originários das Américas. Essa demarcação aterrissa tais categorias identitárias na necessária consciência histórica acerca do colonialismo europeu e seus herdeiros.

As palavras de Lévi-Strauss instauram desde as primeiras páginas o sentido político em se mobilizar as categorias de humano e humanidade como mediação à recepção das palavras de Kopenawa, pois abrem um complexo jogo de reconhecimento que o sentido de humano enquadra para a vida de uns e a morte de outros – e para enfim a sobrevivência de todos os humanos como coabitantes da mesma Terra, pois a epígrafe de Lévi-Strauss guia nosso olhar para atentar para a interdependência entre os habitantes de um mesmo mundo comum. Ainda nesse sentido, a epígrafe culmina a potência pragmática do paratexto, remetendo o/a leitor/a de

⁶⁵ Essa epígrafe não foi feita por Lévi-Strauss “sob demanda” para *A queda do céu*. Trata-se de uma apresentação que o antropólogo fez ao depoimento de Kopenawa à revista *Ethnies*, no início da década de 1990 (Lévi-Strauss, 1993). Com isso, remarco o lastro de contiguidade entre a visão de Lévi-Strauss e o projeto editorial de Terre Humaine, que indica uma interpenetração ou afinidade de longa duração, que remonta à década de 1950 e à partilha de um mesmo lado no campo das disputas político-intelectuais europeias.

A queda do céu às grandes proporções de Terre Humaine (e seu humanismo): a coletividade do planeta-humanidade e sua ameaçada sobrevivência.

Kopenawa, por sua vez, enxerga a si e a seu povo como humanos em pelo menos duas grandes vertentes de sentidos: aquela constituída a partir de uma metafísica que não é a dele, para brincar com o dizer de Lévi-Strauss, e aquela compartilhada entre os seus. Na primeira, a que não é a sua, na melhor das hipóteses, aos indivíduos de uma mesma espécie biológica corresponde uma normativa de ser, em tese, universal e de direitos inerentes (os direitos humanos). Na pior das hipóteses, é humano, para os brancos, quem mais coincide com um *éthos* pautado pela lógica da mercadoria e do capitalismo – na compreensão, como veremos, do próprio Kopenawa. Esses sentidos de humano da “nossa metafísica” se impõem e gradualmente são integrados nas interações (forçadas ou desejadas) entre Kopenawa (e os Yanomami) e sua alteridade, esse “nós” de Lévi-Strauss, que o xamã nomeia *napë*. Quanto à segunda, abordarei a seguir.

O acolhimento das palavras de Kopenawa em um projeto editorial como o de Terre Humaine traz certos sentidos de humano para a (re)fabricação de sua voz no livro. Pode-se supor que esses sentidos nem sempre estavam no discurso oral (antes de advir texto) de Kopenawa (nos momentos, por exemplo, em que ele explica a Albert as dinâmicas cosmológicas do xamanismo yanomami); no entanto, uma vez refabricado e hospedado seu discurso em livro na Terra Humana, esses sentidos passam a estar lá, no mínimo, para o leitor, como um efeito dessa outra circunstância de interlocução que implica também a necessidade de o narrador ser reconhecido por sua alteridade como humano (naquilo que nós consideramos humano). Assim, ainda que em *A queda do céu* se possam vislumbrar várias acepções de humano que não significam a mesma coisa, a ambição pragmática do livro, mapeada em seus paratextos e em seu anfitrião editorial, pressupõe um senso comum de humanidade.

A nós, leitores e leitoras, resta o que diz Genette: “a epígrafe no início está no aguardo de nossa relação com o texto” (2009, p. 135).

***Yanomae thë pë*: para um senso incomum de humanidade**

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caísse num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu?

Ailton Krenak, *A humanidade que pensamos ser*

Uma das primeiras notas de *A queda do céu* esclarece que o termo yanomami é uma simplificação de *yanōmami tēpë*, palavra com a qual os Yanomami ocidentais se autodenominam e que significa “seres humanos”. O termo, por generalização, passou a etnônimo, e se refere a um dos maiores conjuntos de comunidades originárias da Amazônia, que compartilha um território⁶⁶, laços de parentesco, de inimizade e alianças, e que falam ao menos quatro línguas distintas e vários dialetos pertencentes a uma família linguística comum. No dialeto falado por Davi Kopenawa (yanomami oriental), *yanomae thë pë* é o termo que designa “seres humanos”. Contudo, quando lemos “seres humanos” onde Kopenawa teria dito *yanomae thë pë*, há sentidos aí que, a princípio, sequer são supostos em nosso horizonte. As observações que proponho a respeito da noção de “humano” em *A queda do céu* são um exercício de emergir alguns desses sentidos como efeitos do livro, de modo que me restrinjo a seu escopo e por isso não proponho uma revisão da vasta pesquisa etnográfica acerca do conceito de humanidade e de pessoa entre os Yanomami – embora algumas dessas referências me apoiem aqui.

Sendo um xamã, Davi Kopenawa experiencia uma faixa de realidade que não é visível à “gente comum”, isto é, a qualquer ser humano, mesmo entre os que compartilham de sua cultura. O que ele vê como xamã informa intrinsecamente o saber que nos transmite na narrativa – incluindo aquilo que podemos depreender em seu discurso a respeito da noção de humano. Remarco a circunstância de interlocução que produz o livro: Kopenawa fala a Albert, e ambos elaboram seu discurso na forma escrita mirando interlocutores brancos que desconhecem os Yanomami.

⁶⁶ A Terra Indígena Yanomami foi homologada em 1992 e localiza-se ao norte da Amazônia brasileira, nos estados de Roraima e Amazonas. Já o povo Yanomami tem uma população estimada em mais de 36 mil pessoas (K&A, 2015, p. 609), vivendo em território que abrange também a Venezuela – no Brasil cerca de 24.603 pessoas, segundo o censo do Sesai de 2017, e 11.341 pessoas no lado venezuelano, de acordo com dados de 2011 do INE.

No cosmos yanomami, tal como aparece em *A queda do céu*, é possível, na verdade, necessário, entreter relações com seres outros que humanos. Muito do que nós, seus interlocutores, consideramos exclusividade dos humanos, sobretudo a possibilidade de agir com intensão (ter agência ou agentividade), não o é para os Yanomami. Sejam embasados em uma epistemologia científica, para a qual o humano é um animal com atributos exclusivos, propriedades únicas, como linguagem simbólica, racionalidade, sciência, cultura, subjetividade, agentividade, ou estejamos embasados em uma metafísica judaico-cristã em que “o homem” é o suprassumo da criação de Deus, investido de alma e do legado de dominar sobre toda a natureza, no “Ocidente”, parece que entendemos o humano na busca por uma exclusividade, delimitando, como criticava Lévi-Strauss, uma separação narcisista entre nós e todos os outros seres, aos quais, por sua vez, negamos aquilo que atribuímos apenas a nós mesmos – a sequência lógica desse brilhante raciocínio seria a justificação de uma série de relações de dominação, nas quais se produz a própria sub-humanidade de certos humanos (“os identitários”): por exemplo, às mulheres falta racionalidade, inteligência, ação, aos não europeus falta civilidade, cultura, tecnologia e assim por diante.

Receber as palavras de Kopenawa demanda sustentar o encontro com essa diferença epistemológica, com o fato de que o saber fabricado pela experiência do xamanismo yanomami não parte das lógicas e categorias da filosofia e da ciência ocidental. Quando Kopenawa fala de espíritos *xapiri*, de fantasmas, de animais de caça, de seres maléficis – mas também dos *napë*, os brancos –, o que está em jogo não é a definição em si de uma tipologia fixa de seres monádicos e imutáveis, como em uma taxonomia ontológica rígida. Kopenawa fala de uma miríade de seres que não existem para nós, e seu modo de apresentá-los e torná-los significativos é descrever suas formas corporais e hábitos, sempre a partir da relacionalidade, isto é, de como as posições na relação definem cada qual, na interação entre os seres e suas razões, bem como no espaço-tempo em que ela se dá. A antropóloga Marisol de la Cadena (2014) tem discutido o articulador linguístico “não só” como uma chave conceitual eficiente para “abrir” e habitar essa divergência na atribuição de “humanidade” feita na lógica ocidental e em outras lógicas. Os interlocutores de Marisol, cidadãos peruanos autoidentificados como indígenas, insistem em sua humanidade, mas *não só*. Eles são humanos *com* as montanhas, com seres que nós entendemos apenas como natureza ou recursos naturais a serem explorados, expondo nisso outra concepção ontológica e uma condição relacional que excede o pressuposto binário e descontínuo de humano e não humano. O mesmo ocorre em *A queda do céu*.

A cosmologia Yanomami, tal como aparece em *A queda do céu*, assim como em várias cosmologias ameríndias, sobretudo pelo que transmitem as narrativas mal chamadas por nós de mitos, nos dão a entender, até certo limite, que humano, para falar com o jeito como Eduardo Viveiros de Castro concebeu explicá-las, parece corresponder a uma forma geral dos seres, o “fundo universal do cosmos” (2008, p. 94). Para qualificar melhor essa apreensão generalizante, trata-se da observação de que os personagens dessas histórias (geralmente animais) com formas as mais variadas e mutáveis, se apresentam na posição de sujeito, são “actantes”, isto é, apresentam “agência subjetiva”. Assim, humano seria o traço de uma posição: “aquilo que se é quando se é sujeito” – para trazer um recorte superconciso da teoria do perspectivismo ameríndio.

De fato, o pensamento de Kopenawa parece em algumas passagens assentir com essa noção – mas não só. Kopenawa refere-se e mesmo narra diversos acontecimentos “do primeiro tempo” (os chamados mitos), os quais ele acessa contemporaneamente por meio do transe xamânico como “cenas” vistas em imagens *utupë* ou também através do relato dessas histórias por outros xamãs ou pelos mais velhos. Tais acontecimentos⁶⁷ incluem a transformação dos ancestrais animais, as criações de Omama, como os próprios seres humanos, incluindo os *napë* e os *napë*-brancos, a origem do cultivo das plantas, da bravura guerreira, dos rituais, como o rito funerário etc. Nesse tempo-imagem, a floresta era jovem e caótica, todos os seres eram parte da “mesma gente”, e muitos cataclismos aconteciam – como a própria queda do primeiro céu e a fabricação também por Omama de Hutukara, a floresta atual que é as costas do velho céu tombado.

Ao relatar certos acontecimentos do primeiro tempo, no entanto, Kopenawa adiciona a informação: “nenhum ser humano vivia ali”, o que parece contraditório com a compreensão apresentada anteriormente de que, no primeiro tempo, humano corresponde à condição pressuposta/generalizada de todos os seres. Omama e Yoasi, seu irmão gêmeo deceptivo, assim como outros seres do primeiro tempo, não são humanos, embora existam com uma forma (corporal) semelhante à dos humanos, só que maleável (sujeita a transformações) e mais extrema (muito mais belos, ou muito mais feios que os humanos). Os *yanomae thë pë*, uma vez criados por Omama, vieram a ser o que são hoje habitando a terra-floresta atual, a *urihi*

⁶⁷ *A queda do céu* possui um “Índice temático” (ver especificamente a entrada “Mitologia”, p. 714) e um “Índice de entidades xamânicas e cosmológicas” que ajudam a rastrear, no livro, os momentos em que Kopenawa (se) referencia (n)esses personagens e suas histórias, pulverizadas na narrativa. Também em notas, Bruce Albert remete o leitor para quando essa ou aquela menção de Kopenawa se trata de uma versão do “mito” x ou y, presente na compilação de literatura oral yanomami organizada por Wilbert e Simoneau (1990), referenciados nas notas por um “M” seguido de um número, que corresponde ao número do mito neste livro.

a, a partir daquilo que Omama os ensinou a fazer (seus costumes de comensalidade e cuidados interpessoais, seus rituais e interdições, seus diálogos cerimoniais, os jeitos de agir social e moralmente desejados...). Assim, a frase poderia ser desdobrada em “nenhum ser humano, como nos conhecemos em nossa forma atual, isto é, a forma dos habitantes da floresta, vivia na floresta do primeiro tempo”. Essa observação é imprescindível para manter a ambiguidade e abertura do sentido de humano (condição generalizada, condição específica) no discurso de Kopenawa e na cosmologia yanomami – e imprescindível também para confrontar nossa necessidade de definições que se enquadrem em uma dada lógica.

Kopenawa em nenhum momento afirma que os *xapiri*, os espíritos auxiliares dos xamãs, são humanos (a despeito da aparência de humanos minúsculos, porém intensamente mais belos); ele afirma que **são outros** (discutirei particularmente a não humanidade dos *xapiri* na seção “A prática e a forma da alteridade”). Os *xapiri* fazem coisas que nós consideramos próprias de humanos, tais como casas, adornos, cantos, danças, guerra, mas são eternos e têm hábitos bastante “não humanos” (por exemplo, nunca andam com os pés em contato com o chão, senão flutuando em espelhos luminosos, não sentem fome de carne de caça, nem bebem a água dos rios, o que faz com que seu peido seja tão perfumado que eles o juntam em concha nas mãozinhas e o aspiram... definitivamente um privilégio que não é dado aos humanos!). Além disso, para os *xapiri*, os humanos na verdade se parecem com fantasmas porque padecem de uma condição frágil e mortal: eles dizem dos humanos que têm olhos/visão de fantasma por enxergarem apenas o curto alcance do mundo material. De tal sorte, me parece que, pela forma como Kopenawa se expressa, “humano” é menos um tipo fixado de ser, e mais uma referência de ser, um idioma, um código de tradução de semelhanças e diferenças que permite aos xamãs traduzir as imagens que veem e as interações que com elas fazem.

Já os fantasmas dos mortos, *pore pë*, mesmo outrora humanos, são diferenciados dos *yanomae thë pë*. Os fantasmas existem no presente (é instigante que não haja a noção de habitar a eternidade para aqueles que morrem mas continuam existindo) e são coetâneos dos humanos, todavia habitam outra floresta, nas costas do céu atual, onde estão sempre em festa intercomunitária, e onde não se passa fome nem se é atacado por seres maléficis, enquanto que os humanos, em contraste, são os viventes que habitam a *urihi a*, a terra-floresta atual, que veio a existir depois da queda do primeiro céu, chamado pelos xamãs pelo nome de Hutukara.

Os humanos também se veem como diferentes dos animais, os nomeiam de forma diferente daquela que nomeiam a si mesmos, os consideram outros que humanos... mas não só. Ao falar da condição de vida dos humanos, Kopenawa tem o costume de trazer junto a dos

animais de caça, *yaro pë*: sempre fala que humanos e animais bebem da água dos rios, que são afetados igualmente por ondas de calor, pela fertilidade da floresta ou pela falta dela... são seres diferentes, mas equiparados pelo prisma da condição de coabitantes na terra-floresta atual.

Em notas, Bruce Albert se refere aos *yarori*⁶⁸ como “humanos/animais”, “primeira humanidade”, “animais/humanos míticos” e “pré-humanos”, na tentativa de nos situar sobre o estatuto desses seres mencionados constantemente por Davi Kopenawa simplesmente como “ancestrais” – nunca como “pré-humanos” ou “não humanos”, indicando uma lógica de alteridade que não é linear, exclusiva, nem muito menos evolutiva, e nesse sentido apesar de ter a experiência de ser humano como base cognoscente, não é antropocentrada nem sequer “yanomacentrada”. Para falar com rigor, a experiência ontológica do xamanismo yanomami é “outrocentrada” ou... centrada na alteridade. Transformação e continuidade não são noções que estabelecem a exclusão ou exclusividade, mas sim multiplicam conexões entre seres diferentes. A alteridade, no âmbito coletivo e relacional, compreende seres que existem em tempos-espacos que não são os mesmos. Os marcadores “primeiro tempo” (temporalidade) e “terra-floresta” (localidade) calibram a bússola xamânica da compreensão dos seres⁶⁹ e do humano como parâmetro.

O primeiro tempo instaura a ideia de ancestralidade e parentesco em relação a seres que, no tempo atual, são *outros*, são alteridades ontológicas para os humanos que habitam a terra-floresta, *urihi a*. Tanto o conhecimento a respeito do primeiro tempo quanto a capacidade do xamã de ver a *utupë* (imagem vital) dos seres apontam o sentido de continuidade entre animais de caça⁷⁰ e humanos, de modo que a relação entre humanos e animais mostra a articulação, e não a disjunção, entre continuidade e diferenciação. Vejamos os termos de Kopenawa, no seguinte trecho, de uma visão xamânica acerca da transformação sofrida pelos

⁶⁸ A palavra *yarori* se compõe da raiz *yaro*, que significa animal de caça, e do sufixo *-ri* (pl. *pë*), que, segundo Albert, “denota o que se refere ao tempo das origens, não humano, superlativo, monstruoso ou de extrema intensidade.” (K&A, 2015, p. 613).

⁶⁹ Muitas etnografias de povos amazônicos frisam a relação presa-predador (comer/ser comido) como o marcador/articulador da diferença. A teoria do perspectivismo ameríndio, inclusive, tem por um de seus pilares a ideia de que a imaginação relacional desses povos se alicerça numa metafísica da predação, cujo leitmotiv é o canibalismo, a partir do que se organizam as relações de alteridade. Isso não deixa de estar presente no discurso de Kopenawa em *A queda do céu*, porém, de forma alguma em centralidade, talvez porque o que o xamã relata seja uma experiência marcante de atravessar limiares de tempo-espaco e ver/contemplar um outro sentido de imagem, mesmo que o xamanismo yanomami (e outros rituais) também se elabore por meio dos códigos de predação e canibalismo simbólico.

⁷⁰ Há palavras diferentes para animais, e essa diferença parece se referenciar na relação com os humanos e com a forma como eles (os animais) vivem: os animais de caça, considerados “comestíveis”, são *yaro*; os animais domésticos (criados pelos humanos) são designados pelo termo *hiima pë*, e não são comestíveis. Sempre que fala dos animais como ancestrais, Kopenawa utiliza o termo *yarori*, de modo que a referência aqui são os animais de caça.

yarori no primeiro tempo (há outras visões/versões diferentes desta em *A queda do céu*, as quais afirmam, de todo modo, a relação de ancestralidade entre *yarori* e *yanomae thë pë*):

No primeiro tempo, não havia caça nenhuma na floresta. Existiam apenas os ancestrais com nomes de animais, os *yarori*. Mas a floresta não demorou a entrar em caos e todos eles viraram outros. Adornaram-se com pinturas de urucum e foram pouco a pouco se transformando em caça. Desde então, nós, que viemos à existência depois deles, os comemos. No entanto, no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos. É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, *yaro pë*. Os coatás, que chamamos *paxo*, são gente, como nós. São humanos coatás: *yanomae thë pë paxo*, mas nós os flechamos e moqueamos para servir de comida em nossas festas *reahu*! Apesar disso, aos olhos deles, continuamos sendo dos deles. Embora sejamos humanos, eles nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se **atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo**. Já os animais nos consideram **seus semelhantes** que moram em casas, ao passo que eles se veem gente da floresta. Por isso dizem de nós que somos “humanos caça moradores de casa!” (K&A, 2015, p. 473, negrito meu)

Há nesse trecho uma simultaneidade de perspectivas congregadas em uma única narrativa, daí sua complexidade inextricável. Essa visão incomum, de temporalidades e perspectivas simultâneas, faz com que Kopenawa possa ver-conhecer a continuidade entre animais e humanos, que são a mesma gente. O que hoje qualquer humano, branco ou yanomami, vê na floresta com corpo (*siki*, invólucro corporal) de animal de caça, o xamã enxerga simultaneamente em *utupë* e em “pretérito” (no trecho, o primeiro tempo) como humanos coatás, humanos araras, humanos queixadas, humanos antas. Quando Kopenawa diz “nosso interior é igual ao da caça”, provavelmente, ele está se referindo à imagem interior, sopro de vida, *utupë*. Como discutido anteriormente, na prática do xamanismo, *utupë* também designa uma condição visual, que sustem a noção de verdade, a qualidade de verdadeiro. Os que se chamam hoje de *yanomae thë pë* na verdade fingem ser humanos, mas, com a *utupë* visível, são iguais aos animais, ou talvez... os animais é que são os verdadeiros humanos já que quando visível sua *utupë* assim se apresentam.

Além disso, se a ideia do nome, em yanomami, é concebida “como um produto direto ou indireto da atividade corporal” (ver nota de Limulja [2022, p. 60]), então, quando os humanos se autodenominam humanos, estariam produzindo uma diferenciação, caracterizando um atributo da sua atividade corporal? mas se os animais nomeiam pelo mesmo nome a si e aos humanos, então ambos seriam verdadeiramente os mesmos? O nome é uma componente dos seres e atribuir nome, pelo menos nesse contexto, parece um gesto ambivalente, pois tanto marca a diferença entre seres, quanto produz um vínculo de semelhança entre seres, pois ter o mesmo nome é ter uma semelhança. O nome, e talvez o ato de nomeação, é vinculado à

condição visual, mas depende de quem vê (de qual perspectiva: com olhos de gente comum, com olhos de *xapiri*, com olhos de *yaro*): os animais nomeiam os humanos com o mesmo nome que dão a si, assim, os consideram semelhantes. Mas a ambivalência também é parte da visão dos animais: os humanos são semelhantes a eles, os animais, mas são diferentes para eles também, pois são gente que habita em casas enquanto eles são gente que habita na mata. Seja como for, em uma só narrativa, que é dada desde a perspectiva de um *yanomae* que talvez esteja fingindo sê-lo, coloca-se a perspectiva dos animais, que olham os humanos e os consideram “dos seus”, mas o fazem justapondo semelhança e diferença: humanos-caça moradores de casa.

O que mais me encanta nesse trecho de *A queda do céu* (e que me faz lê-lo inúmeras vezes e mal chegar a compreendê-lo) é sobretudo deparar com um pensamento capaz de conceber uma humanidade que consegue se conceber fingida. Uma humanidade que desconfia de sua certeza humana (ou que não está tão afeiçoada à certeza das delimitações porque pratica intensamente a sustentação das ambivalências) e aventa a possibilidade de que os animais é que sejam os verdadeiros humanos, ao passo que “nossa humanidade” se esforçou durante séculos para garantir que só alguns humanos sejam humanos.

O pensamento de Kopenawa parece fazer um movimento pendular, no qual ora a noção de humano é sinônimo de “a forma pela qual se mostram as interações entre seres aos olhos do xamã”, ora diz respeito a uma forma específica de ser (o invólucro corporal, o tempo-espaço que se habita e a socialidade dos Yanomami), mas de todo modo, não são lógicas paralelas, que não se tocam ou que se excluem. A linha de um pêndulo é uma só, que ao se movimentar, passa a se situar de outra perspectiva, por isso, talvez, seu pensamento consiga expressar em termos de conexão, e não de separação, noções como ancestralidade, transformação (virar outro) e continuidade. A transformação dos *yarori* em *yaro* não apaga a qualidade de ancestral e humano, tratando-se, pois, de condições e temporalidades justapostas.

Sem a possibilidade de ver-conhecer a imagem dos animais e de saber a forma como eles nomeiam, a condição dos animais seria concebida como de mero alimento (carne de caça). Em última análise, o conhecimento xamânico formulado por Kopenawa parece provido por uma forma cognitiva que impossibilita a hierarquização dos seres a partir do humano, o colocando dentre os outros, sem mais, sem menos, daí também não ser antropocentrado.

Esse entrecho a respeito da humanidade dos animais de caça encontra-se em um dos últimos capítulos de *A queda do céu*, em que Albert e Kopenawa retomam de que modo seu pensamento compreende a complexa trama de relações visíveis e invisíveis na *urihi a*, e que fazem dela não um ser que existe “à toa”, sem motivo, no dizer de Kopenawa, mas um ser

vivo e senciente. Ou seja, tudo isso faz parte de um pensamento mais amplo sobre a complexidade da vida e seu sentido na floresta, e não de uma taxonomia de seres. A compreensão da ancestralidade e humanidade dos animais é dada como parte desse conhecimento, mas sobretudo, como parte de um saber agir a partir dele. Na sequência do trecho, Kopenawa esmiúça as relações entre caça e caçador e como são permeadas por dinâmicas invisíveis que resultam num saber agir humano constituído na relação com os animais de caça, que não desequilibra a existência dos seres na e com a floresta. Com esse capítulo, Kopenawa e Albert nos guiam para compreender que antes de mirarmos, para tentar fixar, um conceito de humano, que miremos com eles, pelos olhos do xamã, os humanos dentro de um ecocosmo em movimento – e, aí sim, o que essa mirada faz com a noção de humano.

Esse me parece o ponto nodal: para compreender um conhecimento “humanista” descentrado do *antropos* e de um pressuposto de superioridade e hierarquia de seres, bem como do pressuposto da cisão entre humano e natureza, a chave está no entendimento xamânico que Davi Kopenawa oferece sobre a noção de 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! [...] As palavras da ecologia, para eles [os antepassados], eram achar que Omama tinha criado a floresta para os humanos viverem nela sem maltratá-la. E só (K&A, 2015, p. 480).

Os humanos são a ecologia. Os humanos são completamente integrados ao ecocosmo: são em relação com os demais seres, com o lugar que habitam, pelas trocas/relações que entretêm, sem maltratar esse lugar. A vida pulsante na/da floresta que Davi Kopenawa relata é o meio e a mensagem, é parte e todo da ecologia, aí os humanos são incluídos e situados dentre outros seres, e lhes cabe sobretudo saber habitar *a casa*, para remeter aqui à etimologia grega de “eco”, *oikos*, como casa em ecologia.

Essa noção de ecologia surge ao final de *A queda do céu*, no capítulo, “O espírito da floresta”, que é o mais tocante para mim, pois evoca vivamente a capacidade se sentir, é uma ode de amor à floresta, amor como reconhecimento da potência de vida e vontade de ver prosperar. Se a floresta for apenas um resto de floresta, diz Kopenawa, os humanos também serão um resto de humanos, pois ser humano é ser inteiro **com** a floresta. Se a floresta retornar ao caos por conta da morte de todos os xamãs, os humanos também sofrerão transformações radicais em sua própria condição: “virariam outros”, já que a condição humana, no pensamento de Kopenawa, é uma condição ecológica. Com certeza, a impressão que me fica de suas

palavras não é a de que ele humaniza (ou anima) a natureza, mas sim de que ele refloresta o humano para nós, seus interlocutores.

O laço entre humanos e *xapiri* é uma expressão intensa dessa relação ecológica entre alteridades ontológicas, isto é, seres diferentes entre si, e outros para si, mas que se conectam em relações de coexistência na floresta. Um grande xamã, o sogro de Kopenawa, lhe contou que foi a preocupação da primeira mulher, Thuëyoma, esposa de Omama, quanto à condição frágil de sua prole, os humanos, que inspirou a criação dos *xapiri* para curá-los e vingá-los das doenças. Disse a mulher diante do marido embasbacado: “Pare de ficar aí pensando sem saber o que fazer. Crie os *xapiri* para curarem nossos filhos!” (K&A, 2015, p. 84). Nessa bela imaginação xamânica, os *xapiri* são fruto da consciência do cuidado e da condição de desamparo (a vulnerabilidade do sopro de vida) dos humanos. Essa “consciência empática” aparece aí como a razão de sua origem. Os *xapiri* têm uma conexão afetiva com os humanos: eles se afetam verdadeiramente, mesmo sendo outros, têm compaixão e empatia pelos humanos e sua mortalidade lhes inspira tristeza e saudade. A sobrevivência e prosperidade da vida dos humanos é associada aos *xapiri*, e alguns humanos (os homens-espírito), por sua vez, zelam por essa aliança. Criados para amparar os humanos numa relação de aliança e amizade, se ela é quebrada porque aqueles que zelam por ela morrem às pencas, os humanos ficam desamparados e podem virar fantasma ou morrer mais depressa – uma relação que exprime a lógica radicalmente interdependente, de “ser com o outro, sob o risco de não ser sem ele”, de uma radicalidade muito além da interdependência entre humanos.

Humanismo para além do clube da humanidade

O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno.

Ailton Krenak, *A humanidade que pensamos ser*

Neste século em que o homem teima em destruir inúmeras formas de vida, [...] nunca, com certeza, nunca foi mais necessário dizer, como o fazem os mitos, que **um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo**. Coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos seres antes do amor-próprio. E que mesmo uma estadia de um ou dois milhões de anos nesta terra – já que de todo modo há um dia de acabar – não pode servir de desculpa para uma espécie qualquer, nem a nossa, dela se apropriar como coisa e se comportar sem pudor ou moderação.

Lévi-Strauss, *A origem dos modos à mesa*, negrito meu

Há outras ambivalências semântica por trás de “humanos” em *A queda do céu*. Essa palavra pode remeter a *yanomae thë pë* – a nomeação de um tipo de ser dentro de um horizonte sociocosmológico de alteridades, em contraste, por exemplo, com *porepë, xapiripë, yaropë* etc. Ainda, “humanos” como especificamente os Yanomami, etnônimo de um grande grupo ameríndio assim autoidentificado nas fronteiras de sua socialidade, em contraste com outros grupos, e sobretudo com a sociedade nacional envolvente. Finalmente, o entendimento do conjunto dos humanos da terra inteira.

Quando Kopenawa lamenta os poucos humanos que restaram na floresta depois do avanço do garimpo e das epidemias, esses “poucos humanos” definitivamente não se referem a seres humanos quaisquer, mas, precisamente, a eles, os Yanomami. De tal sorte, diante da interlocução de Kopenawa, quando nós nos tornamos o outro, certa “falha” identificatória se entrepõe entre a voz narrativa e seus leitores brancos: fica implícito que “humano” não se refere a nós, brancos, que compulsoriamente pressupomos aí seres genéricos de um universal que nada tem de universal. Essa é uma consequência da rara inversão nos papéis de interlocução dentro do amplo campo da cultura letrada: quando em um livro quem diz “eu” é nossa alteridade, e quando “nós” somos colocados como a alteridade leitora de quem diz “eu”, nem sempre “os humanos” seremos nós.

Davi Kopenawa, como narrador que se dirige aos brancos, “os humanos legítimos”, precisa desfazer sua desumanização colonial, não só reivindicando o reconhecimento da dignidade humana dos Yanomami, senão estendendo-a à floresta e à miríade de seres outros que humanos que participam de todo o cosmos em relações. Na verdade, não é que ele precise “estender” a humanidade para reivindicar dignidade, pelo contrário, o “humanismo” de Kopenawa pressupõe que tudo o que vive na floresta tem sua dignidade, é “sujeito de direito”, além (e por vezes apesar) dos humanos.

Há entre os Yanomami diferentes versões sobre a origem dos humanos (os Yanomami) e dos humanos que não são Yanomami. A partir de uma delas, Kopenawa afirma que os Yanomami vieram da vagina da primeira mulher, esposa de Omama. Em outra visão do primeiro tempo, depois de uma grande inundação que afogou os ancestrais e a partir da espuma (mais ou menos intensa) de seu sangue que flutuava no rio, Omama (re)criou a humanidade inteira, isto é, outros humanos, como os brancos e outros povos indígenas, os distribuindo ao longo do espaço por onde passou: “Foi *Omama* que nos criou, mas foi também ele que fez os brancos virem à existência. Há apenas um único e mesmo céu acima de nós. Só há um sol, uma lua apenas. Moramos em cima da mesma terra. Os brancos não foram criados por seus governos. Eles vêm da fábrica de *Omama*!” (K&A, 2015, p. 231). Apesar das versões parecerem divergir quanto à origem, de uma forma ou de outra, todos os seres humanos atuais, *yanomae thë pë* ou *napë*, são fruto da criação de Omama, talvez uma forma de Kopenawa incorporar ao conhecimento xamânico o paradigma de uma humanidade comum.

Humanidade comum, mas não a mesma. Humanidade semelhante, mas outro.

A noção da unicidade da Terra (planeta), aliás, o grande dorso do céu Hutukara, ou a grande floresta atual, *urihi a pata/urihi a pree*, como lugar ao qual os seres humanos pertencem, parece compor a compreensão de que também por isso todos, Yanomami ou não yanomami, são seres humanos. Ao viajar pela Terra defendendo a floresta, Kopenawa se apercebeu de que a diversidade de humanos possui um mesmo tipo de corpo comum aos habitantes do plano dos viventes, e que, apesar disso, os brancos parecem não considerar os Yanomami e outros indígenas como seres humanos: “Foi para mim um tormento pensar em todos aqueles humanos [indígenas norte-americanos] parecidos conosco que morreram naquele país [Estados Unidos]” (K&A, 2015, p. 433). Depois de conhecer a história de espoliação sofrida pelos Onondaga, Kopenawa refletiu que:

É com as mesmas palavras que os garimpeiros e fazendeiros querem se livrar de nós no Brasil: “Os Yanomami são apenas seres da floresta, não são humanos! Pouco importa que morram, eles são inúteis e nós vamos trabalhar de verdade no lugar deles!”. [...] Pensam que não somos humanos e nos detestam igualmente a todos! No entanto, mesmo sendo gente diferente dos brancos, temos boca e olhos, sangue e ossos, como eles! Todos vemos a mesma luz. Todos temos fome e sede. Todos temos a mesma dobra atrás dos joelhos para poder andar! De onde vem essa brutal vontade deles de destruir a floresta e seus habitantes? (K&A, 2015, p. 434).

Essas reflexões foram expressas exatamente no contexto da defesa da floresta e seus habitantes diante dos brancos, diante de uma alteridade para a qual o xamã parece ter de defender-se como humano. Essa circunstância de Davi Kopenawa, como narrador indígena que se dirige aos brancos, me faz pensar que o humanismo e os direitos humanos só são dispensados por quem já desfruta dos privilégios de não se duvidar de sua humanidade. Noto como “humano”, aqui, implica o reconhecimento da dignidade humana, isto é, humano significa digno de ter sua vida/existência reconhecida e respeitada como tal, em sua diferença e por sua semelhança.

Seu jeito de parafrasear as palavras (o pensamento ou lógica) do branco que o desumaniza faz ver a noção de humano que, por sua vez, a alteridade de Kopenawa parece pressupor: que “ser” humano significa “ser” útil para a produção do capital, pois os brancos os consideram inúteis desse ponto de vista (querem substituí-los para “trabalhar de verdade” em seu lugar), e que por isso entendem que os Yanomami, e todos os humanos diferentes dos brancos, podem ser mortos e descartados. Ser “apenas seres da floresta” torna os Yanomami, pela perspectiva do branco, menos que humanos, não humanos. Davi afirma sua humanidade pela percepção de várias semelhanças quanto ao corpo – os Yanomami possuem boca, olhos, dobra na perna atrás dos joelhos para andar, sangue, ossos, sentidos (visão, fome, sede) –, embora contraste essa semelhança com o saber de que os Yanomami, que habitam **com** a floresta, e por isso mesmo, “são gente diferente dos brancos”, pois não matam “por mercadorias, por terra ou por petróleo, como eles fazem! Brigamos por seres humanos. Guerreamos pela dor que sentimos por nossos parentes recém-falecidos (K&A, 2015, p. 445). Em outra resposta à desumanização dos Yanomami, dessa vez percebida em relação “às mentiras que os brancos espalharam” a seu respeito como assassinos contumazes, como o “o povo feroz”, Kopenawa salienta que sua gente, considerada violenta pelos brancos, faz suas guerras “por seres humanos” (pela vingança no processo do luto), enquanto que os brancos fazem suas matanças desmedidas, seus genocídios, por petróleo e mercadorias. Na percepção do xamã, os brancos se consideram os únicos humanos legítimos, mas quem de fato possui o valor da vida humana

como norteador ético são os Yanomami, não os brancos, para quem o valor máximo lhe parece ser o das mercadorias.

Com isso, por fim, gostaria de voltar a outro trecho da epígrafe de *A queda do céu* que não destaquei anteriormente:

Antes mesmo da chegada dos brancos, a mitologia ameríndia dispunha de esquemas ideológicos nos quais o lugar dos invasores parecia estar reservado: dois pedaços de humanidade, oriundos da mesma criação, se juntavam, para o bem e para o mal. Essa solidariedade de origem se transforma, de modo comvente, em solidariedade de destino, na boca das vítimas mais recentes da conquista, cujo extermínio prossegue, neste exato momento, diante de nós. [...] Não são apenas os índios, mas também os brancos, que estão ameaçados pela cobiça de ouro e pelas epidemias introduzidas por estes últimos. Todos serão arrastados pela mesma catástrofe (Lévi-Strauss apud K&A, 2015, p. 5, itálico no original).

Como outrora no pós-guerra, como hoje no Antropoceno, o humanismo ressurgue quando grandes interrogações sobre o futuro da humanidade atravessam o horizonte ideológico do Ocidente. Os termos da epígrafe de Lévi-Strauss já situam *A queda do céu* em um colóquio de amplas proporções, em que se multiplicam as interrogações sobre o futuro da humanidade, dessa vez, não em face da barbárie interna à civilização europeia, mas da insustentabilidade da vida (humana) no planeta devido, segundo Kopenawa, à paixão desmedida dos brancos pela mercadoria. A “mitologia ameríndia” não só dispõe de esquemas para simbolizar o encontro com outra parte da humanidade. Com *A queda do céu*, aprendemos que dispõe de “esquemas” para garantir o encontro com uma parte outra que humana. Kopenawa dispõe de um ver-conhecer capaz de nos orientar na imaginação de outros futuros para os humanos – segundo Edward Said, um dos mais célebres e interessantes defensores do Humanismo, essa seria a missão dos humanistas. Ecoando Marisol de la Cadena (que parafraseava Isabelle Stengers) ao analisar as lutas de seus interlocutores indígenas andinos: trata-se de uma visão cosmopolítica capaz de produzir um “interesse em comum que não é o mesmo interesse”.

Confrontando a centralidade do humano no abrigo editorial das palavras de Kopenawa e a descentralidade do humano no conhecimento xamânico, como ficamos com esse dissenso? O que *A queda do céu* aponta é que só é possível ter o humanismo como mediação político-pragmática forte se o movimento for feito com a abertura a uma outra noção de humano. Desse modo, *A queda do céu* é englobada pela elaboração do paradigma humanista da Coleção Terre Humaine, mas também a expande. A narrativa de Kopenawa reflete seu próprio entendimento de humano, tanto como expansão de sentido, que é produção de conhecimento, quanto como princípio para ação de enfiamento de um tempo em que a Humanidade

(re)enfrenta grandes interrogações acerca de seu futuro. Se por um lado a perspectiva de Kopenawa fala de uma humanidade não só humana, divergente do antropocentrismo narcisista do Humanismo ocidental, por outro lado, o apelo de suas palavras é dirigido especificamente aos membros do “clube da humanidade”, para usar uma expressão de Ailton Krenak (2020), uma vez que estes se tornaram os agentes privilegiados da destruição do planeta.

PARTE III

Ver os invisíveis ou a prática e a forma da alteridade

minha fala será algo de novo, para aqueles que a quiserem
escutar

Davi Kopenawa, *A queda do céu*

A narrativa de Kopenawa em *A queda do céu* mostra que a prática do xamanismo yanomami permite àqueles que a vivenciam conhecer e transmitir um modo de se relacionar com o outro – que estou chamando de relação de alteridade. Isso é algo novo para leitores e leitoras *napë*, porque habituados a outros parâmetros – modernos, colonizados, capitalistas – de se relacionar com o outro. O arrazoado de Kopenawa sobre os brancos só escreverem suas próprias palavras, fazendo-as circular entre si, e nisso reproduzindo apenas seu próprio pensamento, ignorando os de outras gentes diversas deles mesmos, ressoa com a compreensão de que a leitura, na cultura letrada ocidental, traz o legado da tendência a uma relação com o outro que se orienta sempre para o Mesmo, isto é, para identificar o outro a si. Até aqui, o trabalho foi o de situar esse “fundo cultural letrado”, como ele institui seus outros, e o que acontece quando vem a ser o meio que recebe as palavras de um Outro – no caso, as de Davi Kopenawa na forma escrita de um livro. Ou seja, estive lidando com um dos desafios da narrativa de Kopenawa a seus leitores, que é o de defrontá-los com uma relação de alteridade invertida, em que o eu narrativo é o outro que, por sua vez, os coloca como outro.

E, contudo, lidando com este problema, mal comecei a escrutinar os pressupostos subjacentes às formas de conceber relações de alteridade em *A queda do céu*. Como vimos até aqui, de um lado, para um *napë* cujo pensamento tenha mais ou menos sido formatado pela ciência e filosofia moderna, o outro que toma parte em uma relação é necessariamente um *homo sapiens*, um equivalente biológico do homem do *logos* ocidental, detentor único da racionalidade e de capacidade agentiva (de agência ou de agir intencionalmente). Ou seja, o pressuposto que nós leitores *napë* compartilhamos é de que, na melhor das hipóteses, as relações eu-outro ou nós-outros sejam entre seres delimitados à espécie humana – para não entrar aqui,

novamente, em todo o debate sobre a sub-humanização e outrização dos semelhantes nem tão semelhantes assim, “*the Rest*” of *the West*. O escopo da humanidade em *A queda do céu*, publicada justamente no seio da coleção “Terra Humana”, foi, nesta senda, o problema de fundo da Parte II. Aí, ao aprofundar as noções de humano a contrastar com o projeto editorial da Coleção, começamos a ver que o desafio da narrativa de Kopenawa a nossos parâmetros de relações com o outro diz respeito, também, a quem pode ser o outro (sujeito) em uma relação de alteridade – este é o desdobramento que está por vir: não apenas os contornos de quem pode ser o outro, na verdade, mas, mais importante, o que é ser outro, a partir de uma prática de relação de alteridade por nós desconhecida.

À medida que recebemos as palavras do xamã, vamos entrando em contato com noções implícitas ou descritas de como são as relações de alteridade entre os Yanomami. Por exemplo, algumas vezes, é possível notar um gradiente de relações entre um nós, a gente de Watoriki, implícito no discurso de Kopenawa, e “outras gentes”, situadas, a partir desse nós, segundo a ordenação comunitária e intercomunitária. Mesmo o sistema profícuo de nomeações de gentes que vão aparecendo ao longo da leitura (geralmente com a expressão *thèri pè* que equivale à “gente de”) não funciona como um catálogo de classificação, mas como nexos de identidade e alteridade que apontam para relações localmente situadas entre os Yanomami. Contudo mais central em *A queda do céu* é o jeito de conceber alteridade que o xamanismo propicia, que lida com variações ontológicas muito mais radicais do que aquelas que se dão entre humanos, o qual congrega, para além dos humanos, o cosmos como um todo, dimensões invisíveis, floresta e outros tempos. No xamanismo, são seres outros que humanos (tanto no que nós *napè* consideramos seres humanos, como também outros que *yanomae thè pè*) os pivôs de uma forma de relação de alteridade completamente diversa, porém essencial para aquilo que Davi Kopenawa quer nos fazer ver-conhecer. Assim, entendo que o xamanismo propicia a forma de relação de alteridade mais importante a ser notada e que mais nos desafia na compreensão do pensamento de Kopenawa.

Para comentar essa forma de relação de alteridade, sigo os termos e a densidade conceitual que podem ser extraídos das palavras de Kopenawa tal como aparecem em *A queda do céu* (traduzidas ou em yanomami, mediadas por explicações), pois são elas, em última instância, o “campo comum” a todos os leitores, os quais não necessariamente são familiarizadas com as ferramentas teóricas da antropologia contemporânea. Meu objetivo aqui não será expor o que a etnografia pensa que são relações de alteridade entre/para os Yanomami,

mas o que um xamã yanomami nos mostra que são relações com o outro em seu pensar⁷¹. Por isso, não apresento uma revisão sistemática de teorias antropológicas ou manejo tal referencial de forma a aplicá-lo à leitura de *A queda do céu*, menos ainda, proponho-me a usar o livro para exemplificar o que é perspectivismo ameríndio ou o que é parentesco, embora esse referencial tenha sido extremamente importante para amparar minha compreensão e meu desenvolvimento intelectual ao longo do doutorado. Trato de pensar as mediações de leitura para espalhar as contribuições do pensamento xamânico yanomami entre os *napë*, empenhando-me em fazê-lo por uma proposta de leitura que seja possível nos termos do livro *A queda do céu*.

Figura 4 – Poriporiwë



Fonte: Joseca, 2022, p. 94

Em meu auxílio, trarei elucidações advindas do trabalho de Joseca Mokahezi Yanomami, a maioria presentes no livro-catálogo de sua exposição no Masp *Joseca Yanomami: nossa terra-floresta*⁷² (2022). Seus desenhos, junto a títulos, legendas e breves descrições (também concebidos por Joseca), ajudam a visualizar aspectos do paradigma de alteridade a

⁷¹ Da mesma forma, poderia ser cobrada sobre o que a etnologia (“os americanistas”) pensa que são relações de alteridade para os povos ameríndios de modo geral e comparativo, ao que definitivamente não me proponho; para tanto, sugiro que se leia algo como o capítulo “Alteridade e seus disfarces” (Lagrou, 2007, p. 159-171).

⁷² A fim de salientar a autoria de Joseca Yanomami, farei a entrada da referência no corpo do texto por seu nome, em vez de utilizar a norma da ABNT. Na lista de Referências, a entrada é a seguinte: PEDROSA, Adriano; RIBEIRO, David (curad.). **Joseca Yanomami: nossa terra-floresta**. São Paulo: MASP, 2022.

que o xamanismo yanomami dá lastro. Em alguns de seus textos, é usada a terceira pessoa do singular, como no desenho de Poriporiwë: “Poriporiwë, o espírito da lua, é muito feroz e por isso os outros espíritos o temem, ele pode devorar o ser maléfico Kamakari” (Joseca, 2022, p. 94; acompanha a Figura 4). Em outros, a voz utilizada é a primeira pessoa do plural (nós), de modo que os *xapiri* falam diretamente, como se apresentando pela primeira vez: “Nós, *xapiri*, temos cabelos diferentes uns dos outros, nós não temos todos a mesma aparência. Alguns de nós têm cabelos compridos, outros de nós são calvos” (2022, p. 111). Assim, tanto os desenhos figurativos quanto os desenhos de escrita de Joseca dão “substância” ao discurso dos *xapiri*.

Figura 5 – Xamãs fazendo *xapiri* dançar



Fonte: Joseca, 2022, p. 110

Os *xapiri* são seres que os xamãs fazem dançar para curar e defender os seus – os humanos são vulneráveis a vários tipos de destruição: pela ação dos inimigos, pela ação dos seres maléficos, muitas vezes por trás de cataclismas, da fome, das doenças... Na legenda da Figura 5, Joseca comenta: “Muitos espíritos descem para estes xamãs; entretanto, nós Yanomami que temos olhos de fantasma (não xamãs) não os vemos, pois eles flutuam como penugem ao vento” (Joseca, 2022, p. 110). Apesar de só serem visíveis aos xamãs, a existência dos *xapiri* é reconhecida pela gente comum como um pressuposto ontológico: os *xapiri* existem para um Yanomami antes de serem contemplados em suas danças de apresentação como imagens de esplêndidos seres minúsculos, parecidos com humanos mas outros. Desde criança, um Yanomami ouve falar a respeito dos *xapiri* e do que eles fazem. Em uma comunidade, seus

habitantes testemunham as sessões de xamanismo e podem ser curados graças aos *xapiri*; seus rastros são deixados na floresta e todos que a habitam são beneficiados pelo que chamaríamos de “serviços ecossistêmicos” prestados por eles à manutenção da vida não só dos humanos. Por vezes, crianças e caçadores, especialmente, podem até os encontrar em sonho, mas não têm uma compreensão muito clara de que se trata dos *xapiri* ou sobre os lugares que visitam em sonho e as situações com que se deparam. Kopenawa exemplifica isso relatando inúmeros sonhos de infância, os quais só mais tarde ele pôde compreender como sendo o olhar de interesse dos *xapiri* sobre ele, embora seu padrasto, com gentileza, já o ajudasse a fazer sentido desses encontros:

Você foi à casa onde o sogro de *Omama* vive com os espíritos peixe, os espíritos jacaré e os espíritos sucuri. Os *xapiri* estão começando a querê-lo de verdade. Mais tarde, quando você se tornar adolescente, se quiser conhecer o poder da *yãkoana*, abrirei de verdade os caminhos deles para você (K&A, 2015, p. 93).

A prática do xamanismo, como uma tradição, produz uma rede que dá, para os humanos, maior consistência à existência dos *xapiri*, multiplicando, intensificando e trançando os saberes a respeito deles, bem como uma forma de interação imediata com eles, ou mais do que isso, na verdade, uma forma complexa de **relação**, de se relacionar com eles. São milhares de conexões de saber formadas em torno da experiência xamânica, cuja metáfora de percurso é a de trilhas amplas e já abertas, percorridas anteriormente e passadas adiante, como na fala do padrasto de Kopenawa supracitada ou quando Kopenawa diz que são os xamãs mais antigos que abrem os caminhos dos espíritos auxiliares para o novato. Ao mesmo tempo, cada vez que um novo xamã acessa essas trilhas ele as está renovando, fazendo, por sua vez, de novo. Por isso, trata-se de um legado cultural e transgeracional de conhecimentos, incluindo conhecimento sobre relações com o outro – embora, apenas pela leitura de *A queda do céu* não seja dado alcançar essa magnitude.

Se as traduções do falar de Kopenawa mantiveram a lógica e a estrutura da língua yanomami⁷³, então podemos entender que a forma de ele nos explicar quem são os *xapiri* não é, precisamente, pela negação daquilo que os humanos comuns assumem ser. Nós, seus leitores, para compreender o que são os *xapiri*, lançamos mão do “não” na função de prefixo de negação

⁷³ Do ponto de vista da precisão da nomenclatura linguística, não existe propriamente ‘a’ língua yanomami no sentido de uma única língua comum falada pelos Yanomami. Davi Kopenawa é falante do yanomami oriental. Embora já tenha mencionado em outro lugar, gostaria de notar novamente que quando me refiro à “língua Yanomami” faço uma simplificação, cujo intuito primeiro é remeter o/a leitor/a à observação de que a maneira de falar sobre o mundo (e portanto de concebê-lo) passa intrinsecamente pela língua.

para situá-los, em relação ao que somos, como “não humanos”. O xamã, contudo, nunca se exprime assim, nunca exprime sua experiência visionária com os *xapiri* categorizando-os como “não humanos”, pela privação desse “estatuto” ontológico de referência. Kopenawa sempre diz: os *xapiri* são outros, sustentando a diferenciação pela afirmação da diferença. A palavra-chave em relação aos *xapiri* – e na relação com os *xapiri* – é alteridade, a começar pela própria forma de expressar essa relação pela linguagem. Trata-se de um detalhe, provavelmente linguístico, quiçá também tradutório, que me faz interrogar sobre as formas de passar a alteridade pela palavra, especificamente, a hipótese de que a prática do xamanismo yanomami produza uma linguagem e um conhecimento robustos e bastante diversos dos nossos para conhecer, descrever e nomear a alteridade, em parte um exercício de percepção e delimitação ontológica, mas não no sentido de reduzi-la e limitá-la à fixidez de categorias ou forma (uma identidade), e sim no sentido de estabelecer uma maneira de dar contorno para poder conhecer e se relacionar.

A respeito dos *xapiri* que podem auxiliar os xamãs, Kopenawa explica que “parecem com um ser humano, mas são outros”. Essa estrutura frasal “mas é outro” é decisiva: Kopenawa utiliza em situações em que nos aponta uma relação de alteridade, ou de percepção da diferença, não apenas frente aos espíritos, mas também, por exemplo, quando fala dos Yanomami e dos brancos relativamente uns aos outros – ou ainda como apareceu nas reflexões de Kopenawa sobre o tratamento dado aos povos indígenas de modo generalizado nas Américas no confronto com o senso de humanidade. Os *xapiri* são visíveis apenas como imagens *utupë*, e, portanto, conhecidos diretamente no xamanismo, secundariamente, por meio dos sonhos e, recentemente, da figuração imagética que alguém faz deles (por exemplo, os desenhos de Joseca, do xamã Taniki, e também do próprio Kopenawa). Os *xapiri* são descritos por algumas semelhanças parciais ou limiares com os humanos, como pela forma corporal humanoide que aparentam, pela agência, pelos afetos morais que expressam, como raiva e paixão, mesmo por artefatos e instrumentos que utilizam, redes, facões, armas, flautas etc. A apreensão dessas semelhanças talvez se dê porque, como aventei anteriormente, a forma humana seja o fundo ou o parâmetro da percepção do xamã – sendo “a forma humana” aqui, tanto a aparência do corpo (a *siki*, pele ou invólucro corporal, segundo a concepção yanomami), quanto o sentido moral, dos hábitos e modos dos seres humanos *yanomae*. Essa semelhança humana, no entanto, não é cristalizada como mesmidade, senão como traços observados, dentre outros. Boa parte dos desenhos de Joseca, assim como algumas descrições de Kopenawa e também seus desenhos que compõem *A queda do céu*, figuram alguns *xapiri* no limiar da forma humana, outros em forma animal, e outros ainda em forma humanimal, misturando traços de uma e outra.

Figura 6 – *Yaweresiri*, espírito bicho-preguiça, com forma humana e garras de bicho-preguiça



Fonte: Joseca, 2022, p. 100

Pode ser que a fluidez entre forma (*siki*) animal e forma humana esteja relacionada a uma das origens atribuídas aos espíritos auxiliares dos xamãs:

Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome. Vocês [brancos] os chamam “espíritos” **mas são outros**. Vieram à existência quando a floresta ainda era jovem. [...] São muitos mesmo, pois não morrem nunca. Por isso nos chamam [aos yanomami] “pequena gente fantasma” – *pore thë pë wei!* – e nos dizem: “Vocês são **fantasmas estrangeiros** porque são mortais!”. Assim é. Em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade (K&A, 2015, p. 111, negrito meu).

Os ancestrais, no primeiro tempo, tinham nomes animais, mas se transformaram: suas peles (*siki*) viraram os animais de caça, enquanto suas imagens (*utupë*) viraram *xapiri*. Segundo Kopenawa, os *xapiri* são minúsculos como grãos resplandecentes de poeira, e, no entanto, eles é que chamam os Yanomami de pequena gente... e também, ao contrário dos animais que consideram os humanos idênticos a si, os *xapiri* consideram os humanos fantasmas estrangeiros (*napë pore pë*), afirmando a diferença e a posição de alteridade. Kopenawa diz que os animais de caça são esses mesmos ancestrais **tornados outros**. Curiosa e contraditoriamente, os animais de caça atuais são os únicos seres que possuem a aparência (*siki*) realmente diferente

da dos humanos atuais, mas que Kopenawa afirma **não serem outros** do ponto de vista de sua “essência”:

são habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. **Eles não são diferentes**. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (K&A, 2015, p. 117, negrito meu).

Os humanos se autoatribuem outro nome, mas são idênticos aos animais. Já os *xapiri* são sempre outros. Para além dessa complexa justaposição de ancestralidade, de continuidades e transformações, de aparências e nomes verdadeiros, de seres idênticos e seres diferentes, de formas humanoides ou animais, o xamanismo, como um conhecimento densamente estruturado e passado adiante, e que possui suas próprias lógicas (e estruturas lógicas), é, antes de tudo, fazer os *xapiri* dançarem. O xamanismo é a via principal de acesso à interação imediata com esse outro que, por sua vez, considera aqueles pra quem dança como fantasmas estrangeiros. Trata-se, então, da prática de um saber centrado na ideia do outro que dança. Na legenda da figura 7, abaixo, Joseca explica: “Quando os Yanomami tornam-se xamãs, eles dançam como os espíritos, fazendo sua dança de apresentação” (Xapiri thëa oni, 2014, p. 39).

Figura 7 – Dançar como os espíritos



Eu estava em uma casa grande e bonita, mas não era minha, creio que visitava alguém. Enquanto cruzava um corredor de atmosfera um pouco umbrosa, a claridade de uma porta aberta me atraiu. Entrei por ela. A claridade provinha de uma grande janela, em cujo parapeito encontrava-se uma ave. Paralisei. A ave ali pousada era do tamanho de uma pessoa. Muito. Grande. Nunca estivera tão perto de um pássaro tão grande. Sua forma corporal me lembrava a de um gavião, sua cara era de penas brancas, mas o resto da cabeça e todo seu corpo era coberto por penas pretas, como se trajasse uma capa elegante. Avistar um animal desta envergadura é assombroso – em ambos sentidos. Mas esta ave, que aliás, de repente estava acompanhada por outra, igual a ela, ambas, na verdade, tinham um jeito muito pacífico. Não traziam uma postura ameaçadora, nem de defesa, nem de ataque; ao contrário, pareciam à vontade; pareciam gente boa.

Não pude me aguentar. Estendi a mão em sua direção, pedindo contato. Então a enorme ave me notou. A ave olhou para mim com olhos profundos e amarelos de coruja. E estendeu sua garra. Com muita emoção, eu a toquei. Não cabia oferecer um dedo apenas, como quem oferece um poleiro a um papagaio ou periquito. Segurei mesmo sua garra como num aperto de mãos, só que muito mais deslumbrada do que cordial. Precisei dizer-lhe o que estava sentindo, declarei: “Nossa, eu tô muito emocionada de tocar em você!” Ele me respondeu, mas não lembro o quê – a esta altura, como coisa não dita mas que se subentende em sonho, sabia que aquele animal portentoso e pacífico, o que primeiro divisei na janela iluminada, cuja garra áspera segurava em minha mão, era um macho. Depois disso, começamos a falar. Uma conversa mesmo. Eu perguntava. Ele respondia. Conversávamos como se fôssemos nativos da mesma língua. Acho que o fato de poder conversar com ele fez com que seu rosto fosse aparentando mais humano. A sensação que eu tinha, a qual, com efeito, vinha dele, é de que se tratava de um jovem, equivalente a um homem por volta de seus 28 anos, mais ou menos. A outra ave, que o acompanhava, era sua mãe, uma fêmea mais velha. Também a esta altura, tinha consciência de que não estava sozinha no quarto com aquelas aves magníficas, como se, subitamente, lembrasse que a casa não me pertencia e portanto devia estar acompanhada.

Enquanto o jovem gavião majestoso falava desenvolto, agora para algumas pessoas além de mim, me afastei para ir até um cômodo próximo, algo como uma copa ou cozinha, a fim de pegar ou preparar alguma coisa, mas continuava prestando atenção à sua história. De repente, dentre as coisas que ele falou, o ouvi claramente dizer: “Sabem como é, não somos

humanos, né”. Quando o ouvi dizer “não somos humanos, né”, me indignei: *como assim não é humano, você tá falando, cara, parece uma pessoa*. Corri de onde estava e voltei ao quarto já o interpelando quase aos gritos: “Como assim vocês não são humanos?! Você tem rosto, eu peguei na sua mão, você está conversando!” Disparei mais algumas perguntas dentre elas “de onde vocês vêm?” e ele foi se explicando, era difícil, mas dizia que não eram bem humanos, tinham vindo para a cidade há um tempo. Ocuparam uma casa, outrora luxuosa mas agora semiabandonada “Sabem? aquela da esquina perto daqui”, ele fez menção. Depois de um tempo, porém, ele e sua mãe foram ameaçados pela imobiliária. Escorraçados, agora zanzavam pelo bairro, os donos não os queriam ali, mesmo que ninguém fosse alugar aquela casa... Acordei. Estava eufórica com o encontro mas um enorme sentimento de decepção me dividia! A decepção não era para com a especulação imobiliária que não poupa nem seres extraordinários. A decepção era toda para comigo, me sentia estúpida: com tantas coisas para saber deles, encasquetei com se eram ou não eram humanos. Não se pode ser outra coisa, bolas!

Kopenawa diz que o xamanismo yanomami é sonhar. Hanna Limulja explica que “durante o sonho, o *utupë* se separa do corpo e vive as experiências oníricas, interagindo com os outros seres do cosmos. Tudo o que se vê em sonho é imagem, e é, portanto, nesse ‘tempo do sonho’ que as imagens podem se encontrar” (2022, p. 174). Ela também explica que o tempo do sonho não é bem só um tempo, é um tempo-espaco, uma dimensão. O sonho, enfim, é por meio do que os xamãs veem, atuam, conhecem. O conhecimento xamânico é fruto de uma epistemologia cujas condições de conhecer são dadas pelas condições do sonho, aí as experiências mais significativas não se fazem separando o sujeito indagativo do objeto inerte a ser conhecido, elas se dão relacionando sujeitos, misturando formas de seres numa textura de tempo-espaco imagético, na condição de imagem *utupë*, que é também compreendida como uma parte componente do ser.

Utupë: um dispositivo de alteridade yanomami

Em *A queda do céu*, “tornar-se outro”, como vimos no caso dos ancestrais animais, citado anteriormente, refere-se sempre a um ser que se transforma em seu estatuto ontológico pressuposto. A primeira e mais robusta acepção de “tornar-se outro” diz respeito à iniciação xamânica, a exemplo da expressão de Kopenawa: “no tempo em que eu tinha me tornado outro” para se referir ao tempo de sua iniciação no xamanismo. Essa experiência envolve necessariamente passar a ver imagens *utupë*, por meio de um tipo de percepção que torna visível o que não é visível comumente. Para acessá-la, é preciso transpor o estado ontológico comum que equivale ao dos humanos (*yanomae thë pë*). A via para tal é “morrer os olhos” com a *yãkoana*, que altera o estado de consciência enquanto se está acordado e impacta a atividade onírica quando se dorme. Assim, o sonho xamânico é o campo cognitivo privilegiado nessa forma de conhecimento.

Se é verdade que tomar *yãkoana* é via para “realmente” contemplar os espíritos, fazendo a pessoa passar a um estado limiar, este estado, ao menos na iniciação, não é alcançado apenas pela alteração de consciência que a *yãkoana* promove. Parte importante da iniciação consiste em maximizar esse estado limiar pela redução do vigor físico, ao que parece porque enfraquecê-lo ao máximo também reduz a força dos laços com a vida da gente comum, digamos, com o estado ontológico comum ou em que se vive. Os iniciantes “não pensam mais em seus filhos, sua roça, nos que visitam sua casa ou na vulva de sua mulher, como fazem os homens comuns” (K&A, 2015, p. 101), eles apenas veem a dança de apresentação dos *xapiri*. Enquanto se borram os contornos fortes daquilo que garante o que estou chamando de estado ontológico comum dos viventes, a percepção de imagens *utupë* vem a primeiro plano. A privação de alimento pela qual passa o principiante o faz entrar em “estado de fantasma” – modo como esse estágio limiar também é referido –, de tal forma que ele se aproxima mais da morte – a condição dos fantasmas por excelência – do que da vida. O enfraquecimento temporário dos vínculos que dão consistência à vida comum é um passo iniciático para realmente virar outro, com o que quero sugerir que a noção de alteridade aprendida no xamanismo yanomami é fortemente enraizada numa capacidade de ligar com transposições ontológicas.

Todo humano vivente possui como parte de si uma forma espectral (*pei a në porepë*) que é liberada na hora da morte (Limulja, 2022, p. 61). O “estado de fantasma” é um estado muitas vezes contíguo à morte: estar vulnerável pela enfermidade faz entrar em estado de

fantasma. Como vimos também Kopenawa diz que os *xapiri* chamam os humanos de “pequena gente fantasma” e “fantasmas estrangeiros” porque são vulneráveis e mortais e nisso diferentes deles, que não morrem nunca. O fantasma/espectro é também uma categoria ontológica propriamente dita, diferenciante em relação aos humanos, isto é, os mortos não são mais humanos, passam a fantasmas. O uso e abrangência do sentido de fantasma em *A queda do céu* é um tema que merece uma investigação à parte, o que aliás já foi encetado por Marco Antonio Valentim (2019), em um artigo acerca da imaginação conceitual de Davi Kopenawa a partir da noção de imagem *utupë*. Valentim (2019, p. 205) chega à consideração de que o significado mais eminente de *utupë* equivaleria ao de “valor de espectro” (*në porepë*, sendo *porepë* outra tradução para fantasma). O valor de espectro seria o potencial de alteração/transformação de tudo, já que tudo – e Valentim faz um extensivo apanhado de exemplos a partir de *A queda do céu* – pode entrar em estado de fantasma. O autor observa que a ideia do “devir outro” implica o deslocamento ontológico da imagem vital (*utupë*) de um ser, e, assim, a “espectralidade” parece referir “o potencial metamórfico constitutivo de todo agente cósmico”. No entanto, a meu ver, *A queda do céu* fornece matéria suficiente para compreender que, embora estejam num campo conceitual próximo, há diferenças importantes entre o estado de fantasma e o devir outro que ocorre na prática do xamanismo. Vejamos.

Há uma variedade de experiências comentadas ao longo de *A queda do céu* que podem fazer alguém “virar outro”, também expressas pela ideia de entrar em estado de fantasma: sonhar, estar muito enfermo⁷⁴, ficar perdido na floresta por muito tempo, beber mel em excesso ou comer demasiado mingau de banana ou de pupunha durante uma festa *reahu*, ser objeto do olhar dos *xapiri*, o que significa ser desejado por eles, como quando jovens caçadores são seduzidos pelas *xapiri yawarioma*. Esse último caso nos mostra que uma pessoa pode se ver implicada numa relação por uma vontade que lhe é alheia, e que essa “vontade de outrem” pode equivaler à agência de um ser outro que humano, contrariando nossos pressupostos de que apenas os humanos têm vontade própria e agência (intencionalidade). Algo

⁷⁴ Os casos de sonhar e estar muito enfermo são comentados por Hanna Limulja – este último a partir de dados de campo de José Antônio Kelly. Nessas circunstâncias, a língua aparece como fator que compõe a *estabilidade ontológica* de um ser, no sentido de que falar uma língua de fantasma é indicação de que uma pessoa está se transformando: “Kelly (2011) observou que, quando pacientes yanomami estavam muito debilitados por alguma doença, eles faziam questão de se comunicar apenas em yanomami. Num estado vulnerável entre a vida e a morte, falar uma língua que não era a sua poderia desencadear uma transformação em outro. Lembremos que, no perspectivismo ameríndio, comunicar-se com seres que não são aparentemente da mesma espécie tem sentido de abrir a porta da alteridade para sua própria transformação em outro” e quanto à interdição da fala nos momentos rituais, como da menstruação e do homicida, “[devido ao] estado de liminaridade em que se encontram. Se falassem, poderiam se transformar em outros” (Limulja, 2022, p. 79-80).

comum a todas essas situações é que aquilo que confirma os contornos ontológicos dos humanos (agência e estado de consciência comum, no qual a vida comum se passa) são estendidos a outros que humanos ou levados a um limiar – pois não se pode viver sonhando, não se pode viver enfermo, não se pode viver perdido na floresta nem empanturrado de mingau... Parece que, por isso mesmo, essas condições são provisórias e ocorrem a despeito da vontade do sujeito – e apesar de provisórias não são tão raras: é como se os Yanomami, ao longo da vida, tivessem vários contatos, e dos mais variados, com a experiência do virar/tornar-se outro. Mas virar outro “realmente”, ainda, é outra coisa.

Em *A queda do céu*, a expressão “entrar em estado de fantasma” remete ao limiar experimentado por um ser (aliás, não só humano, mas de toda ordem: desde um ancestral animal até árvores e brancos), em que sua relativa estabilidade ontológica é estremecida. O que estou tentando explorar aqui são as formas que Kopenawa nos mostra pelas quais se constituem os sentidos de “virar outro”. A meu ver, apesar de muito próximas, virar outro no contexto da prática xamânica e entrar em estado de fantasmas exprimem coisas diferentes. O “virar outro” do xamanismo congrega mudanças no estado de consciência, o “afloramento” da percepção das imagens *utupë*, mas sobretudo, a capacidade de navegar com estados ontológicos dúbios ou limiares e a percepção da alteridade e da estrangeiridade como pressupostos da relação, conforme discutirei adiante. No caso da experiência xamânica, tornar-se outro é *uma prática* que se deve aprender e manejar – e reverter–, à diferença do “entrar em estado de fantasma”, que parece remeter a uma ação (transformação) que se sofre, como paciente de uma potência, mesmo que interna a si mesmo.

A iniciação no xamanismo demanda que o aprendiz aceite colocar-se num estado limiar para “realmente virar outro” e passar a ver os *xapiri*. Nesse estado, ele deve se “esforçar” por ver, ouvir e responder aos *xapiri*, recebendo instrução dos próprios *xapiri* para tanto. Faz-se necessário outro corpo imagético que dê conta desse tipo de transformação: a forma corporal do xamã, a partir da iniciação, deixa de ser aquela que corresponde à sua pele-*siki* de ser humano, e passa a ser uma forma (in)corpórea imagética, *utupë*, como a dos *xapiri* – em verdade, o xamã adquire uma forma corporal (re)fabricada pelos próprios espíritos⁷⁵! Toda a experiência xamânica junto aos *xapiri* se dá por meio da percepção e condição de imagem, pelo que, Albert considera a noção de “ser (com valor de) imagem (*në utupë*)” como

o centro de gravidade conceitual da ontologia e da cosmologia yanomami. Ela define tanto a essência vital/a imagem corporal, que constitui o núcleo de todo ente, como o

⁷⁵ Ver capítulo 5 “A iniciação”, que detalha os passos dessa refabricação da imagem do corpo.

modo de ser dos ancestrais mitológicos (*yarori pë*) aos quais dá acesso o ‘ver’ do sonho e do transe xamânico (Albert; Kopenawa, 2023, p. 86).

Utupë, se pensarmos com o que nos diz Kopenawa, é a **verdadeira** imagem de tudo enquanto há. A antropóloga Hanna Limulja acrescenta que *utupë* é como um princípio de alteridade que compõe a pessoa yanomami, pois a *pei utupë* é parte constitutiva dela, apesar de apenas os xamãs serem especialistas em “lidar” com essa parte. Esse princípio se expressa à noite, sendo a noite “o momento do outro; e esse outro dentro da pessoa yanomami é a imagem, o *utupë*” (Limulja, 2022, p. 67). Como os sonhos são em imagens *utupë*, e segundo Limulja, o *utupë*, como componente da pessoa, se desprende do corpo-*siki* para experienciar o que neles se passa, há uma interessante relação inversa na forma como os Yanomami compreendem suas experiências entre os estados de sono/sonho e de vida de vigília: “o *utupë* se constituiria como esse outro dentro da pessoa yanomami que durante o dia permanece latente” (Limulja, 2022, p. 112) e que, à noite, entra em atividade. Por isso, o sonhar constitui-se na “porta que os Yanomami abrem para a alteridade, o desconhecido, o distante” (2022, p. 51). E isso também porque os Yanomami consideram que “o sonho que realmente importa é aquele motivado pelos outros – ou... são os outros que motivam os sonhos yanomami” (Limulja, 2022, p. 51). Em outras palavras: é porque os outros desejam que alguém sonha com esse outro, ou, como parafraseou meu amigo Atilio Bergamini em uma conversa: para os Yanomami, quando alguém sonha com outrem é porque quem está com saudades é outrem. Em suma, todo Yanomami tem suas experiências, sobretudo pelo sonho, com esse outro interior que é sua própria imagem *utupë* – **um estranho ou estrangeiro dentro** – mas são os xamãs quem realmente são capazes de manejar esse “estado de consciência” para tornarem-se outro, são eles quem transformam o agir em espírito em conhecimento e sabedoria, em cura e cosmopolítica.

O deslocamento da percepção do xamã não transcorre apenas entre dimensões espaciais do visível ao invisível, mas também na dimensão do tempo, como se a percepção onírica em *utupë* alterasse também os limiares da consistência temporal. Essa sofisticada e diversa noção de temporalidade pode ser estudada (e está por ser estudada) a partir de *A queda do céu*. Faço seu breve destaque aqui pois tem implicações crucias quanto àquilo que Kopenawa quer nos fazer ver-conhecer. No transe xamânico, pode-se testemunhar, ver com seus próprios olhos mortos de *yãkoana*, os seres do primeiro tempo “virando outros” em episódios-visões que se passam no tempo dos ancestrais animais, em que a floresta era jovem e caótica e os seres que a habitavam sofriam transformações com grande facilidade. Depois de uma sequência de eventos, a maioria deles catastróficos do ponto de vista ambiental, esses ancestrais “viraram

outros”, deixando de existir como então se apresentavam e passando a outra forma. Como destaca Albert, boa parte das histórias dos ancestrais que viraram outros se relaciona com alguma infração à boa conduta comunitária e aos tabus e rituais adotados contemporaneamente pelos Yanomami. Assim, a gente comum também acessa essa memória, porém, de modo mediado, por meio das narrativas das histórias do primeiro tempo contadas pelos xamãs ou pelos mais velhos, e não só as acessa, como elas se tornam sabedoria incorporada à prática de vida.

Kopenawa elabora para os brancos seu alerta quanto às consequências do antropoceno num sentido muito semelhante a uma das funções para o sonho hipotetizadas pelo biólogo e neurocientista Sidarta Ribeiro (2019). Ribeiro aponta o sonho como um oráculo probabilístico porque com base num verdadeiro acervo de memórias, pessoal e transgeracional, o sonhar pode, pela recombinação dessas memórias elaboradas em imagens oníricas, produzir uma simulação do futuro, ou em outras palavras, o sonho pode expor um conhecimento sobre o que o futuro pode conter, um conhecimento sobre o futuro de cada agora. O grande temor de Kopenawa a respeito das mudanças e cataclismos ambientais que o agir dos brancos induz se referencia em seu testemunho xamânico sonhado das transformações que os ancestrais e a própria floresta sofreram no primeiro tempo. Os ancestrais, que eram humanos, viraram outros com a catástrofe da primeira queda do céu, portanto, se o céu cair de novo, tanto Yanomami quanto brancos vão se transformar drasticamente. Kopenawa até considera que possa vir a existir outras gentes depois que tudo estiver destruído, porém, serão outros: “outros habitantes da floresta, outros brancos” (K&A, 2015, p. 498), manifestando um saber profundo sobre o enlaçamento do ser que se é com o espaço-terra em que se vive: se a Terra for outra, outra gente virá a ser.

Estrangeiro

Uma das formas de Kopenawa (K&A, 2015, p. 499) se referir ao sonho xamânico é como uma viagem: o “sonho dos espíritos” permite que a imagem “viaje longe”, por contraste com o sonho da gente comum, em que apenas se vê as coisas próximas. Quando viajamos para longe de nossas centralidades (sejam especiais, sejam das coisas que conhecemos, e mesmo do modo como conhecemos), nos arriscamos em ser estrangeiros. Lembro da expressão usada em português quando vamos para fora do país: expressamos acreditar que continuamos idênticos a nós mesmos e dizemos “ir para o estrangeiro”, mas, de fato, o deslocamento nos transforma em estrangeiros lá. A expressão do deslocamento de experiência que o xamanismo propicia, como uma viagem, compõe igualmente a noção de alteridade.

Figura 8 – *Xapiri* não desce em silêncio: conta de onde vem



Fonte: Joseca, 2022, p. 101

Lendo os textos que acompanham os desenhos de Joseca Yanomami, saltou-me aos olhos essa associação entre os *xapiri* e a noção de saber-se **estrangeiro**. Quando eles chegam para um xamã, apresentam-se dizendo que vêm de muito longe, de terras estranhas e diferentes daquelas onde descem. Kopenawa fala inúmeras vezes da “dança de apresentação” dos *xapiri*, as quais sempre imaginei como uma performance coreográfica e musical, com cantos e flautas.

Os textos que acompanham os desenhos de Joseca, seja dando voz em primeira pessoa aos *xapiri*, seja comentando suas falas em terceira pessoa, ampliaram minha compreensão da dança de apresentação, pois falam sobre o que falam os *xapiri* quando descem, ressaltando o aspecto discursivo, por assim dizer, dessa performance. A maioria dos discursos dos *xapiri* desenhados por Joseca contam sobre como é o lugar de onde vêm e o que fazem: “Eu explico a forma como vivemos e conto como é a terra de onde eu vim. Eu não desço em silêncio” (Joseca, 2022, p. 101; acompanha Figura 8). Outro *xapiri* (Figura 9) descreve como é a terra de onde vem e se descreve como se estivesse falando para aquele que olha seu desenho:

A terra onde nós, *xapiri*, moramos é bela. Nossa terra parece limpa e bonita, nossa floresta tem uma bela aparência dourada. Quando eu desço, tenho uma tonsura em meu cabelo, uma coroa de penas de arara enfiadas em meus cabelos. Minha flauta de bambu produz um som vibrante. Os pés de açaí reluzem uma luz dourada. Na minha terra se vê um horizonte distante e belo (Joseca, 2022, p. 92).

Figura 9 – *Xapiri* em sua terra distante e bela



Fonte: Joseca, 2022, p. 93

Joseca aponta que os *xapiri* sempre falam do lugar de onde vêm, mas falam também de seus costumes, sobre como são os seus e como eles agem, incluindo nessas falas outros *xapiri* que vivem com eles. Por exemplo, os *xapiri* da árvore samaúma falam dos outros *xapiri* que ficam em seu braço, como o *xapiri* do mel de abelha *Koxorori* (2022, p. 100). Outra árvore,

chamada xamã *momohiki* (Olho de Anta) também abriga vários *xapiri*, como os dos pássaros japus, *Naporea*: “Quando nós, *xapiri*, descemos, falamos sobre os lugares de nossa terra: ‘Na árvore xamã *mamohiki* está grudada a casa dos espíritos do mel, *Õripë*.’ É assim que nós *xapiri* falamos” (Joseca, 2022, p. 186; acompanha Figura 10).

Figura 10 –A árvore xamã *momohiki* e seus habitantes



Fonte: Joseca, 2022, p. 186

Ao que parece, certas árvores, como também a *rêxê thotho*, são abrigo de *xapiri* que vivem juntos: “Nossa terra dos *xapiri* é misturada e por isso os *xapiripë* são realmente diferentes. Quando nós, *xapiri*, falamos sobre a terra onde moramos, as descrições parecem muito diferentes” (Joseca, 2022, p. 166, acompanha Figura 11). São de fato inusitadas: nesta terra mencionada os pingos da chuva não caem do céu, senão de debaixo das árvores:

Figura 11 – Árvore rêxê thotho, cheia de saíra-azul, de Ayōkōrari, o espírito do japim, e Ixarori, o espírito japim-guaxe.



Fonte: Joseca, 2022, p. 167

Thuëyoma, ser das águas, que se apresenta na forma de uma graciosa mulher, “age da mesma forma diferente como dançam suas pessoas quando descem”. Ela faz seus *xapiri* falarem “sobre a forma como são as pessoas delas. Sendo assim, quando os Yanomami fazem xamanismo, se escuta (sic) muitas vozes juntas” (Joseca, 2022, p. 112). Já a floresta dos *xapiri* feminino Parahorioma é outra, diferente, circundada por sopros de vento, folhas perfumosas e adornada por magníficas flores azul-claro (Joseca, 2022, p. 95). Pelo que se pode deduzir a partir de *A queda do céu*, e tendo por referência a comunidade de Watoriki, de Davi Kopenawa e de Joseca, Parahorioma seriam espíritos da gente distante de Parahori, uma comunidade Yanomami nos limites da alteridade intercomunitária da gente de Watoriki, pois o conjunto étnico Yanomami abrange diferentes grupos. Kopenawa explica que “Na direção do poente, vivem os espíritos dos xamãs xamathari, enquanto do lado das terras altas estão os dos Parahori. Para esses *xapiri*, os nossos são espíritos waika” (K&A, 2015, p. 130). Mesmo sendo todos habitantes da floresta, e no limite, pertencentes ao mesmo grupo étnico, veem-se como diferentes entre si e gostam de cultivar essa diferença entre si.

Figura 12 – Parahorioma em sua terra



Fonte: Joseca, 2022, p. 95

Esse gosto pelo cultivo da diferença parece ser a chamada “diferenciação” nos processos de constituição da pessoa e alteridade. José Antônio Kelly (2005), antropólogo que por muito tempo trabalhou com os Yanomami da Venezuela, vê a alteridade, para diversos povos amazônicos e para os Yanomami, em particular, funcionando tanto por um esquema de produção da diferenciação local (no nível das relações intra e inter comunitárias), quanto de uma diferenciação global (no nível “exterior”, de relações coletivas e mais genéricas, com pessoas distantes, inimigos, pessoas não humanas, em consonância com a teoria da afinidade potencial sintetizada por Viveiros de Castro [2002]). Kopenawa e Joseca mostram que o xamanismo yanomami articula todos os níveis dessa prática da diferenciação, não apenas no campo da exterioridade mais genérica como fonte de recursos simbólicos para a reprodução social de grupos e de pessoas, mas também no sentido da prática da estrangeiridade e diferenciação no nível local, entre as comunidades/grupos yanomami; na verdade, parece que uma nutre e imita a outra.

É nesse sentido também que fica mais clara a afirmação de que alteridade e identidade não são organizadas por meio de um esquema binário e dicotômico (do tipo A e não

A ou A não é B), mas em gradientes situados e reversíveis. Em *A queda do céu*, são referidas por Kopenawa diversas gentes yanomami entre as quais certa comunidade ou grupo pode ser considerado outra gente (alteridade), ou da mesma gente (identidade) em relação a um grupo de referência; ainda, todos podem ser considerados a mesma gente (por exemplo, Yanomami ou habitantes da floresta) em relação a outras etnias vizinhas, ou aos brancos. O ponto é que o xamanismo faz com que o “nós” de referência de cada grupo saiba que, relativamente, sempre se é estrangeiro para outrem. Pois quando um *xapiri* desce, ele demonstra saber de sua estrangeiridade diante dos humanos e de outros grupos e lugares, conforme se expressa nos textos de Joseca “Em um lugar distante, em uma terra onde vivem outras pessoas, os nossos *xapiri* dos xamãs de Watoriki também descem. As imagens das pessoas também descem por toda parte” (Joseca, 2022, p. 139) e “Outros Yanomami que moram longe já fizeram descer muitos de nossos *xapiri*. As pessoas de outros lugares já nos fizeram cantar, nossos *xapiri* já dançaram uns para os outros” (Joseca, 2022, p. 176, acompanha Figura 13).

Figura 13 – Diferentes perspectivas de comunidades mutuamente outras



Fonte: Joseca, 2022, p. 176

Os *xapiri* são mestres de uma prática de alteridade recíproca: ao passo em que se apresentam como outros, ensinam os xamãs a virarem outro e a agirem como outro, os ensinam

como se saber estrangeiro. Tanto quanto falam sobre como são as coisas no lugar de onde provêm e descrevem suas florestas, eles incitam os xamãs a saber se apresentar, fazendo o mesmo: “Quando um jovem yanomami se torna xamã, seus *xapiri* o fazem descrever a floresta. Assim, quando este jovem faz xamanismo, ele imita os sons da floresta” (Joseca, 2022, p. 154). As palavras de Joseca dão a entender que a prática do xamanismo parece uma grande escola para a consciência da alteridade, uma alteridade sempre relativa e recíproca, construída em relação a alguém e na relação com alguém, de tal forma que o eu se saiba também outro de alguém. Quem é eu aqui será um outro, um estrangeiro, acolá e vice-versa. Nessa relação, importa querer (e saber) contemplar a dança de apresentação do outro e, por sua vez, saber apresentar-se ao outro, sabendo **agir como outro**. Além dessa disposição para entrar em relação, há que se aprender a **imitar o outro**, uma forma ambivalente de, a um só tempo, prestigiar a diferença e incorporá-la, mas também de produzir semelhança. Executar com diligência os cantos do outro é o modo de os xamãs, pouco a pouco, aprenderem a ser outro, e são os *xapiri* quem ensinam essa dinâmica:

Quando Araripë, os *xapiripë* das araras, descem, é assim que eles são. Eles contam sobre os lugares onde vivem, quando ficam falando. Assim, quando os Yanomami fazem xamanismo, dizem imitando o som dos *xapiri* “Kripisikinë pata Araripë në wari napë kãe rë ithoaratiya aeererea aeerea aeererea aeerere kripì kuyuhusi pata upra kuyuhua kurakiriya aeererea”, é assim que eles falam (Joseca, 2022, p. 160).

Figura 14 – Araripë



Walter Benjamin no ensaio “A doutrina das semelhanças” aconselha sobre lançarmos o olhar menos para o “registro de semelhanças encontradas” e mais para os “processos que engendram tais semelhanças” (Benjamin, 2012, p. 110). Essa ênfase vai sustentar sua delicada e complexa compreensão da dimensão temporal que subjaz à percepção da semelhança, mas o que eu gostaria de destacar aqui é a ideia de que, para além das semelhanças sensíveis, que são claramente perceptíveis, o dom de perceber semelhanças também se realiza, talvez em sua forma mais sofisticada, na percepção de semelhanças não sensíveis, as quais são por excelência engendradas. A percepção de semelhanças não sensíveis depende de uma grande capacidade de relacionar por parte daquele que as engendra, isto é, de produzir relações entre dois elementos que a princípio não se relacionam como naturalmente semelhantes, por exemplo, xamãs e Araripê. Na verdade, o que estou fazendo aqui é recuperar o pensamento de Benjamin à luz das práticas do xamanismo yanomami, já que estas parecem mobilizar o dom, enfraquecido na modernidade, nota o filósofo, de engendrar semelhanças não sensíveis, sobretudo pela prática fundamental do comportamento mimética de imitar o outro como uma forma de produzir/multiplicar relações.

O xamanismo é um exercício de reconhecer o outro como outro e, simultaneamente, saber-se outro, ser estrangeiro para alguém. Esse exercitar da capacidade mimética (imitação) pode levar à semelhança ao outro a ponto de tornar-se outro. Trata-se, na verdade, de um jogo controlado entre semelhança e diferença: o xamã, a princípio um humano, tornar-se outro, isto é, *xapiri thëpë*, gente espírito. Para tanto, ele primeiro precisa saber receber essa gente *xapiri* estrangeira que vêm de longe, saber apreciar a afirmação de suas diferenças, contemplar sua dança de apresentação, para depois imitá-los a contento, só então, os *xapiri* constroem sua casa de espíritos, para coabitar no xamã e receber cada vez mais e outros *xapiri*. Quando os *xapiri* aceitam a morada no outro, passam a considerá-lo como pai, e os filhos de um xamã, na verdade, vêm a ser filhos de seus *xapiri*. O aprendizado de ser outro é um exercício de manifestar e sustentar a diferença, ainda que isso, dialeticamente⁷⁶, torne o estrangeiro em aliado ou até mesmo parente.

⁷⁶ Essa dialética remete à dialética “generativa” antevista nas relações de dádiva estudadas por Marcel Mauss. Segundo Marcos Lanna (2000, p. 176), seria um exemplo da “dialética inerente à dádiva” a relação hóspede-anfitrião: “ao receber alguém estou me fazendo anfitrião, mas também crio, teórica e conceptualmente, a possibilidade de vir a ser hóspede deste que hoje é meu hóspede. A mesma troca que me faz anfitrião, faz-me também um hóspede potencial. Isto ocorre porque ‘dar e receber’ implica não só uma troca material mas também uma troca espiritual, uma comunicação entre almas.”

Um estrangeiro que não sabe ser outro

Devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião. Eu, comprazendo a Nosso Senhor, levarei daqui, por ocasião de minha partida, seis deles para Vossas Majestades, para que aprendam a falar.

Relato do almirante da frota de Cristóvão Colombo com suas primeiras impressões sobre os indígenas habitantes originários do Caribe.

Até aqui, busquei acompanhar a noção de devir/virar outro que *A queda do céu* nos traz: aquela que é quase sinônimo da prática do xamanismo, dada em outro estado de consciência/cognição (a via do sonho e do transe xamânico pela *yãkoana*), e com o pressuposto de outro parâmetro de agência e, logo, de quem pode ser o outro em uma relação (sublinho esse pressuposto porque quando falamos em relação de alteridade tendemos a imaginar relações entre humanos da espécie humana, o que, como vimos, deixa de fora muita gente...). Em minha argumentação, há uma flutuação entre o uso de “devir outro” e “virar outro”, e ela é proposital: pelo que apurei, na versão francesa de *A queda do céu*, não existe essa diferenciação verbal, pois Bruce Albert em todas as ocorrências utiliza apenas o verbo *devenir* (“*devenir outre*”, “*devenir des Blancs*” etc.). Na tradução para o português, Beatriz Perrone-Moisés elegeu consistentemente o verbo “virar” para as ocorrências de “*devenir*” no discurso de Kopenawa e “devir” apenas para títulos e algumas notas explicativas de Albert. Talvez a tradutora tenha escolhido fazer essa diferenciação para evitar a erudição, em português, do termo “devir”, no discurso de Kopenawa, e, ao contrário, conferir certa polidez filosófica ao discurso de Albert, já que devir é mais restrito ao jargão da filosofia (um importante conceito para Gilles Deleuze e Félix Guattari, por exemplo, associado à transformação e ao desejo) e às teorias antropológicas quando tentam dar conta da transformação que se passa nos “mitos” ou que são referidas na cosmologia de povos ameríndios.

Seja devir ou virar outro, essa noção é tão central para o pensamento de Kopenawa, que Bruce Albert organizou um terço da narrativa sob seu escopo, sendo “Devir outro” o título-chave que cobre os 8 primeiros capítulos e como que equivalendo ao deslindamento do xamanismo yanomami. Além disso, o xamanismo, apesar de, *stricto sensu*, ser praticado apenas pelos xamãs, configura um fundo de experiência integrado à existência da gente comum, pela cura, pela simbolização, pela manutenção da vida na floresta – Joseca, por exemplo, apesar de

não ser um xamã, conhece largamente os *xapiri* por ouvir sobre eles provavelmente desde que nasceu. Enfim, trata-se de uma experiência que compõe o que poderíamos entender como o fundo cultural yanomami.

Essa forma de relação de alteridade ensinada pelos *xapiri*, parafraseada por mim como uma forma de conceber e de se relacionar com a estrangeiridade dentro de um paradigma de reciprocidade como sentido da ação, parece reverberar na forma como Kopenawa expressará sua relação (e dos seus) para com certos estrangeiros que surgiram entre eles, e que vieram a subsumir a categoria *napë* até virá-la em seu sinônimo, “branco”. No entanto, se mostrará praticamente impossível entreter com esses estrangeiros o paradigma de relação de alteridade ensinada pelos *xapiri*, e disseminada no fundo cultural yanomami.

Napë é a palavra utilizada para designar aquele que é forasteiro, estrangeiro, e, a princípio, inimigo, dada a indeterminação de seu potencial de perigo e agressão em relação à comunidade de quem fala. Segundo a tese de Albert (1985), as categorias de alteridade e identidade, entre os Yanomami, se distribuem em nomeações de motivação socioespacial que refletem um gradiente de círculos concêntricos comunitários (pelo espaço e pelas relações políticas de guerra/amizade e de predação), de tal forma que, quanto maior a distância socioespacial do núcleo de referência (um grupo/comunidade) tanto mais pode corresponder um acréscimo de hostilidade, daí o *napë* ser tanto o estrangeiro quanto o inimigo. Quando os Yanomami só se relacionavam entre si, ou, no máximo extremo do gradiente, com outros povos ameríndios vizinhos, estes eram designados *napë pë yai*, os “verdadeiros inimigos/estrangeiros”. Já aqueles reconhecidos como Yanomami (pela localidade e pelas convenções sociais), porém em relação de inimizade com o grupo de referência, eram chamados *yanomae thë pë napë*, “gente yanomami inimiga” (K&A, 2015, p. 233, ver também a esse respeito as notas ao capítulo “Imagens de forasteiros”).

O excesso de diferenças aparentes bem como o potencial de periculosidade dos primeiros brancos vistos por Kopenawa o fez considerá-los por muito tempo como possíveis seres maléficos. Os seres maléficos, causa da maior parte das mortes, doenças e males que acometem os habitantes da floresta e a própria floresta (pelo menos antes da chegada dos brancos), são um tipo de alteridade com a qual é bastante difícil entreter relações. Quer dizer, as relações que em geral se pode ter com seres maléficos são da ordem da inimizade (guerra) e da predação, embora grandes xamãs consigam fazer dançar suas imagens como espíritos auxiliares em favor dos seus ou quando querem se vingar. Apesar de serem predadores dos humanos ou causa de grandes distúrbios ambientais, como tempestades, ventanias, secas e

incêndios, Kopenawa considera os seres maléficos parte inalienável do cosmo yanomami e da integridade da própria floresta.

Depois dos primeiros contatos esporádicos com brancos que buscavam, em geral, explorar as riquezas da floresta em “modesta” proporção, ou com brancos emissários do Estado (agentes demarcadores de fronteiras e outros ligados ao indigenismo), a experiência mais intensa e continuada com os brancos foi aquela com o povo de Teosi (Deus) – sempre eles –, os missionários protestantes norte-americanos da New Tribes Mission. Esses praticaram junto à comunidade de Kopenawa uma doutrinação abusiva, baseada no terror psicológico de recriminações a seus hábitos e da promoção do medo por meio de ameaças de punições divinas. As recordações de Kopenawa a esse respeito, que remontam à sua infância (entre os sete e doze anos ao longo da década de 1960), são fundamentais para entender as bases da contraposição do xamã a virar branco. Outras experiências se acrescentarão a essa com os missionários, passando os brancos de povo de Teosi a povo da mercadoria, numa gama que vai de relações com agentes do Estado, garimpeiros, habitantes da cidade, antropólogos, alguns dos quais potenciais aliados e amigos brancos. Kopenawa, porém, se aprofunda em suas recordações e meditações contraetnográficas a respeito do tempo da Missão, e elas permitirão divisar marcas fundantes da experiência histórica do contato dos Yanomami com aqueles que vem a ser os *napë*, e, portanto, com o que significa ser branco para a experiência de Kopenawa.

A primeira parte do capítulo intitulado “Virar branco?” traz justamente uma síntese das reflexões de Kopenawa a respeito do contato com o povo de Teosi. Davi, em resumo, fala do peso do efeito de raiva e ódio que o tratamento dos missionários gerava nos Yanomami, mas, sobretudo, da ineficácia de Teosi quanto à proteção e à cura dos seus. Por isso, as palavras dos missionários se mostraram falsas e nefastas, enquanto o xamanismo e as formas de vida ancestrais de seu povo tinham se mostrado desde sempre boas e eficazes para os habitantes da floresta. Esse malfadado período de vida sob a égide das palavras de Teosi culminou com uma epidemia que varreu a comunidade de Kopenawa, vitimando seu núcleo familiar mais próximo, ocasião em que perdeu sua mãe e tio.

As reflexões de Kopenawa a respeito do contato com os missionários precipitam a lógica profunda da abertura e curiosidade dos Yanomami em relação à alteridade⁷⁷. Ele revela que a despeito das recriminações e ameaças, gostava de escutar os missionários quando falavam

⁷⁷ É identificada por Lévi-Strauss na análise da estrutura dos mitos de diversos povos indígenas das Américas uma “lógica da abertura ao Outro”. Nesta tese, limito-me ao pensamento de Kopenawa e o que ele elabora a respeito da abertura yanomami à alteridade.

de coisas antigas e também das coisas novas e diferentes daquelas que conhecia por meio de seus mais velhos: “Só queríamos palavras diferentes das nossas! Dizíamos a nós mesmos: ‘Esses brancos são outra gente, têm outros espíritos. Talvez *Teosi* exista mesmo! Será tão poderoso quanto dizem?’” (K&A, 2015, p. 280). Assim, por algum tempo, Kopenawa diz ter se empenhado em **imitar** as palavras daqueles brancos, e experimentar agir conforme o que pregavam – à maneira dos xamãs em sua dedicação ao aprendizado das palavras dos *xapiri* pela imitação dos cantos, do ensinamento sobre querer (e saber) contemplar a apresentação do outro, sobre prestigiar a diferença e incorporá-la aprendendo suas palavras. Mesmo assim, isso não fez com que Teosi tivesse lutado (como os *xapiri* fazem) para livrar os seus da morte.

A nota 7 desse capítulo contrasta os apontamentos de um relatório feito por uma ONG ainda no ano de 1972 a respeito dessa missão junto aos Yanomami e as palavras de Davi Kopenawa que acabamos de ler em sua narrativa sobre como e por que os Yanomami aos poucos foram todos abandonando a evangelização. A nota destaca dois aspectos centrais da “resistência da cultura yanomami” à conversão religiosa, que alternativamente pode ser nomeada como resistência ao etnogenocídio, e resistência a virar branco, caracterizando a um só tempo a experiência histórica dos Yanomami com os brancos, e, a contrapelo, os fundamentos da “vocação” etnogenocida dessa alteridade.

Segundo esse relatório, o primeiro grande erro dos missionários foi se arrogarem a levar aos Yanomami a espiritualidade: “Ficamos preocupados demais com a urgência de trazer a mensagem de Jesus Cristo a essa gente. É um grande erro subestimar o mundo espiritual. Ele é bem real para os Yanomami” (K&A, 2015, p. 648) – com o perdão do chiste que não consigo deixar de fazer: os missionários quiseram ensinar o padre a rezar a missa. Essa consideração dos missionários trazida pelo relatório mostra, ao revés, como a espiritualidade do povo de Teosi, ao contrário da “espiritualidade” yanomami, não lhes ensinou o pressuposto da reciprocidade na curiosidade e no interesse pelo Outro, bem como uma falta de capacidade de reconhecer o que não seja o Mesmo.

O segundo erro foi serem demasiado (auto)confiantes acerca da superioridade da lógica e motivação capitalista-protestante: “Outra queixa dos missionários dizia respeito à ausência de vontade dos índios de acumular posses materiais por meio do trabalho e da economia” (K&A, 2015, p. 648). De certa forma, trata-se de uma variação do mesmo erro, no que concerne à falta de saber e de querer conhecer o Outro por suas próprias palavras. Acaso os missionários tivessem essa visão, teriam compreendido que, do ponto de vista de quem perpetuava a vida por uma forma de socialidade que prospera, há centenas, provavelmente

milhares de anos, a aderência à práxis do *ethos* protestante-capitalista é, para dizer o mínimo, insignificante e um despropósito. Além disso, parece haver uma “ironia do destino” subjacente aos pares desse malfadado choque histórico: enquanto que para os brancos acumular bens está no centro de sua “socialidade”, sendo o propósito da vida de muitos, para os Yanomami, acumular bens é tradicionalmente um despropósito tanto do ponto de vista moral (a maior qualidade que se pode ter socialmente reconhecida entre os Yanomami é a generosidade em dar o que se tem a quem pede), quanto do ponto de vista do equilíbrio cósmico amparado no ritual do luto, que demanda à comunidade que se desfaça dos objetos que pertenceram a alguém que morreu, dado seu potencial de causar dor e apego nos viventes.

Ao repassar e recusar esse combo de espiritualidade e moralidade evangélico-capitalista pregada por aqueles missionários, Kopenawa, por fim, declara: “Não somos ruins; só não somos brancos! Somos como nossos antepassados sempre foram antes de nós” (K&A, 2015, p. 278). Esses dois pontos são centrais para se compreender porque Davi Kopenawa acabou por se recusar a virar branco: o que aqueles estrangeiros ofereceram em sua péssima “dança de apresentação”, desprovida do fundamento da reciprocidade, foi uma antiespiritualidade, carregada de palavras que redundavam em um “malviver” – tanto no sentido de um viver cheio de afetos perigosos gerados pelas más palavras, como raiva, medo, vergonha, tristeza e saudade, os quais, em contrapartida, são tradicional e cuidadosamente regulados pelos Yanomami, como no sentido contrário à noção do bem-viver, constituída a partir da dimensão espiritual e ética dos modos de vida de diversos povos indígenas, norteadas pelo agir em harmonia com a natureza e pela coletividade, orientações adversas às mediações do capitalismo⁷⁸. Embora não precisássemos ler a nota sobre os equívocos dos missionários para chegarmos a essas compreensões, pois Kopenawa é generoso e extensivo em nos explicar seus motivos para recusar virar branco, não deixa de ser surpreendente que isso já tivesse emergido para os próprios brancos em um relatório feito no calor do momento, e mesmo apesar de sua má escuta, ou nenhuma escuta, da alteridade.

Parece-me produtivo abordar novamente, mas por outra entrada, o tema do etnocídio e do genocídio.

⁷⁸ É bastante difícil referir a ideia do “bem-viver” de um modo sintético, visto que há uma gama muito ampla de sentidos para ela, inclusive para sua grafia, influenciada pelo espanhol – aqui adoto a forma registrada pelo Vocabulário da Língua Portuguesa. Bem-viver circula no debate acadêmico interessado nas concepções indígenas de mundo e ética (de onde a ideia é originariamente traduzida); no debate político, bem-viver aglutina uma série de atores sociais em contraponto ao desenvolvimentismo antropocêntrico, ainda que socialista, e ao capitalismo neoextrativista. Para melhor se situar diante das diferentes acepções e usos na produção acadêmica brasileira ver o artigo de Cunha e Souza (2023).

Na década de 1970, por derivação do conceito jurídico de genocídio, etnocídio tornou-se um termo importante para indicar com mais especificidade os crimes de lesa-humanidade perpetrados contra minorias étnicas, já que o termo genocídio configurava estritamente o assassinio físico e até hoje ainda requer a *intenção* de eliminação de um povo. Nesse sentido, as elucidações propostas pelo antropólogo Pierre Clastres ao então novo conceito de etnocídio interessam à medida que tinham o propósito de extrapolar “a denúncia de fatos” a fim de interrogar “sobre a natureza, historicamente determinada de nosso mundo cultural” (Clastres, 2011, p. 86). Em outras palavras, Clastres emplaca uma análise do etnocídio, no escopo do colonialismo europeu e norte-americano, como constitutivo da natureza do tratamento reservado à diferença do Outro pelas sociedades ocidentais, o “nosso mundo cultural”, sendo a experiência que serve de fonte empírica para essa análise justamente a das conversões religiosas sofridas pelos povos indígenas das Américas em pleno século XX.

Clastres, seguindo a elaboração do conceito jurídico, aponta que tanto o genocídio quanto o etnocídio envolvem uma relação de negação com a diferença e seu julgamento como má diferença – “não somos maus; só não somos brancos!”, dissera Kopenawa. Genocídio e etnocídio, porém, se efetivariam por modos distintos: o primeiro caracteriza a destruição física, o assassinio dos povos “em seus corpos”, enquanto o segundo visa à “morte do espírito”, à destruição sistemática do modo de vida e da cultura dos outros. Clastres remarca os empreendimentos missionários como paradigmáticos da lógica subjacente ao etnocídio: a de que “os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si” (Clastres, 2011, p. 83). Formalmente, a prática do etnocídio implicaria a seguinte relação com a alteridade: (1) supressão das diferenças culturais do Outro julgadas inferiores e más; (2) aplicação de um projeto de redução do Outro ao Mesmo; (3) dissolução do múltiplo no Um. Clastres termina por avançar o argumento até propor que essa lógica está inscrita também na natureza e no funcionamento do Estado moderno, e é potencializada infinitamente nas sociedades euroamericanas pelo modo de produção capitalista. Para Clastres tanto a moral do humanismo missionário quanto do humanismo civilizatório são a “espiritualidade do etnocídio”.

Embora Pierre Clastres visasse à necessidade de nomear com mais precisão o que ainda no século XX se passava com povos indígenas das américas e, ao mesmo tempo, produzir uma crítica do “nosso mundo cultural” branco, o conceito de etnocídio acaba por reproduzir a cisão e o binarismo corpo-matéria *versus* espírito-cultura característico da metafísica ocidental,

guardando, assim, a reprodução de uma violência ontoepistemológica contra esses povos, que não comungam desse binarismo. Tal é a crítica que tem sido feita na produção acadêmica brasileira mais contemporânea ao conceito de etnocídio, examinado desde perspectivas ameríndias cujas noções de corporalidade e pessoa não operam com essa cisão (Núñez, 2022; Palmquist, 2018; Malta, 2018). Em vista disso, Geni Núñez propõe o uso justaposto dos termos em uma só palavra –“etnogenocídio” indígena – como forma de “reduzir os danos desse binarismo”, já que ambas as formas de violência são indissociáveis, não seriam distintas circunstancialmente, mas constituídas mutuamente desde a perspectiva dos povos indígenas:

Não há como um genocídio indígena não ser também etnocida, assim como não há como o etnocídio não fazer parte do genocídio, justamente porque nossa cultura, línguas, costumes e modos de vida não são apenas nossa cultura apartada de quem somos, mas é nossa própria identidade, é nossa vida. Como dizia o cacique guarani kaiowá Marcos Veron “esto que ves aquí es mi vida, mi alma, si me separas de esta tierra, me quitas la vida” (Núñez, 2022, p. 56).

A proposta de Geni Núñez contribui para dissentir do apagamento da violência e sublinha um importante aspecto da definição: “Etnogenocídio é um tipo de violência colonial assente no esforço de homogeneização”. Já o ganho no debate trazido por Clastres, a despeito de sua problematização, merece ser destacado no sentido da abrangência de seu argumento, segundo o qual vivemos, nós, os *napẽ*, sob a égide de uma lógica cultural etnocida que resulta do conúbio da forma-Estado com a forma-dinheiro, celebrado pelas religiões cristãs. É nesse sentido que avança o pensamento de Davi Kopenawa quando descreve não apenas o tratamento legado pelos missionários, mas também a natureza etnogenocida da mercadoria e sua circulação pela lógica capitalista.

Muito ouvimos nas mesas de debates que em nosso tempo se tornou mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Pior do que a incapacidade de imaginar o fim do capitalismo, parece-me a forma como nos relacionamos com ele como vítimas de uma síndrome de Estocolmo, já que por vezes sequer somos capazes de desejar outras formas de vida que não a capitalista. Quedamos, pois, apaixonados por nosso algoz. Diante das palavras de Kopenawa, nos vemos obrigadas a encarar a existência e sabedoria de um povo que recusou desejar o começo do capitalismo! – na nota, claramente, expresso como recusa à acumulação baseada no trabalho alienado e à espiritualidade etnocida proposta pelos missionários. Não podemos escutar as palavras de Davi Kopenawa com ouvidos de missionários, crentes de que nada pode ser desejável para além do “nosso” modo de vida. Logo, escutar as palavras de Kopenawa implica sustentar a escuta e existência de outro desejo.

A autoanálise que Kopenawa empreende do desejo de virar branco permitiu-lhe compreender a grande sedução causada pelos prodígios das mercadorias, que o fascinaram na juventude, quando passou a conviver com os novos brancos. Ele se recorda de viver tomado pelos devaneios com as mercadorias, reconhecendo a fixação de seu pensamento nelas. Quando Kopenawa, já adulto e profundo pensador de sua cultura, declara “somos diferentes dos brancos. Temos outros pensamentos” é preciso conectar essa declaração não só à ideia sofisticada de que os Yanomami detêm outra epistemologia, mas também, literalmente, à prática do pensar e daquilo em que se pensa como constitutivo do ser que se é, mostrando aí a mútua constituição entre corpo e espírito/cultura – e não sua cisão, como na distinção entre etnocídio e genocídio. Da mesma forma como identificou em si, Kopenawa percebeu o mesmo processo nos seus:

Seu pensamento [dos Yanomami que entraram em contato contínuo com brancos] passava o dia todo tomado só pela palavra das mercadorias. Não paravam de pedir, **em língua de fantasma**: “Quero uma faca, um facão, uma bermuda, sandálias, cartuchos, biscoitos, sardinhas!”. Suas antigas palavras sobre a floresta e as roças encolheram em suas mentes até silenciarem. Nunca mais se ouviu eles dizerem: “Amanhã, ao nascer do sol, vamos flechar guaribas! Vamos às roças, plantar brotos de bananeira!”. Pouco a pouco, **viravam outros e dava dó ouvi-los**. Vê-los secava o pensamento. Depois, de repente, todos foram pegos pela doença da fumaça do ouro. (K&A, 2015, p. 353-4, negrito meu)

Esse trecho amalgama de modo pungente todas as frentes que abordei até aqui nessa investigação sobre a alteridade. Evidencia que identidade e alteridade são “processuais” e não fixas: quando os pensamentos mudam, os hábitos, as relações, o corpo também mudam. Aqui, a transformação em outro, no caso, em branco, se faz evidente pela língua de fantasma que passaram a falar. Pedir em língua de fantasma significa não só que a língua que aqueles Yanomami articulavam não era mais a sua própria, mas também que isso vai de par com a inanição de suas palavras próprias, seu pensamento próprio a respeito do lugar que se habita e como nele viver, pelo que ansiar, o que pedir em troca, tudo suplantado pela paixão pelas mercadorias. As palavras-pensamento constituem aquilo que os faz ser Yanomami.

Podemos entender aí uma reprodução da lógica etnocida que fagocita a diferença para torná-la o Mesmo (um branco apaixonado por mercadoria), agora não pela ação sistemática da conversão religiosa dos missionários, mas pelo efeito fantasmagórico das mercadorias como emissárias do capitalismo. A forma-mercadoria também é insidiosamente trágica por aparentar ser uma forma de ingresso em uma transação de dádiva, comumente vivida pelos Yanomami, em que a troca de bens se faz para estabelecer relações de amizade. A mercadoria, no entanto, traz em si uma lógica de transação que elimina o rastro da pessoa, da vinculação, uma lógica

cuja vocação, nas palavras de Mauro Almeida, é “destruir, exterminar outras ontologias”, à medida que opera a conversão de tudo em valor-dinheiro, além de ser uma forma que se faz para eliminar a memória social subjacente à troca” (Almeida, 2021, p. 32).

A expressão de Kopenawa também é pungente em mostrar a destruição do pensamento como destruição do corpo. A figuração da paixão pela mercadoria se assemelha à de uma patologia que se alastra pelo pensamento, que o encolhe e silencia, e que deixa o povo a dar dó de ver, processo que pressagia a devastação subsequente das epidemias advindas da invasão e depredação do garimpo, e a morte física dessas comunidades. A tomada do pensamento e sua degradação traz correlatamente o adoecimento do corpo: atacar o pensamento, o que chamaríamos de cultura ou modo de vida, é afetar a própria condição de produzir corpo que lhe é intrinsecamente vinculada. Por isso a dualidade projetada na diferenciação entre etnocídio (morte do espírito/cultura) e genocídio (morte física/corpo) não cabe muito bem à tradução da experiência yanomami com o pior dos brancos. Seria preciso ainda pontuar, para que a análise seja mais completa, a noção de ecocídio, pois Kopenawa efetivamente está nos mostrando, de um lado, a ideia de que o pensamento próprio dos Yanomami é um pensamento envolvido com a vida na floresta, e de outro lado, que a ação dos brancos fere desmedidamente a própria vida da floresta, o que também afeta intrinsecamente os Yanomami – esse será o aspecto que desdobrarei a seguir com mais vagar.

Davi Kopenawa revela ter chegado a querer virar branco em sua juventude, desejo formulado na conjunção entre a lógica da abertura e curiosidade dos Yanomami em relação à alteridade e o processo de luto que atravessou ainda na infância, depois da morte de sua família naquele surto epidêmico do tempo dos missionários. Nessa circunstância, deu-se a maximização de sua vulnerabilidade: “eu me sentia só em nossa casa de Toototobi. É claro que não estava realmente sozinho, mas já não tinha ali familiares para cuidar de mim e me alimentar. Passava a maior parte do tempo triste ou com raiva. Não pensava em nada a não ser fugir” (K&A, 2015, p. 280), um testemunho em primeira pessoa da elaboração do impacto sobre uma criança indígena que passa a sobrevivente de uma mortandade. Kopenawa lembra que não conseguia parar de pensar: “Aqui não tenho mais ninguém. Quero desaparecer, bem longe daqui, na terra dos brancos. Quero viver com eles e virar um deles” (K&A, 2015, p. 281). Tomado por essa ideia, então, ele passou a rejeitar sua casa e a floresta.

Esse trecho de seu relato é bastante surpreendente, pelo contraste com o grande amor e orgulho que Kopenawa expressa pela floresta e por seu povo ao longo de todo o livro. Tento compreendê-lo por duas experiências que me são estrangeiras: a da abertura ao Outro e

a dos tortuosos caminhos do trabalho de luto em um quadro de genocídio. A memória de Kopenawa expressa a vontade de sumir, de perder a si mesmo entre aqueles que causaram a perda do que garantia o laço de sua “estabilidade ontológica” – a trama da vida dos seus e com os seus na floresta. Já descrente, porém, das palavras do povo de Teosi, Kopenawa lançou-se ao contato com novos outros, indo trabalhar junto a funcionários da Funai e se aventurando na cidade. O relato dessa busca apresenta um duplo viés: de resposta ao afeto lutuoso como trabalho de elaborar o que resta de si na perda do objeto, no caso, não apenas a perda de entes queridos, mas da própria coesão entre sujeito e sua comunidade, e o interesse pela alteridade como algo formativo dos Yanomami, como um valor cultural, pois Kopenawa dizia acreditar, então, que conhecer e aprender outros modos de vida seria algo bom para si.

Nesse ponto, faço um parêntese para complementar a compreensão sobre essa faceta da alteridade entre os Yanomami, o “problema do virar branco”. Ao analisar as relações que Yanomami habitantes do Ocamo, na Venezuela, entretêm com os brancos, em particular com aqueles envolvidos no contexto da saúde indígena, o antropólogo José Antônio Kelly (2005) discute o sentido de virar branco como uma prática “realmente indígena”, uma vez que isso responderia à teoria geral da alteridade amazônica como um esquema de diferenciação no qual o Outro é a principal fonte simbólica para produzir corporeidades e pessoas. Ou seja: nada mais “autenticamente” indígena do que virar branco – uma frase que pode causar bastante estranhamento, mas que cometo justamente com o fim de distorcer a ideia da aculturação e do preconceito em torno do “índio” que deixa de ser índio ao comungar de “coisas de branco”, uma vertente do que Milanez *et al.* (2019) identificaram como “fossilização da cultura indígena”, em suas investigações a respeito de por meio do que opera o racismo anti-indígena no Brasil.

De modo mais sério, o trabalho de Kelly parece matizar o problema: virar branco, para os Yanomami do Ocamo, como talvez para muitos outros povos indígenas, seja entendido menos como uma tragédia de perda cultural irreparável frente ao encontro com a lógica inerentemente etnocida dos brancos, e mais como forma de diferenciação que opera com referência a seus paradigmas próprios de relação de alteridade – no caso dos Yanomami do Ocamo, como parte da forma como constituem pessoa e lidam com a diferença e a transformação. Os Yanomami do Ocamo se veem como humanos (no sentido de agirem de acordo com a moralidade de sua cultura) desprovidos do corpo-conhecimento dos brancos *napë*. Já os *napë*, porque desprovidos do corpo-conhecimento da moralidade Yanomami, não são gente yanomami, mas o outro, inimigos particularmente provedores de objetos (mercadorias) e

de certos conhecimentos. Aqueles que Kelly compreende como “pessoas yanomami duais” (2005, p. 213) são os mediadores yanomami que tratam com os brancos e que enfatizam, no discurso, sua “yanomamidade”, ao mesmo tempo que retêm atributos dos brancos (sabem usar a sua língua, a escrita, as vestimentas) e com eles performam nas relações locais, para desempenhar, justamente, o papel de mediadores em favor de suas comunidades, exercendo funções micropolíticas. Em todo caso, essa duplicidade do Yanomami que está virando branco – Kelly (2005, p. 211) chama a atenção para esse sentido de transformação incompleta no termo que usam na própria língua yanomami – para eles é exatamente uma estratégia para poder continuar a ser yanomami.

Embora não caiba aqui parafrasear toda a análise feita por Kelly acerca da produção local da pessoa entre os Yanomami do Ocamo e em relação aos brancos, ele mostra que mesmo no “virar branco”, encontra-se uma sobrevida das lógicas próprias dos Yanomami, de seu devir outro, o que dialoga, até um certo ponto, com o pensamento de Kopenawa. Ficaria, contudo, uma contradição: Kopenawa, com sua recusa vigorosa ao “virar branco”, de certa forma estaria quebrando a “vocação” cultural yanomami de virar outro? A relação com este outro, o branco, como também apontou Kelly, possui uma desigualdade inerente, diferente daquela com o *napë* como o inimigo tradicional, pois com o *napë*-branco não é possível constituir reciprocidade, seja na inimizade, seja na aliança. Um olhar mais detido para as reflexões de Kopenawa nos ajuda a compreender o viés etnocida da cultura dos brancos como parte do prejuízo para a lógica do devir outro no trato com essa alteridade.

Foi com o aprendizado intensivo de devir outro “de verdade”, isto é, quando aprendeu a virar gente espírito, que Kopenawa passou à recusa do virar branco. Cabe ressaltar que as circunstâncias de elaboração do pensamento do xamã não são aquelas mesmas das relações locais dos Yanomami entre si e com agentes de saúde e outros brancos. Primeiro, porque Kopenawa está relatando encontros com brancos que resultaram, na maior parte das vezes, em etnogenocídios, o que faz da transformação em branco não um meio de sobrevida da abertura ao outro mas exatamente o fim da vida. Segundo, a circunstância de *A queda do céu* coloca Kopenawa para se dirigir a um branco imaginado, os brancos distantes, em relação a quem ele esboça outras estratégias (estratégias de reconhecimento e estratégias contraetnográficas), diversas daquelas de produzir a diferenciação local, embora a diferenciação que Kopenawa produz com *A queda do céu* deva ser também um interessante objeto de análise etnográfica, ao que, no entanto, não me proponho aqui.

Ao final do capítulo “Virar branco?”, Kopenawa chega à compreensão sintética de que os brancos “destroem a floresta e nos maltratam somente porque somos gente diferente deles” (K&A, 2015, p. 289). O povo de Teosi maltratava os Yanomami, pois só sabia desejar que virassem o mesmo que eles próprios, os missionários só tinham um desejo: identificar os Yanomami a si, sem reciprocidade. Ser diferente, ser outro, ser outra gente, para os brancos, configura uma conduta para com a alteridade não pela compreensão da estrangeiridade recíproca, mas pela lógica do etnocídio, a destruição da alteridade por ser outro. No princípio de *A queda do céu*, Kopenawa já apresenta uma síntese de seu pensamento a esse respeito:

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami (K&A, 2015, p. 75).

Esta última frase talvez pareça obscura quando ainda não sabemos nada a respeito dos Yanomami e do que significa virar outro em sua cultura, mas desde então (ela está no início da narrativa) já nos apresenta uma formulação profundamente assentada na reciprocidade do que seriam relações de alteridade, de devir outro, para Kopenawa, que, por sua vez, vai narrar o etnocídio observando as formas de relação que os brancos reservaram aos Yanomami e à floresta, cujo paradigma encontrou no contato continuado com os missionários.

A imagem de Në roperi e o princípio da floresta

A água do rio que é tão diferente
 Da água do mar, do céu, d'água ardente
 Que rompe barreira, que vira uma enchente
 Que ziguezagueia, mas que segue em frente
 A água do rio tem medo de gente
 A água que segue correndo em desvio
 Riscando seu leito de um jeito arredio
 Tem medo de gente no seu rodopio
 E o medo que sente não é desvario
 Que é gente que mata a água do rio

Paulo Cesar Pinheiro e Dori Caymmi, *A água do rio Doce*

A Amazônia é um bioma que abrange mais de 6 milhões de quilômetros quadrados. Um terço das árvores do mundo estão na floresta amazônica. Não há nada mais grandioso no território brasileiro do que essa floresta, mas até me dedicar às palavras de Kopenawa, nunca tinha parado para contemplar essa ideia. Dentre todas as imagens xamânicas que Kopenawa faz dançar em nossa imaginação, fico sempre fascinada pela de Në roperi. Quando chega o trecho em que é descrito, no meu peito verte alegria; só há desenhos de escrita diante de mim, mas, com efeito, sinto que meus olhos, de deslumbramento, se abrem mais! Eu amo quando a imagem de Në roperi dança na minha imaginação e ainda assim não consigo encerrá-la: a beleza e a magnificência desse *xapiri* são da ordem da grandeza da floresta amazônica – pois é a imagem de sua fertilidade, imagem de seu valor, de sua riqueza.

Në roperi é um dos *xapiri* apresentados em maior riqueza de detalhes em *A queda do céu*. Sua formidável descrição instiga todos os sentidos, do olfato ao paladar, é verdadeiramente uma imagem estética:

Në roperi, a imagem da riqueza da floresta, se parece com um ser humano, mas é invisível à gente comum. Só deixa aparecer para seus olhos de fantasma o alimento que faz crescer, e apenas os xamãs podem realmente contemplar sua dança de apresentação. Na frente dela vem um bando barulhento de espíritos japim e gralha, acompanhado por uma multidão de espíritos arara, papagaio, tucano e mutum. Esses *xapiri* que carregam consigo os demais pássaros são os companheiros da imagem da fertilidade, são seus ajudantes. Ela nunca dança sem eles. [...] Assim que o chamado estridente dos espíritos japim e gralha ecoa de todos os lados, começa também a se fazer ouvir o canto grave de *Në roperi*, o espírito da fertilidade. Ele chega dançando alegremente, trazendo nas costas todos os alimentos da floresta. Parece um ser humano, mas é outro. É muito mais lindo. Seus olhos são bonitos e seus cabelos são como uma cascata de flores amarelas e brancas. Seu corpo é recoberto de penugem luminosa e ele tem em torno da testa uma faixa de rabo de macaco *cuxiú* de um preto intenso. Evolui devagar, seguido por um cortejo de imagens de árvores, cipós e folhas. Vem envolto numa nuvem ruidosa de espíritos de pássaros multicoloridos: sei si, *hutureama nakasi*, japins *ayokora* e arçarais. Acompanha-o uma multidão de

ancestrais animais *yarori* e de espíritos da floresta *urihinari*, agitando palmas novas desfiadas, num inebriante perfume de flores. Dança no meio deles agitando os frutos da floresta que traz consigo, eles também cobertos de penugem de um branco resplandecente. Eu já vi dançar essa imagem da riqueza da floresta no tempo do sonho, depois de ter bebido o pó de *yākoana* durante o dia todo. É mesmo esplêndida! Cheguei até a sentir na minha boca o sabor macio e doce de suas frutas maduras! (K&A, 2015, p. 208-209).

Kopenawa também chama Nē roperi de pai da fertilidade, pois ele diz respeito a algo com uma forma ainda mais extraordinária: *nē ropë*, traduzido como valor ou princípio de fertilidade (ou simplesmente fertilidade), algo que coloca a floresta em estado de fertilidade e abundância de alimento, de água boa e ar bom, esse valor tem um caráter agente, para além daquele atribuído a seu ente xamânico que parece com um ser humano mas é outro. Como em vários nomes próprios que aparecem ao longo de *A queda do céu*, o acréscimo do sufixo “-ri”⁷⁹ indica na palavra que se trata da modalidade de ser *utupë* e com figura corpórea, aqui descrito quando se apresenta a um xamã, na forma de espírito auxiliar, assim, *nē ropë* é Nē roperi. É possível ler nos detalhes de sua imagem xamânica uma condensação máxima de características holísticas da vida na floresta: ação e existência em associação, entre espíritos, animais, vegetais e humanos, como nessa descrição que mostra Nē roperi precedido e sucedido por multidões de outros *xapiri* que tomam parte em sua dança de apresentação, formando um fractal da dinâmica multiassociada da vida na floresta.

Essa imagem xamânica emana esteticamente o sentido holístico das relações ecocosmológicas que Kopenawa quer nos fazer sentir e compreender. É claro que esse cosmos não é composto apenas por relações harmônicas e de cooperação e beneficiamento entre os seres. Nem Kopenawa nem Joseca deixam de mostrar as relações perigosas e de prejuízos que os espíritos podem infligir, como os seres maléficos Omamari, Ruërikari, Nē wari entre muitos outros que se alimentam de humanos. Há, contudo, uma compreensão maior, holística, encarnada no princípio *nē ropë*, que sustenta a defesa da floresta como defesa desse organismo, como um todo que é extremamente benéfico e amado por aqueles que dele são parte e lhe pertencem. Kopenawa não cessa de dizer o quanto um dos efeitos de *nē ropë* é tornar felizes os habitantes da floresta. Kopenawa diz que *nē ropë* foi criado por Omama junto com os ancestrais. Omama os avisou que, onde houver *nē ropë*, os Yanomami terão saúde e viverão bem. Viver junto com *nē ropë*, para os humanos, é poder viver conforme aquilo que os torna humanos-

⁷⁹ Ainda segundo Albert, o sufixo -ri também “denota o que se refere ao tempo das origens, não humano, superlativo, monstruoso ou de extrema intensidade” (K&A, 2015, p. 613).

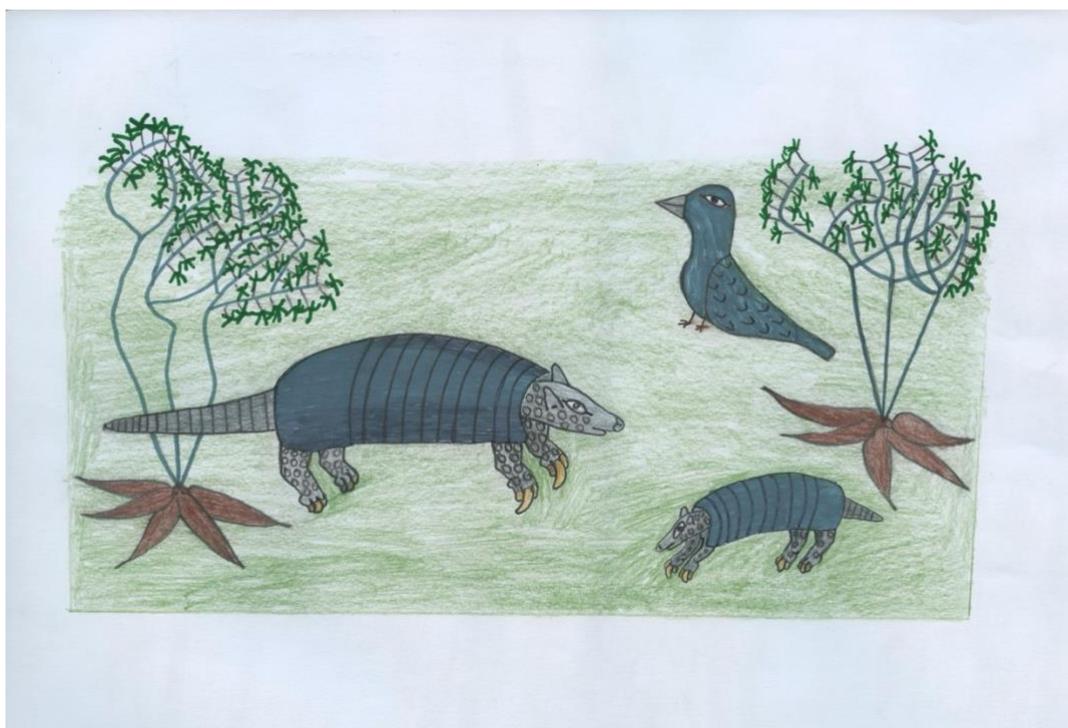
Yanomami, pois *në ropë* é o que permite seu modo de vida, ensinado por Omama, que lhes disse:

Cuidem bem de në ropë! Se vocês morarem na terra-floresta com në ropë, vocês ficam alimentados, vocês vivem bem e com saúde! Vocês ficarão bem e saudáveis para fazer suas festas, vocês farão seus filhos crescerem saudáveis também! Por isso, por vocês acordarem bem e com saúde, despertem para este nome: në ropë. Vocês peguem este nome. Quando os alimentos crescerem, quando vocês querem fazer festa, vocês se convidam uns aos outros, conversam uns com os outros, vocês se alimentam uns aos outros (Kopenawa, 2020, p. 26, itálico no original destacando o trecho como fala de Omama).

Apesar de invisível à gente comum, a ação de *në ropë* impacta o mundo visível à gente comum, condicionando a alimentação de humanos e animais, a fertilidade dos vegetais e das árvores e a regeneração da própria floresta. Assim, *në ropë* refere um fluxo de prosperidade que se pulveriza em relações ecocosmológicas e que outros *xapiri* também são:

são também riqueza da floresta as imagens das abelhas *yamanama*, que fazem desabrochar as flores das árvores e espalham o açúcar por seus frutos, assim como pelos do mamoeiro e da cana-de-açúcar. São ainda as imagens das mulheres bananeiras e das árvores *aro kohi* e *wari mahi*, de folhagem tão densa. Nas terras altas, são as imagens dos gaviões *witiwitima namo* que tornam abundantes as lagartas *kaxa*, as frutas das árvores *momo hi* e das palmeiras *xoo mosi*, bem como as flores comestíveis das árvores *nāi hi* (K&A, 2015, p. 208).

Figura 15 – Associação entre animais, vegetais e fertilidade



Joseca Yanomami apresenta desenhos de *xapiri* femininas que são o valor de fertilidade e riqueza, como Yamanayoma, espírito da abelha mencionada por Kopenawa no trecho supracitado: o andar dessa *xapiri*, de passos firmes e curtos, faz os alimentos crescerem bem; suas filhas, também extremamente belas e perfumadas, fazem os demais *xapiri* se apaixonarem (Joseca, 2022, p. 91 e p. 120). Em sua descrição, evidencia-se a correlação entre abelhas, vegetais, ancestrais animais, *xapiri*, humanos e a função de vida, de favorecer a alimentação e a prosperidade – até mesmo o apaixonamento é um influxo cósmico. Na legenda de outro desenho de Joseca (Figura 15), ele nos deixa saber que os alimentos também crescem bem nos lugares onde estão espíritos de animais como do tatu-canastra, Wakariwë, do tatu-pequeno, Marariwë e do pássaro juriti, Horetoriwë (2022, p. 162).

Figura 16 – Yamanayoma



Fonte: Joseca, 2022, p. 91

A maior qualidade de Në roperi é a generosidade e o efeito de sua ação é o da fartura e sua distribuição, pois onde ele dança tudo cresce – seja os frutos nas árvores da floresta, seja os cultivos nas roças. Assim, tanto os animais quanto os humanos se alimentam da abundância nos vegetais, no chão e na água, e por isso, a fome se ausenta. Quando a floresta mingua em alimentos, diz-se que apresenta valor de fome, então, os xamãs podem trazer de volta a fertilidade para suas comunidades curando a esterilidade das plantas ao fazer dançar a imagem de Në roperi, que foi instalada em suas casas de espíritos. Além da generosidade, Kopenawa

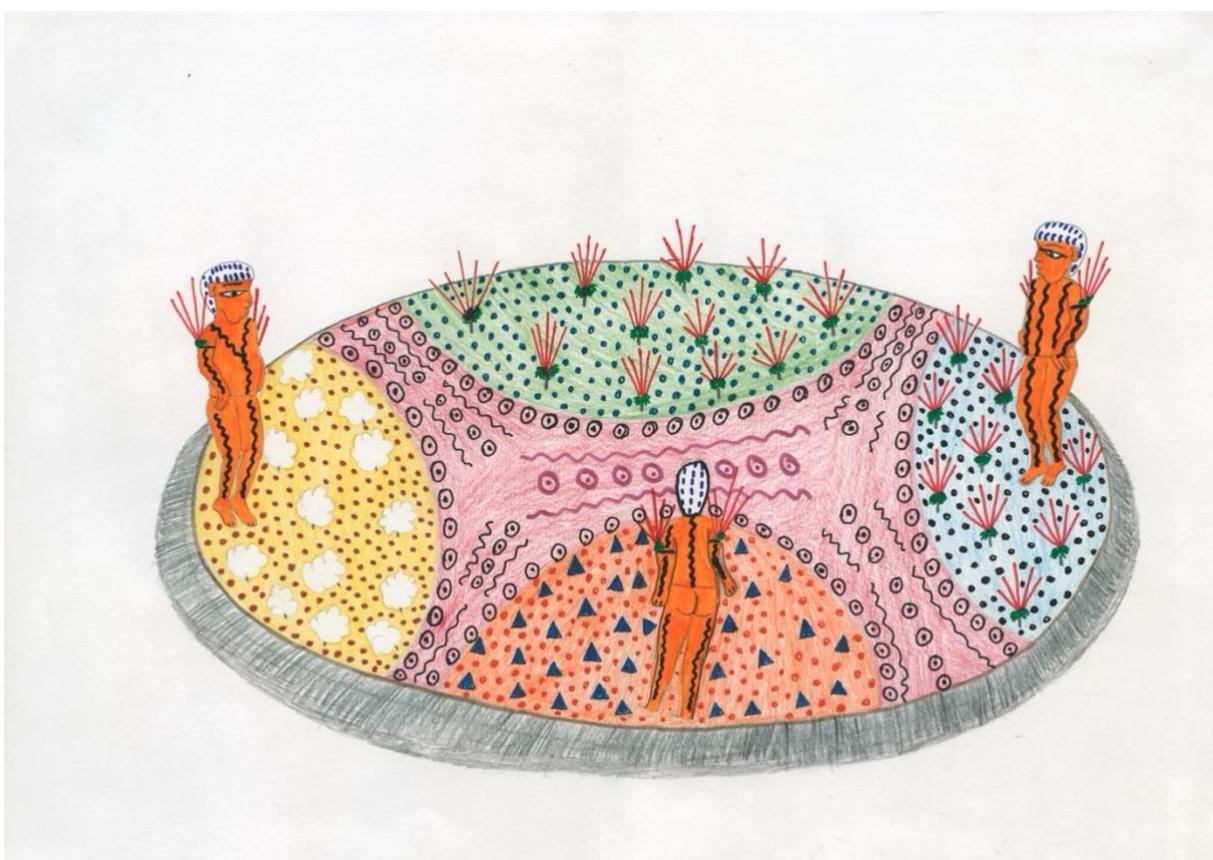
atesta que Nē roperi é um trabalhador pertinaz: sua imagem é vista espalhando a riqueza da terra e repovoando de verde até onde o fogo calcinou. A floresta, em verdade, é cultivo de Nē roperi: ele plantou as imagens das grandes árvores no primeiro tempo, é graças a ele que elas existem e são só elas que sabem, por suas copas majestosas, fazer correntes de vento e de chuva circularem. São nessas correntes que os espíritos das plantas e dos animais bebem água e se banham – instruções reveladas pelos *xapiri* a Kopenawa em sonho, antes de uma de suas viagens para falar aos brancos em defesa da floresta, para tentar lhes explicar por que sua proteção é fundamental.

Recentemente, ouvimos falar dos chamados rios voadores da floresta amazônica, descritos por pesquisadores e comparados ao próprio rio Amazonas, o maior rio do mundo, em termos da ordem da grandeza de sua vazão de água. Essa “descoberta” aponta, em linguagem científica e ecossistêmica, a importância magistral das árvores, sobretudo as de grande porte, no bombeamento que fazem de água para a atmosfera, formando os rios voadores, que, por sua vez, impactam as chuvas de outras regiões do Brasil, sobretudo as Centro-oeste, Sul e Sudeste. Onde nós, gente comum *napë* vemos grandes velhas árvores, seja com muita ou nenhuma simpatia e admiração, Kopenawa enxerga uma articulação cósmica da maior potência e necessidade. Definitivamente, nós não vemos as mesmas coisas, mas seja o que for, se os espíritos da floresta não puderem beber água porque as grandes árvores de Nē Roperi foram derrubadas, nós tampouco poderemos.

Nenhuma relação de predação vivida na floresta é mais perniciosa do que a imposta pelos brancos – nesse sentido, nenhuma alteridade é mais *napë* –, daí os esforços de Kopenawa em nos fazer ver veementemente o princípio maior da dinâmica de vida da floresta e os benefícios que os humanos dela obtêm, inclusive nós que nem sequer habitamos com ela. Kopenawa fala do corpo da floresta, enriquecido por *nē ropë*, como um corpo amado e respeitado por seus habitantes: “A pele da floresta é bela e cheirosa, mas se suas árvores forem queimadas ela resseca. [...] Nós não arrancamos a pele da terra. Cultivamos apenas sua superfície, pois é nela que está a sua riqueza. Seguimos nisso as palavras de nossos ancestrais” (K&A, 2015, p. 471). Kopenawa não cansa de afirmar que sua ética e modo de vida não são à toa, mas amparados na ancestralidade. A experiência dos habitantes verdadeiros da floresta lhes permite saber que o valor de sua riqueza é aquele que impulsiona a vida de todos, humanos ou não humanos, e está pulverizado em sua pele-superfície, exatamente ao alcance de quem a roce e se envolva com ela. Por contraste, os brancos fazem a figura aterrorizante de escalpeladores que devastam a pele da floresta para criar bois ou para extrair o metal que se esconde debaixo

dela. Assim, compreende-se que a imagem da depredação da floresta pelo garimpo, assistida por Kopenawa na televisão dos brancos, o tenha feito emudecer, e depois revoltar-se, sendo essa a cena-semente de *A queda do céu*, relatada por Albert no “*Postscriptum*”, e recentemente por Alcida Rita Ramos, que ouviu Kopenawa declarar depois de seu silêncio: “Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito”. Desse modo, *A queda do céu* mostra que o etnocídio contra os Yanomami é indissociavelmente um ecocídio.

Figura 17 – *Xapiri*, com seus ornamentos, revertem a devastação do garimpo na *urihi a*



Fonte: Joseca, 2022, p. 143

Os incomuns e as palavras da ecologia: equivocções

Um dos líderes [...] que havia perguntado antes o que era “ecologia”, quebrou o silêncio dizendo que se não queriam borracha, pelo menos havia quem quisesse a ecologia. E isso eles sabiam fazer.

Declaração de um líder seringueiro anônimo, por volta de 1986, reportada por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2001, p. 189).

À época que Davi Kopenawa intencionou dar suas palavras para Bruce Albert transformá-las em livro – meados da década de 1990 –, os brancos que invadiam a floresta do povo Yanomami para – como ainda o fazem hoje – devastá-la em busca de minério eram legião. Chico Mendes, líder sindicalista dos seringueiros e ícone da luta ambiental nos anos 1980, foi um raro branco que se envidou em defender a floresta. Por isso, Kopenawa refere-se a ele como um branco com sabedoria. Ao passo que vivemos em um dos países que mais produz a morte de ativistas, incluindo ativistas ambientais, Kopenawa produz, para nós, seus leitores e leitoras brancos, a memória desse homem:

Chico Mendes era branco, mas cresceu, como nós, no meio da floresta. Ele se recusava a derrubar e queimar todas as árvores. Para viver, apenas tirava um pouco de sua seiva. Tinha **se tornado amigo da floresta e amava sua beleza**. Queria que ela ficasse tal como havia sido criada. Sonhava com ela sem parar e se afligia ao vê-la sendo devorada pelos grandes fazendeiros. Com certeza foi assim que acabaram vindo a ele novas palavras para defendê-la. Quem sabe a imagem de Omama as colocou em seu sonho? Deitado na rede, à noite, deve ter pensado: “*Haixopê!* A floresta nos dá comida em seus frutos, seus peixes, sua caça e as plantas de suas roças. Tenho de falar duro com os outros brancos e impedir que eles a destruam! Vou me opor à gente que quer desmatá-la e queimá-la; vou lutar com as palavras da ecologia!”. Quando me contaram pela primeira vez o que ele dizia, logo pensei: “Esse homem é mesmo sábio! Seu sopro de vida e seu sangue se parecem com os nossos. Será que ele é genro de Omama como nós?”. Então, tive vontade de falar com ele, mas logo antes de poder encontrá-lo, os brancos comedores de floresta o assassinaram numa emboscada. Eu mal tinha escutado suas palavras e ele já estava morto por causa delas! Eu nunca tinha ouvido um branco dizer coisas como aquelas. O que ele afirmava a respeito da floresta era verdadeiro e bonito. Meu pensamento estava pronto para receber suas palavras e logo respondeu a elas. **Graças a elas entendi melhor como me dirigir aos habitantes das cidades para defender nossa terra.** (K&A, 2015, p. 481, negrito meu)

Entre os não indígenas progressistas, Chico Mendes é lembrado como um mártir ambientalista e como herói da luta de classes dos trabalhadores da floresta e da guerra fundiária brasileira. A perspectiva de Kopenawa traz sua figura, antes de tudo, como um genro de Omama, ou em outras palavras, inscreve a figura de Chico Mendes como um branco que agia e pensava com a ética da floresta. Essa ética da floresta tem sua elaboração no conhecimento

xamânico das palavras de Omama sobre como os Yanomami deveriam viver com a floresta, adjunto ao modo como tratar uns aos outros – com comensalidade, generosidade e cuidados interpessoais para evitar o sofrimento. Essa ética da floresta é encarnada no modo de vida dos Yanomami, que se lembram que ela provém de outra dimensão, do primeiro tempo e de seres outros que humanos. No texto que acompanha a Figura 17, Joseca Yanomami revela que a regeneração da floresta é anunciada pelo reaparecimento dos adornos dos *xapiri* em suas clareiras. Esse tema volta a se repetir em outro desenho, o qual é acompanhado por um texto mais detalhado:

Os não indígenas destruidores da floresta a deixam toda suja, mas este é o lugar que os xapiripê escolheram para fazer suas clareiras por todos os cantos e é por isso que os xapiripê limpam a floresta novamente. Quando eles limpam a floresta, todas as clareiras surgem novamente e assim aparecem também os enfeites de penas de araras, os adornos feitos com o peito do pássaro saíra azul. É dessa forma que a floresta se torna saudável novamente. Este é o rastro que nós, xapiripê deixamos (Joseca, 2022, p. 180).

O xamanismo envolve várias práticas estéticas. Os adornos dos *xapiri*, os quais são imitados pelos xamãs, são vinculados à regeneração da floresta, como revela Joseca, e considerados coisas muito poderosas: Kopenawa relata que uma das formas dos xamãs curarem crianças pequenas e mantê-las protegidas de ataques é adornar sua *utupë* com a imagem dos enfeites preciosos dos *xapiri*, chamados *matihi*. Ainda num sentido amplo, o xamanismo envolve uma prática de orientação estética dos xamãs no sentido de que aprendem a viver afetivamente envolvidos com a floresta, a perceber a beleza nos movimentos que se dão nela, suas dinâmicas de vida, a apreciar os perfumes e o frescor que lhe é próprio, um aprendizado de contemplação ativa. Outra estética. Outros desejos.

Por contraste com a ação dos brancos e fundamentado nas práticas xamânicas, o que chamo ética transmitida por Omama, em *A queda do céu*, são interpretações e atualizações da tradição do xamanismo yanomami sobretudo feitas por Kopenawa frente ao “contexto interétnico” que o tensiona a refletir duplamente. Adjunto àquilo que Omama efetivamente os ensinou a fazer, por exemplo, abrir grandes roçados para alimentar a todos e permitir grandes festejos rituais, Kopenawa acresce o que ele não ensinou a fazer: desmatar em demasia, exaurir a terra ou cavoucá-la em busca de minérios, ser avarento ou maltratar uns aos outros pelo trabalho. Ou seja: Omama não ensinou os humanos a ter uma ação desmedida contra cada parte desse todo, muito menos fazê-lo para ter dinheiro e acumular mercadorias – como fazem os brancos. Traduzidas para uma linguagem franca que expõe essa diferença de ética de vida,

muitas vezes tais afirmações geram uma resistência desconfiada nos *napë* de que Kopenawa e/ou outras pessoas indígenas, de modo genérico, não seriam deliberadamente “ecológicos”, conscientemente “sustentáveis”, “harmoniosos” com a natureza ou “conservacionistas natos” – neste último sentido, ver a discussão de Cunha e Almeida (2001). Haveria nessas afirmações uma nova projeção ou versão do mito do bom selvagem contemporâneo, isto é, que projetamos em pessoas indígenas o bom selvagem em continuidade com a Natureza, para transformá-los em ídolos anticapitalistas em disputas políticas. Vejo, porém, esconder-se mesmo nesse suposto desvelamento do mito do bom selvagem uma resistência em encarar o desejo dos outros, pois essa resistência desconfiada guarda um pressuposto de que os povos indígenas seriam incapazes de ter seus próprios projetos sobre como levar sua vida, mesmo sobre o que consideram ser bom de viver, como se a sustentabilidade de seus modos de vida, sua recusa ao Estado ou ao capital fossem uma consequência acidental ou irrefletida ou “à toa”, como diria Kopenawa. No mínimo, agora, depois de um calhamaço como *A queda do céu*, precisamos nos desenredar de nossas projeções racistas para escutar em primeira mão o que pensam a respeito de si, e isso, quase invariavelmente, será a escuta de uma recusa, em seus próprios termos, ao “projeto civilizatório” dos brancos: conforme Kopenawa, nada em sua vivência com a floresta, como os brancos acreditam, é à toa. A floresta, para os Yanomami, é herança direta de Omama, por isso é algo muito precioso que não se pode maltratar, seu modo de vida é eticamente codificado em sua cosmologia e empiricamente aprovado na própria continuidade da existência desse povo.

Não foi Chico Mendes – ou “os ambientalistas” – quem fez de Kopenawa um ventríloquo da ecologia, como alguns “raciocinam”. Chico Mendes é que é feito genro de Omama por Kopenawa. Por meio de um pensar que engendra semelhanças, a ética da floresta precipita na percepção que Kopenawa faz da figura de Chico Mendes ao considerar que, diferentemente de outros brancos, ele tratava com a floresta para viver com ela, trazendo-a verdadeiramente em seu pensamento – poderia ter dito que Chico Mendes era apaixonado pela floresta, como os brancos são apaixonados por suas mercadorias. As palavras de Chico Mendes – as palavras da ecologia – que chegaram a Kopenawa o fizeram pensar sobre a figura de um branco que mantinha com a floresta uma relação de amizade e de admiração, para sustentar a vida – a sua e a das comunidades de seringueiros –, e não para tomá-la para si como propriedade privada individual ou destruí-la para a acumulação de capital. De fato, como pontua Mauro Almeida ao analisar os desdobramentos políticos das estratégias de Chico Mendes, que transformaram a própria identidade do movimento trabalhista dos seringueiros, ao trazer o propósito de “preservar as florestas da especulação e da destruição [...], tratava-se de bloquear

a acumulação primitiva” (Almeida, 2021, p. 122). As interpretações contraetnográficas de Kopenawa, mesmo que sejam feitas a partir dos termos do xamanismo yanomami, sempre se mostram anticapitalistas – o que não quer dizer que Kopenawa tenha pressupostos marxistas⁸⁰, por óbvio. Diante dessa lógica tão dessemelhante a dos brancos e tão semelhante à ética da floresta, Kopenawa suspeita que Chico Mendes fosse um genro de Omama e que este tenha colocado suas palavras em seu pensamento, já que, por meio da luta que liderou junto aos seringueiros, expandiu em todas as direções a ideia de que não só é possível, como é desejável, viver com a floresta sem devastá-la, sem tomá-la como mero recurso a ser explorado ou empecilho ao desenvolvimento humano.

Em 1988, no Brasil, despontou uma aliança política entre seringueiros e povos indígenas, a Aliança dos Povos da Floresta, que encampou a simultaneidade da defesa da floresta em pé e do direito de habitar com ela. Essa Aliança defendia que povos indígenas e seringueiros prestam o serviço de proteção ao meio em que vivem, não sendo ameaça, e sim fundamento para sua conservação. No tempo em que essa ideia surge como uma política de vanguarda, sobretudo em termos ambientais, o senso comum sequer enxergava os povos indígenas como aqueles que desde sempre já praticavam esse “projeto político”, vivendo com as florestas sem devastá-las, mas nem por isso deixando-as intocáveis. Como nos elucida a memória de Kopenawa, os Yanomami desde tempos incalculáveis vivem e se envolvem com a floresta, sendo parte e agente de suas transformações, ao mesmo tempo que propiciam sua conservação.

Em entrevista dada em 1989, Ailton Krenak, então um dos envolvidos na Aliança dos Povos da Floresta, considerava que os seringueiros, mesmo com um histórico de conflitos com povos indígenas, eram a gente brasileira que mais se afinava ao jeito de viver dos povos originários das florestas: “Esses seringueiros, eles não conseguiram se firmar como colonizadores da Amazônia, **eles foram humanizados pela floresta, a floresta humanizou essa gente**, eles aprenderam a viver com o povo indígena, aprenderam hábitos, aprenderam costumes com o povo indígena, aprenderam a conviver” (Krenak, 2015, p. 53, negrito meu). O que a perspectiva de Krenak, sempre sagaz, faz ao dizer que a floresta humanizou os seringueiros, além de uma provocação, é referir, justamente, o que Kopenawa tenta ensinar aos

⁸⁰ Curiosamente, apenas na edição francesa, há como epígrafe à terceira parte de A queda do céu um pequeno trecho de O Capital, de Karl Marx: “Dans notre société [...] la forme marchandise est si familière à tout le monde que personne n’y voit malice” (tradução minha: “Na nossa sociedade [...] a forma mercadoria é tão familiar a todos que ninguém vê nela maldade”). Mas muitas epígrafes, inclusive essa e aquelas a todas demais partes, foram eliminadas da edição brasileira. É óbvio fazer a consideração de que não foi Kopenawa, mas sim Albert, quem selecionou todas as epígrafes do livro.

brancos: que a floresta, a “natureza”, é a razão de os humanos serem quem são, serem humanos constituídos enquanto tal pela floresta e na relação com ela.

Outro ponto de destaque da elaboração que Kopenawa faz da memória de Chico Mendes está em conceber os sonhos do líder seringueiro como tomados pelas palavras de Omama, e a passagem disso para o palco da luta política em que o sonho se traduz como “as palavras da ecologia”. O nexos tradutório das “palavras da ecologia” mostra um circuito de pensamento que sai de Omama, passa por Chico Mendes, e retorna a Kopenawa como um valioso aprendizado: o aprendizado sobre como se dirigir aos brancos habitantes das cidades para defender a vida da e na floresta, a própria condição para a vida dos humanos. E, assim como fez Chico Mendes, **lutar com palavras**. No capítulo, “Falar aos brancos”, Kopenawa refere outro momento de aprender imitando as palavras: tanto as palavras da ecologia quanto a de seus companheiros de Movimento Indígena.

Kopenawa fala sobre aprender a imitar as palavras dos *xapiri*, de Omama, dos brancos, até mesmo dos missionários. Como vimos, a imitação dos espíritos é o método poético dos xamãs. Essa prática mimética específica inclui a imitação da palavra, que se mostra, pelo pensamento de Kopenawa, algo bem mais sofisticado do que uma mera repetição mecânica. Em *A queda do céu*, esse método poético da imitação da palavra passa pela textualização escrita, mas aqui, como em vários momentos, evidencia-se que a textualização foi aprendida por Kopenawa para além da escrita. Envolve uma escuta profunda, contínua e refletida. Kopenawa se mostra um mestre da paráfrase do discurso de seus outros. Isso poderíamos chamar também de uma postura tradutória cujas raízes se encontram no xamanismo. *A queda do céu* está repleta de aspas que remetem à fala dos *xapiri*, mas também dos brancos e de tantos outros que aí são parafraseados por Kopenawa, que lhes está imitando as palavras. Essa imitação como método poético extrai e (re)produz o cerne da palavra, o modo de pensar, a apreensão de sua lógica. A imitação do outro como método poético é amparada pela captura da “*intentio*” da língua de origem, para falar com Viveiros de Castro quando discute o método da equivocação controlada (2018), ou, em outros termos, Kopenawa procede uma análise crítica da lógica/intenção que subjaz às palavras: se elas ampliam o caminho do que é belo e verdadeiro para os habitantes da floresta, ou se, ao contrário, destroem esses caminhos, e é nesse sentido que Kopenawa compreende que deseja imitar as palavras da ecologia e dos parentes do Movimento Indígena.

Kopenawa incorpora o símbolo político da ecologia, mas sem subsumir nele sua visão própria, sua cosmovisão:

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! [...] As palavras da ecologia, para eles [os antepassados], eram achar que Omama tinha criado a floresta para os humanos viverem nela sem maltratá-la (K&A, 2015, p. 480).

Kopenawa acrescenta que a imagem do valor de fertilidade da floresta (*në ropë*) “também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza” (K&A, 2015, p. 475). Ao serem imitadas por Kopenawa, as palavras da ecologia são expandidas, pois assim está incorporando à ecologia algo que ela tinha deixado de fora. Sem dúvida, Kopenawa luta por medidas práticas de enfrentamento à devastação da floresta perpetrada pelos brancos. A diferença de Kopenawa, no entanto, não é que ele é um ambientalista xamã, senão um xamã ambientalista. Sua xamanização da ecologia, do ambientalismo, nos faz encontrar com esse Outro e sua diferença. Tendo em vista a discussão proposta no artigo “Os incomuns”, de Marisol de la Cadena e Mario Blaser (2021), que observam conflitos que povos indígenas têm enfrentado no embate com os avanços do capitalismo neoextrativista, poderia, com eles, dizer que Kopenawa ultrapassa nossos conceitos, no caso, particularmente, o de natureza e o de ecologia, sem deixar de lidar com eles e que, desse modo, “faz incomum” do comum, permitindo que sigamos juntos, mas divergindo ao mesmo tempo.

A despeito do vocabulário político que elejamos para enquadrar a perspectiva de Kopenawa, sua ação-pensamento é que amplia nosso vocabulário, como o entendimento de natureza e ecologia. Isso obrigada Kopenawa, e nós com ele, a colocar perguntas simples mas fundamentais: o que os brancos entendem por natureza? Diria que, para além do senso comum de natureza como cenário natural, de bosques, rios, animais e fenômenos naturais, nossa noção de natureza se refere ao que é material e exterior ao ser humano e que existe por si, independente de intencionalidade, de modo que, se a natureza é algo exterior a nós e não humana, e se apenas seres humanos agem intencionalmente, transformando, fabricando, criando com sua ação (fazendo cultura), então a natureza, desprovida de atributos considerados humanos, está no campo do objeto, do reificado, por vezes, até do inerte.

Kopenawa sempre se contrapõe a esse entendimento, apontando o equívoco dos brancos em acreditar que a natureza existe “à toa”. O xamã não denega a materialidade da natureza, mas inclui aí outro saber: que ela foi criada junto com uma contraparte “metafísica”, a imagem de sua riqueza. Essa criação surge justaposta à ideia de movimento recíproco entre o que chamamos de natureza e seus princípios invisíveis de dinâmica de vida. Kopenawa combate a visão de que a fertilidade da floresta seja algo espontâneo, à toa, sem razão, trazendo-nos a

imagem de *ně ropě* como algo com que os habitantes da floresta se relacionam, portanto, como agente. Os humanos criados por Omama devem viver com *ně ropě*, não meramente servindo-se dele, como os brancos se servem de recursos naturais. *Ně ropě* é algo cujos rastros Omama no tempo do sonho ensina os xamãs a seguir e cuidar, por meio da instrução ao cultivo da superfície da floresta e da nutrição, e não de sua degradação para extrair minério. Os xamãs não só aprendem a ver a natureza além dos “fenômenos naturais” – Kopenawa declara que apenas depois de ter se tornado xamã pôde “ver o que **eram de fato** o trovão, o céu, a lua, a chuva, a escuridão e a luz” (K&A, 2015, p. 499, negrito meu) –, em um processo extremo e árduo, aprendem como se relacionar com ela: receber imagens da natureza, mantê-las em suas casas de espíritos e finalmente, fazê-las dançar de modo a garantir saúde e prosperidade. A “natureza” dança para os xamãs, ela age. Cada ação nesse concerto cósmico – a dos *xapiri*, dos animais, da terra, das chuvas, dos ventos, dos vegetais, dos humanos – configura relações entre seres de contornos ontológicos diversos, mas delicadamente interdependentes.

Contra nosso senso comum, Kopenawa é tenaz em estabelecer um senso dos “incomuns”. Marisol de la Cadena e Mario Blaser (2021) contrastam a ideia dos “incomuns” dos mundos indígenas com o que se chama em economia política de “bem comum”: um rio, uma extensão de terras, uma montanha, uma floresta, objetos de disputa do neoextrativismo, seja por Estados de governos progressistas, seja por empresas privadas. Desde as análises de Karl Marx em *O capital* a respeito dos “cercamentos dos comuns” (o cercamento de terras na Inglaterra), como fase primitiva e necessária do desenvolvimento do capitalismo, os comuns se opõem ao sentido do que é privado. Com a justificativa do “bem comum” ou do “interesse comum” da nação, no entanto, os comuns são objeto de gerenciamento e exploração, exatamente pela mesma (onto)lógica que separa humano e natureza. De la Cadena e Blaser notam a emergência, na luta dos povos que habitam e entretêm relações com esses “bens comuns”, os chamados “incomuns”: seres, como *Ně roperi*, que são sua contraparte “metafísica” (ou invisível à nossa visão de gente comum, no dizer de Kopenawa), associados de diferentes formas e modalidades à natureza, e que trazem à tona existências dotadas de agência, vontade, hábitos, intencionalidade, mas também troca, respeito, convivialidade, implicação, alteridade. Os incomuns de *A queda do céu* são a alteridade do que chamamos natureza. Kopenawa expõe o trabalho dos xamãs como o delicado elo que inter-relaciona a manutenção da existência da terra-floresta tal como a conhecemos e a necessidade da relação e comunicação com os espíritos. Nesse sentido, de trazer à tona o que não é à toa, as alteridades

da cosmologia yanomami, os espíritos, e de modo mais amplo, tudo quanto se vê em *utupë*, são a alteridade do mundo que qualificamos como material, físico, biológico, visível.

De la Cadena e Blaser chamam a atenção para o campo de equívocos aí instalado. Os equívocos, como operador analítico pensado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2018), aconteceriam quando não há a compreensão de que, ao usar um mesmo termo (homonímia), os interlocutores têm por referência coisas diferentes. Os incomuns se tornam visíveis para nós através da luta política indígena quando com eles se chocam práticas e interesses em relação ao “bem comum” ou quando os equívocos sobre os quais o comum está construído são enfatizados. Mas se por um lado os equívocos são importantes na política do “fazer comum”, da propriedade comum a todos os humanos, e, portanto, do não privativo, por outro lado, eles se dão em campos de poder assimétricos:

[O fazer comum muitas vezes] se dá ao custo de subordinar um conjunto de práticas a outro por meio do “tornar igual” – isto é, proclama-se uma equivalência onde há divergência operante. E, como, consequência, as práticas dominantes podem operar como se as práticas subordinadas fossem irrelevantes para a constituição do comum. O “tornar incomum”, porém, vai contra essa possibilidade, enfatizando que as práticas ditas comuns são tanto diferentes (o oposto do igual) quanto divergentes (Blaser; Cadena, 2021).

A queda do céu não é apenas um meio de emergência do incomum, é um exercício de Kopenawa de “fazer o comum” com os incomuns, enfatizando sempre a diferença e a divergência desse fazer da floresta e de seus habitantes. De la Cadena e Blaser interrogam “Qual seria o significado político de tornar visível o incomum ou de ‘tornar incomum’?”, um questionamento, a meu ver, que se coloca também para quem lê *A queda do céu*, e que, para mim, se entrelaça ao interesse em compreender essa outra relação de alteridade que sustenta a visão de Kopenawa sobre a preservação da floresta e seus habitantes, e nisso, o legado de suas palavras para brancos e brancas, sobre fazermos o comum sustentando sermos mutuamente outros. Se apenas subsumirmos os incomuns no comum, perdemos, no sentido figurado e no sentido literal, o valor de fertilidade das palavras de Kopenawa, perdemos *në ropë*. Operar uma construção do comum que não subsuma o incomum é também uma forma de transformação de um paradigma de alteridade – o nosso – afeito à dissolução da diferença no mesmo. Esse expediente, defendendo, do fazer comum com incomuns, ou do tornar incomum, é uma forma de Kopenawa ir nos ensinando a ser outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É graças ao trabalho dos xamãs que estamos vivos. Por isso, vocês devem pensar que, quando nos defendem, os xamãs yanomami continuam a proteger vocês também. A terra de vocês parece muito distante. Não é o caso para os espíritos.

Davi Kopenawa, *O espírito da floresta*.

O livro *A queda do céu* pode ser situado, a um só tempo, como parte da história das relações interétnicas entre Yanomami e brancos e instrumento de transformação dessas relações. É nesse cruzo que seus leitores e leitoras brancos-*napë* se encontram: entre as formas históricas dos choques com os Yanomami, que se deram, em maioria, por uma ausência de saber lidar com a alteridade, de nossa parte, e a estratégia de pessoas Yanomami de pacificar o branco, tornando inimigos *napë* em aliados de uma guerra mais ampla pela sobrevivência, portanto, tornando-os, quiçá, em amigos. Essa é uma intensão declarada abertamente em vários momentos do livro – penso se existe algum livro em que seu autor faça esse tipo de proposta aos leitores e em tais configurações: deve haver, mas não me vem nenhum à mente. É a essa relação que somos nós, seus leitores e leitoras, convidados quando Davi Kopenawa nos dá suas palavras. Nesse sentido, com *A queda do céu*, se vislumbra, por meio das mediações da forma livro, e também apesar delas, a construção de outras relações de alteridade possíveis – para os habitantes da floresta e para nós.

O gesto de Kopenawa, respaldado pela parceria com Albert, infunde uma novidade significativa na ideia de pacto de leitura, diferente daquela que a teoria literária tem concebido. Tanto o próprio “pacto etnográfico” que analiso a seguir quanto os aspectos particulares das formas sociais de troca entre os Yanomami fazem um interessante equívoco controlado sobre a ideia de um “pacto” de leitura, ou, fazem a leitura abrir outros sentidos de pacto. Essa diferença no pacto de leitura de *A queda do céu* é subordinada ao gesto de Kopenawa de dar suas palavras e propor a amizade, e, também, ao caráter testemunhal do livro, conforme discuti na seção “Afetar pelas de papel: da semelhança à diferença”. Lá, argumentei que, antes de ser pensado como um livro, uma *matih* editorial para o Ocidente, o discurso de Kopenawa direcionado a nós se motiva e se engendra pela raiva do luto, cujo maior exemplo na cultura yanomami são as *matih*, que, sendo também uma elaboração lutuosa, têm a forma de um bem precioso para

aquele que o manufatura e que depois o dispõe em circulação para estabelecer relações políticas de afinidade e amizade. Ainda, o deslocamento desse sentido de pacto incide sobre a autoria de *A queda do céu*, também, no sentido de que, antes de tudo, o livro responde a essa intencionalidade de Kopenawa, da comunidade de Watoriki, dos *xapiri* e, enfim, de todo um caleidoscópio polifônico e de agências, inclusive outras que humanas. Uma autoria modulada pela multiplicidade de outros que compõe um xamã (incluindo um *napë*) – mas não entrarei aqui em detalhes acerca desses deslocamentos do conceito individualista ocidental/moderno de autoria feitos pelo livro, pois já foram bem analisados em outros trabalhos como o de Dorrico (2017) e Wittman e Schaan (2021).

Examinando a situação de interlocução fabricada em *A queda do céu*, veremos que a única vez que Kopenawa, em primeira pessoa, se dirige explicitamente ao interlocutor é na abertura, em “Palavras dadas”, em que esse interlocutor é o próprio Bruce Albert. Essa configuração, para além de ser explicada pelo fato de que todo o discurso de Davi Kopenawa narrado no livro foi antes um diálogo oral com o amigo antropólogo, institui um terreno para a emergência do leitor imaginado, ou, o destinatário imaginado de suas palavras. Depois de “Palavras dadas”, a figura de Albert é como que sublimada da cena de enunciação da narrativa, e é como se nós, seus leitores, ficássemos frente a frente com Kopenawa para ouvir seu longo discurso. Todo o discurso de Kopenawa é refabricado consistentemente por Albert de forma que se subentenda que, a partir daí, o interlocutor de Kopenawa passa a ser outros brancos, mas referidos como terceiros, pela terceira pessoa do plural, eles, os brancos que irão ler/escutar suas palavras, que estão distantes da floresta, que nada sabem sobre os Yanomami e cujos professores não os ensinam a sonhar, e apesar do que, gostaria que tivessem amizade pelos Yanomami. Essa sublimação da figura de Albert deixa um rastro. Esse rastro que gostaria de comentar é aquele da relação de amizade construída entre Kopenawa e Albert, e que fundamenta o pacto narrativo do livro, para além do pacto etnográfico. Kopenawa declara o desejo de uma amizade por vir, passível de ser construída com outros brancos que venham a compreender suas palavras: “Quero também que os filhos e filhas deles [dos brancos] entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância” (K&A, 2015, p. 65). Davi Kopenawa, com *A queda do céu*, nos faz um convite de aliança.

Antes de comentar sobre a especificidade dessa relação de amizade que poderia ser aberta através da leitura de um livro, vejamos o pacto etnográfico, descrito por Bruce Albert como uma “relação de troca” estabelecida entre ele e a comunidade de Watoriki, e nela, Davi Kopenawa. O ponto de virada para Albert, do etnólogo ao amigo, se deu quando sua curiosidade

intelectual pelos saberes dos Yanomami teria sido paga com sua transformação em um “*truchement* às avessas”, um tipo de intérprete a serviço da causa yanomami (K&A, 2015, p. 522). A “dívida de conhecimento” adquirida foi “paga” com um robusto engajamento político: Albert diz ter sido reeducado dentro da cultura anfitriã, passando a ter melhor acesso ao que lhe interessava (o saber dos xamãs yanomami), o que veio a fundamentar a qualidade e a eficácia de sua mediação para fazer ouvir em seu mundo a alteridade e possibilitar alianças que beneficiassem aos Yanomami. Esse pacto etnográfico não deixa de ser remarcado como uma relação de troca desigual, em que os “investigados” pela etnologia agem para reverter tal desigualdade em seu favor, sendo a divulgação de suas palavras entre os brancos “um modo de [os Yanomami] adquirir reconhecimento e cidadania no mundo que se esforça por sujeitá-los” (K&A, 2015, p. 522). Albert está com isso pontuando como os Yanomami transformaram sua posição e sua agência, a partir do que também a forma de sua escrita se viu obrigada a se transformar – da rigorosa etnografia feita para os debates de um reduzido circuito acadêmico em uma forma narrativa outra, capaz de fabricar na escrita as palavras que Davi Kopenawa gostaria que fossem ouvidas pelos brancos.

Até que ponto nossa entrada no “lugar” de Albert, isto é, na cena da interlocução de *A queda do céu*, como leitores e leitoras *napë*, também nos remete a um “pacto”, se não etnográfico, ao menos de leitura? E quais seriam os termos desse pacto de leitura? Quando lemos “a sério” *A queda do céu* estaríamos ingressando em uma relação de troca com Kopenawa? Como iremos retribuir a dádiva de receber suas palavras, que são ancestrais, de Omama e dos *xapiri*?

O uso do termo dádiva aqui é para remeter às instigantes noções alicerçadas no trabalho de Marcel Mauss, *Ensaio sobre a dádiva* (1988), que nutriram vastamente o conhecimento antropológico acerca das trocas e da relação entre pessoas e coisas (objetos) – a forma-dádiva que aparece em *A queda do céu* parece ser descrita de modo mais preciso como relação entre pessoas e entes dotados de valor, isto é, segundo a narrativa de Kopenawa, um ente dotado de valor de dádiva pode ser desde um facão ou um pedaço de caça, passando por preciosas cinzas funerárias ou pela troca de *xapiri* entre xamãs, uma relação conjugal, palavras-saber – ou seja, não se trata exatamente do que entendemos como troca de coisas/objetos, o que de certa forma já estava reconhecido no estudo de Mauss (cf Lanna, 2000). Observada por Mauss em diversas sociedades, a dádiva seria uma forma de transação, um modelo de relação de troca, na qual implícita na doação de uma riqueza está a obrigação de receber e de retribuir. Conforme comentário de Mauro Almeida (2021), ao sintetizar a diferença entre o modelo de

troca pela dádiva e o modelo de troca capitalista (isto é, pela forma-dinheiro/mercadoria), a dádiva é uma forma de troca ancorada na memória, dado o imperativo da retribuição, que, a cada doação, cria uma nova obrigação em sentido inverso (aquele que recebeu obriga-se, adiante, a doar), reforçando a aliança. Na comparação entre as formas, surge uma importante diferença:

sob o capitalismo, as pessoas são meio para obter coisas (ou, na formulação de Marx, as relações entre pessoas tomam a forma de relações entre coisas), nas sociedades nas quais vigora a forma-dádiva, as coisas são meio para acumular relações sociais – isto é, visam diretamente à criação de vínculos permanentes entre pessoas (Almeida, 2021, p. 32).

Se ao recebermos as palavras de Kopenawa estamos ingressando, mesmo que parcialmente, em uma transação sob a forma da dádiva, então um bom modo de começarmos a encarar a obrigação de retribuir poderia ser pelo aprendizado de outra forma e outra finalidade para a troca que não a de acumular mercadorias.

Em 2020, na UFMG, realizou-se a Exposição Mundo Indígena, com curadoria de diversas pessoas indígenas de povos indígenas diversos, dentre os quais, Davi Kopenawa e Joseca Yanomami. Na ocasião, Davi Kopenawa participou de uma vídeoconferência em que falou sobre *në ropë*. Posteriormente, essa fala virou um texto para o catálogo da Exposição (Mundos Indígenas, 2020), intitulado “Në ropë”, o qual foi transcrito e traduzido por Ana Maria Antunes Machado⁸¹. Nesse texto, que abordo em seguida, a cena da interlocução remonta à fala de Kopenawa para as organizadoras do evento, e, pelo que se depreende, para o público interessado na Exposição. Ou seja, seus interlocutores são cidadãos que o convidaram para falar, e, portanto e *a priori*, estão interessados em ouvir suas palavras; assim, por meio de uma vídeoconferência, Kopenawa podia se fazer ouvir aos brancos distantes, mesmo que em Yanomami, já que também depois seria traduzido. Seu texto-fala avança (e traz de modo mais evidente) alguns pressupostos da interlocução imaginada e já construída em *A queda do céu*, os quais gostaria de pincelar aqui a fim de enfeixar as reflexões acerca da noção de alteridade.

Em “Në ropë”, Kopenawa continua afirmando sua percepção de que nós, os brancos, só aprendemos por meio da escrita: “Vocês, mulheres *napëpë*, vocês escrevem. É através da escrita que os *napëpë* aprendem. Se não tiver nada escrito e eu ficar só fazendo discursos à toa, os *napëpë* não me levam a sério” (Kopenawa, 2020, p. 27), razão pela qual ele continua dando suas palavras para que também possam ser escutadas, sejam em palestras, sejam

⁸¹ Esse texto também foi republicado no livro *Terra – Antologia afro-indígenas* (2023).

por meio de novos desenhos de escrita. Nessa fala-texto, ele faz uma apresentação de *në ropë*, não muito diferente do que já conhecemos por suas palavras dadas em *A queda do céu*. O que me chamou atenção nessa fala foi o modo como Kopenawa alinhava a apresentação de *në ropë* à construção de um diálogo com suas interlocutoras brancas naquela circunstância, o que em *A queda do céu* está diluído.

Em “*Në ropë*” Kopenawa considera que os brancos até hoje não levam a sério o que os Yanomami dizem porque, desde os primeiros contatos, as relações não se estabeleceram pela amizade – os brancos não **desejaram** ser amigos dos Yanomami. Em *A queda do céu*, no capítulo “De uma guerra à outra”, Kopenawa explica particularmente o código guerreiro e as formas de regulação da agressão entre inimigos, mas ao longo do livro todo também mostra de que se constituem relações entre amigos. Amizade e inimizade são formas de agir que configuram o estado em que se encontram os pares (não necessariamente duas pessoas, podendo abranger comunidades) envolvidos na construção das relações de alteridade; amigo e inimigo são qualidades relacionais e reversíveis, e implicam certas condutas e formas de tratamento comunitariamente reguladas, mesmo para a agressão mútua. Além de dar sentido às relações de alteridade, a amizade também perpassa a ética do cuidado e a lógica da dádiva. A “ética do cuidado e dos afetos” foi assim identificada por diversos etnólogos que conviveram com os Yanomami e perceberam como ela se manifesta de forma prática em seu cotidiano, como um forte senso de generosidade, nos esforços que fazem para se evitar o sofrimento dos outros, nas responsabilidades recíprocas e gestos de afeição demonstrados publicamente, na atenção que os Yanomami dedicam aos sentimentos e aos estados emocionais uns dos outros (Leite, 2010), e por fim, como vimos em várias citações, o ensinamento de Omama sobre não maltratar uns aos outros, em que o outro inclui a floresta.

A fala de Kopenawa em torno da amizade ou inimizade tem por referência essa ética, o modo que o trato uns com os outros assume e os afetos que esse trato pode gerar. Objetos, alimentos – mesmo *xapiri*, entre os xamãs – podem ser minimizadores ou maximizadores de necessidades não atendidas, como fome, dor, doença, cura e proteção, por isso, dar ouvidos a essas necessidades e aos afetos que elas geram e atendê-las sempre que possível é uma maneira de agir com amizade. Tendo isso por lógica, os Yanomami trocam muitos objetos entre si – e por isso não há fundamento para se acumular bens, as coisas, lhes parecem, ganham mais sentido pela circulação e pela troca que pelo próprio uso que delas se pode fazer... ou então a circulação e a troca constituem uma forma de produzir riqueza e valor tanto quanto ter um pedaço de carne de caça, um facão, um *xapiri* ou uma esposa. Ao contrário,

negar objetos, alimentos, *xapiri* ou mesmo reconhecimento aos afetos é deixar sofrer, deixar com fome, deixar com raiva ou indignação, é ser avarento, e é negar uma aliança, o que equivale a agir como um inimigo. A troca é também um compromisso tácito com o estabelecimento da amizade – como Mauss já tinha “descoberto”, a dádiva produz aliança – e recusar um presente é recusar uma aliança.

Kopenawa explica a forma e a razão pelas quais as trocas se dão entre os seus, mostrando que a relação entre objetos e pessoas se estabelece em primeiro plano em razão da relação entre as pessoas. Grandes indignidades vistas em nosso mundo por Kopenawa foi os brancos fazerem sofrer uns aos outros pelo trabalho, ou os brancos ficarem indiferentes à fome e às necessidades que outros brancos passam nas cidades, enquanto acumulam em suas casas toda sorte de bens e alimentos. Mas, se não podemos, nós e Kopenawa, simplesmente reproduzir os padrões de amizade e inimizade dos habitantes da floresta, ainda assim, como seria possível a construção de uma amizade com os brancos seus leitores e leitoras, habitantes de cidades?

Hoje, Kopenawa sabe que suas palavras chegam àqueles brancos que têm a disposição de escutá-lo, e, no entanto, ainda não são capazes de penetrar suas raízes:

Quando vocês escutarem essas palavras, transportem o seu pensamento e entrem no nosso – quando se aprofundarem em nosso pensamento – vocês irão perceber nossas raízes. Mas já que vocês não enxergam nossas raízes, nosso pensamento não aparece e vocês não se surpreendem, exclamando: “Olha! a gente não tinha pensado nisso!” (Kopenawa, 2020, p. 30).

Sendo o discurso de um xamã yanomami, essas raízes, é claro, são mais que uma metáfora: Kopenawa se refere àquilo que apenas os xamãs são capazes de ver-conhecer e que correm pelos caminhos das raízes: *në ropë*, o valor de fertilidade da floresta que faz tudo crescer e prosperar, nomeado assim por Omama e dado para que os Yanomami vivessem com e onde estiver *në ropë*. Essa citação aponta um problema realmente complexo: por não serem capazes de enxergar verdadeiramente essas raízes, os brancos não se mostram capazes de reconhecimento, e, portanto, de entrar em uma relação de troca recíproca. Os brancos parecem presos ao regime da representação, precisam ver algo que aí não se pode mostrar, e no entanto, toda *A queda do céu*, e além, é o esforço incessante de Kopenawa para mostrar o que não cessa de ser invisível ao brancos.

O que Kopenawa quer da gente é que (re)conheçamos a verdade das palavras de Omama e dos *xapiri*. “Vocês nos escutam, mas não acreditam em nossas palavras” (Kopenawa, 2020, p. 25): acreditar em suas palavras, nesse contexto, diz respeito a reconhecer que os

Yanomami têm um conhecimento próprio e legítimo, têm sua sabedoria acerca da floresta onde vivem, em relação ao que os brancos são completamente ignorantes. Contra o senso comum da natureza reificada, Kopenawa luta sem trégua para estabelecer um senso do incomum, no sentido discutido anteriormente. Ademais, é em seu devir outro que ele sustenta a legitimidade e verdade do alerta sobre a catástrofe da queda do céu, o fundamento da defesa da floresta e da vida de seus habitantes. Desse modo, o que *A queda do céu* nos demanda, para além do envolvimento na defesa da floresta e de seus habitante, são leituras que permitam e sustentem que o incomum exista, que permaneça. No dom de receber suas palavras, a chave para se relacionar com o pensamento do xamã yanomami é ouvir, sustentar, ficar com essa diferença. Trata-se de contemplar a diferença que o xamanismo yanomami produz em termos de pensamento, sensibilidade, conhecimento e sabedoria, mas também, ou sobretudo, em termos cosmopolíticos. Desde aqui, podemos rever a ideia de xamanizar a escrita como um meio de trazer à existência essa abertura ontológica, pois por meio dela que essa xamanização da escrita pode produzir a cosmopolítica. É a forma de Kopenawa nos abrir para sonhar a floresta.

Há, pois, ainda, uma relação de alteridade específica a ser sugerida – ao menos como quimera. Na “Apresentação” desta tese, na seção a respeito de ouvir as palavras de Kopenawa em meio à pandemia de covid-19 e a um governo genocida, confessei um devaneio que tive, ao primeiro impacto da leitura de *A queda do céu*, sobre se nós, os brancos, nos tornávamos um pouco yanomami ao conhecermos de modo tão significativo as palavras de Kopenawa. Chegando até aqui, vem-me o entendimento de que a pergunta estava torta: o que a leitura de *A queda do céu* pode fazer conosco, como leitores, não é nos transformar um pouco em yanomami, mas nos transformar um pouco em outros (talvez outros do outro?). Assim, um efeito desse livro, que só pode se realizar na leitura-escuta das palavras, seria uma transformação, ou ao menos, para começar a imaginar-sonhar um devir outro?

Kopenawa fala da necessidade do reconhecimento recíproco da verdade que constitui as palavras de cada um nesse diálogo. Ele gostaria que os *napë* assentissem:

Essas palavras são verdadeiras! Os Yanomami falam a verdade, nós brancos também falamos a verdade e assim nós podemos ensinar uns aos outros. Quando aprendermos uns com os outros, sentiremos que nã ropë da floresta nos pertence de fato. Se sentirmos que é mesmo nosso, cuidaremos de verdade e não iremos estragá-lo” (Kopenawa, 2020, p. 26, itálico no original para marcar a fala dos brancos).

Kopenawa sente que o diálogo com os *napë* precisa se estabelecer de uma forma mais recíproca. Depois de terem se impregnado de suas palavras até enxergarem o valor de

fertilidade da floresta, os brancos, então, poderiam aprender a afirmar a diferença e permanecer com ela:

coloquem essas palavras escritas para que os jovens *napëpë* possam lê-las! Para que seus olhos caiam sobre o caminho de *në ropë*, para que seus olhos pousem no meio do caminho de *në ropë* e, quando pousarem ali, quando enxergarem de verdade digam: “*Olha só! Entre eles é diferente! Nós napëpë pensamos diferente!*” (Kopenawa, 2020, p. 32).

O primeiro passo é discernir que precisamos saber escutar e reconhecer pela diferença para passar a relações de amizade, conforme Kopenawa gostaria.

Desde *A queda do céu*, e ainda nessa fala-texto, o xamã se dirige àqueles que, como eu, entre os brancos distantes, gostariam de ensinar uns aos outros, e faz um apelo: que falem sobre *në ropë*, que falem sobre o saber diferente do seu que os xamãs yanomami têm e que querem nos fazer (re)conhecer. Esta tese foi uma forma minha de o fazer. Obrigada, Kopenawa.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. **A fumaça do metal**: história e representações do contato entre os Yanomami. Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 89, p. 151-90, 1992.
- ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres**: Representation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Thèse (Doutorado em Etnologia). Université de Paris X, [s.l.], 1985.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta**. Tradução de Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.) **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu, 2021.
- APIB APRESENTA representação criminal contra Bolsonaro e seus aliados pelo genocídio Yanomami. **Apib oficial** [online], 26 jan. 2023. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/01/26/apib-apresenta-representacao-criminal-contrabolsonaro-e-seus-aliados-pelo-genocidio-yanomami/>. Acesso em: 7 maio 2024.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966.
- ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. **A poética clássica**. 12. ed. Tradução Jaime Bruna, São Paulo: Cultrix, 2005.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 8. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BERGAMINI, Atilio. Sob o prisma do genocídio: de Euclides a Kopenawa. In: NEUMANN, G. R.; RICHTER, C.; DAUDT, M. I. **Literatura comparada**: ciências humanas, cultura, tecnologia. Porto Alegre: Bestiário / Class, 2021. Disponível em: <https://www.abralic.org.br/downloads/publicacoes/2020-2021/ABRALIC-literatura-comparada.pdf>. Acesso em: 7 maio 2024.
- BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la. Os incomuns. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 15, p. 74-83, dez, 2021. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/os-incomuns/>. Acesso em: 7 maio 2024.
- BORT JÚNIOR, João Roberto. **Concepções sobre os Yanomami**: uma análise de textos missionários e antropológicos. 2012. Dissertação (Mestrado) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/items/4c50986f-debc-4462-bbdd-f565cda4b6ff>. Acesso em: 7 maio 2024.

- BOSON, Victor Hugo Criscuolo. Brasil, outros 500: a Marcha dos 2000 vinte anos depois. **Le Monde Diplomatique Brasil** [online], 16 jul. 2020. Povos Indígenas. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/brasil-outros-500-a-marcha-dos-2000-vinte-anos-depois/>. Acesso em: 7 maio 2024.
- BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório**: textos temáticos. Brasília, DF: CNV, v. 2, 2014. Disponível em: https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br/assuntos/comissoes-da-verdade/volume_2_digital.pdf. Acesso em: 7 maio 2024.
- BRASIL. Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Contém as emendas constitucionais posteriores. Brasília, DF: Senado, 1988.
- BRASIL. Lei nº 2.889, de 1º de outubro de 1956. Define e pune o crime de genocídio. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, RJ, p. 18673, col. 2, 1 out. 1956. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l2889.htm. Acesso em: 7 maio 2024.
- BRUM, Eliane. Para desintoxicar de Bolsonaro, lute como floresta. Para ajudar Lula a fazer o certo, lute como floresta. **Sumaúma** [online], 7 nov. 2022. Resistência. Disponível em: <https://sumauma.com/para-desintoxicar-de-bolsonaro-lute-como-floresta-para-ajudar-lula-a-fazer-o-certo-lute-como-floresta/>. Acesso em: 7 maio 2024.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, São Paulo, Brasil, n. 69, p. 95-117, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145635>. Acesso em: 7 maio 2024.
- CADENA, Marisol de la. Runa: Human but not only. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, [London], v. 4, n. 2, p. 253-259, 2014. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.2.013>. Acesso em: 7 maio 2024.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e sujeito histórico indígena: considerações preliminares. **Novos estudos - CEBRAP**, São Paulo, n. 76, p. 179-195, Nov, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002006000300009>. Acesso em: 7 maio 2024.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Quando a terra deixou de falar** – cantos da mitologia marubo. São Paulo: Editora 34, 2013.
- CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- CONDSEF; ASCEMA; ANSEF; INA. **Forças armadas são parte do serviço público e precisam cumprir seu papel institucional**. Brasília, DF: Confederação dos Trabalhadores no Serviço Público Federal; Associação Nacional dos Servidores da Funai; Associação Nacional dos Servidores da Carreira de Especialista em Meio Ambiente; Indigenistas Associados, 2024. Disponível em: <https://ascemanacional.org.br/wp-content/uploads/2024/01/Nota-Operacao-Yanomami.pdf>. Acesso em: 7 maio 2024.
- COSTA, Emily. PCC amplia atuação na Terra Indígena Yanomami. **Amazônia Real** [online], 14 ago. 2021. Povos Indígenas. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/pcc-amplia-atuacao-na-terra-indigena-yanomami/>. Acesso em: 7 maio 2024.

- COSTA, Suzane Lima. Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas. **Estudos Linguísticos e Literários**, Salvador, n. 50, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/estudos/article/view/14812>. Acesso em: 7 maio 2024.
- COUVIDAT, David. Du terrain au texte : le cas des témoignages ethnographiques de la collection ‘Terre Humaine’. **Revue critique de fixxion française contemporaine**, [S.l.], n. 18, juil, p. 41-51, 2018. Disponível em: <http://www.revue-critique-de-fixxion-francaise-contemporaine.org/rcffc/article/view/fx18.03/1319>. Acesso em: 7 maio 2024.
- CRUZ, Felipe Sotto Maior. “Letalidade branca”: antropologia, educação e universidade. Uma entrevista com Felipe Tuxá. Entrevistadores: Jeovângela de Matos Rosa Ribeir, Vinícius Santos Nonato, Raíza Padilha Scanavaca, Rychelmy Imbiriba Veiga, Amiel Ernenek Mejía Lara. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v 19, iss. 2, Article 10. p. 393-408, 2023. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol19/iss2/10/>. Acesso em: 7 maio 2024.
- CUNHA, Eduardo Vivian da; SOUSA, Washington Jose de. O bem viver no Brasil: uma análise da produção acadêmica nacional. **Revista Katálysis**, v. 26, n. 2, p. 321-332, maio 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2023.e91555>. Acesso em: 7 maio 2024.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas: e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Populações Indígenas, Povos Tradicionais e Preservação na Amazônia. *In*: CAPOBIANCO, J. P. R. (coord.). **Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios**. Organização de Adalberto Verissimo. São Paulo: Instituto Socioambiental: Estação Liberdade, 2001.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOS, Samuel (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora UNESP, 2018.
- DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea: um território contestado**. Vinhedo, SP: Horizonte, 2012.
- DEBAENE, Vincent. La collection Terre humaine: dans et hors de la littérature. **Fabula** [online], 2007. Disponível em: http://www.fabula.org/atelier.php?La_collection_Terre_humaine%3A_dans_et_hors_de_la_lit_t%26eacute%3Bature. Acesso em 18/06/2021. Acesso em: 7 maio 2024.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1973.
- DIAS, Jamille Pinheiro. **Pele de papel: caminhos da tradução poética das artes verbais ameríndias**. 2016. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, SP, 2016.

- DORRICO, Julie. A oralidade no impresso: o ‘eu-nós lírico-político’ da literatura indígena contemporânea. **Boitatá**, [S. l.], v. 12, n. 24, p. 216-233, 2017. DOI: 10.5433/boitata.2017v12.e32958. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/boitata/article/view/32958>. Acesso em: 17 set. 2024.
- DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. *E-book*.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FERREIRA, Helder Perri; SENRA, Estêvão Benfica; MACHADO, Ana Maria Antunes (org.) **As línguas Yanomami no Brasil: diversidade e vitalidade**. São Paulo; Boa Vista: Instituto Socioambiental; Hutukara Associação Yanomami, 2019. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/linguas-yanomami-no-brasil-diversidade-e-vitalidade>. Acesso em: 7 maio 2024.
- FLUSSER, Vilém. **A escrita: há futuro para a escrita?** São Paulo: Annablume: Faperj, 2010.
- FRANCHETTO, Bruna. Amerindian conceptions on ‘writing’, as object and practice. **Journal of Cultural Cognitive Science**, v. 5, p. 85-100, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s41809-020-00069-y>. Acesso em: 7 maio 2024.
- GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da alma brasileira**. 2. ed. São Paulo, SP: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000.
- GENETTE, Gerard. **Paratextos editoriais**. Cotia, SP: Ateliê, 2009.
- GRAÇA, Antônio Paulo. **Uma poética do genocídio**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo: Uma nova história da humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- GRAÚNA, Graça. **Ao redor do fogo**. [S. l.]: Instituto Moreira Salles [online], 2020. Disponível em: <https://ims.com.br/convida/graca-grauna/>. Acesso em: 7 maio 2024.
- GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2013.
- HALL, Stuart. O Ocidente e o Resto: Discurso e Poder. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 56, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/30023>. Acesso em: 7 maio 2024.
- HONORATO, Suene. Cânone Romântico Brasileiro: exclusão das lutas indígenas e suas implicações para o presente. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 13, n. 24, p. 84-99, Jan/Jul, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/rmr.v13i24.20455>. Acesso em: 7 maio 2024. Acesso em: 7 maio 2024.
- HONORATO, Suene. Personagens indígenas nas literaturas brasileiras. In: REZENDE, T. F.; BRITO, T. C de (org.). **Pontos de fuga em plena pandemia: livro das Jornadas de Estudos da Linguagem do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras / UFG**. Goiânia : Cegraf UFG, 2023. *E-book*.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI; ASSOCIAÇÃO WANASSEDUUME YE'KWANA.

Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo. Boa Vista, RR: Hutukara Associação Yanomami; Associação Wanasseduume Ye'kwana, 2022. Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-sob-ataque-garimpo-ilegal-na-terra-indigena-yanomami-e-propostas-para>. Acesso em: 7 maio 2024.

INÉDITO: APIB denuncia Bolsonaro, em Haia, por genocídio indígena. **Conselho Indigenista**

Missionário [online], 9 ago. 2021. Imprensa. Disponível em:

<https://cimi.org.br/2021/08/inedito-apib-denuncia-bolsonaro-em-haia-por-genocidio-indigena/>. Acesso em: 7 maio 2024.

JAIR BOLSONARO diz que a minoria tem que se adequar a maioria 10/02/17. [S. l.: s. n.], 2017. 1

vídeo (52 s). Publicado pelo canal Eu era direita e não sabia. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=BCkEwP8TeZY>. Acesso em: 07 maio 2024.

JECUPÉ, Kaka Werá. **Oré awé roiru'a ma:** Todas as vezes que dissemos adeus. São Paulo: TRIOM, 2002.

KAMBOUCHNER, Denis. Lévi-Strauss and the question of humanism, followed by a letter from Claude Lévi-Strauss. *In: The Cambridge companion to Levi-Strauss*. Edição de Boris Wiseman. Cambridge [Inglaterra]: Cambridge University Press, 2009.

KELLY, José. Antônio. Notas para uma teoria do "virar branco". *Mana*, v. 11, n. 1, p. 201-234, abr. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>. Acesso em: 7 maio 2024.

KOPENAWA, Davi. Në ropë. *In: Exposição mundos indígenas*. Organizadoras Ana Maria R. Gomes, Deborah Lima, Mariana Oliveira, Renata Marquez. Belo Horizonte: Espaço do Conhecimento UFMG, 2020.

KOPENAWA, Davi. Në ropë. *In: Terra: antropologia afro-indígena*. Organização de Felipe Carnevalli *et al.* Belo Horizonte; São Paulo: [s. n]: Ubu, 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **La chute du ciel:** paroles d'un chaman yanomami. [Paris]: Plon, 2010.

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

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **The falling sky:** words of a Yanomami shaman. Coautoria de Bruce Albert. Tradução de Nicholas Elliott, Alison Dundy. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University, 2013.

KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak** (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

KRENAK, Ailton. Discurso de Ailton Krenak, em 04/09/1987, na Assembleia Constituinte, Brasília, Brasil. **GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 4, n. 1, p. 421-422, 2019. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/gis/article/_view/162846. Acesso em: 7 maio 2024.

- KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LAGROU, Elsjé Maria. **A fluidez da forma**: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**, n. 14, p. 173-194, jun. 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782000000100010>. Acesso em: 7 maio 2024.
- LEITE, Tainah Víctor Silva. **Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami**. 2010. Dissertação (Mestre em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=127847. Acesso em: 7 maio 2024.
- LEMKIN, Raphael. **The Axis Rule in Occupied Europe**. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 1944.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Présentation. In : Survival International France. **Chroniques d'une Conquête, Ethnies**. [S. l.], n. 14, pp. 5-7, 1993.
- LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros**: uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu, 2022.
- LOS (IN)COMUNES y lo pluriversal – Conversación con Marisol de la Cadena y Arturo Escobar. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (1h 53min 27s). Publicado pelo canal Fecundações Cruzadas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-guiaXXsWXA&t=2706s>. Acesso em: 7 maio 2024.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (org.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/Siglo del Hombre Editores: 127-167, 2007.
- MALTA, Márcio Maia. **Etnocídio para além das perdas culturais**: pessoas, corporalidades e a multiplicação dos maus-encontros. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018
- MANDAGARÁ, Pedro. Literatura indígena (verbetes). In: **Coleção Glossário da Literatura Brasileira**. [S. l.], Portal Brasil Digital – Língua e Literatura, 2022. Disponível em: <https://linguaportuguesa.digital/glossario/literatura-indigena/>. Acesso em: 7 maio 2024.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MILANEZ, Felipe; NIXIWAKA, Biraci Brasil. Uma nova Era, a Era do Amor: Espiritualidade e luta por liberdade do povo Yawanawá. In DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.;

- DANNER, F. (orgs) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe Sotto Maior; RAMOS, Elisa Urbano; JESUS, Genilson dos Santos de. Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas. **Revista Direito e Práxis**, v. 10, n. 3, p. 2161–2181, jul. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43886>. Acesso em: 7 maio 2024.
- MOLLIER, Jean-Yves. De Tristes Trópicos à palavras de um Xamã Yanomani, a coleção Terra Humana de Jean Malaurie pela Editora Plon: Uma Grande Coleção De Ciências Sociais À Escuta Do Mundo. **Revista Maracanan** (online), v. 8, n. 8, p. 323-340, 2012.
- MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- MURARI, Luciana. Os filhos da natureza: Figurações do indígena no romance brasileiro dos anos 1930. **Latin American Research Review**, v. 53, n 2 p. 358–371, 2018. Disponível em: https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/14683/2/Os_filhos_da_natureza_figuracoes_do_indigena_no_romance_brasileiro_dos_anos_1930.pdf. Acesso em: 7 maio 2024.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- NICHANIAN, Marc. **The historiographic perversion**. New York: Columbia University Press, 2009.
- NÚÑEZ, Geni Daniela Longhini. **Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude**. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Humanas). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.
- OLIVIERI-GODET, Rita. **A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas: Brasil, Argentina, Quebec**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- PALMQUIST, Helena. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2018
- PEDROSA, Adriano; RIBEIRO, David (curad.). **Joseca Yanomami: nossa terra-floresta**. São Paulo: MASP, 2022.
- PERGUNTAS SOBRE o Brasil – O que explica o avanço da Literatura indígena nos últimos anos? [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (1h 28min 25s). Publicado pelo canal Sesc São Paulo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y07J-7olnXk&list=RDCMUCEs365L1Ccnq4q3J5yZ7nQ&index=5>. Acesso em: 07 maio 2024.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO: 117-142, 2005. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 7 maio 2024.

- RAMOS, Alcida Rita (org). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- RAMOS, Alcida Rita. O despontar de uma Renascença Indígena. **OUTRASPALAVRAS** [online], 20 dez. 2023. Indígenas. Disponível em <https://outraspalavras.net/poeticas/o-despontar-de-uma-renascenca-indigena/>. Acesso em: 7 maio 2024.
- RELATÓRIO FIGUEIREDO. [S. l.], 1967-68. 30 volumes. Conjunto de documentos do Relatório Figueiredo. Museu do Índio – Acervo Arquivístico. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pagfis=210238. Acesso em: 7 maio 2024.
- RELATÓRIO FIGUEIREDO. [S. l.], 1967-68. Relatório de Jáder Correia de Figueiredo ao Ministério do Interior, Processo nº 4.483. Acervo virtual do Armazém Memória. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&id=640409632336&pagfis=1>. Acesso em: 7 maio 2024.
- RESTREPO, Eduardo. Sujeto de la nación y oterización. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 34, p. 270-288, June, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.13>. Acesso em: 7 maio 2024.
- REZENDE, Sarah Mota. ‘No que depender de mim de mim, não tem mais demarcação de terra indígena’, diz Bolsonaro a TV. **Folha de São Paulo** [online], São Paulo, 5 nov. 2018. Política. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>. Acesso em: 7 maio 2024.
- RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- RISÉRIO, Antonio. **Textos e tribos**: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- ROSA, Francis. Representações do indígena na literatura brasileira. In: DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (org.) **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- SÁ, Lúcia. **Literaturas da Floresta** – Textos amazônicos e cultura latino-americana. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Guimarães Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SCHWADE, Egydio. Funai de Bolsonaro é pior que a de 1968, diz indigenista que enfrentou a ditadura militar. Entrevistador: Murilo Pajolla. **Brasil de Fato** [online], 10 jan. 2022. Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/01/10/funai-de-bolsonaro-e->

pior-que-a-de-1968-diz-indigenista-que-enfrentou-a-ditadura-militar. Acesso em: 7 maio 2024.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O que resta do testemunho: Marc Nichanian e os desafios da inscrição da violência genocida. In CARNEIRO, M. L. T.; BOUCAULT, C. E. A.; LOUREIRO, H. A. C. (org). **100 anos do genocídio armênio**: negacionismo, silêncio e Direitos Humanos 1915-2015. São Paulo: Humanitas, 2019. p. 153-170

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Para uma crítica da compaixão**. São Paulo: Lumme Editora, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, Brasil, n. 69, p. 442–464, 2018. DOI: [10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464](https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>. Acesso em: 9 set. 2024.

TATIM, Janaina. Da semelhança à diferença: como ser afetado pelas palavras de um xamã yanomami. **Revista Decifrar**, [S. l.], v. 10, n. 20, p. 09–26, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/article/view/11203>. Acesso em: 7 maio 2024.

TATIM, Janaina. Da terra humana à emergência de um "humanismo" ecológico nas palavras de Davi Kopenawa endereçadas aos brancos. **Remate de Males**, Campinas, SP, v. 42, n. 2, p. 581-603, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/remate.v42i2.8670935>. Acesso em: 7 maio 2024.

TATIM, Janaina. Outras reflexões de imagens de escrita. **Cadernos do IL**, [S. l.], n. 66, p. 18-41, 2024a. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/cadernosdoil/article/view/135168>. Acesso em: 7 maio 2024.

TATIM, Janaina. A prática da alteridade e o fazer incomum de Davi Kopenawa para falar ao povo que não sabe ser outro. **Entrelaces**, Fortaleza, CE, v. 15, n. 1, p. 155-180, 2024b. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/entrelaces/article/view/92369>. Acesso em: 7 ago. 2024

TAUSSIG, Michael. **Mimesis and alterity**: a particular history of the senses. New York, NY: Routledge/Taylor & Francis, 1993.

TRAILER: MÃRI Hi – A Árvore do Sonho. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (1min 35s). Publicado pelo canal Mostra Cinema e Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XIN8UcE23u4&t=24s>. Acesso em: 07 maio 2024.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VALENTE, Rubens. Relatório demonstra como o governo Bolsonaro “estrangulou” a saúde Yanomami. **CartaCapital** [online], 24 ago. 2023. Política. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/relatorio-demonstra-como-o-governo-bolsonaro-estrangulou-a-saude-yanomami/>. Acesso em: 7 maio 2024.

VALENTIM, Marco Antonio. Utupë: A imaginação conceitual de Davi Kopenawa. **Viso: Cadernos de estética aplicada**, v. 13, n. 24, p. 193-216, jan-jun, 2019. Disponível em: <https://revistaviso.com.br/article/317>. Acesso em: 7 maio 2024.

VIEIRA, Patrícia. Phytographia: Literature as Plant Writing. **Environmental Philosophy**, [s. l.], v. 12, n. 2, pp. 205-20, 2015. Disponível em: https://www.pdcnet.org/envirophil/content/envirophil_2015_0012_0002_0205_0220. Acesso em: 6 set 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. **ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, Cuiabá, MT, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/8341>. Acesso em: 7 maio 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. Tradução de Isabela Sanches. São Paulo: CosacNaify: n-1 edições, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. Entrevistador: equipe de edição. **Instituto socioambiental** [online], 2006. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/ingles/le/le/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf. Acesso em: 7 maio 2024.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin (org.). **Folk Literature of the Yanomami Indians**. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1990.

WITTMANN, Marcus A. S.; SCHAAN, Eduardo Santos. Virar outro: a autoria em A queda do céu. **Organon**, Porto Alegre, v. 36, n. 72, p. 189–209, 2021. DOI: 10.22456/2238-8915.116634. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/116634>. Acesso em: 18 jun. 2024.

XAPIRI THËÃ ONI = Palavras escritas sobre os xamãs Yanomami. Organização Morzaniel Iramari Yanomami e Ana Maria A. Machado. São Paulo: Instituto Socioambiental : Boa Vista, Hutukara Associação Yanomami, 2014. (Série Urihi anë thëpëã pouwi: saberes da foresta)

ZULAR, Roberto. No fluxo dos recados: sobredeterminação e variações ontológicas em “O recado do morro” de Guimarães Rosa e *A queda do céu* de Kopenawa e Albert. **Crítica Cultural**, Palhoça, SC, v. 15, n. 1, p. 19-39, jan./jun, 2020. Disponível em: https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/Critica_Cultural/article/view/9415/pdf. Acesso em: 7 maio 2024.