



**Universidade de Brasília**

**Programa de Pós-graduação em Literatura**

**O encontro com uma visão de mundo em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami***

**Luzia Thereza Oliveira Lima**

**Brasília**

**Fevereiro/2023**

Luzia Thereza Oliveira Lima

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

LL732e Lima, Luzia  
O encontro com uma visão de mundo em A queda do céu:  
palavras de um xamã yanomami / Luzia Lima; orientador  
Pedro Mandagará . -- Brasília, 2023.  
113 p.

Dissertação (Mestrado em Literatura) -- Universidade de  
Brasília, 2023.

1. Literatura de autoria indígena . 2. Cosmopolítica. 3.  
Tradução cosmológica. I. Mandagará , Pedro , orient. II.  
Título.

**O encontro com uma visão de mundo em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami***

Dissertação apresentada para a obtenção do título de Mestre em Literatura ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, na área de Representação na Literatura Contemporânea.

Banca examinadora:

---

Dr. PEDRO MANDAGARA RIBEIRO, UnB Presidente

---

Dra. MARIA DAS GRAÇAS FERREIRA GRAÇA GRÚNA, UPE Examinadora Externa à Instituição

---

Dr. IGOR XIMENES GRACIANO, UNILAB Examinador Externo à Instituição

---

Dr. ANDERSON LUIS NUNES DA MATA, UnB Examinador Interno à Instituição

## **Agradecimentos**

Agradeço à existência das universidades públicas, vivenciando a graduação e pós-graduação que pude me deparar com palavras, conhecimentos, pessoas e experiências que transformaram e também formaram a minha forma de pensar.

Agradeço ao meu orientador, Pedro Mandagará, pelos caminhos guiados, pela amizade e por sempre acreditar na concretização desta dissertação.

Agradeço ao Davi Kopenawa e ao Bruce Albert pelas páginas que fizeram chegar até a mim as palavras que eu jamais poderia conhecer sem o seu intermédio.

Agradeço ao meu pai, meu maior entusiasta, que vibra comigo em todas as minhas conquistas, até mesmo as que poderiam passar despercebidas por fazerem parte de um cotidiano comum. Pai, eu acho que você vai ficar feliz com este trabalho.

Agradeço à Tia Mônica, por ser o meu grande exemplo, por sempre me dizer as coisas mais exatas para acalmar meu coração. Tia, é em você que me inspiro para concretizar meus objetivos.

Agradeço à Tia Edith, por estar comigo cotidianamente, por ser a pessoa com que eu sei que posso contar todos os dias. Tia, a sua companhia é a materialização do amor.

Agradeço ao Miguel, por ser tudo para mim, meu maior amor: a gente se entende só pelo olhar (se bem que também não paramos de falar nunca).

Agradeço à Nat, à Amanda, à Andressa, à Carol, à Elisa, ao Fabio, à Keila, à Letícia, ao Lucas, ao Ludi, à Pri, à Raquel, à Zenzi e a tantas outras amigas e amigos, por serem minhas certezas de nunca estar só e por tornarem qualquer dia comum um acontecimento incrível.

Agradeço ao Raphael Alvivi, por ser minha alegria e por me dar tanta força.

Agradeço à CAPES pelo financiamento deste trabalho.

## Resumo

Este trabalho visa a discutir a tensão entre a sabedoria mantida pela memória e a escrita de *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, e a compreender de que forma ocorreu o processo concretização do texto. Na primeira parte da dissertação, a partir da análise das primeiras linhas da obra, destacamos o esforço político de Kopenawa inerente à elaboração do livro e algumas dificuldades de tradução entre visões de mundo distintas, mas também localizamos as possibilidades que insurgem no terreno literário e confrontam a ideia de hegemonia nacional que já foi disseminada pela Literatura. Na segunda parte deste trabalho, percorremos as páginas que formam a obra analisada para ouvir o que Kopenawa deseja explicar, assim nos aprofundamos nos sentidos que norteiam o discurso político do xamã e descobrimos que as palavras com que nos deparamos com essa leitura vêm de onde não poderíamos ouvir sem intermédio de Kopenawa: são palavras xamânicas (Viveiros de Castro). É dessa maneira que percebemos que a escrita da de *A queda do céu* é fruto de uma combinação política e cosmopolítica do líder interétnico e xamã yanomami Davi Kopenawa. Além disso, ao nos depararmos com uma outra forma de ver e habitar o mundo, nós, os leitores orientados pela lógica ocidental, somos conduzidos a repensar a nossa própria cosmologia, por nos encontrarmos com as limitações de nosso próprio pensamento vinculado às mercadorias e esfumado pela obstinação ao acúmulo e à produção desenfreada. Assim, temos a chance de nos reorganizar e construir, com o saber das palavras xamânicas, uma fronteira dialógica e nos tornarmos outros em relação à manutenção das forças que seguram o céu.

Palavras-chave: tensão; Literatura; política; cosmopolítica; cosmologia.

## **Abstract**

This work aims to discuss the tension between the wisdom maintained by memory and the writing of *The falling sky: Words of a Yanomami Shaman*, by Davi Kopenawa and Bruce Albert, and to understand the process that resulted in the realization of the text. In the first part of this study, based on the analysis of the first lines of the text, we highlight Kopenawa's political effort inherent in the preparation of the book and some translation difficulties between different worldviews, but we also locate the possibilities that arise in the literary field and confront the idea of national hegemony that has already been disseminated by Literature. In the second part of this work, we analyze the pages that make up the book to hear what Kopenawa wants to explain, so we delve into the meanings that guide the shaman's political discourse and discover that the words we find from this reading can only be heard with the intermediary of Kopenawa, because they are shamanic words (Viveiros de Castro). It is in this way that we realize that the writing of *The falling sky* is the result of a political and cosmopolitical combination of the interethnic leader and Yanomami shaman Davi Kopenawa. Furthermore, when we are faced with another way of seeing and inhabiting the world, we, readers guided by Western logic, are led to rethink our own cosmology, as we find ourselves with the limitations of our own thinking linked to goods and smoky by the obstinacy to accumulation and unbridled production. Thus, we have the chance to reorganize ourselves and build, with the knowledge of shamanic words, a dialogical frontier and become others in relation to maintaining the forces that hold the sky.

Keywords: tension; Literature; policy; cosmopolitics; cosmology.

## Sumário

Introdução .....	10
Capítulo 1 – A literatura uniformizada .....	16
1.2 - A tensão entre a escrita do livro e o saber gravado na memória.....	22
1.3 - Desenho das palavras .....	41
Capítulo 2 – A literatura habitada.....	48
2.2 - Devir outro .....	50
2.3 - A fumaça do metal .....	74
2.4 - A queda do céu .....	89
Considerações finais .....	107
Referências .....	111





## Introdução

O livro *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* é o resultado de uma parceria entre o xamã yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert. Em poucas e injustas palavras, que aqui têm uma função absolutamente introdutória, a dinâmica de elaboração funcionou da seguinte forma: enquanto o yanomami narrou sua história, o francês colocou-a no papel, o que foi possível a partir de uma convivência duradoura, de conhecimento das visões de mundo envolvidas e de usos, construções, traduções que pudessem conduzir as memórias de Davi à formação de um livro, cada um executou seu ofício utilizando os respectivos idiomas. Em *A queda do céu*, que é o resultado dessa relação, as primeiras palavras de Davi já esboçam o seu objetivo com a concretização da obra: "Gosto de explicar essas coisas para os brancos, para eles poderem saber" (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 63). Os brancos somos nós, os ocidentais, que não conhecemos o saber yanomami. Ao decorrer da leitura das primeiras linhas, já emerge a percepção de que, acima de tudo, essa tentativa de explicar para os brancos é um ato político.

Se, para os brancos, a floresta é apenas o espaço de uma densa quantidade de recursos naturais e, potencialmente, financeiros, defendê-la não parece concatenar com a lógica ocidental. Isso pode ser ilustrado pela fala do Coronel R. Pereira, que foi transcrita no preâmbulo de um dos capítulos de *A queda do céu*, "O tempo na estrada": "Uma terra tão rica quanto esta não pode se dar ao luxo de deixar meia dúzia de tribos de índios entravar seu desenvolvimento." (p. 292). Kopenawa percebeu que lançar luz sobre seus saberes, que destoam de uma visão de mundo desenvolvimentista e mercadológica, poderia ser uma maneira de coibir a devastação causada pelo homem branco e a consequente queda do céu, um evento apocalíptico. Nessa direção, a obra é constituída, nas palavras de Bruce Albert, de "mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas, autoetnografia e antropologia simétrica", o que pode ser resumido em uma narrativa cosmopolítica de alteridade.

É perceptível que essa narrativa transfigura a etnografia e, conseqüentemente, a antropologia, na medida em que o espaço de autoria, que seria reservado ao antropólogo, aquele que se insere e é o Outro na perspectiva da sociedade observada, abre-se para o lugar de fala, no sentido mais literal da expressão, de um agente político e, sobretudo, xamânico de

sua própria sociedade. Essa possibilidade ascendeu pela utilização da memória enquanto conteúdo literário, o que parece compactuar com o postulado por Viveiros de Castro no prefácio da obra aqui estudada: “[o livro *A queda do céu*] é ostensivamente 'sobre' a trajetória existencial de Davi Kopenawa, em que o pensador e ativista político yanomami, falando a um antropólogo francês, discorre sobre a cultura ancestral e a história recente de seu povo [...]” (p. 12).

A questão de uma ação política presente em *A queda do céu* corrobora o que se teoriza em relação à literatura de autoria indígena em geral. De acordo com Julie Dorrico, “é na literatura indígena que esses escritores e intelectuais encontram espaço para uma expressão e uma autoafirmação étnicas que também significam e apontam para a resistência e a luta como minorias” (2017, p. 114). Kopenawa percebeu que a relevância de sua sabedoria, no mundo ocidental, dependeria de seus pensamentos estarem escritos em um livro. Isso corresponde a uma transformação da memória em identidade por meio da escrita (MUNDURUKU, 2008), o que perpassa a literatura indígena brasileira, uma vez que os mitos, os saberes, as narrativas percorrem outros trajetos, que não são o da escrita, dentro da cultura ameríndia, como elucidado por Davi: “Não temos de desenhá-las [as palavras], como eles [nós, os ocidentais] fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte.” (p. 75).

Como questão-chave de análise deste trabalho, identificamos a tensão entre o saber resguardado na memória e a escrita de um livro, que, com o propósito de abarcá-lo, deve ser construído estrategicamente. A nossa proposta é justamente compreender de que forma ocorreu o processo de construção que envolveu as palavras disseminadas pela voz e as palavras que são traçadas e mantidas em folhas de papel e, além disso, seguir o caminho dessas linhas escritas para *saber* o que Kopenawa anseia *explicar para os brancos*.

O primeiro capítulo desta dissertação foi dividido em três partes, na primeira, “O pensamento oco dependente da escrita”, buscamos pensar na relação entre a oralidade e a escrita, desde a Grécia Antiga (THOMAS, 2005), e percebemos que talvez a distinção tão severa, quase maniqueísta, entre as duas possibilidades, não se fundamente na própria história da Literatura, afinal a voz e o traçado das palavras coexistiram no berço da poesia e continuam a conviver dentro do espaço literário como alternativas suplementares, não excludentes (MUNDURUKU, 2008).

Na segunda parte, “A tensão entre o saber gravado na memória e a escrita do livro”, investigamos as divergências não entre a escrita e oralidade, mas mais especificamente entre as tradições que norteiam os seus usos. Apesar de localizarmos um tom argumentativo no texto de Kopenawa e Albert, jamais poderemos reconhecê-lo em uma única tipologia textual, para que se conforme confortavelmente em enquadramentos já tão estudados por nós, estudantes de Literatura.

Além disso, a Literatura foi historicamente utilizada no Brasil para formar um imaginário nacional coeso, único e independente de sua ex-metrópole (CANDIDO, 2002), em um jogo de recusas e aproximações em relação ao legado europeu (CASTRO, 2020). *A queda do céu* é o oposto disso, por escancarar a falácia de uma identidade nacional única e conceber-se como a própria fonte de conhecimento que denuncia a impossibilidade de uniformizar as formas de viver (MIGNOLO, 2003). Assim, em vez de constituir-se como um parâmetro de ou mesmo um agente para a ideia de identidade nacional única, em *A queda do céu*, a literatura corrompe a noção de uma única forma de habitar este país e viabiliza formas de expressão destoantes do que é considerado nacional e tido como hegemônico.

Outro fator que desafia a relação entre o saber guardado na memória e a escrita do livro é a tradução. Para Benjamin (2002) a tradução nunca pode ser total dentro de um sistema de significado, o que se agrava ao pensarmos que a tradução de que nasce o livro não é só linguística, como também cosmológica. É por isso que o livro se forma a partir de construções inovadoras, inéditas e, às vezes, incompreensíveis, é assim que as semelhanças e as fricções interagem em prol da constituição da obra.

O espaço de autoria também se renova em *A queda do céu*. O subtítulo do livro é: palavras de um xamã yanomami, contudo, como adverte Viveiros de Castro no prólogo da obra, na verdade, são palavras xamânicas yanomami. Os autores que assinam o livro utilizaram suas habilidades para compor o texto, mas as palavras dispostas no papel não vêm só deles, vêm dos espíritos, dos ancestrais e continuarão vivas e faladas, participando da vida e da obra de vários autores, como ocorre na tradição oral.

A despeito dos atritos entre as características da escrita e da oralidade, forma-se *A queda do céu*, em um processo de construção que hospeda as palavras xamânicas, as memórias individuais e coletivas de múltiplos autores e traduz uma visão de mundo. Librandi-

Rocha (2014) indica que o terreno da literatura é vasto o suficiente para abarcar diversas perspectivas, que convivem e apontam possibilidades dentro da disciplina.

Na segunda parte deste trabalho, buscamos percorrer as palavras que constituem *A queda do céu*, para sabermos o que Kopenawa quer nos explicar. As partes que constituem essa seção são homônimas às três partes que formam obra analisada, por entendermos que os títulos dados pelos autores são os condutores para a nossa interpretação textual.

Em “Devir outro”, passamos pela narrativa de Kopenawa sobre os seus primeiros encontros com os *xapiri*, ao passo que aos poucos também vamos nos encontrando com as primeiras palavras dos espíritos e, conseqüentemente, com um saber orgânico (BISPO, 2019), que destoa de nosso pensamento fixado nas mercadorias. O encontro de que trata Kopenawa é fundamental para sua transformação; seus olhos deixam de ser olhos de gente comum e passam a ser olhos de quem pode ver os espíritos, assim ele se torna xamã. Como xamã, transmite as palavras dos *xapiri*, de tal maneira que elas chegam a nós, os leitores de *A queda do céu*: tomara que essas palavras também nos reorganizem e esse encontro com o que dizem os espíritos transforme a nossa maneira de agir e pensar. Ainda nesta seção, “Devir outro”, pensamos no significado de devir e entendemos que o termo indica uma mudança oportunizada por um encontro, essa mudança não é uma metamorfose, mas sim uma reorganização do todo por causa de um encontro, de um elemento novo.

Kopenawa trata de seu processo xamânico, quando ele se torna outro a partir do encontro com os espíritos, ou seja, existe uma reorganização de si causada pelo encontro. Esses processos são chamados por ele de: tornar-se outro, virar fantasma, morrer sob o efeito de *yãkoana*, construções semânticas que reforçam a ideia de uma transformação.

Ao mesmo tempo, na mesma seção, o xamã apresenta ao leitor ocidental pontos importantes de sua visão de mundo, como o mito da criação, o mito da primeira queda do céu, a sua perspectiva de manutenção de vida que recusa o apego às mercadorias e é fundamentada no xamanismo. Com a leitura, os brancos se encontram com uma outra forma de ver o mundo e, a partir desse encontro, podem se reorganizar e tornarem-se outros em relação à preservação da floresta. Assim, percebemos, no percurso das páginas, que o “devir outro” trata-se de processos múltiplos, relacionados à perspectiva de Kopenawa como xamã, mas também à perspectiva do leitor ocidental que se depara com uma outra visão de mundo.

Em a “Fumaça do metal”, a segunda seção do texto, entendemos que essa fumaça é característica das peças de metal levadas por forasteiros, quando desembrulhadas, elas soltam essa substância que dissemina epidemias entre os yanomami. Essa fumaça é também o que embaça o pensamento dos brancos e o torna limitado, confuso, impedindo que eles pensem em outras coisas que não sejam as mercadorias. Para Kopenawa, as formas de produzir e pensar estão associadas (TIBLE, 2013), então esse pensamento esfumaçado conduz as ações inconsequentes que colocam em risco a natureza, a vida. O próprio Kopenawa relata já passou por isso, e quase esqueceu as palavras dos seus antigos, quando, vivendo com os brancos e sendo submetido a uma catequização baseada no amedrontamento, deixou de encontrar com os espíritos e de manter a relação com eles, que é o que mantém a cura dos doentes, o crescimento das roças e, enfim, a dinâmica da floresta.

É nessa mesma seção que Kopenawa conta os seus primeiros contatos com os brancos, bem como os contatos de seus antepassados com eles e entendemos que a memória individual e também coletiva dos yanomami envolvem-se e criam um trauma relacionado às atitudes dos brancos e embasam a compreensão em relação ao pensamento esfumaçado daqueles que não enxergam a vida além da paixão pelas mercadorias.

Em “*A queda do céu*”, analisamos a combinação entre a trajetória política e a cosmopolítica de Kopenawa, as duas estão fundamentalmente envolvidas para a construção do livro e é por meio dele que os brancos têm a oportunidade de ouvir e entender o recado cifrado da mata (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Esse recado é um aviso, uma previsão apocalíptica do que vai acontecer caso a floresta, que é viva, tem um espírito e, ao mesmo tempo, é habitada por inúmeros espíritos, não possa manter equilibrada a sua dinâmica, por causa da devastação causada pelas atitudes norteadas pelo pensamento esfumaçado dos brancos.

Por fim, entendemos que construção da obra é um gesto político de Kopenawa é por isso que ele se une a Bruce Albert no esforço de falar aos brancos. Apesar dos desafios que envolvem a tradução entre as visões de mundo, o livro foi escrito de forma estratégica, a partir do papel cosmopolítico estendido do xamã, quem disseminou as palavras dos *xapiri* para longe da floresta. Imersos em um texto constituído por um pensamento que foge àquele esfumaçado pelas mercadorias, os brancos têm a possibilidade de renovar as suas próprias

palavras, transformar a sua forma de habitar o mundo e se unir às forças que evitam o evento apocalíptico avisado por Kopenawa, a queda do céu.

## Capítulo 1 – A literatura uniformizada

### 1.1 - O pensamento oco dependente da escrita

"Gosto de *explicar* essas coisas para os brancos, para eles *poderem saber*". (Davi Kopenawa)

Em *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami, a frase acima é o prelúdio do texto de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Esse trecho é significativo por sintetizar a relação entre o ativismo político do xamã e a escrita de *A queda do céu*. Os brancos são os ocidentais, os quais não compartilham da visão de mundo yanomami, portanto não *sabem*, não têm conhecimento, sobre a cosmologia de que trata Kopenawa. Nesse contexto, Davi encarrega-se de disseminar as palavras de *Omama* para aqueles que não as conhecem.

Segundo discorre Bruce Albert, em *O ouro canibal* (1995), as gravações em fita K7 que marcam o início do projeto que culminou na escrita do livro começaram em dezembro de 1989, quando Davi assistiu a uma reportagem que retratava o contrabando de ouro em Roraima e sua extração ilegal em terras yanomami. A partir daí, Kopenawa pede que Bruce ajude-o a divulgar suas palavras, as quais foram reunidas e posteriormente formaram *A queda do céu*. Sobre esse processo e sua relação com o antropólogo, o xamã explica:

Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como um fantasma. Aos poucos, você foi aprendendo a imitar a minha língua e a rir conosco. (...) Você ficou ao meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos *xapiri*, que na sua língua vocês chamam de espíritos. Então entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las para longe, para serem conhecidas pelos brancos (...). Ficamos muito tempo sentados, falando, em minha casa, apesar das picadas das mutucas e piuns. Poucos são os brancos que escutaram nossa fala desse modo. Assim, eu lhe dei meu histórico, para você responder aos que se perguntam o que pensam os habitantes da floresta. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 63 e 64)

De acordo com as notas explicativas do livro, “ter língua de fantasma” significa “falar uma língua não yanomami, expressar-se desajeitadamente, gaguejar, emitir sons inarticulados



ou ser mudo” (p. 60), nesse caso, Albert não falava yanomami. Assim, entre os dois, a comunicação oral foi se desenvolvendo “aos poucos”, até que Bruce pudesse não só “imitar” a língua de Kopenawa, como rir com ele, o que demonstra um relacionamento de cordialidade. As construções do trecho sugerem que a relação de amizade aconteceu de forma gradual, até que Kopenawa pudesse *entregar suas palavras* para Albert, que quis conhecer o dizeres do *xapiri* e persistiu em seu propósito, mesmo com as barreiras linguísticas, geográficas e com as picadas de mutucas e piuns. Enfim, o xamã indica que não são todos os brancos que se dispuseram a escutar dessa forma e demonstra a confiança em seu ouvinte, quem, após receber o histórico, pôde responder sobre o pensamento dos habitantes da floresta. Nesse sentido, o pacto etnográfico (p. 522) entre o yanomami e o francês delineou-se à sua maneira.

Ainda sobre o mesmo parágrafo, importa salientar que Kopenawa descreve o processo de fala e escuta/gravação de seus dizeres como uma *entrega de palavras*. Com essa construção semântica, é possível depreender uma materialidade intrínseca às palavras, inclusive quando seu suporte é a voz. Marca-se, nesse ponto, uma maneira diversa de lidar com a oralidade se considerarmos a tradição ocidental, que tende a valorizar apenas o enunciado que é transportado pela escrita. Dentro desta perspectiva, é como se as palavras tomassem forma a partir de seu traçado ou impressão no papel: o verbo somente como letra habita entre nós.

Dessa forma, a escrita é valorizada em detrimento da oralidade quando se insere nos limites do pensamento ocidental. Isso pode ser corroborado até mesmo por uma análise histórica dos estudos literários, os quais apenas consideraram passível de discussão e aprofundamento a literatura escrita. Segundo Devair Fiorotti e Pedro Mandagará, no artigo *Contemporaneidades ameríndias: diante da voz e da letra, o pensamento ocidental “desconsiderou, nos estudos teóricos, a literatura criada, recriada e assim mantida pelo voo da voz”* (p. 16, 2018).

Apesar disso, no livro *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*, de Rosalind Thomas, a autora discute o caminho por qual passaram a escrita e a oralidade, no âmbito da poesia e, a partir do exemplo da Grécia Antiga, desmistifica a ideia de que a literatura ocidental sempre esteve enquadrada nos contornos do papel. Ademais, sublinha a convivência possível entre a voz e a escrita, negando a ideia de que necessariamente uma substitua a outra:

A severa divisão tão frequentemente traçada entre o poeta oral e o poeta letrado não é universalmente válida (...). O uso da escrita na Grécia antiga, quando visto num contexto mais amplo, provavelmente duplicou a atividade dos poetas orais, e não suprimiu. Pode-se até conceber que o poeta da *Ilíada* pudesse ter usado a escrita para registrar sua poesia, ou, mais provavelmente, parte dela. A memorização também era possível. Ela não destruiria necessariamente sua capacidade de improvisação. Quer tenha conhecido a arte da escrita ou não, Homero permaneceria um poeta “oral” na plena acepção do termo. (THOMAS, 2006, p. 69)

A autora combate a concepção de que exista uma oposição fatal entre a oralidade e a escrita. Pelo contrário, ela demonstra que ambas as possibilidades podem coexistir, como no contexto da poesia grega, em que os poetas orais não abandonaram sua prática fundamental por conta do domínio da escrita, e sim puderam aliar as duas competências em prol do fazer literário. Na mesma lógica, a memorização não atrapalha o improviso, então a fixidez de certas partes do texto não incide na impossibilidade da continuação da tradição oral. Nesse sentido, ainda que os poetas clássicos, como Homero, possam ter utilizado a escrita e, ademais, a *Ilíada* hoje seja transmitida pelos livros, a obra não deixará de compor a tradição oral, “na plena acepção do termo”.

Em outro momento, também na direção de questionar o rompimento entre as tradições mencionadas, Rosalind Thomas cita que Platão pode ter publicado a “sua própria obra como forma de diálogo com intuito de recriar a atmosfera do discurso e do debate orais” (p. 4). Assim, é perceptível a intervenção da oralidade no cânone da filosofia ocidental, o que corrompe a crença em uma cultura letrada que exclui e supera, em termos qualitativos, a tradição oral.

O texto de Thomas é interessante por aludir justamente o berço da erudição ocidental para impugnar o conceito de que a qualidade literária, a formulação e a transmissão de conhecimento estão ligadas intrinsecamente à escrita. Outrossim, a autora remonta um exemplo relevante e bem-sucedido do convívio entre as duas práticas.

Pensando em *A queda do céu*, essa concepção de que a oralidade e a escrita podem estar integradas é significativa, afinal, o livro é resultado justamente da iniciativa de Kopenawa de proferir suas palavras, evocando a oralidade, e da iniciativa de Albert, de transportá-las à estrutura da escrita.

Como já mencionado, essa circunstância de elaboração do livro ocorreu pela vontade de Davi Kopenawa de disseminar sua sabedoria para a sociedade ocidental, ao perceber que o

sentido de suas reivindicações pela defesa da floresta só poderia ser entendido pelos brancos a partir do compartilhamento da visão de mundo yanomami. Buscando, então, que seu discurso fosse ouvido, era coerente que isso ocorresse por meio da disposição das palavras em folhas de papel, como acontece com os princípios que regem a atual sociedade ocidental: as leis, a filosofia, a literatura e até mesmo as *palavras de Teosi*, o Deus cristão.

Nesse sentido, é notório o gesto político que envolve a construção da obra aqui analisada, bem como o papel de liderança de Kopenawa com relação ao diálogo interétnico. Sobre essa questão, postula Bruce Albert:

Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. A contrário, é a capacidade de executar tal **articulação** que faz os grandes **líderes interétnicos**. (ALBERT, 1995, p. 4; grifos nossos)

No trecho, o antropólogo destaca por que o discurso político indígena deve ser fundamentado a partir de uma consciência estratégica por parte dos líderes interétnicos. É claro que o discurso político, em si, já demanda estratégias sobre a maneira como se fala ou sobre o que se fala, porém, no contexto da discussão interétnica, essa situação é agravada, justamente por conta das categorias cosmológicas que estabelecem diferenças cruciais entre as formas de lidar com o mundo. Com a finalidade do sucesso político, o líder interétnico deve criar possibilidades que abarquem os sentidos de suas demandas e, ao mesmo tempo, sejam inteligíveis para quem as ouve.

A *queda do céu* pode ser interpretada como uma representação emblemática do que seria uma articulação de categorias brancas com a cosmologia yanomami, mesmo porque a própria iniciativa de escrever um livro que contenha uma sabedoria tradicionalmente mantida pela oralidade já é uma adaptação em prol do entendimento interétnico. Porém, é primordial ressaltar que, ao longo do texto, Kopenawa faz muitas ressalvas com relação à escrita e enfatiza que não está sucumbindo a ela por alguma lacuna da oralidade, ou por uma imaginada superioridade daquela. Na verdade, enquanto líder interétnico, o xamã compreende que, tendo em vista seu objetivo, a escrita é uma ferramenta apropriada.

O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho da sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as palavras da floresta. Só contemplam sem descanso peles de papel em que desenham suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. [...] para que os brancos possam escutar, é preciso que [as palavras] sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento segue oco. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 76-77)

No trecho, Kopenawa demonstra que existe uma diferença fundamental entre o seu pensamento e o dos brancos, ao afirmar que o pensamento dos brancos é outro. Nessa lógica, além de os brancos não conhecerem as palavras da floresta, eles não conseguem pensar a não ser que utilizem do artifício do traçado das palavras, já que a memória é confusa, por ser constituída de palavras tortuosas. Além disso, o líder afirma que só poderia ser ouvido por meio das palavras dispostas no papel, caso contrário, os brancos se conservariam ignorantes em relação às palavras da floresta. Esse trecho é interessante por exemplificar a atitude de Davi Kopenawa enquanto líder interétnico preocupado com a articulação das categorias em prol do sucesso político, afinal, para que os brancos *escutem*, ele *desenha* as palavras.

Persistindo na análise desse trecho, é significativa a percepção de que Davi Kopenawa subverte o status da memória e da escrita, quando considerada a tradição ocidental, na medida em que associa a necessidade de que as palavras sejam desenhadas no papel a um pensamento oco, sem rumo. Assim, a tradição escrita enfraquece e é, ao mesmo tempo, produto de uma memória impotente; já a tradição oral fortalece e é consequência de uma memória resistente. Por mais distante temporal e espacialmente que seja, é interessante perceber que essa distinção foi feita em termos parecidos no diálogo de Fedro, de Platão:

Ela (a escrita) tornará os homens mais esquecidos, pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras, e só se lembrarão de um assunto por força de motivos exteriores, e não dos assuntos em si mesmos. Por isso, não inventaste um remédio para a memória, mas sim para a rememoração. (PLATÃO, 2000, p. 121)

No caso, Sócrates reportava a fala de Tamuz, soberano divino que governava o Egito, quando respondia à divindade Thoth, que inventara a escrita. No diálogo, Thoth justificou a

utilidade da escrita e argumentou que seria ela o remédio da memória e da sabedoria, mas o soberano retificou o raciocínio: o remédio não seria para a memória, sim para a recordação, afinal, a escrita levaria ao esquecimento, justamente por enfraquecer a memória e possibilitar a lembrança do assunto apenas por meio de escrituras. No decorrer do trecho, Sócrates ainda acrescenta a possibilidade de difusão dos discursos escritos, que, no entanto, “limitam-se sempre a repetir a mesma coisa” E, apesar de o discurso chegar a toda parte, “nunca se chega a saber a quem serve e a quem não serve.” (p. 123).

Dessa forma, a associação possível entre o texto de Kopenawa e o de Platão é essa caracterização da escrita não como algo intrínseco ou imprescindível ao conhecimento, mas como uma prova de desordenamento da memória interna, que leva a, segundo os termos de *A queda do céu*, um pensamento oco, sem direção, dependente dos desenhos de palavras em peles de papel, ou, nas palavras do filósofo grego, dependente de “escrituras”.

No rumo contrário, atualmente, o pensamento ocidental tende a conjecturar que o domínio da escrita é requisito de um pensamento ordenado, como se fosse a única possibilidade de manutenção de conhecimento. Esse tipo de avaliação é claramente limitado, por não considerar todos os outros saberes que perpetuaram no tempo, a despeito da escrita. Ademais, é esse um dos desdobramentos do etnocentrismo, o qual historicamente fez os ocidentais acreditarem no seu modo de existir como um parâmetro a ser seguido pelas outras culturas. Ao revés da ideia de que a escrita é imprescindível para as sociedades, Daniel Munduruku, no texto *Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade*, explica:

Detentores que são de um conhecimento ancestral apreendido pelos sons das palavras dos avós, estes povos (indígenas) sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade, como instrumento de transmissão da tradição, obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas. (2008)

Os povos indígenas mantêm e operacionalizam suas tradições por meio da voz. No trecho, Munduruku salienta o vigor diacrônico dos conhecimentos, quando menciona os “sons das palavras dos avós”, que impõem às novas gerações o exercício da memória. Replicando suas palavras, esse movimento é contínuo, pois os povos indígenas “*sempre priorizaram a fala*”. Entendemos, portanto, que é esse um aspecto cultural relativo às culturas indígenas.

Por outro lado, pensando na cultura ocidental, percebemos que os brancos *sempre priorizam* a escrita, o que também delinea a forma de manutenção de conhecimento ao longo do tempo. Essa realidade mostra que o espaço privilegiado da escrita é uma concepção ocidental relacionada, também, a uma tradição, um costume.

Daniel Munduruku, no mesmo texto, argumenta sobre a possibilidade de integrar a oralidade e a escrita em prol da difusão do conhecimento indígena, não havendo necessidade de uma fusão categórica entre esses dois caminhos. A escrita, nesse sentido, pode ser compreendida como mais uma tecnologia disponível aos povos indígenas, o que jamais deve ser confundido com a negação ou abandono da memória e da oralidade.

Nesse mesmo caminho, podemos compreender *A queda do céu*. Essa obra representa o vigor da voz, que mantém vivo o conhecimento desde o nascimento de Omama. Como sublinha Kopenawa diversas vezes no decorrer do texto, as palavras gravadas na memória foram transportadas às folhas de papel para que mais facilmente adentrem o pensamento dos brancos e, assim, eles tenham a oportunidade de compreender a urgência da proteção e preservação das terras yanomami. Dessa forma, o livro não deve ser entendido como uma incoerência com relação à tradição oral, ele é um chamado para que os brancos saibam quais são as forças que se unem para evitar a queda do céu.

## **1.2 - A tensão entre a escrita do livro e o saber gravado na memória**

Ainda que apontemos para a possibilidade de integração entre a oralidade e a escrita, é indubitável que existem desafios no que concerne à associação das duas possibilidades, porque naturalmente elas estão aliadas a tradições diversas. Em *A queda do céu*, essas fissuras são observáveis, se pensarmos na estrutura e nos componentes que geralmente envolvem a Literatura.

Em primeiro lugar, não é possível enquadrar a obra em algum dos gêneros textuais já estabelecidos. Nas palavras de Bruce Albert, *A queda do céu* é composta de: “mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas, autoetnografia e antropologia simétrica” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 51). Esses elementos combinados aludem a um exemplo de biografia, já que são norteados pelas

vivências de Davi Kopenawa. No entanto, os sentidos do livro vão além da narrativa pessoal do xamã. Como explica Viveiros de Castro, no prefácio, a obra surge de: “um homem (...) que firmou um pacto xamânico com os invisíveis da floresta – com os *xapiri* que transmitem o recado cifrado da mata. Um recado, recordemos, ominoso. Um aviso. Uma advertência. Uma última palavra.” (p. 41). Sob essa perspectiva, é possível perceber o livro como uma expansão do papel do xamã, já que possibilita a articulação entre o mundo dos *xapiri*, visível para Kopenawa, e o mundo dos brancos, que conhecerão esse *recado cifrado da mata*, a partir das palavras do xamã yanomami. Além disso, se quisermos pensar em categorias brancas que se relacionam às esferas que compõem o texto, é razoável reconhecer um caráter argumentativo do livro, pois o discurso urgente de preservação da floresta é justificado pela previsão apocalíptica relatada.

Ademais, a literatura foi historicamente usada para definir os parâmetros nacionais de uso da língua, a norma-padrão. Existe a crença em um purismo linguístico associado àquilo que se denomina literário. Não só isso, a literatura serviu como instrumento para o estabelecimento da noção de Estado nacional coeso: uniforme, monolíngue e monoepistêmico. Vale ressaltar que a noção de Estados Nacionais coesos é um dispositivo falso utilizado na colonização, como forma de apagar as epistemologias dos colonizados e de formar um imaginário nacional e, assim, homogeneizar as formas de existir no mundo.

No Brasil, a literatura foi significativa para a construção da ideia de nação brasileira, a fim de que a elite intelectual do país pudesse reivindicar sua emancipação cultural em relação a Portugal, no período pós-independência. Tendo essa finalidade, os escritores recorreram ao sentimento nacionalista, no período que se chamaria posteriormente romântico, como forma de sublinhar a nação brasileira como autossuficiente e distinta da Metrópole. O livro *O Romantismo no Brasil* (2002), de Antonio Candido, é um compêndio de todo o percurso para a formação do Romantismo no Brasil e, além de citar as obras e os autores que inauguraram as tendências literárias da época, o crítico relaciona os acontecimentos culturais ao contexto histórico. Nessa direção, o texto inicia com o relato da vinda da família real portuguesa à colônia, o que trouxe transformações no âmbito cultural, visto que anteriormente eram negados ao país tipografias, cursos, escolas superiores e imprensa nacional (2002, p. 11). A partir da mudança de sede da Coroa, era inevitável que esses elementos surgissem em espaço brasileiro, circunstância que ajudou o desenvolvimento do Brasil como um espaço

desprendido da Europa. Como consequência dessa realidade, um sentimento de contradição se agravou naqueles que, apesar de brasileiros e eminentes em seus ofícios, trabalhavam em nome da Metrópole, revogando as aspirações do seu próprio país (2002, p. 8). Nas palavras de Candido, essa situação moldou um processo de “independência virtual” (2002, p. 10), que finalmente se concretizou em 1822.

Nesse contexto, a distinção cultural em relação à ex-metrópole era fator relevante. Então, a imagem do indígena foi utilizada como a representação do herói brasileiro, que se distingue dos símbolos europeus e assim se destaca como tipicamente brasileiro. Dessa forma, destaca Nelson Werneck Sodré:

O indianismo não era apenas uma saída natural e espontânea para o nosso Romantismo. Era mais do que isso, alguma coisa de profundamente nosso, era contraposição a tudo que, em nós, era estrangeiro, era estranho, viera de outras fontes.

(SODRÉ, 2004, p. 321)

Evocar a imagem do indígena cabia à época, uma vez que símbolos considerados fundamentalmente nacionais eram necessários no momento em que a pulsão por independência compreendia também o âmbito cultural. A imagem tipicamente brasileira formava uma dicotomia com o que era “estrangeiro”, “estranho”, fonte de outras culturas.

Apesar desse objetivo de inaugurar um imaginário cultural brasileiro e independente, os moldes para a produção literária eram heranças da literatura europeia: se assim não fosse, não existiria a necessidade de criação de um herói tipicamente brasileiro, para que ele fosse diferente do tipicamente europeu. Outrossim, as próprias características que destacavam o herói partiam de conceitos europeus. Sobre isso, Afrânio Coutinho postulou: “casando a doutrina do ‘bom selvagem’ de Rousseau com as tendências lusófonas, o índio foi tornado símbolo de independência espiritual, política, social e literária.” (COUTINHO, 1997, p. 24). As características positivas relacionadas à formulação dos personagens indígenas como “bons selvagens” partem notoriamente do olhar europeu, que, ao mesmo tempo que estereotipa o indígena como selvagem, fantasia acerca da pureza e da inocência daquele que não foi corrompido pela sociedade.



No artigo “Representação literária do indígena no romantismo brasileiro: o caso de Simá, de Lourenço Amazonas,” o autor, Danglei de Castro Pereira, trata sobre “um dos primeiros paradigmas para a caracterização e representação do indígena em nossa tradição literária: o símile descritivo por contraste/aproximação ao elemento europeu.” (2020, p. 139). No texto, ele associa o conceito do símile descritivo por contraste/aproximação às primeiras produções em solo brasileiro, referindo-se ao exemplo da *Carta*, de Pero Vaz de Caminha. Na mesma lógica, nas manifestações literárias que iniciam o Romantismo, é possível também perceber que o ponto de partida da criação do ideal nacional era esculpido a partir da cultura europeia, em um jogo de aproximações e diferenças que servisse ao que se conhecia como tradição literária.

Enfim, o Romantismo brasileiro foi um importante exemplo, neste país, de como a literatura operou no sentido de criar um imaginário nacional unívoco: o olhar dos escritores, em maioria, homens, brancos e membros da elite, acerca da nação. Nessa realidade, a imagem do indígena foi utilizada como um títere a serviço da tarefa de criar elementos pretensamente brasileiros.

Como explica Regina Dalcastagnè, no texto “A auto-representação de grupos marginalizados: tensões e estratégias da narrativa contemporânea”, de 2008, pesquisas mostravam que, nos quinze anos anteriores a esse artigo, existia uma homogeneidade de autores dos romances publicados nas principais editoras, eles eram, em maioria, homens, brancos, situados em regiões privilegiadas do país. Esse dado mostra que a tendência de um ponto de vista único na literatura conservou-se ao longo dos séculos, provocando um olhar limitado acerca das formas de experimentar a vida e o espaço brasileiro.

Em contrapartida a isso, *A queda do céu* convulsiona as estruturas uniformizantes presentes na literatura, tanto pela autoria, que, além de ser colaborativa, parte de um ponto de vista dissonante do estereótipo atribuído aos escritores, pelo conteúdo, que contesta a forma ocidental de estar no mundo, e pela forma, que levanta temas linguísticos que assolam a ideia de padronização nacional. Nessa direção, existe a questão idiomática, a qual denota a diversidade linguística dentro de um mesmo Estado. Kopenawa diz “Eu aprendi a conhecer seus costumes (dos brancos) desde a minha infância e falo um pouco da sua língua (português)” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 75). Para além desse fator, que é mais facilmente observável, existe também a impossibilidade tradutória de muitos termos, a

necessidade de notas de rodapé que ajudem a compreensão do discurso, as construções semânticas que fogem ao uso convencional da língua brasileira e o uso de expressões provenientes da oralidade.

Tendo em vista o uso específico da língua em *A queda do céu*, voltamo-nos ao conceito de *Pensamento liminar*, de Walter Mignolo. De acordo com ele, em *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*:

Minha discussão visa criar, através do pensamento liminar (isto é, pensamento situado entre as ciências humanas e a literatura) um arcabouço no qual a prática literária não seja concebida como objeto de estudo (estético, linguístico ou sociológico), mas como produção de conhecimento teórico; não como “representação” de algo, sociedade ou ideias, mas como reflexão à sua própria moda sobre problemas de interesse humano e histórico. Isso, naturalmente, inclui o aspecto da língua – não necessariamente em termos de gramática ou fonética, mas em termos de política da língua. (MIGNOLO, 2003, p. 305).

A partir do pensamento liminar, a obra literária não será analisada como somente um espaço de representação, na verdade, ela se tornará a própria fonte de conhecimento. Nesse sentido, a teoria que surge na literatura sobre os interesses mais amplos da sociedade mostra-se por meio dos aspectos inerentes ao texto e, conseqüentemente, a língua se torna fator primordial para esse tipo de abordagem teórica, uma vez que é o elemento chave para a literatura. Por fim, esse modelo investigativo não deve perpassar apenas os aspectos gramaticais ou fonéticos, mas a política da língua.

Em relação à “política da língua”, podemos pensar nos usos estratégicos da língua para a compreensão do texto. Sob esse ponto de vista, em *A queda do céu*, a linguagem utilizada no livro pode ser considerada engajada justamente por indicar algumas fricções, por exemplo, quando há uma impossibilidade tradutória ou quando uma construção causa estranhamento. Nessa acepção, o papel histórico da literatura se inverte e, em vez de uniformizar as formas de existir no mundo, escancara, pela própria linguagem, a impossibilidade de padronização e a falácia de um Estado uníssono.

Além disso, no caso do livro de Kopenawa e Albert, as fricções sublinhadas pela linguagem não são apenas estratégicas, no sentido de direcionadas à política da língua, essas

maneiras específicas de linguagem são também consequência da situação de Davi, que descortina sua visão de mundo por meio de uma tradução. Esse fator bem ilustra o espaço complexo do líder interétnico, que se insere em uma condição fronteira, liminar.

Nesse ponto, vem à tona novamente o conceito de *Pensamento liminar*, “que busca compensar a diferença colonial que a tradução colonial (sempre unidirecional, como a globalização em nossos dias) tentava naturalizar como parte da ordem universal” (p. 23). A diferença colonial de que trata Mignolo relaciona-se às diversidades culturais, às linguísticas e às epistemológicas dos grupos que coabitam um território. No caso do Brasil, a herança europeia destaca-se historicamente como a que pretende devorar as outras possibilidades de existência e qualificar, a partir de seus próprios parâmetros, as diferenças observáveis. Nesse ínterim, o pensamento liminar emerge como alternativa a qual propõe que o ponto de vista dos subalternizados seja o condutor para a dinâmica entre as diferenças.

A “compensação” relatada se relaciona à reivindicação do espaço central, no escopo da diferença colonial, dos indivíduos que tiveram suas epistemologias embaraçadas para a constituição de condições liminares. Essas condições liminares formam-se pelo caminho entre a própria epistemologia, no ponto de vista de quem foi subalternizado, e a do colonizador, que historicamente se tornou dominante. Assim, o pensamento liminar “constrói-se em diálogo com a epistemologia a partir de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais.” (p. 34). Importa sublinhar, como faz o intelectual argentino, que o pensamento liminar não pode ser confundido com meramente uma hibridização, já que há um ponto de partida definido e, então, não é somente uma situação desorganizada que envolve simbioses epistemológicas.

O *pensamento liminar*, por corromper o domínio de uma epistemologia única, viabiliza formas de expressão destoantes do que é considerado nacional e tido como hegemônico. Nesse ponto, é possível pensar no bilinguajamento, outro termo utilizado por Mignolo, que corresponde a uma descolonização da língua e o questionamento sobre a pureza linguística dos Estados nacionais, ao mesmo tempo que traz à tona a condição liminar. Por isso, o bilinguajamento não pode ser interpretado como uma espécie de bilinguismo, na medida em que é também um engajamento político. Partindo desse ponto, Mignolo trata sobre o amor inscrito no bilinguajamento, que é:

o amor pelo lugar entre línguas, o amor pela desarticulação da língua colonial e pelas línguas subalternas, o amor pela impureza das línguas nacionais [...]. É o amor por tudo que é repudiado pelas culturas do conhecimento acadêmico, cúmplices com as heranças coloniais e com as hegemonias nacionais. Finalmente, esse amor é uma restauração das qualidades secundárias (tais como paixões, emoções, sentimentos) e da impureza da linguagem que foram banidas da educação e da epistemologia desde o primeiro momento do início da colonização e da racionalidade moderna. (MIGNOLO, 2003, p. 372)

As possibilidades insurgentes, as quais desarticulam a crença no purismo linguístico relacionado a Estados coesos e uniformes, são, além de reconhecidas, abraçadas. Dessa forma, os exemplos que contestam a hegemonia fantasiada pela violência da colonização e corroborada pelos espaços acadêmicos tornam-se prestigiados. Valorizar o bilinguajamento é, enfim, recuperar o que é estabelecido como secundário dentro da sociedade moderna e é daí também que surge o amor. Então, a partir de um posicionamento radical sobre a restauração das qualidades sufocadas pelos parâmetros da colonização e da racionalidade moderna, é possível entender o amor inscrito no bilinguajamento.

Como exemplo de uma obra que é justamente a fonte de conhecimento teórico sobre o bilinguajamento, Mignolo utiliza o livro *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*, de Gloria Anzaldúa. A autora, a partir de uma mistura entre inglês, espanhol e náhuatl, apresenta a sua condição enquanto uma mulher que mora na fronteira entre o México e os Estados Unidos e, assim, não pode ser colocada sob os moldes de uma cidadã americana, nem de uma mexicana. Logo, é perceptível que a condição fronteiriça não é só relacionada ao espaço, mas à língua, à identidade, ao reconhecimento. Nesse contexto, Anzaldúa demonstra sua situação específica, a qual rechaça a crença no Estado Nacional e institui o seu pensamento liminar.

The U.S.-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country-a border culture. [...]. Gringos in the U.S. Southwest consider the inhabitants of the borderlands transgressors, aliens-whether they possess documents or not, whether they're Chicanos, Indians or Blacks. Do not enter, trespassers win be raped, maimed, strangled, gassed, shot. The only "legitimate" inhabitants are those in power, the whites and those who align themselves with whites. Tension grips the inhabitants of the borderlands like a virus. Ambivalence and unrest reside there and death is no stranger (ANZALDÚA, 1987, p. 3 -4).

No trecho, a escritora explica que a fronteira entre o México e os Estados Unidos é “uma herida abierta” que irrita o Primeiro Mundo e não deixa de sangrar. Esse sangue escorre e forma um terceiro país: aquele que é formado por uma cultura fronteiriça. Os habitantes do país da fronteira são “gringos”, ou seja, estrangeiros, ainda que estejam circunscritos, pelo menos oficialmente, no território dos Estados Unidos. A sociedade do sudoeste americano considera os habitantes da fronteira transgressores, alienígenas independentemente de possuírem documentos, de serem “Chicanos, Indians or Blacks”, todos fazem parte desses habitantes à margem da sociedade norte-americana, assim não devem ultrapassar as fronteiras desse terceiro país: os invasores são estuprados, mutilados, estrangulados, alvejados. Os únicos habitantes “legítimos” são os brancos no poder ou aqueles que se alinham a eles. Para os habitantes do país da fronteira, a tensão é contagiosa como um vírus. A imprecisão e a inquietação residem nesse terceiro país e, ademais, a morte não é incomum.

Nesse exemplo, Anzaldúa caracteriza a experiência de viver como habitante de um país extraoficial, o qual se forma como uma ferida entre duas nações. A autora, então, escreve a partir de seu próprio ponto de vista acerca da situação de fronteiriça, em que a sua própria comunidade se forma no espaço liminar. A população que habita o terceiro país não é reconhecida e a complexidade dos indivíduos é ignorada, todos são analisados como somente transgressores, “alienígenas”, estranhos. Por fim, esse território não legitimado não faz parte de uma uniformidade nacional: é um local de conflitos e desassossego.

Nessa perspectiva, Anzaldúa reivindica a sua condição fronteiriça, em direção a sublinhar a sua posição de subalternização e falar a partir dela, com os recursos necessários para esse fim, além disso, trata da violência sofrida e estabelecida pelos Estados e utiliza o bilinguajamento, como posição estética e política para exprimir e ocupar sua situação liminar.

Presently this infant language, this bastard language, Chicano Spanish, is not approved by any society. But we Chicanos no longer feel that we need to beg entrance, that we need always to make the first overture - to translate to Anglos, Mexicans and Latinos, apology blurting out of our mouths with every step. Today we ask to be met halfway. This book is our invitation to you-from the new mestiza. (ANZALDÚA, 1987, prefácio)

No excerto, a escritora introduz o leitor à sua linguagem infantil, bastarda, já que o “Chicano Spanish” não é aprovado por nenhuma sociedade. No entanto, os “Chicanos” já não

sentem que devem implorar para serem aderidos pelo que é instituído como padrão, não precisam ser traduzidos para as línguas nacionais, nem pedir desculpas por suas especificidades. A reivindicação, portanto, tem a ver com o reconhecimento e o encontro no meio do caminho. Para essa possibilidade – uma terceira margem – o convite é feito pela “new mestiza”, que assim se intitula e se empodera da sua condição liminar.

Nesse sentido, a autora, no artigo “La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência” (2005), sugere uma acepção ligada à ação e não à reação. Assim, as possibilidades se expandem rumo a um modo de vida que se exige da necessidade de representar o contrário, de exaustivamente participar da dicotomia entre o opressor e o oprimido:

Um ponto de vista contrário nos prende em um duelo entre opressor e oprimido; fechados/as em um combate mortal, como polícia e bandido, ambos são reduzidos a um denominador comum de violência. O "contraposicionamento" refuta os pontos de vista e as crenças da cultura dominante e, por isso, é orgulhosamente desafiador. Toda reação é limitada por, e subordinada à, aquilo contra o qual se está reagindo. Porque o "contraposicionamento" brota de um problema com autoridade tanto externa como interna representa um passo em direção à liberação da dominação cultural. Entretanto, não é um meio de vida. A uma determinada altura, no nosso caminho rumo a uma nova consciência, teremos que deixar a margem oposta, com o corte entre os dois combatentes mortais cicatrizado de alguma forma, a fim de que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, enxergar tudo com olhos de serpente e de águia. Ou talvez decidamos nos desvencilhar da cultura dominante, apagá-la por completo, como uma causa perdida, e cruzar a fronteira em direção a um território novo e separado. Ou podemos trilhar uma outra rota. As possibilidades são inúmeras, uma vez tenhamos decidido agir, em vez de apenas reagir. (ANZALDÚA, 2005, p. 705)

Alzaldúa explica que um ponto de vista contrário não é suficiente para que seja estabelecido um modo de vida, afinal esse jogo bilateral circunscreve-se em uma reação ao que é considerado dominante. A autora ainda considera o desafio da reação como importante para o caminho a uma consciência inovadora, por evidenciar justamente a posição que se revela em prol da *liberação da dominação cultural*, contudo o “contraposicionamento” não pode ser visto como o ponto de chegada, uma vez que os princípios que norteiam essa dualidade são dispostos a partir dos parâmetros da violência causada pela dominação cultural. Dessa maneira, é necessário que perspectivas sejam inauguradas e que, assim, os participantes

das culturas subalternizadas já não façam mais parte do embate dualista e limitante e possam, então, locomover-se no espaço entre os limiares supostamente opostos. Nessa realidade, os pontos de vista se expandem e já não caberá um lugar definido àqueles que anunciam o engano de um Estado coeso falseado pela violência colonizadora. Ademais, Anzaldúa aponta que existem outras possibilidades e que o caminho talvez seja cruzar a fronteira definitivamente, a fim de que a cultura dominante seja completamente esquecida. Na verdade, o indispensável é a emancipação do jogo, para que não se fale em reações, sim em ações.

No sentido de desestabilizar os pilares que conservam os opressores e os oprimidos como extremos na dinâmica social e que logo ecoam o jogo estipulado pela violência colonial, proponho que *A queda do céu* seja considerada. Afinal, a obra representa um gesto político de Davi Kopenawa, que utiliza a literatura escrita a seu favor, embora esse tipo de manifestação literária não faça parte de seu modo de vida, dessa forma podemos remeter à possibilidade apontada por Glória Anzaldúa. Por esse ângulo, é importante visualizar os desencontros peculiares relacionados à realização de Kopenawa e de Albert. Como já mencionado, esses exemplos que desmantelam o purismo linguístico, a uniformidade literária e a noção de um Estado nacional homogêneo são interpretados como estratégicos, mas também como pertinentes às consequências da situação fronteiriça que Davi Kopenawa se insere enquanto líder interétnico.

Pensando na ruptura da determinação do purismo linguístico na literatura, causada também pela situação de impossibilidade tradutória, recuperamos uma reflexão de Ítalo Calvino, em sua palestra “A palavra escrita e a não-escrita”, quando o autor, acostumado ao universo da escrita, manifesta a sua apreensão ao se apresentar oralmente em outra língua. Ele se questiona: “As palavras que eu penso são as mesmas que eu digo e as mesmas que o ouvinte recebe?” (CALVINO, 2006, p. 139). Na ocasião, Calvino refletia sobre o mundo escrito e o não escrito: o primeiro era seu local de conforto, “um mundo feito de linhas horizontais, onde palavras seguem palavras, uma de cada vez, e cada frase e cada parágrafo ocupa seu lugar estipulado” (p. 140), há, portanto, uma sensação de controle, ainda que ilusória, conforme reconhece o escritor. Já no caso do mundo não-escrito, enfrentá-lo é deparar-se com o trauma do nascimento, imergir na escuridão do desconhecido, é o local onde as circunstâncias ocorrem sem aviso e sem ordenamento.

Calvino não se referia à literatura oral, sua palestra tratava do mundo da escrita *versus* o mundo real como um todo, este que à época era “povoado de 4 bilhões de nossos semelhantes” (p. 140), então o que buscamos destacar de sua exposição é o desafio relacionado à linguagem. Ao hospedar os questionamentos em sua fala, o escritor se preocupa, uma vez que, na situação, ele perde o conforto que as palavras fixadas e palpáveis lhe oferecem, em vez disso, precisa encarar seu público, que não terá a opção de simplesmente fechar o livro, se o texto não for aprovado. Além disso, na mencionada palestra, o autor dirigia-se a uma plateia norte-americana, então ele precisaria utilizar uma língua que não é a sua original, motivo pelo qual surge a desconfiança sobre a tradução.

A relação entre duas línguas é sempre complexa. Como explica Walter Benjamin, em *A tarefa do tradutor*, a tradução nunca pode ser total dentro de um sistema de significado. Logo, compreendemos o desassossego de Calvino. No caso da teoria de Benjamin, ele se referia a obras traduzidas e, valendo-se de dicotomias, construiu a teoria entorno da tarefa do tradutor ao deparar-se com seu ofício primordial: conceder a outras línguas a possibilidade de convivência com o texto original. Nesse sentido, o autor alemão constitui a dicotomia entre a obra original e a sua tradução, sendo que as duas convergem para o conteúdo, mas de formas distintas.

Para usar maior rigor podemos definir este cerne ou núcleo central como sendo em si próprio intraduzível. Por muitos elementos de comunicação que de fato se consiga extrair e traduzir, ele permanecerá sempre uma intacta e intocável zona para qual converge o trabalho do genuíno tradutor. E ela não pode ser transmitida pelo mesmo modo que no original, porque são completamente diferentes neste e na tradução, as relações entre o conteúdo e a linguagem. No caso do texto original estas relações constituem como que uma certa unidade semelhante à que existe entre o fruto e a pele de que se reveste, enquanto que a língua da tradução envolve o conteúdo desta como um manto real com dobras e pregas muito amplas [...] (BENJAMIN, 2008, p. 33)

Para Benjamin, tanto o texto original quanto a tradução transmitem o conteúdo, que, em sua natureza, não pode ser exatamente revelado pela linguagem. O tradutor, em seu esforço, deve voltar-se para o cerne, o qual representa o conteúdo indizível, a fim de comunicá-lo. Ao mesmo tempo, o teórico afirma que o texto original e a sua tradução possuem características diferentes, por terem maneiras próprias de relacionamento entre o conteúdo e a sua linguagem. Para exemplificar, ele utiliza a imagem do fruto e a pele que o



reveste, entre os dois, há uma relação quase perfeita, ainda que o fruto e a pele nunca possam virar a mesma coisa, eles representam uma certa unidade. Esta é a dinâmica entre o cerne e o texto original, que se aproxima do conteúdo naturalmente inexprimível em sua totalidade. Por outro lado, a tradução pode até ser um invólucro para o cerne, contudo ela sempre revelará pregas visíveis, não haverá, portanto, uma unidade.

Com essa analogia, Benjamin parece privilegiar o texto original em relação à tradução, pois entre esta e o conteúdo há uma relação que sempre é “distorcida”, o que pode ser revelado pela imagem do manto real com *dobras e pregas muito amplas*. Logo, para o autor, a tradução, ainda que bem-sucedida, estará sempre limitada.

Associando ao texto de Kopenawa e Albert, verificamos que essa questão se agrava ao pensarmos em sistemas distintos cosmologicamente, afinal, existirão menos referentes em comum: a tradução deixa de abarcar somente os desafios concernentes à linguagem e passará a ser também cosmológica. Ademais, Benjamin teorizou acerca da tarefa do tradutor dentro do escopo da literatura escrita e, no caso de *A queda do céu*, foi necessário mediar a relação entre os textos mantidos pela voz e a sua tradução para a fixidez das palavras cravadas no livro. Então, no exemplo da obra analisada, a tarefa dos tradutores, que são também os autores, excede o estipulado pelo filósofo alemão.

Nesse caminho, entendemos por que o problema de tradução delimitado por Walter Benjamin, o qual apontava para a impossibilidade de uma tradução perfeita já para uma obra original escrita, é ainda mais visível na tarefa de Kopenawa e Albert, que partem da oralidade. Por outro lado, ainda que a teoria de Benjamin e a escrita de *A queda do céu* partam de situações distintas e específicas, os esforços necessários para a escrita da obra aqui analisada parecem concordar com um ponto levantado pelo autor. Ele apontou que, quando se busca traduzir uma obra, o tradutor deve ser livre para extrapolar a própria língua, só assim ele poderá se aproximar da lei da fidelidade. Para exemplificar, ele utiliza um trecho do que postulou Rudolf Pannwitz sobre a teoria da tradução:

as nossas versões, mesmo as melhores, partem dum princípio falso: elas pretendem germanizar o índico, o grego, e o inglês, em vez de indianizar, helenizar e inglesar o alemão. Elas têm um respeito e uma veneração muito maior pelos usos e costumes da sua própria língua do que pelo espírito de uma obra estrangeira... o erro fundamental do tradutor consiste em este se

agarrar ao estado em que por acaso se encontra a sua língua em vez de a submeter ao poderoso impulso das outras línguas. (apud, BENJAMIN, 2008, p. 41)

O teórico verificou que nas traduções havia um conservadorismo na escrita em relação à língua. Assim, o tradutor alemão não abria brechas para a movimentação de seu idioma, por isso, germanizava o índico, o grego e o inglês. Nesse cenário, a fidelidade pelo alemão sobrepunha a possibilidade de uma tradução que envolvesse o espírito da obra estrangeira. A saída para a situação era justamente inverter essa ordem e “indianizar”, “helenizar” e “inglesar” o alemão. A recusa de deixar o alemão se afetar pela língua estrangeira parece levar a uma perenidade da tradução, afinal tentar conservar a forma como se encontrava o alemão era uma tentativa de ilibar algo que sempre se contamina: a língua.

Para Benjamin, esse modo de traduzir vai de encontro à lei da fidelidade, por eximir-se do conceito de liberdade necessário ao bom tradutor. Pensando em *A queda do céu*, a sua escrita, que já representa uma tradução, seria prejudicada se os autores estivessem comprometidos com a manutenção das línguas ocidentais em detrimento do objetivo de descortinar a visão de mundo de Kopenawa. Nesse sentido, para fazer uma analogia ao teorizado em *A tarefa do tradutor*, *yanomamizar* as línguas ocidentais é dar vazão ao espírito de liberdade necessário para que o princípio da fidelidade seja preservado.

Pensando nessa questão, as construções semânticas inovadoras, como “peles de papel”, para denominar as folhas de papel, “língua de fantasma”, para remeter ao idioma dos brancos, “desenho de palavras”, para expressar a escrita, podem ser interpretadas como sintomas da liberdade de escrita, requisito para um “bom tradutor”, como classifica Benjamin.

Além disso, as notas de rodapé que explicam os termos sem uma correspondência em línguas ocidentais, o uso de interjeições, como “Awei”, a qual representa um sentimento de aprovação, concordância, são fissuras observáveis entre a língua yanomami e as ocidentais. Conforme já mencionado, esses desencontros ganham sentido especial porque podem ser analisados pela ótica da política da língua, já que são estratégicos, no rumo de escancarar as diferenças que representam o engano de um Estado monolíngue e monoepistêmico. Outrossim, o uso específico da língua para a construção do livro pode ser também entendido pela abordagem do *pensamento limiar*, pois a própria literatura torna-se fonte de conhecimento acerca das epistemologias que habitam o mesmo território e, no caso

de Kopenawa, o xamã toma partido da sua condição de líder interétnico e apresenta a sua perspectiva diante do necessário cruzamento entre as visões de mundo para o fim da realização do livro. Então, recordamos de Gloria Anzaldúa, que estabeleceu um movimento similar para a escrita de *New Mestiza*.

Como forma de resumir o processo de escrita de *A queda do céu*, mais precisamente no uso da linguagem específico do texto, a obra partiu de ampliações lexicais e construções semânticas inéditas para a concretização do objetivo de falar sobre aquilo que em outra língua não existe ou, existindo, tem uma representação diferente.

A questão das ampliações lexicais, no que se refere ao discurso de *A queda do céu*, pode ser exemplificada por:

Todo o discurso de Davi, que reivindica o direito dos Yanomami a manter o uso exclusivo de seu território tradicional definido como "terra indígena", apóia-se na expressão *urihi noamãi*,-, que significa tanto "recusar-se (a entregar)" como "proteger" (*noamãi*,-) "a terra, a floresta" (*urihi*). Em geral, ele traduz essa expressão em português, dando-lhe ora uma conotação jurídica ("demarcar a nossa terra indígena"), ora uma ressonância ambientalista ("proteger a nossa floresta"). (ALBERT, 1995, p. 9)

Nesse caso, Bruce Albert mostra como a expressão original toma uma outra forma. Em princípio, *urihi noamãi* significa "proteger a floresta", porém, a partir de sua tradução, a sentença ganha sentidos jurídicos e ambientalistas, os quais são desdobramentos do contato com outro sistema cosmológico, alterando o sentido precedente, afinal, tanto a instância jurídica quanto a ambientalista fazem parte do universo ocidental.

No prelúdio de um dos capítulos do texto, *Falar aos brancos*, há uma breve transcrição de um diálogo entre Davi Kopenawa e o general R. Bayma Denys, durante audiência com o presidente Sarney, em 1989. O general questiona: "O povo de vocês gostaria de receber informações sobre como cultivar a terra?". Kopenawa responde: "Não. O que eu desejo é obter a demarcação do nosso território." (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 376). O destaque a esse trecho deve-se ao fato de ele sintetizar a relação interétnica do líder yanomami. O general pergunta algo que, sob a ótica branca, ocidental, faz todo o sentido: o domínio sobre a terra, característica de uma visão antropocêntrica, parece ser o caminho para

a relação entre as pessoas e a natureza. Além do mais, esse questionamento representa o etnocentrismo, pela sugestão de que os yanomamis precisam de ajuda para lidar com a floresta, mesmo que essa assistência não tenha sido requisitada, e pela ideia pré-concebida de que os modos como os brancos manejam a terra possam ser aceitos por todos. Em sua resposta, Kopenawa é direto e lança mão de um discurso ambientalista, por meio de termos próprios da experiência branca de defesa do “meio ambiente”, como “território” e “demarcação”. Assim, esse movimento de inserir as instâncias ambientalistas e jurídicas dentro do discurso do xamã é uma estratégia política presente no texto escrito, mas também na vivência do líder interétnico.

Retomando a análise das características de *A queda do céu* que reformam pilares da literatura ocidental, refletimos que a obra, por ser, também, concebida por mitos e conhecimentos que foram sustentados pela fala e pela memória desde os ancestrais de Davi, é naturalmente orientada por uma definição do espaço de autoria que contesta a ideia corrente na tradição escrita, em que o autor do texto é sempre tão bem definido. Principalmente na primeira seção do livro, a chamada “Devir outro”, são apresentados conceitos, mitos e narrativas indispensáveis para que o leitor ocidental comece a se relacionar com a visão de mundo yanomami, é nessa parte que entramos em contato com os *xapiris*, *Omama*, *Yaosi* e com um pouco da sabedoria e do cotidiano dessa comunidade. Nesse contexto, há o mito de criação do mundo: “Foi *Omama* que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu vida e nos fez muitos. *Nossos maiores nos deram a ouvir seu nome desde sempre.*” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 81 – grifo nosso). O trecho faz uma alusão à oralidade e exemplifica o caminho da memória mantida pela voz, que, na circunstância do livro, transportou-se para as folhas de papel. Destacamos que Kopenawa não especifica quem o fez ouvir o nome de *Omama*, além disso, o “desde sempre” não faz uma marcação temporal determinada. Esses pontos remetem às características relacionadas à literatura oral, porque nela a marca de autoria não é exata, os autores se alteram e os mitos vigoram pelo artifício da oralidade e o da memória, mesmo com a ação do tempo.

Como consequência da flexibilidade da autoria e da manutenção dos textos pela voz e pela memória, a tradição oral não tem como preocupação uma replicação fidelíssima do que é

contado: as narrativas se alteram, mantendo aquilo que é substancial. Levi Strauss, em *O cru e o cozido*, sob o viés do estruturalismo, discorre sobre esse movimento nos mitos indígenas:

Ocorre com os mitos o mesmo que com a linguagem: se um sujeito aplicasse conscientemente em seu discurso as leis fonológicas e gramaticais, supondo-se que possuísse o conhecimento e o talento necessários, perderia quase que imediatamente o fio de suas ideias. Do mesmo modo, o exercício e o uso do pensamento mítico exigem que suas propriedades se mantenham ocultas; [...] (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 30 e 31).

O antropólogo francês estabelece uma analogia entre a organização da estrutura mitológica e as leis que regem a linguagem. As leis fonológicas e as gramaticais não são conscientemente conhecidas por todos e, mesmo que um sujeito as conhecesse, ele não conseguiria aplicá-las insistentemente no decorrer de seu discurso. Da mesma maneira, as leis que organizam o pensamento mítico não podem ser reveladas, porque isso atrapalharia a própria dinâmica que o envolve.

Assim, as leis que regem os significados dos mitos são ocultas e vigoram, no decorrer do tempo e por diferentes autores, ainda que o texto, em sua superfície, seja instável. Na verdade, são justamente essas propriedades não reveladas que constituem o mito em sua essência, não a preservação literal do que se mantém pela oralidade. Então, mais uma divergência entre a oralidade e a escrita delinea-se aqui: no caso da tradição da literatura escrita, a imobilidade do texto é uma característica. Afinal, depois de impressas ou contornadas nos papéis, as palavras são alojadas permanentemente, suas posições são precisas e, quando há tradução, ela deve ser cuidadosa, porque até mesmo a configuração sintática é relevante nesse enquadro.

Quando as palavras de *Omama*, as de Kopenawa e as dos múltiplos autores são organizadas dentro de um livro, elas são adornadas pela estabilidade. De acordo com Carolina Correia dos Santos, no artigo “A escritura como hospitalidade em *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert”: “A hospitalidade que a escrita e a tradução demandam, então, torna-se, de fato, um tipo de missão impossível: preservar o mutável, univocizar o “poli-dito”, imunizar o que sempre foi e deverá permanecer contaminado”. Ou seja, para a autora, a escrita de *A queda do céu* parte de uma tarefa impossível, porque os autores precisaram imobilizar o mutável, no percurso entre a memória mantida pela oralidade e a fixidez das

linhas; eles também precisaram assinar a autoria, quando na verdade ela parte do “poli-dito”; ademais, as palavras contidas no livro parecerão imunes, mas sempre foram passíveis de contágio e assim devem continuar.

Nessa perspectiva, é interessante analisar a escrita de *A queda do céu* como uma circunstância das palavras, afinal elas continuarão se modificando e sendo ditas por autores diferentes daqueles que assinam a obra. As peles de papel que constroem o livro podem ser comparadas, portanto, a uma fotografia: a possibilidade de estabilizar aquilo que está em movimento.

Focando a questão do “poli-dito”, em *A queda do céu*, há uma mistura entre a trajetória individual de Kopenawa e a memória coletiva, característica da tradição oral. Assim, os relatos de sua vida do xamã estão imbricados na história de sua comunidade. Para Julie Dorrico e Leno Danner:

A obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* é relevante para uma análise investigativa no campo das letras e das ciências humanas e sociais, pois é composta de relatos autobiográficos e reflexões xamânicas que implodem um modelo tradicional, digamos assim, de autobiografia enquanto sendo marcada (em sua forma tradicional) pela subjetividade absoluta que se diferencia diretamente, que não se reconhece diretamente frente a seu contexto (uma subjetividade que crê estar separada dele como de um objeto). (2018, p. 247)

Os autores apontam que, no escopo das letras e das ciências humanas, uma análise sobre *A queda do céu* é interessante justamente por renovar o que se conhece tradicionalmente como autobiografia. Na situação, a imersão absoluta na subjetividade do indivíduo, como se o contexto não influenciasse a própria construção do sujeito, perde espaço para o modelo de autobiografia que é produto de uma sociedade que os relatos biográficos e as reflexões xamânicas estão intimamente ligados à história, aos mitos, às necessidades e aos modos de viver da sociedade.

De acordo com os mesmos autores, há uma singularidade em relação às autobiografias indígenas. A memória individual mostra-se a partir de relatos pessoais, que não se dissociam da memória ancestral, ou da própria história da comunidade. Essa característica existe em prol do coletivo, até porque a literatura é também um instrumento de afirmação de identidade e, no

caso de Davi, um instrumento político a favor dos yanomami. Esse propósito enquanto liderança política de um povo, enfatizando o sentido do coletivo, pode ser expresso pela fala de Kopenawa na Câmara dos Comuns, Londres, em dezembro de 1989, que está transcrita no prelúdio do capítulo 18, “Casas de pedra”, de *A queda do céu*:

Sou um índio *do Brasil*. É a primeira vez que viajo *longe do meu país*. Meu nome é Davi Kopenawa. Eu vivo numa casa da floresta *com meus parentes*. Vim aqui pela primeira vez para falar *do meu povo*. Os *meus* estão morrendo de epidemias ou assassinados. São os garimpeiros que causam suas mortes. Eles querem *nos* destruir. *Mas eu não quero que meu povo desapareça*. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 395 – grifos nossos).

O trecho é interessante por exemplificar uma postura de um líder que repetidamente marca a sua relação com a sua comunidade. Kopenawa se apresenta e, ao mesmo tempo que fala de si, retoma a sua origem e a sua comunidade. No trecho ele menciona o Brasil e explicita que está longe de seu país. Ele diz de onde vem e onde mora, além de explicitar a ideia de “povo”. Logo, o xamã marca a sua relação com a sua origem e com os “seus”.

Existe uma simbiose entre a voz individual e coletiva, essa condição está totalmente relacionada à mencionada outra concepção de biografia, em que a representação não se dá a partir do mergulho profundo dentro de si, mas sim a partir da vinculação entre a memória pessoal e a coletiva.

No mesmo caminho, outra questão emerge dessa autobiografia que claramente envolve a coletividade: a estrutura das sociedades indígenas não é baseada no capitalismo, dessa forma, o individualismo não tem a mesma força que nas sociedades ocidentais.

No artigo “Cosmologias contra o capitalismo”, de Jean Tible, o autor traça possibilidades de diálogo entre a perspectiva ameríndia presente em *A queda do céu* e a teoria marxista sobre o capitalismo. As perguntas que norteiam a análise são: “Como pensar Marx no contexto de uma América Indígena? Faz sentido?”; “Não se situam em mundos radicalmente distintos, inviabilizando tal diálogo?”; “Existem pontos de contatos?” “Como conceitos caros a Marx tais como capitalismo, produção, luta de classes se transformam nesse encontro?”. Para respondê-las, o autor recorre a trechos de *A queda do céu* e a conceitos-

chave da teoria marxista a fim de buscar possíveis encontros relacionados às críticas ao sistema.

Lançando mão dessa abordagem, o que mais nos interessa é a análise de Kopenawa sobre o capitalismo quando verifica que o sistema de produção e consumo tem influência no modo que os brancos operam e conduzem as relações dentro das sociedades ocidentais (Tible, 2013). Para direcionar essa análise, Tible utilizou os seguintes trechos:

A terra dos brancos é vista como uma terra de desigualdades e de “muita gente pobre”, porque “os brancos ricos prendem suas terras, pegam seu dinheiro e não dão de volta. Índio não. Não temos pobres. Cada um pode usar terra, pode brocar roça, pode caçar, pescar” (1991). E alerta que “eles não parecem preocupados de nos fazer todos morrer com as fumaças da epidemia que escapam. Eles não pensam que estão assim estragando a terra e o céu e que eles não poderão criar outros” (Kopenawa e Albert 2010, 446). Em sua compreensão do capitalismo, Kopenawa articula os modos de produzir e pensar, quando diz que “os brancos nunca pensam nessas coisas que os xamãs conhecem, é por isso que eles não têm medo. Seus pensamentos estão cheios de esquecimento. Eles continuam a fixá-lo sem descanso em suas mercadorias” (2013, p. 48)

Kopenawa tematiza a desigualdade social, quando aborda a relação entre a gente pobre e a gente rica, que pega o dinheiro dos pobres, mas não o devolve. Ele compara essa situação ao modo de existir de sua comunidade, neste contexto, não há pobres, todos podem utilizar a terra para manter a existência digna. Ademais, o xamã aponta que os mesmos brancos ricos não se preocupam em levar todos à morte por conta das fumaças de epidemia, pois a eles falta o raciocínio de que não poderão criar outra terra, nem outro céu. Nessa direção, ele associa o modo de produzir e o de pensar, pois, uma vez que os brancos estão tão concentrados nas mercadorias, falta reflexão acerca do possível fim de todas as coisas.

Há diferenças fundamentais traçadas entre uma estrutura ligada à mercadoria e outra que possui um sistema que não é o da produção desenfreada, o do acúmulo de bens individuais e o do desenvolvimento a qualquer custo. Dessas discrepâncias, surge outra tensão em relação ao descortinar da cosmologia yanomami por meio da escrita de *A queda do céu*, pois, a despeito das diferenças dos “modos de agir e pensar”, a sabedoria de Kopenawa transitou pelos dois mundos.



Corroborando a ideia de que o sistema de produção influencia os modos de agir e pensar, entendemos que isso reverbera também na escrita da obra que analisamos, afinal um modo de viver que não reproduz as condições do capitalismo se distancia de uma perspectiva individualista e autocentrada. Sugerimos que o fato de a obra abarcar o “poli-dito” e inovar o espaço de autoria relaciona-se a essa questão. Assim, apesar de o livro ter como fio condutor a história de Davi, as implicações de seu contexto em sua vida são claras e, na verdade, nem sempre existe uma divisão entre a memória pessoal e a coletiva. Enfim, essa reformulação do que se entende por autobiografia é condição para que Kopenawa pudesse descortinar a sua visão de mundo, a qual não poderia ser expressa por meio de uma atitude que fosse compenetrada na construção individual.

Portanto, a partir de todos os tópicos aqui levantados, é visível que *A queda do céu* desafia parâmetros da tradição literária, uma vez que foge aos gêneros textuais já estabelecidos, ao purismo linguístico, à autoria restrita a uma pessoa, à prática de uma autobiografia descontextualizada, além de ser um texto intimamente relacionado com a oralidade. Por fim, queremos sublinhar essas fricções como partes constitutivas da obra, ou seja, elas não acontecem por acidente: na verdade são fundamentais para que Kopenawa pudesse *falar aos brancos* aquilo que *não sabemos*.

### **1.3 - Desenho das palavras**

A escrita de *A queda do céu* acontece pela reivindicação de modelos novos na literatura. Essa disciplina se desprende de certas determinações, na medida em que ampara novas propostas literárias, como a obra aqui analisada. Nesse sentido, pensamos na estrutura do livro e nos processos de construção que envolvem a tradição oral e a tradição escrita, os quais possibilitaram que as palavras fossem desenhadas nas peles de papel para que se tornassem acessíveis ao leitor branco.

Em síntese, sobre sua estrutura, *A queda do céu* é organizada em três partes: na primeira, *Devir outro*, há os relatos da iniciação xamânica de Davi, bem como uma apresentação da cosmologia yanomami ao leitor. É a partir dessas primeiras páginas que a cosmologia yanomami começa a se revelar, e os *xapiri*, *Omama*, *yãkoana*, entre tantos outros

elementos, são apresentados. Na segunda parte, “A fumaça do metal”, o encontro entre os brancos e os yanomami é tematizado, essa seção “abre com os rumores xamânicos que precederam os primeiros contatos e termina com a irrupção mortífera dos garimpeiros” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 52). Na terceira parte, “A queda do céu”, o eixo é a trajetória de Davi como ativista político, com relatos de suas viagens em prol da defesa de sua terra. Além disso, há o anúncio do evento apocalíptico, pelo qual todos passaremos, a não ser que os yanomami possam manter as suas forças, que seguram o céu.

Como já abordado, a escrita do livro ocorreu da seguinte forma: em yanomami, Kopenawa entregou suas palavras a Bruce Albert, que as organizou, em francês, sua língua materna, com a finalidade de construir um livro. Assim, reiteramos, a obra, em princípio, já é uma tradução. Nesse contexto, o francês, depois traduzido para o português, não pôde abarcar a cosmologia yanomami e, então, por esse motivo, no livro, houve a mistura entre dois idiomas, a necessidade de muitas notas explicativas e a presença de marcas de oralidade, ou seja, aspectos não usuais se pensarmos na tradição literária. Esses fatores respondem à diferença epistemológica que reverbera na impossibilidade de tradução linguística de muitos termos e na necessidade dessas adaptações no âmbito da linguagem.

No meu exercício de análise, utilizo a versão em português de *A queda do céu*, porém verifiquei, na versão original do livro, escrita em francês e intitulada *La chute du ciel*, que, até onde pude cotejar, os termos em língua yanomami são os mesmos. Desse modo, a dificuldade tradutória está associada aos conceitos cosmológicos que destoam entre a sociedade yanomami e a ocidental, não a qualquer especificidade da língua francesa ou da portuguesa.

Ainda sobre essa questão, a linguagem utilizada é motivada pelo espaço interétnico ocupado por Davi, que, ao mesmo tempo que é um xamã yanomami, preocupado com seus rituais, com a dinâmica entre sua comunidade e a floresta, é também um ativista político, o qual, com o objetivo de defender seu território, precisa lançar mão de conceitos ocidentais, como, “floresta”, “política”.

A exemplo disso, desenvolvemos a questão de Urihi x Floresta. Este termo, no contexto ocidental, é considerado como algo exterior ao humano, ficando, assim, no âmbito dos objetos, dos recursos disponíveis, ainda que sob os discursos de ativistas brancos preocupados com a natureza (ALBERT, 1995). Porém, sobre a relação de Kopenawa com o conceito de floresta, Bruce Albert explica que:

Davi não cessa, assim, de se insurgir contra esta visão branca de uma floresta inerte, "criada à toa e jazendo lá, silenciosa". Esta área de atrito cultural é constantemente trabalhada na trama de seu discurso. Pode-se constatar isto na sua tradução de noções yanomami em português, que ele ajusta aos termos da comunicação interétnica, submetendo-as a drásticas contrações semânticas, como, por exemplo, é o caso da noção de urihi, entidade e espaço sócio-cosmológico complexo reduzido ao sentido de "terra" (categoria jurídica) ou de "floresta" (formação vegetal). Pode-se constatá-lo também quando se examina o processo inverso: sua tentativa de fornecer, por extensão polissêmica, equivalentes yanomami à categoria de "natureza". Tomamos, de novo, o exemplo da palavra urihi, a mais comumente usada para essa tradução. O campo semântico coberto por tal noção, como já vimos, abarca um registro metafísico complexo. Urihi remete, primordialmente, ao conceito de urihiri, a "imagem essencial" da floresta. Trata-se, portanto, de uma entidade viva (levada à morte pelo desmatamento) dotada de um "sopro vital" e de um "princípio de fertilidade" de origem mítica. Essa urihi — "natureza" é habitada e animada pelos espíritos xamânicos, seus guardiães, criados por Omamë. (ALBERT, 1995, p. 19)

O "atrito cultural" circunscreve-se na diferença entre a relação dos yanomami com a "urihi" e a dos brancos com a "floresta". Como discorre o antropólogo, os brancos interpretam a floresta como um espaço inerte de recursos naturais, submetido à ação humana. Por outro lado, "urihi", na visão yanomami é uma "entidade" e, ao mesmo tempo, um "espaço sociocosmológico". Assim, a interpretação branca sobre a floresta reduz o sentido cosmológico vinculado a essa categoria tão complexa. Nessa relação entre as cosmologias, Kopenawa busca também o caminho inverso, que é encontrar um termo em yanomami que possa recuperar a noção de natureza e, para isso, só se houver uma "extensão polissêmica", então a palavra "urihi" é novamente utilizada. Contudo, Bruce reafirma as ressalvas que se inserem nessa relação de tradução, uma vez que urihi carrega uma noção metafísica complexa, ela remete à "imagem essencial da floresta"; possui um "sopro vital" e um "princípio de fertilidade", ao mesmo tempo que é habitada pelos espíritos xamânicos, os "*xapiri*".

Logo, pensar em um ente inanimado, um local que aloja recursos naturais e, potencialmente financeiros, à disposição da vontade humana, é modificar o significado de urihi. Na direção contrária, para os ocidentais, o conceito de urihi também não pode ser absorvido, mesmo porque ele é inconcebível a uma cosmologia que é governada pelo antropocentrismo e sustentada pela crença em uma dicotomia entre homens e natureza, na qual a humanidade está sempre em vantagem.

Nesse ponto, podemos perceber que a tradução ideal desse termo é impossível, sob qualquer uma das perspectivas, assim Kopenawa e Albert precisaram pensar estrategicamente a fim de tratar sobre esse conceito primordial à escrita do livro, até porque a ideia de que essa tradução seja total dentro do sistema de significado já acarreta empecilhos para a compreensão do texto. Partindo desse princípio, entendemos por que as reivindicações brancas pela defesa da floresta nunca poderão abarcar a urgência dos yanomamis, na medida em que não tratam da mesma categoria cosmológica.

Ademais, Albert também explica que, se, por um lado, Kopenawa aceita a utilização de alguns termos, mesmo com objeções a eles, por outro, alguns são inadmissíveis em seu discurso político, como, por exemplo, “meio ambiente”. A palavra “meio” pode indicar metade, o que poderia sugerir o conceito de “floresta dividida” (ALBERT, 1995). Dessa forma, a preocupação terminológica está presente no discurso de Kopenawa, que, em sua articulação entre as línguas, utiliza cuidadosamente os conceitos ocidentais, partindo de sua perspectiva.

Nessa direção, o processo de criação de *A queda do céu* corresponde a um diálogo entre cosmologias, partindo do subalternizado. Por mais que Albert tenha efetivamente deslocado a sabedoria de Kopenawa da memória, do pensamento, para o papel, ele partiu do ponto de vista da cosmovisão yanomami, pois a escrita foi norteada pela fala do xamã, o que engloba seus próprios usos, suas próprias compreensões e exclusões.

Assim, o livro foi se concretizando, nesse processo conciliatório entre a literatura mantida pela voz e a literatura formada pela escrita, em que o espaço de autoria precisou ser reformulado, a tradução problematizada, o modelo de escrita monolíngue surpreendido. Portanto, *A queda do céu* é um modelo bem-sucedido que representa as possibilidades inovadoras dentro da disciplina literária.

No mesmo caminho, Marília Librandi-Rocha, em seu artigo “A carta guarani kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes”, articula o direito à literatura ao direito à terra, no que concerne à produção indígena. Para iniciar sua argumentação, a autora recorre, quando se trata de textos não ficcionais, à definição de literatura de Luiz Costa Lima. Para o autor, entre a quantidade infinita de textos escritos, destacam-se como literários aqueles que “alcançaram uma dimensão que ultrapassou seu território de inscrição inicial”, por exemplo os Sermões de Padre Antônio Vieira, a Carta de Pero Vaz de Caminha, as Cartas Jesuítas (p.

167). No caso do texto a que se refere o artigo, A Carta Guarani Kaiowá, Librandi-Rocha relembra a comoção que inundou as redes sociais de referências à publicação, a ponto de haver grande movimento de inserção do nome “Guarani Kaiowá” nos perfis de *facebook* dos brasileiros. Portanto, o texto, que não se trata de ficção, mas extrapolou sua proposta política inicial, é caracterizado como literatura, sob a definição postulada por Costa Lima.

Além disso, a autora explica que, na cosmovisão guarani, os conceitos de terra, palavra e alma não estão dissociados, então a Carta Guarani Kaiowá, uma reivindicação sobre o direito à terra e à morte, incumbe-se também de pleitear o direito à palavra. Por extensão, pensamos no terreno da literatura, espaço que deve ser descolonizado da imposição dos modelos uniformizantes herdados e então habitado pelas vozes indígenas.

Para ainda sedimentar seu argumento, Librandi-Rocha recorre ao célebre artigo “O direito à literatura”, de Antonio Candido, no qual o autor defende a literatura como um direito humano e conceitua essa disciplina como tudo aquilo que “envolve um toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos de folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações”. Nesse trecho, fica evidente que o que é chamado de grande escrita está ligado aos padrões europeus, colonizadores, provenientes de sociedades que são chamadas de “grandes civilizações” (LIBRANDI-ROCHA, 2014). Assim, ainda que o autor vislumbrasse a democratização da literatura, sua conceituação sobre a disciplina ainda partia dos parâmetros universalizantes herdados de uma visão europeia.

Contra essa visão da literatura europeia como paradigma do universal (LIBRANDI-ROCHA, 2014), coloca-se Marco Piason Natali. Ele busca desvincular os conceitos de justiça e literatura, mesmo porque o que se entende por literário já estaria contaminado por uma perspectiva de um “universal” que parte do ponto de vista europeu. Para o autor, portanto, incluir como literatura as manifestações que não se restringem às concepções do pensamento ocidental é tentar apagar as diferenças e forçar uma tradução ao gosto do estabelecido como tradicional. Em suas palavras, “Chamar de literatura ou ficção o que é outra coisa seria, portanto, uma forma dessa violência tradutora que abafa a diferença contida naqueles horizontes conceituais que incluem outras formas de entender a relação com os objetos verbais...” (NATALI, 2006, p. 42 apud LIBRANDI-ROCHA, 2014, p. 170), ou seja, ele defende que se trata também de uma violência o objetivo de enquadrar a relação com as

palavras, no escopo de culturas não ligadas ao padrão europeu, dentro do campo da literatura, uma vez que isso é forçar uma uniformização conceitual que a princípio não existe e sempre penderá para os moldes clássicos que envolvem a disciplina.

A partir da contraposição entre as duas exposições, Librandi-Rocha salienta que, embora Candido e Natali discordassem a respeito da literatura como um direito social imprescindível, os dois convergiam em algo fundamental: o conceito de literatura. Para ambos, o campo literário forma-se a partir do jogo entre as similaridades, não havendo espaço para a diferença. Logo, a autora adverte que, desde o século XXVIII, a literatura abre-se como também um espaço de resistência, em que as diferenças não se excluem e, na verdade, convivem, de forma a criar possibilidades, não as suprimir.

Por fim, Marília Librandi-Rocha defende que o universo da literatura é vasto o suficiente para abarcar a diversidade de perspectivas, assim deve ser analisado como um ambiente acolhedor, ao invés de excludente, não porque depende de uma “integração” ou “assimilação”, afinal os dissensos podem conviver. Ademais:

considerar literatura apenas a de extração e inspiração europeia impede o diálogo no mesmo patamar de igualdade com outras formas de dizer. Nesse aspecto, é o mesmo argumento que diz que o pensamento dos indígenas não pode ser chamado filosofia porque não está escrito segundo o modelo da filosofia, que é ocidental. Na perspectiva que advogo, incluir não quer dizer outorgar o direito, mas reconhecer a igualdade representativa. (p. 171)

Ou seja, a autora indica que reconhecer “as outras formas de dizer” como literatura é importante para valorizá-las. Incluir apenas a extração e a inspiração europeias no campo literário é uma forma de traçar uma divisão entre as maneiras de lidar com a linguagem, assim o diálogo torna-se improvável. Para exemplificar, ela traz a noção de que só é qualificado como filosofia aquilo escrito sob os moldes ocidentais, logo existe um afastamento em que se imagina que “o pensamento dos indígenas não pode ser considerado filosofia”. Por fim, ela esclarece que a sua argumentação está ligada a uma igualdade representativa, que significa justamente a expansão das possibilidades enrijecidas pelos padrões da tradição ocidental.



## Capítulo 2 – A literatura habitada

### 2.1 - As peles de papel

Na obra, as primeiras palavras de Davi Kopenawa compõem o prólogo, intitulado “Palavras dadas”. A partir desse título, entendemos uma materialidade imbuída no conceito de “palavras”, uma vez que elas foram *oferecidas* para a construção do livro. Nessa parte do livro, o xamã revela a sua vontade de que suas palavras fossem conhecidas pelos brancos, para que entendessem como pensam os Yanomami: “[...] *entreguei* a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós[...]” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 63). Novamente, a escolha lexical remete a uma tangibilidade do conceito de “palavra”, uma vez que elas foram *entregues* por Kopenawa a Bruce Albert, que se mostrou disposto a espalhá-las, a fim de que os brancos compreendessem o pensamento dos Yanomami. Para que fossem transmitidas, as palavras foram desenhadas em peles de papel: “você *desenhou* e fixou essas palavras em peles de papel, como pedi. Elas partiram, afastaram-se de mim. Agora desejo que elas se dividam e se espalhem para bem longe, para serem realmente ouvidas” (p. 64). As palavras, então, desenhadas e fixadas no papel, puderam se alastrar para serem conhecidas pelos que moram longe e não poderiam entendê-las anteriormente.

Esses exemplos que retomam o conceito de “palavra” nos fazem enxergar a sua independência em relação à escrita: a existência das palavras precede o seu *desenho* em um papel:

Eu não tenho livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São palavras de *Omama*. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente dos meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que agora estão desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “gente de Teosi”, não



parem de dizer que são mentiras. Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. (p. 66)

Nesse parágrafo, Kopenawa afirma a prescindibilidade dos livros para que suas palavras persistam no decorrer do tempo, afinal, desde sempre, as histórias dos antepassados mantêm-se vivas pela dinâmica explicada: os xamãs possuem as palavras, que ficam gravadas no pensamento, e renovam-nas o tempo todo, assim elas penetram as mentes das gerações futuras, até que chegue a hora de elas mesmas possuírem as palavras e tornarem-nas novas para as outras gerações, em um movimento infinito. Nesse ciclo, as palavras sempre se manterão vivas, independem do livro que agora as hospeda e da aceitação da “gente de Teosi” e sobrevivem, pois, gravadas no pensamento, não podem ser destruídas nem pela água nem pelo fogo.

O trecho compreende o fluxo das palavras no contexto da tradição movida pela oralidade: a história se renova por meio da relação entre as gerações, essa relação não é mediada pelos livros, sim pela voz e pela memória. Ademais, é possível identificar a importância das palavras, porque elas são de *Omama*, são enviadas pelos *xapiri*, e protegem a floresta e os seus habitantes, e a força da memória, que vigora a despeito de qualquer tentativa de silenciamento.

Portanto, já no prólogo, Kopenawa subverte a importância relacionada à escrita e demonstra que, inclusive, manter a oralidade é mais seguro para as palavras, por ficarem resguardadas pelo pensamento. A memória, enquanto dispositivo que possibilita a experiência de fixar as palavras no pensamento, é fator primordial para a manutenção da experiência guiada pela oralidade.

As memórias em si, ou seja, as palavras que são lembradas, guardadas no pensamento, apresentam características específicas segundo a fala de Davi, afinal elas se renovam, não se fixam em papéis como acontece com a memória relacionada à escrita. Pensando nisso, retomamos o que postulou Levi Strauss (2004) acerca dos mitos indígenas: os mitos, em sua superfície, alteram-se, porque são diversos autores que os tornam novos no decorrer do tempo e das gerações, no que concerne ao trecho aqui analisado, essa realidade ocorre sem que se perca o que é substancial para a proteção da floresta e dos seres que a habitam.

Além disso, o xamã relata que possui as palavras de seus antepassados e que futuramente elas serão de seus descendentes e assim sucessivamente. As memórias, nesse contexto, são coletivas, não pertencem a um indivíduo, esse processo de autoria compartilhada ilustra a condição significativa das memórias na oralidade: a mistura entre a coletividade e a subjetividade.

Desde o prólogo, Kopenawa, de certa forma, adverte o leitor sobre esse livro, que é escrito, mas orientado pela voz; que é uma autobiografia, mas com múltiplos autores; que abriga as palavras, mas não as protege.

## 2.2 - Devir outro

Após o prólogo de Kopenawa, inicia-se a primeira das três seções que organizam o texto principal, ela é intitulada *Devir outro*. Para pensar sobre esse nome, utilizemos a explicação dada sobre o conceito deleuziano de “devir” pelo professor François Zourabichvili, em uma conferência.

“Devir” é certamente e em primeiro lugar mudar: não mais se comportar ou sentir as coisas da mesma maneira; não mais fazer as mesmas avaliações. Sem dúvida, não mudamos a nossa identidade: a memória permanece, carregada de tudo o que vivemos; o corpo envelhece sem metamorfose. Mas “devir” significa que os dados mais familiares da vida mudaram de sentido, ou que nós não entretemos mais as mesmas relações com os elementos costumeiros de nossa existência: o todo é repetido de outro modo. [...]

Para isso é preciso a intrusão de algo de fora: alguém ou alguma coisa entrou em contato com algo ou alguém diferente de si mesmo, algo aconteceu. “Devir” implica, portanto, em segundo lugar, um encontro: algo ou alguém não se torna si mesmo a não ser em relação com outra coisa.

(ZOURABICHVILI, François. O que é um devir para Gilles Deleuze? 1997)

Como adverte o professor, o verbo *mudar* e o conceito de *devir* estão associados “em primeiro lugar”, logo, a partir dessa relação, podemos iniciar a compreensão dessa palavra.

Apesar de o *devoir* significar uma mudança, uma nova forma de avaliarmos, sentirmos e de nos comportarmos, mantemos a nossa identidade, que é arquitetada pela nossa memória. A mudança, nesse contexto, distingue-se de uma metamorfose, representa, na verdade, uma reorganização daquilo que carregamos e a inauguração de um novo relacionamento com aquilo que já conhecemos: *o todo é repetido de outro modo*.

Ademais, para que o *devoir* exista, é necessário que um elemento estranho, um acontecimento novo adentre o contexto. O encontro, portanto, é o requisito para esse conceito, é essencial deparar-se com o outro, para que o todo se reorganize. O *devoir* depende daquela pedra no caminho, a qual se introjeta nas retinas já tão fatigadas e cheias de um caminho já conhecido: a pedra é o outro.

Em *A queda do céu*, a parte nomeada “Devir outro” é dividida em oito capítulos. O primeiro, “Desenhos de escrita”, trata justamente sobre o *encontro* e esse título já faz essa denúncia, quando associa a escrita e o desenho. Como já mencionado neste trabalho, para Kopenawa, o livro demanda o desenho das palavras, as quais foram transportadas para a folha de papel, a fim de atingir o público que só consegue entendê-las e lembrá-las se estiverem *fixadas, desenhadas* ou, como os leitores estão acostumados, *escritas*. A diferença essencial entre desenhar ou escrever palavras é que, no primeiro caso, a ideia aproxima-se de uma representação, afinal as palavras existem independentemente de se apegarem ao papel. Já, no segundo caso, as palavras parecem indissociáveis ao ato de escrever, tanto é que, na escola dos brancos, possivelmente o professor ensinaria que a expressão “palavras escritas” aproxima-se de um pleonasma: se são palavras, não são obviamente escritas? Se são escritas, obviamente não são palavras?

Estruturalmente é também a partir do primeiro capítulo que o leitor ocidental começa a entender o desafio que se inicia: a obra pode parecer um livro convencional, porém representa um novo *encontro*. Nesse ponto, começam a aparecer conceitos desconhecidos, como “Yoasi”, “Omama”, “Xapiri”; palavras que não se adequaram ao português, como “nape”, “Yãkoana”, “reahu” e interjeições diferentes, como “hou!”, “awei”. A partir de então, o leitor deve começar a se habituar a fazer o exercício de buscar as notas de rodapé no fim do livro, para que possa tentar compreender aquilo que representa uma novidade.

Essas diferenças que propiciam que a obra se torne um desafio àqueles que se deparam com ela não são apenas acidentais, consequências de formas distintas de pensar, agir e

interpretar o mundo, elas são também propositais, estéticas, por denunciarem um *encontro*.

Para Viveiros de Castro, abordando *A tarefa do tradutor*, de Benjamin:

uma boa tradução – e aqui estou parafraseando Walter Benjamin (ou melhor, Rudolf Pannwitz via Benjamin) – é uma que trai a língua de destino, e não a língua de origem. Uma boa tradução é uma que permite que os conceitos alienígenas deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceitual do tradutor para que o *intentio* da língua original possa ser expresso dentro da língua nova. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. 2004.)

A tradução deve fidelizar-se à língua original, não à destinatária. Assim, aquilo que provoca, incita e desafia “a língua nova” não deve ser negado ou substituído, pois o *intentio* da língua original só pode ser representado por meio dessas fissuras, observáveis em um texto bem traduzido.

Na mesma direção, como abordamos anteriormente, *A queda do céu*, com suas construções semânticas inovadoras, seus conceitos indefiníveis, suas palavras intraduzíveis, *yanomamizou* as línguas ocidentais. Bruce Albert, ao realizar a tradução das palavras de Kopenawa, preocupou-se em manter o espírito da língua original e, para isso, precisou manejar a língua francesa, o que tornou possível o *encontro* entre as línguas.

Podemos entender essa tradução que se veste de liberdade, para utilizar o conceito de Benjamin, como sincera, por ela buscar manter o espírito da língua original, sem transformar uma coisa em outra, sem uniformizar o diverso e sem forçar equiparações. Outro fator relevante é o caminho da oralidade à escrita por qual passaram as palavras de Kopenawa, essa articulação reverbera na linguagem do livro, que apresenta, segundo Dorrico, no artigo “A literatura indígena contemporânea brasileira: a oralidade no impresso na obra *A Queda Do Céu: Palavras De Um Xamã Yanomami de Davi Kopenawa e Bruce Albert*”, “um ritmo que busca o efeito da proximidade do oral”. Isso pode ser notado pelo uso das interjeições, pela escolha lexical, pela preferência de períodos curtos.

Outrossim, a tradução executada pelos autores de *A queda do céu* contempla não somente o aspecto linguístico, ou seja, a relação entre idiomas distintos, mas também a tradução cosmológica, para possibilitar que o leitor ocidental se depare com uma outra visão

de mundo. Nesse sentido, a obra aproxima-se do fazer antropológico. Sobre *a tarefa da antropologia*, diz Viveiros de Castro:

Hoje é sem dúvida recorrente dizer que a tradução intercultural é a tarefa distintiva de nossa disciplina. Mas o problema é saber o que precisamente é, pode, ou deve ser uma tradução, e como levar adiante tal operação. É aqui que as coisas começam a ficar complicadas, como Talal Asad demonstrou em um artigo notável (1986). Adoto a posição radical, que acredito ser a mesma que a de Asad, e que pode ser resumida da seguinte maneira: na antropologia, a comparação está a serviço da tradução e não o contrário. A antropologia compara para que possa traduzir, e não explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente, dizer o que não precisa ser dito, e assim por diante. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. 2004.)

Pensar no ofício da antropologia não é mais uma grande questão, já é lugar comum entender que a disciplina constrói a tradução intercultural. Para Viveiros de Castro, o problema insere-se na definição de tradução e na maneira como ela deve se estabelecer. Como resposta a esse problema, o antropólogo apresenta, de forma resumida, o seu posicionamento: no escopo da antropologia, a comparação está a serviço da tradução. O objetivo da disciplina, ao comparar culturas, é precisamente traduzir, não “explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente, dizer o que não precisa ser dito”.

A tradução, então, não significa, na relação intercultural, explicar uma cultura. Para uma tradução intercultural, o antropólogo não pode conceber comparações que extrapolem o sentido do que foi traduzido. Nesse exercício, é necessário resguardar *o que não precisa ser dito*. As lacunas interpretativas, as revelações que não puderam ser feitas, as generalizações que não couberam na comparação entre culturas, na verdade, são significativas para uma plena tradução.

Em *A queda do céu*, as articulações que desnorteiam as construções linguísticas habituais; as palavras indefiníveis; as palavras não traduzidas relacionam-se, portanto, não só a barreiras linguísticas entre idiomas, mas são também ferramentas para uma possível tradução entre modos de ver o mundo.

O leitor ocidental que se depara com a obra confunde-se por causa de algumas construções semânticas, recorre às notas, não entende algumas palavras ou mesmo não consegue se imaginar no lugar daquele outro desde o primeiro capítulo de *A queda do céu*. Tudo isso representa sintomas do *encontro* com o outro, que se dá a partir das traduções que compõem o livro.

Persistindo na análise do primeiro capítulo do livro, a temática apresentada pelos autores trata também do encontro. Essa parte aborda justamente o primeiro contato que Kopenawa teve com o homem branco:

Sem que soubéssemos, forasteiros decidiram subir os rios e entraram em nossa floresta. Não sabíamos nada a seu respeito. Nem sequer sabíamos por que queriam se aproximar de nós. Certo dia, chegaram até nossa casa grande de Marakana, no alto Tootobi. Eu era bem pequeno. Quiseram me dar o nome de Yosi. Mas achei-o muito feio e não aceitei. Soava como o nome de Yoasi, o irmão mau de Omama. Pensei que tal nome levaria os meus a zombarem de mim. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 70)

A partir de uma decisão unilateral dos forasteiros, eles adentraram a floresta: sem aviso, sem convite. Os habitantes da floresta nem entenderam a que razão se devia aquele encontro. Kopenawa, criança, recusou o nome que tentaram lhe impor, por parecer o nome do irmão mau de Omama. Caso fosse chamado de Yosi, Kopenawa poderia ser alvo de zombarias.

O encontro relatado chama atenção por abrir o primeiro capítulo e revelar a forma autoritária como ocorreu o primeiro contato entre Kopenawa e os brancos. Os forasteiros chegaram, sem que suas razões fossem claras, *distribuindo nomes a esmo* (p. 70). É significativo que Davi tenha sido chamado de Yosi, justamente uma palavra que se aproxima do nome do ser que representa o antagonista de *Omama*, o demiurgo da mitologia yanomami (p. 610). Por esse fato, podemos entender que a visão de mundo daqueles que foram nomeados não foi considerada, porque, caso houvesse qualquer preocupação em relação a isso, o nome *Yosi* jamais poderia ter sido sugerido.

As poucas linhas que narram esse primeiro encontro entre Kopenawa e os brancos demonstram uma atitude autoritária e desrespeitosa dos forasteiros, uma tentativa de

imposição, mas também uma recusa, um posicionamento contrário vindo de Davi, quando ainda *bem pequeno*.

Nos momentos seguintes, o leitor descobre de onde surgiu o nome “Davi”. Este nome é consequência de outro encontro: foi dado a Kopenawa por outros forasteiros que se aproximaram, *a gente de Teosi*, missionários cristãos *que não paravam de repetir as palavras de Teosi, aquela que os criou*. Nesse caso, Kopenawa apropriou-se desse nome, que, como ele descreve, é um nome claro, que não se pode *maltratar*. Nas notas de rodapé, há a explicação de que essa categorização se deve ao fato de ser uma palavra de fácil pronúncia e de não parecer foneticamente com palavras em yanomami, o que evita confusões, zombarias, chistes.

Com o decorrer da leitura, entendemos que a própria temática relacionada ao nome consta no livro também como sintoma do encontro entre os yanomami e os brancos. Kopenawa explica que, em sua comunidade, as pessoas não se chamam pelo nome, mas sim pelo apelido que recebem de familiares durante a infância. Esses apelidos surgem a partir de alguma característica física ou comportamental associada à pessoa. “Minha mulher foi apelidada Rããsi, ‘doentia’, pois ficava enferma a maior parte do tempo. Outros de nós se chamam Mioti ‘dorminhoco’, Mamoki prei, ‘olhos grandes’, ou Nakitao, ‘fala alto’”, exemplifica Kopenawa.

O apelido que designa uma pessoa não pode ser utilizado em sua presença, essa é uma forma de desrespeitá-la, insultá-la: “A pessoa fica furiosa de ouvir seu nome ser pronunciado; tem vontade de se vingar e fica muito brava.” (p. 71). Tratar os outros por nomes que os determinam corresponde até mesmo a um xingamento. Logo, percebemos que o próprio ato de distribuir nomes, como ocorreu nos dois primeiros encontros narrados na obra, é uma atitude relacionada aos brancos e que pode ter seus sentidos expandidos ao descobrirmos que o nomear, no modo de vida de Kopenawa, segue critérios específicos e delicados. Ganhar um nome e apropriar-se dele é uma consequência do encontro entre Davi e os brancos.

Já pela perspectiva do leitor que se depara com *A queda do céu*, possivelmente essa situação causa estranheza, afinal escolher um nome é tarefa essencial dos pais de um recém-nascido no mundo ocidental. De acordo com o Jornal do Senado, “A certidão de nascimento é o primeiro e o mais importante documento do cidadão. Com ele, a pessoa existe oficialmente para o Estado e a sociedade” (BRASIL, 2004). Ou seja, a pessoa só passa a comprovadamente

existir a partir do registro oficial de seu nome. Ademais, não há qualquer restrição em relação à sua menção, pelo contrário, chamar alguém pelo nome é uma ação valorizada.

Nesse sentido, as primeiras páginas do livro, além de relatarem os primeiros encontros entre Kopenawa e os brancos, concomitantemente possibilitam que os leitores ocidentais se deparem com certas minúcias relacionadas a costumes desconhecidos. Logo, a leitura é em si a possibilidade de encontro com o outro, inclusive com seus detalhes.

O segundo capítulo do livro, “O primeiro xamã”, apresenta a mitologia yanomami da criação. Narra Kopenawa: “Foi *Omama* que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu a vida e nos fez muitos. Nossos maiores nos deram a ouvir seu nome desde sempre.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 81). A menção a *Omama* aparece repetidamente no texto, ele é o criador da Hutukara, a floresta, e de tudo que nela existe.

*Omama* está vinculado àquilo que representa a vida. Kopenawa explica que ele queria que nós fôssemos imortais, *Omama* tinha a intenção de “pôr em nós um sopro de vida realmente sólido” (p. 82 e 83), para isso, procurou uma árvore de madeira dura para imitar a forma de sua esposa e introduzir a imagem dessa árvore em nosso sopro de vida. A árvore escolhida tinha uma pele que se renovava continuamente, como aconteceria conosco. No entanto, isso não foi possível por causa da intervenção de Yoasi, o irmão mau, responsável pela morte:

Yoasi, aproveitando-se da ausência do irmão, tratou de colocar na rede da mulher de *Omama* a casca de uma madeira fibrosa e mole, a que chamamos Kotopori usihi. Então, a casca acabou se dobrando num lado da rede e começou a pender para o chão. Imediatamente, os espíritos tucano começaram a entoar seus pungentes lamentos de luto. *Omama* ouviu-os e ficou furioso com o irmão. Mas era tarde demais, o mal estava feito. Yoasi tinha nos ensinado a morrer para sempre [...]. desde então, os humanos estão sempre perto da morte. Também por isso às vezes chamamos os brancos de Yoasi Thêri, Gente de Yoasi. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de *Omama*. (p. 83).

Yoasi, responsável pela morte, colocou, ao lado da mulher, a casca de uma madeira mole, contrapondo os planos de *Omama*, a madeira perdeu sua estrutura e dobrou, apontando



para o chão. *Omama* passou a ouvir os lamentos dos espíritos tucanos, que, segundo explicam as notas, representam a melancolia, estão relacionados ao luto e à saudade e são o prenúncio de morte em uma casa distante (p. 617). Antes que *Omama* pudesse tomar alguma atitude, a morte já nos tinha sido ensinada e, assim, circunda o cotidiano dos humanos, é o encontro derradeiro e iminente. Por *Yoasi* ser responsável pela morte, os brancos são vinculados a ele, afinal, o encontro com suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias também representa um prenúncio fúnebre.

Com esse mito, podemos compreender a dicotomia formada entre *Omama*, o irmão bom e poderoso, que se relaciona à vida, e *Yoasi*, o irmão mau, que se relaciona à morte e aos brancos. Sobre o imbricamento entre os brancos e a morte, retomamos a ideia de Tible (2013): para Kopenawa, as formas ocidentais de produzir e de pensar estão articuladas. Os brancos, fixados em suas mercadorias, creem estar em um universo incólume, logo não têm medo de que suas ações concebam epidemias mortíferas. Como estão concentrados na produção exacerbada, não conseguem desviar o pensamento para o outro, nem para o céu, nem para a terra, e agem de maneira desenfreada, sem refletir sobre as consequências de suas atitudes, por isso, assim como *Yoasi*, provocam a morte.

Para a vingança contra os espíritos que levam à morte, *Omama* criou os *xapiri*. De acordo com as notas do livro:

a cura xamânica é descrita principalmente por três expressões bélicas, *nē yuai*, “vingar-se”; *nēhē rēai*, “interpor-se, colocar-se de emboscada”; e *nēhē yaxuu*, “expulsar, afugentar”. A cura xamânica, assim, é concebida na forma de ação vingativa contra os agentes patogênicos predadores da imagem corpórea/essência vital do doente. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 615).

As três expressões que se relacionam à cura xamânica estão associadas à defesa da imagem vital de quem estiver doente. As três expressões circunscrevem-se em um contexto de batalha, de disputa, de conflito entre os *xapiri*, que defendem a essência do enfermo, e os espíritos maléficos, que roubam a imagem da pessoa para adoecê-la.

Os *xapiri* foram criados para defender os filhos de *Omama* dos espíritos maléficos predadores da sua imagem vital. Kopenawa explica que a esposa de *Omama*, preocupada com seus filhos, sugeriu que ele criasse os *xapiri*, o marido concordou e criou os espíritos que

afugentariam os seres maléficis e protegeriam os corpos de seus descendentes. Percebemos, então, que o xamanismo está fundamentalmente ligado à cura.

O primeiro xamã, o humano que estabelece a cosmopolítica entre os espíritos e aquilo que se pode ver, foi o filho de Omama. Para ele, *Omama* apresentou o pó de *yãkoana*, capaz de revelar a voz dos espíritos e possibilitar que o xamã entre em estado de fantasma e *torne-se outro*. De acordo com as notas do livro,

A expressão “agir/entrar em estado de fantasma” se refere aos estados de alteração de consciência provocados pelos alucinógenos e pelo sonho (mas também pela dor ou pela doença), durante os quais a imagem corpórea/essência vital se vê deslocada e/ou afetada. No caso, o fantasma, que cada vivente traz em si enquanto componente da pessoa, assume o comando psíquico em detrimento da consciência. “Tornar-se outro” (literalmente “assumir o valor de outro”) refere-se primeiramente a esse processo. (p. 615)

O “estado de fantasma” pode ser causado pelos alucinógenos, pelo sonho, pela dor ou pela doença, ou seja, por tudo aquilo que interfere no comando da consciência. Nesse processo, a essência vital fica alterada e a consciência dá lugar ao fantasma que cada ser tem em si. Então, ainda que o corpo se mantenha o mesmo, a pessoa está comandada pelo seu fantasma, enquanto sua consciência adormece.

No xamanismo, a alteração de consciência é requisito para que se possa ouvir os *xapiri*, que descem ao xamã, ao seu pai, se ele “se comportar bem e eles realmente o quiserem”, como foi o que ocorreu com o filho de *Omama*, quem pôde ver “a beleza da dança de apresentação dos espíritos” e, assim, proteger os seus descendentes das doenças. Os seguintes xamãs seguiram os passos do filho de *Omama* e assim puderam continuar a defender os seus e a sua floresta.

Por fim, percebemos que o processo de cura associado ao trabalho do xamã não diz respeito a apenas os humanos, como também à floresta. Antes de desaparecer, *Omama* instruiu seu filho para que cuidasse da floresta e mantivesse o céu seguro, sem desabar:

Proteja também a floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeça as águas dos rios de afundá-la e a chuva de inundá-la sem trégua. Afaste o

tempo coberto e a escuridão. Segure o céu, para que não desabe. Não deixe os raios caírem na terra e acalme a gritaria dos trovões! Impeça o ser tatu-canastra Wakari de cortar as raízes das árvores e o ser vendaval Yaripoari de vir flechá-las e derrubá-las. (p. 86)

O primeiro xamã foi orientado a conter os estragos da chuva e a controlar a escuridão e o tempo nublado, para que a água não inundasse a floresta. O xamã recebeu o dever de segurar o céu e evitar a destruição completa da terra, além de ser incumbido de controlar os raios e os trovões. O filho de *Omama* também apendeu que deveria impedir que o ser tatu-canastra deteriorasse as raízes das árvores e que o ser vendaval as derrubasse.

Logo, a sobrevivência dos humanos e a da floresta dependem da atividade xamânica, que vinga os que são acometidos pelos espíritos maléficos.

O terceiro capítulo da obra, “O olhar dos *xapiri*”, relata a vivência de Kopenawa em sua infância, quando os espíritos já olhavam para ele e faziam-no sonhar. Essa parte do livro foca os primeiros encontros de Davi com esses seres. Ao caracterizar os *xapiri*, descreve: “[...] seres desconhecidos vinham ao meu encontro. Pareciam surgir de muito longe, mas eu conseguia enxergá-los. Pareciam humanos minúsculos, com os cabelos curtos de penugem branca e uma faixa de rabo de macaco cuxiú-negro amarrada na testa.” (p. 89).

O xamã também aborda suas primeiras experiências de *tornar-se outro*, ele lembra suas noites de medo, tinha seu sono perturbado na infância e, na época, não entendia o porquê.

Não era à toa que eu sonhava que voava com tanta frequência. Os *xapiri* não paravam de carregar minha imagem para as alturas do céu com eles. É o que acontece quando eles observam com afeto uma criança adormecida para que se torne um xamã. Dizem a si mesmos: “Mais tarde, quando ela crescer, dançaremos ao seu lado!”; e continuam prestando atenção. Assim, não param de fazê-la sonhar, e de assustá-la. Por isso ela vira fantasma quando dorme. Não está doente, mas se agita na rede, chorando e gritando. A ponto de alguns adultos da casa ficarem incomodados com a choradeira. Mas não é manha. Só as crianças que veem os *xapiri* em sonho gritam durante a noite. Não fosse por isso, dormiriam sossegadas, como as outras crianças. (p. 90)

Davi menciona que seus sonhos eram corriqueiros, ele não entendia por que sonhava frequentemente que estava voando, depois compreendeu que os *xapiri* carregavam a sua imagem para o céu com eles. Conforme explicam as notas, o sonho significa uma separação da essência vital e do corpo: a essência se afasta da matéria corporal para ir para longe. O sonho xamânico é consequência da atividade dos *xapiri* de levarem consigo a imagem essencial daquele que sonha. (p. 616). Ao olharem com afeto para uma criança, os *xapiri* passam a carregar sua imagem, o que as assusta e as faz chorar e gritar de medo. Assim, a tranquilidade da noite dá lugar aos gritos de desespero dos menores, que irritam os adultos que têm sua noite de sono perturbada. Porém, as crianças que se desesperam durante a madrugada não devem ser culpadas pelo barulho, afinal choram por ter estarem em estado de fantasma, por isso não ficam sossegadas e quietas como as demais.

A partir dos relatos de sonho de sua infância, Kopenawa aponta que os *xapiri* já olhavam para ele, o que fez parte de sua preparação para o seu processo de iniciação xamânica. No livro, há o relato de alguns sonhos que Davi teve com animais, na época, esses sonhos também lhe causavam medo, mas depois ele pôde entender que eram as imagens dos ancestrais que queriam dançar para ele. Conforme as notas, “os *xapiri*, em sua maioria, são imagens dos animais míticos.”. (p. 618).

Percebendo que os *xapiri* chamavam o futuro xamã, o padrasto de Kopenawa ocupou-se de cuidar do menino para que ele pudesse concretizar sua iniciação no futuro. A família, composta pelo padrasto, pela mãe, pela irmã e por Kopenawa, morava afastada das pessoas da casa grande de Marakana, dessa maneira, Kopenawa não tinha contato com mulheres, filhas e irmãs das pessoas da casa grande, para não desviar de seu destino como xamã. Os espíritos se afastam daqueles que iniciam a atividade sexual cedo, por rejeitarem o perfume dos adereços femininos e o odor de pênis, que relacionam à sujeira. Portanto, para a preparação de um xamã, é melhor que ele se isole das mulheres.

Em vez de se concentrar em mulheres, o jovem deve viver na floresta e focar sua habilidade de caçador, para agradar aos *xapiri*, a fim de que eles continuem a se aproximar. Mais tarde, estará pronto para morrer sob o efeito de *yãkoana*. Com esse direcionamento que Kopenawa recebeu de seu padrasto, podemos entender que a iniciação xamânica é um processo que demanda a preparação do jovem, que não deve se desviar de seu caminho.

O encontro com os brancos, nesse sentido, atrapalha o surgimento de novos xamãs, pois, convivendo com outros costumes, os jovens passam a não se preparar para sua iniciação e a temer o efeito do pó de *yãkoana* e “chegam a mentir para si mesmos, pensando que um dia poderão *virar brancos*”. (p. 95). Preocupados com isso, Kopenawa e seu sogro empenharam-se na iniciação ao xamanismo em sua comunidade, que se estabeleceu como um centro xamânico e, em 2010, contava com 16 xamãs, para uma população de 180 pessoas. (617). Assim, *tornaram-se outros* os jovens que *morreram* sob o efeito de *yãkoana*, em vez de se enganarem pensando que poderiam *virar brancos*.

Retomando as experiências pessoais de Kopenawa retratadas nesse capítulo, o xamã aborda os seus primeiros encontros com os *xapiri*, e relata suas experiências de *tornar-se outro*. Para referir-se à sua experiência xamânica, ele utiliza diferentes expressões que revelam uma transformação de si: Kopenawa torna-se outro; morre sob o efeito de *yãkoana*; ingressa em um estado de fantasma; enfraquece-se pelo efeito do pó de *yãkoana*.

Os *xapiri* somente dançaram em meus sonhos quando eu era pequeno, sem que eu os reconhecesse. Isso aconteceu muito antes de o pai de minha esposa abrir caminhos deles para mim. De fato, foi ele que me enfraqueceu com a *yãkoana* e o pó de paara, para que os espíritos aceitassem instalar sua casa junto de mim. Antes, eles deviam me achar muito feio e sujo. Deviam hesitar em chegar perto de mim! Mas, a partir do momento em que meu sogro me fez beber *yãkoana*, pude enfim admirar sua real beleza. (p. 109)

Kopenawa retoma o relato das danças de apresentação dos *xapiri* enquanto ele sonhava, com esse contato, ele se deparou com esses espíritos, antes que seu sogro abrisse seus caminhos. Foi o pai de sua esposa que o orientou para que se enfraquecesse com a *yãkoana* e, assim, os *xapiri* reconhecessem Kopenawa como seu pai. Antes de o xamã passar pela sua preparação para receber os espíritos, estes deviam achá-lo “muito feio e sujo”, é o que ele conjectura. Deixaram de hesitar a aproximação com Kopenawa quando bebeu *yãkoana*, então ele pôde admirar a beleza dos espíritos.

Com esse trecho, entendemos que Kopenawa narra uma transformação de si, a partir da sua preparação para receber a *yãkoana*, cujo efeito o permite enfraquecer-se. A partir de sua iniciação, o xamã deixa de parecer feio e sujo aos olhos dos *xapiri*, que, enfim, podem se aproximar. Logo, o encontro com os *xapiri* torna-se possível pela transformação de si, que é

quando o todo se reorganiza, muda, vira fantasma, morre. Pensando assim, o caminho do “devir” mencionado no início desta seção é inverso: ao invés de o *encontro* levar à mudança, é a mudança, o *tornar-se outro* que é a prerrogativa do *encontro* do xamã com os *xapiri*. Refletimos que “devir outro”, o nome da primeira parte do livro, pode remeter, à luz dessa análise, a um *outro tipo de devir*.

Prosseguindo a análise da obra, chegamos ao quarto capítulo, “Os ancestrais animais”. Nessa parte, os autores encarregam-se de caracterizar os *xapiri*. Para iniciar, Kopenawa já adverte: “Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais yarori que se transformaram no primeiro tempo. É esse seu verdadeiro nome. Vocês os chamam de espíritos, mas são outros.” (p. 111). Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais yarori, os quais morreram após o céu desabar pela primeira vez. Esses ancestrais eram humanos com nomes de animais e suas peles se metamorfosearam em caça, os “humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos cutia viraram cutia” (p. 117), já os *xapiri* são as imagem-essência desses ancestrais, há, portanto, uma separação entre o corpo, a matéria física, e a imagem essencial desses ancestrais.

Como exprime Kopenawa, os *xapiri* não são os espíritos circunscritos na cosmovisão dos brancos, apesar de entendermos uma aproximação conceitual entre o que a sociedade ocidental chama de espíritos e os *xapiri*, estes são outros. Nesse momento da obra, Albert apresenta nas notas:

Em entrevista a um representante da American Anthropological Association, Kopenawa explica seu emprego da palavra “espírito”, em português, do seguinte modo: “[...] espírito não é uma palavra da minha língua. É uma palavra que aprendi e que utilizo na língua misturada que inventei (para falar dessas coisas aos brancos) [...]”. (p. 620)

Kopenawa indica que “espírito” não é uma palavra de sua língua, ele aprendeu essa palavra e utiliza *na língua misturada que ele inventou*, para se comunicar com os brancos a respeito dessas coisas, que possivelmente relacionam-se aos assuntos que envolvem a sua cosmovisão.

O xamã relata que inventou uma própria língua para falar com os brancos. Com esse exemplo, podemos retomar os conceitos de pensamento liminar e de bilinguajamento, de Walter Mignolo (2003). O pensamento liminar é a possibilidade que emerge dentro de um contexto de multiplicidade epistemológica, como forma de romper uma tradução sempre colonial e unidirecional, que coloca a epistemologia dominante como a fonte de tradição do saber, para confundir, tornar híbrida a posição que ocupam os subalternizados e, assim, uniformizar as formas de existir no mundo. O bilinguajamento é a consequência estética e política desse contexto, é a língua que escancara a multiplicidade de formas de existência e permite um diálogo engajado com a situação específica dos que habitam aquela fronteira.

O texto “Agora é lei”, de Antônio Bispo dos Santos, líder quilombola e um dos mestres vinculados ao Encontro de Saberes, do Instituto de Antropologia da Universidade de Brasília, tematiza o hibridismo arquitetado por quem está em vantagem nos processos coloniais.

#### AGORA É LEI

DÁ CADEIA PARA QUEM ME CHAMAR DE NEGRO ANALFABETO SÓ NÃO DÁ CADEIA PARA QUEM IMPÕE O ANALFABETISMO, OBSTRUINDO MEU ACESSO ÀS ESCOLAS DÁ CADEIA PARA QUEM ME CHAMAR DE NEGRO BURRO SÓ NÃO DÁ CADEIA PARA QUEM ME CHAMAR DE MORENO, MESMO SABENDO QUE COM ISSO QUEREM ME TRANSFORMAR EM UM HÍBRIDO E ASSIM COMO OS BURROS, NEGAR AS CONDIÇÕES DE REPRODUÇÃO DA MINHA RAÇA. (SANTOS, 2015, p. 18)

Remetendo à Lei nº 7.716, que criminaliza o preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, o autor aborda paradoxos existentes na sociedade. No primeiro exemplo, por um lado, é penalizado aquele que explicita o racismo vigente, por meio de xingamentos ou discriminações verbais, como “negro analfabeto”, contudo o mecanismo que mantém a desigualdade de acesso à educação é instituído. No segundo exemplo, o autor aborda que vai para cadeia quem o chama de “negro burro”, mas não vai para cadeia quem o

chama de moreno, o que apaga a sua identidade, e o transforma em um híbrido. Sob essa circunstância, assim como os burros, ele tem sua condição de reprodução impedida.

Em relação ao texto de Antônio Bispo, o autor foca a questão racial, para divulgar as entrelinhas que, em um Estado, trabalham para a uniformização da população. Sem o reconhecimento social e o autorreconhecimento de sua raça, sua identidade sofre um processo de hibridização. Bispo relacionou a situação ao aspecto biológico dos burros, animais que, por serem resultado do cruzamento entre espécies diferentes, não possuem condições de reprodução, são sempre dependentes de outras espécies para a sua manutenção na natureza. De forma análoga, o “moreno” não se reconhece como negro, nem é reconhecido como tal na sociedade, a consequência disso é uma condição híbrida, submetida aos processos de colonização e impedida de reivindicar uma existência emancipada.

Negando esse espaço híbrido e apresentando uma possibilidade de diálogo com o saber hegemônico, Antônio Bispo apresenta a sua teoria de fronteira. Em uma aula ministrada por ele na Universidade de Brasília, o professor responde a um questionamento de um aluno que perguntou sobre como ele saiu de um quilombo no Piauí e chegou à universidade, formulando teorias e interpretações tão potentes, sem ter sido fruto de um estudo formal escolar (p. 91). O líder respondeu:

Eu cheguei junto com vocês, andando com vocês, respeitando a fronteira. Esta é a questão. O saber orgânico anda com o saber sintético respeitando a fronteira. O saber orgânico chega na fronteira, e a fronteira para o saber orgânico é um espaço de diálogo. Então, cada vez que nós nos encontramos com um outro saber, a gente dialoga com ele, numa boa. Se precisar aprender a gente aprende. Mas aprender aquele outro saber não significa que a gente perdeu o nosso, a gente estendeu o nosso saber. A gente enriqueceu, e agora a nossa fronteira é mais à frente um pouco. É até o outro saber que a gente não sabe. O saber sintético é diferente. Quando ele chega na fronteira, ele não tem fronteira, ele tem limite, e ele não consegue dialogar com outro saber. Então o nosso saber é um saber de diálogo e o saber sintético é um saber de conflito. (p. 91)

Antônio Bispo reconhece a fronteira entre o saber hegemônico, que nomeia de saber sintético, e o seu saber, que chama de saber orgânico. Ele elabora uma dicotomia entre essas duas formas de saber. O saber orgânico considera a fronteira um espaço de diálogo, de aprendizagem, fator que não representa uma perda de seu próprio saber. Na verdade, conhecer



outro saber torna as fronteiras flexíveis, alarga as possibilidades de diálogo e, nesse caminho, enriquece as pessoas. Por outro lado, o saber sintético não reconhece uma fronteira, mas sim um limite intransponível e, assim, configura-se como um saber de conflito. Bispo, por pertencer a uma lógica de saber orgânico, ocupa os espaços acadêmicos e dialoga com os dois tipos de saber, afinal reconheceu a fronteira e encarou-a como um espaço dinâmico, não como um espaço conflituoso.

No texto *Somos da terra* (2018), da revista *Piseagrama*, Antônio Bispo explica sobre o saber orgânico e o saber sintético, o primeiro relaciona-se ao conceito de “bem viver”, enquanto o outro ao conceito de “viver bem”. Segundo o autor, o saber orgânico desenvolve o ser, já o saber sintético, o ter. Os colonialistas operam o saber sintético, e os saberes que se opõem à lógica colonial operam o saber orgânico. (p. 6) Entendemos que o saber relacionado ao bem viver é dinâmico, vivo, expande-se, pois é orgânico, o saber relacionado ao viver bem é estático, inerte, não possui vida, é sintético.

Encontramos em Kopenawa e em Bispo uma atitude semelhante no que se refere aos modos de dialogar, eles lidam com o mesmo saber estático, sintético, a partir de suas visões de mundo que se opõem à lógica do pensamento fixado em mercadorias, para usar os termos de Kopenawa, e à lógica do pensamento ligado ao viver bem, ao ter, conforme a teoria de Bispo.

Em relação ao pensamento liminar, de Walter Mignolo (2003), e a teoria acerca da fronteira, de Antônio Bispo (2015), o que queremos destacar é a construção do diálogo a partir do ponto de vista do saber subalternizado pelos domínios coloniais.

No caso de *A queda do céu*, Kopenawa é o condutor do diálogo que envolve o seu saber e o saber ocidental. Davi dialoga, explica, e, para isso, operacionaliza a linguagem a fim de tornar possível a tradução de sua visão de mundo. Como disse, ele utiliza a língua que *inventou* para falar aos brancos, e, nessa língua, a palavra “espíritos” se refere aos *xapiri*. Esse é um exemplo que retoma as estratégias usadas pelo xamã para apresentar o seu modo de pensar e existir.

Como já mencionamos, no quarto capítulo, autores encarregam-se de apresentar os *xapiri*. Esses espíritos são caracterizados a partir das experiências xamânicas de Kopenawa, afinal, para ver esses espíritos, “é preciso beber o pó de *yãkoana* durante muito tempo e que

os nossos xamãs mais velhos abram os caminhos deles [...]” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 111), ou seja, os *xapiri* são invisíveis para gente comum, que tem olhos de fantasma. Para os *xapiri*, os humanos que não são xamãs são fantasmas, porque são fracos e mortais, e esses espíritos, embora envelheçam, são imortais e, por isso, não param de aumentar na floresta, os que dançam para os xamãs são apenas uma pequena parte desses seres imortais.

O xamã apresenta características desses espíritos que são visíveis aos seus olhos, por exemplo, eles se parecem com os humanos, mas têm pênis muito pequenos, poucos dedos e são minúsculos. Eles são sempre limpos, muito perfumados e seus corpos sempre estão enfeitados com pinturas, seus braços são enfeitados com penachos de penas de papagaio, caudais de arara e belas miçangas. (p. 112). Kopenawa prossegue, por meio de aproximação e distanciamento de características humanas, com uma descrição minuciosa sobre os *xapiri*.

Além das qualidades visíveis aos olhos do xamã, ele também aborda aspectos acerca do compor tamento dos *xapiri*. Esses espíritos permanecem junto ao xamã, o qual chamam de pai, para sua vida toda, se ele cumprir os rituais que os mantêm satisfeitos. O alimento dos *xapiri* é a *yãkoana*, eles se alimentam e dançam a partir da ingestão de seu pai, quem não deve deixar os seus *xapiri* famintos. Se os espíritos se sentirem maltratados, “acabam fugindo de volta para o lugar de onde vieram, para nunca mais voltar” (p. 126). Por outro lado, se forem bem-tratados, permanecem com o xamã até o fim de sua vida. Antes de morrer, o pai indica seus *xapiri* para outros rapazes, esses espíritos órfãos então reconhecem no xamã características de seu pai e permanecem descendo a ele. (p. 127). Por fim, Davi aborda que os *xapiri* são valentes e “se esforçam para nos curar.” (p. 130), eles protegem das doenças, dos feitiços e entram em guerra com os espíritos maléficos que causam doenças, com “uma valentia implacável”. (p. 132)

Nesse capítulo, Kopenawa promove o encontro entre as características dos *xapiri* e os brancos, a partir do relato de suas visões xamânicas. Os brancos, apesar de seus olhos de fantasma, talvez possam tornar-se outros, no sentido de ampliar a sua visão de mundo, então renovar a sua forma de entender o universo que os cerca: o todo pode ser repetido de outra forma. O xamã, como agente político da relação entre a sua visão de mundo e a visão de mundo ocidental, utiliza seu saber, cuja fonte parte da sua cosmopolítica com os *xapiri*, para que os leitores ocidentais possam inaugurar uma forma de interpretar a natureza, logo mudar suas atitudes em relação às reivindicações de Kopenawa. Com isso, compreendemos o papel

múltiplo desse agente em seu protagonismo cosmopolítico como também em seu protagonismo de líder interétnico.

No quinto capítulo, “A iniciação”, os autores abordam o processo de preparação pelo qual passou Kopenawa, a fim de receber os *xapiri*. Desde a infância de Davi, ele tem o sono agitado pelos *xapiri*, os quais pegam a sua imagem para mostrar suas danças de apresentação. Por essa razão, seu padrasto sempre quis fazer dele um xamã, contudo Kopenawa se assustava com a ideia, dizia: “ainda sou muito pequeno, não quero!” (p. 134). Ainda depois de adulto, continuava com o sono agitado, o que o fez conversar com o seu sogro, um grande xamã, quem se ofereceu a abrir os caminhos do xamanismo para Kopenawa. Pensando na importância de poder curar os seus filhos, decidiu passar pelo processo de iniciação xamânica. “Awei! Quero tentar beber *yãkoana*. Não sei nada dessas coisas, mas quero mesmo conhecer a beleza e a força dos *xapiri*! Quero virar espírito!” (p. 134), com essa frase, Kopenawa comunica sua decisão de conhecer os *xapiri* e para isso tornar-se outro, virar espírito, apesar de desconhecer o universo xamânico, fator que, em sua infância, o fazia sentir medo.

A partir de então, o sogro começa a soprar *yãkoana* nas narinas de Kopenawa, e inicia-se um processo longo e doloroso para que o corpo do iniciando pudesse receber os *xapiri*. Esses espíritos não gostam de sujeira, de barulho, de cheiros de alimentos grelhados, de água fria, eles observam o iniciando e o cheiram de longe, “se nos acharem gordos e fedidos, saem correndo.” (p. 139). Então, para não desagradar os *xapiri* e para perder os rastros do que os enjoa, o corpo precisa passar por modificações, que partem das recusas aos costumes, como alimentar-se, banhar-se no rio, copular.

No começo, passei mesmo muita fome, a ponto de chorar! Mas é assim, não se pode ver os *xapiri* e tornar-se xamã cochilando com a barriga cheia de carne e mandioca! Eu também tinha muita sede. Minha língua ficou toda seca. No entanto, alguns dias depois, minha fome e minha sede acabaram. Os espíritos as jogaram para longe de mim. Eu via uma cuia cheia de água, mas não tinha mais vontade de beber. As pessoas ao meu redor comiam queixada mas eu também não tinha mais vontade de comer. Bastava-me inalar o pó de *yãkoana*, dose após dose, e nada mais. (p. 138)

Kopenawa relata as experiências de seu processo de iniciação. A princípio sentiu muita fome e muita sede, mas ele não poderia se tornar xamã se permanecesse com os

mesmos costumes e se seu corpo continuasse farto de comida. Com o passar dos dias, sua percepção foi se alterando, a fome e a sede já não o castigavam, pois os espíritos o auxiliavam e jogavam para longe essas sensações. Enquanto as pessoas se alimentavam com comida, Kopenawa perdeu a vontade de comer, a ele bastava inalar o pó de *yākoana* e seguir o seu processo.

O caminho para o xamanismo requer uma modificação física também, então tanto o invólucro corporal quanto a imagem essencial do futuro xamã reorganizam-se, renovam-se, só assim os espíritos podem se aproximar e fazer do xamã o seu pai. Nesse contexto, entendemos que a dimensão do *tornar-se outro* envolve também o corpo físico.

Quando o pai de minha esposa me fez virar outro, tudo ocorreu como acabo de descrever. Com a *yākoana*, ele primeiro tirou de mim todo o vigor. O seu espírito, que chamamos *Yākoanari*, foi comendo minha carne aos poucos. Fiquei tão fraco que dava dó! Os *xapiri* então lavaram do meu peito todo cheiro ácido e salgado. Limparam também minhas entranhas de todo o resto de carne putrefata. Fizeram-me perder toda a força fizeram-me voltar a ser um bebê. (p. 143)

O parágrafo resume a experiência física que imbuída em seu processo de iniciação xamânica: primeiro, Kopenawa enfraqueceu-se pelo poder do pó de *yākoana*. O espírito dessa substância corroeu a carne do xamã, assim os *xapiri* limparam o seu peito, retirando o cheiro desagradável a eles, também foram limpas as suas entranhas, para não haver resto de carne apodrecida. Os *xapiri* fizeram-no perder toda a força e o transformaram em um bebê.

Existe uma convivência entre as dimensões físicas e as cosmopolíticas que contemplam as experiências relatadas pelo xamã, pois, para seu corpo ser habitado pelos espíritos, ele precisou jejuar, o que o tornou fraco e magro, essas modificações eram visíveis, tanto é que causavam pena, pela vulnerabilidade de seu aspecto físico. Logo tanto o corpo quanto a imagem essencial envolvem-se no processo de *tornar-se outro*, numa relação de dependência, porque os espíritos não dançariam para Kopenawa se o seu corpo estivesse repleto de rastros e de odores que os *xapiri* repugnam.

Ademais, os espíritos fizeram-no virar um bebê, conforme ele relata: “Outros espíritos nos fazem renascer como crianças. Assim voltamos a ser recém-nascidos, ainda vermelhos do sangue do parto. Então as mulheres espíritos cortam nosso cordão umbilical e nos lavam com

água límpida. [...] Amamentam-nos e cuidam de nós.” (p. 134). A experiência de *tornar-se outro* origina um renascimento e retoma as imagens simbólicas do processo por que passa qualquer recém-nascido: o sangue, o cordão umbilical, a amamentação e a necessidade de cuidado.

O *tornar-se outro* envolve o corpo, a imagem essencial e leva o xamã a se transformar em um bebê, que precisa ser cuidado pelas mulheres espírito. O encontro com os *xapiri* demanda a modificação do corpo, a alteração de consciência pelo *yãkoana*, que, em suas palavras, o faz morrer, ao mesmo tempo, é com esse encontro que o xamã passa por um ritual de nascimento e pode ver com olhos que não são de fantasma. O *tornar-se outro*, então, não é um evento, uma metamorfose, mas sim uma circunstância abrangente, cíclica, requisito e ao mesmo tempo consequência do encontro com os *xapiri*. É um *dever outro*.

Continuando a análise do livro, chegamos ao capítulo “Casas de espíritos”, em que Kopenawa descreve a casa em que moram os *xapiri* que têm um xamã como pai.

No começo, como outros, eu pensava que os *xapiri* moravam no peito dos xamãs. Mas eu estava errado, não é verdade. Suas casas não podem se situar na terra, ao alcance de nossa fumaça e de nossos fedores! Ficam noutra lugar, penduradas bem no peito do céu. Por isso os *xapiri* podem contemplar a floresta toda, por maior que seja. (p. 165)

Ao contrário do que pensava, os *xapiri* não podem morar no peito do xamã, pois não podem ficar próximos aos odores de fumaça que eles repugnam. Na verdade, suas casas ficam afastadas, são construídas no peito do céu, de onde podem ver tudo.

As casas dos *xapiri* são construídas aos poucos, à medida que o xamã ingere *yãkoana* e permanece cuidando dessa casa e alimentando os espíritos, que vão chamando outros espíritos para habitá-la, de forma que a casa cresce e vai se tornando mais imponente, robusta e repleta de *xapiri* de todas as partes da floresta. Com essa dinâmica, o jovem xamã torna-se sábio e, pai de poderosos espíritos, é capaz de curar os habitantes da sua comunidade (p. 169).

O xamã precisa manter a dedicação, tomar *yãkoana* para atrair mais espíritos e assim desenvolver a capacidade de responder ao canto dos *xapiri*. O verdadeiro xamã consegue “trazer em seus cantos falas de lugares distantes.” (p. 167). Por outro lado, se não se

empenhar em seu processo de iniciação, o jovem xamã pode não conseguir revelar as palavras dos espíritos, apenas balbucia cantos, tornando-se motivo de chacota. (p. 167)

Os xamãs que passam a trazer palavras de lugares distantes são reconhecidos como sábios em sua comunidade e suas palavras são valorizadas e escutadas por todos.

Gente comum tem medo do poder do *yãkoana* e não pode ver os *xapiri* dançando e trabalhando. Ouvem somente as palavras de seus cantos. É por isso que quando viramos espíritos, os moradores de nossa casa e os hóspedes prestam atenção. Parecem estar concentrados em suas ocupações, mas não ficam indiferentes ao que ouvem. (p. 167)

As pessoas que enxergam com olhos comuns temem o poder do alimento dos espíritos e não os veem. Elas só podem ouvir suas palavras por intermédio dos xamãs. Por isso, quando os xamãs viram outros, todos prestam atenção nos seus cantos, ainda que continuem seus afazeres diários, estão atentos às palavras que vêm de todas as partes da floresta.

Os xamãs espalham as palavras dos espíritos, então suas falas são muito valorizadas, eles alastram-nas para que a gente comum possa escutar o que dizem os ancestrais. Essas palavras vêm de longe, por isso Kopenawa compara esse processo ao costume dos brancos de escutar rádio: “Essas falas dos espíritos se parecem com as falas dos rádios, que dão a ouvir relatos vindos de cidades remotas, do Brasil e de outras cidades” (p. 168). A gente comum não consegue alcançar as palavras dos *xapiri* sem a intervenção dos xamãs, o seu pensamento é limitado às experiências corriqueiras como: caçadas, objetos de troca e mulheres que desejam (p. 168). Nesse contexto, os xamãs não viram espíritos sozinhos, para eles mesmos, eles são responsáveis por reportar as palavras inaudíveis para aqueles que não conseguem ver os *xapiri*.

Com esse trecho do livro, podemos retomar a importância da voz para a operacionalização da sabedoria indígena, bem como lembrar a dinâmica presente na tradição oral. A partir do processo xamânico, Kopenawa escuta o que dizem os espíritos, logo ele transmite as palavras de sabedoria que ouve desses ancestrais, a gente comum valoriza essas palavras que chegam pela oralidade e que, por consequência, exigem o exercício da memória. Ademais, percebemos o valor da coletividade envolvida nesse processo, afinal, como destaca o xamã, ele não se torna espírito para ele mesmo. (p. 168)

Por ser um xamã, ele promove, por meio de sua voz, o encontro das palavras que vêm de longe e pertencem aos ancestrais com a gente comum, que presta atenção no que ouve. Kopenawa compara essa dinâmica ao que acontece com os rádios, que proporcionam aos brancos ouvirem palavras longínquas, com as quais não se deparam no próprio cotidiano, ao mesmo tempo, é isso mesmo que faz Kopenawa ao decidir escrever um livro para ser lido pelos brancos. Retomamos, com esse exemplo, que o papel do xamã foi estendido, na medida em que ele possibilitou que as palavras de seus ancestrais fossem ouvidas também pelos brancos, a partir do processo de escrita de *A queda do céu*.

Os dois últimos capítulos dessa seção são intitulados “A imagem e a pele” e “A floresta e o céu”, ambos os títulos são construídos a partir de uma aparente dicotomia. No penúltimo capítulo, Kopenawa foca a relação entre a proteção da imagem da pessoa e a da sua pele, essa proteção é possível a partir da cura xamânica. Como ele explica, antes de os brancos aparecerem levando as suas epidemias, poucas pessoas adoeciam e morriam, as mortes aconteciam por conta da velhice, por conta de feitiços enviados por maiores a outras casas, por conta da vingança de guerreiros, mas eram acontecimentos pontuais. O que mais acontecia é de os seres maléficos tentarem capturar as imagens dos humanos, para devorá-las, isso adoecia aquele que teve sua imagem capturada e ele podia morrer, mas os xamãs trabalhavam sem trégua para proteger as imagens dos humanos tanto da feitiçaria quanto dos seres maléficos, eles enviavam seus *xapiri* para proteger a imagem e, assim, curar o corpo do doente. Os *xapiri*, portanto, eram os médicos dos antigos (p. 176).

Nos dias de hoje, os xamãs seguem protegendo a imagem das pessoas das doenças da floresta, ocasionadas pelos seres maléficos e pelos rituais de feitiçaria. Com seus *xapiri*, atacam os seres causadores de doenças e vingam a imagem do doente, que assim é curado. Durante o capítulo, os autores detalham alguns tipos de feitiçaria, bem como os esforços dos espíritos e do xamã para proteger e curar a imagem dos enfermos.

O último capítulo, “O céu e a floresta”, inicia com a lembrança da primeira vez que o céu desabou. No primeiro tempo, a floresta era jovem e por isso frágil, tudo voltava ao caos com facilidade e a gente não possuía tantos conhecimentos, apesar de se esforçar para evitar que o céu desabasse. Quando o céu desabou, as suas costas viraram a floresta de hoje e *Omama* fez descer o novo céu, pensou em uma forma de torná-lo mais sólido e para isso fincou nele barras de metal, logo esse céu possui uma maior sustentação e não cairá com

facilidade. Contudo, todos sabem que a queda do céu é um risco, então sempre que o céu ameaça cair, os xamãs enviam seus *xapiri* para sustentá-lo, é isso que mantém o céu preso à abóboda e evita a destruição total da floresta.

Em ambos os capítulos, é tematizada a importância do trabalho dos xamãs como mediadores entre o que é invisível às pessoas comuns e a manutenção da vida e da floresta. Os xamãs são responsáveis por chamar os *xapiri*, que defendem as imagens dos humanos e mantêm a sustentação do céu.

Os *xapiri* se movimentam e trabalham na floresta, nas costas do céu e na terra para nos proteger. Atacam sem trégua os seres maléficos e as epidemias que querem nos devorar. Limpam o útero das mulheres esterilizadas por substâncias de feitiçaria *xapo kiki*, e copulam com elas para que voltem a ter filhos dos seus maridos. Eles reforçam a floresta quando ela vira outra e quer se transformar de novo. Sem eles, as plantas das roças não cresceriam, as árvores não dariam frutos e a caça ficaria magra. A floresta só teria valor de fome. [...] Assim é. Os *xapiri* nos protegem contra todas as coisas ruins: a escuridão, a fome e a doença. (p. 216)

Com esse trecho, os autores sintetizam a dinâmica que envolve os *xapiri* e a proteção dos seres e da floresta. Os espíritos estão em toda parte e atacam os seres maléficos e as doenças que roubam a imagem dos enfermos. Eles também se encarregam de dar fertilidade às mulheres acometidas pelos feitiços. Eles não permitem que a floresta vire outra e se transforme, então seguram o céu para que ele não desabe. Graças a eles, as roças crescem, as árvores dão frutos e há caça, sem os *xapiri*, a floresta seria repleta de fome. Esses espíritos envolvem-se em todo sistema de manutenção da vida, protegem a floresta e os seus habitantes de todas as coisas ruins.

Ainda sobre a importância do xamanismo para a preservação da floresta, Davi Kopenawa, em entrevista de Ana Maria Machado, antropóloga, publicada por Sumaúma, 22-11-2022, falou sobre o seu trabalho xamânico na eleição de 2022, em que Lula venceu a disputa presidencial.

Nós ajudamos **Lula**, nós o levantamos: eu, **Carlos**, os xamãs mais jovens, **Tenose, Valmir**, Dinarte, **Geremias, Pernaldo, Manoel**. Lula ficou apoiado na *hutukara* [céu]. Então os xamãs pediram para eu dizer a Lula: “Awei!



Você quase perdeu. Se os espíritos *xapiripë* [xapiri = espírito auxiliar dos xamãs + pë = plural] não tivessem chegado ali, você não teria se tornado presidente outra vez. Você não os viu, eles estavam no **Watoriki**, e no dia 30 chegaram [até você]. (2022)

Kopenawa cita alguns xamãs que trabalharam pela vitória de Lula. Eles pegaram a imagem do futuro presidente e colocaram-na no céu, em busca de que os *xapiri* pudessem ajudá-lo. Ainda que não tenham sido vistos, foram os espíritos que colaboraram para que Lula fosse eleito.

Na mesma entrevista, Kopenawa manifesta esperança com a chegada de Lula à presidência. Quando perguntado sobre suas expectativas em relação à vitória do presidente, ele respondeu: “Dessa vez, ele talvez tenha se tornado mais sábio. Antes, ele errou, mas agora talvez esteja pensando corretamente. [...] Não quero que nos engane novamente. Ele vai voltar a ser o presidente e ficará de fato atento às nossas terras.”. Apesar dos erros cometidos em governos passados, Kopenawa trabalhou para a vitória de Lula, com a esperança de que ele ajude a proteger a floresta e, para isso, acabe com o garimpo nas terras yanomami.

Por esse exemplo, percebemos um encontro entre a política dos brancos e a cosmopolítica envolvida no trabalho de Davi Kopenawa como xamã. Além de ser o líder interétnico que media a sua visão de mundo com a visão de mundo dos brancos, em prol da defesa de floresta, ele também interferiu no contexto político ocidental, a partir de seus *xapiri*, igualmente para proteger suas terras.

Com os dois últimos capítulos mencionados e a articulação de Kopenawa na política ocidental, vemos a imprescindibilidade do xamanismo em todas as instâncias para a manutenção da dinâmica que envolve a floresta. São os *xapiri* que protegem as terras, os seres, afastam doenças e trabalham para que os garimpeiros sejam impedidos de persistir em suas invasões.

Ao fim da seção “Devir outro”, entendemos que o tema que conduz essa parte do livro é o *tornar-se outro*. Kopenawa relata as suas experiências tornando-se espírito e apresenta ao leitor ocidental pontos relevantes de sua visão de mundo, como o mito da criação, o mito da primeira queda do céu, a sua perspectiva de manutenção da vida que recusa o apego à mercadoria e é fundamentada pelo xamanismo. Assim, com o encontro dos brancos com essa

visão de mundo, talvez compreendam a urgência das reivindicações políticas do xamã e olhem com outros olhos para elas, *tornando-se outros* sobretudo em relação à defesa da floresta.

De acordo com Janice Cristine Thiel, no artigo “A literatura dos povos indígenas e a formação do leitor multicultural”, “O contato com a literatura indígena nos desafia e proporciona o encontro com este outro cuja relação com a terra, o divino, a ordem social, a história, as artes, problematiza nossa própria relação com estes elementos e com a nossa própria identidade.” (2013, p. 1185). Como explica a autora, a literatura indígena possibilita o encontro com o outro, este outro que, com sua visão de mundo, transporta o leitor ocidental a uma reavaliação da sua própria maneira de existir e de enxergar o mundo. É nesse mesmo sentido que a escrita e a leitura de *A queda do céu* podem conduzir os brancos a modificar seu pensamento, como diz Kopenawa, ele *fala* dessas coisas, para que os brancos possam *saber*.

### **2.3 - A fumaça do metal**

A segunda parte do livro, “A fumaça do metal”, foca especialmente a relação entre os brancos e os yanomami, como também as situações específicas pelas quais passou Kopenawa em sua interação com os brancos. Como já mencionamos, são indissociáveis, para a construção da obra, a memória pessoal de Kopenawa e a sua memória coletiva, constituída a partir do que o xamã ouviu dos mais velhos, que são tanto os ancestrais que se transformaram em espíritos, quanto aqueles que convivem com ele e falam com a voz que a gente comum consegue ouvir. Segundo Dorrico (2018), “A experiência de Davi é indissociável de sua tradição ancestral e, por isso mesmo, é a partir dela que ele fala para todos aqueles que podem e aceitam ouvi-lo, dessa vez valendo-se da escrita alfabética como ferramenta para ser ouvido e compreendido.” (p. 137). Em *A queda do céu*, a tradição ancestral, mantida pela voz e pelo xamanismo, ganha um novo suporte: as palavras desenhadas nas peles de papel. Nesta seção do livro, misturam-se as experiências de Kopenawa com as experiências que lhe foram contadas em relação ao contato com os brancos.

O título “A fumaça do metal” é tematizado no décimo capítulo, “Primeiros contatos”, e é uma alusão ao que os antigos passaram em seus primeiros contatos com os brancos em

terras yanomami, esses, como os outros brancos que entram em terras yanomami, são chamados de forasteiros por Kopenawa, afinal, são, de fato, alheios às terras indígenas em que entram sem permissão. Na época, os brancos distribuía facões, entre outros artefatos, como uma forma de tentar se aproximar e de solicitar favores aos yanomami, que se interessavam, principalmente, nos utensílios que auxiliariam a manutenção de suas roças.

Assim que os brancos abriam os seus enormes caixotes de madeira para distribuir esses facões, saíam deles volutas de uma fina poeira perfumada. O odor era muito forte e se espalhava por toda parte. Todas as mercadorias deles eram impregnadas com esse cheiro: facões, machados e tesouras; e também os tecidos de algodão, as redes. Nossos pais não tinham nariz de branco. Reconheciam de longe o cheiro nauseante das ferramentas de metal. Consideravam-no perigoso e o temiam, porque os fazia tossir e adoecer logo depois que as pegavam. Os velhos, as mulheres e as crianças morriam desse sopro cheiroso muito depressa. Por isso o chamavam de *poo pë wakixi*, a fumaça do metal. Pensaram que era essa a origem das epidemias que os devoravam. (p. 246)

Das caixas que transportavam as ferramentas, saía uma fina poeira perfumada, o seu odor se espalhava rapidamente e era incômodo para a percepção dos yanomami, que “não tinham nariz de branco”, logo não estavam acostumados com aquele cheiro, e eram sensíveis a essa sensação. Passaram a considerar o odor perigoso, afinal, depois de aspirá-lo, começavam a adoecer. Após esses eventos, velhos, mulheres e crianças passaram a morrer, então o cheiro característico foi chamado de fumaça de metal e associado às epidemias mortíferas levadas pelos brancos.

Situação parecida ocorria com os tecidos tingidos de vermelho, que também foram considerados perigosos por disseminar epidemias de tosse e conjuntivite. Como relata Kopenawa, “o mal delas (dessas peças de tecido) castigou muito nossos antepassados”, por essa razão, até hoje os yanomami desconfiam das peças de algodão vermelho, as quais foram extintas do sistema de trocas de bens e, quando aparecem, ainda são motivo de medo, conforme explica Albert nas notas (p. 639). O temor corrente desses objetos nos faz lembrar da potência da memória ancestral, que mantém viva na comunidade a restrição em relação a objetos que fizeram sofrer os antigos.

O primeiro capítulo dessa seção, e nono capítulo do livro, é intitulado “Imagens de forasteiros”, é nessa parte do livro que Kopenawa explica sobre a criação dos brancos. Os brancos vieram de ancestrais yanomami, que antigamente também moravam na floresta. Antes mesmo dos primeiros contatos com os brancos, os mais velhos já conseguiam ver a imagem desses ancestrais, chamados *napënapëri*, que também são *xapiri*. Esses *xapiri* são os donos do metal de *Omama* e ensinam os brancos a produzirem mercadorias, além de serem eles que os protegem das epidemias da cidade.

Os espíritos *napenaperi* são incontáveis na terra dos brancos. Protegem-nos com empenho das epidemias que lá se propagam. Por isso seus familiares não morrem vítimas delas tanto quanto os nossos! São esses espíritos que dão conhecimento aos médicos deles. Nós, xamãs, apreciamos bastante a valentia desses espíritos e gostaríamos de saber fazê-los descer. Mas não é fácil. [...] Os brancos curandeiros das cidades, chamados de rezadores, sabem fazer descer a imagem dos *napënapëri* do mesmo jeito. Mas também são avarentos do mesmo jeito. (p. 230)

Na terra dos brancos, moram os espíritos capazes de conter as epidemias que tanto se propagam nas cidades, é isso que os impede de morrer dessas doenças. É a partir desses espíritos que os médicos dos brancos desenvolvem os conhecimentos necessários para curar os doentes. Ainda que os xamãs tentem fazer descer esses *xapiri*, não é sempre que conseguem, pois é *Omama* quem concede os espíritos e ele não cede facilmente os mais poderosos, como é o caso das imagens desses ancestrais. Os curandeiros da cidade também sabem fazê-los descer, mas também não os distribuem.

Por mais que Kopenawa tenha o conhecimento a respeito desses ancestrais, eles não podem conter as epidemias levadas pelos brancos, porque os xamãs não conseguem fazer os espíritos *napënapëri* descerem com facilidade. Essa situação explica a dificuldade relacionada ao contato dos forasteiros com os yanomami, afinal, esses são transmissores de doenças que não vêm da floresta, logo não podem ser curadas pelo xamanismo, que é o sistema de manutenção da vida essencial para os yanomami.

No mesmo capítulo, Kopenawa também compara o pensamento dos yanomami antes do contato com os brancos com o pensamento de agora, que sofre pela intervenção das palavras da cidade.

Nossos maiores amavam suas próprias palavras. Eram muito felizes assim. Suas mentes não estavam fixadas em outro lugar. Os dizeres dos brancos não tinham se intrometido entre eles. Trabalhavam com retidão e falavam do que faziam. Possuíam seus próprios pensamentos, voltados para os seus. Não ficavam o tempo todo repetindo: “Um avião vai pousar amanhã! Visitantes brancos vão chegar! Vou pedir facões e roupas!” ou então “Garimpeiros estão se aproximando! A malária deles é perigosa, vai nos matar!”. Hoje todas essas falas de brancos atrapalham nossos pensamentos. [...]

As palavras sobre os brancos emaranham as nossas e as deixam esfumaçadas, confusas. Isso nos deixa aflitos. (p. 227)

Antes do contato com os brancos, os maiores podiam se fixar em suas falas, sem a intervenção do que ouviam deles, amavam, valorizavam, suas próprias palavras, assim concentravam-se em seu trabalho e pensavam e falavam sobre suas ações. Como não pensavam na visita dos forasteiros, nos presentes que pediriam e não precisavam se preocupar com as doenças dos brancos, o pensamento não se perdia. Todas as questões e as preocupações associadas ao contato com os brancos confundem o seu pensamento e deixam esfumaçadas suas palavras.

Como explica Kopenawa, a floresta antes era silenciosa e palavras de longe não surgiam para confundir os pensamentos. Com o contato com os forasteiros, expandem-se as preocupações com as quais os yanomami precisam lidar, o que aflige o pensamento e atrapalha a concentração nas palavras que realmente vêm dos *xapiri* e dos mais velhos e protagonizam o sistema da sabedoria transmitida pela oralidade.

O xamã alude a troca existente na relação entre os brancos os yanomami, estes pedem presentes, como facões, que ajudam o trabalho nas roças e por isso são objetos valorizados. Essas mercadorias são feitas de metal e levadas pelos brancos e, como aponta Kopenawa, distraem o pensamento das palavras próprias dos yanomami, esfumaçando-as. Assim, o sentido do título *Fumaça de metal* amplia-se, porque ele não se associa apenas especificamente ao episódio relatado da fumaça que vinha do metal, como também se associa

a todo o contexto inerente do encontro entre forasteiros, que levam o metal, e os yanomami, que passam a ter esfumaçados os seus pensamentos: essa fumaça que vem do metal não só transmite doenças, como aflige o pensamento e as palavras.

Apesar de esse capítulo abordar os danos causados pela presença dos forasteiros, os quais levam palavras e epidemias de lugares distantes, é nesse momento também que Kopenawa deixa explícito que os brancos também foram criados por *Omama*, e seus ancestrais também surgiram na floresta. “Foi *Omama* quem nos criou, mas foi também ele que fez os brancos virem à existência. Há apenas um único céu acima de nós” (p. 231). Ainda que o contato seja tão nocivo, a ponto de transmitir epidemias e esfumaçar o pensamento, entre os brancos e os yanomami, há pontos em comum: são todos criados por *Omama* e seus ancestrais vêm do mesmo lugar, da floresta.

No capítulo seguinte, “Primeiros contatos”, como já mencionamos, os autores focam as primeiras relações entre os maiores de Kopenawa e os brancos, a partir de episódios que causaram temores à comunidade e foram mantidos pela tradição oral na memória coletiva, como a situação da fumaça do metal e dos tecidos tingidos de vermelho.

Ademais, nessa parte do livro, os autores também apresentam a experiência de Kopenawa ao encontrar os brancos pela primeira vez. Quando isso ocorreu, ele era muito pequeno e ainda os desconhecia, esses forasteiros apareceram em busca de homens para ajudá-los a transportar carregamentos pesados na floresta (p. 242). Kopenawa lembra que teve muito medo ao encontrar os brancos, pois temia que eles quissem levá-lo para longe da floresta, como já havia acontecido com crianças yanomami, e o xamã nunca entendeu por quê.

Para proteger o filho, a mãe de Kopenawa mandou que ele se escondesse em um cesto e não fizesse barulho enquanto os brancos lá estivessem, assim ele fez, e, pelas frestas do objeto, observava os forasteiros e se assustava com sua aparência, por serem feios e peludos (p. 244). O xamã também retrata o medo das mercadorias levadas por eles: “Eu tinha medo até da luz que saía de suas lanternas. Mas temia ainda mais o ronco de seus motores, as vozes de seus rádios e os estampidos de suas espingardas. O cheiro de sua gasolina me deixava enjoado. A fumaça de seu cigarro me dava medo de adoecer.” (p. 244). Nesse excerto, Davi menciona algumas características dos objetos levados pelos forasteiros, essas mercadorias causavam medo a ele e são associadas à doença e aos brancos. Fazem parte do escopo da *fumaça do metal*.

Os seguintes capítulos, “A missão”, “Virar branco?” e “O tempo na estrada”, tematizam o contato com os forasteiros, consequentemente retratam doenças mortíferas levadas aos yanomami, resultado do contato com os brancos e com a sua fumaça de epidemia. Cada um dos capítulos mencionados alude uma enfermidade específica transmitida pelos brancos, sarampo, tuberculose e malária, respectivamente.

Em “A missão”, é relatada missão da organização evangélica New Tribes Mission com o objetivo de catequizar os habitantes de Toototobi, a casa em que Kopenawa vivia com os seus na época. Repentinamente, esses missionários, chamados por Davi de gente de Teosi, instalaram-se na região e iniciaram o movimento de conversão da comunidade. Como explicam os autores, os forasteiros chegaram e aos poucos passaram a imitar a língua dos habitantes da floresta, a fim de transmitir a eles as palavras de Teosi. A estratégia de catequização foi baseada no medo, Kopenawa lembra que a gente de Teosi passou a condenar os costumes dos yanomami, inclusive o contato dos xamãs com os espíritos, dizendo que Teosi reprovava essas ações e destinava ao inferno quem descumprisse as suas ordens.

Essas más palavras, repetidas sem descanso, acabaram assustando os xamãs, que não mais ousaram beber *yãkoana*, nem cantar durante a noite. Apenas se perguntavam quem poderia ser Teosi para querer maltratá-los daquele modo. *Omama* nunca tinha dito coisas assim. Nossos maiores só conheciam a beleza e a força dos *xapiri* e preferiam seus cantos a qualquer outra coisa. Não entendiam por que os brancos tinham começado a falar tão mal com eles. As novas palavras que diziam os deixavam confusos e ansiosos. Então, um a um, começaram a rejeitar os seus próprios espíritos, que foram embora. Os últimos grandes xamãs não tinham coragem de chamá-los nem mesmo para curar os doentes. Emudeceram eles também. Diante disso, todos os moradores das casas, pouco a pouco, acabaram aceitando as palavras de Teosi. (p. 257)

Por terem sido amedrontados pelas palavras dos missionários, os xamãs deixaram de beber *yãkoana* e de chamar os *xapiri*. Não entendiam por que Teosi, criador do universo segundo a religião dos brancos, queria castigá-los. *Omama* jamais havia falado daquela maneira, então essas novas palavras confundiram o pensamento dos xamãs, que, coagidos pela ameaça de queimar no inferno eternamente, deixaram de fazer descer os seus próprios

espíritos, inclusive para curar doentes. Nessa conjuntura, os *xapiri* foram embora e todos os moradores das casas passam a aceitar os mandamentos de Teosi.

A interrupção da relação com os *xapiri* embaraça todo o sistema de manutenção da própria cosmovisão yanomami, pois, como já vimos, é pela ação dos *xapiri* que os doentes podem ser curados, que o tempo se estabiliza, que as roças crescem, que a dinâmica da floresta se mantém de forma a evitar que o céu desabe, como ocorreu nos primeiros tempos. Pensando assim, entendemos que a imposição religiosa comum no sistema de colonização é uma arma poderosa contra a forma de existência daqueles que foram surpreendidos por essas palavras que transmitem medo.

A situação que passou a levar dúvida a Kopenawa e seus parentes em relação à religião imposta foi o convívio com Chico, um missionário brasileiro que não respondia as perguntas relativas a Teosi e, além disso, era muito nervoso e grosseiro. Esse homem estava encarregado de coordenar os yanomami para que abrissem uma pista para aviões no meio da floresta.

Nossos pais trabalhavam duro mesmo para abrir a pista! Por mais que fossem resistentes ao trabalho, dava dó de vê-los derrubando grandes árvores a machadadas, sob o sol escaldante, fio a fio. Chico era muito agressivo. Repisava as palavras de Teosi e só interrompia para dar ordens. (p. 260)

Apesar dos esforços feitos para cumprir as ordens dos missionários, só se ouviam ordens e ameaças, estas formadas a partir das palavras de Teosi e da mitologia do inferno. Nesse excerto, também visualizamos um exemplo da exploração da força de trabalho.

Sobre a relação entre o trabalho e as religiões eurocristãs, a exemplo da religião evangélica, professada pelos missionários que chegaram à casa de Kopenawa, Antônio Bispo (2015), partindo do mito de Adão e Eva, teoriza sobre a visão ocidental do trabalho como uma forma de castigo:



Por bem dizer, o Deus da Bíblia inventou o trabalho e o fez como um instrumento de castigo. Daí entendemos o caráter escravagista de qualquer sociedade que venha a construir seus valores a partir das igrejas originárias da Bíblia. O Deus da Bíblia, ao expedir e executar essa sentença, condenou o seu povo a penas perpétuas e indefensáveis, portanto, precisamos analisar essa leitura com certo detalhamento. Senão vejamos: ao amaldiçoar a terra e determinar uma relação fatigante entre o seu povo e a terra, classificando os frutos da terra como espinhos e ervas daninhas e impondo aos condenados que não comam de tais frutos, só podendo comer das ervas por eles produzidas no campo com o suor do seu próprio corpo, o Deus da além de desterritorializar o seu povo, também os aterrorizou de tal forma que não será nenhum exagero dizer que nesse momento ele inventou o terror psicológico que vamos chamar aqui de cosmofobia. (BISPO, 2019, p. 23)

No mito de Adão e Eva, o trabalho surge como uma consequência da ação de Adão ao sucumbir à tentação de Eva e provar o fruto proibido. Não fosse esse pecado, a terra seria o Paraíso, em que não haveria sofrimento e os alimentos seriam disponíveis a todos, sem a necessidade do trabalho e do cansaço. Contudo, a partir da desobediência relatada, toda a humanidade passou a pagar o pecado e foi condenada a estabelecer uma relação fatigante com a terra, pois os alimentos só seriam produzidos pelo suor do próprio corpo, como um castigo pela transgressão aos limites impostos pelo deus da Bíblia. O povo, além de desterritorializado, já que foi expulso do Paraíso, passou a temer a própria terra, o que Bispo chamou de cosmofobia. Como foram formados a partir das palavras da Bíblia, os integrantes das religiões eurocristãs reproduzem o cenário de escravizar aqueles que não seguem as condutas e a moral estabelecidas pela Bíblia.

Segundo Bispo, o manejo com a terra é interpretado como um castigo e aqueles que não seguem os mandamentos do deus da Bíblia devem ser penalizados, de acordo com o pensamento formado a partir da mitologia de Adão e Eva. Nessa acepção, podemos enquadrar a conduta dos missionários, como Chico, com os yanomami, os quais foram submetidos a participar de uma relação com a terra que não lhes pertence, e sim pertence àqueles que possuem uma visão de mundo fundamentada pelas palavras da Bíblia.

As palavras de Teosi começaram a ser questionadas, ainda que os missionários permanecessem em sua tentativa de catequização, até que surgisse mais uma fumaça de epidemia, a do sarampo. Kopenawa relata que “aquela epidemia xawara era muito voraz mesmo! Tinha fome de carne humana e quase me matou também” (p. 266), e que, graças aos xapiri, embora não os conhecesse bem na época, foi salvo, o que possibilitou que mais tarde

se tornasse xamã. Apesar de ter sobrevivido, Kopenawa se lembra de ter se tornado fantasma e de a febre tê-lo queimado.

Muitos habitantes de Toototobi adoeceram e morreram vítimas do sarampo, Kopenawa destaca duas mortes que muito o marcaram, a de sua mãe e a de seu tio, e uma morte que enfureceu o seu padrasto, a de um amigo seu, que, a despeito das preces do padrasto a Teosi, foi levado pela epidemia. Esses acontecimentos também foram significativos para afastar as palavras de Teosi da comunidade, afinal esse deus não parecia impedir a proliferação da epidemia e os óbitos causados por ela.

Além da situação devastadora em relação à doença e às mortes, um fator agravante nessa epidemia foi a forma como os missionários lidaram com os corpos dos mortos. Como muitos estavam doentes, não puderam impedir os forasteiros de enterrarem os falecidos e, conforme explica Albert nas notas do livro, para os yanomami, o enterro impede que os mortos sejam “postos em esquecimento”, o que põe em risco a divisão entre mortos e vivos. (p. 645). A mãe de Kopenawa foi enterrada à revelia do consentimento do filho, que, na época, por estar enfraquecido pela fumaça de epidemia, sequer pôde chorar a morte da mãe e, como ele explica, isso lhe causou grande sofrimento, que só terminará quando ele também morrer.

Acontecimento comparável começou a ocorrer em abril de 2020, quando a epidemia de coronavírus passou a atacar a imagem e a adoecer o corpo dos yanomami e causou a primeira morte entre esse grupo, a de uma jovem que foi enterrada em um cemitério de Boa Vista. De acordo com o artigo “A xawara e os mortos: os Yanomami, luto e luta na pandemia da covid-19”, de Marcelo Moura Silva e Carlos Estellita-Lins, sob os protocolos de biossegurança, os yanomami vitimados pelo coronavírus passaram a ser enterrados, o que corresponde a uma intraduzível violência para essa cosmovisão (2020), justamente, como já abordado, pelo risco de desorganizar a relação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, em razão da falta do rito que permite o esquecimento, a festa *reahu*.

Pensando nisso, conseguimos perceber que, até os dias atuais, os brancos continuam a prenciar a morte e a levar aos yanomami a fumaça mortífera do metal, tanto é que conjecturamos que, se *A queda do céu* ainda estivesse em processo de escrita, um triste capítulo abarcaria a situação relativa à pandemia da covid-19. Ademais, além de os brancos

levarem a fumaça que provoca as mortes, também conduzem as palavras que confundem o pensamento e desequilibram a relação cosmopolítica existente na visão de mundo yanomami.

No capítulo seguinte, “Virar branco?”, os autores narram que, após a morte e o enterro de seus parentes mais queridos pela epidemia de sarampo, Kopenawa sentiu raiva e vontade de sair de sua casa, fugir, o que, de acordo com as notas do livro, representa um comportamento corriqueiro de jovens que perdem seus pais (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 648). Foi nesse momento que ele foi convidado a trabalhar no posto da Funai e assim partiu rumo à cidade para viver entre os brancos. Até essa época, Davi ainda não tinha conhecido brancos além dos missionários, então pouco se comunicava e apenas prestava bastante atenção para aprender a sua língua e os seus costumes. Participando do cotidiano do posto, Kopenawa passa a prestar atenção nas mercadorias e nos modos de viver dos brancos que com ele conviviam.

[...] dizia a mim mesmo: “Um dia, vou ter um motor de popa para correr pelos rios para todos os lados com uma canoa grande, como os brancos!”. Meu pensamento estava mesmo fixo em suas mercadorias. Naquela época, eu acreditava que eram capazes de fabricá-los eles mesmos, quando quisessem! Aqueles objetos novos obscureciam meu espírito e me faziam esquecer todo o resto. Eu já não trazia em meu pensamento nem meus parentes nem minha antiga casa de Toototobi. (p. 284)

Ao observar mercadorias que lhe interessavam, como um motor de popa, que facilitaria a locomoção pelos rios, Kopenawa fixou o pensamento nesses objetos. Essas mercadorias passaram a ser desejadas por ele, nessa circunstância, seu espírito começou a se esfumegar e a esquecer das palavras de seus antigos e dos parentes que moravam em Toototobi.

Como já tratamos a partir de Tible (2013), em sua análise sobre o capitalismo, Kopenawa associa o modo de produção e consumo à maneira como os brancos pensam e consequentemente conduzem suas relações dentro da sociedade ocidental. Nesse sentido, o xamã também localizou que seu próprio pensamento, quando fixado no consumo, modificou-se, fazendo-o esquecer suas relações com sua comunidade natal: é essa uma das consequências da fumaça do metal.

Enquanto trabalhava no posto da Funai e tinha seu pensamento esfumaçado pelas mercadorias, o que o fez cogitar virar branco e viver como um na cidade, outra fumaça lhe atingiu, a da epidemia, e seu peito foi pego pela tuberculose. Kopenawa narra que ficou muito doente, então parou seu trabalho e foi encaminhado a um hospital da cidade de Manaus, onde ficou internado por aproximadamente um ano. No começo, mal podia se comunicar, por conta das barreiras linguísticas, mas, aos poucos, foi aprendendo a língua dos brancos por conta do convívio constante e intenso com eles. Nesse período, esperou pacientemente pela sua melhora e cumpriu o necessário para se curar e não levar para a floresta a sua doença. Após o intervalo de convalescença, decidiu voltar à floresta para viver com os seus.

No décimo terceiro capítulo, “O tempo da estrada”, Kopenawa move-se novamente da floresta, motivado por outra morte de um parente querido. Nessa parte do texto, o xamã relata outras experiências trabalhando com os brancos e, em alguns momentos, aborda a diferença entre sua forma de pensar a dos ocidentais, que são guiados pelos interesses em mercadorias, fato que reflete em suas ações. Ademais, trata da questão intrínseca à relação com os brancos: das fumaças de epidemia. Além do sarampo e da tuberculose já mencionados, ele também contraiu malária.

No final do capítulo, os autores abordam o início da construção da Perimetral Norte, período em que várias máquinas até então desconhecidas, como tratores gigantes, chegaram para rasgar a floresta e assustar os que nela habitavam. Desde o início, Kopenawa era contra a construção da estrada, afinal a fumaça das máquinas é perigosa, pois “trata-se também da fumaça de metal, fumaça de epidemia” (p. 310) e, por isso, se entristecia ao pensar na situação, porém, por ser muito novo, ainda não sabia como impedir que os brancos continuassem o empreendimento. Assim, a estrada foi formada, rasgando a mata e possibilitando a maior disseminação das fumaças de epidemia aos habitantes da floresta.

Até esse momento, Davi ainda não sabia exatamente o que os brancos queriam ao abrir estradas e se aproximarem da floresta, logo, embora soubesse da ameaça pertencente à fumaça do metal, ainda não entendia a importância que tomariam as suas reivindicações a respeito da proteção da floresta. Porém, em sua juventude, instalou-se para trabalhar em um posto da Funai, Demini, onde continuou a ter contato corriqueiro com os brancos e, como seu ofício também o compelia a fazer algumas viagens, passou a lidar com vários habitantes das cidades, o que o ajudou a entender o pensamento que regia as ações dos forasteiros. Além

disso, ele realmente expandiu sua compreensão em relação às atitudes dos brancos e do risco que corria a floresta quando tornou-se xamã e os *xapiri* puderam lhe mostrar o seu limite territorial. É sobre esse momento que trata o décimo quarto capítulo do livro, *Sonhar a floresta*.

Foi assim que, com os espíritos, compreendi que a floresta não é infinita como eu pensava antes. Vi as marcas calcinadas e os recortes que a cercam de todos os lados. Agora sei que se os brancos continuarem avançando, vão fazê-la desaparecer bem depressa. Já estão dizendo que ela é grande demais para nós. É mentira, é claro. Ela não é tão vasta quanto se pensa e logo será a única floresta viva. Se nada soubéssemos dos *xapiri*, do mesmo modo nada conheceríamos da floresta, e seríamos tão desmemoriados quanto os brancos. (p. 330)

Kopenawa expressa que passou a entender a situação da floresta a partir das palavras dos *xapiri*. Vendo com olhos de gente comum, ele imaginava que a floresta era infinita, mas, tornando-se outro, consegue ter uma visão abrangente, que parte do peito do céu, o que lhe permite localizar os limites da floresta, ela é finita e então precisa ser protegida. Os brancos, por não acessarem as palavras dos *xapiri*, não se lembram das palavras necessárias para entender a importância da defesa da floresta e, com seu pensamento esfumaçado, acham-na grande demais.

A compreensão do xamã sobre a urgência de seu trabalho como defensor da floresta formou-se a partir de sua relação com os brancos e de sua relação com os *xapiri*, nesse contexto, a política e a cosmopolítica se envolvem e o papel do xamã se desdobra, já que ele precisa não só transmitir as palavras dos *xapiri* para os habitantes da floresta, como também fazer que os brancos as ouçam para que compreendam o verdadeiro sentido de suas reivindicações. Nesse ponto, identificamos o objetivo político circunscrito no desenho das palavras de *A queda do céu*, bem como o vínculo fundamental com os espíritos para esse traçado: ou seja, a ação política de Davi Kopenawa depende de sua relação cosmopolítica com os *xapiri*.

Os primeiros seis capítulos da seção “Fumaça de metal” tratam aspectos nocivos associados à fumaça levada pelos brancos, sem ainda tematizar uma realidade agravante a

tudo que foi narrado, a situação do garimpo. É a esse assunto que os dois últimos capítulos dessa parte da obra, Comedores de terra e Ouro canibal, referem-se.

“Comedores de terra” é como são chamados os garimpeiros, pois eles “não param de remexer os lamaçais, como porcos- do-mato em busca de minhocas” (p. 337). A presença ilegal deles em terras yanomami é conflituosa e, como a dos outros brancos, prenuncia a morte. Eles chegam em grande número, levam epidemias, mexem nos rios à procura do metal e deixam-nos sujos de óleo de motor e lixo, além de os poluírem com mercúrio, o que torna a água inadequada para o consumo de humanos e animais. O barulho das máquinas utilizadas para a procura do ouro espanta a caça e sua fumaça espalha epidemia xawara. (p. 335) Ademais, armados, garimpeiros lutam com os habitantes da floresta para explorarem a terra de forma ilegal. Todo esse contexto é sanguinário, por apresentar várias formas de causar mortes.

Durante toda essa época da invasão dos garimpeiros, eu não conseguia mais dormir direito. Sozinho no posto demini, não parava de pensar nos nossos que eles tinham assassinado ou que estavam morrendo de malária. Não parava de pensar na floresta, que tinha ficado tão doente quanto os humanos. Meus pensamentos seguiam um ao outro, a noite toda, sem trégua, até o amanhecer. (p. 348 – 349)

Por causa da invasão dos garimpeiros, o pensamento de Kopenawa não se acalmava, lembrava-se das mortes causadas pelos revólveres e pelas doenças levadas por esses invasores e do adoecimento da floresta provocado por eles, que chegavam em grande número, comendo vorazmente a terra.

Kopenawa sempre esteve à frente da expulsão dos garimpeiros e, por já ter experiência com os brancos, utilizava as instituições possíveis para ajudá-lo em seu propósito, como a Polícia Federal. Ele foi se tornando conhecido nacional e internacionalmente pela defesa da floresta, havia certa atenção da mídia sobre o seu contexto, o que impediu que os garimpeiros cumprissem sua promessa de matá-lo, como ocorreu com Chico Mendes. Muitos foram assassinados nos conflitos com os comedores de terra, que, quando expulsos, voltavam em número cada vez maior, acompanhados de epidemias e revólveres.

A partir das situações relatadas pelos autores nesse capítulo, o leitor ocidental compreende uma realidade fúnebre e consegue entender, pelo relato dos contatos conflituosos, por que o garimpo em terras indígenas deve acabar. Mas não é só isso. No capítulo seguinte, Ouro canibal, os autores abordam o problema cosmológico imbuído na exploração do ouro.

As coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas maléficas, impregnadas de tosses e febres, que só *Omama* conhecia. Ele porém decidiu, no começo, escondê-las sob o chão da floresta para que não nos deixassem doentes. Quis que ninguém pudesse tirá-las da terra, para nos proteger. Por isso devem ser mantidas onde ele as deixou enterradas para sempre. (p. 357)

Para a cosmovisão yanomami, as coisas que são encontradas embaixo da terra foram, na verdade, escondidas por *Omama*, pois são maléficas e carregam tosses e febres. Para evitar doenças, os minérios e o petróleo devem ser mantidos embaixo da terra e de lá nunca saírem, mas os brancos buscam esses insumos com avidez e assim disseminam a fumaça mortífera do metal.

Apesar do esforço de *Omama* para esconder “as coisas das profundezas da terra”, Yoasi, seu irmão mau, soube da existência dos metais duros como o ouro e espalhou essa notícia ao pensamento dos brancos, eles passaram então a ir até a floresta escavar a terra em busca deles. Kopenawa explica que “eles (os garimpeiros) não sabem, mas as palavras de Yoasi, o criador da morte, estão neles. Assim é.”. Nesse momento, são novamente articulados Yoasi e os brancos, o ponto em comum entre eles é a morte, criada pelo irmão de *Omama* e disseminada pelos forasteiros.

A partir de sua atividade xamânica, Kopenawa consegue visualizar as fumaças de epidemia impregnadas no ouro, ele narra:

[...] tornando-me espírito com meu sogro e os outros velhos xamãs da nossa casa, aprendi a conhecer a epidemia do ouro nomeada *oru xawara*. [...] Se eu tivesse ficado só trabalhando para os brancos, se meu sogro não tivesse me

chamado para perto dele, meu pensamento teria ficado curto demais. É por isso que agora quero que os brancos, por sua vez, ouçam estas palavras. Trata-se de coisas das quais nós, xamãs, falamos entre nós muitas vezes. Não queremos que extraiam os minérios que *Omama* escondeu debaixo da terra porque não queremos que as fumaças de epidemia xawara se alastrem na nossa floresta. (p. 371)

Em seu processo xamânico, com seu sogro e outros xamãs, Kopenawa conheceu a epidemia causada pela extração do ouro. Se não fosse a sua iniciação xamânica, ele não saberia a respeito disso, porque teria olhos de gente comum, que não enxerga o que dizem os espíritos. Por conhecer, assim como os outros xamãs, as palavras do *xapiri*, Kopenawa deve disseminá-las, para que os brancos possam saber da epidemia do ouro e assim deixem o mineral onde *Omama* escondeu, o que irá conter a disseminação das fumaças de metal.

O excerto ilustra a dinâmica envolvida no papel duplo de xamã e líder interétnico, nesse contexto, as mesmas palavras que ele recebe dos *xapiri* precisam ser transmitidas para os brancos, a fim de que se convençam dos perigos que a situação do garimpo abrange, os quais não são apenas relacionados àquilo que todos podem ver: invasões de territórios demarcados, mortes por conflitos armados, disseminação de doenças, como também aos riscos cosmológicos avisados pelos espíritos e que só podem ser acessados por meio do xamanismo.

Essas palavras transmitidas para os brancos passam pelo processo de tradução cosmológica, a fim de que sejam entendidas por eles. Remetendo à frase que abre as primeiras páginas do livro, Davi *explica* para os brancos, para eles poderem *saber*, então as palavras que ouve dos espíritos precisam ser elaboradas para que possam construir os sentidos necessários sob a visão de mundo dos ocidentais, dentro da qual a relação com os espíritos ocorre de uma maneira diferente da realidade do xamanismo. É nesse contexto que os autores concebem *A queda do céu* e utilizam a Literatura, que é o espaço de elaboração da linguagem para a construção dos entendimentos pretendidos, por meio de narrativas, memórias, mitos.

Os capítulos que compõem a seção *A fumaça do metal* produzem os sentidos dos riscos que os brancos carregam junto com suas mercadorias e com seu pensamento formado a partir de uma visão de mundo fixada no consumo desenfreado e nas palavras de Teosi. A fumaça mortífera do metal provém da presença dos brancos e dissipa-se pelas suas



mercadorias, pelas suas palavras que buscam confundir a visão de mundo norteada pela relação com os *xapiri* e pela extração dos metais que devem permanecer escondidos, como planejou Omama. Logo, a presença dos brancos na floresta, principalmente quando pensamos nos missionários e nos garimpeiros, é dotada do sopro de morte criado por Yoasi.

## 2.4 - A queda do céu

A última parte do livro, intitulada “A queda do céu”, inicia com o capítulo “Falar aos brancos”, no qual são abordadas as primeiras experiências de Davi como líder interétnico, atuante na política ocidental. Sobre isso, Kopenawa diz que, conhecendo a política dos brancos, passou a ter mais desconfiança sobre eles, pois ela representa apenas falas emaranhadas, proferidas para confundir as habitantes da floresta e para os políticos saquearem o que mais almejam: suas terras (p. 390). Ao analisar essa dinâmica, o xamã pontua: “Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos diferentes deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro.” (p. 390), assim ele inverte a dualidade produzida pelos brancos, ao assumir que são diferentes mesmo, mas a ignorância parte do pensamento limitado, esfumaçado, daqueles que só se preocupam com mercadorias e não conseguem refletir sobre a importância do cuidado com a floresta.

Para mostrar esse ponto de vista, Kopenawa decide falar sobre si e sobre os seus, ao contrário do que ocorria antigamente, quando “os brancos falavam de nós (dos yanomami) a nossa revelia e nossas verdadeiras palavras permaneciam escondidas na floresta. Ninguém além de nós podia escutá-las” (p. 389). Com as falas “escondidas na floresta”, os brancos não conseguiam saber as palavras verdadeiras de *Omama* e dos *xapiri*, então permaneciam vivos os estereótipos que relegavam o papel de ignorância àqueles que não se orientam a partir da lógica do pensamento ocidental. Com o propósito de ocupar o espaço para falar de si e dos seus e espalhar as palavras dos espíritos, Kopenawa passa a sair da floresta e a discursar para grandes plateias.

Nesse momento, ele ainda era um jovem xamã, e os xamãs mais velhos de sua casa apoiaram seus itinerários para apresentar discursos aos brancos, afinal, ele sabia imitar a sua língua, o português, então poderia ser ouvido e compreendido (p. 384). Os mais velhos encorajaram Kopenawa com palavras e fortaleceram a sua jornada política fazendo dançar os *xapiri*, eles o disseram: “[...] não tenha medo deles (dos brancos)! Responda-lhes no mesmo tom! Enquanto isso, de longe, estaremos com você defendendo a floresta e seus habitantes, fazendo dançar nossos *xapiri*!” (p. 384). Os agentes políticos e cosmopolíticos se uniram para defender a floresta e, enquanto Kopenawa apresentava seus discursos, os xamãs mais velhos envolviam-se para fazer descer os espíritos que o protegeriam.

A partir de então, começam as viagens nacionais e internacionais que possibilitam que as palavras de Kopenawa sejam ouvidas pelos brancos. Como ele narra, no decorrer desse processo, seu coração parou de acelerar ao se deparar com plateias e a sua língua perdeu a rigidez. Para que seus discursos sejam valorizados, ele não pode apresentar palavras vacilantes e atrapalhadas, precisa sempre se expressar com coragem (p. 388), e assim ele o faz, mesmo que os brancos tentem intimidá-lo com olhar, ele diz “Eu continuo fazendo ressoar minhas palavras assim mesmo!” (p. 388). Dessa maneira se formou o líder interétnico capaz de disseminar as palavras da floresta em terras e contextos a que ainda não haviam chegado.

Ainda que Kopenawa já estivesse encarregado de falar aos brancos com coragem e firmeza, entre os seus, ele era considerado jovem e não estava ainda preparado para discursar sobre os seus antepassados e se expressar no modo de falar chamado *hereamuu*, reservado aos grandes homens. Só depois de ganhar idade e sabedoria é que Kopenawa poderia se arriscar a falar e aconselhar em *hereamuu* na sua comunidade, caso contrário, seria hostilizado e teriam dito a ele que “um homem jovem não pode mandar nos mais velhos” (p. 376) e, além disso, ninguém teria considerado relevantes as suas palavras.

Na mesma época, os xamãs mais velhos incentivavam que Kopenawa falasse em *hereamuu* entre os brancos, contudo, na floresta, esse ainda não era o lugar do jovem xamã. Com esse exemplo, os leitores de *A queda do céu* localizam os espaços variáveis ocupados Kopenawa enquanto agente circunscrito na política dos brancos e xamã recém-iniciado ao contexto de agente cosmopolítico.

Continuando a narrativa sobre as primeiras experiências de Kopenawa como protagonista político nas terras dos brancos, chegamos ao capítulo 18, “Casas de pedra”. Nesse momento, os autores relatam a primeira viagem internacional de Kopenawa, para a Inglaterra, onde conheceu o Stonehenge. Ele compreendeu que *Omama* instruiu os ancestrais brancos que habitavam a Europa a construírem casas de pedra, como maneira de evitar a destruição das árvores da floresta, e refletiu sobre esses ancestrais, dos quais só restavam rastros, como o monumento, o que o angustiou.

Pensando sobre a longínqua terra dos brancos, Kopenawa relembra que “A terra dos brancos pode parecer muito distante da nossa, mas não devemos ter dúvida: trata-se da mesma e única terra. Só que se separou no tempo em que os nossos ancestrais yarori se tornaram outros” (p. 396). Somos todos ancestrais daqueles que se tornaram outros quando o primeiro céu caiu e coabitamos a mesma terra criada por *Omama*, e é disso que os brancos precisam saber, para que o esforço para manter a dinâmica da floresta, o trabalho xamânico e então a estabilidade do céu seja conjunto. É por isso que os rastros dos ancestrais, como as pedras que compõem o Stonehenge, devem permanecer preservadas porque os fantasmas dos antepassados ainda estão lá presentes, e são eles que mantêm a “memória e o âmago dos que nasceram depois deles” (p. 397). Sem essa memória mantida pelos espíritos que habitam os pés das pedras, os brancos destruirão completamente a terra e matarão uns aos outros.

A relação entre Kopenawa e os *xapiri* nunca cessa, mesmo que ele esteja muito longe de sua casa. Logo, para a sua disposição política, ele precisa também organizar a sua dinâmica cosmopolítica. Como ele explica, apenas os espíritos mais experientes podem acompanhá-lo a terras longínquas, porque os *xapiri* correm o risco de se perder, o que adoce o xamã, que pode até mesmo morrer se perder seus espíritos. Pensando nisso, Davi pediu ajuda a seu sogro, quem o orientou a guardar os seus *xapiri* acima da floresta, bem alto, para que não fossem atraídos pelo avião que o levaria para longe. Esses *xapiri* que se distanciam de seu pai sentem sua falta e se preocupam com a sua ausência:

Os meus *xapiri* que tiveram de permanecer na floresta ficaram apreensivos quando me viram desaparecer nas lonjuras e se preocuparam durante toda a minha viagem! [...]. durante a noite, tornado fantasma sob o efeito de alimentos desconhecidos, eu costumava ouvir em sonho seus clamores aflitos: “Onde é que foi parar nosso pai? Vai acabar se perdendo! Que volte para nós bem depressa! Esses forasteiros de longe vão maltratá-lo! Ele vai

ficar doente!” Então, os *xapiri* que me acompanhavam os tranquilizavam: “Ma! Ele está aqui conosco! Passa bem! Não sejam impacientes! Não é tão selonge, ele vai voltar logo! Se ouvirem gritar a voz dos trovões, não fiquem assustados! É só porque estão com raiva da morte de outros xamãs!”. (p. 398)

A ausência do xamã desestabiliza os *xapiri*, que não gostam de ficar longe de seu pai. Eles sentem preocupação e passam a expressá-la e, a partir de seus sonhos, o seu pai consegue ouvir as exortações dos espíritos para que ele volte logo e tenha cuidado com os brancos. É no momento de sonho que os *xapiri* que acompanham a viagem conseguem acalmar os que ficaram na floresta. Nesse exemplo, os autores aludem o fato de os trovões soarem alto quando morre um xamã, pela força da raiva que sentem no luto.

Entendemos que a dinâmica que envolve o xamã e seus *xapiri* não depende apenas dos rituais xamânicos, ela se mantém por todos os instantes, ainda que o corpo esteja distante, como ocorre nas longas viagens de Davi como líder político.

Nos próximos capítulos, “Paixão pela mercadoria” e “Na cidade”, os autores estabelecem uma comparação entre a relação dos yanomami com as mercadorias e a relação dos brancos com elas. Paixão é o que sentem os brancos pelas suas mercadorias, Kopenawa literalmente associa o sentimento ao desejo pelas mulheres:

Seu pensamento (dos brancos) cravou-se nelas (as mercadorias) e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta. Pensaram: “Haxope! Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria! [...] Visitando uns aos outros entre suas cidades, todos os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais. É o seu pensamento. Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados por um desejo desmedido. (p. 407)

O pensamento dos brancos concentra-se nas mercadorias, de maneira que pelos objetos se apaixonam, é essa a razão de se esquecerem da beleza da floresta. A possibilidade de construir as mercadorias os leva a supor que são especiais entre os demais habitantes do

mundo e, por essa habilidade, se afirmam e então se reconhecem entre si como o povo da mercadoria. É desse contexto que se desenvolve o pensamento ocidental e o desejo desmedido de possuir bens.

São próprios da paixão o apego e o desejo desmedido por alguém, situação que se mimetiza no sentimento dos brancos pela mercadoria: amando as mercadorias, esquecem-se de todo o resto. Ademais, produzir os objetos é um ponto de identificação entre os brancos, que, por valorizarem tanto as mercadorias, só consideram engenhosos quem as produz. Assim, a fumaça do metal adentra o pensamento ocidental e regula as ações dos forasteiros com a floresta, mas também com os seus habitantes, os quais não fazem parte do povo da mercadoria, logo não são reconhecidos. Os modos de produzir e pensar, portanto, estão associados (Tible, 2013) e culminam nas ações dos brancos com a floresta e com os povos que não se organizam a partir da paixão pela mercadoria.

De forma completamente distinta, constrói-se a relação entre os yanomami e as mercadorias levadas pelos brancos. A princípio, encantados pelos objetos até então desconhecidos, os mais velhos passaram a desejá-los e considerá-los lindos, tanto é que foram denominados *mahiti*, palavra que designa os adornos plumários utilizados para as festas reahu e as ossadas dos mortos. Conforme as notas dos livros, Levi Strauss compara o valor dos adornos plumários amazônicos ao valor do ouro para os ocidentais (p. 668), ademais Kopenawa adverte que as cinzas e os ossos dos mortos não podem ser destruídos (p. 408), ou seja, *mahiti* nomeia coisas relevantes para os yanomami e, por extensão, entendemos que as mercadorias foram assim consideradas no primeiro tempo, pois os mais velhos “ainda nem imaginavam que esses objetos novos traziam em si as epidemias xawara e a morte.” (p. 409). Como já vimos, com o contato com os brancos, foi descoberta a fumaça do metal trazida por suas mercadorias.

A relação entre os yanomami e os objetos, tanto os por eles produzidos quanto os levados pelos brancos, não envolve paixão e nem apego, pelo contrário, as mercadorias estão sempre “passando de mão em mão, sem parar, até longe. Por isso não temos bens próprios.” (p. 412). Não há nesse contexto um sentimento de posse, principalmente pela noção da finitude de vida e da não-percebibilidade das mercadorias: “Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. Não queremos morrer grudados a eles por avareza” (p. 409). A avareza é uma característica reprovável, ao passo que a

generosidade é reconhecida como uma qualidade importante, tanto é que, quando morre um homem generoso, muitos são os que choram de saudade, recordando sua generosidade. Nesse contexto de desprendimento dos objetos, os bens são sempre repassados, como maneira de formar amizades e de não entristecer aquele que quer determinada mercadoria. Assim, em festas reahu, quando se recebem convidados de outras casas, os objetos por eles pedidos lhes são cedidos, o que abre uma trilha de mercadorias e forma alianças amistosas, evitando que sejam enviados feitiços de uma casa a outra (p. 414).

Além disso, entre os yanomami, não existe herança, porque, quando alguém morre, os seus objetos devem ser destruídos:

Se um de meus filhos ou minha mulher morressem, as coisas em que costumavam mexer guardariam o rastro de seus dedos. Eu teria de queimá-las chorando, para acabarem para sempre. Como eu disse, as mercadorias duram muito tempo, ao contrário dos humanos. Por isso devem ser destruídas quando morre o dono, mesmo que seus familiares precisem delas. Assim é. Nunca guardamos objetos que trazem a marca dos dedos de uma pessoa morta que os possuía!

[...] Caso contrário, a saudade dos mortos e a raiva de seu luto nunca teriam fim. (p. 410 e 411).

A morte de pessoas queridas inspira a saudade e a raiva pelo luto. Para aplacar esses sentimentos, todos os objetos tocados rotineiramente por aqueles que morreram precisam ser destruídos, já que permanecem neles os rastros de quem os tocou. Então, ainda que as mercadorias façam falta, elas não podem permanecer se tiverem o toque dos parentes falecidos, ou permanecerá viva a memória e a dor da perda.

Os brancos apaixonam-se pelas mercadorias, têm desejo e apego por elas; já os yanomami podem considerar alguns objetos úteis para o seu dia a dia, porém não existe um sentimento de apego a eles, e a sua relação com os produtos é mediada pela generosidade e, conseqüentemente, desprendimento. Para os ocidentais o acúmulo de objetos é inofensivo, para os yanomami, é motivo tanto de vergonha pela avareza, quanto de dor pelos rastros dos dedos dos mortos que já manusearam as mercadorias.

A atitude dos yanomami com as mercadorias aprofunda os sentidos da terrível experiência de Kopenawa ao entrar em um museu, “um lugar onde guardam trancados os rastros de ancestrais dos habitantes da floresta que se foram há muito tempo.” (p. 426). A visita é narrada no capítulo 20, “Na cidade”, e ocorreu durante a viagem de Kopenawa a Paris, em 1990, quando conheceu o Museu do Homem. Ele viu expostos objetos que guardam os rastros de ancestrais, como cerâmicas, cabaças, cestos, arcos, flecha, e disse que os fantasmas de quem os possuía permanece preso neles, aqueles são objetos roubados pelos brancos, mas são posse dos espíritos (p. 427). Para o xamã, aquilo significou falta de respeito aos ancestrais, maltratados pela sede de acúmulo dos ocidentais. Nessa visita, o pior de tudo foi encontrar corpos mumificados que foram mortos pelos brancos e ainda são expostos para gerarem dinheiro.

Diante da situação, Kopenawa refletiu sobre a atitude dos forasteiros com os habitantes da floresta: já que eles pedem seus objetos, levam epidemias e tentam destruir a floresta, será que não estão planejando guardar os rastros dos yanomami por pressuporem a sua destruição? (p. 429)

A destruição é encomendada pelos brancos, os quais têm familiaridade com grandes guerras, é sobre isso que trata o capítulo 21, “De uma guerra a outra”. Essa parte da obra tem como prelúdio uma frase de Napoleon Chagnon, quem publicou *Yanomamo: The fierce people* (1968), livro que se popularizou e divulgou os yanomami como um povo feroz, sempre disposto a estabelecer guerras entre si.

Kopenawa se opõe às palavras mentirosas disseminadas sobre a sua comunidade e compreende que a função delas é difamar os seus, na tentativa dos brancos de se apossarem da floresta. O xamã, então, em direção de reivindicar o direito de suas terras, utiliza o seu direito à Literatura para divulgar as suas verdadeiras palavras, as quais são também dos *xapiri*, relembramos que as noções de direito à terra e à literatura foram articuladas pelo já mencionado artigo de Librandi-Rocha, “A carta guarani kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes” (2019). Habitando o terreno literário, Kopenawa não só desmente as falas de quem espalhou que os yanomami são ferozes, como também subverte essa caracterização:

Embora os brancos se achem espertos, seu pensamento fica cravado nas coisas ruins que querem possuir, e é por causa delas que roubam, insultam, combatem e por fim matam uns aos outros. É também por causa delas que maltratam tanto todos os que atrapalham a sua ganância. É por isso que, no final, o povo realmente feroz são eles! Quando fazem guerra uns com os outros, jogam bombas por toda parte e não hesitam em incendiar a terra e o céu. (p. 442)

Os brancos se acham espertos, mas são eles que constituem o povo feroz, que mata uns aos outros motivados por sua ganância insaciável. Todos aqueles que atrapalham seu desejo de possuir são vistos como inimigos, então eles se permitem causar genocídios com suas bombas e incendiam a terra e o céu sem nem refletir sobre a devastação.

Em diversas partes do capítulo, Kopenawa reitera que as incursões guerreiras dos yanomami eram sempre causadas pela dor do luto, para vingar um parente querido morto pelo efeito de feitiços e assim cessar a rivalidade decorrente do homicídio. Assim, os guerreiros concentravam-se em uma pessoa específica, a culpada pela morte de um parente, e dessa maneira arrefeciam sua raiva. Essa situação é bem diferente das guerras causadas pelos brancos, das quais saem mortes incalculáveis. Os ferozes, portanto, devem ser os brancos, porque causam guerras que não terminam, a não ser que os inimigos sejam todos exterminados e a sua ganância seja temporariamente sanada.

Seguindo a análise do livro, chegamos ao capítulo 22, “As flores do sonho”, no qual são abordadas as formas distintas de transmissão de conhecimento entre os brancos e os yanomami. Para os brancos, o conhecimento depende das *peles de papel*, as folhas de papel são assim chamadas por serem feitas das peles de árvores (p. 455). Já para os yanomami, o conhecimento depende da relação entre os xamãs e os espíritos.

Os brancos fixam seus olhares em palavras escritas por eles mesmos, o seu saber é formado pelas palavras que já estão dentro dos seus, é por isso que o seu pensamento é curto, ao contrário do que ocorre quando se ouve as palavras dos espíritos, que vêm de longe, portanto expandem o pensamento. A partir do pó de *yãkoana*, os *xapiri* levam a imagem do xamã para o peito do céu, assim eles podem transmitir palavras desconhecidas desses locais



longínquos para os habitantes da floresta (p. 459) e é dessa maneira que se conduz o seu estudo.

Nós, yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las em sonho. Esse é o modo de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que eu aprendi a ver. Meus antigos não me fizeram apenas repetir suas palavras. Fizeram-me beber *yākoana* e permitiram que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho. Deram-me seus próprios *xapiri* e me disseram: “Olhe! Admire a beleza dos espíritos! Quando estivermos mortos, você continuará a fazê-los descer, como nós fazemos hoje. Sem eles, seu pensamento não poderá entender as coisas. Continuará na escuridão e no esquecimento!”. Foi assim que eles abriram os caminhos do *xapiri* e fizeram crescer meu pensamento. Agora, vou envelhecendo e, por minha vez, trato de transmitir essas palavras aos jovens, para que elas não se percam e jamais sejam esquecidas. (p. 466)

Para gerar conhecimento, os yanomami recorrem às palavras dos espíritos, as quais chegam ao xamã no sonho, quando os *xapiri* pegam a sua imagem, levam-na para o peito do céu e dançam para ela, renovando as palavras e trazendo-as de longe, aonde o pensamento da gente comum não pode chegar. Assim, a sabedoria de Kopenawa não vem apenas de palavras repetidas, mas daquelas que se renovam por meio da força do pó de *yākoana*. Para tornar-se xamã e possuir um pensamento que possa *entender as coisas*, Davi foi orientado pelos mais velhos, que abriram os caminhos dos *xapiri*. Do mesmo modo, Kopenawa age com os jovens, para que as palavras dos espíritos jamais sejam esquecidas.

O conhecimento depende da atividade cosmopolítica do xamã, quem pode trazer palavras de sabedoria que vêm de longe e se renovam, a partir do que transmitem os espíritos. Essa maneira de adquirir conhecimento opõe-se à atitude dos brancos, que, por só acessarem aquilo que eles mesmos dizem, por meio de peles de papel, possuem um pensamento curto, fadado à repetição e dependente dos desenhos de palavras, já que a sua memória não basta.

Os brancos, por outro lado, não param de querer desenhar as suas palavras. Essa também não é coisa que lhes foi ensinada por Omama! Deve ser porque suas mentes são mesmo muito esquecidas! [...] É verdade. Suas palavras não parecem se firmar por muito tempo em suas mentes. Se escutarem muitas delas sem marcar seu traçado, elas logo desaparecem de seu pensamento. (p. 456)

As palavras dos brancos não param de ser desenhadas por eles, de maneira que a transmissão do conhecimento não ocorre como ensinado por *Omama*. Se os brancos não desenharem suas palavras, elas são rapidamente esquecidas, por não se fixarem em sua mente, e então desaparecem. Percebemos que a escrita é identificada não só como uma ausência de memória mas também como uma maneira limitante de produção de conhecimento, uma vez que não abarca as palavras que se renovam continuamente e vêm de locais inacessíveis à gente comum.

Como já colocamos, Kopenawa, em sua estratégia para ser ouvido pelos brancos, decidiu dispor as suas palavras, que vêm também dos espíritos, em peles de papel, na tentativa de efetivamente as fixar nas mentes dos que se orientam a partir do conhecimento mediado pela escrita, ou, nas palavras do xamã, pelos desenhos de palavras. Foi da compreensão de Kopenawa em relação à falta de memória e a um pensamento oco e desordenado pertencente aos ocidentais que nasceu o projeto de *A queda do céu*: a escrita supre uma falta, a da memória, e é por isso que as palavras devem ser desenhadas.

No artigo “Reverberações entre cantos e corpos na escrita Tikmũ’ũn”, a pesquisadora Rosângela Pereira Tugny buscou compreender a interpretação dos povos Tikmũ’ũn sobre a escrita. Para isso, relembrou o mito contado por esses povos quando relatam o encontro de seus ancestrais com os povos-morcego-espíritos, os *xũnĩm*, que são detentores dos cantos importantes para as sessões de cura na comunidade (p. 6). Na narrativa, os ancestrais pediram cantos aos *xũnĩm*, estes passaram a cantar ao mesmo tempo que pintavam o *mĩmãñãm*, traduzido como o mastro-brilhante ou o mastro pintado, então “Os cantos, os *xũnĩm* e o *mĩmãñãm* chegam juntos às aldeias. Nenhum possui alguma forma de originalidade sobre o outro. Nenhum substitui o outro, nenhum representa o outro” (p. 6). Como explica a autora, existe uma continuidade vocovisual entre a escrita, no caso, pictográfica, e os cantos. Os *xũnĩm*, os cantos e os *mĩmãñãm* existem juntos, enquanto há um, há os outros, eles não se

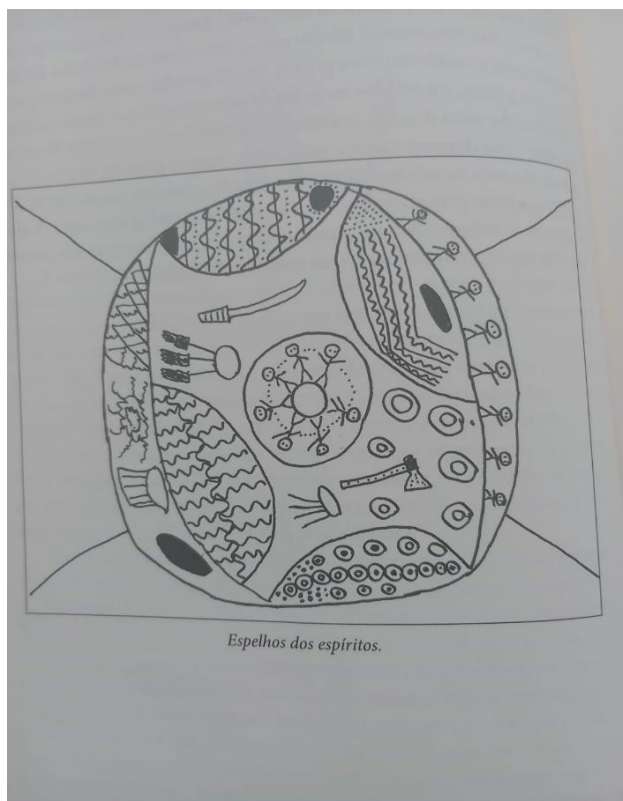
representam, nem se precedem. Nessa situação, a escrita pictográfica suplementa os componentes de sua indissociável tríade.

Já a escrita alfabética não compõe essa dinâmica, e, conforme apresenta a autora, os Tikmũ'ũn nomeiam escrever como “riscar o som”, “riscar listras”, “desenhar”, noções que semanticamente remetem à representação, ou seja, sucedem as palavras e, como as representam, suprem uma falta (p. 18). Existe uma proximidade entre a maneira de Kopenawa e a dos Tikmũ'ũn de nomear a escrita alfabética e, nos dois casos, as palavras parecem preceder o seu traçado, elaborado para suprir uma ausência, que, em *A queda do céu*, é a da sabedoria e a da memória dos brancos.

No mesmo artigo, Tugny relata o seu convite aos Tikmũ'ũn para escrever, em sinais alfabéticos, os seus cantos, e, por mais que tenham feito isso, os bons desenhistas da comunidade sempre eram requisitados, porque a escrita pictográfica e os cantos estão sempre associados. A pesquisadora observou que eram esses desenhos que os faziam cantar e eram também eles que suscitavam comentários, não o registro alfabético.

Todos os capítulos de *A queda do céu* carregam desenhos feitos por Kopenawa, eles estão relacionados ao tema de que o capítulo trata. Se utilizarmos a noção dos Tikmũ'ũn sobre a escrita pictográfica, esses desenhos, na verdade, podem ser também a matéria do livro e acompanham as palavras dos *xapiri*, dispostas no decorrer das páginas. Dessa maneira os desenhos não representam o que está fixado nas peles de papel, eles são também o seu próprio conteúdo e suplementam os dizeres da obra.

Figura 1 – Espelhos dos espíritos.



(KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 132)

Outro fator relevante é que a escrita dos cantos para os Tikmũ'ũn não remete a um gesto patrimonialístico (p. 25), não há a necessidade do registro alfabético para a manutenção dos dizeres dos xũnĩm, assim como *A queda do céu* também não foi escrita como uma forma de substituir a memória e preservar as palavras dos *xapiri*, afinal, não é assim que, como vimos, a sabedoria é transmitida. Em ambos os casos, riscar os cantos ou desenhar as palavras é uma atitude de “captura de novos aliados” (p. 25), ou como diz Kopenawa, uma forma de fazer os brancos ouvirem.

Para Kopenawa, a forma de estudo e de transmissão de conhecimento dos brancos interfere no conteúdo a que são capazes de acessar. O pensamento curto e fixado nas palavras repetitivas das peles de papel impede que as verdadeiras palavras da floresta sejam ouvidas, “Por isso (os brancos) não se incomodam nada em destruí-la (a floresta)! Dizem a si mesmos que ela cresceu sozinha e que cobre o solo à toa. Com certeza devem pensar que ela está

morta.”. (p. 468). Sem conhecerem as palavras dos *xapiri*, não sabem que a floresta está viva, se não fosse assim, não haveria alimentos, umidade e o céu já teria desabado novamente.

No capítulo 23, “O espírito da floresta”, Kopenawa identifica as diferenças entre os brancos e os yanomami sobre as formas de interpretar a floresta. Para os brancos, que enxergam como morta e como um ambiente de recursos disponíveis para o desenvolvimento da lógica das mercadorias, ela pode ser destruída, como se não houvesse qualquer consequência negativa. Já os yanomami, ouvindo os espíritos, sabem que ela está viva e precisa ser cuidada, para que não se desorganize, não se torne outra e não desabe. Assim, como ensinado pelo pai de todos os *xapiri*, *Omama*, os yanomami abrem suas roças sem avançar muito e não se fartam dos frutos das árvores de maneira desmedida, é dessa maneira que preservam o valor de fertilidade da floresta, pertencente ao espírito da floresta, Urihinari (p. 470).

Kopenawa explica que o espírito da floresta “são as inumeráveis imagens de árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo dos grandes caracóis *warama aka*” (p. 475). Essas imagens visíveis aos xamãs junto à terra-floresta visível aos olhos comuns constituem a Urihi a que, de acordo com Kopenawa, os brancos chamam de natureza.

Os *xapiri* têm amizade pela floresta porque ela lhes pertence e os faz felizes. Os brancos acham bonita a natureza que veem, sem saber por quê. Nós, ao contrário, sabemos que a verdadeira natureza é tanto a floresta como as multidões de *xapiri* seus habitantes. *Omama* criou nela seus caminhos e suas casas. Quis que os protegêssemos. [...] Mas os brancos não os conhecem. Derrubam e queimam todas as árvores da mata para alimentar o seu gado. Estragam o leito dos rios e escavam os morros para procurar ouro. Explodem as grandes pedras que ficam no caminho de suas estradas. No entanto, colinas e estradas não estão apenas colocadas no solo, como eu disse. São moradas de espíritos criadas por *Omama*. (p. 476)

Os *xapiri* são os donos da floresta e, vivendo nela, são felizes. Os brancos, no entanto, não entendem essa dinâmica e por isso não sabem por que acham tão bonita a natureza. Já os yanomami sabem que a natureza compreende, além da floresta, as multidões de *xapiri* que

nela vivem e que devem ser protegidos. Os brancos destroem as árvores, os rios e escavam os morros à procura de ouro, como verdadeiros comedores de terra, e explodem tudo aquilo que pode ser considerado um obstáculo para seu objetivo mortífero pela busca do metal. Eles não sabem, contudo, que estão destruindo não só a natureza visível como as moradas dos espíritos também.

Entendemos que, por mais que Kopenawa estabeleça uma relação entre o significado de natureza e o de *Urihi*, não estamos tratando dos mesmos referentes, afinal os brancos não consideram a complexidade existente na natureza, pois, com os olhos de gente comum, não enxergam os *xapiri* e as suas moradas. Por não conseguirem enxergar, os brancos invadem a floresta e a destroem, “pensam que a floresta está morta e vazia, que a natureza está aí sem motivo e que é muda. Então dizem para si mesmos que podem se apoderar dela para saquear as casas, os caminhos e o alimento dos *xapiri* como bem quiserem!” (p. 476). São os olhos do xamã que conseguem ver os espíritos, seus caminhos e suas casas, assim o papel político de Kopenawa é possibilitar essa perspectiva aos brancos, para que possam entender o verdadeiro mal proveniente do desmatamento que é provocado, principalmente, pelo garimpo ilegal existente nas terras yanomami.

Entre natureza e *urihi*, Kopenawa estabelece uma relação em prol de uma tradução possível para a escrita do livro, bem como para seu uso como porta-voz das palavras dos espíritos em contextos ocidentais, entretanto o xamã discorda do uso de um outro termo comum que aparentemente se aproxima de “floresta” ou “natureza”: meio ambiente. Ele aponta que não gosta da palavra meio, pela ideia fracionária inerente a esse termo e explica: “Nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a floresta por inteiro. Defendemos suas árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos *xapiri* e habitantes humanos.” (p. 484). Dessa maneira, como líder político, ele recusa usos lexicais que possam remeter a ideias contrárias a seu discurso, ou seja, se ele apresenta a floresta como um organismo vivo, repleto de espíritos que engrenam a sua dinâmica e mantêm a sua vitalidade, é coerente que restrinja essa palavra, “meio”, que não corrobora a lógica de que a totalidade da *urihi* precisa ser protegida.

O seu papel cosmopolítico e o seu papel político se envolvem quando Kopenawa fala sobre a *Urihi*, porque seu olhar como xamã é o que possibilita que ele veja toda a dinâmica envolvida na floresta, e é seu lugar político que reverbera as suas palavras para os brancos,

seja nas peles de papel que constituem *A queda do céu*, seja nos seus discursos ao redor do mundo. É dessa mesma relação entre os papéis que o xamã e líder interétnico ocupa que se justificam os usos e as recusas sobre as escolhas lexicais possíveis para que ele possa falar sobre a sua visão de mundo.

O último capítulo do livro é intitulado “A morte dos xamãs”, nele é tratada a importância do xamã para a manutenção do céu e da vida. São os *xapiri* dos xamãs que sustentam o céu e são eles que se empenham em afastar as doenças que comem as imagens dos habitantes da floresta.

Não se deve achar que nossos antigos se extinguíram na floresta só de velhice! Foram devorados, um a um, pelas doenças dos brancos. Desde a minha infância, a maior parte dos meus parentes se foi assim, e minha raiva por esses lutos nunca diminuiu. Hoje em dia, a maioria dos nossos grandes xamãs desapareceu. Os seres maléficos da epidemia destruíram suas casas de espíritos uma atrás da outra, sem que eles pudessem se vingar. Foi o que os fez morrer. Antigamente, os garimpeiros invadiram a floresta, nossos xamãs mais experientes tentaram sem trégua rechaçar suas fumaças de epidemia. Mas falharam. Elas devoraram com voracidade nossas mulheres e nossas crianças. Por fim, foram os seres canibais da epidemia que, enfurecidos por seus ataques, acabaram por devorar os xamãs que as combatiam. (p. 492)

Os mais velhos não morreram só de velhice, como imaginamos ser o curso natural da vida, eles morreram com suas imagens devoradas pelas doenças dos brancos, as epidemias *xawara*. Kopenawa convive com essa situação desde a sua infância, e a raiva por esses lutos que acompanharam sua vida não diminuiu. Os grandes xamãs morreram tentando combater os seres maléficos com os seus *xapiri*, que tiveram suas casas destruídas por esses espíritos de epidemia. Com as constantes invasões dos garimpeiros, foram espalhadas recorrentes enfermidades, as quais não puderam ser combatidas pelos grandes xamãs, ao contrário, os espíritos maléficos devoraram os grandes homens que tentavam afugentar as doenças mortais disseminadas pelos garimpeiros.

O contato mortífero com os garimpeiros acompanha a história de Kopenawa e de sua comunidade, os comedores de ouro são os causadores de inúmeras mortes entre os yanomami, porque levam epidemias *xawara* que devoram as imagens dos habitantes da floresta; contaminam os rios com mercúrio e assim tornam os peixes e a água impróprios para o

consumo; destroem as habitações dos *xapiri* com o desmatamento para a construção de pistas de voo ou para a busca de ouro; levam equipamentos barulhentos que espantam a caça, além de serem violentos e, obstinados a encontrarem ouro, utilizarem armas de fogo contra quem se opuser a seus objetivos funestos.

Toda essa situação persiste até os dias atuais, oito anos após a publicação de *A queda do céu*, estamos acompanhando pela mídia a devastação que causa a fumaça do metal. Correram pelas redes sociais imagens chocantes de mulheres e crianças yanomami desnutridas ou atacadas pelas epidemias xawara, toda essa situação se deve ao avanço do garimpo ilegal nas terras yanomami, atividade que, em 2019, ocupou 29 mil quilômetros quadrados, de acordo com a reportagem “Tráfego aéreo expõe poder do garimpo ilegal em terras yanomami”, de janeiro de 2023, da CNN Brasil. A matéria também denuncia o intenso tráfego aéreo na região, dado que demonstra a intensa invasão dos garimpeiros, os quais chegam, principalmente, de avião. Além de toda a situação já mencionada, a reportagem relata que os criminosos que invadem terras demarcadas para escavá-las e disseminar a fumaça do metal ainda tomam pistas de pouso oficiais, como ocorreu na base de Homoxi, onde, ao lado, havia um posto de saúde, que foi saqueado pelos garimpeiros para ser transformado em aeroporto, o que impede que serviços de saúde sejam disponibilizados aos habitantes da região. A fumaça de metal segue causando doenças e o pensamento oco fixado nas mercadorias segue comandando a forma de agir de garimpeiros e governantes, que, mesmo avisados por auditorias as quais revelavam o descumprimento de medidas básicas para a manutenção da saúde dos yanomami, nada fizeram. Conforme notícia “Governo Bolsonaro ignorou os relatórios sobre problemas em terras yanomami, dizem funcionários da Saúde”, da CNN, o Ministério da Saúde já tinha conhecimento sobre a contaminação da água pelo garimpo, a falta de médicos e o uso de aviões não homologados pela ANAC para o transporte aeromédico de indígenas contaminados pelos milhares de invasores em terras demarcadas. Como teorizou Kopenawa, a forma de produzir e pensar estão relacionadas, e, fixados nas mercadorias, os brancos não pensam na destruição que causam e não temem as suas consequências.

Essa é a razão pela qual Kopenawa sai de sua casa para viajar a locais distantes em que sua voz possa ser ouvida e é também por isso que ele confiou suas palavras a Bruce Albert, quem as fixou nos papéis, para construir a obra *A queda do céu*. O papel do xamã estendeu-se,



assim, nós, ocidentais, podemos alcançar os dizeres dos espíritos, que percorreram novos caminhos ao serem traçados nas páginas do livro e traduzidos para a literatura escrita. É por meio da leitura que compreendemos a urgência do cuidado com a floresta e com seus habitantes, pois são os xamãs que impedem a queda do céu sob o qual todos nós estamos, ou seja, “Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos, que vivem embaixo do mesmo céu.” (p. 492). O livro é um gesto político de Kopenawa para que os brancos preencham seu pensamento com palavras que destoam da lógica de destruição e produção desenfreada, de modo a estabelecer uma nova relação com a natureza, que não deve mais ser interpretada como morta, pois ela é tudo que pode ser visto com os olhos comuns, mas também é uma dinâmica viva mantida pelos espíritos de quem só os xamãs podem falar.

Sem xamãs, a floresta é frágil e não consegue ficar de pé sozinha. As águas do mundo subterrâneo amolecem seu solo e sempre ameaçam irromper e rasgá-lo. Seu centro, formado pelo peso das montanhas, é estável. Mas suas bordas não param de balançar com o estrondo no vazio, sacudidas por grandes vendavais. Se os seres da epidemia continuarem proliferando, os xamãs acabarão todos morrendo ninguém mais poderá impedir a chegada do caos. Maxitari, o ser da terra, Ruëri, o do tempo encoberto, e Tiriri, o da noite, ficarão furiosos. Chorarão a morte dos xamãs e a floresta vai virar outra. (p. 492)

A floresta é mantida em pé pela relação entre os xamãs e seus *xapiri*. Os espíritos, se perderem os xamãs, ficarão furiosos e, tomados pela raiva do luto, vão desestabilizar as bases sadias que equilibram o céu. Os xamãs correm risco por todas as epidemias que precisam enfrentar por causa da chegada de invasores que só se preocupam em arrancar o metal da terra. Só os pais dos *xapiri* podem impedir a chegada do caos, então, em síntese, as epidemias precisam chegar ao fim, para que os xamãs não sejam atacados por elas, o céu continue firme e a floresta não vire outra.

É esse o “recado cifrado da mata” (p. 40), como diz Viveiros de Castro no prólogo do livro. Kopenawa avisa aos brancos o que dizem os *xapiri* sobre as consequências da fumaça do metal, por meio desse documento diplomático (p. 39), o livro *A queda do céu*, que se formou pela confluência do pacto etnográfico entre Kopenawa e Albert e do pacto xamânico

entre os espíritos e aquele que pode vê-los e disseminar as suas palavras. O subtítulo do texto é “palavras de um xamã yanomami”, mas, como analisa Viveiros de Castro, na verdade as palavras dispostas no papel são *palavras xamânicas yanomami* (p. 39), as quais transformaram-se, tornaram-se outras (?), passaram por comparações e traduções a fim de que os autores cumprissem o esforço de falar aos brancos, que assim poderão, finalmente, entender o recado cifrado da mata.

## Considerações finais

*A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, escrita por meio de uma parceria entre Davi Kopenawa e Bruce Albert, é um marco para a literatura contemporânea, por ser uma obra construída a partir das vastas possibilidades que o espaço literário oferece. Historicamente a literatura foi utilizada como uma forma de homogeneizar a identidade nacional, por meio de parâmetros da tradição europeia, como a escrita, a autoria restrita a um indivíduo e o conteúdo centrado em uma perspectiva ocidental. Contudo, *A queda do céu*, em um jogo de aproximações e distanciamentos ao que se entende como literatura, constitui-se como um livro que reelabora esses modelos pré-concebidos, de forma que a tensão entre o saber mantido pela oralidade e a escrita de um livro transforma-se, na verdade, em uma fronteira que possibilita que o xamã descortine a sua visão de mundo.

É dessa maneira que Kopenawa cumpre seu objetivo enquanto agente político de explicar para os brancos seus saberes, sobretudo, cosmológicos. Este gesto é principalmente uma estratégia para coibir a devastação causada por nós, ocidentais, ou, nas palavras do xamã, os homens brancos, já que Davi percebeu que a maneira ocidental de ver o mundo e, conseqüentemente, lidar com ele corresponde a uma lógica de devastação da floresta em prol do desenvolvimento. Ao descortinar sua percepção de mundo, Kopenawa aprofunda os sentidos da urgência da preservação da natureza.

Quando nos encontramos com a memória, os conhecimentos, as palavras, enfim, com a forma de Kopenawa ver o mundo, entendemos que são os *xapiri* que norteiam e mantêm a cosmologia em que ele se insere. A relação com os espíritos é fundamental para a sobrevivência de tudo que existe, as palavras e a força dos *xapiri* são como um motor que coloca em funcionamento a dinâmica da floresta e assim impede a queda do céu.

Para falar aos brancos, Kopenawa une seus esforços políticos e cosmopolíticos. As palavras que vêm dos *xapiri* só podem ser disseminadas para a gente comum por um xamã, quem se torna outro sob o efeito do pó de *yãkoana* e consegue ver e ouvir o que dizem os espíritos. A interação de Kopenawa com os *xapiri* é o que comanda a sua atitude política, porque é a partir do contato com os espíritos que ele leva aos brancos palavras que podem reorganizar os pensamentos e as práticas ocidentais. Assim, a concepção de *A queda do céu* é

uma extensão do trabalho xamânico de Kopenawa, afinal, por meio desses desenhos de palavras, os brancos têm a chance de se encontrar com o que dizem os espíritos, conhecer a dinâmica da floresta e tornarem-se outros principalmente no que diz respeito ao cuidado com a natureza.

No caminho para o encontro com uma outra visão de mundo, nós, os leitores de *A queda do céu*, somos também levados a refletir sobre a nossa própria cosmologia. De acordo com Kopenawa, os brancos estão submetidos a um pensamento cheio de esquecimento por estar fixado apenas nas mercadorias, então, como não pensam em mais nada, não raciocinam o quanto as suas ações podem ser nocivas para o outro, nem para a preservação da floresta e conseqüentemente para o equilíbrio do céu

Os brancos, fixados em suas mercadorias, creem estar em um universo incólume, logo não têm medo de que suas atitudes concebam epidemias mortíferas. Como estão concentrados na produção exacerbada, não conseguem desviar o pensamento para o outro, nem para o céu, nem para a terra, e agem de maneira desenfreada, sem refletir sobre as conseqüências. Esse pensamento nebuloso, que não enxerga à frente e nem conjectura sobre o futuro e a manutenção da vida é um pensamento esfumaçado, proveniente daqueles que se organizam a partir da lógica do consumo e da produção.

Então, os brancos estão associados à fumaça do metal, que, perigosa e mortífera, é aquela que saía dos objetos metálicos levados aos habitantes da floresta e dispersava doenças, mas é também a fumaça que confunde o pensamento ocidental, tornando-o nebuloso, confuso. A fumaça do metal também representa o estilo de consumo e produção, é a conseqüência gerada das indústrias e é o perigo causado pelos brancos, que, com suas mercadorias e seu pensamento esfumaçado, prenunciam a morte, ao tornarem o ar poluído com epidemias que se alastram.

Esse pensamento ligado às mercadorias e fixado no consumo não se relaciona à natureza e à vida, é vinculado ao ter, é um saber sintético (BISPO, 2015), por isso não constrói possibilidades e novidades, é estático, simplesmente tenta combater toda a lógica que se opõe ao estilo de vida do “viver bem”, ou seja, do acúmulo de mercadorias. Já os saberes ligados à vida, ao “bem-viver”, são os saberes orgânicos e ocupam-se de desenvolver o ser, preocupam-se com a vida, com a natureza e, por serem vivos, expandem-se, são dinâmicos e é

por isso que são saberes construtivos, os quais participam de uma fronteira entre formas de ver o mundo sem combatê-las.

Com *A queda do céu*, não só nos deparamos com uma outra visão de mundo, como também somos levados a nos reorganizar a partir de uma outra perspectiva sobre a nossa própria cosmologia, por sermos convidados a entender como é limitado e, ao mesmo tempo, danoso um pensamento fixado nas mercadorias.

Assim, os leitores ocidentais podem passar a conceber uma outra maneira de lidar com os saberes que não se vinculam ao ter e ao acúmulo de mercadorias e construir, junto a eles, uma fronteira respeitosa, em que os saberes possam dialogar, sem que exista uma tentativa de combate ou de uniformização entre as maneiras de ver e tratar o mundo.



## Referências

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: UnB. 1994. (**Série Antropologia**).
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands** : the new mestiza: La frontera. San Francisco: Aunt. Lute, 1987.
- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: Rumo a uma nova consciência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(3): 320, set./dez. 2005.
- BENJAMIN, Walter. **A tarefa do tradutor de Walter Benjamin, quatro traduções para o português**. Castello Branco (org.) Belo horizonte, UFMG, 2008.
- BORGES, André. Tráfego aéreo expõe poder do garimpo ilegal em terras Yanomami. CNN, 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/trafego-aereo-expoe-poder-do-garimpo-ilegal-em-terras-yanomami/>. Acesso em: fev. 2023.
- BRASIL. Certidão de nascimento é o mais importante documento do cidadão. **Jornal do Senado**, Brasília, n. 41, 16 ago. 2004. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/70224/040816\\_41.pdf?sequence=4&isAllowed=y#:~:text=%C3%A9%20o%20primeiro%20e%20o,de%20Pessoa%20F%C3%ADsica%20\(CPF\)](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/70224/040816_41.pdf?sequence=4&isAllowed=y#:~:text=%C3%A9%20o%20primeiro%20e%20o,de%20Pessoa%20F%C3%ADsica%20(CPF)). Acesso em: fev. 2023.
- CALVINO, Ítalo. A palavra escrita e a não-escrita. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). **Usos e abusos da história oral**. 8 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006 p. 139-149.
- CANDIDO, Antonio. **O romantismo no Brasil / Antonio Candido**. São Paulo: Humanitas / FFLCH / SP, 2002.
- CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. Rio de Janeiro: Duas cidades/Ouro sobre azul, 2004.
- CORREIA DOS SANTOS, C. A escritura como hospitalidade em A queda do céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. **Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas**, n. 28, p. 89-100, 31 jan. 2019.
- COUTINHO, Afrânio. **A literatura no Brasil**. Vol. 3. 4 ed. São Paulo: Global Editora, 1997.
- DALCASTAGNÈ, Regina. A auto-representação de grupos marginalizados: tensões e estratégias da narrativa contemporânea. **Letras de Hoje**. Porto Alegre, v. 42, n. 4, p. 18-31, dez. 2007.
- DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie. Um xamã yanomami frente ao discurso filosófico-sociológico da modernidade. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 53, p. 243-269, jan./abr. 2018.
- DORRICO, Julie. (2017). Literatura Indígena e seus Intelectuais no Brasil: da autoafirmação e da autoexpressão como minoria à resistência e à luta político-culturais. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, [S. l.], v. 11, n. 3, 2017.
- DORRICO, Julie. A literatura indígena contemporânea brasileira: a oralidade no impresso na obra A Queda Do Céu: Palavras De Um Xamã Yanomami de Davi Kopenawa e Bruce Albert. **Língua e Literatura**, v. 20, n. 36, p. 131-150, 2018.

FIOROTTI, Devair; MANDAGARÁ, Pedro. Contemporaneidades ameríndias: diante da voz e da letra. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 53, p. 13-21, jan./abr. 2018.

GUARANI-Kayowá de Pyelito Kue/Mbarakay. Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil. 11 out. On-line:Disponível em: <https://blogapib.blogspot.com/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de.html>. Acesso: jul. 2019.

GUEDES, André. Governo Bolsonaro ignorou os relatórios sobre problemas em terras yanomami, dizem funcionários da Saúde. CNN, 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/governo-bolsonaro-ignorou-relatorios-sobre-problemas-em-terras-yanomamis-dizem-funcionarios-da-saude/>. Acesso: fev. 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. São Paulo. 2015. (prefácio)

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

LEITE, Eudes Fernando; FERNANDES Frederico Augusto Garcia. Poeiras: experiências literárias e invenções da história. **Antíteses**, v.6, n.12, p. 417-435, jul./dez. 2013.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 442 p.

MACHADO, Ana Maria. Entrevista com Davi Kopenawa. SAMAÚMA. Nov. 2022. Disponível em: <https://sumauma.com/para-mim-o-termo-mudanca-climatica-significavanganca-da-terra/>. Acesso em: 24 fev. 2023.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2003.

MUNDURUKU, Daniel (2008). Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade.Overmundo, Lorena, 30 nov. On-line. Disponível em: [www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena](http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena). Acesso em: fev. 2023.

PEREIRA, Danglei de Castro. Representação literária do indígena no romantismo brasileiro: o caso Simá, de Lourenço Amazonas. **Rev. Bras. Lit. Comp.** Niterói, v. 22, n. 39, pp. 133-147, jan. /abr. 2020.

PEREIRA de Tugny, Rosângela. Reverberações entre cantos e corpos na escrita Tikmũ'ün. TRANS - **Revista Transcultural de Música\Transcultural Music Review**. Maio/set. 2011. Disponível em: [https://www.sibetrans.com/trans/public/docs/trans\\_15\\_18\\_Pereira.pdf](https://www.sibetrans.com/trans/public/docs/trans_15_18_Pereira.pdf). Acesso em: 24 fev. 2023

PLATÃO. Fedro ou da beleza. Lisboa: Guimarães editores, 2000.

ROCHA-LIBRANDI, Marília. A carta guarani kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes. **Estudos da literatura brasileira contemporânea**, n. 44, p. 165-191, 302, jul./dez. 2014.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília : AYÓ, 2019. 120 p.



SANTOS, Antonio Bispo. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5120556/mod\\_resource/content/1/BISPO-DOS-SANTOS\\_Somos%20da%20terra%20-%20Piseagrama.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5120556/mod_resource/content/1/BISPO-DOS-SANTOS_Somos%20da%20terra%20-%20Piseagrama.pdf). Acesso em: 24 fev. 2023.

SILVA, Marcelo Moura; ESTELLITA-LINS, Carlos. A xawara e os mortos: os Yanomami, luto e luta na pandemia da Covid-19. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 27, n. 59, p. 267-285, jan./abr. 2021.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da literatura brasileira**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

THIÉL, Janice Cristine. A literatura dos povos indígenas e a formação do leitor multicultural. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 38, n. 4, p. 1175-1189, out./dez. 2013.

THOMAS, Rosalind. **Letramento e oralidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Editora Odisseus, 2005.

TIBLE, J. Cosmologias contra o capitalismo: Karl Marx e Davi Kopenawa. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 46-55, 2013. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/96>. Acesso em: 24 fev. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004), “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, Tipití: **Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**: Vol. 2. Tradução disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/8341-Texto%20do%20Artigo-29777-2-10-20190722.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2023.

ZOURABICHVILI, François. O que é um devir por Gilles Deleuze? Conferência pronunciada em Horlieu, Lyon. mar. 1997. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2019/12/09/o-que-e-um-devir-para-gilles-deleuze-parte-1-por-francois-zourabichvili/>. Acesso em: 24 fev. 2023.