A queda do céu: um pas-de-deux entre um xamã e um antropólogo

Fernando Giobellina Brumana

Tradutor: Rosenilton Silva de Oliveira e Yumei de Isabel Morales Labañino

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/7544>

DOI: 10.4000/pontourbe.7544

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Refêrencia eletrónica

Fernando Giobellina Brumana, « A queda do céu: um pas-de-deux entre um xamã e um antropólogo », *Ponto Urbe* [Online], 25 | 2019, posto online no dia 25 dezembro 2019, consultado o 31 julho 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/7544> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pontourbe.7544>

Este documento foi criado de forma automática no dia 31 julho 2020.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

A queda do céu: um pas-de-deux entre um xamã e um antropólogo¹

Fernando Giobellina Brumana

Tradução : Rosenilton Silva de Oliveira e Yumei de Isabel Morales Labañino

O Livro

- 1 Deixo de lado o prefácio de Jean Malaurie, fundador e diretor da Coleção Antropológica *Terre Humaine*, o que de todo modo, deve-se destacar uma questão: escolheu-se este livro para ocupar o número 100 da coleção, dando-lhe assim um lugar de enorme preponderância em um conjunto que, desde mais de meio século, conta com títulos assinados por Lévi-Strauss, Clastres, Descola, Bastide, Darcy Ribeiro, junto a vozes de nativos sioux, hopi, Yanomami, etc. Este livro apresenta-se, pois, como celebração emblemática dessa comunicação entre nós e nossos outros que o editorial pretende encarnar.
- 2 Duas epígrafes abrem o volume. A segunda, mais breve, é de Kopenawa; o que nos dá a oportunidade de submergirmos em seu discurso, que ocupa quase todo o volume. O primeiro é de Lévi-Strauss, que faz referência a um texto anterior do xamã, publicado em uma revista donde o fragmento é retirado do prólogo. Nessas linhas aparece um dos eixos temáticos central do discurso:

Ao buscar desesperadamente preservar suas crenças e ritos, o xamã Yanomami crê atuar para a salvação inclusive dos mais cruéis de seus inimigos. Formulada em termos de uma metafísica que já não é mais a nossa, esta concepção da solidariedade e da diversidade impressiona por sua grandeza. Nela tem-se como um símbolo. Já que é um dos últimos porta-voz de uma sociedade em vias de extinção (...) competindo-o enunciar os princípios de uma sabedoria da qual somos pouquíssimos os que compreendemos que dela também depende a nossa própria sobrevivência. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 7 apud KOPENAWA, 2015, s/p)

Os protagonistas

- 3 E começa o livro. Abre-se com um prefácio de Albert com algumas indicações mínimas para situar a quem não parará de falar pelas próximas 700 páginas que se seguirão. Coordenadas necessárias para que se possa cumprir o desejo de Davi Kopenawa de que suas palavras alcancem um público mais amplo possível Albert nos dá, então, um breve esboço sobre quem são os Yanomami dentre os quais nasceu David Kopenawa, quem é ele e quem é o próprio Bruce Albert, por meio de quem nos chega o discurso do xamã, como se tornou possível e necessário seu encontro e o projeto de trabalho em comum.
- 4 Esboço do esboço: os Yanomami são um grupo de caçadores e agricultores de roça, formado por cerca de 30 mil pessoas distribuídas numa centena de milhares de quilômetros entre o Brasil e a Venezuela, divididos em comunidades que poucas vezes superam a 100 indivíduos cada uma. Seu contato com o mundo dos brancos remete às primeiras décadas do século XX e se intensificou entre 1960 e 1970, aumentada pela febre do outro, ameaça substituída nos anos 1990 pela chegada das companhias mineradoras e os empreendimentos agropecuários.
- 5 Nascido há pouco mais de cinquenta anos atrás numa dessas reservas, Davi Kopenawa viu sua comunidade ser dizimada pelo contágio de doenças infecciosas contraídas no contato com os brancos, primeiro os funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), depois pelos missionários norte-americanos que os ensinaram a ler, lhes deram nomes bíblicos e lhes transmitiram uma visão pouco amável do cristianismo. A pregação e as primeiras letras não foram as únicas coisas que os evangelizadores trouxeram; também a rubéola, contra a qual os índios não haviam sido vacinados nem tinham defesas naturais; muitos dos pacientes de Kopenawa morreram, entre eles seus pais.
- 6 De imediato o cristianismo dos missionários é rechaçado, mas não o influxo dos brancos. Passa, com menos de vinte anos de idade, a trabalhar com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI²) e pretende iniciar o processo de converter-se em branco, mas sua única conquista foi o contagiar-se com a tuberculose. No hospital onde curou-se, aprende a falar português, o que lhe permite trabalhar para a FUNAI como intérprete e, de certo modo, percorre todas as terras Yanomami. Essa experiência lhe permite tanto a compreensão “da lógica predadora do que é chamado ‘o povo da mercadoria’”, como de seu próprio povo, de sua unidade na diferença.
- 7 Antes de completar três anos de idade, começa uma nova etapa em sua vida; casa-se com a filha de um renomado xamã, vai viver na aldeia dele e empreende sua iniciação xamânica. Esses anos são muitos difíceis para os Yanomami pelo aumento da pressão dos brancos; cerca de 40 mil garimpeiros chegam na região em busca de outro, crescem os contágios de doenças e os enfrentamentos violentos: mais de mil índios morrem em razão de uma dessas duas causas. Davi Kopenawa se compromete cada vez mais com as diversas causas de seu povo e da Amazônia, primeiro em campanhas nacionais e mais tarde em ações internacionais. “Sua experiência inédita entre os brancos – diz o antropólogo francês – sua firmeza de caráter pouco comum e a legitimidade surgida de sua iniciação xamânica rapidamente fazem dele um porta-voz da causa yanomami muito respeitado (49)”³.
- 8 Em pouco tempo sai do anonimato e torna-se conhecido no Brasil, no Brasil brasileiro, e no mundo mundial. Nas fotos que ilustram o livro em questão, o vemos falando diante no Congresso Nacional brasileiro, da Assembleia da Organização das Nações Unidas

(ONU), posando junto com secretário geral desta instituição e com o presidente da república, assim como em cenários mais turísticos como a Torre Eiffel, Stonehenge ou a vista de Nova Iorque com o Empire State em suas costas. Se converteu até em uma atração turística: David Beckham e o rei da Noruega, entre outros, o visitaram e sua aldeia; começaram a nomeá-lo de “Dalai Lama da floresta”. Ele chegou. Chegou sua palavra. Mais adiante veremos qual é ela.

- 9 Veremos agora quem é Bruce Albert. Ele não aparece nas breves linhas do prefácio, mas no contexto do posfácio: um homem um pouco mais velho que seu interlocutor yanomami, criado nas montanhas do Rif, no Marrocos, que desde muito jovem sentiu a paixão pelo outro, paixão alimentada em boa parte pelos volumes da coleção Terra Humana, com Tristes Trópicos, o livro de Lévi-Strauss, seu livro de cabeceira.
- 10 Após seu retorno à Paris, começou no início dos anos 1970 uma graduação em Sociologia e, movido por sua paixão alterizante, viajou pouco depois para a Colômbia onde teve seu primeiro contato com os índios. Num primeiro momento, esses índios diferiram pouco ou quase nada dos camponeses pobres que já conhecia, mas rapidamente sua viagem se veria recompensada por uma experiência singular. Albert (515) nos conta o que poderíamos chamar de um “evento primordial”⁴ que, como tal, marcou toda sua trajetória, sua relação com Davi Kopenawa e a produção do livro A queda do céu. Na manhã seguinte a sua primeira noite em uma aldeia indígena, na qual não tinha sido objeto de nenhuma atenção por parte de seus habitantes, teve uma visão:

No romper da aurora, um ancião vestido com farrapos, com o rosto coberto por uma máscara de desenhos com uma vermelhidão brilhante, apareceu de repente ao meu lado. Com um sorriso suave estendeu-me uma cabaça com peixe cozido e um beiju de mandioca. Esse gesto de generosidade muda e a elegância magnífica deste rosto pintado (...) emocionaram-me profundamente. Seu enigma fascinante gravou-se imediatamente em mim como o desafio de outro saber (de um saber outro), por sua vez próximo e dolorosamente inacessível, imagem que quase podia tocar sem poder compreender.

- 11 Como se depreende de seu próprio relato, o que lhe provocou essa comoção vital e intelectual não foi seu primeiro encontro com os índios. Esse fato poderia ter ocorrido em outro momento, anterior ou posterior, a manifestação do ancião; há, por assim dizer, certa escolha, não necessariamente consciente, cuja arbitrariedade poderia ser correlata à sua força literária, mas é seu fato, ninguém pode negar sua coerência com o que é acionado posteriormente, ou mesmo com a produção do livro.
- 12 Albert não economiza informações sobre a feitura deste livro. A base é o registro gravado de várias horas da fala de Kopenawa, em língua nativa, algumas realizadas a sós pelo próprio xamã; outras, a maioria, gravadas entre 1989 e 2000 com Albert. Um segundo momento foi a transcrição das gravações, cuja grafia foi aperfeiçoada pelo pesquisador⁵. Logo em seguida vem a fase de indexação deste material e, por fim, a construção dos capítulos seguindo os eixos temáticos escolhidos e a organização do texto final, sempre com a ação conjunta do índio e do antropólogo. Em último lugar, a tradução para o francês, como nota-se, trata-se de um trabalho gigantesco movido pelo propósito em estabelecer um canal pelo qual possa chegar a nós brancos o que um índio Yanomami, um xamã, um homem sábio, quer que conheçamos (e não, como na etnográfica clássica, o que interessa à nossa curiosidade sobre os índios).
- 13 O livro está dividido em três partes, cada uma delas composta por oito capítulos. O primeiro, *Devir outro*⁶, é uma apresentação de Kopenawa, de sua condição como xamã, sua iniciação, o sistema de crença e práticas do xamanismo Yanomami. A segunda, O

fumaça do metal, narra a história de contato com os brancos. A terceira, que leva o mesmo nome do livro, *A queda do céu*, é o testemunho da luta Yanomami, da luta de Kopenawa.

A TRAMA DO BORDADO

- 14 O céu pode cair a qualquer momento. O céu já caiu no início dos tempos, levando consigo uma primeira humanidade, os nossos ancestrais que foram convertendo-se em animais. Diz Kopenawa, quase no começo de sua alocução (p. 37): “Foi *Omama* que criou a terra e a floresta, o vento que agita as folhas e os rios cujas água bebemos”. Este demiurgo, que não é um criador *ex-nihilo*⁷, passa a existir a partir desta primeira destruição junto com seu irmão *Yoasi*, sua metade negativa, o introdutor da morte entre os índios, que uma vez ou outra transgrede as intenções de *Omama* e com quem são comparados os brancos. Kopenawa relata passo a passo as etapas desta nova criação: a nova floresta, o céu mais bem ancorado para que não caia, as montanhas, o sol (a lua, por sua vez, é obra de seu irmão maligno), as nuvens, a chuva, os rios...
- 15 A metafísica xamânica, a cosmologia que David Kopenwa descreve, é coerente com as visões que se conhecem, há muito tempo, a partir dos trabalhos de antropólogos dedicados às pesquisas de grupos indígenas amazônicos o que, bem ou mal, foi nomeado como “perspectivismo”. Em suma, se trata da equivalência ontológica de todos os seres – ao menos, dos seres vivos e em versões mais limitadas, dos seres animados – que conduzem as metamorfoses em vários estados, metamorfoses que operam sobre os eixos, um temporal (os animais primais, a primeira humanidade) e outro sincrônico (a passagem entre a aparência e a realidade). O que se vê e o que não se vê, essas são as discriminações chave do pensamento xamânico, o qual Kopenawa contou a Albert e este o organizou, traduziu e publicou para nós.
- 16 Neste segundo eixo, a duplicidade alcança tudo o que existe empiricamente, exceto os seres vivos, desse as partículas de pó ou das cinzas até os fenômenos atmosféricos ou acidentes geográficos: todo o mundo material tem um duplo espiritual, sua “imagem”. Entretanto, não se trata, como este termo poderia fazer supor, da reminiscência platônica, de um “*eidós*”, de uma essência ideal genérica sob a qual todos os Jaguar se unificaram sob a ideia de jaguar. No caso da concepção transmitida por Kopenawa, a cada jaguar terrestre há um correspondente celestial: os espíritos tendem a serem infinitos. Para além disto, há outra duplicidade: os seres humanos têm seus duplos animais (cães selvagens para os homens; águias caçadoras para as mulheres), que vivem muito distantes e que podem ser mortos por membros de comunidades desconhecidas
Então, se caçadores distantes os flecham, sua ferida chega a até nós e pode matar-nos em nossa própria casa. Assim acontece. Nosso verdadeiro interior se encontra lá, muito distante da nossa pele que está presente só, estendida sobre nossa rede.
(181)
- 17 Os xamãs enviam então seus *xapiri* (espíritos) para socorrerem seus duplos animais feridos. Espíritos, como o do vento impetuoso, que dispersará os caçadores, como se houvesse alguém a os atacar; ou como os macacos que escondem os animais feridos, o como os macacos-aranhas que arrancam a ponta da flecha dos corpos dos animais, outro espírito levará esta ponta até o corpo do xamã que o cuspirá diante dos olhos de todos, para finalizar sua ação terapêutica.

- 18 Os xamãs não são apenas agentes da cura, ou melhor, são agentes da cura, porque eles têm a possibilidade de ver o que é invisível para os homens comuns, porque é por meio deles que todos os planos da realidade terrena e espiritual são articulados. Além disso, eles mantêm o céu sobre a terra e seu desaparecimento traria o apocalipse final do céu e a morte da humanidade. Os espíritos consideram-lhes como seus pais, uma vez que eles fornece alimentos, o *yãkoana* (o alcaloide que os xamãs devem aspirar a começar seu transe).
- 19 O candidato a xamã não pode consumir o alcaloide por conta própria; precisa que um xamã experiente o introduza em seu nariz com o auxílio de uma cânula, ação pela qual o mestre irá transferir parte de sua saliva para neófito, imprimindo-lhe assim sua própria marca. Além disso, os primeiros espíritos que se aproximarem do neófito serão assistidos pelo veterano, que irá ceder uma parte da sua grande herança espiritual.
- 20 Kopenawa narra com todos os detalhes e de forma muito sensorial, a experiência de sua iniciação: dolorosa, dramática, à beira da morte. Um detalhe que dá o tom: como os espíritos novos, ao se aproximarem do iniciado (a sua imagem ideal), desmembra-o:
- Quando eles chegam nos ferem e partem o nosso corpo. Seccionam nosso tronco, a parte inferior do corpo e da cabeça. Nós cortamos a língua e a joga fora (...). Arranca-nos os dentes que lhes parecem sujo e deteriorado. Eles livram-se das nossas entranhas, cheia de resíduos de carne que lhes dão nojo. Em seguida, substituem tudo isso com a imagem de suas próprias línguas, dentes e vísceras. É assim que nos testam. (...). É verdadeiramente horrível. A pessoa sente-se esfolada, dilacerada por uma dor afiada e penetrante (152).
- 21 A pureza radical dos *xapiris* exigem também daqueles que pretendem ser xamãs, a manutenção de uma extrema pureza: sexual, porque os espíritos detestam tanto o cheiro de pênis como do órgão sexual feminino; e alimentícia, ao xamã é proibido a carne de caça e os produtos da roça. Este ascetismo, próximo ao temor tão feroz como eu mencionei acima, além das visões aterradoras produzidas pela proximidade dos *xapiris*, são algumas das razões que mantêm afastados aos jovens Yanomami da prática xamânica. Os xamãs são, portanto, como uma elite que se contrapõe ao contrário da maioria, as pessoas comuns, contra a qual Kopenawa não esconde um certo tom de desprezo.
- 22 O jovem xamã acabará por ir ganhando mais e mais espíritos de todos os tipos, que precisam de uma morada, uma casa de *xapiri*, inicialmente localizada no peito do xamã e, em seguida, levado para o céu. A casa, a cada tipo de espírito deve viver numa célula particular, é construída com troncos de gigantesco (com as suas imagens, é claro), e se ergue andar sob andar superando os altos prédios que o Kopenawa tinha visto nas cidades que ele visitou.
- 23 Os *Xapiri* estão separados de todos os humanos e demais questões terrestres. Tudo no espírito é bonito, limpo, puro; até mesmo suas flatulências têm cheiro bom. O chão por onde caminham é exclusivo deles, é um pavimento espiritual. Eles não podiam se mover num terreno comum "muito sujo, coberto com resíduos e contaminados por excrementos" (119). Omama tem providenciado um solo especial para os *xapiri* formado por uma multiplicidade de objetos preciosos, cintilantes, transparentes, mas sólidos, que parecem feitos de vidro com brilho cintilante; eles são 'espelhos', mas não para se olhar, para brilhar (Albert, em nota, explica a diferença entre o termo empregado pelo Yanomami e o que designam aos espelhos industriais trazidas pelos brancos nos anos cinquenta). O solo dos *xapiri* é decorado com desenhos que

assemelham a pele de onça e linhas idênticas às tintas corporais Yanomami, e recoberto por pequenas penas brancas. Este solo especular sobre qual dança os xapiri para os xamãs, cobre toda a floresta.

- 24 Os sonhos dos índios não são como os dos brancos⁸. Essa relevância onírica é muito forte ao longo do livro, mais do que tudo nesta primeira parte, constituído por uma linguagem que parece extraído de sonhos, imagens que são uma reminiscência da Alice de Lewis Carrol. Um exemplo:

As canções do xapiri são tão numerosos como folhas de palmeira que coletamos para cobrir o telhado de nossas casas e até mesmo mais do que todos os brancos juntos. É por isso que suas palavras são inesgotáveis. Omama plantou essas árvores cantoras na borda da floresta, onde termina a terra e onde estão ancorados os pés do céu pelos espíritos do tatu gigante e os espíritos tartaruga. É de lá que distribuem suas melodias sem descanso todos os xapiri que vêm a eles. São grandes árvores, brilhantemente enfeitados com a brancura das penas. Seus troncos são cobertos com lábios que nunca param de se mover, um acima do outro. Estas bocas sem perceber soltam canções magníficas que seguem sem fim tão inumeráveis quanto as estrelas no peito do céu. Suas palavras nunca são repetidas. Quando um termina, o outro lhe sucede (113-114).

- 25 O texto mantém esse tom poético de forma contínua, o que muitas vezes torna a leitura extenuante. Num tom poético, caindo no detalhe ao extremo barroco; outro exemplo, a descrição da dança xapiri:

Cada um se move e canta sua maneira. Eles são vestidos como convidados, o corpo revestido com anato (um corante vegetal) laranja e ornamentado com em desenhos pretos, suas pulseiras pesadas com penas de papagaios vermelhos e cabelo cobertos de plumagem de uma brancura cintilante. Dançam numa luz brilhante, se movendo graciosamente pequenas palmeiras de filamento amarelo brilhante. Entoam de forma constante, um após o outro, canções melodiosas. Sopram alegremente as flautas de bambu fino e soltam gritos de alegria. O ritmo poderoso dos seus passos atinge o solo com uma banda de rodagem abafado. No turbilhão e na luz cintilante, o seu corante anato desprende um perfume intoxicante. Então, de repente, o silêncio retorna (114).

- 26 O fatídico encontro

- 27 "Antes, não havia brancos". Assim começa a segunda parte do livro, para mostrar as consequências de sua chegada ao universo Yanomami. Infelizes consequências que não foram compensadas com as panelas ou facões que o comércio com os brancos trouxe. Mesmo pode-se dizer que os objetos de metal não são uma invenção do branco: Omama possuía o metal, os índios apropriaram-se das peças que ele deixava na floresta.

- 28 Mas também, panelas e facões vêm com doenças e as doenças decorrentes deste contato não só produzem uma praga a partir do qual não havia memória, mas que permanecem no destino *post-mortem*: "(...) quando alguém morre de doença branca, afeta até seu espectro que chega ao céu com febre. Seu sopro de vida e carne contaminam até lá! "(275).

- 29 A perturbação na vida indígena é ainda mais profunda e radical; É uma alteração definitiva, dissolvente⁹. Os brancos permeiam a vida indígena como uma ameaça múltipla, tanto pelos males óbvios envolvidos na sua simples presença, quanto pelos supostos bens que aportam.; por uma razão ou outra, para o mal ou para o bem, sempre ocupar a cabeça dos índios, eles são a palavra externa que quebra a autonomia soberana desfrutada pelos índios no passado:

Os antigos não pensavam nessas coisas dos brancos. Hoje, os nossos olhos e os nossos ouvidos apontam muitas vezes longe da floresta, para os outros e não para nós. As palavras sobre os brancos são um obstáculo para os nossos e as enredam em fumaça (283).

- 30 Se os brancos chegarem a desaparecer, se deixassem de destruir a floresta, voltaria o silêncio do passado e se acalmaria o espírito dos índios. Mas isso não vai acontecer; os brancos vieram para ficar. Apesar de terem sido o produto da 'fábrica de Omama', que os gerou depois dos índios Yanomami, usando o sangue que se derramou nas brigas que se seguiram a uma festa (ver Nota 6). A língua que falam, no entanto, não foi ensinado por Omama, como acontece com os índios, mas pelo espírito da abelha; É por isso que ele tem um som tão terrível ("palavras tão feias como tortas").
- 31 Este é o ponto de partida, o quadro ideológico desta segunda parte do A queda... que, num tom mais objetivo, é dedicado a narrar as aventuras de Davi Kopenawa de que – por um ato de feiticeira – ficou órfão sendo um bebê. A infância deixou-lhe ótimas lembranças de jogos nos quais as crianças imitam adultos na caça e pesca, e em danças, festas e brigas. O modelo foi o comportamento dos mais velhos, não dos brancos, como no caso das crianças atuais Yanomami, fascinado pelo mundo dos brancos, jogando bola ou com aviões construídos por eles mesmos. "Nós não ouvir nem o ruído dos rádios nem dos gravadores. Nossos ouvidos só prestavam atenção às palavras dos nossos e as vozes da floresta "(240).
- 32 Tinha poucos anos, a primeira vez que viu os homens brancos chegando à sua aldeia, causando pânico entre as mulheres que escondiam seus filhos para que os intrusos não os raptassem; a primeira impressão que o menino Kopenawa teve foi o medo e a 'fealdade chocante' dos visitantes indesejados que vislumbrou a partir de onde ele lhe tinha escondido sua mãe. Os anciãos da comunidade, no entanto, estavam muito satisfeitos com esta chegada que prometia acesso a facões, facas e outros bens assim desejados, tão escassos até então. Não suspeitavam que num momento posterior os brancos viriam a introduzir gado, e expropriar aos índios de suas terras e, em última instância, deles mesmos.
- 33 Primeiramente eles trouxeram 'a fumaça do metal' que saía das caixas de madeira onde vinham facões, facas, panos de algodão "tufo de pó perfumado bem (...) odor pungente que se espalham por toda parte" (308), origem de doenças que mataram muitos índios. "Na verdade, todos os objetos dos brancos bateram sobre nossos idosos com o seu poder de doenças: facões, tecidos, papéis, cigarros, sabonetes ou coisas de plástico" (310).
- 34 E o branco, outro branco, também trouxeram a palavra do seu Deus, de TEOSI; eram os missionários da New Tribes Mission, que chegaram à área em 1958. É difícil entender seu sucesso entre os Yanomami¹⁰, Especialmente quando sua pregação estava atacando todas as atividades indígenas mais agradáveis (desde o consumo de tabaco até seu fornecimento ilegítimo, dos risos a ingestão de yakoana: "Você deve queimar no inferno"), investiram contra a prática dos xamãs, e identificaram aos xapiri com os demônios.
- 35 Kopenawa, tempo depois, parece rebelar-se contra a ingenuidade dos seus, e a ingenuidade própria, explicável diz, por medo dos brancos ("naqueles dias nós fomos muito dóceis, nós moldávamos tudo o que nos disseram as pessoas de TEOSI "), porque os Yanomami" estávamos ansiosos a ouvir essas palavras desconhecidas: TEOSI-Deus, Satanasi, Sesusi-Jesus (325), o pecado, o inferno. A violência verbal dos religiosos

conseguiu que os xamãs se voltaram “perplexos e ansiosos”. Então, um após o outro, eles rejeitaram os seus espíritos que fugiram” (326).

- 36 A subordinação dos índios aos missionários iria deteriorar-se; Kopenawa testemunha esse processo, dedica-se a narrá-lo e suas palavras tornam-se mais densas, mais ligado à materialidade dos fatos, relatando-os com o maior rigor possível. O surgimento de novos missionários – brasileiro, Chico, e um canadense, Kixi – que acreditavam não ser mais preciso demonstrar as boas maneiras e generosidade como seus antecessores, e agindo de maneira arrogante e agressiva, enquanto os Yanomami respondem à sua maneira: maus tratos verbais por parte dos brancos, algum assalto e surtos de violência física por parte dos índios. E junto com isso, uma epidemia de sarampo, trazida pela filha de um missionário, que dizimou a comunidade, o que foi interpretado como um ato de feitiçaria. As conversões, que eram muitos no início, diminuem com rapidez¹¹.
- 37 “As palavras de TEOSI pertencem aos brancos”, conclui Kopenawa da sua experiência com missionários (353), palavras que “só conhecem a ameaça e o medo”. De qualquer forma, o narrador parece precisar de uma integração do Deus cristão na configuração espiritual como a primeira parte do livro havia tecido. Em suma, TEOSI existe em confronto com Omama. Eles mataram uns aos outros, e o fantasma de TEOSI foi morar no céu, na terra do branco (“A imagem de TEOSI talvez cuide aos brancos; eles devem saber”), enquanto o espectro de Omama permaneceu sobre os índios e se preocupa com eles e com a floresta. Mas há mais; como uma espécie de compensação simbólica para Kopenawa, o Deus dos brancos é equiparado com a imagem pior do panteão Yanomami:
- (As palavras de TEOSI) não nos trouxe nada, mas os espíritos da epidemia que tem comido nossos anciãos e todos os seres do mau que, desde então, queima na febre e nós devora o peito, olhos e barriga. É por isso que para nós, TEOSI é sim o nome de Yoasi, o mau irmão de Omama, que nos ensinou a morrer (355).
- 38 É concebível que a animosidade contra TEOSI, por parte de Kopenawa e os difusores de sua palavra seja ainda mais forte porque em algum momento a mensagem salvacionistas chegou a tocá-lo, como ele mesmo admite. Foi em sua infância, entre os 7 e 12 anos – o cálculo é de Albert – em que aprendeu a ler e escrever na sua língua e participou de sua atividade de pregação [“Fiquei feliz em ser considerado um deles” (359)]. Mas eventualmente ele cansou-se de ser ter seu comportamento importunado pelos missionários. A morte de sua mãe e seu tio também o fizeram se sentir sozinho, desprotegido na comunidade [“Eu estava com frequência triste ou irritado” (360)]. Ele teve que sair, sair de casa, mesmo na floresta. E ele partiu, com a ambição de se tornar em branco.
- 39 Branco, sim, mas não ‘imitador TEOSI’. Ele se estabeleceu para o trabalho doméstico em um posto da Funai, cujos funcionários mantinham estreitas relações de troca (bens manufaturados para peles) com pessoas de sua aldeia, que os protegia das incursões de outros brancos e os forneciam de remédios. Após pouco tempo, ele estava infectado com a tuberculose e o chefe do posto o levou para Manaus, a um hospital que tinha cuidados médicos onde ficou internado durante um ano. Ele pode não só curar-se, lentamente, laboriosamente, assim como foi aprendendo a se comunicar em português.
- 40 Ao sair do hospital, no entanto, ele havia abandonado o seu sonho de se tornar um branco. Objetos que no início tanto almejou, camisas, sapatos, motores de barco, pararam de escurecer seu espírito. Ele percebeu, como agora repete aos jovens Yanomami, que o destino do índio que deixa a floresta leva a aguardente, ao esquecimento, o obscurecimento do espírito, à morte. Ele então decidiu voltar para a

sua aldeia. Adeus aos carros (demorou em perceber que era movido por rodas girando e não correndo pés!), Adeus às multidões (os brancos devem ser copulando o tempo todo), adeus à aeronave gigante, muito maior do que os pequeno Cesna dos missionários...

- 41 Enquanto vivia em sua aldeia, um branco, Chico, o brasileiro que anos antes tinha sido um dos missionários que com sua arrogância tinha malgrado a relação com os Yanomami, foi apresentado lá; agora ele trabalhava para a FUNAI e estava recrutando índios para fazer contato com um grupo Yanomami hostil aos brancos; o padrao de Kopenawa, ele mesmo e um punhado mais aceitou o pedido. A expedição não teve sucesso, mas serviu para Kopenawa conhecer a aldeia de onde conhecerá sua futura esposa.
- 42 Novamente Kopenawa quis ir a terra do branco; Ele se estabeleceu em terra firme em Manaus, na casa dos pais de Chico. Para sobreviver, ele precisava "aquelas velhas peles que eles chamam de dinheiro de papel" e realizou vários trabalhos até que, graças a Chico, conseguiu retomar a sua relação com a FUNAI; agora, por causa de seu domínio do Português, ela conseguiu um emprego como intérprete e voltou com Chico para a floresta. Idas e vindas, epidemias em todos os lugares, a construção de um par de assentamentos para a FUNAI; finalmente teve problemas com Chico que desconfiava de Kopenawa por causa de uma menina Yanomami com a qual tinha se casado o branco.
- 43 Voltara para Manaus e a FUNAI envia-o para trabalhar um outro posto, localizado numa aldeia de um grupo de índios que quase não podiam se comunicar, porque eles falavam uma língua diferente. Mais tarde ele foi enviado a outros destinos, também com índios de outras etnias. Seu desconforto é crescente e volta para Manaus, onde os agentes da FUNAI decidem colocá-lo a estudar para 'monitor de saúde': "Eu comecei a aprender a fazer engolir os medicamentos, fazer curativos e dando injeções" (389). No entanto, ele não conseguiu obter o diploma; teve problemas com o português e não poderia lê-lo. Além disso, o chefe da FUNAI em Manaus não o queria e acabou demitindo-o. Então ele voltou para sua vila.
- 44 Outros brancos apareceram, desta vez um grupo de luta contra a malária; Kopenawa acompanhou-os em sua jornada através da floresta e, finalmente, foi com eles para a capital de Roraima, uma cidade pequena naqueles dias quando "não havia ladrões e os brancos não estavam matando-se" (391). Tudo mudaria com a chegada de garimpeiros.
- 45 Embora ele queria continuar a trabalhar com "os agentes de malária" os funcionários da FUNAI obrigou-o a voltar a trabalhar com eles¹². Ele vai com seu chefe para uma nova posição no momento apenas uma cabana para colaborar na construção de uma rota que iria atravessar à área. "Aí", diz Kopenawa, "onde vivem os Yanomami que chamamos de Yawari." Ele continua: "São eles que, em primeiro lugar, eles viram ao branco tirar o chão da floresta, com seus enormes tratores para abrir esse caminho" (395).
- 46 Aqui, no meio geográfico do livro, é, penso eu, o cerne da tragédia Yanomami, da tragédia indígena, da tragédia Amazônica, pelo menos, de sua narrativa: a escavadora, estes monstros mecânicos cheirando a gasolina queimada destruindo tudo que estava à frente, eles vieram e frente aos olhos nus dos habitantes da floresta tiraram-lhe de tudo. A alteridade mais radical revelou-se para os habitantes da selva como a alteridade mais destrutiva. Por mais que Kopenawa fosse apenas um menino de 20 anos na época,

percebeu o que estava acontecendo, as consequências do que estava acontecendo, ele ainda não foi capaz de levantar-se em defesa da floresta.

- 47 Enquanto isso, continua o seu trabalho na FUNAI e colabora com a construção de um novo posto concebido para se tornar uma "frente de atração" de vários grupos; o chefe de Kopenawa sonhava em transformá-lo em uma "colônia agrícola indígena" (911, nota 3 e 4). Ao mesmo tempo, ele se casa, mas é forçado constantemente a deixar a mulher no posto para executar várias expedições de reconhecimento; valoriza seu trabalho como intérprete: ajudou outros Yanomami que não falavam português e nem eles sabem agir com os brancos. No entanto, ao longo do tempo o branco não precisa mais de sua mediação, suas viagens diminuem e pode ficar mais tempo com o seu povo.
- 48 O delegado da FUNAI na região, com o qual Kopenawa havia-se entendido bem, é substituído por uma série de outros funcionários que detestavam a vida longe da cidade e suas famílias, muito menos competente e muito autoritário no trato com índios. Depois de várias mudanças, a própria FUNAI nomeia Kopenawa, que permanece cinco anos nessa posição até ser deposto por protestos. Em seguida, começou uma nova fase em sua vida, o que dá origem a esta mensagem transmitida no livro.
- 49 As autoridades naquela época formularam um projeto de duas linhas: uma, a demarcação das terras Yanomami com a proibição da entrada dos brancos; outra a divisão, dentro dessa 'terra Yanomami,' 'um arquipélago de 21 reservas separadas' (914, nota 31). Advertindo esta nova ameaça que vem de um grupo de brancos que haviam formado a Comissão pró-yanomami, na qual Bruce Albert "Davi", estava. Assim disse ele em uma reunião: "você deve defender sua floresta, porque se você não fizer isso mesmo, os brancos virão para trabalhar mais nela e muitos de vocês morrerão" (426).
- 50 Então, Kopenawa decide espalhar sua palavra em todos os lugares, dizendo aos brancos que significa a chegada de intrusos para a floresta: "Eu comecei a viajar para contar tudo aos brancos, como os garimpeiros transformam nossos rios em atoleiros e sujam a floresta com epidemias de fumaça" (426). Não é o único¹³; outros índios também se desdobram com a mesma intenção, mas Kopenawa não vai permanecer em silêncio e deixar para outras pessoas a tarefa de defender seus direitos.
- 51 É neste momento que ele realiza sua iniciação como xamã. Nos sonhos ou sob a influência de yakoana – o alcaloide que permite contato com os espíritos – o assaltam os mesmos pensamentos obsessivos que na vigília: o branco vai acabar com a floresta, eles vão transformá-lo em um instrumento de produção, seja de cultivos, seja de minerais; irá converter a floresta num espectro, como têm feito com sua própria terra. E é a relação xamânica com os espíritos que desperta os índios de uma visão ingênua de que pressupõe que a floresta é infinita. Não é, mostram os xapiri que veem tudo de cima; não é, e as visões xamânica o ensinam "os rastros carbonizados e os rastros de árvores que circundam em todos os lugares" (432):
- Se soubéssemos nada do xapiri, nem saberíamos nada da floresta e seríamos tão esquecido quanto os brancos. Nós não pensaríamos em defendê-la. Os espíritos temem que os brancos devastem todas as árvores e rios. São eles que dão suas palavras xamãs. Eles ficam com a gente e são os primeiros a lutar para proteger nossa terra (433).
- 52 Primeiro chegaram os funcionários do governo, depois deles os missionários, mais tarde fazendeiros e agricultores. Todos eram prejudiciais, mas nenhum como os últimos a invadir a floresta, os garimpeiros. Os garimpeiros destroem tudo, contaminam tudo o

que não mata apenas para a propagação da doença, mas por suas armas de fogo. Incontrolável, em número sempre crescente, impedir o acesso à floresta não é fácil, mesmo com a colaboração da polícia federal, desbordada pelo influxo das bandas de miseráveis brasileiros movidos pela febre do ouro, que desviam o curso do rios e envenenam com mercúrio utilizado no tratamento do ouro, que destroem a terra com suas máquinas, cortam árvores, causando a fuga da caça; e muito mais.

53 A violência dos garimpeiros torna-se evidente em um longo, meticuloso e irritado relato de uma série de reuniões entre os invasores e os índios com várias mortes de ambos os lados da história: "Eu entendi como os brancos que querem roubar a nossa terra são seres do mau (453). Mas a violência foi além das mortes ou destruição do meio ambiente; Ela alcançou o espírito Yanomami em si. Nas comunidades que conseguiram quebrar os invasores, os sobreviventes se tornaram mendigos irrisórios dos invasores brancos "só tinha sobrevivido alguns órfãos de mente perdida implorando por comida e roupa aos garimpeiros" (455).

54 Kopenawa conduz a reação Yanomami para expulsar os garimpeiros e ganha a hostilidade destes. O jovem xamã em seus sonhos vê seus inimigos tentando usar artes mágicas para quebrá-lo:

Eu vi meu nome ser indicado a esses feiticeiros da cidade, rezadores, que como nós os xamãs têm seres malignos. (...) Então eu via os espíritos agressivos desses rezadores se dirigir a mim em helicópteros. Eles me ameaçaram e queriam me matar (461).

55 O xapiri, no entanto, vigiava pelo xamã e lutava contra os seres do mau enviados pelos rezadores, muito mais fraco: os desorientavam, foram deixados no escuro, os esfolavam, os sodomizavam "para explodir seu ventre" (463); Eles acabaram colocando-os em uma teia metálica fornecida por Omama e os expulsou. no entanto, vez ou outra voltam para atacá-lo em sonho para torná-lo um covarde.

56 Os perigos que ameaçam Kopenawa não foram apenas espirituais. Naquela época, homens armados mataram Chico Mendes, o líder sindical dos seringueiros cujas reivindicações iam de encontro aos interesses dos outros brancos; o Yanomami sentia a hostilidade contra si quando ele ia para a cidade do branco, o que o brigava a tomar todas as precauções. O maior risco, não para Kopenawa, mas para a floresta e para todos os Yanomami, foi que eles foram seduzidos pelas mercadorias transportadas por brancos. Para que caçar ou plantar o inhame, se o arroz e a carne em conservas carregados pelas aeronaves são deliciosos?

Seu pensamento se obscureceu frente a beleza das grandes redes, as painéis de metal e rifles de caça dos brancos. Deixaram de cuidar de seus filhos e permitiu que os garimpeiros tomassem suas esposas. Seu pensamento foi apenas ocupado durante o dia, pela linguagem das mercadorias (468).

57 Nada do que pode trazer os brancos, no entanto, vale o que levam ou o que destroem. "É por isso que nós nos recusamos a dar a nossa floresta. Nós não queremos que se torne uma terra árida cortada por pântanos lamacentos"(470). Mas há algo mais profundo; o que se levam, o que os brancos saem procurando destruir, espalhando lixo... não deve ser tomado ou melhor, deve ficar onde está, não porque o seu afastamento priva os índios de uma herança preciosa, mas para tudo sim, porque é algo que deve ficar onde estava, enterrado para sempre, para que o mundo não fique doente. Minerais e petróleo "são coisas más e perigosas" (472), que Omama no início dos tempos "decidiu esconder debaixo do chão da floresta para que ninguém pudessem tocá-los." E há mais: escavação e escavação, brancos ameaçam "puxar para cima as raízes do céu que são mantidos no

lugar pelo metal de Omama" (478). Os brancos não pensam nestas coisas; o proposito de Kopenawa é advertir sobre a catástrofe.

Kopenawa entre o branco

- 58 Os índios não sonham como os brancos, tínhamos visto; tampouco falam como eles. Entre os Yanomami há diferentes falas como também há diferentes emissores legítimos, tempo e espaço em que elas podem ser emitidas, desde as longas conversas multidirecionais dos jovens até a palavra que fecha o dia, entregues pelos anciãos, dedicado à comunidade incentivando arengas e evocação aos tempos dos antepassados. O jovem Kopenawa deve superar estas questões para saltar sobre este código e para falar com os anciãos do grupo e avisá-los, ele que já viajou e encontrou outras terras, sobre os perigos contidos naqueles objetos trazidos por os brancos. Esses anúncios foram aceitos, mas não automaticamente concedido o direito de discutir com o grupo adquirido apenas com o tempo e com o apoio de seu sogro.
- 59 Assim, chegou o tempo quando os anciões permitiram a Kopenawa lidera-los e pregar aos brancos, já que ele poderia fazê-lo em português, e atraíram sobre ele muitos espíritos para ajudar: os dos ancestrais dos brancos, o da abelha – que lhes deu a sua língua – a de um caçador que trocou peles por rifles. Esses espíritos "colocados na minha garganta seu espírito na laringe para que eu pudesse imitar o discurso dos brancos" (510).
- 60 Ele começou sua vida pública, primeiro com as reuniões de várias etnias indígenas, numa das quais, em 1988, foi designado candidato para o Partido dos Trabalhadores e disputado da Assembleia Constituinte, mas não foi eleito. A pressão dos garimpeiros naqueles tempos aumentava cotidianamente, e para lutar contra esta invasão, Kopenawa vai a Manaus, Brasília, São Paulo... Experiência e raiva que sentia cada vez mais fazia que sua língua travasse menos que seus discursos foram mais persuasivos:
- Muitos brancos começaram a conhecer meu nome e queriam me ouvir. (...) Naquele tempo, falei muito nas cidades. Pensei que, se os brancos podiam me ouvir, acabaria por convencer ao governo a não permitir o saque a floresta. É com este pensamento é que viajei tão longe de casa (515).
- 61 As cidades visitadas nessa missão não fizeram nada mais que confirmar a sua visão negativa da vida dos brancos, a sua mentalidade cheia de fumaça e esquecimento. Edifícios, ruas e avenidas, transporte, ruído, poluição... tudo é o oposto da vida silvestre, a única que Kopenawa realmente considerado digna aos seres humanos. Todos os artefatos urbanos são repugnantes, mesmo aqueles que os brancos podem considerar como amostra da grande espiritualidade os museus "(Exibir) cadáveres ressecados e objetos órfãos dos primeiros habitantes da floresta não pode mais que me fazer miserável e atormentando. É uma coisa muito ruim!" (573). Não só isso a extrema desigualdade social que tem visto nas cidades achava ela escandalosa:
- Eles não querem saber nada sobre aquelas pessoas miseráveis que, no entanto, fazem parte deles. Eles rejeitam-os e deixam-os sofrer sozinhos. Não os olham e atribuem de longe o nome de 'pobres'. (...) Fiquei chocado ao ver isso (577).
- 62 O estilo de vida dos brancos em suas cidades é esmagador. Eles correm o dia todo de um lado para o outro, impaciente e com medo de não chegar a tempo, de perder o emprego, que o dinheiro não alcance; eles não recebem felicidade alguma e envelhecem rapidamente, constantemente em sua carreira a qualquer lugar, guiado pelo desejo de

possuir coisas. "Só não têm mais do que morrer sozinhos e vazios" (588). Os brancos dão pena.

- 63 A imagem que os brancos se fizeram dos Yanomami é a de um povo guerreiro que não faz nada mais que matar uns aos outros. Kopenawa aceita que entre os yanomami a vingança é habitual entre os grupos, mas os resultados mortais destas pequenas guerras são limitadas e seguem certas regras de honra. Nada a ver com as guerras entre os brancos:

Eles (...) lutam em grandes números e usam balas e bombas que queimam todas as suas casas. Matam mesmo mulheres e crianças. E não é para vingar seus mortos, eles não sabem chorar como nós. Eles fazem guerra simplesmente por palavras más, por terra ou por desejar minerais e petróleo (593).

- 64 Os Yanomami não vão à guerra motivados por razões materiais, mas por seres humanos, pela dor que a morte de alguém próximo causou, dor que só pode-se atenuar com a retaliação. Mortes reparadora com outras mortes não levam, como poderia parecer, a uma escalada sem limites. Quando os guerreiros mais ferozes são mortos, os homens deixados nos grupos em disputa são os menos belicosos e desejam estabelecer uma vez a paz. É hora que as mulheres de um dos grupos envolvidos se dirigiam ao outro e os convida para uma festa de reconciliação. Sem dúvida, uma nova reunião pode causar outros conflitos, que são, elas próprias objeto de novas compensações, circuito constante e controlável no qual se movimenta a sociabilidade Yanomami. "Nós não somos os bravos", exclama Kopenawa (600), lembrando as multidões queimados por misseis e bombas nas guerras levadas por os brancos, as quais ele conhece pela televisão nas suas visitas as cidades,

- 65 De qualquer forma, as inimizades entre grupos Yanomami atualmente são superados pela ameaça de brancos "(...) os nossos verdadeiros inimigos são os garimpeiros, agricultores e todos aqueles que querem pegar a nossa terra. É contra eles que a nossa raiva deve ser dirigida" (608-609). Essa raiva não se manifesta com setas, como entre os índios, mas com palavras.

- 66 Palavras, sim, mas as palavras que vêm dos xapiri, espíritos, que vêm para o xamã pelo alcaloide sagrado e é transmitido como conhecimento permanente que fulge renovado do esquecimento. As palavras não escritas, porque escrever é outro artefato do mau dos brancos:

não param de olhar sobre os desenhos de seus discursos e de o fazerem circular, presos em peles de papel. Então, não examinam os seus próprios pensamentos e não sabem apenas o que já está dentro de si. Mas suas peles de papel não falam e não pensam. Elas estão simplesmente ali, inerte, seus desenhos em preto e mentiras (612).

- 67 Livros feitos de papel e tinta são produtos de extrações da floresta. Eles nunca serão merecedores para receber o conhecimento dos xamãs, conhecimento que só acontece nos sonhos, o modo de estudo dos Yanomami lhes permite aceder às realidades mais profundas do mundo, o mais bonito e o mais terrível. Esses sonhos proveem, segundo as palavras de Kopenawa. "São essas palavras sobre as coisas que eu vi em um sonho que eu tento explicar para o branco para defender a floresta" (628).

- 68 Os habitantes das cidades não querem saber nada do que eles chamam de natureza. Eles dizem que os índios são ignorantes, mentirosos; mas eles, os brancos, só pensam nas mercadorias. Eles acreditam que a floresta é escura e emaranhada, cheia de perigos.

- 69 Que os índios não vão sentir falta quando terminarem de dissolvê-las, que serão mais felizes com o gado que lhes darão para alimentar-se. Mas os índios não comem animais domesticados, que são abomináveis para eles; eles se alimentam de peixes, animais selvagens, frutos da floresta, do que cresce em seus jardins. Tudo dado por Omama. "Omama tem sido, desde os primeiros tempos, o centro do que os brancos chamam de 'ecologia'" (647).
- 70 E não é muito que os brancos falam de ecologia. Quando eles entraram em contato com os índios, só estavam interessados na obtenção de peles de onças e outros animais selvagens e não foram ouvidos qualquer palavra em defesa da floresta. "Eu acho que tem lhes dado o medo depois de ter devastado ambos onde vivem." Chico Mendes, o líder dos seringueiros mortos em 1988, de acordo Kopenawa, que foi responsável no Brasil por espalhar as ideias ambientais. Foi um branco, mas foi criado na floresta, que não destruía as árvores, mas ele aproveitava algo da sua seiva¹⁴. Ele não foi o único branco que protegia a floresta; Kopenawa desde jovem conheceu funcionários da FUNAI expulsando os caçadores furtivos, destruindo seu botim e libertando animais cativos. Em cidades também começaram a governar 'palavras de ecologia', não se terá sido Omama – pergunta-se o xamã – quem as transmitiu?
- 71 Confiança nos brancos, no entanto, não é automática: "Se os brancos estão agora começando a falar sobre a proteção da natureza, não devem mentir para nós novamente, como fizeram os seus antepassados" (655). Para que a consciência ecológica dos brancos seja autêntica e expandi-la para aqueles que ainda têm o seu pensamento fechado é o que Kopenawa tem dedicado todos esses anos espalhando sua mensagem cidade por cidade. Quando ele conseguir, suas viagens vão acabar e dizer aos seus amigos:
- "Não me chamem frequentemente. Quero me tornar espírito e continuar estudando com os Xapiri. Eu só quero tornar-me mais sábio." Eu, então, esconder-me-ei na floresta com os meus antepassados para beber yakoana para voltar muito magro e esquecer a cidade (658).
- 72 Uma ideia muito otimista; em primeiro lugar, pensando que ele poderia cumprir sua tarefa; segundo, assumindo que o destino de um xamã é tão benevolente. Esse tipo de deslizamento está subentendido em diferentes considerações. Os obstáculos para mudar a atitude dos brancos são muitos, e eles aparecem uma e outra vez na palavra de Kopenawa. Xamãs, entretanto, estão morrendo de doenças trazidas pelos brancos, e suas mentes estão cheias de fúria, o que faz recair mazelas sobre o mundo inteiro, 'os espectros de antigos xamãs e seres malignos já começaram a se vingar de terras distantes causando secas e inundações constantes' (671).
- 73 Mas as consequências são mais graves, muito mais. O mundo está ameaçado de morte pela morte de xamãs. Eles são, o que Kopenawa disse na primeira parte do livro (cf. supra 6), que mantem os suportes do céu; seu desaparecimento levaria ao colapso, a desintegração de toda a existência:
- É por isso que eu gostaria que os brancos pudessem ouvir nossas palavras e sonhassem com transformar tudo isso porque se as canções dos xamãs deixarão de ser ouvidas na floresta não vão sair melhor do que nós (664).
- 74 Até agora, fizemos uma rápida viagem através do livro Kopenawa / Albert, uma viagem linear. Mas a visão do xamã Yanomami é não só no discurso contínuo que a arte de Albert tornou o longo caminho através do livro; vez ou outra, as notas do antropólogo trazem elucidações de termos nativos e outras questões que me escapam e a maioria

dos leitores, mas delineando um outro livro, outros livros, talvez, onde um universo denso que unicamente podemos vislumbrar em flashes.

NOSSA PALAVRA, A PALAVRA DE OUTRO

- 75 Tenho resumidos em pouco mais de uma dúzia de páginas da jornada épica de Kopenawa como este livro nos a faz conhecer. Eu duvido que esta sinopse consiga transmitir o que exige ao leitor uma enorme transposição: intuição, se essa é a palavra certa, desta estranheza radical que o nosso mundo branco pode representar para um outro tão outro como um Yanomami que nasceu faz mais da metade de um século. Mas talvez o resultado mais significativo da leitura deste trabalho gigante, o fruto que, pelo menos na minha experiência, não é acessado automaticamente.
- 76 Minha primeira intenção de abordar o livro de Kopenawa e Albert, era concentrar meu olhar na relação pesquisador / nativo, jogos de poder, de artimanhas, de canibalismos. Mas na primeira parte, *Devir outro*, tenho pensado, quanto mais passava as páginas de um discurso ininterrupto, a preocupação mais clássica, mais antiga na formação da nossa disciplina, o papel, a função desta. De fato, após o rio de palavras, a pergunta que me veio foi se a palavra do outro, a palavra em bruto, a palavra crua do outro cumpre a expectativa etnográfica de conhecer o outro. O que foi relevado para mim após a primeira metade de cem páginas do Kopenawa foi uma necessidade absoluta para mim – indispensável – um esboço de meta-discurso, algo como pôr entre aspas o discurso Kopenawa.
- 77 Enfim, a minha expectativa era de nenhuma outra palavra, a palavra dos outros, mas que é o senso articulado nessa palavra¹⁵. Tal exigência implica, na verdade, referem-se a palavra de outros a nossa própria palavra, a velha noção de etnologia como tradução. Queremos saber, acho que não aceitar o não-conhecimento como uma regra da relação com o outro, a atitude que se viu no Albert nessa reunião que o maravilhou com o velho esfarrapado de rosto pintado, encontro que posso reunir numa frase de Lévi-Strauss antes de uma experiência semelhante, meio século antes: "tão perto de mim como uma imagem no espelho, eu podia tocá-los, não entendo-o."
- 78 Aqui foi um mal-entendido básico meu, não levar a sério o que Albert disse desde o início: este livro é uma mensagem, tendo Kopenawa Yanomami como porta-voz, produzido a seu pedido, coproduzido preferiria, em que, por uma vez, o pesquisador está ao serviço do pesquisado, do que já não é pesquisado. Mais falhas minhas. Albert, nas primeiras páginas de texto (30) adverte: "Eu deliberadamente tenho evitado submeter as palavras e histórias de Davi Kopenawa a um quadro interpretativo de redução." Claro, o que estava faltando, para mim é o patrimônio etnográfico de tantos anos, de tantos pesquisadores, a comparação, base essencial do trabalho etnológico, que levaria a redução.
- 79 Coloca em jogo, por exemplo, a categoria de 'perspectivismo'¹⁶. Forjada pelos antropólogos amazonistas a que me referi, é uma redução, a sujeição das palavras do xamã Yanomami a esquemas obtidos pelo trabalho antropológico com povos vizinhos. É claro, e assim é a tentação que senti contrastar as descrições minuciosas Kopenawa nos dá sobre ações xamânicas com outras pesquisas que nos têm contado sobre várias manifestações de xamanismo no Amazonas e outras regiões do planeta, começando com a Sibéria, de onde provém o termo 'xamã'¹⁷.

80 Vamos ir mais além. Os brancos, com seus 'pensamentos cheios de esquecimento' acumulam bens; pelo contrário, um Yanomami não se apegar a qualquer objeto, fabricado por ele mesmo, ou adquirido. O que subjaz a esta necessidade de não segurar as coisas, diz Kopenawa, é que, se o objeto sobrevive a seu dono não possibilita a outra pessoa torna-se fonte de dor e saudade para os parentes. Racionalização, pensamos, mas logo tem um argumento mais forte, repetido em diferentes registros: "Trocamos nossos bens generosamente para estender a amizade entre nós" (550). Dar algo para outro, de modo que o outro, por sua vez possa transferi-lo para um terceiro. O ponto é a exigência de que o objeto passa de mão em mão, ele não para, há sempre alguém para dar-lhe.

Tome este velho pedaço de metal (...). E eu usei o suficiente. Eu não vou recusar-lhe. Com ele você vai abrir um novo jardim. Então você deve dá-lo a outro (...) Assim, de um para outro, acabará por chegar a estranhos em uma floresta distante (548).

81 As coisas devem circular. A questão é bem conhecida por nós; a Antropologia nasceu, podemos dizer, com a atenção que Mauss dedicado a tais concepções do Kwakiutl e Trobriand, entre outros. O fato de que Bruce Albert não mencionou essa relação em uma de suas notas ricas e abundantes evidências, se necessário que, da sua decisão de manter o universo Yanomami, o mundo Kopenawa, não só fora de qualquer generalização amazônica ou ameríndia, mas absolutamente separada das dinâmicas disciplinares da Antropologia, finalmente, da plena autonomia.

82 No entanto, a apresentação da palavra, da própria palavra do outro (ou palavra de outros, domesticada – feita ciência por si só), é a hierarquia que Albert quer desestabilizar, mas não é nada mais do que a base etnológica como vem sendo construído desde o final do século XIX. Ocidente, os estudiosos ocidentais têm etnologizado e etnologizam aos índios de todos os continentes, até mesmo os próprios índios – com ou sem penas – do Ocidente, seus setores subalternos. Não há dúvida de que a relação etnológica é construída em uma relação de poder, mas, ao mesmo tempo, a etnologia, pelo menos você pode começar a pensar mesmo que esta afirmação pareça muito autoindulgente, a única disciplina que pode desatar toda a ideologia, você pode descobrir todo o poder, seu dissolvente verdadeiro.

83 Para além da questão da ruptura epistemológica, não há outra maneira de avançar na reflexão sobre A queda do céu: quem realmente fala neste livro? Um xamã, sim, mas sua voz não foi (apenas) emitida a partir da garganta do homem chamado Davi Kopenawa que, por si mesmo, nada mais é do que um veículo dos xapiri. E por trás dos espíritos, é demiurgo Omama, e à frente tradutores, o xamã e etnólogo (cf. Kelly 2013: 176): um conjunto de trânsitos contínuos oferecidos como uma mensagem não só aos brancos, mas também aos Yanomami já que o mundo espiritual de Kopenawa não só para nós é estranho, mas para os índios também. Kelly diz (2013: 179), alcançando uma noção de Roy Wagner, que para estes, o mundo mítico é 'outra cultura'. Assim, para nós, os brancos, é, por assim dizer, de uma outra alteridade.

84 Para aumentar ainda mais a rede que é tecida este livro, há uma outra alteridade em jogo. Como Oscar Calavia (2015: 3), diz: A queda do céu" não se destina a ser uma expressão de tudo o que pode ser chamado de um pensamento indígena puro¹⁸. (...) Sua devoção à causa indígena é um pouco de um convertido, alguém que escolheu ser reconvertido a índio na idade adulta". Kopenawa, então, é um outro sobre a sua Yanomami, outro colocando-se sob a pele indígena, branco em sua juventude queria ser, e que em parte o foi; extrema barroco sistematicidade próprias descrições como

casas de espíritos, não é um reflexo da mania de qualificação cartesiana dos brancos? Calavia (ibid. 4), aprendeu com cristão e índios, que "as legiões de espíritos que habitam o mundo ecoam muitos aspectos da cosmologia do cristianismo".

- 85 Mas ao lado desse incorporada duplicidade em Kopenawa, há alguém que concentra uma mesmidade Yanomami, desde a relação onde este livro foi produzido, o jogo entre um branco- branco que quer dar voz ao índio e um índio que assume a responsabilidade por aquela voz ao propósito político¹⁹ entrando no cenário nacional e internacional para salvaguardar a vida de seu povo (e de nós, como diz Lévi-Strauss). Finalmente, algo que é jogado fora da terra Yanomami, fora da Amazônia, mesmo fora do Brasil. O tema da individualidade de quem falou, sentir a sua verdadeira na aldeia, não indo além dela; o seu papel é colocado sob os holofotes por Schuler Zea (2012: 177), que sublinha com razão que nas gravações das palavras de Kopenawa feitas pelo Albert, sogro do primeiro de, Lourival, foi seu iniciador xamânico, o que teria impresso um selo particular ao 'pacto etnográfico':

É difícil (...) ignorar os efeitos de Lourival, olhar para o esboço da relação (entre Kopenawa e Albert) em si, uma vez que parece cercar ambigualmente, solvente, como se lá onde duas entidades entram em relação tinha sempre um terceiro vector irreduzível recalcitrante.

- 86 Em outras palavras, além de Kopenawa estão os Yanomami aqueles que nunca tinha sido visitado pelo Rei da Noruega ou David Beckham, pode ser Yanomami sábio, como Lourival xamã, ou um Yanomami com a cabeça cheia de fumaça e ansiosos pelas coisas dos brancos este último o que Kopenawa despreza. Este Yanomami anônimo (recalcitrante, irreduzível) são a opacidade real, a alteridade real, o que, penso eu, A queda do céu, no entanto, não permite penetrar.

- 87 Enquanto isso, Viveiros de Castro (2015: 25) pensa que é apenas a posição marginal de Kopenawa que permite que seu discurso atinge a altura que chega. Albert, Viveiros de Castro argumenta, é marginal também em comparação com o mundo acadêmico francês, que rejeitou fazer parte:

Nem Albert nem Kopenawa são exatamente representantes do seu ambiente e repertório sociocultural (...) mas é precisamente este enunciadores condição em atípica, a beira ou posição excêntrica, o que os torna representantes ideais de suas respectivas tradições, capaz de mostrar o que eles são capazes, uma vez libertado de seu devaneio e sua cosmológica 'monolinguística'.

- 88 Aqui duas perguntas surgem:

- 89 Primeiro. Eu entendo que Viveiros usa 'ideal' como 'perfeito', 'exemplar' ou qualquer coisa semelhante, mas o que acontece se nós pensarmos a afirmação a partir de uma outra acepção do termo? Representantes irreais, representantes quiméricas, representantes fantásticos. Sem deixar completamente de lado a ideia de 'o melhor de cada família' está na cabeça do prólogo de A é do Céu, vale a pena, eu acho, pensar que essa idealidade do ponto de vista de artifício, de construção literária (que certamente ocorre, por outro lado, em todo texto etnológico como Viveiros tem o cuidado de nos lembrar). Em outras palavras, há uma dinâmica entre Albert e nós leitores, que deseja que esta reunião com Kopenawa fosse o encontro entre seres excepcionais uma ponte "ideal" - aqui significa 'de ideias'- entre um nós em declínio (espiritualmente, já que não é material) e um outro com uma mensagem quase evangélica, com uma boa nova que na verdade é ruim, muito ruim: o céu cai sobre nossas cabeças, algo, do qual já estamos convencidos muito antes de escutar a profecia do xamã, algo que tem se

convertido há muito tempo num lugar comum da visão do mundo em nossas sociedades, embora pouco ou nada tenhamos conseguido fazer ao respeito.

- 90 Segundo. A simetria entre o xamã e antropólogo que certamente permitiu a harmonia enorme e frutífera entre eles, não deve nos cegar para a relação que cada um mantém com seu "repertório sociocultural médio", apontando em direções diferentes.
- 91 Albert renuncia certamente de "civilização ocidental", pelo menos, ao que ameaça, a sobrevivência dos Yanomami e da Amazônia. Isso não impede que ele sendo no sistema (assim como eu e aqueles que estão lendo o livro); embora não tenha estabelecido no mundo acadêmico, ele é um membro do Institut de Recherche pour le Développement (instituição francesa subordinada ao Ministérios dos Negócios Estrangeiros e ao Ministério do Ensino Superior, Pesquisa e Inovação), publica em revistas e publicações importantes e dá palestras em todo o mundo. Com todas as letras, e merecidamente, é alguém em um universo que por mais tóxico que seja, ou exatamente por isso, possui de total solidez.
- 92 Kopenawa, por sua vez, retirou sua pretensão para se tornar branco e refez o caminho para o mundo Yanomami, mas talvez não o mundo Yanomami como é hoje, infeccionado, como ele aponta uma e outra vez, da presença do branco, do material, e em palavras, os medos, os desejos, mas um mundo Yanomami que há cada vez menos; seu filho mais velho, por exemplo, tornou-se um professor, "muitas vezes ocupado com as palavras de brancos e pensar mais em mulheres do que em xapiri (87). Finalmente, a marginalidade de Kopenawa reflete, talvez, em que cada vez mais é o seu diálogo conosco, com Albert e seus pares.
- 93 *A queda do céu* produto emblemático deste diálogo é um livro que nos fascina pela audácia gigantesca do projeto, pela beleza incontestável do texto, pela cumplicidade ideológica que nos autoriza a legitimarmos nas nossas posições sobre o futuro duvidoso da Terra... mas precisamente porque tudo isso é razoável que nos desperte desconfiança.
- 94 Em seu prefácio à edição brasileira deste livro, publicado na Companhia das Letras, uma das melhores e mais glamorosas editoriais Brasil, Eduardo Viveiros de Castro (2015: 14) afirma:
- A queda do céu é um acontecimento científico incontestável, que levará, suspeito, alguns anos para ser devidamente assimilado pela comunidade antropológica. Mas espero que todos os seus leitores saibam identificar de imediato o acontecimento político e espiritual muito mais amplo, e de muito grave significação, que ele representa. Chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa — os índios e todos os demais povos 'menores' do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente.²⁰
- 95 É o *A queda do céu* é um 'evento científico', porque é um texto científico, porque foi coproduzido por um cientista (ou dois, dependendo da ideia de ciência que postulamos)? Será que é porque uma autoridade indiscutível da ciência antropológica, Viveiros de Castro, o afirma? É óbvio que estas questões não levam a lugar qualquer exceto a nos enredar em jogos de definições e classificações²¹. O conhecimento produzido no livro, de variada natureza epistemológica, são certamente muitos e além da minha competência avalia-lo.
- 96 Agora, Viveiros destaca um segundo aspecto do livro, o seu valor político e moral, que é certamente muito verdadeiro. Kopenawa-Albert disponibilizado ao culto público global

(há, além da edição francesa, brasileira e americana) um documento de grande valor, por outro lado, que silencia a quem se coloque algo melindroso²². Na verdade, como você entra em qualquer dissertação contra a urgência do drama Yanomami, o drama Amazônico, o drama planetário que envolve a morte da Amazônia? Albert impõe pretende fazê-lo, mediante uma nova versão da antropologia do serviço e esquecer de nós mesmos que nos mostra um curioso trânsito.

- 97 A primeira parte do livro para a segunda vai de uma alteridade opaca para a descoberta e constatação do Eu que é um para o qual estamos outros, alguns terríveis, cópias de criação diferido e diferente, feita com resíduos de destruição e morte, incompreensível, feio a temer.
- 98 E a passagem para a terceira parte é a percepção de que o outro pode articular um discurso sobre nós, uma espécie de Lettres persanes, mas com apenas um persa, desta vez autêntico e exótico. Mas, claro, a obra de Montesquieu é uma ficção com fins de crítica de sua sociedade. Não sugere algo semelhante no caso de Kopenawa-Albert, mas repito algo já deu um passo adiante: o quão bem se casar com os gostos e fobias do xamã Yanomami com escolhas ideológicas de um, com o profundo mal-estar que faz com que tantos de nós a nossa predação imparável tudo, de nós mesmos, do que nos rodeia, o que temos perto e de longe o que temos; como agradável caça com o anti-intelectualismo que muitas vezes fazemos próprios, com o desprezo de si mesmo, das nossas sociedades, tão presentes em nossos Maestros.
- 99 *A queda do céu* dá-nos, em seguida, um outro que nos confirma na nossa condenação de nós mesmos, que o faz com argumentos que estão perto de nós, em outro, finalmente, que mantém uma certa relação especular conosco. Mas seria injusto ficar só aqui. Kopenawa-Albert também nos abrem a uma intuição, se essa é a palavra, vaga, mas convincente do que está do outro lado do espelho, essa alteridade para que todas as nossas artes etnológicas podem nunca dar mais do que um vislumbre e muitas vezes nem o faz. *A queda do céu* sim o faz; está tocado pelo outro.

BIBLIOGRAFIA

Albert, Bruce. 2004. Chamanisme et ethnopolitique. Fragments d'un discours yanomami. *L'Homme* 169: 217-218.

Calavia Sáez, Óscar. 2006. Autobiografia e sujeito histórico indígena. *Novos Estudos* 76: 179-195.

Calavia Sáez, Óscar. 2012. «Do perspectivismo ameríndio ao índio real». *Campos-Revista de Antropología Social* 13(2): 7-23.

Calavia Sáez, Óscar. 2015. «La caída del cielo, de Kopenawa y Albert». Disponible en: <<http://tigresdebabel.blogspot.com.es/2015/09/la-caida-del-cielo-de-kopenawa-y-albert.html>>. Fecha de acceso: 8 mar. 2017.

Carneiro da Cunha, Manuela. 2015. «De Lévi-Strauss a os índios na universidade» (entrevista a Edson Tosta Matarezio Filho). *Revista de Antropologia* 58(2): 423-440.

- Kelly, José Antonio. 2013. «Kopenawa, Davi et Albert, Bruce. La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami». R@U / Revista de Antropologia da UFSCar 5(1): 172-187.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2014. La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami. Paris: Plon.
- KOPENAWA, Davi e BRUCE, Albert. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Pitarch Ramón, Pedro. 1996. Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales. México: Fondo de Cultura Económica.
- Poggianella, Sergio. 2015. «O objeto como ato de liberdade. Kandinsky e a arte xamânica», en Wassily Kandinsky, Tudo começa num ponto. Brasília: Centro Cultural Banco do Brasil.
- Ribeiro, Darcy. 1970. Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Schuler Zea, Evelyn. 2012. «A inquietude do tradutor: notas sobre uma lógica das partes em La chute du ciel». Cadernos de Tradução 2(30): 171-183.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. «O nativo relativo». Mana 8(1): 113-148.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. «Prefácio. O recado da mata», en Davi Kopenawa y Bruce Albert, A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.

NOTAS

1. Artigo publicado originalmente na Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Vol LXXII, nº 1, pp 147-170, janeiro-junho 2017. Agradeço ao autor (*in memoriam*) e seus editores pela cessão dos direitos de publicação desta tradução e a Diana Paola Gomes Mateus pela revisão técnica,
2. Instituição que em 1967 substituiu o Serviço de Proteção ao Índio (SPI).
3. O número entre parênteses que aparece em todo o texto tem como referência a paginação da edição espanhola d'A queda do Céu, publicado em 2014, utilizada pelo autor.
4. “escena original” na versão original. Escolhemos traduzir como “evento primordial” para guardar o sentido de ação paradigmática que dá início aos eventos seguintes. Conservamos as aspas como no original. NT
5. Suponho que para os especialistas no tema seria de grande interesse ter acesso a versão vernácula da fala. Imagino que Bruce Albert poderia encontrar a maneira de pendurá-la na rede ou coisa semelhante. Sei que a comparação é mais que odiosa, mas a falta assinalada me lembra outra, presente em Deus d'água. É curioso, por outro lado, que Malaurie, em seu prólogo à Queda do céu, a fim de identificar o texto com que o que nomina “reservas da história”, tenha como referencia o livro de Marcel Griaule (“um dos panteões do pensamento mítico”), ignorando todas as críticas desmistificadoras que lhe tem sido feitas há décadas.
6. Os nomes dos capítulos foram escritos pelo autor do artigo em francês em seguida traduzidos para o espanhol. Optamos por manter somente a tradução em português, tal como aparece na edição de 2015, publicado das Cia das Letras. (NT)
7. “ex-nihilo”: ‘a partir do nada’. (NT)
8. “(...) nós, os Modernos, que, como entramos no espaço da exterioridade e da verdade – O único Dream – começa a ver destaques e assombrando zombar de nós mesmos, em vez de abrir-nos à inquietante estranheza de comércio com a miríade de agências ao

mesmo tempo e outros radicalmente inteligíveis que estão espalhadas por todo o cosmos "(VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 33).

9. A imagem da existência indígena antes da chegada dos brancos, dada por Kopenawa não é, contudo, muito idílica. Um ponto onde o xamã se detém na narrativa é o intercâmbio entre as aldeias, reuniões festivas em que os índios são adornados com penas de todos os tipos de aves, pintar seu corpo com belas linhas, comer iguarias em abundância, consumir as suas bebidas favoritas ... Mas estas celebrações, que são também propícias às relações sexuais tidas como ilícitas, frequentemente podem terminar em violência, vinganças e atos de canibalismo, por sua vez devem ser vingadas.

10. Nós lutamos para nos entender, é claro. E custa ainda mais ao narrar Kopenawa nada é dito sobre a reinterpretação Yanomami da pregação evangélica, a forma como os manipulados a partir de seus próprios códigos. É difícil acreditar que os índios eram uma 'tabula rasa', que absorvem mais doutrina. Pedro Pitarch (1996), em sua investigação dos índios Tzeltal do sul do México, mostra em grande detalhe a dinâmica da 'alma Tzeltal' e as várias versões da doutrina cristã. Um dos destaques é que entre esses índios raramente produzem o que poderia ser chamado de uma conversão genuína:

Deixando de lado o pequeno número de católicos e líderes religiosos protestantes (com preocupações e interesses incomum [...]), pode ser visto o mesmo desinteresse geral na moral cristã geografia-céu eixo vertical / inferno, igual indiferença para a salvação da alma e do mal-entendido semelhante de narrativa bíblica (ibid: 210).

11. Albert notas reproduzir artigos de imprensa New Tribes Mission para testemunhar em pessoa de experiência missionária, permitindo que o leitor tem a visão de ambas as perspectivas. Uma delas é a história da cisão da Roberto, o padrasto de Kopenawa, com os missionários:

Roberto chegou a uma reunião de oração da manhã e anunciou que tem o prazer de anunciar que a feitiçaria é boa, que Deus não existe, que os americanos são mentirosos e nos adverte de volta aos seus antigos caminhos e ia voltar a tomar realmente feroz. Concluiu-se que agora todo mundo acha que vamos deixar. Depois que ele foi para a reunião pedindo a todos os xamãs para retornar às suas atividades (...). Um bom número de jovens também parou de frequentar reuniões de oração (897, nota 58).

12. O estatuto jurídico dos índios eram o tutelados pela FUNAI.

13. Kopenawa, lembre-se, é um dos vários chefes indígenas que têm atraído a atenção nacional e internacional para os graves problemas indígenas. Um par de exemplos. O xavante Juruna, já falecido, que chegou representação parlamentar pelo PDT, o partido de Brizola e Darcy Ribeiro, excursionou pela Europa há décadas semelhantes ao xamã Yanomami pregador. O Raoni Kaiapó, com seus documentários, sua amizade com Sting, suas visitas ao presidente francês e ao papa, também publicou um livro, com a ajuda de um cineasta pouco conhecido, mas não alcançou a ressonância acadêmica d'A queda do céu.

14. Além do que fez ou não Chico Mendes, não é fácil de assegurar uma imagem idealizada das consequências do uso dessa seiva, borracha, entre os grupos indígenas da Amazônia. Para desenhar sobre o trabalho de um etnólogo de idade, vale a pena ver a descrição de Darcy Ribeiro (1970: 67) sobre a dissolução de grupos tribais impostas pela economia extrativista.

15. Sem entrar na discussão complexa de Viveiros de Castro sobre a relação entre o antropólogo e o discurso nativa, com 'sentido' ou, 'sentido de que significa' é para

apontar para o que ele expressa quando perguntado "Os que os índios estão dizendo quando dizem queixadas são humanos" (2002: 135). Não é diferente, é claro, do que a antropologia clássica questiona (o Lienhardt, Evans-Pritchard, Fortes, etc.) "o que os Dinka dizem quando dizem que os homens são leopardos." Em suma, os antropólogos não mudam tão facilmente a problemática, embora pretendendo ser uma novidade.

16. Essa passagem entre espécies, tais equivalência em algum ponto no humano e queixadas, têm diferentes formulações e funções; de modo algum é uma espécie de doutrina homogêneo e monolítico. Como Calavia (13, 2012), afirma:

Perspectivismo pode aparecer em diferentes tratamentos pragmáticas, pode ser uma chave esotérica que só se preocupa, por exemplo, aqueles xamãs despeja em comunicação com os espíritos dos animais ou mortos; ou pode ser um saber leigo que explica a diferença nas aplicações para diferença de corpos (...). Ou você ainda pode servir a um propósito paródico: Estou ciente de que alguns dos relatos de perspectivas cristalinamente que foram escolhidos entre os Yaminawa brinca (...).

17. E, a propósito, o seu impacto sobre outros planos de cultura, como um exemplo, pintura Kandinsky (POGGIANELLA, 2015).

18. Seria, talvez, para corrigir aqui Calavia, embora sua abordagem colocar as coisas no caminho certo. Corrigir este: não se destina; Destina-se, mas não é. E não se destina ou não só ele: Albert, Viveiros, Manuela da Cunha, o próprio Lévi-Strauss em declínio, e todos os eteceteras que deseja adicionar, dê uma Kopenawa como o repositório de uma espécie de essência, um sabedoria ancestral escondido enquanto óbvio, como o que ele vai dizer, quando você sair de uma estrela colorida, Caetano Veloso indiana evocada no título deste trabalho.

19. "Uma resposta autobiográfica é essencial sempre que um agente do movimento indígena quer segurar o seu próprio contra a mídia e aliados (...) apresentação autobiográfica é uma importante consolidação do elemento representantes indígenas. (...) Davi Kopenawa intercala suas elaborações cosmológicas e históricas com reminiscências pessoais "(Calavia 2006: 193).

20. Viveiros, é claro, não está sozinho nesta posição. Manuela Carneiro da Cunha (2015: 437) em uma entrevista recente disse: "Eu acho que o livro é do Céu (...) é uma obra-prima, um dos livros mais importantes deste século."

21. Algo que nada diz, o que você acha conhecimento Kopenawa sobre ele e sua família tem produzido textos como Albert em sua tese de doutorado (que, curiosamente, o antropólogo não publicado)?

22. Não surpreende, portanto, a reação de Bruce Albert (2004: 218) críticas de outro etnólogo amazonista Philippe Erikson, um trabalho anterior:

(...) Esta perda parece-me, antes de tudo expressar certo preconceito em relação a novas formas de expressão política 'nativo'. ¿Philippe Erikson iria descartar a capacidade de reflexão e criatividade cultural dos autores capaz de não julgar mais do que um mimetismo rudimentar contra discurso ambiental? Por trás das fórmulas depreciativos que assola sua opinião (...) parece emergir uma negação da autenticidade que iria virar uma forma redutora e condescendente para marginalizar estas dotações discursivas sem prestar atenção antropológica parecem merecer.

RESUMOS

Este artigo é resultado da leitura de um livro publicado há pouco tempo e que tem sido celebrado por alguns importantes antropólogos como um marco na literatura da disciplina. Se trata da mensagem, da grande mensagem de um xamã yanomami que, a partir de seu reduto amazônico, fala conosco, os brancos; o faz por intermédio de um antropólogo francês com o qual havia mantido até então, uma larga relação etnográfica. A mensagem se articula em vários planos: uma cosmologia de um barroquismo assustador, uma história de vida de grande riqueza, uma etnografia selvagem do mundo dos brancos e um ato de acusação contra o risco de aniquilação universal que a carrega a presença dos brancos na vida amazônica. A partir de uma apresentação acurada do livro, o artigo se interroga sobre a relação xamã-etnólogo que subjaz esta obra tão ambiciosa e sobre a não tão surpreendente equivalência entre a acusação do primeiro e a ideologia do repúdio de nós mesmo tão frequente em nossos meios.

ÍNDICE

Palavras-chave: amazonia, yanomami, etnografia

AUTORES

FERNANDO GIOBELLINA BRUMANA

(1944, Buenos Aires, Argentina – 2019, Caiz/ Espanha) foi um antropólogo, professor catedrático na Universidade de Cadiz, especialista em teoria antropológica francesa, etnologia africana e antropologia das religiões afro-brasileiras