



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
LITERATURA COMPARADA (PPGLC)**

***A QUEDA DO CÉU: A FLECHA LANÇADA POR DAVI KOPENAWA YANOMAMI  
PARA ATINGIR O CORAÇÃO DOS NAPĚ E ENSINÁ-LOS A SONHAR***

FRANCIELIE MORETTI

Foz do Iguaçu  
2021



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
LITERATURA COMPARADA (PPGLC)**

***A QUEDA DO CÉU: A FLECHA LANÇADA POR DAVI KOPENAWA YANOMAMI  
PARA ATINGIR O CORAÇÃO DOS NAPĚ E ENSINÁ-LOS A SONHAR***

**FRANCIELIE MORETTI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Literatura Comparada.

Orientador: Prof. Dr. Felipe dos Santos Matias

Foz do Iguaçu  
2021

FRANCIELIE MORETTI

**A QUEDA DO CÉU: A FLECHA LANÇADA POR DAVI KOPENAWA YANOMAMI PARA  
ATINGIR O CORAÇÃO DOS NAPÉ E ENSINÁ-LOS A SONHAR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Literatura Comparada.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Felipe dos Santos Matias  
UNILA

---

Profa. Dra. Ananda Machado  
PPGL-UFRR

---

Profa. Dr. Emerson Pereti  
UNILA

---

Prof. Dra. Rosangela de Jesus Silva  
UNILA

Foz do Iguaçu, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação  
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

M845q

Moretti, Francielie.

A queda do céu: a flecha lançada por Davi Kopenawa Yanomami para atingir o coração dos Napë e ensiná-los a sonhar / Francielie Moretti. - Foz do Iguaçu, 2021.  
237 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Centro Interdisciplinar de Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada.

Orientador: Felipe dos Santos Matias.

1. Estudos literários. 2. Yanomami, Davi Kopenawa 1956. 3. Povo Yanomami. 4. Literatura indígena. I. Matias, Felipe dos Santos Orient. II. Título.

CDU: 82.091

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Rosani, porto onde descanso meu cansaço e comemoro minhas vitórias. Minha fonte de amor abundante e leal. Sem você, nada disso seria possível. Cada linha dessa dissertação é sua também, cada página aqui é fruto de todas as vezes que você não desistiu de mim.

Ao meu filho Cauê, por ressignificar minha existência e me fazer querer, mais do que nunca, um mundo mais justo e bonito.

Ao meu companheiro, Laercio, pela paciência e compreensão por todos os momentos de ausência, e por ter continuado a remar, mesmo quando o mar estava revoltado demais.

Ao meu irmão Victor Henrique, pela presença e pelo amor.

À todas as mulheres da minha família, pelo afeto e amor compartilhado e por não me deixarem esquecer que minhas raízes estão fincadas em solo regado à luta.

Às amigas do curso de História (Daiane, Hesdra, Sharlene e Sueli) pela amizade duradoura e carregada de afeto.

Ao meu orientador, professor Felipe dos Santos Matias, pela orientação respeitosa e generosa, suas palavras acolhedoras e motivantes foram determinantes para que eu não desistisse.

Aos professores da banca, Ananda, Emerson e Rosângela, pelas valiosas sugestões que redefiniram os rumos dessa pesquisa.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Literatura Comparada da UNILA, pelos conhecimentos partilhados.

Aos amigos da Sala 106 (UNILA - Vila A) e do Departamento de Apoio Acadêmico ao Aluno - DAAA pelo carinho e companheirismo nesses três anos de estudos intensos. Em especial ao amigo Flávio Augusto Serra, pelas angústias divididas e pelas palavras de apoio compartilhadas.

Ao Programa de Pós-graduação em Literatura Comparada da UNILA, pela possibilidade de desenvolvimento dessa pesquisa.

À Davi Kopenawa Yanomami pela generosidade em compartilhar suas palavras e seus conhecimentos conosco, os *napë*, mesmo diante de toda dor e destruição que já causamos.

Ao povo Yanomami e demais povos indígenas por resistirem, por protegerem o que ainda resta de floresta, por continuarem abraçados à mãe terra e não sucumbirem diante do avanço avassalador do sistema capitalista.

*Eu, um Yanomami, dou a vocês, os brancos,  
esta pela de imagem que é minha.*

*Davi Kopenawa Yanomami*

*Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para  
levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos,  
que não sabem nada sobre nós [...] Elas partiram,  
afastaram-se de mim. Agora desejo que elas se dividam e  
se espalhem bem longe, para serem realmente ouvidas.*

*Davi Kopenawa Yanomami*

*Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque  
somos gente diferente deles. Na verdade, é o  
pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não  
consegue se expandir e se elevar, porque eles querem  
ignorar a morte.*

*Davi Kopenawa Yanomami*

## RESUMO

O presente estudo propõe uma análise da obra *A queda do céu* (2015), de autoria do xamã yanomami Davi Kopenawa e do etnólogo francês Bruce Albert, a partir de seu entendimento enquanto literatura indígena contemporânea e manifestação do protagonismo indígena na escrita de sua história. O indianismo literário do século XIX criou um índio artificial, que nunca existiu, e que, ao ser expropriado de sua condição humana e real, tornou-se um espectro europeizado nas mãos dos romancistas do período, contribuindo para a construção de um imaginário estereotipado e preconceituoso acerca dos povos originários. Na contramão desse discurso, o texto analisado nessa dissertação é reivindicativo da tradição, herança e história dos povos indígenas. Por meio de saberes cosmológicos e visões xamânicas, Davi Kopenawa denuncia as mazelas vividas por seu povo sob a égide do discurso desenvolvimentista, e realiza uma profunda reflexão a respeito da tragédia que representou o contato entre os Yanomami e os brancos. Suas palavras relatam, desde a violenta imposição religiosa praticada pelos missionários da New Tribes Mission até a mortandade provocada pelas obras da rodovia Perimetral Norte, durante a ditadura militar brasileira, assim como pela invasão garimpeira do território yanomami a partir da década de 1980. O mundo como conhecemos na atualidade foi construído à base da usurpação e exploração impetradas durante a colonização da América e, nesse sentido, a narrativa de Kopenawa evidencia que o modelo de sociedade oriundo desse processo caminha rumo à destruição. Em contraposição à lógica colonialista de uso predatório da terra e dos recursos naturais, as vozes indígenas têm feito reiterados alertas quanto à necessidade de mudanças urgentes na forma como nos relacionamos com o planeta. Por isso, *A queda do céu* configura-se como importante manifesto em prol da preservação da floresta e dos seres que nela habitam, bem como da continuidade da existência humana nesse mundo.

**Palavras-chave:** *A queda do céu*. Davi Kopenawa Yanomami. Povo Yanomami. Literatura indígena contemporânea.

## RESUMEN

Este estudio propone un análisis de la obra *A queda do céu* (2015), del chamán yanomami Davi Kopenawa y el etnólogo francés Bruce Albert, desde su comprensión como literatura indígena contemporánea y manifestación del protagonismo indígena en la escritura de su historia. El indianismo literario del siglo XIX creó un indio artificial, que nunca existió, y que al ser expropiado de su condición humana y real, se convirtió en un espectro europeizado en manos de los novelistas de la época, contribuyendo a la construcción de un estereotipo y imágenes prejuiciosas sobre los pueblos originarios. Contrario a este discurso, el texto analizado en este trabajo reivindica la tradición, herencia e historia de los pueblos indígenas. A través del conocimiento cosmológico y visiones chamánicas, Davi Kopenawa denuncia los males vividos por su pueblo bajo la égida del discurso desarrollista, y realiza una profunda reflexión sobre la tragedia que representó el contacto entre los yanomamis y los blancos. Sus palabras relatan desde la violenta imposición religiosa practicada por los misioneros de la New Tribes Mission hasta las muertes causadas por las obras en la carretera Perimetral Norte, durante la dictadura militar brasileña, así como por la invasión minera del territorio yanomami a partir de la década de 1980. El mundo tal y como lo conocemos hoy fue construido sobre la base de usurpación y explotación durante la colonización de América y, en este sentido, la narrativa de Kopenawa muestra que el modelo de sociedad que surge de este proceso se encamina hacia la destrucción. En oposición a la lógica colonialista del uso depredador de la tierra y de los recursos naturales, las voces indígenas han despertado en repetidas ocasiones la conciencia de la necesidad de cambios urgentes en la forma en que nos relacionamos con el planeta. Por tanto, *A queda do céu* es un manifiesto importante para la preservación del bosque y los seres que lo habitan, así como la continuidad de la existencia humana en este mundo.

**Palabras-clave:** *A queda do céu*. Davi Kopenawa Yanomami. Pueblo Yanomami. Literatura indígena contemporánea.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APC	Ação pela Cidadania
CADHu	Coletivo Advocacia em Direitos Humanos
CBDL	Comissão Brasileira Demarcadora de Limites
CCPY	Comissão Pró-Yanomami
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
CGIIRC	Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNV	Comissão Nacional da Verdade
FTSA	Faculdade Teológica Sul Americana
FUNAI	Fundação Nacional do Índio.
HAY	Hutukara Associação Yanomami
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
MNTB	Missão Novas Tribos do Brasil
NTM	New Tribes Mission
OEA	Organização dos Estados Americanos
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PIN	Programa de Integração Nacional
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partido dos Trabalhadores
RADAM	Projeto Radar da Amazônia
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TPI	Tribunal Penal Internacional (TPI)
UFABC	Universidade Federal do ABC
UFAL	Universidade Federal de Alagoas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFRR	Universidade Federal de Roraima
UnB	Universidade de Brasília
UNI	União das Nações Indígenas

UNICAMP Universidade Estadual de Campinas  
UNIFESP Universidade Federal de São Paulo  
UNILA Universidade Federal da Integração Latino-Americana

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1 A QUEDA DO CÉU: FLECHA PARA ACERTAR O CORAÇÃO DOS NAPĚ .....</b>	<b>18</b>
1.1 DAVI KOPENAWA YANOMAMI: A FÚRIA DO ESPÍRITO VESPA .....	58
1.2 O PACTO XAMÂNICO-ETNOGRÁFICO ENTRE DAVI KOPENAWA YANOMAMI, BRUCE ALBERT E OUTRAS VOZES DA FLORESTA .....	73
1.3 POVO YANOMAMI: HABITANTES DA FLORESTA .....	85
1.4 FORTUNA CRÍTICA: ALGUNS ESTUDOS JÁ REALIZADOS SOBRE A QUEDA DO CÉU.....	94
<b>2 O PROGRESSO COMO CATÁSTROFE .....</b>	<b>103</b>
2.1 OS COMEDORES DE TERRA E AS XAWARAS GULOSAS DE CARNE HUMANA.....	115
2.2 OS YANOMAMI E A DITADURA MILITAR BRASILEIRA .....	125
<b>3 DO INDIANISMO AO LUGAR DE FALA: A QUEDA DO CÉU COMO LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA .....</b>	<b>135</b>
3.1 O INDIANISMO E A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO “ÍNDIO”.....	135
3.2 A QUEDA DO CÉU COMO LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA.....	145
<b>4 A LUTA POLÍTICA CONTRA AS PALAVRAS EMARANHADAS E O PENSAMENTO OBSCURO DOS BRANCOS .....</b>	<b>159</b>
4.1 OS POVOS INDÍGENAS E O GOVERNO DE YOASI/.....	183
<b>5 OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS .....</b>	<b>197</b>
5.1 ENSINANDO OS BRANCOS A SONHAREM.....	205
5.2 O POVO DA FLORESTA CONTRA O ANTROPOCENO.....	215
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS ..</b>	<b>226</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>230</b>

## INTRODUÇÃO

O interesse em estudar questões pertinentes à história dos povos indígenas<sup>1</sup> teve início ainda durante minha graduação em história. Foi nesse período que comecei a construir outros entendimentos acerca desses povos e seus modos de vida. Até então, minha percepção, assim como de grande parte da sociedade brasileira, era bastante preconceituosa, moldada, sobretudo, pelo que eu via e ouvia na televisão. Os estudos realizados durante a graduação configuraram-se, desse modo, como o princípio de um processo importante e decisivo de desconstrução de ideias equivocadas e estereotipadas. Minha compreensão é de que a pesquisa que realizamos agora é também fruto desse percurso iniciado já há alguns anos.

O estudo desenvolvido aqui, entretanto, começou a tomar forma quando cursei, como aluna especial – e, portanto, ainda antes de ingressar oficialmente no mestrado – no Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada da UNILA, as disciplinas *Textos e imagens na América Latina: A invenção da categoria índio na produção visual e literária no século XIX* e *Literatura e História na América Latina*, ambas no ano de 2018. Foram os textos trabalhados nessas disciplinas e as pesquisas realizadas para seus respectivos trabalhos finais que permitiram que construíssemos uma sistematização de estudos que culminou na elaboração do projeto de pesquisa submetido ao processo seletivo do programa.

Tendo como problema de pesquisa a desvalorização da cultura e história dos povos indígenas e a naturalização da violência e da destruição imposta pelo Ocidente contra esses povos, assim como o processo de invisibilização e silenciamento que foram submetidos, inicialmente a proposta era trabalhar com duas obras compostas por narrativas indígenas. Desse modo, além de *A queda do céu* (2015), de Davi Kopenawa e Bruce Albert, também contemplaríamos na pesquisa a obra *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1982-1983), escrita pela antropóloga venezuelana Elizabeth Burgos a partir do testemunho da indígena maya quiché Rigoberta Menchú. Foi no decorrer do trabalho de pesquisa que percebemos que, devido à complexidade de ambas as obras, focar em uma delas seria um caminho mais assertivo na busca pelo desenvolvimento de um trabalho de pesquisa mais eficiente e consciencioso. Assim, A

---

<sup>1</sup> Daniel Munduruku defende: “De hoje em diante, que fique combinado que não haverá mais ‘índio’ no Brasil. Fica acertado que os chamaremos ‘indígenas’, que significa ‘nativo’, ‘originário de um lugar’. Certo? Bem, mas calma lá! Alguém me soprou uma questão: ‘Mas índio e indígena não são a mesma coisa?’ Pois é... ‘Não, não são’. Digam o que disserem, mas ser um indígena é pertencer a um povo X. Ser ‘índio’ é pertencer a quê? É trazer consigo todos os adjetivos não apreciados por qualquer ser humano. É uma palavra preconceituosa, racista, colonialista, etnocêntrica, eurocêntrica... Enfim, acho melhor não a usar mais, não é?” (MUNDURUKU, 2017, p. 18).

*queda do céu* tornou-se nosso objeto de pesquisa e voltamos nossos esforços para ouvir e buscar compreender as palavras de Davi Kopenawa Yanomami.

A percepção que se tem acerca da cultura indígena é, geralmente, pautada por uma visão eurocêntrica. Para além da compreensão do genocídio ocorrido no período da invasão e colonização, e de todas as outras formas de subjugação perpetradas neste território, desde os regimes nacionalistas às ditaduras civis-militares, os indígenas sempre estiveram sob a mira de todo tipo de opressão e ameaças de aniquilamento. Mesmo quando se propagam propensas ações humanistas em prol destes povos, não raro o que vemos são tentativas de apagamento de suas expressões e manifestações culturais.

Historicamente, os sujeitos pertencentes aos povos indígenas tiveram suas tradições e representações culturais sistematicamente atacadas pelo modo de vida ocidentalizado. É negado, aos povos originários, o direito à existência, pois seu modo de vida diverge da padronização imposta pelo modelo eurocêntrico de sociedade. Por isso, durante muito tempo, as oportunidades de se acessar o que os indígenas tinham a dizer acerca de sua cultura e forma de interpretar o mundo eram escassas, e muitas vezes essas vozes eram, e ainda são, abafadas pelas narrativas produzidas por não-indígenas sobre o seu existir.

Nesse sentido, o objetivo desta dissertação é refletir sobre a narrativa de Davi Kopenawa Yanomami, expressa no livro *A queda do céu* (2015), originalmente publicada em francês pela coleção *Terre Humaine*, da editora Plon, no ano de 2010, com o título *La Chute du Ciel: Paroles d'un chaman yanomami* (2010). A obra é representativa do protagonismo reivindicado pelos povos indígenas quanto à (re)escrita de suas histórias. Embora a organização discursiva tenha ficado a cargo do etnólogo Bruce Albert, a interpretação proposta aqui é a de que a narrativa de Kopenawa simboliza a luta dos povos indígenas pela defesa de sua cultura e de seu modo de vida. No livro, Davi Kopenawa expressa o desejo de que suas palavras sejam ouvidas pelos brancos e apresenta argumentos fundamentais para fazer pensar outros mundos, outras realidades menos corrompidas do que esta, imposta pelo modelo hegemônico de sociedade atual. Dessa forma, a obra configura-se enquanto importante manifesto em prol da preservação ambiental, denunciando a ferocidade da destruição empreendida pelos brancos.

Nossa análise será motivada pelo desejo de Kopenawa de que suas palavras voem longe, compreendendo sua obra como instrumento da luta indígena pelo direito às múltiplas formas de existência. Para isso, teremos como horizonte, além de *A queda do céu*, as epistemologias construídas também por outros intelectuais indígenas, de modo a privilegiar as reflexões realizadas por esses pensadores, que há muito têm empreendido esforços no sentido de chamar atenção para a necessidade de se pensar outras

realidades, e interromper a marcha empreendida pelo modelo de humanidade imposto desde a invasão europeia<sup>2</sup>, e que caminha, a passos largos, rumo à destruição.

Desse modo, o que estamos propondo é um exercício de escuta, e o desenvolvimento de uma análise interpretativa a partir do que Davi Kopenawa tem a nos dizer. Parece simples e óbvio que, ao analisar uma obra, estejamos disponíveis à escuta atenta do que seu autor tem a dizer, mas é um exercício complexo e que demandou a desconstrução de muitos preconceitos e entendimentos equivocados sobre os povos indígenas. Muito dessa dificuldade é resultado de uma educação eurocentrada e que nos programa a acreditar que o modo de vida imposto pela colonização é o único caminho possível.

Por isso, nos preocupamos em construir um primeiro capítulo que contemplasse a árdua tarefa de tentar apresentar a obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert dentro dos limites impostos pela estrutura de uma dissertação. Evidentemente, a complexidade e extensão de *A queda do céu* (2015) contribuíram para que esse capítulo fosse o mais extenso do trabalho. A preocupação em elaborar uma apresentação sólida da obra se deve também ao fato de que, apesar dos caminhos diversos percorridos no intento de se refletir e construir uma proposta interpretativa sobre ela, o objetivo principal sempre foi ouvir Davi Kopenawa por intermédio da narrativa apresentada em *A queda do céu*.

Compreendemos, assim, que além da obra seria fundamental dedicar-nos à apresentação de seus autores de modo mais detalhado, especialmente de Davi Kopenawa Yanomami, já que, em nossa análise, é ele o responsável pela potência narrativa de *A queda do céu*. Não obstante, é importante também reconhecer o competente trabalho de seleção e composição realizado por Bruce Albert, fator que contribuiu determinantemente para que o diálogo proposto por Kopenawa, entre os *napë* e os Yanomami, fosse concretizado. Nesse aspecto, consideramos necessário discorrer sobre a amizade de Kopenawa e Albert, já que o livro está fortemente ancorado nessa relação estabelecida pelos seus autores desde a década de 1970.

Ainda nesse primeiro capítulo, apresentamos brevemente o povo Yanomami e alguns dados sobre sua organização social e os processos históricos que caracterizaram o contato estabelecido com os brancos. Finalizamos essa seção com a apresentação de alguns trabalhos já realizados sobre *A queda do céu*, acreditando que a fortuna crítica apresentada possa contribuir para pesquisas futuras, especialmente no que concerne

---

<sup>2</sup> Segundo Eduardo Galeano, desde o momento da invasão europeia até os dias atuais, “é a América Latina a região das veias abertas. [...] Tudo sempre se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano, e como tal se acumulou e se acumula nos distantes centros do poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar foram sucessivamente determinados, do exterior, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo” (GALEANO, 2015, p. 18).

àquelas que se debruçarem sobre a análise da obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Isso, com os votos, de que as palavras do xamã yanomami alimentem muitas outras pesquisas e sigam promovendo e consolidando esse diálogo tão fundamental e urgente entre os brancos e os povos indígenas.

O segundo capítulo dedica-se a compreender o “progresso” desde uma perspectiva de catástrofe, entendendo que pensar a trajetória humana no percurso da história é reconhecer as tragédias que acometeram todos aqueles considerados entraves para o avanço do projeto de sociedade criado pelo modelo hegemônico, ao longo dos tempos. A narrativa de Kopenawa evidencia o terror que significou a chegada dos missionários religiosos às terras de seu povo, seja pelas epidemias provocadas por eles ou pela desorganização social estimulada pelas suas interferências.

O garimpo é apontado por Kopenawa como fator preponderante para o sofrimento e a morte dos Yanomami nas últimas décadas. De acordo com o autor indígena, além da hecatombe provocada pelas doenças que chegam com a invasão garimpeira, essa atividade também provoca a devastação do ecossistema da floresta amazônica e influencia determinantemente para a degradação social dos povos atingidos por sua presença.

Ainda no segundo capítulo, incluímos um tópico sobre a situação dos povos Yanomami durante a ditadura militar brasileira, considerando que esse período ficou marcado pela violência do Estado exercida através das ações de expropriações territoriais, remoções forçadas, encarceramentos, torturas, assassinatos e incentivo à invasão e colonização das terras indígenas em benefício de fazendeiros, colonos e para a execução das obras que faziam parte do projeto desenvolvimentista do governo militar. Para os Yanomami, as obras de construção da rodovia Perimetral Norte foram responsáveis pela instauração de um cenário caótico, no qual o total descontrole quanto à saúde e vigilância sanitária nos territórios afetados pela construção da estrada provocou a eclosão e o rápido alastramento de diversas epidemias.

A literatura, ao longo do século XIX e XX, é farta em exemplos de histórias que tinham no “índio” a representação de estereótipos que em muito contribuíram para dificultar o entendimento do indígena enquanto sujeito histórico, protagonista de seu existir. Nesse aspecto, as produções literárias contemporâneas de autoria indígena, justamente por subverterem a lógica colonialista de sujeição indígena, têm se constituído enquanto contrapontos aos discursos preconceituosos historicamente construídos acerca dos indígenas no contexto das narrativas criadas pelos brancos. Por essa razão, no terceiro capítulo dessa dissertação buscamos discorrer sobre a construção da imagem romantizada do “índio” realizada pelo indianismo, em especial nas obras alencarianas O

*Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), que corroboraram determinantemente para a consolidação de uma imagem equivocada acerca dos povos indígenas.

É nessa seção que discutimos sobre a utilização dessa representação fantasiosa como símbolo nacional na construção e consolidação do Estado brasileiro, e a consequente perpetuação de estereótipos que até hoje conformam o imaginário social, e que de acordo com o qual os indígenas “só poderiam fazer parte da história se deixassem de ser o que eram e passassem a desejar a vida civilizada” (MUNDURUKU, 2017, p.85). Ainda no terceiro capítulo, defendemos a interpretação de *A queda do céu* como literatura indígena contemporânea, desde uma perspectiva que compreende o protagonismo de Davi Kopenawa no processo de constituição da obra, por apresentar elementos que nos permitem interpretá-la à luz das características da mencionada literatura indígena contemporânea, tais como: a ideia de ser humano integrado à natureza; o discurso textual como denúncia das violências sofridas pelos povos indígenas; e a escrita contra o silenciamento e a invisibilidade desses povos no cenário nacional.

Se antes estávamos submetidos a um entendimento equivocado, ancorado no relato de não indígenas (literatos, historiadores, antropólogos, etc.) acerca das histórias e culturas dos muitos povos indígenas existentes, hoje é possível buscar alimentar-nos das falas e textos escritos pelos próprios indígenas, e essa foi uma preocupação recorrente nessa pesquisa. Por isso, a opção por privilegiar, sempre que possível, as epistemologias construídas por intelectuais indígenas.

Estrategicamente, Davi Kopenawa pede a Bruce Albert que, a partir de seu relato, escreva um livro em que conste o conhecimento ancestral Yanomami, não porque acredita na superioridade da escrita sob a oralidade – conforme creem, em geral, os brancos –, mas porque, vendo a obsessão dos brancos pela escrita alfabética, compreende que pode utilizar essa tecnologia para reafirmar a memória e a identidade de seu povo.

No quarto capítulo, buscamos refletir sobre a luta política dos povos indígenas empreendida especialmente a partir da década de 1970, com a organização do movimento indígena brasileiro. Compreendemos que a literatura produzida por Kopenawa e Albert está atravessada pelo engajamento e pela prática política de ambos, de forma que *A queda do céu* também é resultado do envolvimento político dos dois e das causas pelas quais lutaram e lutam. Por meio de sua convivência junto aos brancos, Kopenawa compreendeu que a política praticada por eles é cheia de “palavras emaranhadas” e falsas promessas, de modo que para os povos indígenas a luta política– que está, evidentemente, diretamente associada à luta pela terra– deve ser constante.

Após séculos de exploração e extermínio, os povos indígenas compreenderam que o principal fator de cobiça dos homens brancos é a terra, e que é por meio de uma estrutura política pautada em privilégios que legitimam esse interesse. Os povos indígenas perceberam também que, no intuito de satisfazer a voracidade pela terra e manter o *status quo*, os homens brancos levam a cabo práticas perversas. Por isso, a necessidade de vigilância constante e dos olhos voltados permanentemente para Brasília. Assim, a análise do cenário político brasileiro é frequente também nas falas de Kopenawa, para quem os políticos não reconhecem a importância do pensamento indígena e a agenda política está sempre voltada para a destruição. Afirma o autor: “Político faz muito trabalho ilegal. Caminho de governo é cheio de pensamentos ruins: destruir a terra, matar índios, roubar a terra, sujar grandes rios, desmatamento. Esse é o pensamento de homem grande político” (KOPENAWA, 2019, p. 243). É nessa perspectiva que compreendemos ser importante refletir sobre o que representou para os povos indígenas a chegada de Jair Messias Bolsonaro à presidência, e sua política abertamente hostil aos povos indígenas, tarefa sobre a qual nos debruçamos também no quarto capítulo.

No quinto e último capítulo, falamos sobre a possibilidade de existência respeitosa entre diferentes perspectivas de mundo, pois é por acreditar que isso seja possível que Davi Kopenawa decide fazer de sua narrativa um instrumento de conscientização, mas também de processo educativo aos brancos. Dialogando com o conceito de idiorritmia, de Roland Barthes, argumentamos que as palavras de Kopenawa representam também uma defesa de que seu povo possa viver em um outro ritmo que não aquele imposto pelo sistema capitalista. Ainda nesse capítulo, dialogamos com o questionamento que Ailton Krenak faz quanto à ideia de humanidade preconizada pelo Ocidente, em que outras formas de vida são massacradas em nome do “progresso”.

De modo geral, nossa preocupação nessa última parte da dissertação foi apresentar a ideia de que é preciso ser capaz de imaginar outras formas de existência, e a compreensão de que *A queda do céu* constitui-se como potencializadora dessa perspectiva de construção de outros imaginários, que nos capacite a criar outras realidades. Por isso, compreendendo que a educação para os povos indígenas é repleta de outros significados e sentidos, e diverge, sobremaneira, da educação formal empreendida nas escolas dos brancos. E entendemos, assim, que *A queda do céu* também pode ser interpretada em seu aspecto pedagógico, como uma importante ferramenta de educação dos brancos.

O sonho é um elemento presente na narrativa de Kopenawa. O xamã vai recorrer a ele para explicar a atuação xamânica, mas também para diferenciar o modo de ver e

compreender o mundo entre brancos e o seu povo. É por isso que ele ressalta que os brancos “dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390). De acordo com Kopenawa, os Yanomami, diferentemente dos brancos, são bons sonhadores porque *Omama* incluiu o sonho como elemento constitutivo deles, já os brancos, presos em sua ganância pela mercadoria, não conseguem sonhar.

Ainda nesse último capítulo, dialogamos com o conceito de antropoceno e propusemos o questionamento da ideia do homem como centro do universo, já que esse entendimento tem sido responsável pela tragédia que estamos vivendo. Nesse sentido, considerando que nossos rastros aqui na Terra já “adquiriram a dimensão de uma força física dominante no planeta, a par do vulcanismo e dos movimentos tectônicos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24), a narrativa de Kopenawa presente em *A queda do céu* demonstra o absurdo que é pensar que nós, os brancos, somos proprietários da Terra, e que não satisfeitos com a destruição provocada por aqui, queremos, agora, consumir o céu, o espaço sideral, outros planetas, o que nos leva a refletir sobre o questionamento elaborado por Ailton Krenak em sua mais recente obra: “Quantas Terras essa gente precisa consumir até entender que está no caminho errado” (KRENAK, 2020, p. 26).

## 1 A QUEDA DO CÉU: FLECHA PARA ACERTAR O CORAÇÃO DOS NAPË<sup>3</sup>

A obra *A queda do céu* (2015) foi escrita pelo antropólogo francês Bruce Albert, a partir do relato do xamã Davi Kopenawa Yanomami. Originalmente publicada em francês pela coleção *Terre Humaine* – da editora Plon, no ano de 2010, com o título *La Chute du Ciel: Paroles d'un chaman yanomami* (2010) –, somente cinco anos mais tarde, em 2015, a obra ganhou tradução para a língua portuguesa, em trabalho “cuidadoso”<sup>4</sup> e “elegante”<sup>5</sup> realizado pela antropóloga Beatriz Perrone-Moisés<sup>6</sup> e publicado pela editora Companhia das Letras<sup>7</sup>. Antes disso, já havia sido traduzida para a língua inglesa no ano de 2013, pela Harvard University Press, com o título *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman* (2013).

É emblemático que a publicação original da obra tenha sido realizada pela renomada coleção *Terre Humaine*, criada em 1955 por Jean Malaurie, “com o propósito de estabelecer uma ponte entre ciências sociais e literatura e de dar voz, através de depoimentos singulares, às minorias marginalizadas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 683). Aliás, Jean Malaurie, um “homem de ciências, letras e aventuras” e de “personalidade calorosa e visionária, intimamente transformada pela metafísica dos Inuit<sup>8</sup> e profundamente engajada ao lado deles” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 534) é o responsável pelo prefácio da edição francesa da obra e vai ser uma figura importante para a concretização do trabalho empreendido pelos autores. O próprio Albert relata que após enfrentar dificuldades para encontrar um fio condutor na composição narrativa do texto

<sup>3</sup> No prefácio que escreve para *A queda do céu*, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro explica: “O termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’, passou a ter como referente prototípico os ‘Branços’, isto é, os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência. O Outro sem mais, o inimigo por excelência e por essência, é o ‘Branco’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12-13).

<sup>4</sup> Em resenha do livro publicada na *R@U*, revista de Antropologia da UFSCar, a antropóloga Marina Pereira Novo diz a respeito do trabalho realizado por Beatriz Perrone-Moisés: “Cinco anos após a publicação original em francês e dois anos após a tradução em inglês, finalmente o livro chega ao público do Brasil, com uma tradução muito cuidadosa de Beatriz Perrone-Moisés e complementado pelo prefácio de Eduardo Viveiros de Castro” (NOVO, 2016, p. 167). Disponível em: [http://www.rau.ufscar.br/wpcontent/uploads/2016/12/Vol8no2\\_12\\_kopenawa.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wpcontent/uploads/2016/12/Vol8no2_12_kopenawa.pdf). Acesso em: 02 fev. 2021.

<sup>5</sup> No prefácio que escreve para a obra, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, afirma: “Enfim vem à luz, na elegante tradução de Beatriz Perrone-Moisés, a edição em português de *A queda do céu*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 11).

<sup>6</sup> Nos agradecimentos realizados para a edição brasileira da obra, Bruce Albert diz: “Finalmente, quero expressar meu sincero e especial reconhecimento a [...] Beatriz Perrone-Moisés, a heroica tradutora, por sua competência, paciência e dedicação” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 693).

<sup>7</sup> Nas palavras do antropólogo argentino Fernando Giobellina Brumana, em artigo destinado a análise da edição francesa (*La Chute du Ciel: Paroles d'un chaman yanomami*) de *A queda do céu*, a editora responsável pela publicação do livro no Brasil seria: “una de las mejores y más glamorosas editoriales de Brasil (BRUMANA, 2017, p. 168).

<sup>8</sup> “Os inuits (“o povo”, na língua Inuktitut) são os membros da nação indígena esquimó que habitam as regiões árticas do Canadá, do Alasca e da Groenlândia. No século XV, os inuits estabeleceram os primeiros contatos com os baleeiros franceses e pescadores de bacalhau” Fonte: <http://www.geografia.seed.pr.gov.br/modules/galeria/detalhe.php?foto=276&evento=2>. Acesso em: 10 jun. 2021.

escrito, o auxílio de Malaurie foi determinante para definir um caminho que lhe agradasse, conforme revela:

Assim, foi graças aos conselhos entusiastas de Jean Malaurie e à sua profunda sagacidade que consegui encontrar o centro de gravidade narrativo de minhas conversas com Davi Kopenawa. Sutil intermediário entre mundos e saberes, ele acabou conseguindo guiar minha aventura de escrita xamânica a bom porto. Meu texto labiríntico pôde assim finalmente encontrar uma forma e uma arquitetura que me satisfazem, se não como texto definitivo, ao menos como uma versão aceitável, pois, como escreveu Jorge Luis Borges: “O conceito de texto definitivo só pode decorrer de religião ou de cansaço” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 534-535).

É interessante observar, portanto, que mesmo antes de sua conclusão, já existia em torno da obra uma expectativa quanto a sua importância e, talvez, a possibilidade de figurar ao lado de textos considerados clássicos da antropologia, dos quais Albert era leitor e admirador desde a adolescência. O etnólogo não esconde a estima que nutre por Malaurie e a coleção por ele concebida, e narra assim o primeiro encontro de ambos: “estava diante de um personagem fora do comum, com trinta anos a mais que eu, que minha leitura febril das obras publicadas na coleção *Terre Humaine* aureolava de um prestígio quase mítico” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.534).

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, responsável por prefaciar a edição brasileira da obra, ao referir-se à publicação original pela coleção *Terre Humaine* e a posição ocupada pela obra na coleção, diz que o “livro brilha com uma intensidade talvez só comparável à do segundo volume da coleção, *Tristes trópicos* — do qual, aliás, *A queda do céu* pode ser visto como uma variante forte” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 11). Ainda sobre a publicação da versão francesa de *A queda do céu*, o antropólogo argentino Fernando Giobellina Brumana<sup>9</sup>, em artigo que se dedica a analisar a obra a partir da relação estabelecida entre o antropólogo francês e o xamã yanomami, a define como uma “celebración emblemática de esa comunicación entre nosotros y nuestros otros que la editorial pretende encarnar” (BRUMANA, 2017, p. 148). Além disso, o estudioso destaca outro fato que alude ao prestígio atribuído à obra pela referida coleção:

[...] se ha elegido este libro para ocupar el número 100 de la colección, dándole así un lugar de enorme preponderancia en un conjunto que, tras más de medio siglo, cuenta con títulos firmados por Lévi-Strauss, Clastres, Descola, Bastide, Darcy Ribeiro, junto a las voces de nativos sioux, hopi, yanomami, etc (BRUMANA, 2017, p. 148).

<sup>9</sup> O autor escreveu o artigo *La Chute du ciel: un pas-de-deux entre un chamán y un antropólogo*, publicado originalmente na *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, v.LXXII, n. 1, p. 147-170, janeiro-junho de 2017. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/318885226\\_La\\_Chute\\_du\\_ciel\\_un\\_pas-de-deux\\_entre\\_un\\_chaman\\_y\\_un\\_antropologo](https://www.researchgate.net/publication/318885226_La_Chute_du_ciel_un_pas-de-deux_entre_un_chaman_y_un_antropologo). Acesso em: 20 out. 2020.

No livro, Davi narra sua trajetória, que se mescla à história de seu povo, e por meio de saberes cosmológicos do povo Yanomami e visões xamânicas, relata de forma contundente as tragédias que assolam a floresta amazônica, especialmente sob a égide do discurso de desenvolvimento nacional, construindo, assim, “um complexo hipertexto cosmológico e etnopolítico, tecido num esforço inédito de auto-objetivação e de persuasão” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 51). Kopenawa realiza, desse modo, uma profunda reflexão acerca da vida, e do modo de existir de seu povo, e traça um panorama a respeito da tragédia do contato entre os yanomamis e os brancos. Suas palavras descrevem desde a violência impetrada contra sua cultura até a mortandade provocada pelas doenças trazidas por esse contato, revelando o aspecto cruel da vida indígena, no que concerne à desvalorização e invisibilidade do drama vivido por estes povos que continuam a ter seus valores e costumes inferiorizados.

As conversas e entrevistas que originaram o livro foram realizadas ao longo de 12 anos, em dois conjuntos de gravações, um entre 1989 e 1992 e outro entre 1993 e 2001, e foram feitas, de acordo com Albert, em um contexto de dificuldades políticas características do início dos anos 1990 e “nos mais variados ambientes, entre escritórios de ongs e acampamentos na floresta, casas yanomami e corredores de ministérios, Boa Vista, Toototobi, Brasília e Watoriki” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 532). Kopenawa realizou a narrativa na língua yanomami, e a transcrição foi efetivada por Bruce Albert no mesmo idioma, antes da tradução para o idioma francês. Sobre as conversas com Kopenawa e as transcrições realizadas, Bruce Albert relata:

As conversas com Davi Kopenawa que deram origem a este livro foram todas realizadas em yanomami. Seu ponto de partida foi, como mencionei, um conjunto de testemunhos espontâneos, desenvolvidos ao longo de vários eixos temáticos, retrabalhados progressivamente em formato de entrevista não dirigida. Transcrevi integralmente as gravações no computador, utilizando um sistema gráfico adaptado ao yanomami que, desde 1996, foi adotado pelo projeto de educação da CCPY (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 544).

Essas conversas inicialmente evocavam a invasão e destruição da floresta pelo garimpo no final da década de 1980, e, conforme relata Albert, foram se desenvolvendo “em espiral numa sequência de monólogos, nos quais Davi Kopenawa foi retomando com mais vagar suas reflexões xamânicas sobre a fumaça do ouro, a morte dos xamãs e a destruição da floresta pelos garimpeiros (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 541). Esses relatos iniciais resultaram em um primeiro manuscrito que ficou pronto ainda em 1993, produzido a partir de quinhentas páginas de transcrição e 43 horas de gravação (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 532). Desse primeiro documento decorreu uma primeira publicação, na revista francesa de antropologia *L'Homme*, em edição especial dedicada à

Amazônia. Entretanto, esse primeiro trabalho pareceu ao etnólogo “insuficiente para fazer justiça à complexidade do pensamento de Davi Kopenawa e ao caráter excepcional de sua personalidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 532). Nessa perspectiva, entendendo a abrangência e o peso do pensamento xamânico para as elaborações de Kopenawa, Albert explica que: “Sobretudo, decidi abrir uma nova linha de entrevistas sobre sua vocação e iniciação xamânicas, que estavam evidentemente na base de todas as suas elaborações político-cosmológicas recentes” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 532). O impacto causado por essas primeiras publicações dos “ensaios político-xamânicos a quatro mãos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 532), fizeram com que ambos compreendessem o “potencial dessa colaboração discursiva em prol da causa yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 532), momento em que surge, então, pela primeira vez a ideia de que o trabalho conjunto pudesse resultar em um livro, e esse entendimento:

Acarretou também uma profunda modificação na natureza de nossos diálogos etnográficos ocasionais, já que Davi Kopenawa então me pediu para ir além de meus trabalhos de pesquisa costumeiros e ajudá-lo a transformar suas palavras em um livro. No decorrer de 1991, as bases de nossa colaboração já tinham sido acordadas e ele fez questão de torná-la pública em entrevista que deu ao representante da AAA<sup>10</sup>, em Boa Vista: “Eu estou trabalhando com Bruce [Albert] para ele escrever o saber que os xamãs recebem de *Omama* e fazer dele um livro, para que todo mundo possa conhecê-lo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 532).

Da continuidade dos trabalhos resultaram mais de seiscentas novas páginas e cinquenta horas de gravação, sem se considerar as notas documentais (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 533). Portanto, as impressionantes 768 páginas que compõem a obra, de leitura relativamente acessível para um público não especialista, são o resultado de mais de 1.100 páginas de transcrição e 93 horas de gravações, após passarem, evidentemente, pelos processos de seleção, recorte e composição realizados por Bruce Albert. Quanto à organização da obra, o antropólogo reconhece que:

Tanto a composição que rege a organização do livro quanto os títulos das suas partes e capítulos refletem escolhas minhas. Procurei tirar o máximo proveito de expressões empregadas pelo próprio Davi Kopenawa, de modo a anunciar o conteúdo da maneira mais precisa e evocadora possível. É o caso do título do próprio livro, “A queda do céu”, inspirado por um mito que conta o cataclismo que acabou com a primeira humanidade e que, para os Yanomami, pode prefigurar o destino de nosso mundo, invadido pelas emanções mortíferas dos minérios e combustíveis (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 547).

Sobre esse trabalho de composição realizado por Albert, Viveiros de Castro destaca que *A queda do céu* é fruto de “uma edição, explicitamente reconstruída, resumida e homogeneizada, de milhares de folhas de transcritos de diversos ciclos de

<sup>10</sup> American Anthropological Association (AAA).

entrevistas, gravadas ao longo de doze anos, em situações as mais diversas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 29), e aos possíveis críticos que compreenderem o resultado desse trabalho como artificial, ele diz:

Prevejo que os críticos ‘sociológicos’, os que escrevem sem parar e sem temer o paradoxo sobre os perigos da textualização — da inscrição e tradução engessadoras de uma oralidade fluida, vibrátil, ‘autêntica’ (a qual, suponho, deveria idealmente ser capaz de se transmitir por telepatia para uma audiência também monolíngue) —, verão uma boa dose de ‘artificialidade’ neste livro, visto que a narrativa de Kopenawa aqui publicada é o resultado de um cuidadoso trabalho de composição — como o é, surpresa!, toda escritura etnográfica, biográfica, ficcional ou qualquer outra (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 29).

Antes, porém, de nos debruçarmos sobre a forma como está estruturada a obra, é preciso salientar que Bruce Albert identifica um momento de fundação do livro escrito em parceria com Kopenawa. Em retrospectiva, Albert destaca como “evento fundador” do “pacto político e literário” que deu origem à obra *A queda do céu*, a mensagem gravada por Kopenawa e registrada em três fitas no dia 24 de dezembro de 1989. Naquela oportunidade, Kopenawa estava em Brasília, na casa da antropóloga Alcida Ramos<sup>11</sup> e assistiu a uma reportagem da TV Globo que retratava a destruição da floresta pelo garimpo. Impactado pelo que viu, Kopenawa teria declarado: “os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 531). Impressionada pela fala do xamã, partiu de Alcida Ramos a sugestão de que Davi gravasse suas impressões, em yanomami, para Bruce Albert. Sobre a cena assistida por Kopenawa e os acontecimentos que se sucederam, Albert relata:

Os jornalistas mostravam a considerável extensão de suas escavações ao longo dos rios e igarapés das terras altas da região, que devastavam sistematicamente. Chocado com as imagens de depredação apocalíptica do centro histórico do território de seu povo, Davi Kopenawa permaneceu mudo e pensativo por um bom tempo. Por fim declarou em tom grave, em português: “Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito”. Alcida Ramos, a quem devo esse relato, sob o impacto da afirmação enigmática, propôs a ele que gravasse para mim, em yanomami, suas reflexões acerca do que acabara de ver (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 531).

Essa informação que é apresentada por Albert no *Postscriptum* do livro, é reveladora, inclusive, porque evidencia que para além da amizade de longa data cultivada pelos autores a as consequentes alianças políticas e sociais que daí nasceram, e que, evidentemente, foram determinantes para a feitura do livro, *A queda do céu* é também

---

11 “Alcida Ramos é antropóloga e “atuou no processo que resultou na demarcação de terra para uso exclusivo dos índios yanomânis. Recebeu em 2004 o título de professor emérito pela Universidade de Brasília, onde leciona desde 1972. Desenvolve pesquisas comparativas entre sociedades indígenas latino americanas”. Disponível em: <<https://cpdoc.fgv.br/cientistassociais/alcidaramos>>. Acesso em: 19 mai. 2021. De acordo com Bruce Albert: “Alcida Ramos e Kenneth Taylor foram os primeiros antropólogos a trabalhar com os Yanomami no Brasil” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 683).

resultado da emergência instaurada pelo avanço do garimpo, e do pedido aflito feito por Kopenawa naquele longínquo dezembro de 1989, para que Albert o ajudasse a fazer suas palavras ecoarem entre os *napé*. O antropólogo francês relembra assim os episódios que antecederam o início dos trabalhos que resultaram no livro escrito em parceria com Kopenawa:

Eu estava então na França, para as festas de fim de ano, e logo voltaria a Brasília, onde morava havia dois anos. Através dessa gravação, Davi Kopenawa quis me transmitir seu testemunho sobre a situação trágica dos Yanomami e me lançar um apelo. Fez, em sua língua, um relato angustiado das doenças e mortes, das violências e estragos provocados pela cobiça desenfreada dos garimpeiros. O relato era entrecortado por reflexões xamânicas, tiradas das sessões realizadas com seu sogro em Watoriki. No final, pedia que eu ajudasse a divulgar suas palavras e lhe desse apoio para implantar com urgência um programa de saúde em sua terra. A gravação dessa mensagem me parece ser, retrospectivamente, o evento fundador que selou entre nós o pacto político e “literário” que deu origem a este livro (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 531)

É nessa perspectiva que a professora Evelyn Schuler Zea, em artigo que se dedica a analisar *La chute du ciel* a partir do trabalho de tradução realizado por Bruce Albert e o potencial político dessa tradução, define que esse momento fundador vai ser definidor também das bases em que se dará o processo de tradução da obra:

Tendo como pano de fundo o “pacto etnográfico”, se percebe que o efeito específico do episódio de Brasília consiste na cristalização de acordos tácitos em função do projeto de produção de um texto. Em outras palavras, se o episódio de Brasília é o momento fundador de um projeto de tradução é porque ele mesmo já cumpre em vários sentidos funções de passagem e tradução, entre as quais, por exemplo, a de conduzir à explicitação dos acordos na formulação de um “contrat rédactionnel explicite” [...] assinado entre Davi Kopenawa e Bruce Albert (SCHULER ZEA, 2012, p. 173).

Schuler Zea chama atenção ainda para o fato de que a tradução realizada por Albert distancia-se “tanto de uma versão literal como literária do discurso de Davi Kopenawa ou, dito de outro modo, procurando retransmiti-lo com uma atenção dividida entre o rigor etnográfico e o efeito estético” (SCHULER ZEA, 2012, p. 174). Ainda para essa autora, o trabalho do antropólogo francês em *A queda do céu* obedece ao “duplo mandato” de fazer o livro chegar a maior audiência possível, sem, entretanto, provocar a “neutralização da alteridade singular” de Kopenawa (SCHULER ZEA, 2012, p. 174). No *Postscriptum* de *A queda do céu*, Bruce Albert destaca que o “livro não é de modo algum a tradução direta de um relato autobiográfico pertencente a um gênero narrativo ou ritual yanomami que seria, enquanto tal, passível de estudo antropológico centrado em análise de discurso” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 535), e que durante o trabalho de tradução da obra buscou sempre manter-se “o mais próximo possível da fala de Davi Kopenawa”, mas que existia a preocupação de não promover a folclorização das palavras do xamã, por isso:

[...] estava fora de questão propor uma tradução palavra por palavra, que, em nome da exatidão, teria desembocado não apenas na produção de um texto totalmente ilegível como também na inadmissível folclorização de sua palavra. Meu conhecimento da língua e da sociedade yanomami já era, na época em que redigi a primeira versão do manuscrito, bastante aceitável para um branco. Progrediu bastante ao longo do trabalho neste livro, e graças a ele. Além de nossas relações de amizade, desenvolvi uma grande familiaridade com o modo de falar característico de Davi Kopenawa, que escutei durante centenas de horas dedicadas à transcrição meticulosa de nossas conversas. Essa bagagem permitiu que eu me considerasse autorizado a propor uma tradução de seu testemunho situada “a meio caminho” entre uma literalidade que poderia tornar-se caricatural e uma transposição literária que se afastaria demais das construções da língua yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 544-545).

Quanto à sua estrutura, a obra é composta por vinte e quatro capítulos, divididos em três partes principais– *Devir outro; A fumaça do metal; A queda do céu* –, cada uma delas com oito capítulos, que, no total, conformam o relato de Kopenawa. Além delas, compõem o livro importantes elementos peritextuais caracterizados pela dualidade em sua produção. São, por exemplo, dois textos introdutórios – o prólogo de Bruce Albert e o texto de Davi Kopenawa intitulado *Palavras dadas* –, e dois textos finais – o *Postscriptum*, de Bruce Albert, e o texto *Palavras de Omama*, de Davi Kopenawa –, um de cada autor. Tem ainda o prefácio escrito pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, os anexos compostos de quatro textos elaborados por Bruce Albert, os glossários etnobiológico e geográfico, as notas explicativas elaboradas por Bruce Albert, índice temático e índice de entidades xamânicas e cosmológicas, além de duas epígrafes que iniciam o livro, uma de autoria de Claude Lévi-Strauss e outra de Davi Kopenawa Yanomami.

A estrutura escolhida por Bruce Albert parece demonstrar sua preocupação em fugir do modelo tradicional característico na elaboração das etnografias, em que os textos iniciais e finais, geralmente, ficam a cargo dos autores não indígenas e têm como propósito orientar a leitura. Sobre o motivo de ter estruturado o texto dessa forma, Albert explica:

Esses elementos de peritexto conversam de vários modos. Dispostos em quiasma, fazem eco um ao outro, para ambos os autores, nas duas pontas do livro, e, entre um autor e o outro, por relação de contiguidade antes e depois do conjunto dos capítulos. Procurei, com essa reduplicação cruzada, esgarçar as convenções rigorosamente codificadas do par prefácio/posfácio que baliza ritualmente o acesso aos textos etnográficos, como guia de leitura. Com essa leve insubordinação textual, procurei não apenas fornecer as indicações de praxe quanto à gênese do manuscrito e a relação entre seus coautores, mas também desestabilizar, por pouco que fosse, o viés hierárquico do enquadramento clássico. Como em todo o restante do processo, sempre orientado pela preocupação fundamental de colocar em primeiro plano a personalidade excepcional do narrador, Davi Kopenawa, testemunha exemplar da história recente e do saber xamânico de seu povo, para que ele mesmo pudesse apresentar seu ponto de vista sobre o pacto e o projeto que se encontram na base de nosso trabalho conjunto (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 548-549).

Os elementos peritextuais são importantes fontes de informações complementares e acrescentam didatismo à obra, de modo a enriquecer o texto. E se por um lado eles podem contribuir para facilitar o acesso ao texto por parte do público não especialista, especialmente pelas referências adicionais que oferecem, esses elementos também configuram-se como importantes recursos para aqueles que pretendem se aprofundar na pesquisa da obra e/ou em temáticas que ela apresenta. Entretanto, a potência de *A queda do céu* está na narrativa de Kopenawa, e é nela que se sustenta. Na resenha que escreve sobre o livro, o pesquisador Marcus Antonio Schifino Wittmann defende que:

Todas essas partes adicionam a um entendimento mais aprofundado sobre o povo Yanomami, sua história, cosmologia e língua, mas não são imprescindíveis à leitura do livro. As palavras de Davi Kopenawa se sustentam, tanto na questão literária quanto cosmológica e antropológica, por si mesmas (WITTMANN, 2016, p. 310).

Quanto à composição da narrativa de Kopenawa em três partes, Bruce Albert explica, no prólogo da obra, de que modo cada uma está organizada e a que se refere:

Este livro é composto de três partes. A primeira (“Devir outro”) relata os primórdios da vocação xamânica e, em seguida, a iniciação de Davi Kopenawa sob a orientação do sogro. Descreve ainda sua concepção da cosmologia e do trabalho xamânico yanomami, com base no saber adquirido graças à escuta dos antigos xamãs que o iniciaram. A segunda parte (“A fumaça do metal”) trata do encontro — seu e de seu grupo, e depois de seu povo — com os brancos. Abre com os rumores xamânicos que precederam os primeiros contatos e termina com a irrupção mortífera dos garimpeiros, depois de passar pela chegada dos missionários e pela abertura da estrada Perimetral Norte. A terceira parte (“A queda do céu”) evoca, ao contrário, o périplo realizado por Davi Kopenawa para denunciar o extermínio dos seus e a devastação da floresta, saindo da sua comunidade para visitar grandes cidades, primeiro no Brasil, depois na Europa e nos Estados Unidos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 51-52).

A primeira parte do relato de Davi Kopenawa é intitulada *Devir outro*, e composta pelos seguintes capítulos: 1. *Desenhos de escrita*; 2. *O primeiro xamã*; 3. *O olhar dos xapiri*; 4. *Os ancestrais animais*; 5. *A iniciação*; 6. *Casas de espíritos*; 7. *A imagem e a pele*; e 8. *O céu e a floresta*. É nessa primeira parte, portanto, que Davi Kopenawa relata o doloroso processo de iniciação pelo qual passou até tornar-se xamã e se dedica a explicar a cosmogonia yanomami, narrando sobre a criação de uma nova floresta, chamada *Hutukara* por *Omama*, depois que o antigo céu desabou. Nessa parte, ele apresenta também o primeiro xamã, filho de *Omama*. Conta, também, acerca de como o olhar dos *xapiri* está sobre ele desde a infância, visto que quando ainda menino já tinha sono agitado, pois era visitado pelos seres da floresta em sonho. Ainda nessa primeira parte, ele descreve como são os *xapiri*, que se “parecem com os humanos”, mas “são minúsculos, como poeira de luz, e são invisíveis para a gente comum” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111). Descreve, ainda, de modo detalhado a habitação dos *xapiri* que

ficam “penduradas bem alto no peito do céu<sup>12</sup>” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 164). Fala também sobre a chegada e proliferação das epidemias *xawara*<sup>13</sup> trazidas pelos brancos e os ataques promovidos pelos seres maléficos, infortúnios que dependem das ações de cura promovidas pelos xamãs e pelos *xapiri* para serem superados. Por fim, explica que os *xapiri* trabalham na floresta o tempo todo para proteger os humanos, e destaca a importância do trabalho realizado pelos xamãs para atrair a caça e afugentar o caos. Sem o trabalho deles, argumenta o autor “a chuva e a escuridão, a raiva dos trovões, dos raios e do vendaval não cessariam nunca” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 201). Em comparação com as duas outras partes que conformam sua narrativa, essa é, em nossa opinião, a que apresenta um grau de complexidade maior, pois fala, justamente, do desconhecido para nós, os *napë*. Kopenawa aborda, por exemplo, a questão da floresta amazônica e de todas as vozes que a compõem, as quais nos são apresentadas por ele. Dentre essas vozes da floresta, estão a dos *xapiri* e dos xamãs, que não fazem parte de nosso repertório de conhecimentos. Evidentemente, a segunda e a terceira parte também apresentam perspectivas que desconhecemos em profundidade, mas de algum modo os assuntos ali abordados estão mais próximos de nosso entendimento. Sobre a primeira parte do livro, Albert relata assim sua composição:

Essa empreitada tomou a forma de uma longa pesquisa etnográfica dialogada, que permitiu ir desenvolvendo paulatinamente o tema, fonte viva de seu testemunho, com todo o espaço que merecia ocupar no texto final. Esse material, composto de uma série de sequências narrativas e explicações autoetnográficas, veio a fornecer o essencial da primeira parte da obra (“Devir outro”), bem como de trechos de vários outros capítulos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 543-544).

A segunda parte da narrativa de Davi Kopenawa, intitula-se *A fumaça do metal* e é composta pelos capítulos: 9. *Imagens de forasteiros*; 10. *Primeiros contatos*; 11. *A missão*; 12. *Virar branco?*; 13. *O tempo da estrada*; 14. *Sonhar a floresta*; 15. *Comedores de terra*; e 16. *O ouro canibal*. É nessa segunda parte que o livro apresenta o que o professor José Antonio Kelly Luciani, em resenha escrita sobre a edição francesa da obra, chamou de uma “cronologia do etnocídio yanomami” (LUCIANI, 2013, p. 180), no qual a fala de Kopenawa retrata a mortandade ocorrida após a invasão dos brancos (missionários evangélicos, militares da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites [CBDL], agentes do Serviço de Proteção ao Índio [SPI] e da Funai, fazendeiros, operários da estrada e garimpeiros) às suas terras e as doenças trazidas por eles, que dizimaram os Yanomami.

<sup>12</sup>Sobre a casa dos *xapiri*, Albert explica que: “Essa casa situa-se primeiro no peito do iniciando, antes de tornar-se uma casa cuja cumeeira está fincada no ‘peito do céu’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 617).

<sup>13</sup> Bruce Albert explica: “Os Yanomami consideram que as doenças contagiosas se propagam na forma de fumaça, de onde a expressão *xawara wakixi*, “fumaça de epidemia” [...] *Xawara* designa, genericamente, todas as doenças infecciosas contagiosas. Os Yanomami orientais distinguem dezoito tipos de *xawara* (Albert & Gomez, 1997, pp. 112-5)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

Kopenawa relata que era criança na primeira vez que viu os *napë*, e conta que ficou apavorado com a chegada deles, mas não só ele, a vinda dos forasteiros foi motivo de assombro para toda a comunidade, conforme se percebe no seguinte fragmento: “Aliás, assim que a vinda deles foi anunciada, todas as mães<sup>14</sup> de Marakana preveniram seus filhos pequenos: ‘Os *napë* estão chegando! Escondam-se! Senão, eles podem levá-los embora!’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 243). Davi conta ainda que os pais e avós que foram os primeiros a ter contato com os brancos não sabiam de suas reais intenções, e por isso “mostraram-se hospitaleiros e amigáveis. Juntaram-se de bom grado para acompanhá-los, transportando sua comida e suas ferramentas de metal” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 244). Segundo ele, chegaram mesmo a considerar que os brancos eram os ancestrais de “*Hayowari* que *Omama* havia transformado em estrangeiros *napë*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 251), acreditando que haviam “retornado à floresta por generosidade, para trazer suas mercadorias para os Yanomami, que não possuíam nenhuma” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 251).

Kopenawa ressalta que, evidentemente, após os anos de contato e as tragédias daí resultantes, o pensamento dos Yanomami sobre os brancos hoje é muito diferente, pois, de acordo com ele: “Vimos os brancos espalharem suas epidemias e nos matarem com suas espingardas. Vimo-los destruírem a floresta e os rios. Sabemos que podem ser avaros e maus e que seu pensamento costuma ser cheio de escuridão” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 251).

É também nessa segunda parte que ele descreve a chegada da “gente de *Teosi*”<sup>15</sup> e a desestruturação social e política que isso causou em seu povo, além das mortes provocadas pelas epidemias que os missionários trouxeram junto com as palavras sobre pecado e punição. A devastação causada pela construção da Perimetral norte, no bojo das obras coordenadas pelo governo militar, também faz parte do relato dessa segunda parte da obra, na qual Kopenawa fala também da sua atuação como intérprete da Funai nesse período. É trabalhando para a Funai e viajando pelas terras de outros povos indígenas igualmente impactados pelo “progresso” desenvolvido pelos brancos, e pelo início das invasões dos garimpeiros, que Kopenawa compreenderá o poder de destruição dos *napë*. Finalizando essa segunda parte, ele apresenta de modo mais minucioso a catástrofe acarretada pela invasão da horda de garimpeiros, os “comedores de terra”, em busca do “ouro canibal”, e as *xawaras* por eles provocadas e que dizimaram seu povo.

<sup>14</sup> Kopenawa explica que: “As mães de nossa casa temiam que os brancos levassem seus filhos pequenos. Tinham muito medo mesmo de que os roubassem! Os antigos se lembravam de que os soldados da Comissão de Limites já tinham levado com eles crianças yanomami, quando, antigamente, subiram o rio Mapulaú pela primeira vez” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 243).

<sup>15</sup> Gente de *Teosi* é como Davi Kopenawa refere-se aos missionários da New Tribes Mission.

Sobre a organização da narrativa de Kopenawa, que resultou nessa segunda parte da obra, Albert relata:

uma vez selado um acordo definitivo entre nós para a redação de um livro, começamos uma nova série de entrevistas. Pedi de início a Davi Kopenawa para comentar e detalhar vários pontos de suas narrativas anteriores, de modo a adensar-lhes a matéria. Em seguida ele começou de maneira espontânea a desenvolver suas falas em duas direções, apenas esboçadas até então, que se revelaram decisivas na construção de seu relato, vindo a constituir um de seus eixos fundamentais. Essas gravações se dedicaram inicialmente à história dos contatos de seu grupo com os brancos, tal como lhe havia sido contada por seus antigos, depois a partir do que ele mesmo testemunhou. Descreveu o avanço ainda incerto dos forasteiros pela floresta, desde a época de seu nascimento até a invasão em massa dos garimpeiros, quando tinha trinta anos de idade (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p 541-542).

A terceira parte do relato de Kopenawa, com o mesmo título do livro, *A queda do céu*, é composta pelos seguintes capítulos: 17. *Falar aos brancos*; 18. *Casas de pedra*; 19. *Paixão pela mercadoria*; 20. *Na cidade*; 21. *De uma guerra a outra*; 22. *As flores do sonho*; 23. *O espírito da floresta*; 24. *A morte dos xamãs*. Fernando Brumana destaca que “el pasaje a la tercera parte es la constatación de que ese otro puede articular un discurso sobre nosotros” (BRUMANA, 2017, p.169). É nesse momento que Kopenawa passa a aprofundar sua interpretação acerca do mundo dos brancos, especialmente a partir das viagens internacionais realizadas, e que, segundo Albert, foi “construído na forma de uma série de viagens xamânicas”, sendo “entremeado com meditações comparativas a partir de uma etnografia crítica de certos aspectos de nossa sociedade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 52).

A terceira e última parte de sua narrativa, inicia-se com Davi apresentando as dificuldades enfrentadas no início de suas falas junto aos brancos, quando suas “palavras ainda eram poucas e torcidas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 386), “e desemboca numa profecia cosmoecológica sobre a morte dos xamãs e o fim da humanidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 52). Ele narra suas viagens ao exterior para denunciar o extermínio dos povos Yanomami e a destruição da floresta amazônica, especialmente pelas atividades de madeireiros e garimpeiros. Albert conta que Kopenawa: “Ao longo das décadas de 1980 e 1990, visitou vários países da Europa e os Estados Unidos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47).

O destino dessas viagens, inicialmente foram Inglaterra, França e Estados Unidos, “os três primeiros países aos quais [Davi] tinha sido convidado para defender a causa de seu povo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 542). É aqui que ele intensifica a análise que faz sobre o modo de vida dos *napë* e a consequente morte dos xamãs que levará à queda do céu. E diferentemente do que ocorre especialmente na segunda parte – em que mesmo tratando-se da sua trajetória pessoal se percebe um foco maior quanto ao impacto

do avanço dos brancos na floresta para seu povo de modo geral –, nessa terceira parte ele passa a “evocar a própria trajetória, de xamã yanomami contemporâneo, viajando para o berço do mundo dos brancos, que estes muitas vezes ainda chamam de Primeiro Mundo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 542). Nessa terceira parte, ele faz de modo mais acentuado:

[...] uma espécie de contra-etnologia histórica do mundo branco, a partir da comparação de esferas culturais que, em suas viagens, ele percebera como pontos de embate cruciais entre o seu mundo e o nosso (a mercadoria, a guerra, a escrita e a natureza). A dimensão e a originalidade dessas meditações xamânicas permitiram adensar sensivelmente a terceira parte do livro (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 542).

O protagonismo de Davi Kopenawa é, portanto, elemento fundamental na elaboração e organização da obra. É o seu conhecimento, estendido e ampliado, obviamente, ao seu povo e aos outros seres visíveis e não visíveis que o constituem, que dão sentido à obra e que, portanto, a fazem existir. Bruce Albert é o antropólogo que tornará possível que o desejo de Kopenawa seja atendido, e que suas palavras possam, assim, chegar aos brancos. Mas as palavras que constituem *A queda do céu* e nos são entregues por meio dela, são as palavras de Davi Kopenawa Yanomami. Se *A queda do céu* existe é porque o xamã yanomami quis que existisse, e quanto à estrutura da obra, embora a presença de Bruce Albert seja inquestionável e determinadora, também ali Davi Kopenawa está presente, conforme Albert explicita:

tomei o cuidado de ir apresentando as partes do texto a Davi Kopenawa em diversas etapas de sua redação. Em março de 2008 confirmei com ele, em longas sessões de revisão conjunta em *Watoriki*, que estávamos perfeitamente de acordo quanto à sua versão final e às modalidades de sua publicação. Foi após essas últimas sessões de trabalho que, ao voltar para casa, finalizei o texto em francês (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 548).

Apesar dessa ressalva do autor francês, destacando a participação de Kopenawa durante as etapas do trabalho de elaboração da obra, Karla Alessandra Alves de Souza adverte que ele “não apresenta os detalhes dessa negociação da produção, deixando uma lacuna para aqueles que desejam entender até que ponto Kopenawa teve participação nesse processo de diagramação do livro” (SOUZA, 2019, p. 113).

Entretanto, Davi Kopenawa é, inegavelmente, o mentor do livro. Foi ele quem pediu a Bruce que escrevesse a obra, por entender que somente por meio do registro escrito seria possível fazer os brancos compreenderem a gravidade de suas ações e, quem sabe, possibilitar a reflexão acerca da necessidade de mudanças urgentes para a continuidade da existência humana nesse planeta. Por isso a preocupação demonstrada por Kopenawa, desde o início do texto, de “que seu testemunho atingisse a maior

audiência possível” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 43). Esse desejo de Kopenawa vai pautar também a tradução realizada por Albert:

Davi Kopenawa me incumbiu de dar a maior divulgação possível a suas palavras, através do modo da escrita em uso em meu próprio mundo. Isso excluía de saída a produção de uma tradução literal entrecortada por pesadas exegeses etnográficas e linguísticas dirigidas a especialistas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 536).

Há anos Kopenawa já falava sobre o livro que estava elaborando com a ajuda de um antropólogo. Em 1998, quando participou do programa *Roda Viva*, na TV Cultura, Davi já havia mencionado que estava trabalhando na elaboração de uma obra. Respondendo à pergunta de Beto Ricardo<sup>16</sup>, antropólogo e pesquisador do Instituto Socioambiental de São Paulo, participante da sabatina, Kopenawa revelou que, em parceria com Bruce Albert, vinha pensando em um livro a ser produzido a partir da sua narrativa “contando a história de *xabori*<sup>17</sup>, contando de sonho, contando de terra, de floresta, do céu, da chuva” (KOPENAWA, 1998, s/p). Nessa mesma entrevista, o jornalista Ulisses Capozzoli questiona se Kopenawa acredita que os brancos sejam capazes de entender a cosmogonia yanomami, no sentido de sensibilizarem-se com a realidade vivida pelo seu povo, ao que o xamã responde: “para você entender, tem que ouvir muito as palavras dos índios” (KOPENAWA, 1998, s/p).

E é para que os brancos ouçam e entendam que ele tem falado tanto e há tanto tempo sobre a história e cultura da sua gente, sendo, para isso, determinante a relação construída com Albert e os trabalhos realizados conjuntamente, que culminarão na elaboração de *A queda do céu*. Davi, entretanto, faz questão de frisar que o livro “não é do antropólogo, mas ele está ajudando pra próprio yanomami pediu pra fazer livro pra dividir pra outro lugar”<sup>18</sup> (KOPENAWA, 1998, s/p).

Retomando a análise da estrutura da obra, constatamos que também as epígrafes acompanham o modelo de dupla autoria, entretanto o autor não indígena escolhido para esse excerto é outro antropólogo: aqui em vez de Bruce Albert, é Claude Lévi-Strauss quem aparece, em trecho de texto retirado do prefácio escrito por ele para o número especial da revista *Ethnies*, dedicado ao quinto centenário da invasão eurpeia no qual o autor comentava “com eloquência” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 531), uma entrevista

<sup>16</sup> Em *A queda do céu* Bruce Albert refere-se ao “apoio incansável” de Beto Ricardo durante a criação da CCPY (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 525) e expressa seus agradecimentos ao antropólogo por ter viabilizado a tradução de *A queda do céu* para o português (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 693).

<sup>17</sup> Em *A queda do céu*, a grafia utilizada por Bruce Albert para se referir aos espíritos da floresta é *xapiri*. Já na transcrição da entrevista de Davi Kopenawa para o programa *Roda Viva*, presente no site da Hutukara Associação Yanomami (HAY), a grafia utilizada para essa mesma referência é *xabori*. A referida transcrição pode ser consultada no seguinte endereço eletrônico: <<http://hutukara.org/index.php/hay/davi-kopenawa/66-entrevista-davi-kopenawa-yanomami-programa-roda-viva-1998>>. Acesso em: 12 mar. 2020.

<sup>18</sup> Mantivemos a fala de Davi Kopenawa conforme transcrição disponível no site da Hutukara Associação Yanomami (HAY).

concedida por Kopenawa, em yanomami, para Bruce Albert. Essa entrevista, posteriormente traduzida para o português e para o francês, foi amplamente utilizada pelo movimento civil Ação pela Cidadania (APC)<sup>19</sup> em defesa da causa Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 531). No excerto do texto utilizado em *A queda do céu* como epígrafe, escrito em 1993, e que, como já dito, comentava essa entrevista de Kopenawa, Lévi-Strauss já apontava para a necessidade de que os brancos compreendessem a mensagem transmitida pelo xamã yanomami, do que dependeria, inclusive, a continuidade da raça humana:

O xamã yanomami — cujo testemunho pode ser lido adiante — não dissocia a sina de seu povo da do restante da humanidade. Não são apenas os índios, mas também os brancos, que estão ameaçados pela cobiça de ouro e pelas epidemias introduzidas por estes últimos. Todos serão arrastados pela mesma catástrofe, a não ser que se compreenda que o respeito pelo outro é a condição de sobrevivência de cada um. Lutando desesperadamente para preservar suas crenças e ritos, o xamã yanomami pensa trabalhar para o bem de todos, inclusive seus mais cruéis inimigos. Formulada nos termos de uma metafísica que não é a nossa, essa concepção da solidariedade e da diversidade humanas, e de sua implicação mútua, impressiona pela grandeza. É emblemático que caiba a um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em vias de extinção, como tantas outras, por nossa causa, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende — e somos ainda muito poucos a compreendê-lo — nossa própria sobrevivência (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 7 apud KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 5).

No prefácio que escreve para a obra, Eduardo Viveiros de Castro vai, inclusive, chamar a atenção para o fato de a “epígrafe branca” ter ficado a cargo de Lévi-Strauss e não de Bruce Albert, como nos outros textos que compõem a obra e complementam a narrativa de Kopenawa. Segundo o antropólogo, essa escolha demarca duas coisas:

primeiro, que o livro é ‘de Davi’ — são suas palavras que (se) contam, como indica o subtítulo do livro —, mas ele foi escrito por Bruce, a quem não caberia obviamente epigrafar-se a si mesmo; segundo, que o personagem ‘totêmico’ maior da formação teórica e da sensibilidade etnológica de Bruce Albert é, já o dissemos, Claude Lévi-Strauss (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.33).

Quase trinta anos depois de escritas, porém, as palavras de Lévi-Strauss soam um tanto quanto enganosas no que se refere a compreender Kopenawa como “um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em vias de extinção”, pois apesar de toda a violência a que estiveram e estão diariamente submetidos, os povos indígenas do Brasil, dentre eles o povo Yanomami, seguem vivos e resistindo.

---

<sup>19</sup> De acordo com Albert (2015, p. 687) a Ação pela Cidadania foi um “[...] movimento formado por parlamentares, eclesiásticos, associações científicas e ONGS, que se mobilizou em 1989 e 1990 em favor dos povos indígenas de Roraima”. A entrevista citada pode ser lida no *Segundo relatório da Ação pela Cidadania sobre o caso Yanomami, referente a acontecimentos do período junho de 1989 a maio de 1990*, páginas 11-14, disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00392.pdf>. Acesso em: 18 set. 2021.

Em uma das fotografias apresentadas em *A queda do céu*, se vê Davi Kopenawa e Bruce Albert durante a assinatura do contrato com a editora Plon/Terre Humaine. Diante deles, sobre a mesa, estavam duas obras inaugurais da coleção *Terre Humaine*, uma delas era *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss. Além da fotografia mencionada, sendo o antropólogo francês autor de uma das epígrafes da obra, e citado por Viveiros de Castro e Bruce Albert em seus respectivos textos dentro do livro, pode-se dizer que Lévi-Strauss é uma presença marcante na obra de Kopenawa e Albert. Eduardo Viveiros de Castro, inclusive, traça um comparativo entre *A queda do céu* e *Tristes trópicos*, ao dizer que:

*A queda do céu*, antes que meramente completando, ainda que com chave de ouro, o projeto aberto pela obra revolucionária de 1955 [*Tristes trópicos*] — o da invenção de uma narrativa etnográfica ao mesmo tempo poética e filosófica, crítica e reflexiva —, relança-o em uma vertiginosa trajetória espiral (uma espiral logarítmica, não arquimediana) que desloca, inverte e renova o discurso da antropologia sobre os povos ameríndios, redefinindo suas condições metodológicas e pragmáticas de enunciação (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12).

Já a epígrafe de autoria de Kopenawa, parece resumir, de forma didática, o tratado cosmo-político elaborado por ele e pelas múltiplas vozes que o atravessam. A escolha dessas linhas para compor a abertura da obra é perspicaz, uma vez que nelas já constam importantes elementos que aparecerão no decorrer dos capítulos, quais sejam: a vitalidade da floresta; o poder destrutivo dos brancos; a relação entre os *xapiri* e os xamãs, que é o que sustenta o céu e impede que ele desabe sobre nossas cabeças e nos destrua a todos, indígenas e *napë*. Nesse texto de Kopenawa, se lê o seguinte:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos *xapiri*, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficis, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 6).

No *Postscriptum*, Albert relata a dificuldade que teve para concluir a obra, considerando a grandiosidade do material coletado durante suas sessões com Kopenawa, a extensão do trabalho de tradução, seleção e composição do texto, associado às outras atividades de pesquisa e consultoria que realizava, que acabaram por prolongar a conclusão do trabalho ao qual Kopenawa o havia imbuído. Durante esse tempo, Albert relata assim o posicionamento de Kopenawa sobre essa demora:

Meu interlocutor e cúmplice suportou, ao longo de todos esses anos, com paciência heroica, confiança inabalável e generosidade fora do comum, todas as minhas dúvidas e perambulações pelos arcanos do manuscrito, que parecia condenado a nunca chegar ao fim. A cada encontro nosso, ele apenas pedia gentilmente informações sobre o andamento de meu trabalho. Ele me havia dito várias vezes que tentar conter em desenhos de escrita a infinita multiplicidade dos espíritos e a força de suas palavras — ainda que fossem poucas as que ele mesmo conhecia, insistia com modéstia — era uma aposta arriscada. Devia estar, de certa maneira, reconhecido por eu ter aceitado fazer com ele aquele estranho experimento intelectual entre nossos mundos. Assim, com um sorriso gentilmente irônico, por vezes apenas recomendava, como que para dar a medida de sua indulgência, que eu tentasse não morrer antes de ter concluído o meu trabalho (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 533).

Na entrevista concedida à Karla Alessandra Alves de Souza, Kopenawa também fala sobre a demora para a conclusão do livro, ressaltando, porém, a exigência imposta à Albert de que o livro fosse composto de palavras suas e que, portanto, Albert não poderia incluir nenhum “pensamento seu”, visto que o livro deveria ser a tradução de suas palavras, ditas em Yanomami:

**4- K-Quando vocês estavam fazendo esse livro demorou muitos anos né? Para fazer?**

DK-Demorou muito, demorou muito pra Bruce traduzir, porque não tava escrito em português não, a minha fala ele sabe falar yanomami ...ele ficou um é ... demorou muito pra pra traduzir tudo. Tudo que eu pedi “Bruce você não vai pensar nenhum seu pensamento não!” O que que eu to gravado isso aqui em yanomami, conhecimento yanomami tudo você vai traduzir tudo, que eu pedi, ai realmente ele traduziu! Demorou muito! Foi pra cidade voltava pra comunidade pra *Watoriki* voltava de novo um mês voltar de novo porque é é... Yanomami é escrita yanomami é difícil e como japonês escrito em japonês (SOUZA, 2019, p. 187).

Além do texto escrito, as imagens também revelam-se importantes para a compreensão da mensagem que Kopenawa pretende fazer chegar aos brancos. A começar pela escolha da fotografia, sem título, que compõe a capa da edição brasileira da obra, e faz parte da série *Identidade* (1976), da fotógrafa Claudia Andujar, profissional engajada com a causa Yanomami, e uma das fundadoras, juntamente com Bruce Albert e Carlo Zacchini<sup>20</sup>, da Comissão Pró-Yanomami (CCPY), inicialmente denominada Comissão pela Criação do Parque Yanomami, organização não-governamental criada em 1978, com o intuito de atuar junto à defesa dos direitos do povo Yanomami e que teve uma atuação fundamental para a demarcação da Terra Indígena Yanomami<sup>21</sup>.

Além da imagem que estampa a capa, constitui o acervo imagético da obra 55 fotografias, dispostas mais ao meio do livro, em sessão de 32 páginas, entrecortando o

<sup>20</sup>Frade católico e indigenista que Bruce Albert define como “irmão católico e missionário fora do comum” e ainda “um religioso atípico” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 525 e p. 609).

<sup>21</sup> Bruce Albert explica que: “Pouco depois da criação de uma associação yanomami em 2004 (Hutukara), a CCPY foi dissolvida e transmitiu suas demais atividades ao Instituto Socioambiental, hoje parceiro privilegiado da Hutukara ([www.hutukara.org](http://www.hutukara.org))” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 659). Maiores informações sobre a história da organização podem ser obtidas em seu site oficial, no seguinte endereço eletrônico: <http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/quem.htm>. Acesso em: 01 mar. 2021.

texto escrito que forma o capítulo 14 da obra, com o título de *Sonhar a floresta*. Essas fotografias apresentam Davi Kopenawa em diferentes situações e também em companhia de Bruce Albert e lideranças políticas, e conforme informações constantes nas legendas dessas imagens, referem-se, respectivamente: as duas primeiras fotografias<sup>22</sup> são imagens aéreas da grande casa coletiva de *Watoriki*, onde Davi reside com sua família e onde se deu boa parte das conversas que originaram o livro; a terceira fotografia apresenta a imagem<sup>23</sup> do sogro de Davi Kopenawa e “grande homem” da comunidade de *Watoriki*; a quarta fotografia<sup>24</sup> mostra caçadores de *Watoriki* durante incursão na floresta; a quinta fotografia<sup>25</sup> é de uma sessão xamânica em *Watoriki*, em que vemos Davi Kopenawa e outro xamã durante os trabalhos; a sexta fotografia<sup>26</sup> é de uma vista interior da casa coletiva de *Watoriki*; a sétima fotografia<sup>27</sup> apresenta Davi Kopenawa durante uma festa *reahu*; a oitava fotografia<sup>28</sup> mostra Davi Kopenawa junto a crianças de *Watoriki*; a nona fotografia<sup>29</sup> é de Davi Kopenawa durante sessão xamânica”; a décima fotografia<sup>30</sup> apresenta ornamentos xamânicos de Davi Kopenawa; a décima primeira fotografia<sup>31</sup> mostra Davi Kopenawa soprando o pó de *yãkoana*<sup>32</sup> nas narinas de um jovem xamã de *Watoriki*; a décima segunda fotografia<sup>33</sup> demonstra Davi Kopenawa em transe xamânico; a décima terceira fotografia<sup>34</sup> é de uma sessão xamânica coletiva em *Watoriki* conduzida por Davi Kopenawa; a décima quarta fotografia<sup>35</sup> mostra Davi Kopenawa realizando cura xamânica em um recém-nascido; a décima quinta fotografia<sup>36</sup> mostra os autores trabalhando na praça central da casa de *Watoriki*; a décima sexta fotografia<sup>37</sup> mostra Bruce Albert e Davi Kopenawa durante uma conversa noturna, trabalhando à luz de velas;

<sup>22</sup> “Fotos de W. Milliken, 1993” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>23</sup> “Foto de R. Depardon-Palmeraie et désert, 2008” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>24</sup> “Foto de R. Depardon-Palmeraie et désert, 2002” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>25</sup> “Foto de C. Andujar, 1986” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>26</sup> “Foto de C. René-Bazin, 2002” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>27</sup> “Foto de C. Zacchini, 1995” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>28</sup> “Foto de F. Wartson-Survival International, 1990” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>29</sup> “Foto de B. Albert, 1993” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p ).

<sup>30</sup> “Foto de W. Milliken, 1993” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p ).

<sup>31</sup> “Foto de C. René-Bazin, 2002” (KOPENAWA; ALBERT, s/p).

<sup>32</sup> De acordo com Bruce Albert: “Realizar uma sessão de xamanismo (*xapirimuu*, “agir como espírito”) se diz também *yãkoanamuu*, ‘agir sob influência do pó de *yãkoana*’. Embora se use a expressão “beber (koai) o pó de *yãkoana*”, este é inalado. O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (dmt). A dmt possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do LSD. O pó de *yãkoana* contém ainda diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito: folhas secas e pulverizadas de *maxara hana*, cinzas de cascas das árvores *ama hi e amath a hi* (ver Albert & Milliken, 2009, pp. 114-6)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 612).

<sup>33</sup> “Foto de R. Depardon-Palmeraie et désert, 2002; extraído do filme *Chasseurs et chamans*, 2003” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>34</sup> “Foto de C. René-Bazin, 2002” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>35</sup> “Foto de C. René-Bazin, 2002 (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>36</sup> “Foto de J.- P. Razon, 1998” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>37</sup> “Foto de A. Rémiche-Martinow – Arquivo B. Albert, 1995” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

a décima sétima fotografia<sup>38</sup> é de Bruce Albert soprando pó de *yãkoana* para Davi Kopenawa; a décima oitava fotografia<sup>39</sup> apresenta os autores trabalhando sob a supervisão do sogro de Davi Kopenawa ; a décima nona fotografia<sup>40</sup> mostra Bruce Albert junto ao sogro de Davi Kopenawa; a vigésima fotografia<sup>41</sup> apresenta Davi Kopenawa discursando com um mapa-múndi durante uma assembleia yanomami em *Watoriki*, em dezembro de 2000; a vigésima primeira fotografia<sup>42</sup> mostra Davi Kopenawa durante a fundação da associação yanomami Hutukara; a vigésima segunda fotografia<sup>43</sup> mostra Davi Kopenawa e Bruce Albert durante assinatura do contrato da editora Plon/Terre Humaine em São Paulo, em março de 2009; as vigésima terceira, vigésima quarta e vigésima quinta fotografias<sup>44</sup> referem-se à expedição da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL) ao alto Demini, realizada no início dos anos 1940; a vigésima sexta fotografia<sup>45</sup> é da casa coletiva do grupo de Davi Kopenawa no rio Toototobi, no início dos anos 1970; a vigésima sétima fotografia<sup>46</sup> mostra uma missionária da *New Tribes Mission* de Toototobi cuidando de uma mulher yanomami; a vigésima oitava fotografia<sup>47</sup> mostra Davi Kopenawa em visita a Toototobi desde o posto de Ajuricaba, em 1972; a vigésima nona fotografia<sup>48</sup> apresenta a foto da primeira carteira de identidade de Davi Kopenawa, feita por iniciativa da Funai, em 1975; a trigésima fotografia<sup>49</sup> refere-se a abertura da rodovia Perimetral Norte na região do rio Catrimani; a trigésima primeira fotografia<sup>50</sup> mostra alguns Yanomami do alto Catrimani na rodovia Perimetral Norte; a trigésima segunda fotografia<sup>51</sup> mostra Davi Kopenawa e sua família no posto da Funai de Demini; a trigésima terceira fotografia<sup>52</sup> mostra Davi Kopenawa no rádio, à época em que era chefe do posto da Funai de Demini; a trigésima quarta fotografia<sup>53</sup> é de Davi Kopenawa no posto da Funai de Demini durante a primeira assembleia yanomami; a trigésima quinta fotografia<sup>54</sup> mostra o garimpo de ouro no alto Mucajái; a trigésima sexta fotografia<sup>55</sup> mostra mulher e crianças yanomami da região de Surucucus, vítimas de malária e gripe trazidas pelos garimpeiros; a trigésima sétima

<sup>38</sup> “Foto de A. Rémiche-Martinow – Arquivo B. Albert, 1995” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>39</sup> “Foto de J.- P. Razon, 1998” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>40</sup> “Foto de R. Depardon-Palmeraie et désert, 2008” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>41</sup> “Foto de H. Chandès, 2000” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>42</sup> “Foto de K. Bengtson, 2004” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>43</sup> “Foto de M. W. de Oliveira, 2009” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>44</sup> “Fotos do arquivo da Primeira CBDL” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>45</sup> “Foto de R. Fuerst, 1972” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>46</sup> “Foto de J. Hemming, 1972” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>47</sup> “Foto do arquivo de D. Kopenawa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>48</sup> “Foto do arquivo de D. Kopenawa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>49</sup> “Foto de B. Albert, 1975” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>50</sup> “Foto de B. Albert, 1975” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>51</sup> “Foto de B. Albert, 1985” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>52</sup> “Foto de B. Albert, 1985” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>53</sup> “Foto de C. Andujar, 1986” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>54</sup> “Foto de C. Vincent-ISA, 1990” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>55</sup> “Foto de M. Guran, 1991” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

fotografia<sup>56</sup> refere-se ao desmatamento e incêndio nos projetos de colonização na fronteira da Terra Indígena Yanomami; a trigésima oitava fotografia<sup>57</sup> mostra Davi Kopenawa em uma manifestação do Conselho Indígena de Roraima (CIR) contra a invasão das terras yanomami pelos garimpeiros ; a trigésima nona fotografia<sup>58</sup> mostra Davi Kopenawa em frente à Declaração Universal dos Direitos do Homem, durante uma visita ao Congresso brasileiro; a quadragésima fotografia<sup>59</sup> mostra Davi Kopenawa no posto Demini com um enfermeiro do projeto de saúde da Comissão Pró-Yanomami (CCPY); a quadragésima primeira fotografia<sup>60</sup> mostra Davi Kopenawa em uma manifestação indígena diante da porta fechada do Palácio do Planalto em Brasília; a quadragésima segunda fotografia<sup>61</sup> mostra Davi Kopenawa em uma entrevista com o presidente da República, José Sarney; a quadragésima terceira fotografia<sup>62</sup> mostra Davi Kopenawa discursando no Congresso brasileiro, por ocasião do recebimento do prêmio Global 500, atribuído pela ONU; a quadragésima quarta fotografia<sup>63</sup> apresenta Davi Kopenawa em visita aos sítios megalíticos de Avebury e Stonehenge; a quadragésima quinta fotografia<sup>64</sup> mostra Davi Kopenawa diante do parlamento britânico; a quadragésima sexta fotografia<sup>65</sup> mostra Davi Kopenawa em Paris; a quadragésima sétima fotografia<sup>66</sup> mostra Davi Kopenawa em frente ao Museu do Homem, em Paris; a quadragésima oitava fotografia<sup>67</sup> mostra Davi Kopenawa no alto do Empire State Building, em Nova York; a quadragésima nona fotografia<sup>68</sup> mostra Davi Kopenawa sendo recebido pelo secretário-geral das Nações Unidas, Javier Pérez de Cuéllar, em Nova York; a quinquagésima fotografia<sup>69</sup> mostra Davi Kopenawa oferecendo um arco e flechas ao presidente da república, Fernando Collor, durante cerimônia de homologação da Terra Indígena Yanomami em Brasília; a quinquagésima primeira fotografia<sup>70</sup> mostra entrevista de Davi Kopenawa em Brasília sobre o massacre de Haximu; a quinquagésima segunda fotografia<sup>71</sup> mostra Davi Kopenawa na tribuna das Nações Unidas em Nova York, na abertura do Ano Internacional dos Povos Indígenas, em dezembro de 1993; a

---

<sup>56</sup> “Foto de R. Honorato-Folhapress, 1998” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>57</sup> “Foto de C. Zacchini, 1989” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>58</sup> “Foto de D. Bentes, 1989” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>59</sup> “Foto de M. de Guran, 1991” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>60</sup> “Foto de L.Marques-Folhapress, 1989” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>61</sup> “Foto de L. Antonio – Agência O Globo, 1989” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>62</sup> “Foto de C. Andujar, 1989” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>63</sup> “Foto de F. Watson-Survival International” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>64</sup> “Foto de Survival International, 1989” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>65</sup> “Foto do arquivo de D. Kopenawa, 1990” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>66</sup> “Foto de J.-P. Razon, 1990” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>67</sup> “Foto de F. Watson-Survival International, 1991” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>68</sup> “Foto de J. Daher, 1991” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>69</sup> “Foto de J. Valera-Agência Estado, 1992” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>70</sup> “Foto de Beto Ricardo – ISA, 1993” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>71</sup> “Foto arquivo de D. Kopenawa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

quinquagésima terceira fotografia<sup>72</sup> mostra Davi Kopenawa em viagem à Noruega; a quinquagésima quarta<sup>73</sup> fotografia mostra Davi Kopenawa, como presidente da Hutukara Associação Yanomami (HAY), durante uma assembleia do Conselho Indígena de Roraima (CIR); a quinquagésima quinta fotografia<sup>74</sup> mostra Davi Kopenawa ao lado do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, durante uma visita oficial a Boa Vista. Essas fotografias comunicam-se, portanto, com elementos presentes na escrita da obra, como a prática xamânica elaborada por Kopenawa e seu status de liderança, ao apresentá-lo em interlocução com outros líderes políticos.

Acompanham ainda essa sessão fotográfica disposta no meio do livro, as imagens de quatro desenhos elaborados por Davi Kopenawa, denominados respectivamente: “Dança de apresentação dos espíritos xamânicos *xapiri*”; “A árvore da chuva *Maa hi*”; “*Visão xamânica da floresta, urihi a*” e “Ornamentos dos espíritos xamânicos *xapiri*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p). Esses desenhos, que fazem parte da sessão fotográfica, compõem o acervo de 85 desenhos presentes ao longo da obra, sendo que o primeiro aparece já no prólogo elaborado por Kopenawa, *Palavras dadas*, e o último aparece ao final do pós-fácio, também de autoria do xamã Yanomami, e intitulado *Palavras de Omama*.

Não há maiores explicações por parte dos autores sobre esses desenhos, como, por exemplo, qual a motivação para incluí-los junto ao texto ou mesmo de quem partiu a ideia de colocá-los ali. Bruce Albert limita-se a registrar, no final do prólogo que escreve para o livro, que “todos os desenhos inseridos no texto foram feitos por Davi Kopenawa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 53). Dos 24 capítulos que compõem o relato de Kopenawa, todos apresentam desenhos na página inicial, dispostos logo abaixo do título do capítulo, sendo que grande parte desses desenhos que iniciam a narrativa do capítulo possuem títulos, diferentemente do que ocorre com os desenhos que se encontram no meio dos capítulos, já que esses são, via de regra, menores e sem denominações. Ainda referente a esses desenhos que constam no início dos capítulos, percebemos que eles e seus títulos remetem à denominação e ao tema tratado naquele respectivo capítulo. São sete os capítulos em que os desenhos iniciais não possuem títulos, 12. *Virar branco?*; 13. *O tempo da estrada*; 17. *Falar aos brancos*; 18. *Casas de pedra*; 19. *Paixão pela mercadoria*; 20. *Na cidade*; 21. *De uma guerra a outra*.

Os capítulos que apresentam um desenho inicial contendo título são os seguintes, com seus respectivos número e título do capítulo e título do desenho que o acompanha:

<sup>72</sup> “Foto de A. C. Eek, Museu de História Cultural, Universidade de Oslo, 1999” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>73</sup> “Foto de D. Gomes Macário, 2009” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

<sup>74</sup> “Foto de M. Léna, 2009” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, s/p).

1. *Desenhos de escrita – Pintura corporal*; 2. *O primeiro xamã – O filho de Omama*; 3. *O olhar dos xapiri – Espírito xapiri*; 4. *Os ancestrais animais – Dança dos espíritos*; 5. *A iniciação – Espelhos dos espíritos*; 6. *Casas de espíritos – Habitação, espelhos e caminhos dos espíritos*; 7. *A imagem e a pele – Espíritos guerreiros*; 8. *O céu e a floresta – Espelhos e caminhos dos espíritos*; 9. *Imagens de forasteiros – Enganador e demiurgo*; 10. *Primeiros contatos – Os brancos*; 11. *A missão – Xawara: a epidemia canibal*; 14. *Sonhar a floresta – A floresta retalhada*; 15. *Comedores de terra – Os garimpeiros e o pai do ouro*; 16. *O ouro canibal – Xawara: a fumaça do metal*; 22. *As flores do sonho – Espelhos e caminhos dos espíritos*; 23. *O espírito da floresta – Urihi a, a terra-floresta*; 24. *A morte dos xamãs – Casa de espíritos*.

Mesmo que não constem maiores informações sobre os elementos pictográficos da obra, é possível construir alguns caminhos interpretativos quanto à inclusão dessas imagens ao texto escrito de *A queda do céu*. Nesse sentido, é preciso considerar que embora seja relativamente recente a apropriação estratégica da escrita alfabética por parte de muitos povos indígenas, outras formas de escrita sempre compuseram as práticas culturais desses povos. É nessa perspectiva que a professora Maria Inês de Almeida, refletindo acerca das experiências literárias com os povos indígenas com os quais trabalha, especialmente os professores indígenas de Minas Gerais, afirma que: “Difícilmente, os escritores indígenas publicam livros sem ilustrações. Mais do que as ilustrações que acompanham os textos, a própria linguagem deles é icônica” (ALMEIDA, 2009, p. 104). Dessa forma, olhar para a literatura indígena também pode nos dar alguns indicativos quanto à presença dos desenhos de Kopenawa em *A queda do céu*. Ainda nesse caminho, Almeida segue explicitando a importância das imagens no contexto da escrita e publicação de obras autorais entre os indígenas:

Uma tradução mais propriamente intersemiótica constitui a experiência literária com os índios. A iconicidade garantida pelos desenhos, fotografias, configuração das páginas, diagramação. Há um esmero tipográfico, como para assegurar a vitalidade dos traços de um povo. Livros com cara de índio. Todo esse trabalho de escrita alarga a dimensão literal do texto de autoria indígena (ALMEIDA, 2009, p. 43-44).

Dessa maneira, no intuito de interpretar as imagens constantes em *A queda do céu*, é pertinente que consideremos que o desenho, os traços, as linhas, as cores, as formas e outras manifestações iconográficas fazem parte da ancestralidade indígena e estão presentes de forma patente no modo como se comunicam e se relacionam com o mundo. É nesse sentido que o escritor indígena Kaka Werá Jecupé também ressalta a importância dos desenhos para a memória cultural indígena, e embora não cite especificamente o desenho realizado no papel, evidencia que a grafia-desenho é uma

valiosa manifestação do conhecimento ancestral dos povos indígenas, afirmando o seguinte:

A memória cultural se baseia no ensinamento oral da tradição, que é a forma original da educação nativa, que consiste em deixar o espírito fluir e se manifestar por meio da fala aquilo que foi passado pelo pai, pelo avô e pelo tataravô. A memória cultural também se dá por grafia-desenho, maneira de guardar a síntese do ensinamento, que consiste em escrever com símbolos, traços, formas e deixar registrado no barro, no traçado de uma folha de palmeira transformado em cestaria, na parede e até no corpo, por exemplo em pinturas feitas com jenipapo e urucum (JECUPÉ, 2020, p. 33).

Por isso consideramos emblemático e esclarecedor, por exemplo, que o desenho com o título *Pintura corporal*<sup>75</sup> tenha sido o escolhido para ilustrar o Capítulo 1 da obra de Kopenawa e Albert, intitulado *Desenhos de escrita*<sup>76</sup>, em que Kopenawa discorre sobre a necessidade que os brancos têm das “peles de papel<sup>77</sup>” para que seus pensamentos não fujam ao passo que os Yanomami conseguem fazer suas palavras se expandirem sem precisar desenhá-las. É nesse capítulo que ele fala também das más palavras dos brancos a respeito dos Yanomami e os “desenhos tortos que se espalharam entre os brancos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 77).

A pesquisadora Karla Alessandra Alves de Souza, que escreveu sua dissertação sobre o pensar decolonial na obra do xamã yanomami, teve a oportunidade de questionar Kopenawa, em entrevista realizada com o autor, sobre os desenhos incluídos em sua obra:

**8- K- E os desenhos? Esse livro traz vários desenhos.**  
DK- O desenho? ((Kopenawa procura desenho no livro página 69 pintura corporal)) então adesenho há ...pintura corporal é ... essa pintura vale pra nós pintura é jenipapo urucum e também pena de arara e canta e dança ... é fazendo mais força ... pra cultura do povo Yanomami como o criador desenhou e deixou o pensamento de nós ... nós povo Yanomaminão têm livro mas a nossa nós temos filosofia fica na cabeça o que guarda a sabedoria da criação da terra é pajé que cuida ... então esse desenho que nos pintamos assim esse do tipo representa tipo onça onça tem bastante força (SOUZA, 2019, p. 188).

A resposta de Kopenawa demonstra a associação que ele faz entre os desenhos do livro e a pintura corporal que compõem as práticas culturais de seu povo, e de como

<sup>75</sup> Albert explica que: “Os motivos da pintura corporal yanomami são compostos de elementos gráficos geométricos (mais de quinze) que em geral remetem a características animais” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 677).

<sup>76</sup> Bruce Albert explica que na língua Yanomami: “A escrita é designada pela expressão t<sup>h</sup>ẽã *oni*, ‘desenhos de palavras’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 677).

<sup>77</sup> “Os Yanomami chamam as páginas escritas e, de modo mais geral, os documentos impressos contendo ilustrações (revistas, livros, jornais) de *utupa siki* (‘peles de imagens’). Para o papel, utilizam a expressão *papeo siki*, “peles de papel”. Referem-se à escrita com termos que descrevem certos motivos de sua pintura corporal: *oni* (séries de traços curtos), *туру* (conjunto de pontos grossos) e *yãikano* (sinusoides). Escrever é, assim, ‘desenhar traços’, ‘desenhar pontos’ ou ‘desenhar sinusoides’, e a escrita, t<sup>R</sup>ẽã *oni*, é um ‘desenho de palavras’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

essas pinturas são representativas do pensamento e da sabedoria Yanomami, pois conforme expresso por ele, seu povo não tem livro, mas tem a “filosofia que fica na cabeça”, e os desenhos são, portanto, caminhos para a manifestação desses conhecimentos. Souza segue questionando sobre a quantidade e a autoria dos desenhos:

**10- K- Tem vários desenhos! Foi você quem fez?**

DK- Sim! Tem vários desenhos dá hum ...esse aqui? ((Kopenawa sorri e aponta para o desenho do livro na página 217)) este aqui é hum ...essa desenho ... é tipo um avião é tipo um avião ... quem usa essa ... tipo de avião é so os pajés os *xapiri* entra entra dentro aqui e vão vuâ ... *xapiri* entra eu to aqui ((Kopenawa coloca a mão no próprio peito)) mas meu *xapiri* eles entra aqui mas minha ta junto a gente vai vuando vai vuando ((Kopenawa aponta uma das mãos para frente e emite um som chiado pela boca com velocidade )) ( ) o Brasil inteiro né não é mundo inteiro... na ponta ele vai fica rodando olha onde tá quebrado onde tá destruído onde tá não tem mais mato onde tá faltando água onde tá fazendo buraco ... então isso aqui essa há (*xapiri enteno*))((Kopenawa aponta para o desenho no livro)) é bonito ... mas ele não precisa não precisa de petróleo não nós *xapiri* não pega para destruir para pegar gasolina óleo não ele é hum ... ele voa quem quem quem criou isso essa (*xapiri enteno*)... *Omama* que criou ele criou um só um não fez outro usa só um até no fim não pode fazer outro se não ai não indígena vai copiar tudo! Agora já tão copiando ((Kopenawa sorri)) (SOUZA, 2019, p. 188).

Esse desenho ao qual Kopenawa refere-se em sua resposta para a entrevistadora, está no Capítulo 8 *O céu e a floresta*, no qual ele descreve o modo de atuação dos *xapiri*, ressaltando que: “os *xapiri* se movimentam e trabalham na floresta, nas costas do céu e na terra, em todas as direções, inumeráveis e potentes, para nos proteger” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 215), portanto ele está tratando também dos deslocamentos desses seres pela floresta, por isso, talvez, a realização do desenho seja representativo do meio pelo qual eles se locomovem, ao qual Kopenawa, na entrevista, associa à imagem do avião. A pesquisadora pergunta, então, sobre a importância dos desenhos para o povo Yanomami, e se, na opinião de Kopenawa, seriam mais importantes do que a escrita:

**Os desenhos e as imagens são muito importantes para o povo Yanomami? Mais importante que a escrita, você acha? Os desenhos, os grafismos, são mais importantes que a escrita para vocês?**

É sim muito importante. Como? Sim quando tá bem desenhado, enfeitado pra nós é muito importante conta história (SOUZA, 2019, p. 190).

Mais uma vez, sua resposta demonstra a importância dos desenhos para contar a história. Em outro ponto da entrevista, ao analisar o desenho intitulado *Dança de apresentaçãodos espíritos xamânicos xapiri*, presente na mesma sessão em que constam as fotografias, tentando explicar o que são os *xapiri*, e a importância de suas danças e seus cantos para a floresta, Kopenawa afirma: “então eu desenhei pra criança yanomami e criança *napë* entender se eu fica ficafalando, sem mostrar o desenho vocês não consegue pensar, assim é mais mais...fácil pra entender... então é assim que [...] (SOUZA, 2019, p. 155).

Desse modo, percebe-se que Kopenawa recorre ao desenho como dispositivo de apoio para auxiliar seus interlocutores a entenderem melhor suas palavras e a sabedoria yanomami que pretende comunicar, e para que, uma vez que compreendam a importância da floresta para a vida dos humanos, deixem de destruí-la. Nessa perspectiva, concordamos com Souza quando ela afirma que: “Kopenawa acredita que ao desenhar os *xapiri* facilita a compreensão sobre esse mundo invisível da floresta e que por meio desse entendimento podemos respeitar conhecimentos fundamentados em outras bases de saber” (SOUZA, 2019, p. 155). Para a pesquisadora, porém, configura-se como um problema o fato de não haver maiores explicações acerca dos desenhos em *A queda do céu*, e ela defende que: “Poderia constar, nesse livro, um capítulo ou anexo tratando sobre as 85 imagens feitas por Kopenawa, descrevendo o contexto de produção e como os Yanomami percebem essas representações” (SOUZA, 2019, p.120). Para ela, os desenhos de Kopenawa:

São como janelas que vislumbram vários acessos ao discurso do xamã yanomami sem intervenção do antropólogo. Cada desenho representa um texto visual que transmite a cosmologia yanomami. Muitas das imagens desenhadas por ele retratam as visões xamânicas, sonhadas ou induzidas por alucinógeno, e não relatar a sua perspectiva sobre esses desenhos deixou uma grande lacuna sobre esse aspecto no livro (SOUZA, 2019, p. 121).

Ainda no que se refere à composição imagética de *A queda do céu*, além das fotografias e desenhos, a obra apresenta ainda cinco mapas localizados entre o prólogo escrito por Bruce Albert e o de autoria de Davi Kopenawa. Esses mapas referem-se respectivamente a: *Terra Indígena Yanomami no Brasil*; *Situação da Terra Indígena Yanomami*; *Mapa detalhado da Terra Indígena Yanomami (topônimos em português)*; *Mapa detalhado dos principais topônimos citados em yanomami*; *Localização das etnias citadas*. Mais um mapa, com o título de *As línguas yanomami*, é apresentado na abertura do texto do anexo I da obra.

São quatro os anexos que fazem parte de *A queda do céu*, todos os textos dessa parte foram elaborados por Bruce Albert. No primeiro deles, intitulado *Etnônimo, língua e ortografia*, o autor discorre sobre a denominação utilizada pelo povo Yanomami e uma breve história de seu uso, bem como apresenta as línguas e dialetos falados pelos povos Yanomami e, em especial, pela comunidade de Davi Kopenawa, e, por fim, fala sobre o atual sistema de escrita utilizado na maioria das escolas yanomami do país. No anexo II, intitulado *Os Yanomami no Brasil*, o autor retoma a apresentação iniciada no prólogo da obra, no que concerne ao povo ao qual pertence Davi Kopenawa e com o qual o etnólogo trabalha há mais de quarenta anos, passando pela invasão do território yanomami, a corrida pelo ouro da década de 1980 e o escândalo que a mortandade provocou na

comunidade internacional. Já no anexo III, intitulado *A respeito de Watoriki*, Bruce apresenta, de modo mais detalhado, os moradores da “Montanha do Vento”<sup>78</sup>, a comunidade onde vive Davi Kopenawa e a localidade onde ela está inserida, a disposição e formação estrutural da casa coletiva e a organização social e política da comunidade, com especial atenção à atuação estratégica do sogro de Davi Kopenawa, ao torná-lo seu genro e inverter seu papel enquanto intérprete da Funai em favor de sua comunidade. Por fim, o anexo IV é a reprodução de um texto elaborado por Albert acerca do massacre de Haximu, em que um grupo de garimpeiros assassinou 16 Yanomami na região do alto Orinoco (Venezuela), no ano de 1993. Albert, juntamente com Kopenawa, participou do inquérito instaurado para apurar os fatos, na condição de intérprete e assessor antropológico da Polícia Federal e da Procuradoria Geral da República. Esse texto foi originalmente publicado no Brasil pelo jornal *Folha de S. Paulo*, e na Venezuela pelo jornal *El nacional*, ambos no mesmo ano em que o massacre ocorreu.

Os primeiros três anexos parecem ter, portanto, o objetivo de aprofundar os conhecimentos acerca do povo Yanomami e apresentar, de modo mais detalhado, costumes e práticas culturais que caracterizam esse povo. Já o último anexo, destina-se a apresentar um dos episódios de brutalidade mais marcantes do contato entre garimpeiros e Yanomami, e que simboliza a escalada de violência que se constrói desde o momento em que o território indígena é invadido, e que culmina em mortes decorrentes de atos diretos ou da gradativa desorganização e degradação social que essa invasão inaugura.

Compõe a obra, ainda, um glossário etnobiológico, que apresenta informações sobre as espécies vegetais e animais citadas no texto, e um glossário geográfico, contendo observações referentes aos topônimos e etnônimos constantes ao longo do livro.

Destaca-se também a importância das notas explicativas elaboradas por Bruce Albert, que se configuram como uma valiosa colaboração para a compreensão do texto, sobretudo por parte de leitores não especialistas. São 83 páginas dedicadas a essas notas, que, numeradas conforme os capítulos, totalizam 1.042 notas explicativas. O peso e a recorrência delas é tamanha que Fernando Brumana as compreende como um outro livro, conforme se lê:

Pero la visión del chamán yanomami no está sólo en el discurso continuo que el arte de Albert ha convertido en la larga ruta que atraviesa el libro; una y otra vez, las notas del antropólogo traen elucidaciones de los términos nativos y otras cuestiones que se me escapan a mí y a la mayoría de los lectores pero que esbozan otro libro, otros libros tal vez, donde se articula un denso universo del que sólo podemos vislumbrar destellos (BRUMANA, 2017, p. 164).

<sup>78</sup> De acordo com Bruce Albert: “A Montanha do Vento (*Watoriki*) é chamada, em português, de serra do Demini” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 624).

Mônica Cavalcanti Lepri, na resenha que escreve a respeito da edição francesa da obra, também ressalta que: “na página 605, começa o livro de BA, o etnógrafo, indispensável ao leitor especialista, que talvez pudesse ser editado em volume separado, facilitando a consulta de suas preciosas referências” (LEPRI, 2014, s/p). Entretanto, Brumana chama atenção não só para o que Albert diz nas notas que elabora em *A queda do céu*, mas também para aquilo que o etnólogo silencia. Citando uma passagem da obra que remete à prática Yanomami de não acumular objetos e repassá-los adiante, o antropólogo argentino cita, então, a seguinte fala de Kopenawa: “Toma esta vieja pieza de metal (...). Ya la he usado bastante. No te la negaré. Con ella abrirás un nuevo jardín. Después se la darás a otro (...). Así, de uno a otro, terminará por llegar a desconocidos en una floresta lejana”<sup>79</sup> (KOPENAWA apud BRUMANA, 2017, p. 165). A partir dessa citação, o antropólogo argentino diz o que se segue:

Las cosas deben circular. El tema nos es muy conocido; la antropología nació, se puede decir, con la atención que Mauss dedicó a concepciones semejantes de los *kwakiutl* y los *trobriand*, entre otros. El hecho de que Bruce Albert no mencionara este parentesco en una de sus ricas y abundantes notas es la evidencia, si falta hacía, de su decisión de mantener el universo yanomami, el mundo Kopenawa, no sólo fuera de cualquier generalización amazónica o amerindia, sino absolutamente separado de la dinámica disciplinaria de la antropología, en fin, otorgarle una total autonomía (BRUMANA, 2017, p. 165-166).

Observa-se, na concepção de Brumana, que o não dito por Albert diz muito sobre seu esforço em não submeter as palavras de Kopeawa à generalização característica de que sofrem os conhecimentos tradicionalmente construídos pelos povos indígenas, e o esforço, dentro do possível, em não subordinar *A queda do céu* aos parâmetros disciplinares da antropologia.

Além das notas explicativas, também o *Postscriptum* elaborado por Bruce Albert configura-se como importante recurso para aprofundar temas pertinentes ao contexto histórico e social em que sua relação com o povo Yanomami e com Kopenawa, especificamente, começou a ser gestada, e aos acontecimentos que, em última instância, resultaram na feitura do livro. Retomando e ampliando alguns temas já tratados, de modo mais superficial, no prólogo elaborado por ele, é nesse texto final que Albert explica de forma pormenorizada assuntos como: seu interesse pelo trabalho etnográfico manifestado desde a infância e adolescência através do gosto pela literatura sobre a Amazônia; as

---

<sup>79</sup>Essa citação é referente à seguinte passagem de *A queda do céu*, em sua edição brasileira: “Tome esta velha peça de metal que nos vem de Omama. Já a usei o suficiente! Não vou negá-la a você! Leve-a consigo! Vai poder abrir uma roça nova com ela! E depois irá dá-la a outra pessoa! Então, fale de mim para quem ficar com ela e seus parentes. Quero que tenham amizade por mim longe de minha casa! Mais tarde, será minha vez de lhe pedir algo!”. Depois, o convidado, uma vez de volta entre os seus, não vai demorar para dar o mesmo facão a outro visitante. E assim, de mão em mão, ele vai acabar chegando até desconhecidos numa floresta distante” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 412).

dificuldades enfrentadas no início do trabalho com os Yanomami, época em que o Brasil vivia sobre o flagelo de uma ditadura militar; o pacto etnográfico firmado entre ele e o povo Yanomami; o início e consolidação da amizade com Davi Kopenawa; o trabalho de engajamento político junto a CCPY e a luta pela demarcação da Terra Indígena Yanomami; informações referentes à fabricação e composição do livro. São 38 páginas em que o etnólogo vai registrar seu “testemunho” quanto aos acontecimentos que precipitaram e que tornaram possível a existência do livro. É nesse sentido que o professor Oscar Calavia Saez diz que o *Postscriptum* escrito por Albert, juntamente com as notas explicativas, configuram-se como outros livros dentro de *A queda do céu*:

Ese testimonio, de unas cincuenta páginas, constituye, de hecho, un segundo libro menor. Y hay un tercero, formado por las cerca de mil notas que ofrecen un contexto etnológico, lingüístico e histórico, y por diversos artículos y documentos reunidos con ellas en un bloque final - además de las fotografías, reunidas en dos cuadernos -el texto de Kopenawa lleva sólo, como ilustración, sus propios dibujos. Esa disposición editorial no me parece trivial, porque en lugar de apuntar para algo así como la “fusión de horizontes” que se propugnó hace algún tiempo, hacia una amalgama entre diálogo y consenso, hace lo posible por multiplicar las perspectivas (SAEZ, 2015, s/p).

Aliás, essa multiplicidade de perspectivas contribui, também, para fomentar um aspecto importante do livro de Kopenawa e Albert: a dificuldade em classificá-lo em algum dos gêneros narrativos tradicionais. Tendo nascido de um projeto colaborativo “situado na interseção, imprevisível e frágil, de dois universos culturais”, a obra possui elementos que podem aproximá-la de propostas semelhantes, em que existem as figuras daquele narra e daquele que escreve, de modo que evidentemente esse não é um aspecto que determina a originalidade da obra. Entretanto, o tipo de relação estabelecida entre Albert e Kopenawa e o pacto do qual são signatários, além do contexto de produção em que se deu, demonstram que sua feitura “foi, portanto, constantemente atravessada pelas visadas discursivas cruzadas de seus autores, um xamã yanomami versado no mundo dos brancos e um etnógrafo com longa familiaridade com o de seus anfitriões” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 51). Por isso, Albert se esmera em explicar que *A queda do céu* não se enquadra dentro dos contornos clássicos das etnografias tradicionais:

Contudo, este livro não é uma etnobiografia clássica. Não se trata de um relato de vida solicitado e reconstruído por um “redator fantasma”, a partir de seu próprio projeto de registro documental, à moda dos clássicos norte-americanos do gênero no começo do século passado. Tampouco é uma autobiografia pertencente a um gênero narrativo tradicional, transcrita e traduzida por um antropólogo fazendo as vezes de mero secretário etnográfico. Os registros do depoimento de Davi Kopenawa não cabem nos cânones autobiográficos clássicos (nossos ou dos Yanomami). Os relatos dos episódios cruciais de sua vida mesclam inextricavelmente história pessoal e destino coletivo. Ele se expressa por intermédio de uma imbricação complexa de gêneros: mitos e narrativas de sonho,

A *queda do céu* evidencia, desse modo, essa necessidade de comunicar aos brancos, de estabelecer um diálogo que seja profícuo, e no qual os indígenas e seus conhecimentos sejam verdadeiramente ouvidos. Não se trata, apenas, de uma narrativa sobre a vida de um sujeito indígena ou um povo indígena, mas de que formas essas vidas foram assombrosamente impactadas pelo contato com o outro não indígena. A obra tem, portanto, e Kopenawa explicita isso a todo momento, o objetivo de afetar os brancos, para assim, quem sabe, torná-los menos cruéis em suas atitudes com a floresta e com os povos indígenas. Nesse sentido, Fernando Brumana destaca a interpretação de nós mesmos que nos é apresentada pela obra, mesmo aquilo que já sabíamos e que já constava em nosso repertório de repúdio de nós mesmos. Agora, tocadas por esse outro que tentamos compreender, aquilo que já sabíamos de nós ganha novos contornos. Nessa perspectiva, o antropólogo argentino diz:

*La chute du ciel* nos brinda, pues, un otro que nos confirma en nuestro repudio de nosotros mismos, que lo hace con argumentos que nos son cercanos, un otro, en fin, que mantiene con nosotros una cierta relación especular. Pero sería injusto quedarse aquí. Kopenawa-Albert nos abren también a una intuición, si esa es la palabra, vaga pero acuciante de lo que está del otro lado del espejo, esa alteridad a la que todas nuestras artes etnológicas nunca podrán más que entrever y que muchas veces ni lo hacen. *La chute du ciel* sí lo hace; está tocado por el otro (BRUMANA, 2017, p. 169-170).

Para Brumana, o “trabalho gigantesco” realizado por Kopenawa e Albert diferencia-se de outras etnografias porque tem como objetivo constituir um canal de diálogo pelo qual fiquemos sabendo “lo que un indio yanomami, un chamán, un hombre sabio, quiere que nos enteremos (y no, como en la etnografía habitual, lo que nuestra curiosidad quiera satisfacerse entre los indios)” (BRUMANA, 2017, p. 151).

No prólogo do livro, Bruce Albert já aponta para o aspecto multimodal da obra, dizendo: “Este livro, ao mesmo tempo relato de vida, autoetnografia e manifesto cosmopolítico, convida a uma viagem pela história e pelo pensamento de um xamã yanomami, Davi Kopenawa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 43). No prefácio de sua autoria, Viveiros de Castro segue caminho semelhante, mas amplia ainda mais as possibilidades de interpretação da obra ao dizer que: “*A queda do céu* é uma sessão xamânica, um tratado (no duplo sentido) político e um compêndio de filosofia yanomami” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 39). Evidentemente, é preciso considerar que essa dificuldade de classificação advém, também, do fato de que esses ordenamentos classificatórios foram criados pelo e desde o Ocidente, de modo que as categorias de pensamento e conceituação elaboradas por Kopenawa e a expansão de seu pensamento

estariam menos sujeitadas às limitações impostas por essa necessidade de classificação. Sua forma de ler e escrever o mundo difere, radicalmente, daquele em que essas classificações foram engendradas. Nesse aspecto, Bruce Albert ressalta que a narrativa de Kopenawa transita por modalidades diversas:

A trama de suas palavras é tecida de lembranças pessoais tanto quanto de narrativas históricas, sonhos, mitos, visões e profecias xamânicas. Do mesmo modo, suas observações sobre sua própria sociedade e seus comentários perspicazes sobre os preocupantes costumes da nossa combinam várias modalidades discursivas, entre explicações autoetnográficas, apanhados de antropologia simétrica ou história conjectural, críticas sociais e exortações políticas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 548).

As “palavras entregues” por Kopenawa para que Bruce Albert fizesse chegar aos brancos, são, portanto, resultado “de uma história e de um engajamento pessoal que conferem a seu relato uma singularidade radical, inclusive no universo yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 51). José Antonio Kelly Luciani também destaca a dificuldade em classificar a obra, considerando, inclusive, que se trata de uma crítica ao modo de vida ocidental elaborada não apenas pelo xamã yanomami, mas pelos *xapiri*, dos quais Kopenawa é um mensageiro:

Este é um escrito difícil de classificar em um gênero antropológico específico, pois é ao mesmo tempo um autorretrato indígena individual e coletivo em comparação dialética com a cultura dos brancos e uma crítica da civilização ocidental conduzida pela comunidade de espíritos yanomami através de um de seus porta-vozes (LUCIANI, 2013, p. 173).

Nesse mesmo caminho, Fernando Brumana questiona quem de fato fala em *A queda do céu*: “Un chamán, sí, pero su voz no (sólo) se emite desde la garganta del hombre llamado Davi Kopenawa, que, para él mismo, nada es sino un vehículo de los *xapiri*” (BRUMANA, 2017, p. 166). E, ainda, para além de Kopenawa e dos *xapiri* “está el demiurgo *Omama*, y por delante los traductores, el chamán y el etnólogo” (BRUMANA, 2017, p. 166). E essas vozes formando “un juego de tránsitos contínuos” oferece essa mensagem não somente para os brancos, mas também para os próprios Yanomami “ya que el mundo espiritual de Kopenawa no sólo nos es ajeno a nosotros, sino también a los índios” (BRUMANA, 2017, p. 166). Pois, mesmo que *A queda do céu* tenha sido realizada visando alertar aos brancos sobre suas ações destrutivas, ela pode também servir para aqueles indígenas que desejam virar branco, e influenciados pela falta de sabedoria dos *napé*, também eles precisem das peles de papel para compreender o que Kopenawa tem a ensinar.

Bruce Albert também destaca a complexa composição do eu narrativo de Davi Kopenawa, no qual o discurso do xamã remete de modo direto ou indireto “aos

ensinamentos de dois grandes xamãs que foram seus principais mestres” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 539):

Em primeiro lugar, o segundo marido de sua mãe, já falecido, que o criou em Toototobi desde o seu nascimento e que foi o primeiro a perceber e incentivar sua vocação [...] Seu segundo mentor é o pai de sua esposa, que o iniciou em *Watoriki* e sob cuja orientação ele elaborou toda a sua crítica xamânica ao mundo dos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 539).

A atuação do sogro de Kopenawa, aliás, será decisiva não apenas em sua formação xamânica, mas também na luta política travada para a expulsão dos garimpeiros da terra Yanomami, desempenhando “um papel absolutamente determinante no impulso criativo do discurso profético de Davi Kopenawa diante da corrida do ouro em Roraima” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 539), e sendo determinante para a elaboração de *A queda do céu*. É por isso que Albert o reconhece também como uma das vozes mais importantes da obra, ressaltando o trabalho conjunto realizado com Kopenawa, e a presença constante e incentivadora durante os trabalhos para elaboração do livro. Nessa direção, o antropólogo francês destaca:

No decorrer de suas sessões daquela época, os dois [Kopenawa e o sogro] abriram juntos um espaço interpretativo em que se fundiram o saber xamânico de um e as competências etnopolíticas do outro. Essa aliança deu origem a um discurso cosmoecológico cuja potência poética e política sustentou de modo determinante, desde o final da década de 1980, o processo de expulsão dos garimpeiros da terra yanomami, bem como a campanha em favor da sua demarcação e homologação. Nessa medida, o sogro de Davi — a quem também sou ligado por uma amizade de mais de trinta anos — pode ser realmente considerado um dos coautores deste livro. Como ouvinte ou comentador, ele participou da maioria de nossas sessões de gravação em *Watoriki*. Seu olhar, perspicaz e irônico, parecia ver em Davi Kopenawa e em mim duas pessoas simetricamente deslocadas, a meio caminho entre dois mundos. Na verdade, através de uma mescla de curiosidade e humor, ele nos considerava as faces complementares de uma espécie de Janus tradutor experimental, improváveis intermediários entre o saber xamânico dos antigos e a curiosidade dos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 539-540).

Por isso também é preciso considerar, a partir dos elementos apresentados, que a noção de autoria é altamente complexificada em *A queda do céu*, pois mesmo tratando-se de dois autores a assinarem o texto, são muitas as vozes que ecoam das páginas do livro, e não somente a de Kopenawa e Albert. Nesse sentido, Oscar Calavia Saez adverte que a noção de autoria se deixou dominar pela sua consequência contábil, em que a propriedade intelectual remete a limites, pertences, cotas (SAEZ, 2015, s/p). Em *A queda do céu*, ele compreende que:

Como atributo del “autor” me parece preferible la noción de “autoridad” en su sentido original, que es el de la intensidad: el autor es autor en la medida en que adensa su relación con el texto (como quien reivindica una tierra que habita y

cultiva) y no por tener un registro externo que le reconozca ese derecho (como quien guarda en un cajón un documento de propiedad de esa misma tierra). En ese sentido, la co-autoría de este libro se resuelve con una rara felicidad, porque los dos autores se manifiestan con autoridad plena, haciéndose presentes de todos los modos relevantes (SAEZ, 2015, s/p).

Kopenawa é um porta-voz e tem uma mensagem cuja transmissão é de extrema importância, pois de acordo com os *xapiri* – emissários da mensagem que deverá ser entregue –, dela depende nossa vida. Por isso, faz-se pertinente pensarmos para quem *A queda do céu* se destina, quem são as pessoas que deverão conhecer a mensagem que Kopenawa tem a entregar. As falas de Kopenawa evidenciam que suas palavras foram lançadas em direção aos *napë*, essa “gente da mercadoria”, que precisam ouvir suas palavras, uma vez que é devido à destruição que eles causam que o céu vai desabar. É para fazer os brancos entenderem a destruição que causam e com isso, quem sabe, amainar a fúria deles sobre a floresta, que Kopenawa quis que suas palavras fossem desenhadas em “peles de papel”, para que fossem ouvidas longe da floresta:

Não sou um ancião e ainda sei pouco. Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. Se isso ocorrer, os nossos não mais morrerão em silêncio, ignorados por todos, como jabutis escondidos no chão da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76).

Na passagem acima, Davi deixa claro que pediu que suas palavras fossem escritas para que pudessem ser ouvidas longe da floresta, e que com o registro não só os brancos que vivem atualmente tivessem acesso às suas palavras, mas também os descendentes deles. Com a escrita, as próximas gerações dos brancos também terão acesso ao que Kopenawa quer comunicar. Entretanto, em nosso entendimento, a preocupação de que sua fala alcance os brancos não é porque suas palavras não interessem aos povos da floresta, visto que não são eles que estão correndo o mundo, mas porque são os *napë* os responsáveis pelo desmatamento e destruição dos biomas, e por isso eles são os destinatários preferenciais. Nesse sentido, Oscar Calavia Saez afirma que:

Entender *La chute du Ciel* como un libro “para antropólogos” -un libro destinado a dar testimonio de una cultura o de una cosmología - sería menospreciarlo, porque su intención declarada es otra: enviar un mensaje a los hombres blancos. Que en su mayor parte no están dispuestos a oírlo (SAEZ, 2015, s/p).

Kopenawa tem consciência quanto ao ineditismo de sua obra, e não é por acaso que quer que *A queda do céu* seja o referencial para quem deseja saber sobre seu povo. Muito já foi escrito sobre o povo Yanomami, e grande parte desses escritos, como

veremos no capítulo destinado à discussão da literatura indígena, foram utilizados como justificativa para a sistemática violação dos direitos humanos do povo Yanomami, além de facilitar a imposição de uma estrutura violenta no contato entre os brancos e os indígenas. Por isso, para o xamã yanomami, sua obra faz o que seus ancestrais ainda não tinham conseguido fazer, especialmente pela dificuldade impostas pela língua, que é contar sobre a sabedoria yanomami, para os *napë* que tenham interesse em lhe ouvir:

Assim, eu lhe dei meu histórico, para você responder aos que se perguntam o que pensam os habitantes da floresta. Antigamente, nossos maiores não contavam nenhuma dessas coisas, porque sabiam que os brancos não entendiam sua língua. Por isso minha fala será algo de novo, para aqueles que a quiserem escutar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 63).

Em outro trecho do livro, especificamente no último capítulo que compõe o seu relato, intitulado *A morte dos xamãs*— no qual Kopenawa discorre sobre a destruição da floresta pelos brancos e de que modo isso impacta na morte dos xamãs que, ao fazerem os *xapiri* descer, são os únicos capazes de impedir o desabamento do céu—, Davi revela que com suas palavras tem a intenção de mostrar aos brancos que eles precisam sonhar mais longe para conseguir compreender o valor da floresta. Porém, ele reconhece a dificuldade de fazer isso, de fazer os brancos o ouvirem e, por isso, a importância do registro, pois, mesmo depois que ele morra, os filhos dos brancos terão a oportunidade de ouvi-lo. Isso pode ser depreendido no trecho abaixo:

É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. Mas bem sei que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar. Pensam que esse aviso é pura mentira. Não é. Nossas palavras são muito antigas. Se fôssemos ignorantes, ficaríamos calados. Temos certeza, ao contrário, de que o pensamento dos brancos, que não sabem nada dos *xapiri* e da floresta, está cheio de esquecimento. De todo modo, mesmo que não escutem minhas palavras enquanto ainda estou vivo, deixo aqui estes desenhos delas, para que seus filhos e os que nascerem depois deles possam um dia vê-las. Então eles vão descobrir o pensamento dos xamãs yanomami e vão saber que quisemos defender a floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 498).

Nessa perspectiva, a pesquisadora Karla Alessandra Alves de Souza, durante a realização de sua pesquisa para escrita da dissertação, teve a oportunidade de participar de um evento em que Kopenawa esteve presente e teve um livro autografado por ele. A dedicatória escrita pelo autor, para ela e outras pessoas que ali estavam, conforme constatou a pesquisadora, é, para nós, mais uma demonstração de qual público Kopenawa pretende alcançar com sua obra. Souza relata assim o episódio:

Nosso primeiro contato com Kopenawa aconteceu em Brasília, em outubro de 2017, em “Diálogos com xamã yanomami”, onde Kopenawa apresentou o tema “Infância e educação da criança yanomami”, na Universidade de Brasília (UnB). Ao final do evento, Kopenawa autografou vários livros, inclusive o nosso, e foi aí que percebemos que ele escrevia sempre a mesma frase: “Flecha para tocar coração da sociedade não indígena”, com letra de forma em todos os livros, diferenciando se apenas o nome da pessoa que pedia o autógrafo e a data do evento. Abaixo da frase ele rubrica, com as letras iniciais maiúsculas, seu nome (SOUZA, 2019, p. 85).

Durante a entrevista que realiza com Kopenawa, Souza questiona-o quanto a essa ideia do livro como flecha, e mais uma vez evidencia-se o propósito de que suas palavras alcancem os *napë*:

**1- K-Você autografa o livro dizendo “flecha para tocar o coração da sociedade nãoindígena”. Quando você escreve isso, o que você quer dizer?**

DK-Flecha... porque flecha vai longe ... pra chegar tocar... a ponta da flecha toca uma... nãoé para fechar coração não é para tocar coração da pessoa que sente ... sem coração ninguémpensa ninguém sente não se preocupa ... então a principal é o coração que fica começa apreocupar e sentir a olhar ... então... eu mesmo inventei essa palavra ... não alguém quedeixou comigo não, é porque a gente sente! A cultura yanomami eles ...conta e fala praentender, entender e olhar olhar e olhando conhecendo que acha muito bonito ... é ... a belezado da cara da floresta... tocar e tocar coração não indígena ... e o não indígena não tá olhandonão tá olhando ética o caminho do conhecimento do povo yanomami ... agora então tocou ...esse aqui ((Kopenawa aponta para o livro)) é do tipo flecha! Tá tudo, é nós fizemos o Brucee eu, eu que pedi, eu também pedi essa aqui ((Kopenawa aponta para o nome do livro)) “*A queda do céu*” foi a inicio do mundo que cai e rachou o céu caiu acima do povo matou!Então nós somos sobrevivência e ... Yanomami (SOUZA, 2019, p. 186).

O livro é para nós, os *napë*, com a esperança de tocar nossos corações. E ele é dirigido a nós, porque contatambém outra versão da nossa história, desconhecida e latente, sobre a qual a narrativa de Kopenawa lança luz. O professor Alberto Pucheu, em resenha sobre a obra, afirma que *A queda do céu* “se coloca, estranhamente, como um de nossos livros de uma fundação tardia mais do que necessária do Brasil” (PUCHEU, 2017, s/p). Se a historiografia e a literatura nacionalistas, sobretudo no século XIX, construíram uma ideia de nação que nos queria próxima da Europa e distantes de nossa tradição indígena, *A queda do céu* escancara que o esquecimento quanto a quem somos e o local que habitamos, a terra-floresta, nos legará o aniquilamento. Por isso, Pucheu define *A queda do céu* como:

[...] um livro que sinaliza uma de nossas faltas fundadoras, fazendo aparecer ainda mais essa falta que nos constitui e a exclusão como estratégia de domínio, obrigando-nos a lidar com ela sem deixá-la recalcada em uma falsa crença histórica de que o país não está ligado à vida indígena nem tenha recebido (nem há de receber) dela seus influxos. Apesar de termos um altíssimo componente genético indígena, dos índios sabemos apenas que não sabemos praticamente nada de uma tradição relacionada aoque trazemos no corpo, esquecemos, cindidamente, o que trazemos no corpo e o que, a partir desse corpo, já esteve aberto para ele – para nós – enquanto saber, floresta,cosmos (PUCHEU, 2017, s/p).

O autor compreende, assim, a necessidade de perpetuação da obra justamente por estar submetido a três faltas que ameaçam não só a existência dos povos indígenas, mas também a nossa, não indígenas. São elas: “a falta da colocação de sua tradição [indígena] em nosso passado, a falta de um futuro – quejá parece impossível – e a falta da possibilidade de uma vida indígena digna nos dias atuais” (PUCHEU, 2017, s/p). Mas Pucheu vai além ao definir o livro como “uma das maiores injeções de ‘sopro de vida’ na asfixia e no sufocamento com os quais crescentemente vivemos e obrigamos qualquer outro, quem quer que seja esse outro, a viver” (PUCHEU, 2017, s/p). O autor, portanto, para quem o livro é também “uma dura crítica e um vendaval vital para todos e cada um de nós” (PUCHEU, 2017, s/p), parece ressaltar, dessa forma, o que há de renovador na narrativa de Kopenawa, um lampejo de lucidez que pode salvar os brancos da ignorância ecocida em que vivem.

Já Viveiros de Castro, no prefácio que escreve, ressalta que a obra de Kopenawa e Albert “será um divisor de águas [...] na relação intelectual e política entre índios e não índios nas Américas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 26), pois inaugura uma interpretação sistemática da sociedade não indígena, realizado por um indígena, destacando o flagrante descaso com a natureza e os danos irreparáveis da atividade humana no planeta:

O que lemos em *A queda do céu* é a primeira tentativa sistemática de “antropologia simétrica”, ou “contra-anthropologia”, do Antropoceno, a época geológica atual que, na opinião crescentemente consensual dos especialistas, sucedeu ao Holoceno, e na qual os efeitos da atividade humana — entenda-se, a economia industrial baseada na energia fóssil e no consumo exponencialmente crescente de espaço, tempo e matérias-primas — adquiriram a dimensão de uma força física dominante no planeta, a par do vulcanismo e dos movimentos tectônicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 23-24).

Ainda nesse caminho, então, o livro de Kopenawa e Albert pode contribuir para diminuir um pouco a distância abissal que separa os *napẽ* de uma vida integrada ao espaço que ocupam no mundo. E quem sabe, mais conhecedores da potência vital dos *xapiri* e da beleza da floresta habitada por eles, desejemos nos tornar menos o “povo da mercadoria”<sup>80</sup> e aprendamos com os Yanomami a sonhar a floresta. Por isso, Viveiros de Castro também afirma tratar-se *A queda do Céu* de um livro sobre o Brasil, e especialmente para nós, os brasileiros que se consideram não “índios”:

---

<sup>80</sup> Povo da mercadoria é como Davi Kopenawa refere-se aos brancos. Sobre isso, Viveiros de Castro diz: “Que melhor nome se poderia cunhar para a civilização capitalista? O capital inteiro em um simples etnônimo...” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27).

Este é um livro sobre o Brasil, sobre um Brasil — decerto, ele 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 (situado tanto em terras venezuelanas quanto em brasileiras), explica a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo, além de descrever as características monstruosas da civilização ocidental como um todo e de prever um futuro funesto para o planeta —, mas, de um modo muito especial, é um livro sobre nós, dirigido a nós, os brasileiros que não se consideram índios (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12).

Mesmo ficando evidente a intenção de Kopenawa com a escrita da obra, alguns questionamentos persistem, como, por exemplo, porque não existe uma versão da obra em língua yanomami, inclusive como forma de registro do idioma em que ele foi narrado, afinal a história que originou o livro foi narrada em yanomami. Porém, mais uma vez a resposta para esse questionamento parece remeter à mensagem que Kopenawa precisa comunicar aos brancos, e por isso privilegiar a publicação do livro na língua dos *napé*. Essa é, aliás, conforme afirma a escritora e pesquisadora Julie Dorrico, uma característica das narrativas indígenas, elas são elaboradas visando o diálogo com os brancos:

O domínio de técnicas como a escrita alfabética é [...] um instrumento utilizado de modo direto pelos autores indígenas para dialogar com a sociedade brasileira e para ressignificar noções ossificadas no imaginário ocidentalizado de que sociedades tradicionais e orais não possuem literatura (DORRICO, 2019, p. 258).

Para Karla Alessandra Alves de Souza, também é motivo de curiosidade o fato do livro ter sido publicado primeiro na França e não no Brasil, país de seu autor yanomami e protagonista da história narrada. A pesquisadora questiona se o fato seria um demonstrativo do desinteresse do mercado editorial brasileiro pelas narrativas indígenas:

Parece-nos que o mercado editorial brasileiro não tem interesse em produzir essas obras de autoria indígena, percebendo esse tipo de livro indígena ainda como algo que não tem valor. Um bom exemplo dessa situação é o livro produzido por Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. A obra foi publicada em francês em 2010, mas, no Brasil, só foi lançada cinco anos depois, pela editora Companhia das Letras, em setembro de 2015. Diante do fato de Kopenawa ser um brasileiro, seria mais coerente que seu livro tivesse sido publicado primeiro no Brasil, mas história de índio parece não ter lugar no mercado editorial brasileiro e isso é um reflexo expressivo da colonialidade do saber imposta e vivenciada pelos povos indígenas no Brasil (SOUZA, 2019, p. 55).

Concordamos com a pesquisadora quanto às possíveis dificuldades encontradas pelos autores indígenas para publicação de suas obras, porém, no que concerne ao livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, não há nenhum relato em *A queda do céu* quanto à dificuldade de encontrar editoras interessadas em sua publicação. Em nosso entendimento, a já citada aproximação e influência de Jean Malaurie na conclusão do trabalho, parecem ter sido determinantes para que a obra já tivesse um espaço entre os livros da coleção *Terre Humaine* antes mesmo de ter sido concluída. Além disso, não se

pode ignorar o fato de que o francês é a língua materna de Bruce Albert, o que pode ter influenciado, também, para que a primeira tradução do relato de Davi Kopenawa fosse realizada nesse idioma.

Como Kopenawa mesmo afirma, ele não aprendeu “a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76), de modo que podemos pensar que seus pensamentos seguem caminhos diversos do que aqueles já consolidados ou enquadrados pela escrita alfabética, comumente aprendida pelos brancos em anos de escolarização. O xamã yanomami, ao contrário, conheceu a beleza da floresta e dos *xapiri* bebendo *yãkoana*, sopro de vida que seus ancestrais lhe entregaram: “Foi desse modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem meu pensamento em todas as direções” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76). É ainda nessa perspectiva que Viveiros de Castro ressalta que Kopenawa é o elo que interliga todas as vozes que elaboram a mensagem presente no livro, e é o sujeito ideal para fazê-lo, pois está fora do centro caracterizado pela fumaça das cidades e pelo brilho assassino do metal. De acordo com o antropólogo brasileiro, considerando o xamã yanomami como emissário desse recado, quem melhor:

[...] do que um índio, um homem do fundo do mato que firmou um pacto xamânico com as legiões de duplos invisíveis da floresta —, com os *xapiri* que transmitem o recado cifrado da mata. Um recado, recordemos, ominoso. Um aviso. Uma advertência. Uma última palavra (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 41).

Dessa forma, *A queda do céu* configura-se, também, como uma tentativa de diálogo entre povos indígenas e os *napë*, sobre bases estabelecidas a partir da perspectiva de um indígena, o que para Viveiros de Castro significa que, com a obra de Kopenawa e Albert, “mudam-se o nível e os termos do diálogo pobre, esporádico e fortemente desigual entre os povos indígenas e a maioria não indígena de nosso país, aquela composta pelo que Davi chama de ‘Branços’ (*napë*)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12). Talvez por isso, Evelyn Schuler Zea aponte para a importância da obra enquanto referencial para estudos multidisciplinares:

*La chute du ciel*, o livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, é como se sabe um documento de excepcional riqueza. Tanto a amplitude como o detalhe de seu testemunho o tornam uma referência de enorme interesse para os estudos multidisciplinares sobre história e política, ontologia e xamanismo dos Yanomami (SCHULER ZEA, 2012, p. 172).

Na resenha que escreve sobre o livro, a pesquisadora Marina Pereira Novo, destacando a dificuldade em falar sucintamente sobre uma obra grandiosa como *A queda do céu*, afirma que se propôs a realizar tal tarefa justamente pelo impacto que a leitura lhe

causou, e que acredita que assim como ela, outros pesquisadores que trabalham com povos indígenas também precisarão de tempo para processar o conteúdo apresentado por Kopenawa e Albert sobre suas próprias experiências de pesquisa e de trabalho junto aos povos indígenas (NOVO, 2016, p. 168).

No prefácio que escreve para *A queda do céu*, com o sugestivo título de *O recado da mata*, numa referência ao conto *O recado do morro*, que compõe a obra *Corpo de baile* (1956), do escritor João Guimarães Rosa, Eduardo Viveiros de Castro ressalta o impacto que a publicação do livro representa para a comunidade acadêmico-científica, ressaltando a importância da obra como manifesto em prol da conservação da floresta e das culturas que nela habitam. Diz ele:

*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 (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15).

Como veremos no capítulo 5 dessa dissertação, Kopenawa tem demonstrado satisfação com o alcance de sua obra junto aos brancos, especialmente nas universidades, de modo que é possível acreditar que em seu aspecto de aporte teórico, *A queda do céu* esteja contribuindo para a discussão acerca da necessidade de se repensar as estruturas sociais em que se dão a relação entre indígenas e não indígenas. Entretanto, quanto a essa discussão, acreditamos ser importante contemplar também o entendimento de Fernando Brumana, pois o antropólogo argentino defende que a obra de Kopenawa e Albert é um acontecimento científico porque foi criada para o sê-lo, já que, segundo esse autor, o texto segue os parâmetros científicos e foi elaborado por um, ou dois, cientistas. Mesmo reconhecendo tratar-se essa questão de uma discussão menor no aparato teórico apresentado pela obra, o autor salienta que:

*¿La Chute du ciel* es un 'acontecimiento científico' porque es un texto científico, porque ha sido co-producido por un científico (o por dos, según la idea de ciencia que postulemos)? ¿Lo es porque una autoridad indiscutible de la ciencia antropológica, Viveiros de Castro, lo afirma? Es obvio que estas preguntas no llevan a lugar alguno salvo a enredarnos con juegos de definiciones y clasificaciones (BRUMANA, 2017, p. 169).

Essa discussão nos parece pertinente também porque avulta o viés estratégico de Kopenawa ao pedir a escritura do livro, por acreditar que suas palavras precisavam ser ditas aos *napë*, e ditas de um modo que eles entendessem, ou seja, escritas em peles de papel. Todos os *napë* precisam ter acesso às suas palavras, é fato. Mas também é verdade que conseguir ingressar nas universidades, espaços privilegiados de circulação e

discussão de conhecimentos, é importante para alcançar seus objetivos. Não é fortuito, portanto, que *A queda do céu* seja um acontecimento científico. Na resenha que elabora sobre a obra, o pesquisador Marcus Antonio Schifino Wittmann destaca que mesmo antes de sua tradução para o português, a obra já era comentada nos círculos acadêmicos:

É muito provável que a maioria das pessoas que entram em contato com esse livro já tenha escutado ou lido algo sobre ele anteriormente. Pelo menos nos círculos científicos da etnologia indígena brasileira, o nome “a queda do céu” já era citado quando se conversava sobre os novos rumos da etnografia e a importância dessa obra, mesmo antes de ela ser editada na língua portuguesa. O público brasileiro que não tinha acesso ao original em francês, publicado em 2010, ou à versão inglesa, publicada três anos depois, já podia começar a sentir o que estava por vir através de trabalhos de Albert e Kopenawa (WITTMANN, 2016, p. 308-309).

Alcançar a maior audiência possível, para além dos espaços universitários, é o intuito do xamã yanomami, pois é preciso angariar cada vez mais aliados na luta para manter a floresta viva. Kopenawa sabe que nem todos os brancos que tiverem acesso às suas palavras estarão preparados ou mesmo dispostos a ouvi-lo. Ainda assim, Viveiros de Castro afirma, num comparativo da obra com etnografias elaboradas por autores de outras escolas antropológicas, que nenhum desses escritos “chegou nem sequer perto de abrir a fenda na muralha dialógica erguida entre índios e brancos que *A queda do céu* teve a capacidade de abrir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 33). Ainda nesse sentido, o antropólogo brasileiro salienta que o interesse de Kopenawa extrapola as questões antropológicas:

Pois o que realmente importa é como este livro pode dar a pensar aos não antropólogos; o que conta é o que Davi Kopenawa tem a dizer, a quem souber ouvir, sobre os Brancos, sobre o mundo e sobre o futuro. Que seu repertório conceitual e seu universo de referências sejam muito estranhos ao nosso só torna mais urgente e inquietante sua ‘profecia xamânica’, cada vez menos ‘apenas’ imaginária e cada vez mais parecida com a realidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 34).

Conforme já explicitamos, a escrita do livro foi um pedido de Kopenawa a Bruce Albert. Dentre suas motivações, até agora, evidenciou-se que, além da emergência representada pelo avanço do garimpo e a necessidade de denunciar o massacre que esta invasão estava provocando, a iniciativa do xamã yanomami também interligava-se à sua percepção quanto ao peso que a escrita tem para os *napë*, pois, segundo Kopenawa, eles só se interessam pelo que está escrito em “peles de papel”. Nesse sentido, no prólogo de Albert para *A queda do céu*, ele afirma que o projeto do livro: “Deita raízes na revolta e na angústia de Davi Kopenawa diante do extermínio de seu povo pelos garimpeiros, no final da década de 1980” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.49).

Entretanto, na entrevista que concedeu para a pesquisadora Karla Alessandra Alves de Souza, Kopenawa manifesta preocupação com o trabalho realizado pelos antropólogos sem consultar os povos indígenas, por isso ele revela um outro motivo que contribuiu para que pedisse ao antropólogo francês que ouvisse suas palavras e as registrasse:

**K- Você teve assim, quando ele estava fazendo transcrição tipo ele escutava a fita que estava yanomami para passar para palavras. Você tinha alguma preocupação? Assim desse período do livro?**

DK – [...] o Bruce fez o documento dele escreveu peguei abri aí eu vi o nome nome do yanomami falando ele contando pra nos pro branco sobre nós Yanomami vive assim Yanomami como macaco Yanomami é povonômade e só caça pesca e trabalha só isso! Então eu não gostei! Aí eu reclamei “olha Bruce você não consultou ... você nem consultou de mim!” Ai ele por que? Porque é você entrou assim é sem permissão da comunidade eu tava na outra aldeia ele entrou na outracomunidade chama ... missão *Catrimani* então eu comecei a conversar com ele ... agora tuvai então eu vou deixar como você escreveu fazer assim você vai me ajudar ... quem vai contar sou eu não é tu ... tu não é Yanomami tu não nasceu terra Yanomami não você nasce na França ... então você aprendeu a nossa língua você conheceu a nossa língua yanomami... você vai me ajudar ai ... demoro pouco ele ficou triste ((risos de Kopenawa)) ficou triste depois resolveu pensar resolveu pensar e pra é ... ele falou toma .... como você vai escrever? Eu vou gravar com o gravador compra gravador aí traz aqui na comunidade nós vamos senta só nois dois ... ai nois fizemo assim! Aí eu fiquei preocupado quem vai contar histórico conhecimento do povo Yanomami sou eu! Não é tu! Vocês já fez você conta a conhecimentoda cidade capital e ... do que vocês conhece quem conhece essa floresta o conhecimento do povo Yanomami sou eu eu vou contar tudo isso aí (SOUZA, 2019, p. 187-188).

A passagem acima, além de demonstrar a insatisfação de Kopenawa com o que Albert vinha escrevendo sobre os Yanomami, sem o consentimento deles, também demonstra, mais uma vez, a importância que Kopenawa atribui ao fato de ele ser o autor do livro. Bruce já havia publicado um “documento” contando aos brancos sobre os Yanomami, e, de acordo com Kopenawa, sem o consentimento deles. Após esse episódio, Kopenawa quis que ele, Albert, ouvisse e publicasse um outro texto, sobre a história e o conhecimento de seu povo contado por um Yanomami. Desse modo, novamente, emerge a questão do protagonismo de Kopenawa na elaboração do livro. Essa revelação de Davi à pesquisadora Karla de Souza responde também a um questionamento que Fernando Brumana havia feito no artigo que escreveu sobre o livro, em que elabora a seguinte pergunta: “Algo de lo que no se dice nada: ¿qué piensa Kopenawa del conocimiento que sobre él y los suyos ha producido Albert en textos como su tesis de doctorado<sup>81</sup> (que, curiosamente, el antropólogo no ha publicado)? (BRUMANA, 2017, p. 169). A fala de Kopenawa, na entrevista concedida à Souza, mostra que *A queda*

<sup>81</sup> O documento mencionado por Davi Kopenawa na entrevista trata-se da tese de doutorado de Bruce Albert, defendida em 1985, com o título de *Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, systeme rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie brésilienne)*. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-1080.pdf>. Acesso em: 20 set. 2021.

*do céu* é fruto, também, de uma negociação entre ele e Albert, em que o xamã confronta a escrita de Albert sobre os Yanomami à revelia deles.

Quanto ao trabalho realizado por Albert em *A queda do céu*, ainda durante entrevista à Souza, Kopenawa demonstra ter aprovado o resultado final. Ao ser questionado pela pesquisadora se havia gostado do jeito que o livro ficou, ele responde: “Sim, eu gostei, do jeito que eu queria” (SOUZA, 2019, p. 190).

Na resenha que escreveu sobre a obra, Marcus Antonio Schifino Wittmann chama atenção para um aspecto importante e irônico, pois mesmo tratando-se de uma crítica ao povo da mercadoria e sua paixão pelos objetos, *A queda do céu* é, também ela, uma mercadoria. Essa é uma das ironias do pensamento de Kopenawa, pois além de utilizar-se da escrita para fazer uma crítica à nossa obsessão pela cultura grafocêntrica ao produzir o livro, transforma suas palavras também em mercadoria e a oferece ao povo que adora cultuá-las. Nessa direção, o pesquisador destaca:

Todavia, não podemos deixar de citar que toda essa materialidade, além da diagramação, das imagens coloridas, entre outras questões, tem como consequência um preço relativamente alto para se adquirir o livro. Embora a obra seja, em seu âmago, uma crítica xamânica ao povo da mercadoria, ela é uma mercadoria. Contudo, isso não retira nada do seu poder narrativo, inclusive insere uma pitada de ironia (WITTMANN, 2016, p.312).

Como expressado pelo autor da resenha, esse aspecto em nada diminui o fato de que *A queda do céu* configura-se como uma crítica contundente ao capitalismo e ao amor que os brancos têm pelas mercadorias. Esse é um dos motivos pelos quais Kopenawa gostaria que suas palavras ressoassem entre os *napé*, para que possa haver uma outra perspectiva intercultural de futuro, na qual os brancos passem a entender as palavras dos Yanomami e a valorizar e respeitar seus conhecimentos, conforme ele defende a seguir:

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmo: “Os Yanomami são gente diferente de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64-65).

Como visto, portanto, *A queda do céu* é resultado de um longo trabalho de narração, escuta, tradução e composição realizado por seus autores, mas é também, sobretudo, fruto de uma amizade longa e de uma parceria política entre eles. Por isso,

entendemos ser fundamental conhecer melhor esses sujeitos que empreenderam essa difícil tarefa, na esperança de que suas palavras e sua escrita possam resultar em alguma transformação frente ao esfacelamento das possibilidades de uma existência consciente e digna nesse planeta. Dessa forma, após termos nos dedicado a apresentar aspectos estruturais da obra, passaremos agora a buscar compreender um pouco mais sobre seus autores, Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert.

### 1.1 DAVI KOPENAWA YANOMAMI: A FÚRIA DO ESPÍRITO VESPA

Nascido por volta de 1956, na casa comunal de *Marakana*, “situada na floresta tropical de piemonte do alto rio Toototobi, no extremo norte do estado do Amazonas, próximo à fronteira com a Venezuela” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 45), Davi Kopenawa Yanomami é um sujeito que teve sua trajetória profundamente impactada pelo contato com os *napë*, e desde muito cedo<sup>82</sup> esteve submetido às violências e intempéries causadas pelo encontro com os “protagonistas do avanço da fronteira regional (agentes do Serviço de Proteção aos Índios [SPI], militares da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites [CBDL], missionários evangélicos, trabalhadores de estradas, garimpeiros e fazendeiros)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 43). Assistiu de perto e sofreu na pele a destruição causada pela invasão dos brancos às terras de seu povo, quando ainda criança: “[...] viu seu grupo de origem ser dizimado por duas epidemias sucessivas de doenças infecciosas propagadas por agentes do SPI (1959-60) e, depois, por membros da organização norte-americana *New Tribes Mission* (1967)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 45). A raiva por essas mortes ainda vive nele e contribui para que tenha a força necessária para falar aos brancos:

Em *Marakana*, os nossos parentes eram muito numerosos e gozavam todos de plena saúde quando foram dizimados de repente — mulheres, crianças e velhos. Por isso suas mortes me enfurecem até hoje. Essas palavras de luto existem em mim desde a minha infância, e é delas também que me vem a força para falar duro com os brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 251).

Durante sua participação no programa *Roda Viva*, o sociólogo e professor Laymert Garcia perguntou se Kopenawa sentiu curiosidade na primeira vez que viu os brancos, quando da chegada da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites à terra de seu povo, e sua resposta foi: “eu não fiquei curioso, não, eu fiquei com medo” (KOPENAWA, 1998,

---

<sup>82</sup> Bruce Albert relata que a casa coletiva de Marakana onde, ainda criança, Davi Kopenawa vivia com sua família “foi visitada pela primeira vez por uma expedição do SPI, acompanhada de missionários da *New Tribes Mission*, em junho de 1958” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 636).

s/p). Kopenawa reitera que mesmo que hoje as crianças não tenham mais tanto medo dos *napë*, ele sentia pavor deles na infância, relatando assim os primeiros encontros com os brancos:

Eram mesmo outros. Eu os observava de longe e pensava que pareciam seres maléficos da floresta! Ficava apavorado só de vê-los! Tinham uma aparência horrível. Eram feios e peludos. Alguns eram de uma brancura assustadora. Perguntava a mim mesmo o que podiam ser seus sapatos, relógios e óculos. Esforçava-me para prestar atenção, tentando compreender suas palavras, mas não adiantava nada. Pareciam barulhos soltos! Além do mais, eles manipulavam sem parar vários tipos de coisas que me pareciam tão estranhas e assustadoras quanto eles próprios. Aliás, mesmo muito tempo depois dessa primeira visita, bastava um desses brancos querer se aproximar de mim para eu sair correndo, aos prantos. Eles realmente me apavoravam! 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 seus cigarros me dava medo de adoecer. Em suma, eu pensava que deviam mesmo ser seres maléficos *ně wãri*, famintos de carne humana (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 244).

É também na infância que Davi será submetido ao proselitismo evangélico dos missionários da *New Tribes Mission*, organização religiosa que se estabeleceu, a partir de 1963, na região em que a comunidade de Kopenawa estava situada. Além da insistência para conhecer e seguir as palavras de *Teosi*, Albert relata que Kopenawa também deve a eles o seu nome bíblico e “a aprendizagem da escrita e um apanhado pouco atraente do cristianismo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 45). Sobre a relação de Kopenawa com a “gente de *Teos*”, o antropólogo conta ainda que:

Apesar da curiosidade inicial, não demorou a se indignar com seu fanatismo e obsessão pelo pecado. Rebelou-se finalmente contra sua influência no final da década de 1960, após ter perdido a maior parte dos seus durante uma epidemia de varíola transmitida pela filha de um dos pastores (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 45).

Impactado por tantas perdas, especialmente as mortes da mãe e do tio, e revoltado com o luto e tristeza que elas lhe impuseram, Kopenawa inicia ainda na adolescência<sup>83</sup> uma maior aproximação com o mundo dos brancos, que mesmo sendo os responsáveis pelas mortes que o entristeciam, despertavam nele curiosidade e o deixavam “intrigado pelo seu poderio material” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 46). É nesse contexto que deixa sua região natal e começa a trabalhar num posto da Fundação Nacional do Índio (Funai), no baixo rio Demini, em Ajuricaba (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 46). Nesse

---

<sup>83</sup> Bruce Albert relata que: “Ao se tornarem adolescentes, os jovens yanomami passam longos períodos viajando de comunidade em comunidade e de festa em festa, o mais longe que podem de sua aldeia de origem. Suas peregrinações entre os brancos são hoje incluídas no registro das viagens iniciáticas dessa fase” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 649).

tempo, começa a compreender melhor os brancos e sua obsessão pela mercadoria, intensificando o processo de interpretação acerca do modo de vida dos *napë* e a extensão de seu poder de destruição. Bruce Albert conta que, ao chegar a esse primeiro posto de trabalho, Kopenawa:

[...] se esforçou, em suas próprias palavras, para “virar branco”. Tudo o que conseguiu foi contrair tuberculose. Essa desventura lhe valeu uma longa permanência no hospital, onde aproveitou para aprender alguns rudimentos de português. Uma vez curado, pôde voltar a sua casa no rio Toototobi, mas só por algum tempo. Em 1976, após a abertura da Perimetral Norte, foi contratado como intérprete da Funai. Assim, durante alguns anos, percorreu quase toda a terra yanomami, tomando consciência de sua extensão e de sua unidade cultural, para além das diferenças locais. A experiência lhe deu também um conhecimento mais preciso da obsessão predatória dos que ele chama de “Povo da Mercadoria”, e da ameaça que ela representa para a permanência da floresta e a sobrevivência de seu povo (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 46).

Kopenawa também tentou atuar como agente de saúde, mas não saber ler e nem escrever em português o impediram de dar continuidade a esse trabalho. Na segunda metade da década de 1980, também foi nomeado chefe do posto Demini, da Funai. O trabalho de intérprete realizado junto à Funai lhe agradava, pois, segundo ele, conseguia ajudar mais aos indígenas do que aos brancos:

Dizia para mim mesmo: “Os habitantes da floresta que eu visito em minhas viagens são Yanomami como eu. Devo ficar ao lado deles, ajudando, porque não falam nenhuma outra língua a não ser a nossa. Eles não sabem o que fazer quando brancos chegam às suas casas. Além disso, os médicos não podem tratá-los sem entender o que dizem. De modo que devo continuar esse trabalho!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 319).

Foi a invasão do território yanomami por parte dos garimpeiros, durante a corrida do ouro do final da década de 1980, o acontecimento que consolidou em Kopenawa a certeza de que teria de lutar não apenas para que seu povo não fosse destruído, mas também para que a floresta não fosse totalmente devorada pela ganância dos brancos e sua avidez pelo ouro:

Davi Kopenawa ficou transtornado com esse drama, que reavivou nele velhas lembranças do extermínio dos seus pelas epidemias (*xawara*) dos brancos quando era criança. Depois de anos engajado para conseguir a legalização das terras yanomami, ele então se envolveu numa campanha internacional em defesa de seu povo e da Amazônia. Sua experiência inédita dos brancos, sua incomum firmeza de caráter e a legitimidade decorrente de sua iniciação xamânica rapidamente fizeram dele um porta-voz destacado da causa yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 46).

Kopenawa tem se dedicado desde esse referido período a lutar pela defesa da floresta e da terra indígena onde seu povo vive, e é descrito pelo amigo Bruce Albert como “um homem de personalidade complexa e carismática, ora tenso e pensativo, ora

caloroso e bem-humorado” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47). Mas o antropólogo, que além de amigo é seu parceiro na elaboração de *A queda do céu*, e foi quem, atendendo um pedido seu, “desenhou suas palavras em peles de papel”, também interpreta Kopenawa como um homem que:

Apesar da fama, cultiva um altivo desprezo pelas coisas materiais, e só sente algum orgulho quando perturba a arrogante surdez dos brancos. Suas atividades preferidas são, na floresta, responder aos cantos dos espíritos e, nas cidades, falar em defesa de seu povo. É hoje uma liderança yanomami muito influente e um xamã respeitado. Defensor incansável da terra e dos direitos dos Yanomami, continua zelando com rigor pela tradição de seus maiores, em particular de seu saber xamânico (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47).

*A queda do céu* pode ser compreendida, dessa forma, como mais um de seus esforços em “perturbar a arrogância dos brancos”. A vocação xamânica se manifesta em Kopenawa desde a infância, quando em sonho os *xapiri* já vinham lhe visitar. Seu padrasto – outro grande xamã e guerreiro de reconhecida reputação (ALBERT, 2002, p. 163), sendo muito importante para seu processo formativo e quem lhe criou após a morte de seu pai, ocorrida quando Kopenawa ainda era um bebê – já interpretava esses sonhos como “apelos de uma vocação xamânica promissora” (ALBERT, 2002, p. 203).

Depois de sua incursão no mundo dos brancos trabalhando para a Funai e após ter se casado com a filha do grande homem de *Watoriki*, Davi pede ao sogro para iniciá-lo no xamanismo. O sogro, “tradicionalista convicto”, torna-se, então, seu “mestre de pensamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 46). Bruce Albert relata que a vocação xamânica manifestada por Kopenawa na infância, interrompida pela chegada dos brancos ao território yanomami, foi retomada a partir da iniciação realizada pelo sogro, servindo de “alicerce para desenvolver uma reflexão cosmológica original a respeito do fetichismo da mercadoria, da destruição da floresta amazônica e das mudanças climáticas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 46). Sobre a visita dos *xapiri* em sonho e seu interesse pelos seus cantos, o xamã yanomami relata:

Quando eu era criança, não parava de voar sonhando, bem alto no peito do céu ou no mais fundo das águas. Por isso, mais tarde, pedi a meu sogro que me fizesse beber *yãkoana*. Não me tornei xamã à toa. Meu pensamento nunca se fixou em mulheres ou mercadorias! Ao contrário, sempre tive curiosidade de conhecer melhor os espíritos, pois as imagens e cantos do sonho que eles nos enviam são de uma beleza muito grande. Esses foram meus estudos, desde sempre. Os xamãs que usam os adornos dos *xapiri* e possuem seus cantos sonham com muita sabedoria (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 464).

A influência do padrasto, como dito, é muito importante para a formação xamânica de Kopenawa e, de acordo com Albert, “a alta reputação xamânica desse ‘grande homem’ fundava-se, justamente, em sua capacidade de regurgitar objetos patogênicos à vista de

todos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 682). Diferentemente do pai de Kopenawa, que em suas palavras “era um homem comum, [que] não sabia fazer dançar os *xapiri*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 503), foi o padrasto quem, após um pedido seu, chamou e lhe entregou alguns de seus *xapiri*, e Kopenawa conta que: “Para isso, ele me fez beber *yãkoana* durante vários dias sem parar. Então, eu pude ver, no tempo do sonho, *xapiri* amarrando suas redes em minha casa de espíritos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 503).

Como já mencionado, o sogro de Kopenawa também vai ser uma referência importante para ele, não somente para a sua formação xamânica, mas também para sua atuação como liderança política. Bruce Albert destaca a perspicácia do “fino estrategista” sogro de Kopenawa, que ao entregar a filha em casamento para ele, conseguiu “inverter em favor de sua comunidade o papel de intérprete que a Funai esperava de Davi” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 570). Além do casamento, o fato de ser o responsável por sua iniciação xamânica “tinha feito dele ao mesmo tempo seu dependente – a relação entre sogro e genro é o pivô da autoridade política yanomami – e seu discípulo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 569-570). Essa “manobra etnopolítica” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 570), resultará em uma colaboração que, em última instância, foi decisiva para a homologação da Terra Indígena Yanomami, conforme explica Albert:

Além disso, graças à iniciação xamânica que deu a Davi Kopenawa, pôde se envolver com ele numa sofisticada reinterpretação cosmopolítica da situação de contato, notavelmente eficaz na defesa dos direitos dos Yanomami em geral e de sua comunidade em particular. As declarações de Davi Kopenawa contra os garimpeiros, as mineradoras e os fazendeiros, apoiadas tanto em sua experiência dos discursos brancos sobre a indianidade (legalistas, culturalistas e ecológicos) quanto no saber xamânico transmitido por seu sogro, acabaram então sendo difundidas, a partir do final da década de 1980, em todos os grandes meios de comunicação brasileiros e internacionais. Num contexto em que a Amazônia se tornava um dos palcos emblemáticos da crise planetária do desenvolvimento predatório, acabaram obrigando o governo brasileiro a assinar um decreto de demarcação e homologação das terras yanomami, pouco antes da conferência das Nações Unidas sobre o meio ambiente, realizada no Rio de Janeiro, em 1992 (a Eco-92) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 570).

A prática xamânica é fundamental para a atuação política e militante de Kopenawa, na defesa de seu território e pela preservação do meio ambiente. Nesse sentido, as pesquisadoras Nádia da Luz Lopes e Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, em artigo se propõe a analisar a obra de Kopenawa e Albert a partir do conceito de interculturalidade, destacam a importância do xamanismo na atuação de Kopenawa e defendem que a lógica argumentativa utilizada por ele, que também é uma política, “aparece fundamentada pelo xamanismo. Nesse caso, tomamos conhecimento de espíritos falando, de corpos que se intercambiam” (LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 278). Por isso, para as autoras, em *A queda do céu* Kopenawa:

[...] não só oferece sua epistemologia como discurso que ordena e justifica os fatos como afirma uma possibilidade de ser em que, por exemplo, as metamorfoses, ou as mudanças de estado e percepção, permanecem socialmente válidas e funcionais, não obstante os empreendimentos assimilacionistas e predatórios da sociedade envolvente (LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 278).

Para Kopenawa, a importância de ter se tornado xamã está principalmente no fato de que pode agir em benefício dos seus. Por isso, em *A queda do céu*, ele conta que: “Os brancos costumam me perguntar por que, um dia, eu decidi pedir aos xamãs mais velhos de nossa casa que me dessem seus espíritos. Respondo que me tornei xamã como eles para ser capaz de curar os meus” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 175). Além disso, antes da chegada dos brancos na floresta, e as drásticas mudanças por eles trazidas, Kopenawa conta que “eram de fato poucas as pessoas pelas quais se ouviam prantos funerários. Os *xapiri* eram os médicos de nossos antigos, desde sempre. Por isso eu quis por minha vez conhecê-los e possuí-los” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 176).

Considerando a relevância dos xamãs para a cosmogonia yanomami e para a continuidade da existência humana nesse planeta, em *A queda do céu* Kopenawa revela o receio de que eles não mais existam, demonstrando sua preocupação quanto aos mais jovens não se interessarem em beber *yãkoana* e fazer dançar os espíritos: “Hoje, é comum terem medo do poder da *yãkoana*. Temem morrer e às vezes chegam a mentir para si mesmos, pensando que um dia poderão virar brancos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 95). É esse receio que, de acordo com Albert, faz com que Kopenawa e seu sogro transformem sua comunidade em “um verdadeiro centro xamânico: no início de 2010, *Watoriki* contava com dezesseis xamãs, para uma população de aproximadamente 180 pessoas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 617).

A luta política de Davi Kopenawa Yanomami, evidentemente, não começa com a publicação de *A queda do céu*. Sua história junto ao movimento de resistência dos povos indígenas inicia-se ainda no final da década de 1970, quando começa a ocorrer de modo mais intenso a invasão do território Yanomami pelos garimpeiros, que vai conhecer seu ápice no final da década de 1980. É neste período de tragédias, confrontado com a destruição causada pela ganância na corrida pelo ouro, que Davi percebe que precisa denunciar ao mundo o que estava acontecendo aos povos indígenas da Amazônia.

Data dessa época as inúmeras viagens realizadas por Kopenawa, pela Europa e Estados Unidos, e o reconhecimento internacional refletido nos primeiros prêmios recebidos (*Global 500*<sup>84</sup>, em 1988, e *Right Livelihood Award*<sup>85</sup>, em 1989), devido à sua

---

<sup>84</sup> Honraria oferecida, durante o período de 1987 a 2003, pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente – uma das agências da ONU –, que tinha o objetivo de premiar personalidades com atuação marcante em programas e projetos voltados para a preservação do meio ambiente. O seringueiro e ativista ambiental Chico Mendes foi outro brasileiro a ser agraciado com esse prêmio.

contribuição na luta pela defesa do meio ambiente. No ano de 1999, o então presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, condecorou Kopenawa com a Ordem de Rio Branco, por seu “mérito excepcional” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47). Dentre esses prêmios, destaca-se também o recebimento, em dezembro de 2008, de “uma menção de honra especial do prestigioso prêmio Bartolomé de Las Casas, concedido pelo governo espanhol pela defesa dos direitos dos povos autóctones das Américas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47), e a condecoração com a Ordem do Mérito do Ministério da Cultura brasileiro, em 2009 (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47).

A primeira viagem internacional de Kopenawa acontece, inclusive, por motivação do recebimento de um desses prêmios. Considerado o Nobel alternativo, em 1989 o *Right Livelihood Award* foi concedido à *Survival International*, organização não governamental que desenvolve atividades relacionadas à defesa dos povos indígenas ao redor do mundo. A organização pediu que Davi Kopenawa o recebesse em seu nome, considerando sua luta pela defesa da Amazônia e também como forma de chamar atenção do mundo para o massacre sofrido pelo povo Yanomami em decorrência da invasão de suas terras pelos garimpeiros. Kopenawa relata assim essa primeira experiência internacional:

As viagens que fiz para defender nossa floresta contra os garimpeiros acabaram me levando para muito além do Brasil. Assim, certo dia, brancos que tinham escutado meu nome me chamaram de uma terra longínqua, da qual eu não sabia nada, a Inglaterra. Eu aceitei o convite, porque tinha curiosidade de conhecer aquela gente distante que parecia ter amizade por nós. Era a primeira vez que eu deixava nossa casa de *Watoriki* para voar num avião por tanto tempo. Era tão longe que eu acabei chegando até a terra dos antigos brancos, que eles chamam de Europa. Então, pude ver com meus próprios olhos os vestígios das casas dos primeiros forasteiros de pele clara, os *napé kraíwa pë*, que *Omama* criou há muito tempo com o sangue da antiga gente de *Hayowari* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 395).

Kopenawa relata que após concordar com a viagem, ficou receoso de se afastar de seu povo e de sua casa: “Para dizer a verdade, ter de voar até a terra onde *Omama* criou os antepassados dos brancos me inquietava bastante (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 397). De modo que essa viagem só foi possível porque, de acordo com ele, seu sogro e outros xamãs de *Watoriki* se juntaram para criar uma proteção em torno dos *xapiri* que acompanharam Kopenawa. Dessa forma, ele reata que esses *xapiri* puderam viajar com ele e protegê-lo:

---

<sup>85</sup> Em 2019, Davi Kopenawa, juntamente com a Hutukara Associação Yanomami – organização que preside –, foi novamente agraciado com o prêmio, em reconhecimento à sua trajetória aguerrida pela defesa do meio ambiente e dos povos indígenas.

Apenas meus espíritos mais sabidos e mais resistentes puderam seguir comigo nessa viagem até a terra dos primeiros brancos. Eram eles a imagem de *Omama*, que sustenta o voo dos aviões com um caminho de metal no céu, e a do antigo espectro caçador, *Porepatari*, que foi o primeiro a trocar com os brancos. Mas outros *xapiri* também me acompanharam para me defender, como o espírito jacaré, com seu grande facão, e o de *Xinarumari*, o do dono do algodão, com sua cauda venenosa. Sem a proteção desses *xapiri*, os espíritos maléficos de longínquos xamãs estrangeiros poderiam ter me enfraquecido e me atordoado de vertigem ou até mesmo provocado a queda do avião em que eu me encontrava. Ao contrário, sabendo que estavam comigo, eu não tinha medo de nada e pude guardar minhas forças para fazer com que minhas palavras fossem ouvidas pelos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 397-398).

Mas essas viagens às “cidades esfumaçadas” dos brancos – embora aconteçam no intuito de divulgar entre os *napé* as coisas ruins que estão acontecendo na floresta, e assim conscientizá-los quanto à importância dela – também trazem consequências para Kopenawa, pois afastado de sua casa e de seus *xapiri*, ao retornar precisa da ajuda dos grandes xamãs para “recolocar os caminhos dos [...] espíritos no peito do céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 403). Nesses dias após o retorno, foi preciso intensificar a ingestão de *yãkoana*, para que os espíritos, uma vez satisfeitos, pudessem voltar a cantar e dançar para ele. Por isso, o xamã diz que é assim que ele se restabelece após uma longa estadia entre os brancos: “[...] é sempre isso que eu faço quando volto para casa após uma longa visita entre os brancos. Sem isso, a vertigem e a tontura não me largariam mais (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 404). Sobre essas viagens e as cidades visitadas, Kopenawa reflete:

Ter conhecido as terras dos antigos brancos durante minhas viagens me deixou pensativo. Com certeza, suas cidades são belas de ver, mas, por outro lado, a agitação de seus habitantes é assustadora. Trens correm o tempo todo debaixo da terra, carros no chão coberto de cimento e aviões atravessam sem trégua o céu encoberto. As pessoas vivem amontoadas umas em cima das outras e apertadas, excitadas como vespas no ninho. Tudo isso causa tontura e obscurece o pensamento. O barulho contínuo e a fumaça que cobre tudo impedem de pensar direito. Deve ser mesmo por isso que os brancos não conseguem nos ouvir! (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 435).

No que concerne à importância dessas viagens internacionais para frear as invasões aos territórios indígenas e ao papel de Kopenawa na defesa da floresta amazônica, Oscar Calavia Saez afirma:

Davi Kopenawa se tornou conhecido muy lejos del Brasil en la última década del pasado siglo. Una campaña internacional contra la invasión de las tierras yanomami por garimpeiros lo llevó a varios foros internacionales; ganó un premio de las Naciones Unidas y se convirtió en el más famoso -junto a Raoni- de los portavoces de la Amazonia, de su naturaleza y de los hijos de esta. Frente a Raoni, que encarnaba un portavoz *guerrero*, Davi Kopenawa pasó a encarnar el portavoz *sabio* (SAEZ, 2015, s/p, grifos do autor).

A atuação de Davi foi determinante para a conquista da homologação da Terra Indígena Yanomami, ocorrida em maio de 1992, quando “durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro (Eco-92 ou Rio-92), obteve finalmente a homologação da Terra Indígena Yanomami por parte do governo brasileiro” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47).

Por tudo isso, Bruce Albert define que todos os episódios da trajetória pessoal de Kopenawa “evidenciam sua curiosidade intelectual fora do comum, sua determinação inabalável e sua admirável coragem” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47). Determinação e coragem que foram fundamentais para a elaboração de *A queda do céu*, no qual Kopenawa reafirma sua identidade indígena e de habitante e protetor da floresta, e estabelece que as palavras trazidas em sonho até ele pelos *xapiri* devem agora ser escutadas pelos brancos, por meio da ajuda de um deles:

Eu não nasci numa terra sem árvores. Minha carne não vem do esperma de um branco. Sou filho dos habitantes das terras altas da floresta e caí no solo da vagina de uma mulher yanomami. Sou filho da gente à qual *Omama* deu a existência no primeiro tempo. Nasci nesta floresta e sempre vivi nela. Hoje, meus filhos e netos, por sua vez, nela crescem. Por isso meus dizeres são os de um verdadeiro yanomami. São palavras que me ficaram na solidão, depois da morte de meus antigos. São palavras que os espíritos me deram em sonho e também palavras que vieram a mim escutando as maledicências dos brancos a nosso respeito. Estão enraizadas com firmeza no fundo de meu peito. São essas as palavras que eu gostaria de fazer ouvir, agora, com a ajuda de um branco que pode fazer com que sejam escutadas por aqueles que não conhecem nossa língua (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 73-74).

Nesse sentido, de reafirmação de identidade, é interessante pensarmos na questão do nome de Davi Kopenawa Yanomami. Como já dito, “Davi” foi um nome que lhe foi atribuído pelos missionários da *New Tribes Mission*, que tinham como prática atribuir nomes bíblicos aos Yanomami. Mas essa não é uma ação característica apenas dessa organização religiosa, pois conforme ressalta Ailton Krenak, “quando os colonos chegaram na América, além de proibirem as línguas nativas, mudavam os nomes das pessoas” (KRENAK, 2020, p. 12). Há uma relação de poder estabelecida no ato de nominar o outro, pois esse ato é também uma forma de estabelecer poder sobre este outro. Davi Kopenawa relata que foi a “gente de *Teos*” quem o nomeou, e que, ao fazê-lo, lhe disseram que “esse nome vinha de peles de imagens em que estão desenhadas as palavras de *Teos*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 70). Dessa forma, as sucessivas invasões ao território yanomami – empreendida pelos mais diversos agentes (madeireiros, garimpeiros, fazendeiros, representantes dos órgãos governamentais, entre outros) – deram origem ao fenômeno dos “nomes de branco”. Estes nomes são, sobretudo, referências bíblicas, mas também “nomes de agentes da administração indigenista, de médicos e políticos locais, nomes de estados brasileiros, de estrelas do futebol ou de

programa de televisão, nomes de personagens de desenho animado e até de marca publicitária” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 611). A utilização destes nomes está associada ao processo de contato com os brancos, pois são utilizados, principalmente, nessas condições. Em contextos mais internos, utiliza-se o apelido tradicional, atribuído por familiares, que “não podem ser pronunciados na presença de seus portadores ou de seus parentes próximos”, e tem, portanto “seu modo de circulação mais confidencial” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 611).

A relação dos Yanomami com seus nomes é bastante diversa daquela percebida entre os brancos. Por exemplo, depois que se morre, entre os Yanomami, não se diz mais o nome da pessoa. Esse é o motivo de Bruce Albert evitar referir-se nominalmente ao padrasto e ao sogro de Kopeawa em *A queda do céu*, figuras muito importantes na vida do xamã yanomami e já falecidas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 688). Além disso, Kopenawa conta que não gostam de ouvir o próprio nome, mas aceitam recebê-los, contanto que permaneçam distante deles (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 71). Pronunciar o nome de um Yanomami em sua presença é desrespeitoso, e de acordo com Kopenawa: “Isso nos deixa furiosos de verdade. E se alguém o pronunciar em voz alta, vingamo-nos em seguida, fazendo o mesmo. É assim que trocamos insultos, expondo nossos nomes aos ouvidos de todos”(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 71). Davi explica assim a designação e utilização dos nomes pelos Yanomami:

Antes de os brancos aparecerem na floresta, distribuindo seus nomes a esmo, tínhamos os apelidos que nos davam nossos familiares. Porém, entre nós, não são nem as mães nem os pais que dão nome às crianças. Estes só se dirigem a seus filhos pequenos com o termo “ōse!” [filho/filha], os quais chamam ambos de “*napa!*” [mãe]. Mais tarde, quando crescerem, chamarão ao pai de outro modo: “*h<sup>w</sup>apa!*” [pai!]. São os membros da família, tios, tias ou avós, que atribuem o apelido à criança. Em seguida, as outras pessoas da casa que o escutaram começam a usá-lo. Depois, a criança cresce com esse apelido e aos poucos ele se espalha de casa em casa. Quando se torna adulta, o nome acaba ficando associado a ela. Assim, chamaram a um dos irmãos de minha mulher de *Wari*, porque quando era pequeno resolveu plantar de brincadeira uma árvore *wari mahi* atrás de sua casa. 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”<sup>86</sup> (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 70).

A nomeação atribuída a ele pela gente de *Teosi* não foi a primeira e nem a última vez que os *napé* lhe nominaram. A primeira tentativa dos brancos em lhe nomear aconteceu quando ele era ainda uma criança. Kopenawa credita a ação a membros da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL), mas Albert diz provavelmente

<sup>86</sup> “Além de características físicas ou comportamentais (“Pernas longas”, “Cara fechada”, “Chorão”), os nomes yanomami às vezes denotam eventos associados ao nascimento (*Waikama*, nascido após um ataque de um grupo chamado *Waika*) ou local de nascimento (*Yokoto*, que significa “lago”) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 611).

tratar-se de um pastor da *New Tribes Mission* que acompanhava a expedição do SPI à região onde ficava a comunidade de Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 611). Sobre esse episódio, o xamã yanomami relembra:

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 Toototobi. Eu era bem pequeno. Quiseram me dar um nome, “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 [...]. Por isso eu fiquei bravo. Mas esses primeiros forasteiros logo foram embora e seu nome ruim foi junto (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 70).

Já adulto e trabalhando para a Funai, os brancos resolvem acrescentar como sobrenome de Davi a designação de outra etnia. Desta maneira, para o Estado nacional, ele passa a chamar-se Davi Xiriana<sup>87</sup>, denominação atribuída pelos brancos com quem Kopenawa trabalhava na Funai, numa equivocada referência a um grupo indígena vizinho dos Yanomami, os Xiriana. Bruce Albert relata que uma certidão de nascimento “com esse nome foi emitida pela Funai para Davi Kopenawa em janeiro de 1974 e uma carteira de identidade em julho de 1975. A data de nascimento (presumida) que consta nesses documentos é 15 de fevereiro de 1956” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 612). Em *A queda do céu*, Kopenawa fala sobre essa situação:

Quando me tornei homem, outros brancos resolveram me dar um nome mais uma vez. Dessa vez, era o pessoal da Funai. Começaram a me chamar Davi “Xiriana”. Mas esse novo nome não me agradou. “Xiriana” é como são chamados os Yanomami que vivem no rio Uaricaá, muito distante de onde eu nasci. Eu não sou um “Xiriana”. Minha língua é diferente da dos que vivem naquele rio. Apesar disso, tive de mantê-lo. Tive inclusive de aprender a desenhá-lo quando fui trabalhar para os brancos, porque já o tinham desenhado numa pele de papel (KOPENAWA, 2015, p. 71).

Somente algum tempo depois, Davi teve o “Kopenawa” somado ao nome, numa atribuição realizada pelos *xapiri*, num comparativo entre a fúria de Kopenawa e a dos espíritos vespa *kopena*. Dessa forma, mais tarde, essa autodenominação xamânica foi finalmente reconhecida “pela Justiça brasileira, em março de 2008. ‘Davi Xiriana’ pôde, assim, tornar-se ‘Davi Kopenawa Yanomami’, nome pelo qual se fez conhecer a partir da década de 1980, no Brasil e fora dele, em sua luta em defesa de seu povo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 612). Assim, apesar dos esforços dos brancos em lhe atribuírem nomes

<sup>87</sup> Bruce Albert explica que: “‘Yanomami’ é uma simplificação do etnônimo *Yanōmamitêpê* (que significa ‘humanos’), utilizado como autodesignação pelos membros do ramo ocidental desse grupo ameríndio. O termo foi inicialmente adotado na Venezuela para nomear o conjunto da etnia. Foi então retomado no Brasil, no final da década de 1970, por antropólogos, ONGS e em seguida pela administração indigenista. Anteriormente, os Yanomami eram conhecidos no Brasil sob nomes diversos, como Waika (Guaica), Xiriana (Xirianã, Shiriana), Xirixana (Shirishana), Yanonami e Sanumá, e por denominações genéricas como Yanomama e Yanoama” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 553).

de origem não indígenas, o xamã yanomami deixa evidente a importância que confere ao nome de seu povo. Embora o epíteto “Davi” tenha sido imposição dos missionários, Kopenawa foi o nome designado pelos espíritos da floresta. Mais tarde, numa demonstração da força que o nome de seu povo carrega, tratou de acrescentá-lo ao seu, numa reivindicação identitária e cultural de sua existência: “E por fim acrescentei Yanomami, que é palavra sólida que não pode desaparecer, pois é o nome do meu povo” (KOPENAWA, 2015, p. 73). Davi manifesta a preferência por seu segundo nome, pois Kopenawa “é um verdadeiro nome yanomami” (KOPENAWA, 2015, p. 71). Acerca dos seus nomes, ele afirma:

Assim, pouco a pouco, meu nome foi ficando mais longo. Primeiro foi Davi, o nome que os brancos me atribuíram na infância, depois foi Kopenawa, o que me deram mais tarde os espíritos vespa. E por fim acrescentei Yanomami, que é palavra sólida que não pode desaparecer, pois é o nome do meu povo (KOPENAWA; ALBERT 2015, p. 73).

O Davi Kopenawa que emerge do livro *A queda do céu* é um sujeito atravessado por múltiplas vozes: os *xapiri*, o sogro, o padrasto, a mãe, os *napë*, a multiplicidade de vozes que emergem da floresta. É, dessa forma, constituído pelo cenário sócio-político em que sua formação xamânica, social e política se forjou, caracterizada, sobretudo, pela invasão de seu território: primeiro por agentes da administração pública e depois por missionários religiosos, madeireiros, garimpeiros. Sua experiência junto a esses brancos, e o que viu em suas viagens pelo Brasil e pelo exterior, o levaram a querer registrar a história de seu povo, dos *xapiri*, da floresta, as palavras do tempo do sonho, para que os brancos pudessem conhecê-las e respeitá-las. Por isso, Kopenawa conta sobre as motivações que o levaram a querer falar aos *napë*:

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra. Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*. São as palavras dele, e as dos *xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65).

Viveiros de Castro compreende que em *A queda do céu* Kopenawa “coproduziu com seu ‘pactário’ francês um discurso que vai muito além da denúncia e da lamentação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 34), uma vez que sua interpretação e condenação acerca do modo de viver dos brancos “é precedida (e derivada) de uma ampla exposição filosófica dos fundamentos de um mundo indígena, em seu triplo aspecto ontológico, cosmológico e antropológico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 34). Já para José

Antonio Kelly Luciani, *A queda do céu* é caracterizada pelo esforço de compreensão de Kopenawa acerca dos brancos, evidenciando sua “propensão filosófica” (LUCIANI, 2013, p. 176). Segundo o pesquisador brasileiro:

Kopenawa é um observador parcimonioso e perspicaz, o que provém de seu interminável questionamento dos significados de seu próprio mundo e de sua interrogação incessante acerca dos dispensamentos e das motivações dos brancos (LUCIANI, 2013, p. 176).

Em entrevista concedida à série *Diálogos*<sup>88</sup> da UnBTV, em 2017, Kopenawa falou sobre a elaboração de *A queda do céu* e reconheceu essa capacidade de observação, ao falar sobre a reivindicação junto a Albert de que as palavras que deveriam constar no livro eram as dele, afirmando: “antropólogo não é índio ... mas eu falei assim ... eu sou Yanomami, eu sou também parecido antropólogo ... eu conheço, eu entendo desde pequeno” (KOPENAWA, 2017, s/p). Nesse sentido, José Luciani afirma que Kopenawa é um “etnógrafo consumado” e um “retórico temperado que comanda a atenção de seus leitores assim como o faz com o público yanomami” (LUCIANI, 2013, p. 176-177), conforme pôde perceber em viagem realizada junto com o xamã até outras comunidades yanomamis da Venezuela. Nessa oportunidade, o pesquisador conta que após horas de reuniões com seus pares venezuelanos “falando sobre demarcação de terras e política, em cada aldeia o encontrávamos junto aos anciões da comunidade, noite a dentro em entusiasmadas consultas sobre seus mitos e sua história” (LUCIANI, 2013, p. 176). Essa propensão filosófica de que fala Luciani está explícita em *A queda do céu*, em que as elucubrações de Kopenawa transitam pelos questionamentos acerca da existência e do que representou a chegada do branco à floresta:

Hoje, às vezes eu fico acordado no meio da noite e me sinto só no meio das pessoas adormecidas na nossa grande casa de *Watoriki*. Então, meus pensamentos vão escapando para longe, um seguindo o outro, sem que eu consiga detê-los. Fico me agitando na rede, sem conseguir dormir. Penso em nossos ancestrais que, no primeiro tempo, se transformaram em caça. Não paro de me perguntar: “Onde os seres da noite vieram realmente à existência? Como era o céu no primeiro tempo? Quem o criou? Para onde foram os fantasmas de todos os que morreram antes de nós?”. Então, por fim, meu espírito se acalma e eu consigo descansar. Muitas vezes, também, pensamentos acerca dos brancos vêm me atormentar. Aí penso: “Quando minha mãe me levava no colo, esses forasteiros ainda estavam muito longe de nós. Não sabíamos nada deles. Nossos maiores não desconfiavam que um dia eles matariam quase todos nós! Hoje compreendo que eles destroem nossa floresta e nos maltratam somente porque somos gente diferente deles. Por isso, se tentarmos imitá-los, as coisas vão ficar mesmo muito ruins para nós!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 289).

---

<sup>88</sup>Programa do canal UnBTV, no qual especialistas conversam sobre temas de interesse público. A entrevista de Davi Kopenawa pode ser conferida na seguinte página: <https://www.youtube.com/watch?v=zsoMjJnZvfo>. Acesso em: 02 jul. 2021.

Juntamente com a esposa e os filhos<sup>89</sup> menores, Kopenawa reside, desde a década de 1970, num dos setores da grande casa coletiva “na comunidade de seus sogros, no sopé da ‘Montanha do Vento’ (*Watoriki*), na margem direita do rio Demini, a menos de cem quilômetros a sudeste do rio Toototobi” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 45). Desde 2004, preside a associação Hutukara, que representa a maioria dos Yanomami no Brasil. Na entrevista concedida à Karla Souza, ele falou um pouco sobre a importância dessa associação:

**K- Você tem feito um trabalho né Kopenawa, já há muitos anos viajando e falando sobre os problemas de seu povo, fortalecendo lutando né? Aí você criou uma Associação?**

DK- Sim! Já temos associação criamos em 2004 já tá 2018! Já tem um tempo de trabalho que ta na luta sim ...esta associação é do povo não é *napë* que deu não ... foi minha ideia foi eu que pensei em ter associação representando povo Yanomami na cidade então a sociedade não indígena estão conhecendo pra eles ficar respeitando tem que respeitar não é mais como bicho tem que respeitar! (SOUZA, 2019, p. 199).

Conforme relata Kopenawa em entrevista concedida ao canal no YouTube do site de notícias *Brasil de fato*<sup>90</sup>, em janeiro de 2019, ter se tornado porta voz de causas tão importantes para o presente e o futuro da humanidade – como é a preservação da floresta e a sobrevivência dos povos indígenas, e que ao mesmo tempo vai contra os interesses de uma gente poderosa que está a serviço do capital e do lucro a qualquer preço – teve e tem um alto custo para a vida dele:

Eu sou amigo do Chico Mendes, então colega já morreu, cara pagou um pistoleiro manda mata. Então pra mim tá muito perigo pra mim. Outras pessoas que mora, chefe do garimpeiro, chefe da cidade não gosta de mim, ele pensa que eu sou chato, ele pensa que eu atrapalho o trabalho dele, ele pensa que eu sou yanomami ruim, eu não sou yanomami ruim não, eu protejo meu povo, porque é meu povo (KOPENAWA, 2019b).

As ameaças de morte, no entanto, não são novidade para ele. Em uma das notas explicativas de *A queda do céu*, Bruce Albert relata que Kopenawa “já foi muitas vezes ameaçado de morte pelos garimpeiros nas décadas de 1980-90, [e] voltou a sê-lo em 2007, dessa vez pelos fazendeiros instalados nos limites das terras yanomami, e novamente em 2014, pelos donos de garimpo (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 682).

*A queda do céu* tem reverberado na sociedade nacional de muitas formas, e tem alcançado e impactado os brancos de muitas maneiras. Como já demonstrado, Kopenawa cita sua alegria em saber que os brancos estão estudando o livro, e que ele tem chegado

<sup>89</sup> De acordo com Bruce Albert, Davi Kopenawa “tem seis filhos, entre os quais uma menininha adotada há poucos anos, e quatro netos que ele e a esposa, Fátima, cobrem de carinho e atenção” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47).

<sup>90</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WGGR-dFvwo8>. Acesso em: 10 fev. 2021.

às universidades. Recentemente, ele lançou mais uma flecha com destino ao coração dos *napë*. Trata-se do filme *A última floresta* (2021), em que é um dos responsáveis pelo roteiro, elaborado conjuntamente com o cineasta Luiz Bolognesi. Conforme relata Bolognesi, *A queda do céu* teve um importante papel para a realização do filme:

A ideia de *A última floresta* nasceu durante as filmagens de *Ex-Pajé*, meu longa-metragem anterior que retrata um pajé destituído de sua potência porque a igreja evangélica havia entrado com força na aldeia. Senti necessidade de fazer um documentário que mostrasse o outro lado da moeda, uma aldeia que fosse símbolo de resistência, em que o xamã fosse forte e atuante. Foi quando li *A Queda do Céu – Palavras de um xamã yanomami* (Companhia das Letras, 2015), escrito pelo líder yanomami Davi Kopenawa e pelo antropólogo francês Bruce Albert. O livro é uma obra-prima, o *Grande Sertão – Veredas* do século XXI. Raramente acessamos o pensamento dos povos originários com tanta profundidade. Me encantei com o relato e falei: “Pô, seria incrível se o personagem do meu próximo longa fosse o Davi” (BOLOGNESI, 2021, s/p).

O filme apresenta alguns elementos que também estão presentes em *A queda do céu*, como, por exemplo, a cosmogonia em torno do surgimento dos Yanomami, o garimpo e suas consequências para eles, os jovens da etnia indígena que se deixam seduzir pelos brancos e querem ir embora, as sessões xamânicas, a menção ao massacre de Haximu e ao fato de Davi Kopenawa estar sendo ameaçado de morte. Bolognesi destaca que “o aspecto mais importante desse documentário é chamar atenção e mobilizar a opinião pública contra o genocídio dos povos indígenas” (BOLOGNESI, 2021, s/p). Sobre a escrita do roteiro do filme, o cineasta relata o pedido de Kopenawa para que os sonhos fossem considerados no processo de realização do trabalho:

Convidei o Davi para fazer o roteiro comigo. Ele me perguntou: “Mas o que faz um roteirista?” “A gente vai escolher juntos as histórias que vamos contar”, respondi. Ele então falou: “Luiz, cinema é sonho, né? Então você tem que ir à minha aldeia e dormir umas noites lá. Temos que falar dos nossos sonhos para encontrarmos juntos essas histórias” (BOLOGNESI, 2021, s/p).

O filme é também mais um demonstrativo da importância da fala de Kopenawa e de como suas palavras têm reverberado entre os brancos e contribuído para ampliar os horizontes de entendimento acerca de nosso modo de estar no mundo. As palavras equivocadas ditas sobre os Yanomami e o fato delas até hoje permearem o imaginário que se construiu sobre eles, demonstram que o livro de Kopenawa e Albert, ao confrontá-las, abre caminho para novas perspectivas de conhecimento e valorização acerca da cultura e história do povo Yanomami: “Antigamente, os brancos falavam de nós à nossa revelia e nossas verdadeiras palavras permaneciam escondidas na floresta. Ninguém além de nós podia escutá-las (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 389).

Por isso, o xamã yanomami salienta que em suas viagens as espalhou pelas

idades para que os brancos as ouvissem: “Onde podia, espalhei-as por suas orelhas, em suas peles de papel e nas imagens de sua televisão” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 389). Para Kopenawa, o registro em “peles de papel” vai possibilitar, também, que suas palavras não desapareçam, visto que, mesmo depois de muito tempo, elas continuarão existindo, ainda que os Yanomami tenham desaparecido: “Elas se propagaram para muito longe de nós e, ainda que acabemos desaparecendo mesmo, continuarão existindo longe da floresta. Ninguém poderá apagá-las” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 389).

## 1.2 O PACTO XAMÂNICO-ETNOGRÁFICO ENTRE DAVI KOPENAWA YANOMAMI, BRUCE ALBERT E OUTRAS VOZES DA FLORESTA

A amizade e a colaboração política estabelecidas entre Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert foram determinantes para a elaboração de *A queda do céu*, obra que além de fruto de um desejo obstinado de Kopenawa para que suas palavras chegassem até os *napë*, é também resultado de uma relação duradoura e fecunda cultivada por seus autores, ao longo de mais de trinta anos. Embora tenham se conhecido ainda na década de 1970, quando os dois tinham então vinte e poucos anos, a relação de ambos começou a se estreitar a partir de 1985, quando *Watoriki*, comunidade de Kopenawa, tornou-se o destino preferencial de Albert em suas visitas às terras yanomami<sup>91</sup> (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 49), e onde ele passou a permanecer por longas estadias.

A aproximação entre os dois é também “resultado da cumplicidade gerada pelo engajamento compartilhado contra a corrida do ouro, que então devastava as terras yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 49). No prólogo que escreve para *A queda do céu*, Bruce Albert destaca que sua relação com Kopenawa foi fundamental para a realização da obra: “O projeto deste livro, que Davi Kopenawa me pediu que escrevesse para divulgar suas palavras, só pôde se concretizar graças a essa confiança e parceria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 49). Albert cita, no *Postscriptum* do livro, uma fala de Kopenawa durante sua entrevista, em 1991, para Terry Turner, “responsável por uma missão de investigação da American Anthropological Association (AAA), sobre a situação dos Yanomami no Brasil” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 529-530), em que o xamã é bastante direto ao dizer quem são os pesquisadores em que confia e quais características um antropólogo precisa ter para trabalhar com os indígenas. A relação de confiança que tem com Bruce Albert fica evidente:

---

<sup>91</sup> A relação de Bruce Albert com a comunidade de Davi Kopenawa antecede a amizade deles, pois conforme conta no prólogo de *A queda do céu*, o antropólogo francês conheceu o sogro e mentor xamânico de Kopenawa, e os demais habitantes da comunidade em que Davi se casou, em sua primeira viagem às terras yanomami, ainda em 1975 (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 49).

Só há dois antropólogos [que nos apoiam], um que não é brasileiro, chamado Bruce [Albert] e uma outra, chamada Alcida [Ramos]. Esses antropólogos vieram nos ajudar. Deram-nos seu apoio escrevendo relatórios e divulgando-os. Bruce fala nossa língua e nos ajuda muito. Apreciamos o que ele faz. Ele trabalha para os Yanomami, ajuda os Yanomami e divulga muitas notícias a respeito de sua situação. Bruce visita a nossa região [Yanomami orientais] e Alcida vai para Auaris [Yanomami setentrionais]. Quando eles chegam às comunidades onde ficam, os Yanomami contam a eles o que está acontecendo; aí Bruce e Alcida escrevem o que escutaram e mandam para os jornalistas, para que os outros brancos também fiquem sabendo [...]. Assim é. Para isso são necessárias pessoas valentes, antropólogos corajosos que não se contentam em fazer pesquisa e depois ir embora. Nós, índios, precisamos de antropólogos que tenham coragem, antropólogos que falem nossa língua. Precisamos de antropólogos que venham nos trazer notícias do que os brancos estão fazendo, do que o governo está dizendo, do que os governos estrangeiros estão dizendo [...] (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 530).

Antes, porém, que a relação atingisse esse grau de cumplicidade, houve primeiro um período de estranhamento e desconfianças mútuas. Davi Kopenawa e Bruce Albert se conheceram em 1978, durante uma festa *reahu*<sup>92</sup>, na casa coletiva *Waka t<sup>h</sup>a u t<sup>h</sup>ëri*, “para a qual tinham sido excepcionalmente convidados os habitantes do distante rio Toototobi, região onde nasceu Davi Kopenawa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 525). Davi Kopenawa tinha na época 22 anos e, influenciado pela detração de um funcionário da Funai e desafeto de Bruce Albert, sua opinião a respeito do antropólogo não era das melhores. O xamã yanomami relata assim o episódio em que viu Albert pela primeira vez:

Sim, foi na missão Catrimani que eu o vi pela primeira vez. Mas eu o conhecia, porque tinha ouvido falar de você. Amâncio tinha me dito, antes de sair: “Não se aproxime desses estrangeiros, eles são muito perigosos! Eles vão querer se aproveitar de você e roubar as riquezas de sua terra! Eles querem pegar sua imagem e suas palavras para trocá-las por dinheiro. Se você deixar, vão levá-las para longe e depois voltarão para pegar sua floresta! Fique esperto, preste atenção!”. Era por isso que eu me afastava e evitava falar com você! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 526).

Bruce Albert, por sua vez, não nutria melhor impressão sobre Kopenawa, já que a atuação do Yanomami como intérprete da Funai, e especialmente seu trabalho junto ao responsável pelo posto Demini, Sebastião Amâncio<sup>93</sup>, que anos antes havia contribuído

<sup>92</sup>De acordo com Bruce Albert, o *reahu* é uma grande festa intercomunitária e, ao mesmo tempo, uma cerimônia de aliança política e um ritual funerário (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

<sup>93</sup> Sobre Sebastião Amâncio, Bruce Albert relata: “Nomeado em janeiro de 1975, para substituir um outro sertanista flechado por esses índios, que resistiam à passagem da estrada Manaus-Boa Vista por suas terras, declarou imediatamente à imprensa: ‘Os Waimiri-Atroari merecem uma lição; precisamos ensinar a eles que cometeram um delito. Usarei uma mão de ferro. Seus chefes serão punidos e, se possível, deportados para bem longe de seu território e de seu povo. Assim aprenderão que é inaceitável massacrar civilizados. Irei com uma patrulha até a aldeia e lá, diante de toda a população, vou dar a eles uma bela demonstração de nosso poder. Vamos lançar rajadas de metralhadora nas árvores e explodir algumas granadas, com o máximo de barulho possível, sem ferir ninguém, até que os Waimiri-Atroari se convençam de que somos mais fortes do que eles’ (O Globo, 5 jan. 1975). Em decorrência dessas declarações, ele foi subitamente realocado como chefe do posto Ajarani, em território yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 686).

para a expulsão dos membros do Plano Yanoama<sup>94</sup> – do qual Bruce Albert fazia parte –, e que representava os interesses da “ditadura militar a que ele servia com zelo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 526), fizeram com que Bruce Albert alimentasse a percepção de que Kopenawa era “um índio assimilado da Funai dos militares” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 526), visão corroborada pelos rumores que circulavam sobre ele na época, conforme Albert relata:

Numa reportagem de 1978, lia-se a propósito do posto Demini da Funai: “[...] essa base provoca igualmente a desculturação dos grupos yanomami que vivem na região. Um exemplo típico é o de um dos índios contratados pela Funai, chamado Davi. Atualmente, ele serve de intérprete para uma equipe do serviço geográfico do Exército [...]. Davi já sente vergonha de sua identidade indígena. Sua presença na missão Catrimani, onde fica o acampamento dos militares, mostrou a alguns dos índios da missão as maravilhas do mundo branco: camisas de tecido sintético [...], sunga colorida e pente [...]. Davi, em razão de seu novo estatuto, tornou-se muito importante entre os Yanoama (Jornal de Brasília, 2 abr. 1978)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 686).

Albert conta que no dia em que conheceu Kopenawa, ele vestia camiseta e jeans justos, tinha os cabelos repartidos de lado e cuidadosamente penteados, estava taciturno e circunspeto, e visivelmente sentindo-se pouco à vontade no território da missão (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 525). Embora trabalhasse com os brancos e não tivesse ainda o entendimento que tem hoje sobre o pensamento cheio de esquecimento deles, tampouco possuísse até aquele momento a capacidade de interpretação crítica que o levou, anos mais tarde, a elaborar sua “performance cosmopolítica ou cósmico-diplomática” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 39) sobre o mundo e o modo de vida dos *napë*. Kopenawa rechaça a ideia de que havia se aculturado, pois mesmo que utilizasse as mercadorias dos brancos e quisesse imitá-los, em seu íntimo continuava sendo um Yanomami:

Com certeza disseram a você: “Davi virou branco! Não pense que é um verdadeiro Yanomami!”. Mas mentiram para você, e você se deixou enganar! Como eu, naquele tempo, você ainda não sabia grande coisa. Os que mentiram para você, dizendo que eu tinha virado branco, com certeza queriam zombar de mim ou disseram isso porque eram meus inimigos! É verdade que eu usava roupas, sapatos, relógio, óculos. Eu queria imitar os brancos. Mas por dentro eu continuava sendo Yanomami e sonhando com os *xapiri*. Os que falaram a você desse modo o enganaram. Com certeza achavam que se eu fizesse amizade com

<sup>94</sup> Em sua tese, Elias dos Santos Bigio explica sobre o Plano Yanoama: “Com o discurso de se minimizar o impacto da construção e consequente colonização da região sobre os índios Yanomami, é firmado um convênio entre a Funai e a Universidade de Brasília – UnB para implementar o ‘Projeto Perimetral-Yanoama’, coordenado pelo professor e antropólogo Doutor Kenneth I. Taylor, do Departamento de Ciências Sociais. O professor Taylor, na elaboração e implementação do ‘Projeto Perimetral-Yanoama’, contou com colaboração da professora e antropóloga Alcida Rita Ramos, que também era do Departamento de Ciências Sociais da Unb”, e citando uma fala do coordenador do projeto, o pesquisador identifica que o objetivo do Plano Yanoama era “orientar e controlar os contatos entre os índios Yanoama e brancos no Território de Roraima e no Estado do Amazonas, e ainda implementar um programa sanitário para debelar a oncocercose, que atinge aqueles índios até hoje” (BIGIO, 2007, p. 175).

você nós dois acabaríamos conversando e isso não seria bom (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 526-527).

Essa fala de Kopenawa é demonstrativa do entendimento que ele tem acerca de sua amizade e da parceria política estabelecida com Bruce Albert. Ao afirmar que as pessoas que haviam falado mal dele para Albert sabiam que uma aproximação entre eles não seria benéfica, parece indicar a compreensão de Davi quanto ao fato de que juntos construiriam uma atuação subversiva frente aos interesses do *status quo*, na luta pela defesa do território Yanomami e pela preservação da floresta.

Nessa perspectiva, no *Postscriptum* que escreve para *A queda do céu*, Albert ressalta que a obra é tributária, também, do que ele nominou de pacto etnográfico, firmado entre ele e Kopenawa, em que o indígena compreende o etnólogo enquanto “intermediário, a favor deles, na comunicação entre os dois mundos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 521). O antropólogo destaca, portanto, que a relação estabelecida entre pesquisador e seus anfitriões é uma via de mão dupla, pois no decorrer de seus estudos e observações acerca do povo com o qual se está trabalhando, o pesquisador também está sendo observado e avaliado por eles e “conforme ganham confiança, começam a avaliar sua aptidão para servir de intermediário, a favor deles, na comunicação entre os dois mundos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 521). Assim, Bruce descreve o conceito de pacto etnográfico como prerrogativa para o sucesso do trabalho desenvolvido, pois o compromisso assumido é mútuo e “ao lhe oferecerem seu saber, os anfitriões do etnógrafo aceitam a incumbência de ressocializá-lo” visando “tentar reverter, tanto quanto possível, a troca desigual subjacente à relação etnográfica” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 521). Esse empenho educativo tem como objetivo, portanto, tornar o pesquisador um aliado político que contribua com as pautas de interesse de seus anfitriões:

De modo que os ensinamentos de nossos supostos “informantes” são dispensados por razões de ordem principalmente diplomática. Sua paciente educação se aplica, em primeiro lugar, a nos fazer passar da posição de embaixador improvisado de um universo ameaçador ao papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 521).

Para os Yanomami, Bruce Albert era considerado, inicialmente, representante de um mundo violento, arbitrário e sem sentido, não estando apto a entender o mundo em que viviam, e por isso houve a necessidade de reeducá-lo, para que seu pensamento se tornasse um pouco menos “cheio de esquecimento”. Em breve autobiografia que compõe o prólogo escrito pelo etnólogo para *A queda do céu*, Bruce relata que nasceu no ano de

1952, no Marrocos<sup>95</sup>, sendo doutor em antropologia pela Université de Paris X-Nanterre (1985) e pesquisador sênior do Institut de Recherche pour le Développement (IRD, Paris). Começou a trabalhar com os Yanomami em março de 1975, quando tinha recém completado 23 anos e acabado de se formar “numa Paris de ciências humanas efervescentes” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47-48).

Trabalhando com os Yanomami há mais de trinta anos, Bruce Albert realizou “um dos trabalhos de campo de mais longa duração na história da etnologia amazônica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 34) e atuou em várias frentes em colaboração com esse povo, tendo se envolvido na elaboração de projetos sanitários e educacionais, de proteção ambiental, artístico-culturais, de levantamentos epidemiológicos, participando ativamente da luta pela demarcação das terras Yanomami e pela expulsão dos garimpeiros, além de contribuir para a exposição midiática nacional e internacional das denúncias acerca das violências sofridas pelos Yanomami. *A queda do céu* é, deste modo, signatária do pacto etnográfico estabelecido entre ele e Kopenawa, e faz parte também desse rol de atividades já realizadas em cooperação entre o antropólogo e os Yanomami.

Nesse sentido, Albert relata que os ensinamentos repassados pelos Yanomami, durante o processo de ressocializá-lo, eram acompanhados de pedidos para que ele repassasse essas palavras aos brancos, conforme conta: “Meus ‘informantes’ costumavam pontuar desse modo suas explicações ou reivindicações, pedindo que eu transmitisse seu teor aos ‘grandes homens dos brancos’ (*napë pata pëha*)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 685). O pedido de Kopenawa para que Albert intermediasse sua fala com os brancos, por meio da escrita de um livro, se inscreve nessa tradição de acordos implícitos que, em troca da intermediação junto aos *napë*, os Yanomami lhe oferecem acesso aos seus conhecimentos, de modo que Albert reconhece que a gênese de sua colaboração com o xamã yanomami “constitui uma versão radical do ‘pacto etnográfico’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 522).

Nesse mesmo caminho, sobre o pacto etnográfico, Evelyn Schuler Zea ressalta que se a intermediação do antropólogo representa vantagem para os nativos em se tratando do diálogo estabelecido com a sociedade nacional, para o pesquisador o ganho representado pelo pacto etnográfico está expresso também pelos benefícios que ele pode trazer em termos profissionais e para a sua trajetória acadêmica. Por isso, no que concerne ao pacto etnográfico, a pesquisadora afirma:

Seus alcances são estipulados por Bruce Albert no sentido de que através dele o antropólogo assume – no papel de “*truchement à rebours*” – uma função tanto

<sup>95</sup> O Marrocos recuperou sua independência junto à França e à Espanha em 1956.

simbólica como política namedida em que é responsável pela transmissão do discurso nativo e faz isso a partir de uma prévia tomada de posição do lado destes. A contraparte deste compromisso é que o antropólogo se reserva o direito de seguir cultivando “*sa propre curiosité intellectuelle*”, o que evidentemente beneficia seu papel de mediador ao mesmo tempo em que lhe garante certa margem de continuidade na sua trajetória (SCHULER ZEA, 2012, p. 173).

Compreendendo o pacto etnográfico como esse lugar de negociação e acordos entre pesquisador e indígena, Bruce Albert questiona a concepção de relação etnográfica em que se credita o papel de protagonista ao pesquisador, enquanto os povos indígenas são retratados como coadjuvantes, com pouco ou nenhum poder de interferência no trabalho realizado, pois para ele: “na melhor das hipóteses, o etnógrafo que acredita estar ‘colhendo dados’ está sendo reeducado, por aqueles que aceitaram sua presença, para servir de intérprete a serviço de sua causa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 521-522). Para reafirmar seu entendimento, Albert resgata uma figura do século XVI, para ressaltar que é um equívoco pensar que o etnógrafo consegue romper as barreiras sociais, políticas e culturais de sua própria cultura e, assim, tornar-se um privilegiado depositário dos segredos referentes ao modo de viver e organizar-se do povo com o qual trabalha, pois trata-se muito mais de ter sido aceito, mesmo que não o saiba, como um intermediário útil junto ao povo que aceitou sua presença:

A palavra “*truchement*” (turgimão, em português) designava, no século XVI, no tempo da França Antártica na Guanabara, os “rapazes deixados, voluntariamente ou não, nas aldeias dos Tupinambá e outras etnias aliadas aos franceses, para aprender a língua e servir de intermediários nas negociações (comerciais, diplomáticas etc.) entre colonos e indígenas”. Com esse retrato do etnólogo como *truchement* a serviço dos nativos estamos bem longe, portanto, da ficção etnográfica de praxe, de indígenas ariscos que acabam revelando seus segredos a um etnólogo que conseguiu heroicamente tornar-se seu confidente, transformando seus anfitriões involuntários em “informantes” com os quais pensa poder acertar a dívida apenas mediante algumas linhas de homenagem nos agradecimentos de suas monografias (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 522).

Essa interpretação apresentada por Albert é interessante também porque diverge, sobremaneira, da compreensão do indígena como sujeito passivo, mero objeto de estudo que serve aos interesses dos pesquisadores não indígenas. A fala de Bruce é indicativa de que há protagonismo e postura estratégica não apenas no aceite da presença estrangeira em seus territórios, mas também na escolha entre o que se diz e o que se decide silenciar. Por isso, ele questiona as convencionais considerações acerca da “adoção” do antropólogo pelo povo com o qual trabalha e “que povoam a literatura etnográfica”, inserindo-as no campo da “ficção complacente” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 520), já que:

O que pode afinal significar “ser adotado” por seus anfitriões quando estes se veem cada vez mais submetidos à investida de um mundo inquietante e nefasto,

do qual o antropólogo é, para eles, de algum modo um emissário, por mais grotesco ou inofensivo que possa parecer à primeira vista? Logo ficou evidente para mim que os Yanomami só tinham aceitado minha incômoda e esquisita presença por precaução, como teriam feito, pelas mesmas razões, com qualquer outro visitante estrangeiro, *napë* (“forasteiro”, “inimigo”), pelo menos enquanto este não demonstrasse intenções abertamente hostis (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 520).

Nessa mesma perspectiva, falando também sobre o pacto etnográfico, Viveiros de Castro defende que “os nativos aceitam se objetivar perante o observador estrangeiro na medida em que este aceite (e esteja tecnicamente preparado para isso) representá-los adequadamente perante a sociedade que os acossa e assedia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 32). O antropólogo também vai destacar a singularidade dos autores responsáveis por *A queda do céu*, pois de acordo com ele “pode-se dizer que nem Kopenawa nem Albert são exatamente *representativos* de seu meio e repertório sociocultural originais — Amazônia e xamanismo yanomami, Europa e antropologia universitária francesa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27, grifo do autor), e justamente por isso são “representantes ideais de suas respectivas tradições” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27), o que acaba por se refletir na feitura do livro: “Em poucas palavras, sem a ‘curiosidade intelectual’ que moveu o antropólogo escritor, e sem a curiosidade (contra-)antropológica que moveu o xamã-narrador, não haveria este livro, ou ele seria ininteligível” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.33).

Mas, além dos autores que têm seus nomes estampados na capa da obra, *A queda do céu* é composta também por outras vozes que contribuem decisivamente para que ela seja um “documento exemplarmente diplomático” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 39). Por isso, para além do pacto etnográfico entre Kopenawa e Albert, Viveiros de Castro sugere que a obra é resultante de um pacto xamânico que engloba uma multiplicidade de vozes “em que pontos de vista ontologicamente heterogêneos são comparados, traduzidos, negociados e avaliados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 39). Nessa trilha, o antropólogo ressalta:

Como registra Albert em seu *Postscriptum*, a estrutura enunciativa deste livro altamente complexo envolve uma pluralidade de posições: a do narrador, que adota diferentes registros em diferentes momentos de sua narrativa; a de seu sogro indígena, que de certa forma o salvou dos Brancos, ao iniciá-lo no xamanismo; a dos *xapiri* de quem fala o narrador e que falam pela sua boca; a do intérprete branco que, falando em yanomami, procura navegar entre a língua do narrador, as numerosas expressões em português que pontuam seu discurso e o francês em que traduz a narrativa... Na verdade, essas “palavras de um xamã yanomami” — subtítulo de *A queda do céu* — são mais que isso: são palavras xamânicas yanomami, são uma performance xamânico-política, por outras palavras, uma performance cosmopolítica ou cósmico-diplomática (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 39).

Na entrevista concedida à série *Diálogos* da UnBTV, em 2017, Kopenawa também falou sobre o pacto. Questionado pelo entrevistador sobre o livro que havia escrito em parceria com Bruce Albert, o xamã yanomami explicou que desejava colocar suas palavras no papel escrito, então cobrou que Bruce fizesse isso, já que ele estava coletando e anotando o conhecimento do povo Yanomami. Kopenawa, como conhecedor do conhecimento tradicional do povo Yanomami, seria o responsável por repassar esse conhecimento a Albert, para que o antropólogo pudesse então produzir o livro, por isso Davi diz: “então chama de troca eu dou minha conhecimento o meu povo tá dando conhecimento do povo Yanomami e você vai fazer teu livro” (KOPENAWA, 2017, s/p).

O pacto xamânico-etnográfico assumido pelos autores (todos eles) de *A queda do céu*, caracteriza-se como mecanismo de resistência e adaptação frente à realidade imposta pelo sistema dominante. O esforço e a inteligência estratégica e perspicaz de Davi Kopenawa ficam evidentes em sua intenção de transformar suas palavras em livro, e também no conteúdo de sua narrativa. Já a presença de Albert na obra, está alicerçada também nos princípios que regem seu trabalho etnográfico junto aos Yanomami, e que ultrapassam as atividades de registro escrito, transcrição, tradução e composição dos elementos textuais realizadas por ele durante a elaboração de *A queda do céu*. O compromisso político e social que assume perante os Yanomami tem raízes nos esforços que realizou para dar sentido às experiências de campo e que resultaram em seu entendimento quanto a “três imperativos indissociáveis do trabalho etnográfico” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 520). O excerto a seguir evidencia esses imperativos:

Em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de meus anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 520).

Coube a Albert a tarefa de organização das palavras de Kopenawa, de modo a transformá-las em livro, que é, no entendimento de Davi, a linguagem que os *napë* entendem, pois para que os brancos compreendam é preciso que esteja escrito, já que eles, segundo o xamã yanomami, só sabem ler o mundo em suas peles de papel. Nesse sentido, há um esforço visível de ambos os autores em promover o diálogo entre mundos distintos, transitando eles mesmos por esses universos alheios aos seus. Nádia da Luz Lopes e Ana Lúcia Liberato Tettamanzy identificam, assim, uma colaboração pautada pela busca de interesses em comum por parte dos autores, em que o pacto etnográfico configura-se também como prerrogativa para o trabalho conjunto em que ambos terão suas subjetividades tocadas pelo contato e relação estabelecida:

[...] o processo que Albert definiu como de pacto pode ser visto como o projeto de investigar “com” os indígenas, e não “os” indígenas, ou ainda, de buscar interesses em comum para se colocar num trabalho de investigação que modifica desde as subjetividades dos participantes ao longo do percurso até os meios cognitivos e simbólicos capazes de traduzir as dimensões e significados do pacto (LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 276-277).

Em *A invenção da cultura*<sup>96</sup>, Roy Wagner diz que o “antropólogo é alguém que usa a palavra cultura com esperança, ou mesmo com fé” (WAGNER, 2010, p. 27). Esperança e fé parecem mesmo duas palavras importantes para compreender a história de Bruce Albert junto ao povo Yanomami. Logo no começo do *Postscriptum* que compõe o livro, quando inicia o trabalho de explicação quanto à relação estabelecida entre ele e Kopenawa, o antropólogo francês evidencia sua proximidade e percepção quanto às palavras do yanomami, e utiliza o termo “devoção” para caracterizar a “escuta apaixonada” que dedicou ao testemunho do amigo (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 513).

Em outra passagem, explicando o papel da literatura no processo de desenvolvimento de seu imaginário acerca da Amazônia, Bruce vai dizer que “foi, assim, por intermédio desse gosto precoce pela aventura erudita que, de modo bastante clássico [...] se desenvolveu boa parte de minha vocação de etnógrafo americanista” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 514). O etnólogo relata que os livros da coleção *Terre Humaine*, em especial *Tristes trópicos*, de Levi Strauss – que para o autor teve o impacto de uma “revelação transformadora” –, também foram determinantes para sua “vocação”. Assim como Kopenawa tem sua vocação xamânica manifestada desde a infância, Bruce Albert relata no *Postscriptum* de *A queda do céu* que ainda criança apaixonou-se “pelo exotismo simplório dos relatos de ‘viagens extraordinárias’ e expedições aventurescas na Amazônia” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 513). Desse modo, Albert expressa a importante contribuição da literatura sobre a Amazônia em seu desenvolvimento intelectual e em suas escolhas profissionais:

Lembro-me, por exemplo, da leitura cativante de edições de papel pesado e amarelado de *O soberbo Orinoco*, ou de *A jangada: Oitocentas léguas pelo Amazonas*, de Júlio Verne, e, ainda com mais nitidez, de *A expedição Orinoco-Amazonas*, devorada numa edição do ano de meu nascimento. Só muitos anos mais tarde eu viria a perceber que essa expedição, realizada entre 1948 e 1950, tinha sido a primeira a atravessar a serra Parima, passando pelo norte do território yanomami (ALBERT, 2015, p. 513).

Antes de iniciar o trabalho junto ao povo Yanomami, Albert teve uma experiência, no ano de 1972, com os indígenas Guayabero, da Amazônia Colombiana. A vivência com aquele povo foi impactante e, de acordo com Bruce, ele “estava agora firmemente decidido a providenciar os recursos intelectuais e materiais para empreender um

<sup>96</sup> A primeira edição da obra foi publicada em 1975, em inglês, com o título de *The Invention of Culture*.

verdadeiro campo de etnólogo e a me engajar de modo duradouro do lado dos índios” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 515). Após um primeiro contato caracterizado pela indiferença com que foi recebido pelos membros da comunidade, Albert relata um episódio ocorrido depois da sua primeira noite junto a esse povo indígena, que foi fundamental para a consolidação do fascínio que aquela experiência exercia sobre ele:

Ao amanhecer, um outro ancião em trapos, com o rosto coberto por uma máscara de desenhos vermelho-vivos, apareceu de repente do meu lado. Com um sorriso tranquilo, ofereceu-me uma cabaça de peixe cozido e beiju de mandioca. O gesto de generosidade muda e a magnífica elegância daquele rosto pintado, resistindo acima da roupa rasgada que fazia esquecer, tocaram-me profundamente. O fascinante enigma que tudo aquilo representava logo gravou-se em mim como desafio de um outro saber, ao mesmo tempo próximo e dolorosamente inacessível, imagem que eu quase podia tocar mas não podia compreender. Alguns dias depois, voltei para San José numa demorada viagem de canoa, acompanhando um homem que buscava atendimento médico para a filha pequena, cuja febre minhas últimas aspirinas já mal conseguiam aplacar. Transtornado pela intensidade da breve visita aos Guayabero e pelo espetáculo angustiante do que acabara de ser batizado de etnocídio, estava agora firmemente decidido a providenciar os recursos intelectuais e materiais para empreender um verdadeiro campo de etnólogo e a me engajar de modo duradouro ao lado dos índios (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 515).

Ao término dessa experiência e depois de retornar à França e concluir a graduação em sociologia e o mestrado em etnologia, Albert diz ter mergulhado em “leituras teóricas, de modo insaciável e desordenado” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 515), relatando que após descobrir a antropologia anglo-americana, “devorava a obra de Lévi-Strauss, cujos avanços teóricos a maioria dos amazonistas franceses da época parecia ignorar ou rejeitar”(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 515-516). Sentindo repulsa pela “agitação mundana dos seminários parisienses” e ainda impactado pelo “sorriso indecifrável do velho índio guayabero” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 515), o etnólogo confessa: “Eu só queria uma coisa: encontrar finalmente o ‘meu’ campo e meu próprio caminho na Amazônia indígena” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 516).

Foi por intermédio da indicação de um de seus professores<sup>97</sup> que Albert foi recomendado a “colegas da Universidade de Brasília que buscavam doutorandos dispostos a integrar um projeto de pesquisa-ação entre os Yanomami, recém-atingidos por um trecho da rodovia Perimetral Norte” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 516). Antes da chegada ao campo de atuação, entretanto, o etnólogo deu início às leituras etnográficas a respeito dos povos com os quais iria trabalhar e constatou, com surpresa, “o quanto tais textos eram atravessados pela secular ambivalência dos estereótipos europeus do

<sup>97</sup> No *Postscriptum* de *A queda do céu*, lê-se o seguinte: “Um dos primeiros cursos de etnologia que fiz em Paris X foi ministrado por Patrick Menget, que tinha estudado nos Estados Unidos com David Maybury-Lewis, iniciador do famoso Projeto Harvard-Brasil Central, e trabalhava desde o final da década de 1960 entre os Ikpeng (Txicão) do rio Xingu. Professor fascinante e muito preocupado com o destino de seus estudantes em 1974 ele me propiciou uma oportunidade inesperada, recomendando-me a colegas da Universidade de Brasília” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 516).

Selvagem, ora edênico, ora sanguinário” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 516). Dentre as principais versões etnográficas difundidas acerca dos povos Yanomami, o etnólogo relata que: “Os Yanomami, na França, eram vistos da perspectiva idílica de suas ‘Histórias de amor índias’ (Lizot, 1974), ao passo que nos Estados Unidos tinham ficado famosos como ‘povo feroz’ (Chagnon, 1968)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 516). Mas essa realidade não foi suficiente para desanimar o desejo de Albert, e nem mesmo a notícia da presença de uma doença parasitária– a oncocercose, nos territórios que iria trabalhar– o fez declinar de seus objetivos. Em *A queda do céu*, o pesquisador expõe parte da correspondência enviada pelo antropólogo Kenneth Taylor<sup>98</sup>, outro estudioso dos povos Yanomami, e que na época já desenvolvia trabalhos naquele território:

Em carta de 6 de novembro de 1974, Kenneth Taylor me escrevia: “Tenho plena consciência de que a oncocercose é uma doença horrível e compreenderei perfeitamente se você preferir evitar esse risco”; e a 1º de dezembro: “Tenho muita esperança de que você decida juntar-se a nós, a doença é horrível, mas a perspectiva de um trabalho realmente importante em favor dos índios é muito motivadora” (arquivo pessoal) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 684).

Assim, imbuído do idealismo comum aos recém-formados, e “ainda embriagado de leituras etnográficas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 48), Bruce chega ao seu “primeiro campo”, no ano de 1975, “no faroeste amazônico dos confins do Brasil com a Venezuela, na região do alto rio Catrimani” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 48), no extremo norte do Brasil. Para além de todas as dificuldades enfrentadas para o contato e aproximação ao povo com o qual pretendia trabalhar, e todos os outros percalços que poderiam caracterizar a pesquisa de campo do etnógrafo, é preciso ressaltar que Albert chega ao Brasil durante o período em que o país estava submetido a uma ditadura militar, em uma região que estava sendo especialmente atingida pelo avanço da Perimetral Norte<sup>99</sup>, e em meio a um surto de sarampo que já havia matado dezenove yanomami. O fragmento a seguir ilustra isso:

Quando cheguei, tinham acabado de ser atingidos pelo avanço da Perimetral Norte. A frequência dos canteiros de obras tinha espalhado doenças e trapos nos três grupos yanomami mais próximos do posto missionário. Apesar dos esforços da missão, dezenove índios já tinham morrido numa primeira epidemia de sarampo (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 517).

<sup>98</sup> De acordo com Albert “Alcida Ramos e Kenneth Taylor foram os primeiros antropólogos a trabalhar com os Yanomami no Brasil [...]”, e eram os responsáveis pelo projeto Perimetral Yanoama, cujas atividades consistiam em “aprendizagem da língua, estudo da organização social e econômica das comunidades yanomami da região, estudo das relações entre a missão e os índios, vigilância dos canteiros de obras da estrada”– projeto ao qual sua vinda para o Brasil estava vinculada (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 683-684).

<sup>99</sup> Sobre a tragédia que representou o avanço da estrada Perimetral Norte entre os yanomami, no bojo dos projetos megalomaniacos do regime militar, ver o capítulo 2 dessa dissertação.

Nessa perspectiva, Albert relata que “o espetáculo lastimável das megalomaniacas obras viárias rasgando a floresta” que encontrou ao chegar à Amazônia o deixaram revoltado, de modo que ele logo compreendeu que para ele “nenhuma etnografia seria possível sem um envolvimento duradouro ao lado do povo com quem tinha resolvido trabalhar” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 48).

A *queda do céu* reflete essa decisão de desenvolvimento de um trabalho etnográfico engajado. Por sua vez, a escolha de Kopenawa, ao pedir que a forma de representação de suas palavras fosse a escrita, demonstra que o autor indígena compreende a hegemonia desse tipo de representação no modo de organização social imposta pela modernidade.

Entretanto, é interessante observar que suas palavras comprovam a total descrença quanto aos valores defendidos pela cultura ocidental, inclusive no que se refere à desvalorização da oralidade, da necessidade do texto escrito para se validar as relações e os acontecimentos. Mesmo demonstrando não concordar com a prerrogativa da escritura, Kopenawa utiliza-se dela estrategicamente, pois compreende a urgência de se fazer ouvir pelos brancos, e se estes não sabem ouvir, talvez eles consigam entender seu recado através da materialidade de seus dizeres. Daí a necessidade do livro, visto que ele é um chamado à consciência:

Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como um fantasma<sup>100</sup>. Aos poucos, você foi aprendendo a imitar minha língua e a rir conosco. Nós éramos jovens, e no começo você não me conhecia. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de *napë*. Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos. Apesar disso, você veio até mim e se tornou meu amigo. Você ficou do meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos *xapiri*, que na sua língua vocês chamam de espíritos<sup>101</sup>. Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 63).

Kopenawa confiou suas palavras a Bruce Albert, acreditando que ele seria um emissário à altura do seu desejo de escuta. A Albert não cabia apenas receber as palavras a ele destinadas, era preciso que conseguisse repassá-las aos brancos, e que isso fosse feito de uma forma eficiente, em que a mensagem fosse devidamente

<sup>100</sup> De acordo com Albert: “Ter ‘língua de fantasma’ (*aka porepë*) significa falar uma língua não yanomami, expressar-se desajeitadamente, gaguejar, emitir sons inarticulados ou ser mudo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

<sup>101</sup> Bruce explica que: “Todo ente possui uma ‘imagem’ (*utupë a*, pl. *utupa pë*) do tempo das origens, que os xamãs podem ‘chamar’, ‘fazer descer’ e ‘fazer dançar’ enquanto ‘espírito auxiliar’ (*xapiri a*). Esses seres-imagens (‘espíritos’) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. Entre os Yanomami orientais, o nome desses espíritos (pl. *xapiri pë*) designa também os xamãs (*xapiri t<sup>n</sup> ë pë*). Praticar o xamanismo é *xapirimuu*, ‘agir em espírito’, tornar-se xamã é *xapiripruu*, ‘tornar-se espírito’. O transe xamânico, conseqüentemente, põe em cena uma identificação do xamã com os ‘espíritos auxiliares’ por ele convocados” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

entendida. Por isso, Bruce diz que *A queda do céu* é, além do resultado de uma longa amizade entre seus autores, é também “local de interferência e resultante de projetos culturais e políticos cruzados”, pois está alicerçada no engajamento de seus autores em pautas fundamentais para a sobrevivência do povo Yanomami e para a conservação da floresta. Também por esse motivo, Albert destaca que a obra é “tributária da visada xamânica e etnopolítica de Davi Kopenawa”, e, além disso, resultado do seu esforço em “experimentar uma nova forma de escrita etnográfica” em que as reflexões feitas a partir do que entende como pacto etnográfico pudessem ser contempladas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 536).

### 1.3 POVO YANOMAMI: HABITANTES DA FLORESTA

Os Yanomami<sup>102</sup> constituem-se como uma sociedade de caçadores, coletores e agricultores de coivara que vivem no norte da Amazônia. Ocupam, nas florestas tropicais do oeste do maciço guianense, um território de cerca de 192 mil km<sup>2</sup>, em ambos os lados da fronteira entre o Brasil e a Venezuela (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 11). Em termos de organização social e política, embora gozem de relativa independência, há relações de “troca matrimonial, cerimonial (ritos funerários) e econômica com vários grupos locais circunvizinhos, considerados aliados políticos” (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 13). Essa rede interliga os territórios e forma a “terra-floresta dos humanos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 565). As relações estabelecidas também obedecem a essa organização comunitária em rede, conforme Bruce Albert e William Milliken:

Assim, formam conjuntos multicomunitários [...] que mantêm com outros conjuntos do mesmo tipo relações hostis, visíveis (incursões guerreiras) ou invisíveis (feitiçaria, xamanismo agressivo). Esses conjuntos de comunidades aliadas se superpõem parcialmente e formam, gradativamente, uma ampla e complexa rede sócio-política que liga a totalidade das aldeias yanomami de uma ponta a outra do território indígena (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 13).

Quanto à organização habitacional e social, os grupos locais yanomami geralmente são “constituídos por uma vasta casa coletiva chamada *yano* ou *xapono*, com forma troncônica ou cônica” (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 12), mas essa formação também pode divergir, podendo ser de “várias casas coletivas menores ou uma casa coletiva maior e pequenas habitações de formato diverso e, mais raramente, apenas por um

<sup>102</sup> De acordo com Albert e Milliken: “Yanoama, Yanomamö e Yanomama são nomes também usados na literatura para identificar este povo indígena desde os anos 1960. Guaharibos, Waika (Guaica), Xiriana (Xirianã, Shiriana) ou Xirixana (Sirishana), são designações frequentes num período anterior” (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 11).

conjunto de pequenas casas retangulares de tipo regional” (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 12-13). Quanto à casa coletiva de *Watoriki*, a “Montanha do Vento<sup>103</sup>” – onde reside Davi Kopenawa Yanomami, Bruce Albert diz que seus moradores “constituem um dos cerca de 260 grupos locais yanomami atualmente existentes no Brasil” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 565), descrevendo sua estrutura da seguinte forma:

A ampla abertura de sua praça central deixa entrar sob a marquise circular uma luz difusa que envolve discretamente os lares familiares, enquanto a altura do telhado de folhas mantém uma temperatura agradável, mesmo nos dias mais quentes. E assim, o interior da casa coletiva de *Watoriki* dá, a seus moradores tanto quanto a seus visitantes, uma sensação harmoniosa de amplitude e intimidade, que faz dela um espaço ao mesmo tempo confortável e acolhedor (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 567).

Albert explica, ainda, que a casa coletiva que abriga a comunidade de *Watoriki* foi instalada em 1993 em sua atual localização, época em que tinha 89 habitantes (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 565). Já Albert e Milliken, ainda sobre *Watoriki*, informam que: “a população desta casa-aldeia em forma de anel de 80 metros de diâmetro em 2006 era de 149 pessoas (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 21). Os anos seguintes foram positivos em termos de aumento demográfico e preservação das práticas tradicionais, já que Albert fala que, em número de habitantes, “em 2010 eram 174 (54% com menos de vinte anos), dos quais dezesseis xamãs” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 565). Quanto à estrutura da casa coletiva de *Watoriki*, Bruce descreve sua posição estratégica:

Sua estrutura e cobertura têm sido regularmente renovadas no mesmo local desde sua fundação. Cercada por cerca de trinta hectares de roças, plantadas essencialmente com bananeiras e mandioca, fica perto do final do trecho da Perimetral Norte aberto no sudeste do território yanomami em 1973 e abandonado em 1976, praticamente retomado pela mata desde então. Um pedaço da estrada, adaptado em pista de pouso (quilômetro 211), constitui o único acesso, aéreo, a partir de Boa Vista (a aproximadamente 280 quilômetros). Na beira dessa pista, a 2,5 quilômetros a leste da casa coletiva de *Watoriki*, encontra-se o posto Demini da Funai, de que Davi Kopenawa foi encarregado na década de 1980 e que abriga hoje principalmente um polo-base da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 565).

*Watoriki* é conhecida como a Montanha do Vento, pois “essa casa-aldeia fica encostada num conjunto de colinas escarpadas e de picos rochosos que culmina a mais de setecentos metros, a serra do Demini” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 565). Acerca dos habitantes atuais, Bruce fala em cerca de trinta grupos familiares, que convivem um ao lado do outro sob a mesma cobertura circular, “cada qual com seu espaço próprio, onde ficam penduradas as redes dos membros da família, ao redor de uma fogueira que não se apaga quase nunca; fogo de cozinha durante o dia, fogo para aquecer, durante a

<sup>103</sup> “A Montanha do Vento (*Watoriki*) é chamada, em português, de serra do Demini” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 624).

noite” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 566).

A partir da missão católica do rio Catrimani, em meados da década de 1960, houve um rearranjo das redes de trocas, e o grupo que viria a se tornar a comunidade de Kopenawa, deslocou-se para mais próximo dessa região, a fim de acessar objetos industrializados e outras mercadorias negociadas com os brancos. Entretanto, a estratégia mostrou-se terrível à medida que a proximidade com os brancos, além das mercadorias, trouxe também a mortandade provocada pelas epidemias:

Embora fosse uma solução hábil do ponto de vista político, a estratégia revelou-se desastrosa do ponto de vista sanitário: em 1973, uma epidemia custou a vida de grande parte dos membros da comunidade, então instalada em sua segunda casa no *Werihí sihipi u*. Depois da tragédia, os sobreviventes voltaram por um tempo a viver em sua antiga casa de *Hapakara hi*, no alto rio Lobo d’Almada. Mas refizeram o trajeto em sentido contrário em 1974, para se instalar perto de um posto provisório da Funai, recém-aberto na região do rio Mapulaú. Apesar disso, suas desventuras prosseguiram. Em 1976, uma epidemia de varíola alastrou-se rio acima a partir da missão Catrimani e foi a vez de parte do grupo que havia permanecido em *Hapakara hi* ser dizimada. Depois, em 1977, a Funai fechou o posto no Mapulaú e abandonou bruscamente os habitantes do *Werihí sihipi u* à própria sorte. A comunidade, então reduzida a duas dezenas de indivíduos, dessa vez ficou sem nenhum acesso aos objetos manufaturados e, num contexto epidemiológico cada vez mais ameaçador, simplesmente ameaçada de extinção (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 568-569).

Os povos Yanomami têm um longo histórico de mortandade provocada pelas epidemias, especialmente a partir da segunda metade do século XX, que é quando se intensificam os contatos com os *napë*. Mas antes disso, grupos com os quais mantinham relações já haviam sucumbido frente ao (mal)encontro com os brancos, conforme aponta Albert: “Da dúzia<sup>104</sup> de etnias que cercavam os Yanomami até o fim do século XIX, apenas os Ye’kuana sobreviveram até o presente” (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 13). Isso dá uma ideia do nível de violência a que os povos daquela região estiveram submetidos durante o processo de aproximação e contato com os brancos.

Entre os Yanomami, o contato com os brancos é relativamente mais recente e data do início do século XX, especialmente a partir de encontros esporádicos com viajantes estrangeiros, coletores de produtos da floresta, agentes do SPI e militares das expedições de demarcação de fronteiras (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 44). Esses contatos intensificam-se a partir de 1940, com a instalação de algumas missões religiosas e postos do SPI nas terras Yanomami, “abrindo assim os primeiros pontos de contato regular” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 44-45). Albert e Milliken explicam que:

<sup>104</sup> De acordo com Albert e Milliken, “até o fim do século XIX, os Yanomami do Brasil mantinham relações de guerra e troca com uma dúzia de grupos indígenas circunvizinhos, da família linguística Caribe, ao norte e a leste (Ye’kuana, Purukoto, Sapara, Pauxiana), da família linguística Aruaque, ao sul e a oeste (Bahuana, Mandawaka, Yabahana, Kuriobana, Manao, Baré), ou de línguas isoladas (Maku, Awaké, Marakana)” (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 14).

Entre os anos 1940 e 1960, a abertura de postos do SPI e, em seguida, a vinda de missões evangélicas americanas (Novas Tribos do Brasil, Missão Evangélica da Amazônia) e católicas italianas (Salesianos, Consolata) criaram pontos de contato permanentes no território yanomami. Esses estabelecimentos rapidamente se tornaram focos de concentração populacional e de sedentarização, franqueando o acesso a bens manufaturados e a certa assistência paramédica. Foram também a porta de entrada de muitas epidemias devastadoras (sarampo, coqueluche, gripe, tuberculose), às quais os Yanomami, até então praticamente isolados, eram muito vulneráveis (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 14).

É a partir desse momento que tem início o flagelo Yanomami e o rastro de destruição desenhado pela presença dos *napé* em seu território. As tragédias ganham ainda mais força a partir da década de 1970, com a construção da estrada Perimetral Norte, no contexto do plano de desenvolvimento da ditadura militar. A década de 1980 vai marcar a corrida do ouro e o genocídio que isso representou. É esse cenário desolador que levará Davi Kopenawa a querer que a história de seu povo seja “desenhada em peles de papel”, para alertar os brancos sobre suas ações destrutivas: “No final da década de 1980, mais de mil Yanomami morreram no Brasil, vítimas das doenças e da violência que acompanharam a invasão de seu território por cerca de 40 mil garimpeiros” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 46).

Se considerarmos o desconhecimento da sociedade nacional quanto aos mais de 305<sup>105</sup> povos indígenas que vivem no Brasil, é possível considerar que os Yanomami configuram-se como um povo relativamente conhecido pela sociedade brasileira, embora esse conhecimento não represente uma melhor situação de vida do que aquela experimentada por povos menos conhecidos. Quanto a essa realidade yanomami, Albert e Milliken explicam:

Os Yanomami são um dos raros povos indígenas da Amazônia cujo nome atingiu um grau de exposição de tal intensidade, tanto nos países em que vivem (Brasil e Venezuela) quanto na mídia internacional. Desde o fim dos anos 1960 começaram a ficar conhecidos, a partir de estudos antropológicos sobre guerra e organização social conduzidos na Venezuela, por uma indevida e preconceituosa reputação de “povo feroz” (Chagnon, 1968). A partir dos anos 1980, essa imagem pejorativa acabou se modificando paulatinamente, passando os Yanomami, a partir da invasão de suas terras por uma devastadora corrida do ouro (1987-1990), de referência da primitividade sociobiológica (Chagnon, 1988) ao estatuto de vítimas emblemáticas da exploração desordenada da Amazônia (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 11).

Esse estereótipo de ferocidade em relação ao povo Yanomami, teve sua construção e consolidação determinantemente influenciadas pela obra do antropólogo estadunidense Napoleon Chagnon, *Yanomamö: The Fierce People* (1968), que, de acordo com Albert, tornou-se *best-seller* com mais de 3 milhões de exemplares vendidos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 557), e que “por causa desses trabalhos e dos

<sup>105</sup>IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2010 Indígena*. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/apresentacao-indigenas.html>. Acesso em: 15 mai. 2021.

desdobramentos jornalísticos sensacionalistas que tiveram, uma questionável e duradoura fama de povo ‘selvagem’ foi logo atribuída aos Yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 557). Mas além desse, outros estereótipos também vão compor o imaginário social ocidental sobre os yanomami, de modo que Albert fala que na França, por exemplo, essa imagem racista criada pela obra de Chagnon será contrabalanceada por uma “imagem inversa dos Yanomami, de ‘amáveis selvagens’, na obra etnográfica de Jacques Lizot<sup>106</sup>, especialmente em *O círculo dos fogos*, publicado em 1976 e apresentado, na edição inglesa, como um antídoto à etnografia de Chagnon” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 558). Tendo prevalecido por muito tempo, a imagem de povo feroz será gradativamente substituída pela de vítimas circunstanciais da corrida pelo ouro, de modo que Bruce Albert defende que os Yanomami “tornaram-se então, na imprensa internacional, vítimas emblemáticas da devastação da Amazônia, inclusive nas colunas do *Wall Street Journal*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 558). Nessa senda, Bruce assevera que:

Essa reviravolta midiática atingiu seu ponto culminante em 1993, com a cobertura do “massacre de Haximu” [...] no qual dezesseis yanomami, na maioria mulheres, crianças e idosos, foram massacrados por pistoleiros a serviço de donos de garimpo. Os Yanomami finalmente voltaram às manchetes da imprensa internacional no começo da década de 2000, dessa vez em razão de uma intensa polêmica envolvendo a falta de ética profissional por parte dos antropólogos, geneticistas e repórteres que trabalharam com eles nas décadas de 1960-70, na Venezuela. O título do livro que lançou a controvérsia nos Estados Unidos, *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*, é eloquente o bastante quanto à gravidade das acusações feitas e ao tom da polêmica. Aqui apenas remeto o leitor ao livro e a seu complemento indispensável, uma coletânea posterior de tom mais ponderado, que avalia e discute seus argumentos: *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 558).

Abarcados sobre a mesma nomenclatura, os diferentes grupos que ocupam a Terra Indígena Yanomami “formam um amplo conjunto linguístico e cultural, subdividido em quatro subgrupos falantes de línguas aparentadas e em parte mutuamente inteligíveis: Yanõmami, Yanomae (ou Yanomama), Sanõma e Ninam (ou Yanam)” (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 11). De acordo com o Instituto Socioambiental, “a população total dos Yanomami, no Brasil e na Venezuela, era estimada em cerca de 35.000 pessoas no ano

<sup>106</sup> Discípulo de Claude Lévi-Strauss, o antropólogo francês Jacques Lizot trabalhou durante décadas com os Yanomami da Venezuela, tendo desenvolvido importantes estudos sobre a língua Yanomami. É, no entanto, uma figura bastante contestada atualmente. No livro *Trevas no Eldorado* (2002), o jornalista estadunidense Patrick Tierney denuncia uma série de desvios éticos e crimes cometidos por Lizot durante sua estadia junto aos Yanomami: “Embora fosse repetidas vezes denunciado por molestar crianças, ficou só um breve período na prisão, sendo rapidamente solto por insistência de um parlamentar venezuelano. As ligações de Lizot com a Universidade de Paris, onde estudara com ninguém menos do que Claude Lévi-Strauss, garantia-lhe um tipo de imunidade na Venezuela, que continua um país francófilo. Os antropólogos gozam de uma estima particular porque, fora dos Estados Unidos, o estruturalismo de Lévi-Strauss reina soberano” (TIERNEY, 2002, p.174). No documentário *Segredos da tribo* (2010), homens Yanomami relatam as violências sexuais praticadas por Lizot contra eles quando ainda eram crianças.

de 2011”<sup>107</sup>. Albert e Milliken falam que “a população yanomami total (incluindo Brasil e Venezuela) pode ser estimada hoje [2009] em aproximadamente 33.100 pessoas” (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p.11-12). Quanto à língua falada por Kopenawa, Bruce explica:

A língua falada por Davi Kopenawa e a do grupo de seus sogros de *Watoriki*, a despeito de algumas diferenças entre elas, pertencem ambas ao mesmo dialeto yanomami oriental falado na região dos rios Toototobi, Catrimani e Uraricoera [...]. Esse dialeto é designado localmente como *yanomae t<sup>h</sup> ã*, “a fala yanomae”, e seus falantes chamam a si mesmos *yanomae t<sup>h</sup> ã pã* (“os seres humanos”) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 554).

Sobre a demografia yanomami, em *A queda do céu* Albert fala em uma população “estimada em mais de 33 mil pessoas repartidas em cerca de 640 comunidades, o que faz deles um dos maiores grupos ameríndios da Amazônia que conservam em larga medida seu modo de vida tradicional” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 44). No Brasil, os cerca de 21 mil Yanomami que aqui residem, “ocupam os afluentes do curso superior do rio Branco, no oeste do estado de Roraima, e o curso superior dos afluentes da margem esquerda do rio Negro, no norte do estado do Amazonas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 560). Segundo o antropólogo francês:

São 11341 na Venezuela (segundo o Censo de comunidades indígenas de 2011) e 21267 no Brasil (segundo recenseamento da Sesai — Secretaria Especial de Saúde Indígena, de 2013) [...]. Visto que os especialistas locais avaliam que cerca de 30% da população Yanomami na Venezuela não foi atingida pelo censo, a população Yanomami estimada nos dois países seria, na realidade, próxima de 36 mil pessoas [...] (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 609).

Para Albert e Milliken, o estabelecimento dos primeiros postos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e das diversas missões religiosas que se instalaram nas terras Yanomami serão determinantes para conter, entre os anos 1940 e 1960, as ondas de expansão migratória em terras livres realizadas por grupos Yanomami, e que, juntamente com o crescimento demográfico e a cisão de grupos locais, configuraram o atual território yanomami (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 14). A abertura desses postos geralmente tinha como intuito apoiar “as missões de demarcação de fronteiras com a Venezuela, e em seguida de postos missionários evangélicos americanos (*New Tribes Mission, Unevangelized Fields Mission, Baptist Mid-Mission*) e católicos italianos (Salesianos, Consolata)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 560). Esses postos foram os responsáveis por estabelecer os primeiros pontos de contato permanente entre brancos e Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 560). É nesse sentido que Bruce ressalta a contribuição desses postos para a sedentarização das populações yanomami e a consequente entrada

<sup>107</sup> Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 31 jan. 2021.

de doenças infectocontagiosas:

Esses diversos estabelecimentos foram se tornando focos de concentração e sedentarização das populações yanomami das áreas em que se implantaram. Começaram a fornecer-lhes regularmente objetos manufaturados e, em especial, as muito cobiçadas ferramentas de metal. Tornaram-se também a porta de entrada de uma série de epidemias letais de doenças infecciosas (sarampo, gripe, coqueluche etc.), a que os Yanomami, até então muito isolados, eram particularmente vulneráveis (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 560-561).

Como já mencionado, data de maio de 1992 a homologação da Terra Indígena Yanomami, via decreto presidencial assinado pelo então presidente Fernando Collor de Mello, após anos de luta do povo Yanomami e seus aliados para garantir o direito à terra. Para essa conquista, foram fundamentais a atuação de Davi Kopenawa e o procedimento de “falar aos brancos”, além do apoio da CCPY nesse processo. Para se ter uma ideia da importância dessas terras em termos de preservação ambiental, estima-se que esse território, de 96.650 quilômetros quadrados, “representa quase 1% da floresta tropical ainda existente no planeta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 560), e de acordo com Albert e Milliken:

[...] abriga uma grande diversidade de meios naturais, incluindo florestas tropicais densas de terras baixas, bem como florestas e savanas tropicais de altitude. Além disso, é considerado pela comunidade científica região prioritária para a proteção da biodiversidade da Amazônia brasileira (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 14).

Em relação ao cenário de epidemias constantes provocadas pela invasão dos brancos ao território yanomami, as populações que estavam mais próximas dos postos recebiam tratamento e limitavam as perdas demográficas, porém as que estavam mais afastadas eram devastadas, “criando assim um esboço de polinucleação da região, com locais vizinhos dos postos indigenistas ou missionários cada vez mais densamente povoados e, ao redor, vastas regiões vazias ou fracamente povoadas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.561). Essa realidade fará com que a multipolaridade caracterize “a estrutura espacial do povoamento das terras yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.561). É também de acordo com essa organização espacial do território, imposta pelo avanço das invasões, que se dará “tanto a tentativa de desmembramento do território yanomami pelos governos militares na década de 1970 quanto a implantação dos serviços de saúde ao longo dos anos 1990” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 690). Historicamente a região de fronteira entre Brasil e Venezuela configura-se como o centro histórico do território Yanomami, conforme explica o antropólogo francês:

Segundo a tradição oral yanomami, registrada por vários etnólogos desde as décadas de 1950-60, e de acordo com as fontes escritas mais antigas que

mencionam o grupo, a partir do final do século XVIII, o centro histórico de seu território é de fato a serra Parima, maciço montanhoso que culmina a 1700 metros de altitude e define a fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Continua sendo a região de povoamento mais denso das terras yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 559).

É no contexto da devastação causada pelo garimpo e pelas obras da estrada Perimetral Norte, durante a ditadura militar brasileira, que Davi Kopenawa começa atuar em prol da defesa da terra e do povo Yanomami. Mas data da década de 1980 a projeção internacional que lhe alçou ao status de liderança reconhecida frente à luta pela proteção de seu povo, território e da floresta. É de *Watoriki*, onde vive com sua família desde o final da década de 1970, e onde realizaram-se a maioria das conversas que deram origem à obra *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 565), que Davi Kopenawa faz sua mensagem ecoar.

A visibilidade internacional conquistada a partir das denúncias de extermínio do povo Yanomami pela invasão de garimpeiros ao seu território, fizeram com que, a partir da década de 1990, as operações de desintrusão conduzidas pela Funai e pela Polícia Federal conseguissem conter relativamente as atividades garimpeiras (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 562). Porém, conforme relata Albert em *A queda do céu*, essas atividades nunca cessaram:

Contudo, apesar de tais iniciativas repetidas ao longo das décadas, grupos de garimpeiros nunca deixaram de operar, desde aquela época, em regiões mais remotas da Terra Indígena Yanomami. Esse movimento de reinvasão endêmica permanece até hoje e continua expondo os índios à violência — sendo o caso mais dramático o “massacre de Haximu”, em 1993 — e a uma situação de contaminação crônica (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 562).

Depois de relativa melhora após a homologação da Terra Indígena Yanomami, nos últimos anos a situação voltou a ser desoladora<sup>108</sup>, e hoje estima-se que mais de vinte mil garimpeiros estejam em território yanomami para a exploração do garimpo, de modo que “a integridade da Terra Indígena Yanomami vem sofrendo novas ameaças, tanto de companhias mineradoras como da frente agropecuária local, interessadas em expandir suas atividades no oeste do estado de Roraima” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 45). Nessa direção, Bruce afirma o seguinte:

A partir de 1990, a maré de garimpeiros em território yanomami foi pouco a pouco contida por reiteradas operações de expulsão realizadas pela Fundação Nacional do Índio (Funai) e pela Polícia Federal. Apesar dessas iniciativas, pequenos grupos de garimpeiros não cessaram, até o presente, de retomar suas atividades

<sup>108</sup> Em *A queda do céu*, Albert relata que: “Entre 1991 e 1998, a Fundação Nacional de Saúde (FNS) registrou o óbito de 1211 yanomami, na maior parte vítimas de malária e pneumonia. Em 2015, a Funai estima ainda em cerca de oitocentos os garimpeiros em atividade na Terra Indígena Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 691).

nesses locais. Essas reinvasões, embora relativamente limitadas, têm continuado a submeter os Yanomami a doenças e a violências, cujo caso mais dramático foi o massacre, em 1993, de 16 pessoas – crianças, mulheres e anciãos – por garimpeiros em Haximu (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 17).

Reafirmando sua identidade e a pertença de seu povo ao espaço em que habitam, em *A queda do céu* Davi Kopenawa diz: “Somos habitantes da floresta. Nossos ancestrais habitavam as nascentes dos rios muito antes de os meus pais nascerem, e muito antes do nascimento dos antepassados dos brancos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 78). Foi a invasão dos brancos às terras de seu povo que promoveram a desestruturação do modo de vida e organização social deles, impondo uma rotina de medo e mortes constantes. Diante dessa realidade, o xamã yanomami afirma:

Ficamos tristes, e sentimos a raiva do luto demasiadas vezes no passado. Às vezes até tememos que os brancos queiram acabar conosco. Porém, a despeito de tudo isso, depois de chorar muito e de pôr as cinzas de nossos mortos em esquecimento<sup>109</sup>, podemos ainda viver felizes. Sabemos que os mortos vão se juntar aos fantasmas de nossos antepassados nas costas do céu, onde a caça é abundante e as festas não acabam. Por isso, apesar de todos esses lutos e prantos, nossos pensamentos acabam se acalmando. Somos capazes de caçar e de trabalhar de novo em nossas roças. Podemos recomeçar a viajar pela floresta e a fazer amizade com as pessoas de outras casas. Recomeçamos a rir com nossos filhos, a cantar em nossas festas *reahu* e a fazer dançar os nossos espíritos *xapiri*. Sabemos que eles permanecem ao nosso lado na floresta e continuam mantendo o céu no lugar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 78-79).

Para Kopenawa “a proteção da natureza, como dizem os brancos, são os habitantes da floresta, aqueles que, desde o primeiro tempo, vivem abrigados por suas árvores” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 485). Por isso, ele afirma, em *A queda do céu*, que ao contrário do que os brancos acreditam, os habitantes da floresta não são ignorantes por ter amizade com a floresta, os brancos é que demonstram sua ignorância ao maltratar a floresta, uma vez que “destroem tudo, a terra, as árvores, os morros e os rios, até deixarem o solo nu e ardente, até ficarem eles próprios sem tero que comer. Nós nunca morremos de fome na floresta. Só morremos da fumaça de suas epidemias” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 485-486).

Essa forma de relacionar-se com a terra e a floresta, respeitando seus ciclos e seu tempo, está expressa também no modo como as cultivam para obter dali seu sustento. No prefácio da obra *Urihi A: a terra-floresta Yanomami* (2009), de Bruce Albert e William Milliken, em texto traduzido por Albert a partir de um depoimento de Davi Kopenawa, o xamã yanomami explica da seguinte forma a prática do cultivo da terra entre seu povo:

<sup>109</sup> Bruce Albert explica que: “Entre os Yanomami ocidentais, as cinzas dos ossos dos mortos são ingeridas com o conteúdo de uma cabaça de mingau de banana-da-terra. Entre os Yanomami orientais, apenas as cinzas das crianças são consumidas desse modo, ao passo que as dos adultos são sepultadas na fogueira de seus parentes mais próximos. Em ambos os casos, o serviço funerário fica a cargo dos afins potenciais do morto. A expressão ‘pôr as cinzas em esquecimento’ (*uxi pë nêhë mohotiamã*) se refere a esse processo de ingestão ou sepultamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 614).

Desmatamos muito pouco para abrir nossas roças. Plantamos bananeiras, mandioca, cana-de-açúcar, inhame e taioba. Depois, deixamos a floresta crescer de novo. As roças antigas são logo tomadas por uma vegetação emaranhada, e as árvores brotam novamente. Quando se planta no mesmo lugar, nada cresce direito. A terra perde seu cheiro de floresta. Fica ressecada demais. Assim, as plantas ficam quentes e não se desenvolvem. Por isso, nossos antigos se deslocavam na floresta, de uma roça para outra, quando suas plantações enfraqueciam e a caça diminuía perto de suas casas (KOPENAWA, 2009, p. 8).

Com seu modo de vida atrelado, portanto, ao bem estar da terra, os Yanomami são não apenas habitantes, mas também protetores da floresta. Sobre eles, em *A queda do céu*, um dos subtítulos do prólogo escrito por Bruce Albert faz uma breve apresentação dos Yanomami do Brasil. Além desse texto, um dos quatro anexos que compõem a obra também dedica-se a apresentar o povo Yanomami. Essas foram as fontes que serviram de base para a elaboração deste subcapítulo. Além delas, o livro de Bruce Albert e Willian Milliken – *Urihi A: a terra-floresta Yanomami* (2009) – também foi um importante aporte para a construção e organização dessa seção.

#### 1.4 FORTUNA CRÍTICA: ALGUNS ESTUDOS JÁ REALIZADOS SOBRE A QUEDA DO CÉU

Embora a publicação da tradução em português seja relativamente recente, já começam a despontar estudos que têm *A queda do céu* como objeto de pesquisa. Além dos oito artigos, da dissertação e da tese que apresentamos nesse primeiro capítulo, destacamos as resenhas elaboradas por Marcus Antonio Schifino Wittmann (2016) e Marina Pereira Novo (2016) sobre a edição brasileira de *A queda do céu*, e que compõem a discussão realizada no texto de abertura desse capítulo. Além delas, os textos publicados por Alberto Pucheu (2017) e Mônica Cavalcanti Lepri (2014) oferecem análises interessantes da obra de Kopenawa e Albert, e também foram utilizados como referenciais nessa pesquisa. Por fim, os textos elaborados a partir da análise da edição francesa da obra, grande parte deles publicados antes da tradução para o português, constituem um rico material de apoio para a compreensão de *A queda do céu*, e contribuíram determinantemente para os estudos realizados nesse trabalho, os quais são citados a seguir, de acordo com a ordem de publicação: Evelyn Schuler Zea (2012); José Antonio Kelly Luciani (2013); Oscar Calavia Saez (2015); Fernando Giobellina Brumana (2017) e Jean-Christophe Goddard<sup>110</sup> (2017).

<sup>110</sup> Embora não tenhamos aprofundado o diálogo com o texto de Jean-Christophe Goddard, *Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de A queda do céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert* (2017), consideramos

É importante ressaltar que, evidentemente, não pretendemos apresentar aqui tudo o que já foi escrito sobre *A queda do céu*, mas fornecer um breve panorama de publicações já realizadas, e com as quais nos deparamos no decorrer do processo de seleção de textos para a realização dessa pesquisa. Com isso, pretendemos, sobretudo, contribuir com as pesquisas futuras que tenham *A queda do céu* como objeto de estudo.

Nesse sentido, Julie Stéfane Dorrico Peres e Leno Francisco Danner escrevem o artigo *A literatura indígena como crítica da modernidade: sobre xamanismo, normatividade e universalismo – notas desde A queda do céu: palavras de uma xamã yanomami*<sup>111</sup>, em que se dedicam a refletir sobre o paradigma normativo da modernidade e a posição xamânica de Kopenawa, buscando dialogar também com os conceitos de crítica, emancipação e universalismo (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 129). É nessa perspectiva que os autores defendem que, ao contrário do entendimento de que o xamanismo seja oposto à racionalização, a crítica construída por Kopenawa em *A queda do céu* “é exatamente uma voz-práxis crítica da modernidade” (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 129). Para os autores, no paradigma normativo da modernidade, conforme pensado por Max Weber, John Rawls e Jürgen Habermas, crítica, justificação e ativismo são determinados por uma racionalização epistemológica e por uma *práxis* político-normativa embasada na imparcialidade, neutralidade, formalidade e impessoalidade, contribuindo na “despersonalização e na desvinculação do sujeito epistemológico-político que critica, que justifica e que age” (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 131). Entretanto, conforme se depreende da voz-práxis indígena de *A queda do céu*, constituída em termos político-literários, “a crítica, o ativismo e a justificação são fundados exatamente na vinculação, na carnalidade e na politicidade do sujeito epistemológico-político, que fala, significa e age como minoria” (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 131), e é justamente essa *práxis* politizada, defendem os autores, que “pode permitir a autoafirmação, a resistência e a luta contra a destruição” (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 131). Nessa direção, fazem a seguinte reflexão:

Por outras palavras, existe um único caminho para o criticismo social, a reflexividade e a emancipação políticas? No mesmo sentido, existe apenas um único modelo de sujeito epistemológico-político da *práxis* crítica, reflexiva e emancipatória? Ora, o paradigma normativo da modernidade responde que, sim, existem apenas um caminho, uma *práxis* e um sujeito epistemológico-político modelares, a saber, a própria modernidade e desde ela (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 140-141).

---

pertinente citá-lo aqui no intuito de contribuir com pesquisas futuras.

<sup>111</sup>Disponível em: [http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o\\_eixo\\_ea\\_roda/article/view/11914](http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/11914). Acesso em: 01 mai. 2021.

Porém, os autores ressaltam que, ao contrário dessa via única imposta pelo paradigma normativo da modernidade, a voz-*práxis* das minorias apresenta uma “multiplicidade de paradigmas [...] contra a *pré*-compreensão do paradigma normativo da modernidade, a extrema politicidade desses mesmos paradigmas, *dessas minorias enquanto minorias* (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 141, grifos dos autores). É nesse aspecto que eles compreendem as palavras de Kopenawa em *A queda do céu* como uma “crítica direta à modernização econômico-cultural totalizante” (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 142), realizada por um sujeito que conheceu e viveu a cultura dos brancos, com o intuito de estabelecer um diálogo, “pedindo-lhes moderação e respeito sobre algo que eles não conhecem e não vivem”, para, assim, possibilitar que eles conheçam os Yanomami, pois “mesmo distantes, teimam por julgar de modo equivocado (e nisso certamente influenciados pelo paradigma normativo da modernidade [...]) ao não moderno, ao que está fora da modernidade” (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 144).

Os mesmos autores escreveram também um outro artigo, intitulado *Um xamã yanomami frente ao discurso filosófico-sociológico da modernidade*<sup>112</sup>, em que defendem a inclusão de *A queda do céu* como objeto de pesquisa no campo dos estudos literários e filosóficos-sociológicos, destacando que a literatura indígena contemporânea tem como especificidade a correlação entre história pessoal e destino coletivo, o que constitui seu “núcleo epistemológico, estético, político, antropológico e ontológico”, e que ela contribui “para a crítica e para o repensar das próprias ciências humanas e sociais” (DANNER; DORRICO PERES, 2018, p. 245). Nesse mesmo caminho, os autores ressaltam a relevância do trabalho de Kopenawa e Albert para as ciências sociais, especialmente pelo ineditismo de sua abordagem:

Desse modo, 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) (DANNER; DORRICO PERES, 2018, p. 248).

Nessa perspectiva, os autores percebem uma “profunda relação de saberes expostos do xamã com o mundo ocidental” do mesmo modo que destacam a preocupação de Kopenawa em explicar aos não indígenas a importância da origem nativa para o seu povo (DANNER; DORRICO PERES, 2018, p. 250). A questão da autoria também é abordada por eles, que compreendem que em *A queda do céu* “há um autor

<sup>112</sup> Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/10267>. Acesso em: 01 mai. 2021.

que faz ecoar sua ancestralidade, seu saber coletivo, étnico; há um autor que, independentemente de escrever, manifesta-se correlata e imbricadamente sobre si e sobre um grupo que ele representa” (DANNER; DORRICO PERES, 2018, p. 253), não deixando margem para dúvidas quanto ao protagonismo que atribuem a Davi Kopenawa quanto à sua participação na elaboração da obra.

Os autores contrapõem as teorias da modernidade europeias (Weber, Hegel, Comte, Marx, Habermas) e a ideia de que “a modernidade seria racional, gerando individuação, criticismo, emancipação e universalismo, por causa da separação entre história pessoal e destino coletivo” (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 268), ao xamanismo de Davi, conforme apresentado em *A queda do céu*, pois Leno Danner e Julie Dorrico Peres entendem a prática xamânica de Kopenawa como a reverberação de uma voz das diferenças, que possibilita a “perspectiva crítico-emancipatória universal, exatamente por tornar vivos, interligados e normativos todos os aspectos de nossa existência a partir da correlação entre história pessoal e destino coletivo mediada pelo mito” (DANNER; DORRICO PERES, 2018, p. 268).

O pesquisador e professor da Universidade de Brasília (UnB), Pedro Mandagará, em artigo que faz parte de uma coletânea de textos destinados a discutir a literatura indígena brasileira contemporânea<sup>113</sup>, também realiza uma proposta de interpretação de *A queda do céu*. Partindo do relato de sua experiência docente na Universidade Estadual de Roraima, oportunidade em que trabalhou diretamente com indígenas dos povos Macuxi e Wapixana, propõe um exercício de deslocamento epistêmico e defende que é preciso compreender os paradigmas teóricos como parte de um local, pois “há centros de gravidade epistêmicos que levam à valorização de certas experiências criativas, ou de certas experiências de linguagem, em preferência a outras” (MANDAGARÁ, 2020, p. 263). Nessa perspectiva, o autor argumenta que “frente a um texto tão outro quanto *A queda do céu* (2015), nossos olhos e ouvidos de estudiosos da literatura ficam simultaneamente atentos e perdidos” (MANDAGARÁ, 2020, p. 264). Essa desorientação causada pela obra está refletida também na dificuldade em conseguir encaixá-la em determinado gênero, já que, conforme aponta o autor, “é difícil pensar em sua adequação a algum gênero específico (memórias? Autobiografia? Etnografia? *Testimonio*? Parece ser tudo isso e mais que qualquer uma das possibilidades” (MANDAGARÁ, 2020, p. 264). Para Mandagará, a perspectiva com a qual intelectuais indígenas (o autor cita Davi Kopenawa, Ailton Krenak e Olívio Jekupé) têm compreendido o fazer literário demonstra “a riqueza dessa noção de

---

<sup>113</sup>A coletânea foi organizada pelos pesquisadores Julie Dorrico, Fernando Danner e Leno Francisco Danner, e publicada pela Editora Fi, em 2020. A obra pode ser consultada no seguinte link: <https://www.editorafi.org/765indigena>. Acesso em: 10 jul. 2020.

escrita como tecnologia estratégica subordinada ao oral”, o que, segundo ele, pode contribuir para um redimensionamento da própria literatura (MANDAGARÁ, 2020, p. 266).

O pesquisador Altair Sofientini Cieciski publicou o artigo *A transcendência e relevância dos cantos dos xapiri por meio das reminiscências pessoais de um xamã narrador em A queda do céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert*<sup>114</sup>, em que o objetivo é, a partir da narrativa de Davi Kopenawa em *A queda do céu*, refletir acerca da relevância dos cantos e danças dos *xapiri* entre os xamãs yanomami. Para o autor, a forma de vivenciar a espiritualidade experimentada pelo povo yanomami e narrada por Kopenawa no livro, entre os não indígenas “é motivo de incompreensão e preconceitos, o que provoca, não raro, um silenciamento, também na literatura, sobre essa cultura” (CIECOSKI, 2019, s/p). O autor contrapõe a narrativa de Kopenawa acerca da espiritualidade de seu povo com aquela realizada pelos textos das peças de teatro e poesias do período colonial, “que eram dotados de um forte cunho moralizante, mas, marginalizavam o nativo” (CIECOSKI, 2019, s/p). Focando especificamente na primeira parte da narrativa de Kopenawa, em que o xamã yanomami explicita princípios e práticas da cosmogonia de seu povo e relata o processo de iniciação xamânica pelo qual passou, Cieciski conclui que, considerando a experiência de Davi e de seu povo quanto à relação estabelecida junto aos *xapiri*, a “espiritualidade transcende os limites do individual, [...] se configura em uma realidade coletiva, na medida em que esse líder espiritual trabalha pela cura e harmonia de todo seu povo” (CIECOSKI, 2019, s/p).

As pesquisadoras Nádia da Luz Lopes e Ana Lúcia Liberato Tettamanzy escreveram o texto “*Para fazer dançar os espíritos*”: *Interculturalidade em A queda do céu*, que faz parte da coletânea de textos que compõem o livro *Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira* (2018)<sup>115</sup>, no qual propõem-se a uma análise da obra de Kopenawa e Albert. As autoras definem a obra como um desafio para a área dos estudos literários, e compreendem que *A queda do céu* apresenta “uma cosmovisão radicalmente diferente da representada pelos valores judaico-cristãos que fundam o Ocidente” (LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 274). Ressaltando o caráter de denúncia das palavras de Kopenawa, as autoras afirmam que a obra “aposta na diferença como forma de dizer, de dar o seu recado, qual seja, denunciar para o povo da mercadoria seus crimes e barbáries, que podem ter como consequência nefasta a queda do céu” (LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 275).

<sup>114</sup>Disponível em: <https://revista.uniandrade.br/index.php/ScriptaAlumni/article/view/1425>. Acesso em: 20 mai. 2021.

<sup>115</sup> LOPES, Nádia da Luz; TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. “Para fazer dançar os espíritos”: interculturalidade em *A queda do céu*. In: TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato; SANTOS, Cristina Mielczarski dos (Org.). *Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 269-281.

Nessa perspectiva, as autoras defendem que o conceito de interculturalidade seja utilizado para a compreensão da relação estabelecida entre Kopenawa e Albert, um sujeito indígena e um sujeito europeu, e entre as diferentes formas de registro contempladas, a saber, oralidade e escrita (LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 276). As pesquisadoras entendem, assim, que a narrativa de Kopenawa, “permeada de relatos cumulativos, à moda de um contador de histórias de fontes imemorais e inesgotáveis” (LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 278), faz mais do que apenas expor as estruturas que alicerçam seu mundo, pretendendo, também, fazer com que os brancos repensem sua funesta atuação (LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 279).

Fernanda Ribeiro Amaro publicou o artigo intitulado *A viagem do outro: Antropologia reversa em A Queda do Céu*<sup>116</sup>, em que se dedica a refletir sobre a produção do conhecimento antropológico e o deslocamento de autoria, a partir das interpretações realizadas por Davi Kopenawa acerca do “mundo branco”, efetivando o que Roy Wagner define como “antropologia reversa” (AMARO, 2020, p. 95). A autora compreende que *A queda do céu* “se apresenta como um exemplo de escrita etnográfica em que a figura do narrador e do escriba cooperam entre si numa escrita dupla” (AMARO, 2020, p. 104), e destaca que a amizade entre os autores pode ampliar a experiência, o saber e “animar o desejo de realização por meio do trabalho construtivo comum” (AMARO, 2020, p. 104). Destacando a importância das viagens realizadas por Kopenawa para o processo de interpretação dos *napë*, a autora afirma que em seus deslocamentos o xamã questiona “constantemente sobre o pensamento e as motivações dos brancos em destruir a floresta” (AMARO, 2020, p. 107). Além das viagens físicas realizadas, a autora ressalta o valor das viagens xamânicas feitas por Kopenawa, que por meio dos sonhos também percorre longas distâncias e contempla as cidades dos *napë*, por isso a pesquisadora defende que: “Entre viagens físicas e anímicas, ao colocar o corpo em movimento e atravessar fronteiras culturais, perspectivas são deslocadas e conhecimentos são produzidos” (AMARO, 2020, p. 109). Por fim, a autora enfatiza a força da obra de Kopenawa e Albert, ao salientar sua contribuição para as discussões acerca de autoria e para a superação da ideia do antropólogo como único detentor do conhecimento na relação estabelecida com o indígena:

A obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert, a meu ver, expressa o encerramento de contradições antropológicas referentes à autoria e autoridade sobre o discurso antropológico, assim como sobre a produção de conhecimento empreendida pelo contato entre alteridades. Nota-se com clareza nesse livro a dissolução da figura do antropólogo e do interlocutor em uma escrita cuja autoria dupla, depondo a

<sup>116</sup>Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/209084/5-%20A%20viagem%20do%20outro-%20por%20Fernanda%20Amaro%20%281%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 05 mai. 2021.

Já no artigo *Violência e apagamento da voz indígena no Brasil – O caso Yanomami*<sup>117</sup>, a autora Priscila Maria de Barros Borges propõe uma interpretação de *A queda do céu* a partir dos conceitos de memória e testemunho, com ênfase na importância de que a voz indígena seja ouvida especialmente entre os não indígenas (BORGES, 2016, p.158). Assim refletindo sobre o apagamento da voz indígena no Brasil, Borges destaca que foi sempre o colonizador o responsável por apresentar a perspectiva indígena, e ao indígena restava o “apagamento de sua voz perante a História oficial” (BORGES, 2016, p. 159). É nessa perspectiva que a autora compreende a importância de *A queda do céu*, uma vez que a obra “[...] relata a violência sofrida pelo povo Yanomami, a partir do contato com o homem branco nas primeiras décadas do século XX, na perspectiva indígena” (BORGES, 2016, p. 160).

A pesquisadora destaca também, assim como o fazem outros estudiosos da obra, que *A queda do céu* mescla relatos pessoais a relatos referentes à comunidade, e que os episódios biográficos “se misturam ao relato de fatos históricos importantes na História recente do país” (BORGES, 2016, p. 165). Tendo como base os escritos de Márcio Seligmann-Silva, a autora aproxima a obra de Kopenawa e Albert à literatura de testemunho, afirmando que “por sua força de testemunho e por sua contribuição à história recente do Brasil, merece se juntar a outros cânones da literatura de *testimonio*” (BORGES, 2016, p. 166-167).

Pedro Henrique Vieira, no capítulo 5 de sua tese de doutoramento, intitulada *Mundo e humanidade no antropoceno: Entre cosmopolitismo e cosmopolítica*<sup>118</sup>, busca dialogar com a obra de Kopenawa e Albert, no sentido de contrapor o discurso ali apresentado à tradição “majoritária de compreensão de mundo por referência à postulação de uma humanidade universal” (VIEIRA, 2019, p. 7), utilizando-se da filosofia de Kant como representante dessa tradição, e as palavras de Kopenawa como reveladoras da multiplicidade de sentidos capazes de nos conectar aos Yanomami, demonstrando a correlação entre mundos, e distanciando-se da ideia de um mundo comum unificado (VIEIRA, 2019, p. 125). Pensamentos outros como o de Kopenawa, podem contribuir então, de acordo com Vieira, para que a própria conceituação do mundo ocidental sofra alteração, inclusive nas clássicas oposições entre natureza e cultura, nós e eles, humanos e não humanos (VIEIRA, 2019, p. 133). E já que os brancos são incapazes de ouvir a voz da floresta, as palavras de Kopenawa, uma vez escritas, “inserir-se dentre

<sup>117</sup>Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/LA/article/view/21513>. Acesso em: 10 mai. 2021.

<sup>118</sup> Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/65425>. Acesso em: 02 jun. 2021.

os livros que formam o pensamento dos brancos, palavras de um mundo outro, visando transformar sua ignorância em relação à floresta e seus habitantes”(VIEIRA, 2019, p.150).

Para Vieira, caso o caos se instale devido à ganância dos brancos na sua busca pelo ouro e pelas mercadorias, todos sofrerão as consequências, conforme interpretação das palavras de Kopenawa realizada pelo pesquisador: “O mundo inteiro se torna outro e passa a depender dos espíritos, dos xamãs, dos Yanomami, de toda a proliferação de multiplicidades que renovadamente sustentam a floresta e o céu” (VIEIRA, 2019, p. 154). A ideia de progresso construída pelo Ocidente é responsável por exterminar as alteridades de modo a dissolver “múltiplos mundos sob um projeto universal” e promover “o genocídio e o etnocídio como seus modos de operação” (VIEIRA, 2019, p. 166).

O artigo publicado pelas pesquisadoras Karla Alessandra Alves de Souza e Roberta Caiado de Castro Oliveira, intitulado “*Peles de imagens*” de Davi Kopenawa e Bruce Albert: *Um ato de desobediência epistêmica rumo a decolonialidade da história indígena Yanomami*<sup>119</sup>, apresenta uma proposta de interpretação ancorada na teoria decolonial, e define *A queda do céu* como “uma importante ferramenta de desobediência epistêmica que apresenta respostas epistemológicas do subalterno à colonialidade do saber” (SOUZA; OLIVEIRA, 2018, p. 172). Alegando a necessidade de descolonização do discurso historiográfico nacional, as autoras defendem que ao deslocar o lócus de enunciação e ter a história do povo Yanomami narrada a partir da perspectiva de um xamã yanomami, em oposição às muitas histórias já escritas por não-indígenas sobre esse povo, a obra de Kopenawa e Albert configura-se como um “projeto decolonial” (SOUZA; OLIVEIRA, 2018, p. 180), uma vez que “a ruptura da subalternização do conhecimento indígena é uma ação decolonial” (SOUZA; OLIVEIRA, 2018, p.189).

Karla Alessandra Alves de Souza também é responsável pela elaboração da dissertação “*A queda do céu*”: *O pensar decolonial na obra de Kopenawa Yanomami (1990-2015)*<sup>120</sup>, na qual a autora defende que a obra de Kopenawa e Albert se “configura como uma experiência autoral de desobediência epistêmica, política e social, já que se mostra de forma transgressora e insurgente diante da colonialidade do poder (SOUZA, 2019, p.55-56). Para Souza, esse primeiro livro narrado por um xamã yanomami e escrito por um antropólogo, é um experimento literário nascido da indignação de Kopenawa diante das violências cometidas contra seu povo, e configura-se como uma potente mensagem destinada aos não indígenas, dando visibilidade à história do povo Yanomami, ao mesmo tempo em que tece uma crítica contundente contra a civilização ocidental (SOUZA, 2019, p. 101-102). Nesse sentido, considerando o aspecto subversivo da mensagem do xamã, que utiliza-se da escrita grafocêntrica – que

---

<sup>119</sup> Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/article/view/6810>. Acesso em: 01 jun. 2021.

<sup>120</sup> Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/9668>. Acesso em: 10 fev. 2021.

para a autora é um “instrumento do opressor” – para deslocar e inverter seu uso em favor do “manifesto decolonial de que *A queda do céu* é resultado” (SOUZA, 2019, p. 128), a autora defende:

Dessa forma, ponderamos que o livro *A queda do céu* se configura como um manifesto decolonial, no qual politicamente Kopenawa situa seu lócus de pensamento e enunciação e exige o seu papel de agente histórico de seu povo na narrativa histórica. O discurso narrado pelo xamã yanomami por meio de uma apropriação subversiva da escrita enfrenta a colonialidade do poder, destacando a história, a memória e as dores de seu povo. Assim, temos uma enunciação fraturada, apresentada pelo pensamento fronteiro de Kopenawa e de seu povo Yanomami, que resiste para existir (SOUZA, 2019, p. 161-162).

Para além das hipóteses de leitura apresentadas e das categorias de análise utilizadas, o que sobressai desses estudos é a convicção quanto à importância de *A queda do céu* como possibilidade de interpretação do tempo em que vivemos, e sua contribuição para a compreensão e valorização da pluralidade de conhecimentos e formas de organização social existentes, que divergem em muito do modelo imposto pelo Ocidente. Além disso, a elaboração e publicação desses trabalhos demonstram que o objetivo de Kopenawa de que suas palavras sejam ouvidas pelos brancos está sendo alcançado, e *A queda do céu* tem conseguido ter espaço nas universidades e demais setores institucionais da sociedade, contribuindo para tornar um pouco menos desigual os debates acerca das questões pertinentes aos povos indígenas. Acreditamos, também, que a flecha lançada por ele tem conseguido atingir o coração dos *napë*, e que entre aqueles que são atingidos por elas, já não seja mais possível aceitar o modo de vida ocidental como única alternativa de existência.

## 2 O PROGRESSO COMO CATÁSTROFE

Walter Benjamin, no ensaio *Sobre o conceito da história*, escreve a respeito da ideia de progresso enquanto catástrofe. O que se convencionou entender como “desenvolvimento” ou “evolução humana”, não se realiza senão sobre escombros compostos por corpos humanos, pois “nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie” (BENJAMIN, 2012, p. 245). Pensar a trajetória humana no percurso da história é reconhecer as tragédias que acometeram todos aqueles considerados entraves para o avanço do projeto de sociedade criado pelo modelo hegemônico, ao longo dos tempos. Esse modelo de civilização tem sido causa e consequência da violência com que tem se combatido, desde a invasão e a colonização, as formas de organização dos povos autóctones. Nesse sentido, é pertinente recordar a reflexão feita por Benjamin:

O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. É a *essa tempestade* que chamamos progresso (BENJAMIN, 2012, p. 246, grifo do autor).

Ailton Krenak vai defender que o fim do mundo para muitos povos que habitavam esse território aconteceu no século XVI: “Não estou liberando a responsabilidade e a gravidade de toda a máquina que moveu as conquistas coloniais, estou chamando atenção para o fato de que muitos eventos que aconteceram foram o desastre daquele tempo” (KRENAK, 2019, p. 71-72). Desse modo, o fim do mundo, alardeado pelas profecias apocalípticas, que tanto assustam o Ocidente, é uma realidade para os povos indígenas desde a invasão europeia a este continente. O intelectual indígena já havia realizado análise semelhante em discussão anterior (KRENAK, 1999), ressaltando que, para alguns povos, 1500 ainda não havia acontecido, e que o contato entre a cultura ocidental e as culturas que compõem a multiplicidade de povos indígenas dessa região, convencionalmente chamada Brasil, acontece cotidianamente. Por isso a importância de superar uma visão eurocêntrica acerca da história, pois não se pode “ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português. O encontro com as nossas culturas, ele transcende a essa cronologia do descobrimento da América, ou das circunavegações, é muito mais antigo” (KRENAK, 1999, p. 28).

Deste modo, de acordo com as ideias desse autor, não é possível determinar um único encontro, específico e determinado no tempo, para definir o contato entre essas culturas, pois esses encontros ainda estão acontecendo: “O fato e a história recente dos últimos quinhentos anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as novas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia” (KRENAK, 1999, p.25). Ao chamar a atenção para esse fato, Krenak parece querer ressaltar que o mundo ocidental criou o 1500, mas essa criação não é suficiente para pensar a diversidade e complexidade dos eventos que aconteceram e continuam acontecendo por aqui. Nesse sentido, embora o lamentável encontro ocorrido em 1500 já tenha ocasionado tanta destruição, e mesmo incorrido para o desaparecimento de muitos povos, existem localidades e tempos em que esse contato ainda não se deu. Essa compreensão é importante para a superação de um entendimento de mundo padronizado imposto pelo “modelo de progresso que somos incentivados a entender como bem-estar no mundo todo” (KRENAK, 2019, p. 20-21).

Para Eduardo Subirats, a configuração de mundo unitário e global construída a partir da chegada dos exploradores europeus trouxe consigo o entendimento de um mundo dividido de acordo com categorias étnicas, teológicas, tecnológicas e militares, inventando uma polarização composta por “un mundo plano y jerárquicamente fragmentado entre un autoproclamado Mundo Viejo, luego declarado sumariamente Primer Mundo, y una serie de mundos nuevos sucesivamente escindidos a lo largo de la historia del progreso” (SUBIRATS, 2004, p. 138-139). Por isso, na perspectiva do autor, a América foi, desde o início de sua invasão, “concebida, en primer lugar, como aquel submundo tórrido, inhospitalario y amenazador en el que la geografía imaginaria del cristianismo medieval había proyectado sus angustias existenciales ligadas a la doctrina del pecado original” (SUBIRATS, 2004, p.139).

De acordo com Subirats, esse foi o entendimento difundido pelos missionários sobre os habitantes do Novo Mundo, de modo que “a las visiones cristianizadas de una geografía infernal dominada por fuerzas satánicas, se añadieron posteriormente las estrategias cristianas de su redención a través de la tortura, la esclavitud y la muerte” (SUBIRATS, 2004, p. 139). Esses foram os princípios teológicos que definiram a exploração e a colonização europeia na América como evangelização (SUBIRATS, 2004, p. 139).

O escritor e educador indígena Daniel Munduruku, segue caminho semelhante ao afirmar que o trabalho realizado pelos missionários, ainda no século XVI, caracterizava-se pelo esforço em dominar e sujeitar os povos indígenas aos regramentos religiosos impostos pelo cristianismo:

Sabe-se, há muito tempo, que o trabalho missionário dos jesuítas no Brasil quinhentista tinha um cunho político. Os primeiros missionários chegaram sem preparação pessoal e emocional para lidar com o Outro que encontrariam aqui. Para eles, os nativos eram apenas almas a serem somadas ao vasto império celeste. E, mesmo cheios de boas intenções, cometeram atrocidades contra os indígenas que já habitavam esta terra. De certa forma, esse fato culminou em uma crise de identidade que ainda hoje se percebe na formação do *ethos* brasileiro (MUNDURUKU, 2020, p. 80).

Munduruku afirma que a violência dessa abordagem sempre contou com a conivência e o apoio do Estado como forma de consolidação do projeto colonizador, de modo que as ações de evangelização eram reforçadas “por um aparato estatal legítimo, que desenvolveu um olhar sobre os indígenas como seres a serem dominados de qualquer forma para se cumprir a missão de colonizar esta terra para a ‘glória de Deus’” (MUNDURUKU, 2020, p. 80). Ainda hoje, essa é uma das premissas que caracterizará a relação estabelecida entre o Estado e os povos indígenas, já que as instituições religiosas continuam atuando livremente em muitas comunidades indígenas, ocupando, muitas vezes, um papel que deveria ser do Estado:

Essa misteriosa simbiose entre igreja e poder secular predominou mesmo na época em que os jesuítas foram expulsos do Brasil e, curiosamente, continua até os dias de hoje, quando se observa a ambiguidade do Estado: ele é reconhecidamente laico, tem como função constitucional cuidar dos povos originários, mas, ao mesmo tempo, permite a atuação missionária em território indígena, em um franco desrespeito à constituição e ao povo brasileiro (MUNDURUKU, 2020, p. 80).

Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa evidencia o quanto a chegada e instalação dos missionários religiosos da *New Tribes Mission*<sup>121</sup> alterou e prejudicou a vida de seu povo, sendo os missionários responsáveis pela incidência de epidemias que mataram muitos membros de sua comunidade – incluindo sua mãe – e por desrespeitar violentamente a cosmogonia do seu povo. De acordo com Albert, os missionários da *New*

---

<sup>121</sup> Missionários evangélicos fundamentalistas da organização americana *New Tribes Mission* (NTM) fizeram sua primeira visita ao alto rio Toototobi (*Weyahana u*) em 1958, quando Davi Kopenawa devia ter dois ou três anos. De acordo com Albert: “após sua curta visita de junho de 1958, os missionários da *New Tribes Mission* realizaram sua primeira estadia em *Marakana* (um mês) no início de 1960 (Zimmerman, 1960)” (ALBERT, 2015, p. 641). A NTM foi fundada nos Estados Unidos, em 1942, por Paul W. Fleming, e tem sede em Sanford, Flórida. É conhecida no Brasil como Missão Novas Tribos (MNTB) (ALBERT, 2015, p. 610-611). A organização ainda hoje possui forte atuação no cenário nacional, e de acordo com informações disponibilizadas em seu site: “A Missão Novas Tribos do Brasil está presente em mais de 40 etnias no Brasil, 2 países da África e 1 país da Ásia”. Além disso, ainda de acordo com o site (<https://www.novastribosdobrasil.org.br/historia>): “Um total de 102 igrejas foram estabelecidas pelos missionários da MNTB, todas com liderança indígena, com cerca de 5.350 crentes professos. Somos cerca de 480 missionários, a maioria composta por obreiros nacionais, atuando em 45 etnias indígenas diferentes, de Norte a Sul, Leste a Oeste do Brasil”. No histórico da instituição disponibilizado na página, é possível ler ainda: “As primeiras etnias indígenas contatadas foram: Baniwa, Kuripako, Nyengatu, Kaingang, Karajá, Marubo e Pacaas Novos. Todas elas, até os nossos dias, têm a sua identidade étnica e cultural preservada, conhecem a Palavra de Deus e o amor de Cristo alcançou o coração de muitos deles”. Acesso em: 22 ago. 2021.

*Tribes Mission* desenvolveram um trabalho de alfabetização na língua vernácula, tendo a bíblia como principal material de apoio: “Os missionários da *New Tribes Mission*, como outras organizações evangélicas, utilizam a alfabetização e a tradução da Bíblia nas línguas vernáculas como vetores de seu proselitismo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 648).

Em uma das notas explicativas que elabora em *A queda do céu*, Albert reproduz o trecho de um parecer realizado pelos missionários acerca do desempenho escolar e espiritual de Davi Kopenawa: “Uma observação, alguns anos depois, sobre sua escolaridade: ‘Davi ainda tem alguns problemas mas continua evidenciando progresso espiritual e suas leituras vão bem’ (Toototobi gang, 1970b, p. 3)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 648). Entretanto, o grande impacto causado na organização social e na saúde dos yanomami é inversamente proporcional ao sucesso que obtiveram na conversão dos indígenas, uma vez que além do número reduzido de convertidos, essas conversões estavam muito mais no campo da estratégia do que de mudanças profundas na percepção de mundo dos yanomami, conforme relata Kopenawa:

No começo, nossos antigos se aproximaram da gente de *Teosi* para conseguir deles algumas mercadorias e medicamentos. Ainda que fosse pouco, naquela época não havia outras coisas dos brancos em nossa floresta. Depois, os missionários não pararam de amedrontá-los com *Satanasi* e o grande fogo de *Xupari*. Então, por medo, muitos de nós acabaram por imitá-los. Contudo, aquelas palavras nunca conseguiram lavar nosso peito como diziam aqueles brancos. Nenhum de nós parou de ficar com raiva nem de querer se vingar. Ninguém parou de mentir ou de desejar as mulheres. Aí, o tempo passou e, pouco a pouco, todos foram voltando às nossas verdadeiras palavras. Foi o que aconteceu com o meu padrasto em Toototobi. No início, ele se esforçou muito para falar com *Teosi* como os americanos faziam. Ficava repetindo, depois deles: “*Sesusi*, limpe meu peito! Afugente os espíritos para longe de mim!”. Apesar disso, os *xapiri* não pararam de querer descer para ele e *Teosi* nunca conseguiu mandá-los embora. Então ele perdeu o medo de voltar a beber *yãkoana*. Assim é. Continuaremos fazendo dançar as imagens dos ancestrais animais para curar os nossos enquanto estivermos vivos, pois somos habitantes da floresta. Não ficamos, como os missionários, fechados o tempo todo em nossas casinhas, fingindo falar com *Teosi* e comendo sozinhos! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.278-279).

Após sua curta incursão pelo cristianismo, Kopenawa diz ter compreendido que “as palavras de *Teosi* pertencem aos brancos” e que por isso os Yanomami não a compreendem bem e são incapazes de expandi-las em todas as direções como fazem com as palavras dos *xapiri* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 276). É nessa perspectiva que ele reafirma que não possui mais interesse nenhum pelas palavras de *Teosi*, pois ele não é capaz de defender os yanomami, e que as palavras que verdadeiramente escuta e que o fazem feliz é a dos *xapiri*:

Quando eu era criança, os missionários quiseram a todo custo me fazer conhecer *Teosi*. Não esqueço essa época da missão Toototobi. Às vezes me lembro de

tudo. Então digo a mim mesmo que *Teosi* talvez exista, como aqueles brancos tanto insistiam. Não sei. Mas, em todo caso, tenho certeza há muito tempo de não querer mais ouvir suas palavras. Os missionários já nos enganaram o suficiente naquele tempo! Cansei de ouvi-los dizer: “*Sesusi* vai chegar! Vai descer até vocês! Chegará em brevel!”. Mas o tempo passou e eu ainda não vi nada! Então fiquei farto de escutar essas mentiras. Os xamãs por acaso ficam repetindo essas coisas à toa, sem parar? Não: bebem o pó de *yãkoana* e logo fazem descer a imagem de seus espíritos. E só. Por isso, quando me tornei adulto, decidi fazer dançar os *xapiri* como os antigos faziam no tempo da minha infância. Desde então, só escuto a voz deles. Talvez *Teosi* se vingue de mim e me faça morrer por isso. Pouco importa, não sou branco. Não quero mais saber dele. Ele não é nem um pouco amigo dos habitantes da floresta. Ele não cura nossas crianças. Tampouco defende nossa terra contra os garimpeiros e fazendeiros. Não é ele que nos faz felizes. Suas palavras só conhecem ameaça e medo (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 275).

No prefácio de *A queda do céu*, Eduardo Viveiros de Castro afirma que é contra esse imaginário que relega ao indígena o papel de mero receptário do conhecimento modernizante dos brancos – imaginário contra o qual a obra de Kopenawa e Albert atua –, e que o discurso de evangelização dos indígenas serviu e têm servido aos interesses do Capital. Segundo o antropólogo brasileiro, *A queda do céu* é:

Ao mesmo tempo uma explicação do mundo segundo outra cosmologia e uma caracterização dos Brancos segundo outra antropologia (uma contra-antropologia). *A queda do céu* entrelaça esses dois fios expositivos para chegar à conclusão de uma iminência da destruição do mundo, levada a cabo pela civilização que se julga a delícia do gênero humano — essa gente que, liberta de toda ‘superstição retrógrada’ e de todo ‘animismo primitivo’, só jura pela santíssima trindade do Estado, do Mercado e da Ciência, respectivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia modernista. Tal credo fanático, de resto, é costumeiramente empurrado goela baixo dos índios por um estranho instrumento, ao mesmo tempo arcaico e modernizador, o *Teosi* (Deus) dos missionários evangélicos norte-americanos que Davi conheceu tão bem, esses insuportáveis operadores de telemarketing do Capital (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24).

É nessa perspectiva que compreendemos que a relação entre o Estado e os povos indígenas pode ser compreendida à luz do conceito de necropolítica, cunhado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, em ensaio que se baseia no conceito de biopoder, de Michael Foucault, e sua relação com as noções de soberania e estado de exceção, para pensar o poder do Estado sobre a vida e a morte dos sujeitos. Nesse sentido, Mbembe afirma que no contexto da ocupação colonial na modernidade tardia a soberania representa a “capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2018, p. 41). Nessa perspectiva, no ensaio em que discorre sobre a conceito, o autor explicita “que a expansão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2018, p. 5). Por essa perspectiva, a vida e a morte estão submetidas aos desígnios da soberania: “Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre

a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder” (MBEMBE, 2018, p. 5). Para o filósofo camaronês:

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição de novas relações espaciais (“territorialização”) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto (MBEMBE, 2018, p. 38-39).

Nesse sentido, o entendimento do autor é de que, pela perspectiva do necropoder, “as colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por ‘selvagens’. As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano” (MBEMBE, 2018, p. 34). São espaços, portanto, em que “os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (MBEMBE, 2018, p. 35). Nesse cenário, em que nenhum direito está garantido e mesmo a humanidade dos sujeitos é passível de contestação, o intelectual camaronês explica que “as maneiras de matar não variam muito. No caso particular dos massacres, corpos sem vida são rapidamente reduzidos à condição de simples esqueletos” (MBEMBE, 2018, p. 60). Esses corpos desumanizados passam, assim, a inscrever-se “no registro de generalidade indiferenciada: simples relíquias de uma dor inexaurível, corporeidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas em estupor” (MBEMBE, 2018, p. 60).

No caso dos povos indígenas e sua relação com o Estado brasileiro, podemos entender que a invisibilidade e o silenciamento seculares são formas de necropolítica. Negar-lhes o direito a existir conforme seus costumes e crenças é uma forma de permitir a morte e mesmo de fazer morrer. Quando a negligência é o que caracteriza a sua atuação em políticas fundamentais para a sobrevivência desses povos, como a demarcação de terras e a retirada de invasores em terras já demarcadas, o Estado está operando uma política de morte.

Achille Mbembe destaca também o papel exercido pela ideia de raça para o processo de desumanização dos povos que desde uma perspectiva ocidentalizada são os Outros, os “estrangeiros”: “a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de inaugurar a

desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles (MBEMBE, 2018, p. 18).

Em *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*, Aníbal Quijano argumenta que no subcontinente latino-americano a perspectiva eurocêntrica de conhecimento, imposta a partir do processo de colonização, conduz a uma interpretação deturpada da realidade. Para ele, todo Estado-nação é uma estrutura de poder e, por isso, espaço de dominação e homogenização (2005, p. 129-130). Neste contexto, a ideia de “raça” foi utilizada como justificativa para a dominação e subjugação dos povos que habitavam este território, e, posteriormente, da “população trazida da futura África e chamada de negra” (QUIJANO, 2015, p. 120).

Na atualidade, persistem as práticas de expropriação do indígena de seu território, que, não raro, torna-se mão de obra explorada no que antes era seu meio de subsistência e existência. Diante desse cenário, vê-se perpetuada uma estrutura desenhada ainda no século XVI, quando os “índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer” (QUIJANO, 2005, p. 120). De acordo com o sociólogo peruano:

Nas sociedades ibero-americanas, a pequena minoria branca no controle dos Estados independentes e das sociedades coloniais não podia ter tido nem sentido nenhum interesse social comum com os índios, negros e mestiços. Ao contrário, seus interesses sociais eram explicitamente antagônicos com relação aos dos servos índios e os escravos negros, dado que seus privilégios compunham-se precisamente do domínio/exploração dessas gentes. De modo que não havia nenhum terreno de interesses comuns entre brancos e não brancos, e, conseqüentemente, nenhum interesse nacional comum a todos eles. Por isso, do ponto de vista dos dominadores, seus interesses sociais estiveram muito mais próximos dos interesses de seus pares europeus, e por isso estiveram sempre inclinados a seguir os interesses da burguesia europeia (QUIJANO, 2005, p. 134).

Essa impossibilidade de se reconhecer no outro, que culmina em uma postura de não alteridade frente a culturas diferentes, ainda hoje vai embasar as relações empreendidas entre os Estados nacionais e os povos indígenas. As múltiplas formas de existência destes povos sempre foram motivo de estranhamento por parte dos brancos. Assim, desde a chegada dos europeus a este território, as formas com que os povos originários se relacionam com a natureza não foram compreendidas e respeitadas. Ao contrário, o modo como se organizavam estes povos foi visto como inferior pelos europeus, fruto de uma sociedade que ainda não havia se “civilizado” e, portanto, deveria ser conduzida pelo caminho do “progresso”. É nesse aspecto que a escritora, pesquisadora e professora indígena Graça Graúna assevera o seguinte:

A verdade dos mitos (histórias) vem de muito longe (no tempo), muito antes de Cabral chegar aqui “com um punhado de aventureiros e marginais, [quando] pegou os habitantes dessa terra de surpresa. A primeira resistência foi a desconfiança e a gozação diante dos estranhos. No palco da história, os “novos

tempos” marcam as fronteiras provocando no individuo uma busca incessante por seu lugar no mundo. O chamado progresso agride, fragmenta, desloca traçando caminhos contrários aos sonhos das sociedades indígenas (GRAUNA, 2013, p. 25).

De maneira análoga, Sônia Guajajara afirma que “na busca por dinheiro, os homens destroem as florestas, os animais e a vida humana, provocando uma crise civilizatória que é climática, social, ambiental, alimentar e humanitária” (GUAJAJARA, 2021, p. 174). Ainda nesse sentido, Davi Kopenawa, em *A queda do céu*, define os brancos como povo da mercadoria, uma gente que está muito mais preocupada com os objetos e sua posse, do que com a própria existência. Desta forma, gastam a vida em busca destes produtos ou de dinheiro para consegui-los. Durante a entrevista realizada com Carlos Machado Dias Junior e Stelio Marras, ele manifesta seu entendimento quanto ao papel que o dinheiro exerce na vida dos povos indígenas: “Nós, indígenas, moramos sem dinheiro. Até hoje estamos morando sem dinheiro. Nosso dinheiro é alimentação. Alimento do povo que usa a riqueza da *Maxita-Uhiri*”<sup>122</sup> (KOPENAWA, 2019, p. 242). Em *A queda do céu*, ao distinguir o trabalho realizado por um xamã daquele realizado por um médico, Kopenawa ressalta a diferença fundamental quanto à percepção dos indígenas em relação ao dinheiro:

Os xamãs yanomamis não trabalham por dinheiro, como os médicos dos brancos<sup>123</sup>. Trabalham unicamente para o céu ficar no lugar, para podermos caçar, plantar nossas roças e viver com saúde. [...] O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 216-217).

É contra o extermínio de seu povo que Davi Kopenawa testemunha, ou mesmo contra o autoextermínio da raça humana forçado pelas ações dos brancos. Sua narrativa revela que muitas práticas de violência empregadas no século XVI continuam sendo utilizadas contra os povos indígenas. Desde a mortandade provocada pelo contágio de doenças, ou mesmo a invasão de missões religiosas aos seus territórios objetivando convertê-los dentro de uma lógica de imposição de cosmogonias que não são as suas. A fala de Kopenawa é categórica quanto ao uso desses mesmos mecanismos no processo de dominação dos corpos indígenas. Além disso, a dinâmica imposta pela colonização naturalizou a exploração do indígena como mão de obra barata, o que, na atualidade,

<sup>122</sup>No texto da citada entrevista, utiliza-se o termo *Maxita-Uhiri* para referir-se à terra-floresta, como no trecho: “Estas ameaçam por todos os lados os sustentáculos da *Maxita-Urihi*, a terra-floresta, cujo céu, tornado tão perigosamente instável pela gana assediante e obsedante do povo da mercadoria, mostra-se mais e mais prestes a desabar sobre todo vivente, humano ou não, do planeta” (KOPENAWA, 2019, p. 237).

<sup>123</sup> Em outro trecho, também falando sobre a diferença fundamental entre brancos e yanomami, ele destaca que os *xapiri*: “São nossos verdadeiros médicos. Os dos brancos abrem barrigas e peitos com lâminas de ferro, muitas vezes sem saber o que procuram, e acabam só deixando grandes cicatrizes. Já os nossos espíritos *ayokorari* tratam os doentes por dentro, sem derramar sangue” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 187).

segue sendo realidade, lamentavelmente. A invasão e usurpação dos territórios indígenas ainda são uma constante. Ao serem expropriados de suas terras, não raro, esses sujeitos se veem obrigados a submeter-se a um trabalho mal remunerado no mesmo espaço em que antes garantiam sua subsistência. Assim, o poder da narrativa testemunhal dos povos originários está também em combater a invisibilidade e o silenciamento que contribuem para a efetivação de uma política de extermínio dos corpos indígenas.

É a partir deste contexto que compreendemos que Davi Kopenawa é conhecedor das diferentes formas de existir no tempo em que vive. Suas reflexões, realizadas a partir da temporalidade e da realidade na qual está inserido, evidenciam admirável entendimento quanto à dinâmica de destruição imposta pelo capital à natureza e aos povos que estabelecem uma relação diferente com o meio ambiente, não pautada pela exploração predatória. Neste ponto, compartilhamos da compreensão de Giorgio Agamben (2009) sobre o que é ser contemporâneo, especialmente quando define que “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro” (AGAMBEN, 2009, p. 62). Kopenawa percebe a escuridão de seu tempo, mais do que isso, percebe a tragédia do que se convencionou chamar de progresso, e estabelece relação entre a sanha desenvolvimentista dos brancos e as tragédias que assolam seu povo. Demonstra, desta maneira, sua inadequação ao tempo atual, não uma inadequação individualizada, fruto de uma incompatibilidade personalista frente ao *status quo*, mas uma inadequação que resulta do entendimento de sua própria cultura e da história de sua gente, uma inadequação compartilhada coletivamente com aqueles que compõem a resistência perante o avanço do modo de vida imposto pelo eurocentrismo. Nesta direção, Agamben expressa o seguinte:

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo (AGAMBEN, 2009, p. 59).

Esse anacronismo apontado por Agamben está presente nos dizeres de Kopenawa. Seguindo a reflexão do filósofo italiano, pode-se dizer que é justamente a não submissão aos valores impostos pela contemporaneidade o que define, verdadeiramente, sua contemporaneidade.

Na década de 1980, Davi Kopenawa passa a viajar pelo mundo para denunciar o que estava acontecendo com os povos da floresta. Esse trânsito vai servir também para que ele elabore uma interpretação mais aproximada da cultura dos brancos. Neste sentido, é paradoxal que o discurso “civilizatório” coloque as vivências protagonizadas pelos povos indígenas como não desenvolvidas, como se estivessem, desde 1492,

relegados à condição de adequarem-se ao modo de vida “civilizado”, quando o que o relato de Kopenawa reflete é, ao contrário, o entendimento desses povos quanto à irracionalidade do modo de organização da sociedade ocidental. Viveiros de Castro, no já mencionado prefácio de *A queda do céu*, chama a atenção para a “contemporaneidade absoluta” dos povos indígenas, alegando que impossibilitar uma comunicação horizontal entre esses povos e nossa sociedade, “relegando-os ao papel de objetos de um assistencialismo terceirizado, de clientes de um ativismo branco esclarecido, ou de vítimas de um denunciamento desesperado” é negligenciar-lhes essa condição (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 34).

Em uma dessas já mencionadas viagens, quando está em Paris, Davi Kopenawa é levado por seus guias a uma visita ao antigo Museu do Homem. Lá se depara com adornos, adereços e ferramentas de diferentes povos, de distintas culturas. O impacto causado por aqueles itens o leva a refletir acerca daquele espaço, e do possível motivo pelo qual os brancos estão sempre preocupados em adquirir os objetos produzidos por seu povo. Em sua autorreflexão, Kopenawa elabora os seguintes questionamentos:

Afinal, depois de ver todas as coisas daquele museu, acabei me perguntando se os brancos já não teriam começado a adquirir também tantas de nossas coisas só porque nós, Yanomami, já estamos começando também a desaparecer. Porque ficam nos pedindo nossos cestos, nossos arcos e nossos adornos de penas, enquanto os garimpeiros e fazendeiros invadem nossa terra? Será que querem conseguir essas coisas antecipando a nossa morte? Será que depois vão querer levar também nossas ossadas para suas cidades? Uma vez mortos, vamos nós ser expostos do mesmo modo, em caixas de vidro de algum museu? Foi o que tudo aquilo me fez pensar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 429).

Sônia Guajajara faz questionamento semelhante ao defender que aceitar as danças, festas, colares e cocares dos indígenas, como os brancos fazem, não representa respeito e valorização da cultura ameríndia, pois de acordo com a líder indígena: “Isso todo mundo consente, acha bonito. Não queremos que aceitem apenas nossas danças e nossas pinturas. Queremos que aceitem e respeitem a nossa voz e a presença de nossos corpos” (GUAJAJARA, 2021, p. 177). Por isso, ela chama atenção para o fato de que o modo como os povos indígenas relacionam-se com a terra também é cultura, assim como os adornos que utilizam, no entanto, não se tem essa compreensão entre os não indígenas, de modo que a autora assevera: “Todo o nosso modo de ser faz parte da nossa cultura, mas nossas terras são vistas como improdutivas. Os poderes econômicos e políticos situam a terra como objeto de disputa. E, por isso, nós somos ameaçados, quando não mortos (GUAJAJARA, 2021, p. 177).

Assim, a angústia de Davi Kopenawa ao se defrontar com os objetos de povos originários expostos no museu é compreensível, no sentido de que a mesma cultura que

estabelece que o modo de vida de seu povo é bárbaro e precisa civilizar-se, é aquela que exotiza os objetos característicos desse modo de vida como se fosse algo para se orgulhar, e, mais importante, como se fosse algo do passado. Desta maneira, massacrados os povos indígenas no presente para que possamos, depois, recriá-los em nossa história, desde que esse seja seu lugar, o passado, um pretérito remoto, longínquo, morto, reduzido a artefatos de museu.

A ideia de progresso associada à ciência e à pesquisa também precisa ser problematizada, especialmente quando envolve trabalhos realizados com povos indígenas. A socióloga maori Linda Tuhiwai Smith defende que o modo como a pesquisa científica fez parte dos “piores excessos do colonialismo mantém-se como uma história lembrada por muitos povos colonizados em todo o mundo. É uma história que ainda fere, no mais profundo sentido, a nossa humanidade” (SMITH, 2018, p. 11). Por isso, a autora destaca que, desde a perspectiva dos povos colonizados, posição da qual ela, como maori, escreve, “o termo ‘pesquisa’ está indissociavelmente ligado ao colonialismo e ao imperialismo europeu”, por isso, para esses povos, “a palavra ‘pesquisa’, em si, é provavelmente uma das mais sujas do mundo vocabular indígena. Quando mencionada em diversos contextos, provoca silêncio, evoca memórias ruins, desperta um sorriso de conhecimento e de desconfiança” (SMITH, 2018, p. 11).

Para a socióloga maori, o problema tem suas raízes fincadas no modo como a pesquisa institucionalizou-se nas colônias, fomentando um cenário em que “a implantação de instituições de pesquisa, incluindo universidades, a partir dos centros imperiais europeus permitiu que interesses científicos locais fossem organizados e integrados no sistema colonial” (SMITH, 2018, p. 19). A representação dos povos indígenas realizada pelas narrativas dos viajantes e aventureiros contribuíram para a consolidação das “imagens do chefe ‘canibal’”, do índio “vermelho”, do médico “bruxo” ou da cabeça “tatuada” ou “encolhida” (SMITH, 2018, p. 20). Todos esses estereótipos estavam a serviço de contar uma história que falava da “selvageria e do primitivismo” (SMITH, 2018, p. 20), e incitavam a outras construções representativas tão ou mais perversas. É nesse contexto que as pesquisas favoreceram, inclusive, o questionamento quanto à própria humanidade dos sujeitos indígenas:

Uma das supostas características dos povos primitivos era de que nós não conseguiríamos usar nossas mentes e intelectos. Não podíamos inventar coisas, não podíamos criar instituições nem história, não podíamos imaginar, não podíamos produzir nada de valor, não sabíamos usar a terra nem outros recursos do mundo natural, não praticávamos as artes da “civilização”. Por falta de tais virtudes nós nos desqualificamos, não apenas da civilização, mas de nossa própria humanidade. Em outras palavras, nós não éramos completamente humanos; alguns de nós não eram nem mesmo considerados parcialmente humanos. Ideias a respeito do que é humano em associação com o poder de definir pessoas como humanas ou não já tinham sido inseridas no discurso

imperial e colonial anterior ao período do imperialismo aqui mencionado. O imperialismo proporcionou os meios pelos quais conceitos acerca do que se considera humano poderiam ser sistematicamente aplicados como formas de classificação, por exemplo, mediante hierarquias de raça e tipologias de diferentes sociedades. A ciência, aliada ao poder imperial, permitiu que esses sistemas de classificação estruturassem relações entre os poderes imperiais e as comunidades indígenas (SMITH, 2018, p. 38-39).

Em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), o intelectual indígena Ailton Krenak propõe um questionamento quanto à ideia de “humanidade”. Para ele, essa noção tem servido como argumento, desde a invasão, para legitimar a violência impetrada contra os povos originários, e para tornar homogêneas as múltiplas formas de existência desses povos (KRENAK, 2019). Essa violência teria também como motivação, talvez a principal delas, o fato de que as cosmogonias indígenas não correspondem aos interesses do sistema hegemônico. Claro exemplo desse descompasso é a relação estabelecida com a terra, vista pelos povos indígenas como extensão do próprio ser. Essa relação e forma de compreender o organismo terra inviabiliza, ou mesmo impossibilita, um modelo de cultivo pautado pela exploração predatória do território, conforme preconizam os latifúndios, que à diferença dos indígenas – os quais olham para a terra e veem vida –, olham para a terra e veem lucros.

Se esses lucros são obtidos à custa da destruição do planeta e da morte de seres humanos e de vários outros tipos de organismos vivos, que assim seja. Como diz Kopenawa, os brancos “são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65). É nessa perspectiva que em uma de suas viagens às cidades dos brancos, percebendo a pobreza à qual muitos deles estavam submetidos, Kopenawa questiona-se quanto à forma como os brancos tratam seus semelhantes:

Os brancos que criaram as mercadorias pensam que são espertos e valentes. Mas eles são avarentos e não cuidam dos que entre eles não têm nada. Como é que podem pensar que são grandes homens e se achar tão inteligentes? Não querem nem saber daquelas pessoas miseráveis, embora elas façam parte do seu povo. Rejeitam-nas e deixam que sofram sozinhas. Nem olham para elas e, de longe, apenas as chamam de pobres. Chegam até a tirar delas suas casas desmoronadas. Obrigam-nas a ficar fora, na chuva, com seus filhos. Devem pensar: “Moram em nossa terra, mas são outra gente. Que vivam longe de nós, catando sua comida no chão, como cães! Nós, enquanto isso, vamos aumentar nossos bens e nossas armas, sozinhos!” Fiquei assustado de ver aquilo! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 431).

A partir do exposto, pode-se dizer que a narrativa de Davi Kopenawa, assim como outras narrativas indígenas, pode ser compreendida também como estratégia de construção de um futuro. De acordo com Viveiros de Castro, “o futuro pertence a si próprio; e não é impossível que aqueles povos que já existiam antes do Brasil terminem por sobreviver a ele” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 17). Dessa forma, resistir para

esses povos é, obviamente, lutar pelo não desaparecimento de suas culturas, ato fundamental para fazer o branco compreender as atrocidades cometidas. Nessa esteira de pensamento, é possível perceber a necessidade de construção de uma discursividade adequada a fazer entender que a tirania do homem branco destruirá a vida na Terra. Para os povos indígenas, a terra é elemento vivo, sagrado e constitutivo do próprio ser humano, e deve ser compreendida a partir de sua indissociabilidade com a existência e permanência humana nesse planeta, “e não como uma esfera abstrata, um globo visto de fora, cercado e dividido em territórios administrados pelos Estados nacionais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 17).

Desde a cruel imposição da catequese até o massacre empreendido pela conquista das terras, o indígena sempre foi visto como um entrave ao desenvolvimento nacional. Sedentos por dinheiro e pela posse exploratória da terra, ávidos por realizar a marcha do progresso, os brancos distanciam-se de uma existência que possa construir algum significado para além daqueles determinados pelo sistema econômico que rege o mundo. Antes deste território ser conhecido como Brasil, os povos indígenas já ocupavam estas terras, e são esses povos que ainda hoje, mais de quinhentos anos depois, continuam lutando para não sucumbir frente ao avanço avassalador e homogeneizador dos princípios ditados pelo Estado-nação e sua obsessão pelo “progresso”.

## 2.1 OS COMEDORES DE TERRA E AS XAWARAS GULOSAS DE CARNE HUMANA

O relato de Davi Kopenawa aponta como fator preponderante para o sofrimento e a morte dos yanomami nas últimas décadas, as ações predatórias realizadas pelos garimpos, que devastam o ecossistema da floresta amazônica e influenciam determinantemente para a degradação social dos povos atingidos pelas atividades garimpeiras. A contaminação dos rios e do solo, para além da tragédia ambiental que representa, impacta de forma definitiva a saúde e a vida dos povos originários, já que é da floresta que provêm suas principais fontes de subsistência. Dessa forma, as atividades do garimpo degradam o meio ambiente, poluem rios, contaminam os peixes e contribuem, de forma alarmante, para o adoecimento das populações indígenas. Sem entender o motivo de tanta destruição, ou melhor, sem entender o porquê de tanta ferocidade na busca pelo ouro, o líder yanomami diz que: “o pensamento desses brancos está obscurecido por seu desejo de ouro. São seres maléficos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 336). Por isso, Kopenawa explica que na língua de seu povo, chamam os garimpeiros de “*napë worëri pé*, os ‘espíritos queixada forasteiros’, porque não param de remexer os lamaçais, como

porcos-do-mato em busca de minhocas. Por isso também os chamamos de *urihi wapo pë*, os ‘comedores de terra’<sup>124</sup> (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 336-337). No fragmento a seguir, o xamã yanomami fala a respeito do furor destrutivo representado pelos garimpos:

Foi quando os garimpeiros chegaram até nós que realmente entendi de que eram capazes os *napë!* Multidões desses forasteiros bravos surgiram de repente, de todos os lados, e cercaram em pouco tempo todas as nossas casas. Buscavam com frenesi uma coisa maléfica da qual jamais tínhamos ouvido falar e cujo nome repetiam sem parar: *oru* – ouro. Começaram a revirar a terra como bandos de queixadas. Sujaram os rios com lamas amareladas e os enfumaçaram com a epidemia *xawara* de seus maquinários. Então, meu peito voltou a se encher de raiva e de angústia, ao vê-los devastar as nascentes dos rios com voracidade de cães famintos. Tudo isso para encontrar ouro, para os outros brancos poderem com ele fazer dentes e enfeites, ou só para esconder em suas casas! Naquela época, eu tinha acabado de aprender a defender os limites de nossa floresta. Ainda não estava acostumado à ideia de que precisava também defender suas árvores, seus animais, seus cursos d’água e seus peixes. Mas entendi logo que os garimpeiros eram verdadeiros comedores de terra e que iam devastar tudo nas florestas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 335).

O impacto da presença dos garimpeiros se reflete, inclusive, na rareação da caça, prática fundamental para a sobrevivência dos Yanomami na floresta. Em *A queda do céu*, Kopenawa conta que: “Antigamente, eram muitos os queixadas na floresta. Depois da chegada dos garimpeiros, seus bandos desapareceram” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 336). Para se ter uma ideia da força de destruição representada pelas ações do garimpo, Bruce Albert explica que juntamente com as antas, os queixadas são “as presas mais valorizadas pelos caçadores yanomami, em particular para suas grandes festas intercomunitárias *reahu*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 660), e que a partir da invasão dos garimpeiros da década de 1980, esses animais desapareceram por pelo menos uma década do território yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 660). Kopenawa fala sobre o motivo do sumiço desses animais e o impacto que esse desaparecimento causou na vida dos Yanomami:

Logo os caçadores passaram a não encontrar nenhum em parte alguma, mesmo indo muito longe de suas casas. A floresta tinha ficado ruim e se enchera de fumaças de epidemia *xawara*. Os antigos xamãs que sabiam fazer dançar a imagem dos espíritos queixada foram mortos pelas doenças. Então, os espelhos desses *xapiri* foram quebrados e seus caminhos foram cortados. Os queixadas são ancestrais humanos. Viraram caça ao cair no mundo subterrâneo, quando o céu desabou, no primeiro tempo. Por isso eles têm muita sabedoria. Serem obrigados a viver emagrecidos e doentes, numa floresta devastada, deixou-os enfurecidos. Voltaram para dentro da terra, por onde passa o caminho do sol, e os

<sup>124</sup> Bruce Albert explica que: “Uma série de outras expressões do mesmo tipo é aplicada aos garimpeiros: ‘comedores de pedras’ (*maama pë watima pë*) ou ‘de metal’ (*poo xi watima pë*), ‘saqueadores de terra-floresta’ (*urihi wariatima pë*) ou ‘tições’ (*wakoxo pë*), ‘pois destroem a terra como o fogo’. São mais comumente designados, contudo, pelo neologismo de empréstimo *karipiri pë*, cuja terminação *-ri* (*pë*: plural) conota a sobrenatureza maléfica” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 660).

*xapiri* fecharam de novo o buraco no qual sumiram (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 336).

Tema marcante no livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, o poder de destruição das doenças transmitidas pelos brancos será a tônica da segunda parte da obra, intitulada *A fumaça do metal*. O contágio corresponde a uma das principais causas de mortes entre os povos indígenas amazônicos. Desde o contato inicial entre os Yanomami e os agentes da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, em 1943, e entre Yanomami e missionários evangélicos da *New Tribes Mission*, em 1958, doenças como gripe, sarampo, varíola, malária e pneumonia contribuíram determinadamente para a dizimação destes povos. Kopenawa atribui ao encontro com o branco a banalização da morte entre os Yanomami, pois, para ele, “antigamente, antes de os brancos chegarem à nossa floresta, morria-se pouco” (KOPENAWA, 2015, p. 175). Kopenawa define assim a morte dos Yanomami antes da chegada dos brancos:

Um ou outro velho ou velha desapareciam, de tempos em tempos, quando seus cabelos já tinham ficado bem brancos, seus olhos cegos, suas carnes secas e flácidas. Seu peito virava outro, acometido pelo mal da fumaça. Extinguiam-se assim aos poucos, pela simples razão de que já não comiam nem bebiam mais. Morriam como deve ser, em idade muito avançada (KOPENAWA, 2015, p. 175).

O relatório elaborado pela Comissão Nacional da Verdade aponta a responsabilidade do Estado quanto à irrupção garimpeira, uma vez que além da demora na realização da demarcação do território yanomami, “os documentos examinados mostram a omissão da Funai<sup>125</sup> no controle das invasões, além da conivência e, por vezes, o apoio explícito de diferentes instâncias do poder público aos invasores” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 232). Desse modo, o documento denuncia o cenário dramático desenhado pelo garimpo, em que mortes, doenças, prostituição, sequestros e outros tipos de violências passaram a fazer parte do cotidiano do povo Yanomami:

O impacto dos garimpeiros, que chegaram a cerca de 40 mil no final da década de 1980, foi devastador. Não há um número oficial de mortos em decorrência dessas invasões, mas se estima que chegue aos milhares. Comunidades inteiras desapareceram em decorrência das epidemias, dos conflitos com garimpeiros, ou assoladas pela fome. Os garimpeiros aliciaram indígenas, que largaram seus modos de vida e passaram a viver nos garimpos. A prostituição e o sequestro de crianças agravaram a situação de desagregação social (COMISSÃO NACIONAL

---

<sup>125</sup> O documento afirma ainda que “o caso mais flagrante de apoio do poder público à invasão garimpeira se deu na gestão de Romero Jucá à frente da Funai, na região do Paapiu/Couto de Magalhães, onde o garimpo se iniciou a partir da ampliação de uma antiga pista de pouso pela Comissão de Aeroportos da Região Amazônica (Comara), em 1986. A Funai e os demais agentes públicos abandonaram a região, deixando a área livre para a ação dos garimpeiros. Não havia justificativas para a expansão dessa pista, uma vez que não havia pelotões de fronteira planejados para a região” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 232).

Mas a invasão dos garimpeiros não se deu de modo aleatório, pois houve um motivo para que hordas de homens se sentissem motivados a se embrenhar na floresta, enfrentando um ambiente hostil e, muitas vezes, caracterizado pela violência, na busca específica por um dos muitos tipos de minérios presentes no solo amazônico. E a explicação pode ser buscada na maneira como o capitalismo se comporta e na dimensão história de sua presença em nossa colonização, conforme Bruce Albert explica: “A invasão em massa de garimpeiros no território yanomami (e na Amazônia de modo geral) foi provocada por uma brusca alta da cotação do ouro no mercado internacional a partir de 1979” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 660).

Nesse mesmo caminho, Dário Kopenawa, filho mais velho de Davi Kopenawa e também uma importante liderança Yanomami, em entrevista recente<sup>126</sup>, assevera que: “A gente está lutando e defendendo a mãe terra, mas os brancos brincam de desenvolvimento” (KOPENAWA, 2020, s/p). Essa afirmação, carregada de uma conotação irônica, evidencia que, para Dário, os indígenas estão lutando por algo que realmente faz sentido, ou seja, a defesa da terra, sem a qual os humanos não existiriam. Já os brancos, convictos de que fazem grande coisa ao reverenciar o “progresso”, seguem destruindo aquilo que verdadeiramente deveria ser motivo de reverência, a mãe terra. Em sua análise acerca da situação dos garimpos na floresta, ele é categórico ao afirmar:

Os garimpos são como o sarampo. Não querem sair, não querem largar a nossa terra. Para mim, são pragas. Eles não existiriam sem o preço do ouro: o garimpo não trabalha de graça e o preço do ouro é alto. Se derrubar o preço do ouro, duvido que garimpeiros vão trabalhar de graça e arriscar a vida, morrendo com seus colegas, para tirar ouro da terra yanomami. Esperamos que as autoridades os tirem, mas sem ouro eles não iriam trabalhar (KOPENAWA, 2020, s/p).

No prefácio de *A queda do céu*, Viveiros de Castro explica como funciona a estrutura do garimpo, em que os garimpeiros responsáveis por executar o trabalho que devasta o ecossistema da floresta são apenas a extremidade visível de um sistema complexo, que envolve agentes com poderes políticos atuando para regularizar o esquema e minar as ações de combate, em conformidade com a lógica colonialista de exploração da natureza e de mão de obra barata:

O sistema do garimpo é semelhante ao do narcotráfico, e, em última análise, à tática geopolítica do colonialismo em geral: o serviço sujo é feito por homens miseráveis, violentos e desesperados, mas quem financia e controla o dispositivo,

---

<sup>126</sup> Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/entrevista-dario-kopenawa-fala-sobre-enfrentamento-a-garimpo-e-covid-19-pelos-povos-indigenas/>. Acesso em: 22 set. 2021.

ficando naturalmente com o lucro, está a salvo e confortável bem longe do front, protegido por imunidades as mais diversas. No caso do garimpo nos Yanomami, o dispositivo, como é de notório conhecimento nos meios especializados, envolve políticos importantes de Roraima, alguns deles defensores destacados, no Congresso, de reformas 'liberalizantes' da legislação minerária relativa às terras indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 23).

Nos últimos anos, os povos da floresta têm insistentemente denunciado o aumento crescente do número de garimpeiros na região amazônica. Em reportagem da *Folha de São Paulo*<sup>127</sup>, de maio de 2019, Davi Kopenawa denunciou a existência de aproximadamente 20 mil garimpeiros na Terra Indígena Yanomami, evidenciando que o rastro de destruição deixado por eles já era perceptível em vários rios da região, além do aumento significativo do número de Yanomami contaminados com malária. A situação sempre foi trágica, mas nos últimos meses parece existir um clima favorável ao avanço das ações predatórias, e é difícil não associar essa realidade ao novo cenário político desenhado no Brasil desde o golpe de 2016, e intensificado a partir do resultado das eleições de outubro de 2018. O atual governo brasileiro já manifestou publicamente sua simpatia pela ideia de “exploração sustentável” do potencial amazônico, e sua discordância quanto à demarcação de terras indígenas. Sobre a devastação causada pela invasão de garimpeiros à região amazônica, no final dos anos 1980, Davi expressa em *A queda do céu*:

No primeiro tempo, os brancos estavam muito longe de nós. Ainda não tinham trazido o sarampo, a tosse e a malária para nossa floresta. Nossos ancestrais não adoeciam tanto quanto nós, hoje [...]. As pessoas não morriam tanto. [...] Hoje já não é mais assim. Os garimpeiros sujaram a floresta para valer. Ela ficou impregnada de fumaça de epidemia e fomos pegos num frenesi de morte (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 224-225).

O horror causado pelo garimpo entre os Yanomami, para além das consequências desastrosas que representa para a vida desses povos, está expresso pelo fato de que é incompreensível para eles a busca colérica dos brancos pelo ouro. Na cosmogonia yanomami, *Omama* escondeu os metais “lá no meio dos morros das terras altas, onde também fez jorrar os rios. É de lá que surgem os ventos e o frescor da floresta. É de lá que vem sua fertilidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 360). É por isso que quando os xamãs yanomami fazem descer e dançar a imagem de *Omama*, pai dos minérios, “ela se apresenta [...] como uma montanha de ferro subterrânea, cheia de imensas hastes fincadas em todos os lados” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 360). Por isso, a

---

<sup>127</sup> A reportagem pode ser acessada no seguinte endereço eletrônico: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/05/invasao-em-terra-indigena-chega-a-20-mil-garimpeiros-diz-lider-ianomami.shtml>. Acesso em: 23 abr. 2020.

compreensão é de que os minérios devem ser deixados onde foram colocados por *Omama*, pois são fundamentais para manter a terra no lugar:

*Omama* a colocou [a imagem dele] nas profundezas do solo para manter a terra no lugar e impedir que a ira dos trovões e dos raios a faça tremer e a desloque. Cravou-a lá como nós fazemos com os postes de nossas casas, para que elas não balancem durante as tempestades. Assim, esse ferro está enfiado na terra como as raízes das árvores. Ele a mantém firme como espinhas fazem com a carne dos peixes e esqueletos com a de nosso corpo. Torna-a estável e sólida, como nosso pescoço faz nossa cabeça ficar reta. Sem essas raízes de metal, ela começaria a balançar e acabaria desabando sob nossos pés. Isso não acontece em nossa floresta, pois ela está no centro da terra, onde esse metal de *Omama* está soterrado (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 360-361).

E não só a terra corre perigo, mas o céu também pode desabar pelo desvairo extrativista dos brancos, e seu propósito em chafurdar o solo em busca de ouro, por isso Kopenawa alerta: “Escavando tanto, os brancos vão acabar até arrancando as raízes do céu, que também são sustentadas pelo metal de *Omama*. Então ele vai se romper novamente e seremos aniquilados, até o último” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 361). Se foi *Omama* o responsável por esconder os metais da forma mais profunda possível na terra, deve-se a *Yoasi*, seu irmão mal, a propagação da informação entre os brancos de que esses metais estavam imersos na terra. Foi esse o motivo, de acordo com o xamã yanomami, que fez os ancestrais dos brancos enfrentarem o oceano e virem parar aqui por essas terras que viriam a se chamar Brasil:

Porém, apesar da prudência de *Omama*, *Yoasi* conseguiu assim mesmo fazer chegar a notícia da existência desse metal aos ancestrais dos brancos. Por isso eles acabaram por atravessar as águas para vir à sua procura na terra do Brasil. Não é à toa que os brancos querem hoje escavar o chão de nossa floresta. Eles não sabem, mas as palavras de *Yoasi*, o criador da morte, estão neles. Assim é. Os garimpeiros são filhos e genros de *Yoasi*. Tornados seres maléficis, esses brancos só fazem seguir seus passos. São comedores de terra cheios de fumaças de epidemia. Acham-se todo-poderosos, mas seu pensamento é cheio de escuridão. Eles não sabem que *Yoasi* colocou também a morte nesses minérios que tanto buscam. *Omama* os escondeu para que o choro do luto não nos atormentasse sem trégua. Ao contrário, deu-nos os *xapiri*, para podermos nos curar. Nós somos seus genros e filhos. É por isso que tememos arrancar essas coisas ruins da terra. Preferimos caçar e abrir roças na floresta, como ele nos ensinou, em vez de cavar seu solo como tatus e queixadas! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 358-359).

A imprudência de *Yoasi* e dos brancos, portanto, é o que tem custado a vida dos Yanomami, já que esses metais extraídos da terra são os responsáveis por espalhar as fumaças de epidemias entre eles. Nessa perspectiva, os Yanomami entendem que o ouro, assim como os outros metais, quando são queimados deixam escapar um “perigoso calor de seu sopro”, que no caso do ouro, eles chamam de “*oru a wakixi*, a fumaça do ouro” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 362). Por esse motivo, segundo Davi, *Omama* escondeu esses minérios e ensinou os yanomami a temê-los: “As palavras da imagem de *Omama*

nos ensinam a rezear o ouro e os demais minérios. Trata-se de coisas malélicas desconhecidas e temíveis, que só provocam doença e morte” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 362). Foi por isso que *Omama* os deixou embaixo da terra e de lá nunca deveriam ter sido retirados:

Agora sabemos de onde provém essa fumaça malélica. É a fumaça do metal, que também chamamos de fumaça dos minérios. São todas a mesma fumaça de epidemia *xawara*, que é nossa verdadeira inimiga. *Omama* enterrou os minérios para que ficassem debaixo da terra e não pudessem nunca nos contaminar. Foi uma decisão sábia e nenhum de nós jamais teve a ideia de cavar o solo para tirá-los da escuridão! Essas coisas malélicas permaneciam bem enterradas, e nossos maiores não ficavam doentes o tempo todo, como ficamos hoje. Todavia, os brancos, tomados por seu desconhecimento, puseram-se a arrancar os minérios do solo com avidez, para cozê-los em suas fábricas. Não sabem que, fazendo isso, liberam o vapor malélico de seu sopro. Este sobe então para todas as direções do céu, até chocar-se com seu peito. Depois volta a cair sobre os humanos, e é assim que acaba nos deixando doentes. Seu veneno é terrível. Não sabemos o que fazer para resistir a ele. É por isso que ficamos tão aflitos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 363).

As cidades dos *napë* são, para Kopenawa, caracterizadas por essas fumaças, que já se disseminaram por toda a parte “em que se encontram as fábricas dos brancos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 363). Entre os Yanomami, são os garimpeiros os culpados por empestear “a floresta com os gases de seus motores e os vapores do ouro e do mercúrio que eles queimam juntos<sup>128</sup>” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 363). Kopenawa explica que essas fumaças que saem dos minérios são as responsáveis pelas epidemias que acometem seu povo:

Então, todas essas fumaças, levadas pelo vento, caem sobre a floresta e sobre nós. Tudo isso se mistura, para se tornar uma única epidemia *xawara*, que dissemina por toda parte febre, tosse e outras doenças desconhecidas e ferozes que devoram nossas carnes. Essa *xawara* que invade a floresta inteira vai fazer de nós tatus esfumaçados para saírem da toca! Se o pensamento dos brancos não mudar de rumo, tememos morrer todos antes de eles mesmos acabarem se envenenando com ela! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 363).

Das múltiplas formas de violência que ocorreram para a dizimação dos povos autóctones, o contágio por doenças infecciosas representa um dos fatores de maior mortandade. No documentário *Guerras do Brasil.doc* (2018), o historiador Pedro Luis Puntoni defende que já nos primeiros séculos de invasão europeia, os surtos de doenças “enfraqueceram enormemente uma humanidade indígena que não estava preparada para isso”, de modo que, considerando a “fragilidade biológica” e a “ausência de anticorpos” dos indígenas, o fato de o conquistador “levar essas doenças” até os indígenas, tem um “certo sentido de guerra biológica” (PUNTONI, 2018). No mesmo documentário, o

<sup>128</sup> De acordo com Bruce Albert, “o pó de ouro é misturado com mercúrio e esse amálgama é em seguida queimado, para formar pepitas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 663).

antropólogo Carlos Fausto, num exercício de reflexão para tentar entender o que representou essa guerra biológica, argumenta que:

Anchieta fala de 30.000 indígenas mortos por varíola no Recôncavo baiano, não dá nem para enterrar todo mundo, você tem que ter essa ideia de que, de repente, o mundo começa a acabar, todo mundo começa a morrer.

[...]

O que se passou aqui durante o processo colonial, se você colocar a demografia, como alguns estudos sugerem, na ordem dos 80 milhões para as Américas, isso em 1500/1492, você verá que desapareceu boa parte da humanidade em 100 anos. Então, a gente normalmente não tem essa dimensão do fato, talvez tenha sido proporcionalmente na história da humanidade um dos maiores holocaustos populacionais que a gente tem notícia (FAUSTO, 2018).

Darcy Ribeiro, na obra *Os índios e a civilização*, diz que as doenças sempre representaram causa de morte entre os povos originários, a ponto de configurarem-se como “primeiro fator da diminuição das populações indígenas”. Dessa forma, na história do contato entre brancos e nativos, as epidemias foram e continuam sendo motivo de grande mortandade para esses povos, de modo que “cada grupo indígena que se aproximou de núcleos europeus e de seus descendentes, nestes quatro séculos, teve de pagar alto tributo em vidas às doenças que a civilização lhe trouxe” (RIBEIRO, 1996, p. 230). Nesse sentido, Ailton Krenak explica que:

O simples contágio do encontro entre humanos daqui e de lá fez com que essa parte da população desaparecesse por um fenômeno que depois se chamou epidemia, uma mortandade de milhares e milhares de seres. Um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical largava um rastro de morte por onde passava. O indivíduo não sabia que era uma peste ambulante, uma guerra bacteriológica em movimento, um fim de mundo; tampouco o sabiam as vítimas que eram contaminadas. Para os povos que receberam aquela visita e morreram o fim do mundo foi no século XVI (KRENAK, 2019, p. 71).

Desde o final do ano de 2019, o mundo se assombra com o surgimento de uma nova doença, a Covid-19, causada pelo novo coronavírus. A ameaça invisível que mudou a rotina e os hábitos de todo o planeta, desacelerou o ritmo frenético daqueles a quem Davi Kopenawa chama de “povo da mercadoria”, ao impor o isolamento social como forma de prevenção. Inicialmente, sem vacinas<sup>129</sup> e sem medicamentos específicos para o tratamento, o isolamento social tornara-se a única medida de eficácia comprovada. Ainda incrédula, boa parte da população brasileira insistia e insiste em não seguir as recomendações de distanciamento, postura endossada, inacreditavelmente, pelo discurso do presidente da República, para quem a Covid-19 não passa de uma “gripezinha”<sup>130</sup>. E,

<sup>129</sup> No Brasil, as vacinas contra a Covid-19 começaram a ser aplicadas em janeiro de 2021.

<sup>130</sup> Em pronunciamento oficial veiculado no dia 24 de março de 2020, em cadeia nacional de rádio e televisão, Jair Messias Bolsonaro afirmou: “No meu caso particular, pelo meu histórico de atleta, caso fosse contaminado pelo vírus, não precisaria me preocupar, nada sentiria ou seria, quando muito, acometido de

assim, a doença avançou assustadoramente pelo país, atingindo um número alarmante de infectados e contabilizando as mortes aos milhares<sup>131</sup>.

A Covid-19 apresenta-se, dessa forma, como mais uma dentre as “epidemias gulosas de carne humana que chegaram acompanhando os brancos” que Davi Kopenawa relata em *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 176). Kopenawa explica, também, que a atuação dos *xapiri* no combate às doenças dos brancos é limitada, pois essas doenças, diferentemente das doenças da floresta, vêm de longe, e “os xamãs nada sabem a seu respeito”, por isso, “apesar de os *xapiri* saberem curar, hoje em dia os xamãs também precisam contar com o auxílio dos remédios dos brancos para manter essas doenças longe de nós” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 176). Mas é evidente que no histórico de contato entre brancos e povos indígenas, os *napë* têm sido mais eficientes em levar as doenças até os territórios indígenas do que em combatê-las.

Por isso, o cenário é tão desolador quando se analisa a situação dos indígenas perante a Covid-19, pois se a gravidade da doença é amedrontadora para qualquer pessoa, entre os indígenas ela pode ser agravada ainda pela alta incidência de outras doenças infectocontagiosas, em sua maioria levadas pelos brancos. Entretanto, em texto publicado<sup>132</sup> alguns dias após o registro da primeira vítima da Covid-19 entre os Yanomami<sup>133</sup>, intitulado *Agora somos todos índios*, Bruce Albert chama a atenção para o que considera uma mudança significativa de panorama:

Mas, frente a esta pandemia, algo subitamente mudou. Nós, brancos, estamos hoje tão desamparados frente à COVID-19 quanto os ianomâmis frente às epidemias letais e enigmáticas (“*xawara a wai*”) que nosso mundo lhes inflige há décadas. Pouco sabemos desta doença; não temos imunidade, remédio ou vacina para enfrentá-la (ALBERT, 2020, s/p).

Estamos todos num quadro de vulnerabilidade extrema, porém, diferentemente da parcela dos brancos que não acredita no que os especialistas e a ciência dizem, a sabedoria ancestral indígena faz com que, há séculos, o isolamento seja utilizado como prática de prevenção em cenários epidêmicos. Os Yanomami, por exemplo, buscam

---

uma gripezinha ou resfriadinho”. O pronunciamento completo pode ser conferido no link: [https://www.youtube.com/watch?v=VI\\_DYb-XaAE](https://www.youtube.com/watch?v=VI_DYb-XaAE). Acesso em: 01 mai. 2020.

<sup>131</sup> De acordo com dados oficiais publicizados no Portal do Ministério da Saúde (<https://covid.saude.gov.br/>), até o dia 07 de setembro de 2021 eram 20.899.933 pessoas diagnosticadas com a Covid-19 e 583.810 óbitos em decorrência da doença. Acesso em: 07 set. 2021.

<sup>132</sup> Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2020/04/agora-somos-todos-indios.shtml>. Acesso em: 14 mai. 2020.

<sup>133</sup> No início de abril de 2020, a Covid-19 fez sua primeira vítima fatal entre os yanomamis, um jovem de 15 anos, que teve o quadro agravado pela desnutrição e anemia que já enfrentava devido à malária. O jovem, Alvaneí Xirixana, vivia em uma comunidade com alto fluxo de garimpeiros, e que sofre com as mazelas provenientes dessa situação. De acordo com dados do site <https://covid19.socioambiental.org/>, até o dia 07 de setembro de 2021 eram 58.791 casos de Covid-19 confirmados entre indígenas de 163 povos diferentes, com um total de 1.197 mortes. Acesso em: 07 de set. 2021.

isolar-se na floresta, em pequenos grupos, quando se sentem ameaçados pelas doenças trazidas pelos brancos. Entretanto, é preciso reconhecer que, por uma série de condições sociais, os indígenas estão mais suscetíveis à doença, e a chegada do vírus às aldeias pode representar uma hecatombe. As investidas avassaladoras dos garimpos sobre os territórios indígenas, inclusive durante o período em que o mundo está às voltas com as tragédias diárias provocadas pela pandemia, pode acelerar a catástrofe. A liberdade de atuação que o cenário político atual permitiu aos garimpeiros possibilitou, inclusive, uma maior aproximação com os territórios onde se encontram grupos indígenas isolados.

Agora que o céu está desabando, como há muito nos avisam os povos indígenas, e como Davi Kopenawa adverte em *A queda do céu*, nos perguntamos se o povo da mercadoria será capaz de se reinventar e ressignificar sua presença nesse mundo, se será capaz de frear o “frenesi de morte” que sempre caracterizou sua existência. Ailton Krenak, em uma de suas entrevistas, conta um episódio que aconteceu em suas andanças pelo exterior, oportunidade em que esteve reunido com lideranças indígenas de outros lugares:

Aí um dos pajés, de um povo lá do Pacífico, assistindo à fissura dos europeus de abrir estradas, mudar a natureza, mudar a paisagem, furar a terra, abrir canais, represas, tudo, disse que olhando essa fissura de transformar o planeta, que queria perguntar para os brancos: “essa pressa toda com que vocês estão andando está levando vocês exatamente para onde?” Essa pergunta também é minha (KRENAK, 2019, p.13-14).

Viveiros de Castro diz que “se as profecias justificadamente pessimistas de Davi se concretizarem, só começaremos a enxergar alguma coisa quando não houver mais nada a ver” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 14). De fato, até o momento, embora seja possível perceber alguns lampejos de solidariedade e cooperação, o que tem prevalecido, em boa parte do país, são discursos preocupados em demonstrar a necessidade de maior atenção à economia, em detrimento do bem-estar coletivo. É preciso o retorno imediato às atividades, dizem aqueles que não precisarão retornar à atividade nenhuma, pois não produzem nada, fazem parte de uma elite escravocrata e parasita, que do alto da sacada da casa grande manda o gado, servil e alheio, ao abatedouro. Essa elite tem como aliada uma gente enraivecida, que semanalmente sai às ruas em mobilizações que pedem que a vida volte ao normal. Como se a normalidade, em algum período da história, tivesse sido boa coisa. Nunca foi. Há outros aspectos que demonstram toda nossa mesquinhez perante o trágico, como, por exemplo, quando o isolamento social estava ainda em estágio inicial no Brasil, e era ainda mais incerta a situação, houve uma corrida aos supermercados, uma busca desenfreada por itens que nunca chegaram a faltar. Enquanto os governantes mais conscientes pediam que a população permanecesse em casa, as

peças superlotavam esses estabelecimentos e abarrotavam seus carrinhos com itens como papel higiênico, no mais absoluto espírito do salve-se quem puder. Como saltaríamos disso, desse individualismo patético, para uma humanidade voltada para o bem-estar coletivo, é um questionamento, ao que parece, necessário. Essa pressa de que falava o interlocutor de Krenak, esses passos aligeirados, desnorteados e trôpegos, é nesse caminhar que continuamos seguindo, enfurecidamente, rumo a lugar nenhum.

## 2.2 OS YANOMAMI E A DITADURA MILITAR BRASILEIRA

O período em que o Brasil foi governado por uma ditadura militar (1964-1985) representou um dos momentos mais truculentos da história recente do país. Para os povos indígenas, esse tempo ficou caracterizado pela violência do Estado exercida através das ações de expropriações territoriais, remoções forçadas, encarceramentos, torturas, execuções e incentivo à invasão e colonização das terras indígenas em benefício de fazendeiros, colonos e para a execução das obras que faziam parte do projeto desenvolvimentista do governo.

Dessa forma, mesmo que as violações às liberdades e dignidade humanas atingissem diferentes classes e atores sociais, principalmente entre aqueles que eram contrários ao regime, foi um tempo especialmente cruel e sangrento para os povos indígenas. De acordo com as pesquisas realizadas pela Comissão Nacional da Verdade e que constam no Texto 5 do segundo volume do relatório elaborado pela referida comissão, cuja redação trata sobre as violações de direitos humanos dos povos indígenas no período compreendido entre 1946 e 1988, embora seja difícil mensurar o número de vítimas, estima-se que, nesse período, ao menos 8.350<sup>134</sup> indígenas foram mortos “em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 205). Desses, no mínimo, 354 pertenciam ao povo Yanomami. Foi, portanto, um período de extermínio dos povos indígenas, em que a violência era institucionalizada e sistematizada: “Não são esporádicas nem acidentais essas violações: elas são sistêmicas, na medida em que resultam diretamente de políticas

---

<sup>134</sup> Se o número já é suficiente para denunciar o horror do período, o fato é que ele está muito aquém de demonstrar a realidade da temporalidade histórica, de modo que o próprio relatório elaborado pela comissão revela que: “Essa cifra inclui apenas aqueles casos aqui estudados em relação aos quais foi possível desenhar uma estimativa. O número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 205). No relatório, os autores citam, como exemplo, o caso dos Guarani e Kaiowá afirmando que: “Não ousamos apresentar estimativas para os Guarani e Kaiowá mortos no Mato Grosso do Sul e Paraná, por exemplo, embora tenhamos abordado esses casos aqui” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 254).

estruturais de Estado, que respondem por elas, tanto por suas ações diretas quanto pelas suas omissões” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 204).

Nesse aspecto, o documento revela que para além da política desenvolvimentista dos militares, que resultou numa tragédia para os povos indígenas, os próprios órgãos indigenistas atuavam de modo a beneficiar as ações contrárias aos indígenas: “Portanto, temos que a mortandade desse período é resultado da articulação entre as políticas de desenvolvimento do regime e da política indigenista gestada especialmente para realizá-las” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 229). Nessa mesma direção, Sônia Guajajara também destaca que durante a ditadura militar “as violências praticadas contra indígenas estavam associadas à política desenvolvimentista” (GUAJAJARA, 2021, p. 174), de modo que a líder indígena enfatiza que os territórios historicamente ocupados pelos povos originários foram colonizados “para a implementação do projeto político e econômico capitalista sob a justificativa da integração e da segurança nacional” (GUAJAJARA, 2021, p. 174), visando, na realidade, o aniquilamento dos povos indígenas:

Durante a ditadura, também os militares se esforçaram bastante para nos aniquilar. Não só nossos corpos, como nossas almas, ecossistemas e culturas. Insistido em nos vestir com roupas que não eram nossas; ensinando as mulheres a costurar e os homens a plantar; impondo uma divisão sexual e étnica/racial do trabalho. A intenção subliminar era a convicção de que os índios precisavam ser “úteis” para a nação (GUAJAJARA, 2021, p. 171).

A fala de Sônia Guajajara vai ao encontro do que apresenta o relatório da Comissão Nacional da Verdade quanto às investidas do Estado para exterminar as populações indígenas. Para atingir o objetivo, o poder estatal se valeu de diferentes recursos, entretanto o mais utilizado e disseminado foram as expulsões e remoções forçadas. Nesse sentido, o documento elaborado pela comissão aponta que “os processos de expulsão e remoção dos indígenas de seus territórios foram, ao longo do período em exame, a força motriz para todas as graves violações de direitos humanos cometidas contra povos indígenas” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 221). O relatório denuncia que era comum que múltiplas formas de violência fossem praticadas contra um mesmo povo, e que no caso das expulsões dos indígenas de seus territórios, dentre as artimanhas utilizadas pelo Estado estava a de falsificar documentos que possibilitavam e incentivavam a invasão das terras indígenas: “A emissão de certidões negativas foi um dos mecanismos utilizados pelos órgãos de Estado para legitimar esse processo de expropriação” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 221).

Era por meio desses documentos que se “atestava” a inexistência de indígenas em determinados territórios, o que possibilitava a invasão das terras por fazendeiros e

colonizadores, e a execução dos projetos de desenvolvimento objetivados pelo Estado, de modo que: “A falsificação de tais certidões implica responsabilidade direta do Estado nas violações de direitos ocorridas por conta desses projetos desenvolvimentistas e de colonização em áreas indígenas” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 221). As investigações realizadas no curso do trabalho desenvolvido pela comissão demonstram que esses documentos eram emitidos não apenas de modo negligente, sem que se tivesse certeza de que realmente inexistissem indígenas nos territórios atestados, mas de modo proposital, mesmo quando se sabia que o território era ocupado por um ou mais povos indígenas:

Os elementos e conclusões do relatório da CPI de 1977 demonstram que, em muitos casos, a Funai emitiu certidões negativas mesmo sem ter conhecimento e informações suficientes para afirmar com certeza que um dado território não era de ocupação indígena. Em outros casos, emitiu certidão negativa, mesmo municiada de conhecimento e informações que indicavam ocupação de um ou mais povos na região (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 221).

É nesse sentido que o relatório elaborado pela comissão aponta que possibilitar a invasão dessas terras demonstra não apenas a prática do Estado de negar a existência desses povos, mas a disposição em promover um cenário em que essas existências fossem aniquiladas. Por isso, o documento demonstra que a liberação de terras para a colonização e para as construções de obras “levou não só a tentativas de negação formal da existência de certos povos indígenas, em determinadas regiões, mas também a meios de tornar esse apagamento realidade” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 223). Dessa maneira, as diferentes formas de violações impostas aos povos indígenas foram responsáveis pela desagregação social que tinha também como objetivos a:

[...] produção de vazios demográficos – as quais se efetivavam por meio da separação de famílias e/ou subgrupos; as transferências compulsórias para áreas habitadas por povos inimigos; os casamentos forçados com povos inimigos; o sequestro de crianças; a contaminação proposital por doenças infectocontagiosas; as perseguições, humilhações e prisões; entre outras (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 223).

Isso posto, compreende-se que no período em questão o Estado agia sistematicamente de modo a atentar contra os direitos indígenas e visando sua eliminação. E, caso houvesse reação por parte dos indígenas, era comum ações de repressão que incluíam prisões arbitrárias<sup>135</sup>: “o Estado recorreu, ano após ano, à privação de liberdade de índios que resistiram às ordens do chefe do posto, à invasão e

<sup>135</sup> Conforme o relatório elaborado pela Comissão Nacional da Verdade: “Destacamos, do período do SPI, a cadeia ilegal de abrangência nacional que existiu no posto indígena de Icatu, em terra Kaingang, no interior de São Paulo, atendendo a situações em que o Estado decidia que os presos deveriam ser afastados de sua região e de seu povo” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 240).

exploração das riquezas de suas terras, bem como aos projetos de integração nacional e desenvolvimento” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 239). Essas prisões tinham o objetivo de desencorajar atos de resistência, desarticular possíveis movimentos organizados e punir aqueles que se indignavam e se rebelavam, conforme aponta o relatório:

Durante o período do SPI estudado pela CNV, ou seja, de 1946 a 1967, o aprisionamento cumpriu o papel de amansar o índio rebelde e controlar a resistência de seu povo frente aos conflitos gerados pela política de desenvolvimento da sociedade aplicada pelos órgãos indigenistas criados pelo Estado, que se sustentou em um sistema ilegal de detenção que, ao longo de décadas, foi se estruturando e operou de forma coordenada, porém sem ser oficial, pela participação de inspetores de índio, chefes de posto, chefes de inspetoria, funcionários da direção do SPI, se relacionando às vezes com os delegados de polícia de municípios próximos às aldeias<sup>136</sup> (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 243).

Mas nem todos os rebeldes tinham como destino o encarceramento. A brutalidade desse período está expressa também pelos assassinatos de lideranças indígenas que denunciavam as violências praticadas pelo Estado e participavam ativamente da organização das lutas de resistência, conforme demonstra o relatório da comissão:

Ameaças e assassinatos de lideranças indígenas e indigenistas foram comuns nesse período, como o assassinato do líder kaingang Angelo Kretã, morto em 1980, e do guarani Marçal de Souza, fundador da União das Nações Indígenas assassinado em 1983. Ambos eram lideranças indígenas com projeção nacional e internacional no período e denunciaram com grande veemência o esbulho de suas terras no Paraná e no Mato Grosso (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 250).

O documento produzido pela Comissão Nacional da Verdade também aponta que nesse período houve uma inversão do entendimento do papel desempenhado pelos indígenas, por parte do Estado. Se antes havia uma perspectiva de utilização do indígena como defensor das fronteiras nacionais e mão de obra para a “conquista”, sempre numa perspectiva de que era certa sua integração à sociedade nacional e, assim, seu desaparecimento a longo prazo – uma vez que, na concepção estatal, gradativamente assumiriam um modo de vida semelhante ao dos brancos –, durante a ditadura militar, sem que essas perspectivas desaparecessem, uma outra passou a vigorar também, a de que os indígenas eram uma ameaça à soberania nacional:

O regime militar opera uma inversão na tradição histórica brasileira: os índios, que na Colônia, no Império e na República foram vistos e empregados na conquista e

---

<sup>136</sup> “O Estado brasileiro criou, no final dos anos 1960, uma cadeia oficial em território Krenak, exclusiva para a detenção de indígenas, sobre a qual colhemos denúncias de casos de morte por tortura no tronco, trabalho forçado e desaparecimento de prisioneiros” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 239-240).

na defesa do território brasileiro, são agora entendidos como um risco à segurança e à nacionalidade. De defensores das fronteiras do Brasil, eles passam a suspeitos, a virtuais inimigos internos, sob a alegação de serem influenciados por interesses estrangeiros ou simplesmente por seu território ter riquezas minerais, estar situado nas fronteiras ou se encontrar no caminho de algum projeto de desenvolvimento (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 211).

A imagem do indígena como inimigo da nação e entrave ao desenvolvimento está manifestada na fala de Rangel Reis, Ministro do Interior no governo de Ernesto Geisel, reproduzida no relatório da Comissão Nacional da Verdade, em que se lê: “Os índios não podem impedir a passagem do progresso [...] dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil – Ministro Rangel Reis, janeiro de 1976” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 251). Nessa perspectiva, o discurso do ministro é demonstrativo do entendimento que o governo da época tinha quanto aos indígenas: o futuro lhes reservava o aniquilamento e a integração total à sociedade nacional, e o presente não poderia ser prejudicado por eles, o desenvolvimento e o progresso não poderiam ser impedidos pelos “índios” e sua recusa em explorar a terra. Dessa forma, o relatório conclui:

Afirmações como a do ministro Rangel Reis permitem concluir que, do ponto de vista dos governos militares e também de uma parcela do empresariado brasileiro, os índios estavam explicitamente excluídos tanto da condição de cidadãos brasileiros que deveriam ser levados em conta nos projetos governamentais, em sua diferença, quanto de eventuais benefícios que o “desenvolvimento do país” poderia trazer às suas populações (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 251).

É nessa perspectiva de desenvolvimento a qualquer custo que acontecerão as obras de infraestrutura realizadas em territórios indígenas durante o governo militar, dentre elas a construção da rodovia Perimetral Norte (BR-210), que fazia parte do Programa de Integração Nacional (PIN), projetado pelo governo de Emílio Garrastazu Médici, e que atingiu em cheio o território e o modo de vida dos Yanomami.

Tendo como principal objetivo o avanço da expansão da fronteira regional, a previsão era que a estrada cortasse os territórios dos estados do Amazonas, Pará, Amapá e Roraima. Em *A queda do céu*, Bruce Albert explica que a rodovia Perimetral Norte, “de 2.480 quilômetros, paralela à Transamazônica ao norte, deveria ligar o Atlântico (Macapá) ao sul da Colômbia (Mitú)”, e que o início das obras no trecho que corta o sul do território yanomami, data de setembro de 1973 (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 650). Com os trabalhos de construção interrompidos na segunda metade da década de 1970, ainda hoje a estrada apresenta somente alguns trechos concluídos<sup>137</sup>. Albert e Milliken afirmam que

<sup>137</sup> O jornalista Rubens Valente, autor de *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura* (2017), conta: “Quando sobrevoei num avião pequeno o território yanomami em 2001, trabalhando em reportagem para o jornal *O Globo*, a Perimetral Norte continuava sendo um risco na imensidão da selva, ligando o nada a lugar algum” (VALENTE, 2017, p. 179).

“a abertura dos canteiros de obra da estrada e a chegada dos colonos foram responsáveis por um primeiro grande choque epidemiológico entre os Yanomami, que resultou em severas perdas demográficas” (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 15), e que após o abandono da construção, o que restou foi “um rastro de degradação sanitária e de desestruturação social perceptível até os dias de hoje” (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 15). Nessa perspectiva, Davi Kopenawa, em *A queda do céu*, relata sua percepção quanto às obras da Perimetral Norte, revelando o medo que sentia por já ter conhecimento da violência impetrada contra outros povos indígenas no decorrer da execução do projeto, e o que essa construção representou para os Yanomami:

As palavras a respeito da estrada que eu conseguia compreender naquele tempo me assustavam também por uma outra razão além das doenças. Eu tinha ouvido gente da Funai contar que, para abrir o trecho que liga Manaus a Boa Vista, os soldados tinham atirado nos Waimiri-Atroari<sup>138</sup> e jogado bombas em sua floresta. Eles eram guerreiros valorosos. Não queriam que a estrada atravessasse suas terras. Atacaram os postos da Funai para que os brancos não entrassem onde eles viviam. Foi isso que deixou os militares enfurecidos. Ouvindo essa história, comecei a temer que os soldados resolvessem nos tratar do mesmo jeito! Porém, por sorte, isso nunca aconteceu. Muitos foram, porém, as mulheres, crianças e velhos que morreram entre nós por causa da estrada. Não foram mortos pelos soldados, é verdade. Mas foram as fumaças de epidemia trazidas pelos operários que os devoraram. E, mais uma vez, ver morrer os meus daquele modo me revoltou. As coisas só faziam se repetir, desde a minha infância. Então, a dor da morte dos meus, outrora, em Toototobi, voltou. A raiva do luto invadiu novamente o meu pensamento: “Esse caminho dos brancos é muito ruim! Os seres da epidemia *xawarari* vêm seguindo por ele, atrás das máquinas e dos caminhões. Será que sua fome de carne humana vai nos matar a todos, um depois do outro? Terão aberto a estrada para silenciar a floresta de nossa presença? Para aqui construir suas casas, sobre os rastros das nossas? Serão eles realmente seres maléficos, já que continuam nos maltratando assim?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 306).

O relatório elaborado pela Comissão Nacional da Verdade também apresenta uma dimensão do impacto causado pela construção da estrada na vida dos povos indígenas, definindo que a abertura da “Perimetral Norte (BR-210), a partir do início da década de 1970, foi a ‘tarefa mais difícil’, e de grande impacto na saúde indígena, da história da Funai como órgão indigenista” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 231). Isso porque, de acordo com o documento, a própria Funai<sup>139</sup> calculou em 52 o número de

<sup>138</sup>Em nota explicativa presente em *A queda do céu*, Bruce Albert explica: “No início da década de 1970, o território dos índios Waimiri-Atroari, que resistiam ao contato, foi invadido por uma frente de atração da Funai apoiada pelo Exército para permitir a passagem da estrada Manaus-Boa Vista [...]. Menções a operações de intimidação realizadas pelo Exército podem ser encontradas no livro de um antigo delegado da Funai de Manaus (Carvalho, 1982, p. 74-9, 97-8), que cita, entre outras, estas afirmações inquietantes do general Gentil Nogueira Paes: ‘A estrada tem de ser terminada, mesmo que para isso seja preciso abrir fogo sobre esses índios assassinos. Já nos desafiaram o bastante e estão atrapalhando as obras’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 655).

<sup>139</sup> Em uma das notas explicativas que elabora em *A queda do céu*, Bruce Albert reproduz trecho de um documento da Funai em que é possível se ler o reconhecimento do órgão indigenista quanto à tragédia sanitária que representou a construção da Perimetral Norte entre os povos indígenas impactados: “Desde o início da construção da estrada, em razão da entrada no território indígena de pessoas não autorizadas e de equipes envolvidas em sua construção, e igualmente em razão da falta de precauções mínimas para evitar a transmissão de doenças, a população indígena da região é exposta a sucessivas epidemias de gripe, de

diferentes povos contactados durante os trabalhos da estrada, contato esse que não teve qualquer planejamento quanto aos cuidados sanitários necessários para se evitar a alta incidência de contágios e a conseqüente mortandade provocada em relação aos povos indígenas:

[...] a construção da Perimetral não foi acompanhada de procedimento voltados a garantir a integridade sanitária das populações indígenas e/ou mesmo de seus trabalhadores, como atesta um depoimento prestado à CNV por um indígena do povo Yanomami – identificado como Santarém –, em viagem realizada em 2013: “Depois da estrada, a doença não saiu. A doença ficou no lugar da Camargo Corrêa. Até hoje o governo federal não assumiu a responsabilidade de cuidar da saúde que ele estragou, deixou espalhar doença nas aldeias. As doenças mais frequentes são pneumonia, malária, tuberculose. Não tinha nada disso aqui antes da estrada” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 231).

Devido a essa situação de total descontrole quanto à saúde e vigilância sanitária nos territórios afetados pela construção da Perimetral Norte, o que se viu foi a eclosão e o rápido alastramento, entre os yanomami, de “diversas epidemias de alta letalidade, como sarampo, gripe, malária, caxumba, tuberculose, além da contaminação por DSTs” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 232). O resultado da omissão do Estado foi a consolidação de um cenário desolador, no qual essas doenças haviam vitimado:

já no primeiro ano da construção da estrada, cerca de 22% da população de quatro aldeias. Dois anos depois, mais 50% dos habitantes de outras quatro comunidades na área de influência da estrada sucumbiram a uma epidemia de sarampo. No rio Apiaú, no extremo leste do território Yanomami, estima-se que cerca de 80% da população tenha morrido em meados da década de 1970 (RAMOS, 1993). Apenas no vale do rio Ajarani a população foi reduzida cerca de 400 nos anos 1960 a 79 indivíduos em 1975 (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 232).

Em *A queda do céu*, Bruce Albert conta que os trabalhos de topografia para a construção da estrada, realizados na região da missão Catrimani, tiveram início em janeiro de 1974, e apenas “alguns meses mais tarde, os operários da estrada já eram bem mais numerosos na região do que todos os Yanomami situados na órbita da Missão (por volta de trezentas pessoas distribuídas em oito grupos locais)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 684). Albert apresenta, ainda, o conteúdo de uma correspondência recebida de Kenneth Taylor, em que o antropólogo relata a gravidade do quadro de desorganização social vivido pelos Yanomami, como conseqüência da invasão de seu território pelas obras da estrada:

Uma carta de Kenneth Taylor, datada de 27 de fevereiro de 1976, logo antes de minha chegada a campo, descrevia assim a conjuntura local: “A situação no sul de Roraima, na região da construção da estrada, é extremamente grave no que

---

sarampo e outras doenças, e mais de 11% de seus efetivos morreram desnecessariamente(Funai, 1975)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 655).

concerne aos interesses e ao bem-estar dos índios. Suas dificuldades no plano sanitário são permanentes em razão de seus contatos com os operários da estrada, e sua vida econômica foi consideravelmente perturbada em decorrência desses problemas de saúde, de seu fascínio pela estrada e da lamentável tendência dos operários de dar a eles, 'de coração', alimentos e roupas usadas. Na missão Catrimani, por exemplo, a estação seca já está acabando e nenhum dos índios fez absolutamente nada para abrir roças que garantam a produção de comida para o ano que vem" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 684-685).

A carta enviada por Taylor, no entanto, não preparou plenamente o então recém-formado antropólogo francês para o cenário que ele encontrou ao chegar à Amazônia. A construção da estrada já havia resultado na desintegração do modo de vida de muitos dos grupos indígenas atingidos pelas obras, de modo que "sem aldeias nem roças, os índios ali estavam condenados a vagar pela estrada, onde mendigavam, se prostituíam ou iam trabalhar nas serrarias vizinhas" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 685). Nesse sentido, Albert descreve o choque que teve ao ver a situação em que esses grupos viviam:

Minha primeira visão dos Yanomami à beira da estrada, pouco antes de chegar à missão Catrimani, mergulhou o pouco que restava de meus devaneios exotizantes no banho de ácido derradeiro. Meio vestidos com camisetas publicitárias ou de campanhas eleitorais, sujas e rasgadas, um grupinho de homens e mulheres caminhava em fila na lama vermelha. Esgueiravam-se no barulho ensurdecedor de caminhões e escavadeiras, para pedir aos operários, com sorrisos imperturbáveis, comida, roupas, latas e sacos plásticos usados. Eu viria a saber depois que aqueles eram sobreviventes do pequeno grupo dos Yawari, Yanomami da região do rio Ajarani, o primeiro a ser atingido pela abertura da Perimetral Norte. Boa parte deles ficou vagando assim, a partir de 1973, pelo traçado da estrada, tanto que o missionário os tinha apelidado, numa mistura de português e yanomami, de os *Estradat<sup>h</sup> ěri pĕ* ("os habitantes da estrada") (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 517).

Nesse contexto, Bruce Albert relata que diante da negligência estatal, ele e outros profissionais que desenvolviam trabalhos junto aos povos yanomami, se esforçavam por atenuar o sofrimento dos indígenas "[...] nos canteiros de obra da estrada e, na ausência de assistência sanitária oficial, administrava aqui e ali, como podia, tratamentos contra as doenças respiratórias que assolavam a região" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 519). Em depoimento à Comissão Nacional da Verdade, Davi Kopenawa denunciou o descaso da Funai com a proteção dos indígenas durante a construção da Perimetral Norte, e o quanto a obra foi nefasta para o ecossistema da região e para a vida dos povos indígenas que ali viviam:

Ao falar das epidemias de malária que abateram os Yanomami, o xamã e líder Davi Kopenawa, em seu depoimento à CNV, sintetiza o quanto trazer à luz essas histórias é determinante, ainda hoje, para o seu povo: "Eu não sabia que o governo ia fazer estradas aqui. Autoridade não avisou antes de destruir nosso meio ambiente, antes de matar nosso povo. [...] A Funai, que era prontos proteger, não nos ajudou nem avisou dos perigos. Hoje estamos reclamando. Só agora está acontecendo, em 2013, que vocês vieram aqui pedir pra gente contar a história. Quero dizer: eu não quero mais morrer outra vez" (COMISSÃO NACIONAL DA

Na epígrafe do capítulo 13 de *A queda do céu*, intitulado *O tempo da estrada*, consta uma frase proferida pelo Coronel Fernando Ramos Pereira, ex-governador do Território de Roraima, publicada pelo *Jornal de Brasília* em 1º de março de 1975, em que ele diz: “Uma terra tão rica quanto esta não pode se dar ao luxo de deixar meia dúzia de tribos de índios entravar seu desenvolvimento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 292). Essa fala, assim como a frase do Ministro do Interior do governo de Ernesto Geisel citada acima, faz parte de um ideário que exclui a possibilidade de existências diversas e evidencia o entendimento da terra como mercadoria, como um bem a ser explorado para gerar riqueza. Nessa direção, Bruce Albert relata que foi também no período de construção da estrada que a Funai realizou um trabalho de reconhecimento das terras yanomami, que serviu de base para a elaboração de uma proposta de desmembramento do território yanomami que os militares tentaram, sem êxito, aprovar:

a Funai tinha realizado, em julho daquele ano [1976], um reconhecimento aéreo de toda a região ocupada pelos Yanomami. O serviço, feito às pressas, serviu de base para a promulgação de uma saraivada de decretos visando desmembrar o território yanomami num arquipélago de 21 ilhas, cercadas por corredores de cinco a trinta quilômetros de largura, destinados à colonização (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 523).

As investidas sobre os territórios indígenas, para que estes servissem ao “desenvolvimento” promovido pelos militares, eram práticas comuns e recorrentes. Foi nesse contexto que o garimpo, que há décadas representa a maior tragédia vivida pelos Yanomami, encontra seu embrião no período em que os militares ocupavam o poder. De acordo com Albert e Milliken, a primeira invasão ocorrida em território yanomami por parte dos garimpeiros se deu ainda durante o governo militar, no ano de 1975. Incentivados pelo inventário minerário realizado pelo projeto Radam, os garimpeiros chegaram à região dando uma mostra do poder destrutivo de suas ações e da catástrofe que os Yanomami enfrentariam a partir da década de 1980:

Paralelamente à abertura da estrada, tinha sido também empreendido um inventário sistemático dos recursos naturais da região (Projeto Radam<sup>140</sup>), revelando o potencial minerário da Serra Parima. Em 1975, uma primeira invasão de garimpeiros em busca de minério de estanho (cassiterita) ocorreu na área central do território yanomami, no Alto Rio Parima (Serra das Surucucus). A publicidade dada ao potencial minerário do território yanomami acabou desencadeando, na década seguinte, uma crescente invasão garimpeira que acabaria por se transformar, em 1987, em uma verdadeira corrida do ouro no estado de Roraima. Assim, entre 1987 e 1990, cerca de noventa pistas de pouso clandestinas foram abertas na região da Serra Parima, nas cabeceiras dos rios

---

<sup>140</sup> “Projeto do qual resultou uma cartografia temática da Amazônia brasileira (geologia, geomorfologia, vegetação, potencial agrícola)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 691).

Uraricoera, Parima, Mucajaí e Catrimani. Estima-se que houvesse na época algo entre trinta a quarenta mil garimpeiros explorando sítios auríferos na área. Durante esse período, as relações com os garimpeiros tornaram-se a forma dominante de contato dos Yanomami com a sociedade envolvente: o número de invasores estabelecidos em suas terras representava, no estado de Roraima, aproximadamente cinco vezes sua própria população (ALBERT; MILLIKEN, 2009, p. 16).

Ainda que não tenha sido concluída, a estrada Perimetral Norte continua a servir aos interesses dos invasores das terras yanomami. No site da ONG *Survival*, no espaço reservado à apresentação da história e cultura do povo yanomami, explica-se que os Yanomami “continuam a sofrer com os impactos devastadores e duradouros da estrada que trouxe colonos, doenças e o álcool. Hoje, os fazendeiros de gado e os colonos usam a estrada como um ponto de acesso para invadir e desmatar a terra Yanomami” (SURVIVAL, s/d, s/p).

Mesmo com o fim da ditadura, a influência dos militares junto aos setores de poder do Estado permaneceu sendo marcante. No prefácio de *A queda do céu*, Viveiros de Castro salienta que entre 1987 e 1989, “com a transição para nossa ‘plena democracia’ praticamente completada, os militares interditavam formalmente o território yanomami aos antropólogos e outros pesquisadores, enquanto facilitavam a entrada dos garimpeiros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 22). Nesse sentido, Albert relata que:

No final da década de 1980, uma corrida do ouro sem precedentes devastava as terras yanomami. Davi Kopenawa estava profundamente abalado pela verdadeira catástrofe epidemiológica e ecológica de que seu povo era vítima e que lhe parecia anunciar seu iminente desaparecimento. Ele tinha começado a elaborar, com seu sogro e mentor, “grande homem” de *Watoriki*, uma profecia xamânica sobre a fumaça do ouro, a morte dos xamãs e a queda do céu. Mas eu ainda não sabia nada a respeito. Minha entrada na área, como a de todos os meus colegas brasileiros, havia sido novamente proibida, entre meados de 1987 e dezembro de 1989, pelos militares favoráveis à invasão garimpeira naquela região de fronteira. Era muito difícil naquele momento me comunicar com Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 530).

Na atualidade, a volta de um governo que tem vários de seus postos de administração ocupados por militares é uma realidade que assusta, conforme pondera Sônia Guajajara: “Aos poucos, estamos vendo as estratégias de dominação dos nossos corpos e das nossas formas de vida ressurgirem. Militares voltam a ocupar os postos de governo reavivando as práticas da ditadura e do colonialismo” (GUAJAJARA, 2021, p. 171). O terror vivido durante a ditadura militar nunca foi totalmente superado e as práticas de dizimação permanecem em voga, já que a ideia de desenvolvimento continua a pautar as ações do Estado, de forma que o indígena e seu modo de vida, por essa perspectiva desenvolvimentista, continuam sendo um entrave ao “progresso”.

### 3 DO INDIANISMO AO LUGAR DE FALA: A QUEDA DO CÉU COMO LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

#### 3.1 O INDIANISMO E A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO “ÍNDIO”

Embora os discursos que contraponham os estereótipos historicamente construídos sobre o indígenas estejam ganhando cada vez mais espaço<sup>141</sup>, o fato é que a imagem do “índio” construída pela literatura e pela historiografia do século XIX ainda permeia o imaginário social. Sônia Guajajara, importante liderança indígena brasileira, contesta esse imaginário, especialmente aquele que os limita a uma condição de subalternidade, e defende a superação de uma visão cristalizada acerca dos povos indígenas, alegando que os indígenas “são e podem ser, enfim, tudo o que cabe na diversidade da sociedade brasileira” (GUAJAJARA, 2019, p. 172). Dessa forma, buscando avançar essa discussão para além de um entendimento maniqueísta que divide indígenas entre os polos antagônicos civilizados x selvagens, Guajajara argumenta o seguinte:

Já de início é preciso contestar o imaginário social do “índio” – ou indígena brasileiro – e a representação (equivocada) sobre esse sujeito na sociedade brasileira. Essa representação social dos povos indígenas é permeada por um discurso colonial que lhes destina um espaço subalterno, periférico e marginal. O resultado é uma visão hegemônica estereotipada e distorcida: povos indígenas são atrasados, primitivos, preguiçosos, entraves ao desenvolvimento social e econômico do país (GUAJAJARA, 2019, p. 171).

Em *História concisa da literatura brasileira*, Alfredo Bosi defende que “os primeiros escritos da nossa vida documentam precisamente a instauração do processo: são informações que viajantes e missionários europeus colheram sobre a natureza e o homem brasileiro” (BOSI, 2005, p. 13). O autor, elenca alguns textos que considera merecerem destaques. Compreende-se que destes textos emergem as primeiras imagens que influenciarão a construção de imaginários estereotipados acerca dos povos indígenas, e que, de acordo com Julie Dorrico, “apresentam a temática do sujeito indígena à luz dos interesses do projeto decolonização da modernidade europeia, ignorando as

---

<sup>141</sup> No dia 08 de julho de 2020, o Programa de Pós-graduação em História – PPGHIS da Universidade Federal da Integração Latino-Americana – promoveu o primeiro encontro do *Ciclo de Debates sobre povos Indígenas na América Latina*, com a transmissão do evento sendo realizada pela rede social do programa. Na oportunidade, o professor Thiago Vieira Cavalcante, docente da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD e um dos convidados do encontro, apresentou os seguintes números a partir de pesquisa realizada em base de dados da CAPES, referente ao quantitativo de estudos relacionados à história indígena no Brasil: 1988 a 2000 – 29 trabalhos de pesquisa; 2001 a 2010 – 112 trabalhos de pesquisa; 2011 a 2018 – 162 trabalhos de pesquisa. Ainda de acordo com o pesquisador, não há registros de trabalhos referentes à temática indígena realizados antes de 1988.

diferenças étnicas e buscando sistematicamente unificá-la sob o jugo da sua radical identidade” (DORRICO, 2019, p. 250). Os textos elencados por Bosi são os seguintes:

- a) a *Carta* de Pero Vaz de Caminha a el-rei D. Manuel, referindo o descobrimento de uma nova terra e as primeiras impressões da natureza e do aborígene;
- b) o *Diário de Navegação* de Pero Lopes e Sousa, escrivão do primeiro grupo colonizador, o de Martim Afonso de Sousa (1530);
- c) o *Tratado da Terra Brasil* de Pero Magalhães Gândavo (1576);
- d) a *Narrativa Epistolar* e os *Tratados da Terra e da Gente do Brasil* do jesuíta Fernão Cardim (a primeira certamente de 1583);
- e) o *Tratado Descritivo do Brasil* de Gabriel Soares de Sousa (1587);
- f) os *Diálogos das Grandezas do Brasil* de Ambrósio Fernandes Brandão (1618);
- g) as *Cartas* dos missionários jesuítas escritas nos dois primeiros séculos de catequese;
- h) o *Diálogo sobre a Conversão dos Gentios* do Pe. Manuel da Nóbrega;
- i) a *História do Brasil* de Fr. Vicente do Salvador (1627) (BOSI, 2005, p. 13-14).

Historicamente, convencionou-se atribuir ao indígena o papel de objeto de estudo, os quais foram convertidos em sujeitos que deveriam ser estudados e representados, pois sua extinção era tida como certa. O modo de vida dos povos originários, visto e narrado pelo discurso dominante como inferior, desde o fatídico encontro no século XVI, deveria ser suprimido pelo modo de viver estabelecido pelo modelo a ser seguido, criado sobre as bases dos valores ocidentais. É, portanto, o discurso do colonizador que vai construir a imagem do indígena perante os imaginários.

Nessa perspectiva, para Julie Dorrigo, a diferença entre os povos indígenas e os europeus que invadiram suas terras no século XVI, não é apenas em termos culturais, mas também referente às divergentes estruturas de mundo, de modo que ao se considerar superior aos povos que aqui habitavam, os brancos construíram um imaginário que atravessou os tempos e ainda hoje vai demarcar, em diversos casos, a forma como a sociedade nacional interpreta o indígena:

As incompreensões acerca das tradições dos povos indígenas no século XVI – e posteriormente – não se justificam apenas na diferença cultural entre europeus e povos originários, mas residem fundamentalmente na diferença estrutural que constitui o Ocidente, posto que é a partir dessa identidade moderna – homem, europeu, branco, judaico-cristão –, que se vê superior e se legitima pelo poder bélico, que serão minadas, ainda hoje, diferentes organizações sociais e ontológicas contrárias a ela, seja em caráter físico ou simbólico. A imagem de ingênuo e canibal, embora construída no século XVI, perdura e atravessa os tempos (DORRICO, 2019, p. 250).

Janice Thiél argumenta que a própria denominação “índio” impossibilita o reconhecimento da pluralidade destes povos, corroborando para a consolidação de uma ideia de essência quanto a estes grupos, mesmo que de nações e grupos linguísticos diversos (THIÉL, 2012, p.17). Discussão semelhante será realizada por Daniel

Munduruku, quando ele afirma que “índios” foram, na verdade, “uma invenção dos colonizadores a fim de reduzi-los e escravizá-los. Nessa palavra colocaram aproximados mil povos com culturas bastante diferentes entre si” (MUNDURUKU, 2017, p. 16). Mas o poder pernicioso causado por essa palavra-definição, “índio”, vai além, e de acordo com o autor indígena: “Ao reduzi-los, dominaram; ao dominá-los, enfraqueceram valentes civilizações. Tudo isso contido em uma única palavra: índio” (MUNDURUKU, 2017, p. 17). Toda a diversidade representada pelos muitos povos indígenas e suas diferentes formas de organizar o mundo foram sufocadas e limitadas dentro de uma única denominação, por isso Munduruku afirma: “A verdade é que não conhecemos essa diversidade. Sequer sabemos nomeá-la. Sequer sabemos chamá-la. Sequer sabemos respeitá-la” (MUNDURUKU, 2017, p. 17).

O indianismo literário do século XIX criou um “índio” que nunca existiu, pois, ao ser expropriado de sua condição humana e real, tornou-se um espectro europeizado nas mãos dos romancistas do XIX. Em *O Guarani*, por exemplo, o “índio” Peri criado por Alencar é absolutamente submisso à “alva e pura” Cecília, e demonstra sempre uma postura de renúncia da própria vida para atender a qualquer capricho da moça. Assim, de acordo com Alfredo Bosi, “o índio de Alencar entra em íntima comunhão com o colonizador. Peri é, literal e voluntariamente, escravo de Ceci, a quem venera como sua *lara*, ‘senhora’, e vassalo fidelíssimo de dom Antônio” (BOSI, 1992, p. 177). Além disso, a descrição de suas qualidades geralmente está em consonância com o ideário europeu, como demonstrado nessa fala do personagem D. Antônio de Mariz, fidalgo português e pai de Cecília, ao referir-se ao indígena:

É para mim uma das coisas mais admiráveis que tenho visto nesta terra, o caráter desse índio. Desde o primeiro dia que aqui entrou, salvando minha filha, a sua vida tem sido um só ato de abnegação e heroísmo. Crede-me, Álvaro, é um cavalheiro português no corpo de um selvagem (ALENCAR, 2014, p.102).

De acordo com Leno Danner, Julie Dorrico Peres e Fernando Danner, na obra de Alencar, há uma inversão dos papéis ocupados pelos indígenas e pelos invasores europeus, em que se apresenta o colonizador como vítima da agressividade dos “índios selvagens”, de modo que “o fidalgo português, que assassina os povos ‘selvagens’ para roubar as terras tradicionalmente habitadas pelos povos originários, utiliza a narrativa de que seriam eles, os colonizadores, aqueles que são efetivamente os atacados” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 627). Esses autores ainda chamam a atenção para o fato de que na obra, entre os adjetivos utilizados para descrever Peri estão “selvagem”, “perro”, “caboclo”, “bugre”, “servo”, “escravo” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 625), além disso, ocorrendo para a despersonalização do

indígena, lhe é “retirado o orgulho do pertencimento étnico e o sentido da ancestralidade que estão para além da filiação à linhagem patriarcal de heróis guerreiros indígenas” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 625). De igual forma, em *Iracema* Alencar também apresenta o indígena como submisso e o branco como destinatário de sua devoção:

Em *Iracema*, o autor insiste na ideia de “bestialidade” ao representar o indígena Poti, do povo potiguara, a nação amiga do protagonista e português Martim Soares. As declarações de fidelidade, submissão e devoção são feitas por Poti a Martim, como se a amizade e a assunção da fé cristã fossem marcadamente superiores a ponto de nosso indígena abandonar sua tradição ancestral em um piscar de olhos, sem qualquer consideração (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 626).

Por esse motivo, Graça Graúna, em obra que se dedica à discussão da literatura indígena contemporânea no Brasil, afirma que nos romances de José de Alencar, assim como em outros textos clássicos da literatura brasileira, “o índio é visto superficialmente em sua identificação étnica. Sempre um marginalizado” (GRAÚNA, 2013, p. 44). Ainda nessa perspectiva, Julie Dorrico diz que o Padre Antonio Vieira, e os escritores Gonçalves Dias e José de Alencar “tomaram o elemento indígena como referência para imprimir sua mensagem na cultura nacional” (DORRICO, 2019, p. 253), e que foi Alencar quem “consolidou a imagem do *bom selvagem*, à luz dos moldes europeus” (DORRICO, 2019, p. 253). No caso dos escritos indianistas<sup>142</sup>, a autora afirma que o indígena foi utilizado como símbolo do movimento “e desprovido de qualquer identidade, tendo como destino a submissão à coroa portuguesa e sua religião cristã” (DORRICO, 2019, p. 253). Janice Thiél propõe a seguinte explicação acerca do indianismo<sup>143</sup>:

O termo *indianista* refere-se à produção literária brasileira, do período romântico, voltado para a construção de uma identidade nacional. Os autores das obras indianistas não são índios. Obras como *O Guarani* e *Iracema*, de José de Alencar, pertencem a essa categoria. Os romances indianistas partem de matéria-prima

<sup>142</sup> Nísia Floresta parece ser uma voz destoante na construção literária romantizada e idealizada acerca do indígena realizada pelos romancistas e poetas do século XIX no Brasil. De acordo com Constância Lima Duarte, em *A Lágrima de um Caeté*, poema publicado em 1849, o indígena não é descrito à semelhança do português, mas como alguém que “mantém a duras penas sua identidade” (DUARTE, 1999, p. 166). Entretanto, embora apresente uma imagem menos delirante acerca do indígena, é preciso reconhecer que há no referido poema muita idealização, inclusive porque nenhuma obra seria capaz de elaborar uma imagem satisfatoriamente aproximativa do que é ser indígena, pois qualquer tentativa de definição coletiva é impossível, considerando-se a multiplicidade de povos originários existentes aqui. Embora não figure nas antologias de literatura nacional, a obra de Nísia pode ser considerada uma precursora do indigenismo, conforme aponta Constância, em trabalho dedicado à análise da obra e da biografia da escritora: “Por estas razões considero este texto uma nova página da temática indígena do nosso Romantismo: mais que um poema ‘indianista’, temos aí talvez uma das primeiras abordagens de cunho indigenista de nossa literatura” (DUARTE, 1999, p. 173).

<sup>143</sup>A autora também propõe uma definição acerca da literatura indigenista: “A obra *indigenista* é produzida a partir de uma perspectiva ocidental e escrita ou traduzida pelo não índio. Para seu autor, o mundo indígena é o tema e o índio é informante, mas não agente da narrativa. A produção indigenista visa a informar não índios sobre um homem e um universo que lhes são alheios” (THIÉL, 2012, p. 44-45, grifo da autora).

local para constituir tempo, espaço e homem míticos, com o propósito de construir a gênese de uma nação em um momento de afirmação cultural. Um perfil heroico é traçado para o índio, o *bom selvagem*, que vive em comunhão com a natureza e até mesmo com o colonizador (THIEL, 2012, p. 44).

Como citado por Thiél, temos, na produção ficcional brasileira, as obras alencarianas *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865)<sup>144</sup>, que abordaram a temática indígena e entraram para o cânone da literatura indianista, contribuindo de maneira determinante para a construção de interpretações deturpadas acerca da realidade cultural do indígena. Doris Sommer, ao analisar essas obras enquanto tentativas de construção de um imaginário em que o “glorioso” passado ameríndio representasse o momento de criação da sociedade brasileira, defende que:

Era exatamente isso que os brasileiros desejavam na época de Alencar, e que aparentemente continuam desejando: elementos indiscutivelmente locais para o momento de fundação da história brasileira. Entre outras razões, a preferência dada pelos brasileiros aos índios idealizados de Alencar pode ser uma reação à política cultural de um país ávido por indícios de uma tradição autóctone legitimadora (SOMMER, 2004, p. 172).

Daniel Munduruku explica que foi sob a perspectiva do liberalismo econômico – na qual a escravidão indígena já não era mais um bom negócio, pois precisava-se de mão de obra para pôr em andamento o projeto de desenvolvimento preconizado – que o panorama de participação dos indígenas na formação da nação e da identidade nacional sofreu mudanças (MUNDURUKU, 2017, p. 84). Para o autor, esse novo cenário:

Perpetuava, portanto, a política de assimilação, e foi no contexto dessa política que surgiu a figura do “índio” aculturado ou em contato permanente com a urbanidade – também chamado de “bom selvagem”, por Jean-Jacques Rousseau, e de “selvagem”, “bravo”, “bugre”, termos muito presentes nos romances de José de Alencar, por exemplo. De um lado, o índio romântico que traz consigo as virtudes europeias; de outro, aquele que carrega consigo os genes da maldade, da traição, da luxúria, da preguiça etc (MUNDURUKU, 2017, p. 84).

Após a independência, era preciso criar a nação, inexistente até então, e consolidar a imagem de país unificado, por isso “surgiu, então, a ideia de fazer do ‘índio’ um símbolo nacional” (MUNDURUKU, 2017, p. 85). Mas essa construção, evidentemente, não considerava os povos indígenas em suas diversidades, pois referia-se a “uma imagem do ‘índio’ elaborada para dignificar o brasileiro, pois, afinal, os nativos brasileiros continuavam sendo um ‘estorvo’ para a nação” (MUNDURUKU, 2017, P. 85). O autor localiza nesse ponto o começo da construção do “índio” romantizado que compõe a

<sup>144</sup> Para Alfredo Bosi, “Peri é, ao mesmo tempo, tão nobre quanto os mais ilustres barões portugueses que haviam combatido em Aljubarrota ao lado do Mestre de Aviz, o rei cavaleiro, e servo espontâneo de Cecília, a quem chama *Uiára*, isto é, senhora. Também Iracema, no romance homônimo, torna-se mulher de Martim Soares Moreno, mas a relação de sexos importa aí menos que a de domínio: a índia não é senhora, mas *serva* do conquistador, e morrerá por sua causa” (BOSI, 1992, p. 190, grifos do autor).

literatura alencariana e de Gonçalves Dias, e nos discursos políticos, artísticos e científicos “que passaram a retratar os nativos como seres de um passado exótico, guardado apenas na memória ruim da história nacional” (MUNDURUKU, 2017, p. 85). Nesse sentido, os indígenas:

Só poderiam fazer parte da história se deixassem de ser o que eram e passassem a desejar a vida civilizada. Para se chegar a cumprir esse pressuposto ideológico, o Estado Imperial jogou pesado contra os indígenas: perseguições, execuções, destruição das culturas, incorporação de aldeias inteiras na categoria de vilas ou freguesias. Esse era o mundo real, e o ideal, aos olhos dos europeus, era aquele trazido por Alencar no papel de seu herói Peri, sempre cordato e submisso ao jugo português (MUNDURUKU, 2017, p. 85-86).

Para Leno Danner, Julie Dorrico Peres e Fernando Danner, “a literatura indianista do século XIX é um dos pilares da construção normativo-simbólica disso que entendemos por brasilidade, por identidade nacional” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 621). Para os autores, no século XIX, o país buscava entrar na rota da modernização, sem que estivesse sob a tutela de Portugal, mas o tipo de modernização produzida aqui seria especial, uma vez que “como em nenhum outro lugar, a *união e a integração entre raças* e sua miscigenação gradativa seriam a tônica dessa nova nação, desse novo presente e futuro da humanidade” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 621-622, grifos dos autores). E nesse cenário:

[...] para a construção dessa identidade, o/a indígena foi utilizado como um modelo e um conteúdo fundamentais dessa nova nação e de seu futuro e aberto, que, se nos lembrarmos de Pero Vaz de Caminha e sua famosa carta à monarquia portuguesa quando do descobrimento, teria desde o início nos/as indígenas e nessa terra selvagens, mas ao mesmo tempo intocados/as, uma massa informe ou um papel em branco a ser moldado ou escrito de acordo com a visão do paraíso sustentada, representada e aplicada por seus missionários e com a mão forte do rei, um paraíso na terra, contra a degeneração do Velho Mundo (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p.622).

Na concepção dos autores, o indígena está na base da construção da identidade nacional, apresentando-se de dois modos distintos: “ou é a antítese que justifica a superioridade do seu outro, do seu mestre, do colonizador, do europeu, branco e cristão, com seus valores civilizacionais” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 622), ou, na outra ponta desse polo, “é a massa informe ou o papel em branco que deve ser trabalhado, moldado, orientado, conferindo missão, sentido e justificação ao trabalho missionário, integrativo e colonizador do europeu branco e cristão” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 622). Por isso, o entendimento construído acerca do indígena flutua entre dois extremos, em que ele apresenta-se como “domesticado” ou como “inimigo”, de modo que “jamais ao sujeito indígena é reconhecida a sua humanidade e, portanto, jamais lhe são atribuídas a igualdade e a reciprocidade que lhe são

consequentes, se fosse um igual” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 628). Essas visões distorcidas servirão como fundamento para o papel ocupado pelo indígena na ideia de nação brasileira, um incômodo a ser eliminado ou uma tábula rasa a ser talhada de acordo com os interesses da nação. Segundo os autores:

Em ambos os casos, a nação se constrói esse compreende tendo como pano de fundo esse modelo de indígena como negação da civilização, como antítese da cultura e como massa de trabalho para o novo, para o futuro. Ele é o estorvo ao progresso e o impeditivo da civilização (juntamente com o/a negro/a), mas também, como dissemos, é a massa informe na qual será impressa a marca da civilização, da cultura e do progresso (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 622).

É nesse contexto que os autores incluem a literatura indianista, com seu objetivo de consolidação do Estado-nação e uma proposta de entendimento “da identidade nacional nos moldes da grande família inter-racial, miscigenada e, por isso, de identidade férrea e de unidade absoluta, que apaga, invisibiliza e despolitiza o racismo estrutural e a violência da e pela colonização” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 622-623). Um dos paradigmas normativos preconizado por essa literatura, previa a transição do indígena de seu status de selvagem para civilizado, tornando-se igual aos brancos, o que também representa “a sua anulação como indígena (como selvagem, como bárbaro) e a consolidação, afirmação e justificação do papel civilizacional do branco, sua missão neste novo mundo, que é orientar, conduzir, salvar o/a índio/a” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 623). Nessa perspectiva, os autores compreendem que a literatura indianista contribuiu determinadamente para a consolidação de um imaginário fictício e hostil acerca do indígena:

A imagem romântica do “índio”, construída por nossa literatura do século XIX, enfatiza uma identidade étnica assimilada pacificamente, portanto totalmente fictícia, caricata e apolítica-despolitizadora, em vez de denunciar os processos colonizatórios e racializantes sobre a cultura, o corpo e a alma indígenas (DANNER; DORRICO-PERES; DANNER, 2020, p. 624).

Por isso, para esses autores, as produções indianistas de José de Alencar contribuíram para a consolidação de imagens deturpadas dos povos indígenas, construídas a partir da tradição ocidentalizada à qual pertence o autor, “justificando a separação entre barbárie-selvageria e civilização que confere ao modelo de homem europeu, branco e cristão todo o protagonismo e ao/à índio/a toda a passividade e toda a permissividade” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 628).

De acordo com Graça Graúna, “a literatura brasileira tem se revelado mais excludente do que se caracterizado pela convivência solidária na abordagem de temas relacionados ao índio [...] entre outros segmentos que a sociedade dominante rotula de

minorias” (GRAÚNA, 2013, p. 44). Nesse sentido, a literatura brasileira oitocentista contribuiu para a construção de estereótipos acerca dos povos indígenas, especialmente em relação à dicotomia entre “bárbaros” e “civilizados”. Para Graça Graúna:

Na história da literatura brasileira, o preconceito literário contra os povos indígenas tem alimentado o imaginário e o interesse de gerações e gerações da sociedade dominante [...]. Os discursos equivocados a respeito dos povos indígenas reportam-nos à literatura dos jesuítas, aos diálogos de Ambrósio Fernandes Brandão, às crônicas de Pero de Magalhães Gândavo, à poesia bucólica de Basílio da Gama e de Santa Rita Durão e aos romances de José de Alencar, entre outros exemplos que se seguem: em que o índio é visto superficialmente em sua identificação étnica. Sempre um marginalizado (GRAÚNA, 2013, p. 44).

Francisco Colom González é outro autor a defender que a construção das narrativas literárias, assim como as narrações históricas, os rituais e as representações visuais, servem “à manipulação inventiva da história com o fim de conceder à identidade nacional a aparência de uma existência ininterrupta no tempo” (GONZÁLEZ, 2013, p. 108). A tentativa de reivindicação de uma identidade indígena como caracterizadora do passado nacional, é comum a outras obras literárias escritas por autores de diferentes países latino-americanos, que, em comum, caracterizam-se por identificar a figura do “índio” – romantizada a partir de um ideal europeu – como herói ou anti-herói da nação. Entre essas obras, estão *La Cautiva* (1837), de Esteban Echeverría; *Tabaré* (1888), de Juan Zorrilla de San Matin; *Enriquillo* (1879-1882), de Manuel de Jesus Galván; *Cumandá* (1877), de Juan León Mera; *Guatimozin* (1846-1853), de Gertrudis Gómez Avellaneda; *Aves sin nido* (1889), de Clorinda Matto de Turner. Estes textos literários são representantes de um tipo de escritura em que “mitos fundacionais, epopeias e sacrifícios heroicos encontram-se narrativamente a serviço de uma profundidade histórica perseguida como aval de autenticidade” (GONZÁLEZ, 2013, p.115).

A construção da ideia de nação passaria, nesse sentido, pela busca por tornar homogêneo o que é diverso, de modo a fazer com que indivíduos acreditassem numa abstrata comunhão nacional. Essa construção é, conforme aponta González, de natureza textual, uma vez que são os relatos de identidade nacional os responsáveis por “motivar uma autopercepção coletiva” (GONZÁLEZ, 2013, p. 109). Assim, para esse autor, “não é possível alguma imaginação da nacionalidade sem o correspondente relato da identidade coletiva” (GONZÁLEZ, 2013, p. 114).

Os textos históricos e literários são determinantes para essa construção. Na América Latina, a narrativa historiográfica do século XIX, fundamental para a construção e consolidação dos nacionalismos, foi elaborada por uma “elite relativamente homogênea na sua extração social e formação cultural” (GONZÁLEZ, 2013, p. 117). Esta elite era comumente formada por uma pequena parcela da sociedade, que tinha acesso à

educação formal e compunha o corpus privilegiado no estamento social da época, de modo que “entre as primeiras gerações de historiadores latino-americanos abundam os presidentes, os diplomatas e os parlamentares, com frequência os únicos com acesso a documentos e arquivos necessários para o trabalho de pesquisa” (GONZÁLEZ, 2013, p. 117). Essa elite, fortemente alicerçada em valores constituídos a partir de uma matriz externa, produziu um tipo de historiografia caracterizado pelos “esquemas narrativos prefixados pela maneira europeia de escrever a história”, que “impediam a compreensão das sociedades americanas neles descritas”, o que para o autor resultou em uma “distorção generalizada na interpretação da realidade local” (GONZÁLEZ, 2013, p. 117). É nessa direção que ele vai dizer que:

Os processos de *construção nacional* caracterizaram-se por homogeneizar e fundir em uma referência única as adscrições culturais dos indivíduos através de processos de socialização politicamente dirigidos. Os relatos históricos sobre as origens, o devir e o futuro da nação constituem a dimensão mais visível deste processo. Neles, a pergunta pela identidade coletiva deve ficar respondida desde o início, já que disso depende a inteligibilidade de uma narração dirigida àqueles convidados a se sentirem membros de uma comunidade de destino. A rememoração dos momentos fundacionais, os pactos, os documentos e os sacrifícios que forjaram a soberania ocupam local privilegiado em tais histórias. Nelas é recolhida a legitimidade de origem e o propósito histórico do rumo da nação (GONZÁLEZ, 2013, p.108, grifos do autor).

Em *Comunidades Imaginadas*, Benedict Anderson aponta para o papel dos romances e do mercado editorial na construção da “ideia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio homogêneo”, o que, segundo o autor, seria “uma analogia exata da ideia de nação” (ANDERSON, 2008, p. 56). Para Anderson, a ideia de comunidade nacional é sedimentada a partir de uma construção imaginada, em que os sujeitos históricos empreendem sentidos a um constructo imaginário, numa pretensa comunhão entre membros que, na realidade, “jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros” (ANDERSON, 2008, p. 32). Assim, se pensarmos a literatura enquanto mecanismo que participa da construção de uma suposta identidade nacional, as narrativas indianistas, no contexto latino-americano, promoveram a idealização de um “índio” muito mais próximo dos valores eurocêntricos e da cultura europeia, em detrimento das muitas realidades culturais que compõem as variadas características dos povos indígenas que habitam esses territórios.

Nessa direção, Edward Said vai dizer, em *Cultura e imperialismo*, que “em quase todos os lugares do mundo não europeu a chegada do homem branco gerou algum tipo de resistência” (SAID, 2011, s/p). De acordo com este autor, o imperialismo utilizou-se das narrativas construídas pelos romances para, durante muito tempo, determinar “quem possuía a terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a

explorava”, uma vez que, segundo ele, a terra é “o principal objeto de disputa no imperialismo” (SAID, 2011, s/p). Porém, Said afirma também que é possível um movimento contrário, em que as narrativas “se tornam o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles” (SAID, 2011, s/p).

Esse mesmo autor considera que “as próprias nações são narrativas”, embora o mundo como conhecemos na atualidade tenha sido construído à base da usurpação e violência impetrada durante o processo de colonização da América, “o poder de narrar ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas” sempre esteve ao lado do imperialismo (SAID, 2011, s/p). Deste modo, podemos compreender como as narrativas oficiais têm contribuído para a perpetuação de discursos equivocados e preconceituosos acerca dos povos indígenas.

Roy Wagner argumenta que uma das acepções contemporâneas de cultura é um sentido “sala de ópera”, em que se criou “uma imagem de controle, refinamento e ‘domesticação’ do homem por ele mesmo” (WAGNER, 2012, p. 54). Percebe-se, então, que se convencionou uma interpretação em que quem “tem cultura” é aquele que está plenamente acomodado a um padrão de condutas sociais previamente estabelecido, numa “acepção essencialmente elitista e aristocrática”, e é esta percepção que contribui para que se produza e se perpetue um “conceito otimista de progresso” (WAGNER, 2012, p. 54). Partindo desse entendimento, podemos propor que essa imagem colabora para uma interpretação dos povos originários enquanto povos primitivos que estariam à margem dos “benefícios” produzidos pela modernidade ocidental.

Para Ángel Rama, crítico literário uruguaio, “a unidade na América Latina foi e continua sendo um projeto de um grupo de intelectuais” (RAMA, 2001, p. 281). Rama vê como um dos problemas do romancista latino-americano do século XIX, o fato de ele fazer parte de uma elite cultural e integrar “uma espécie de família comum, ou pelo menos desenvolvida como tal em nossa história cultural” (RAMA, 2001, p. 55). Essa realidade, de acordo com o autor, foi o que durante um século caracterizou a fragilidade cultural que “diluindo a existência de um público consumidor específico, transformou os próprios intelectuais simultaneamente em produtores e consumidores, organizando-se em um círculo fechado da cultura” (RAMA, 2001, p. 55-56).

Dessa forma, a elitização da literatura, comum também em outras partes do mundo, foi sentida de modo mais enfático por aqui: “Por isso, o fenômeno de elites, característico da manifestação universal da criação literária, acentuou-se nestas terras pela restrição do público associada ao fato de o próprio intelectual assumir a condição de público leitor” (RAMA, 2001, p. 56). Para esse autor são essas elites que “marcam as

tendências dominantes” (RAMA, 2001, p. 56), cujo projeto de unidade fundamenta-se em “reais e poderosas forças unificadores” que provêm do passado e que “modelaram profundamente a vida dos povos” (RAMA, 2001, p. 281). Sobre essas forças poderosas com bases alicerçadas no passado, Rama diz:

Em sua maioria, elas residem no passado e modelaram profundamente a vida dos povos: vão de uma história comum a uma língua comum e modelos semelhantes de comportamento. As outras forças são contemporâneas e compensam o fato de serem minoria com uma alta potencialidade: respondem às pulsações econômicas e políticas universais provocadas pela expansão das civilizações dominantes do planeta. Sob essa unidade, real como projeto, real quanto às bases de sustentação, desdobra-se uma interior diversidade que é a definição mais precisa do continente (RAMA, 2001, p. 281).

Ángel Rama contrapõe essa ideia de unidade cultural, que é real apenas enquanto projeto, à diversidade que em realidade é o que vai caracterizar o subcontinente latino-americano. O Índigena festejado pela literatura indianista do século XIX como expressão nacional é alguém em vias de “civilizar-se”, de assimilar-se à cultura europeia. Essa mentalidade, do indígena “que vira branco”, ainda está presente, e é um discurso paradoxal, pois se utilizam dele aqueles que defendem a necessidade de que essas pessoas participem das “dádivas” oferecidas pelos modelos de vida ocidental e, portanto, devem ser assimiladas, e também aqueles que acreditam que se o indígena não se encaixar no que o senso comum entende como “índio” (e geralmente o que se entende como “índio” é o indivíduo de tanga, cocar, arco e flecha), não pode ser considerado indígena.

A diversidade negligenciada pelos indianistas do século XIX é o que caracterizará a literatura indígena brasileira contemporânea, que embora marginalizada, tem ganhado força nos últimos anos, e reflete as conquistas dos povos indígenas quanto à (re)significação de suas histórias e à primazia de poderem, eles mesmos, contá-las.

### 3.2 A QUEDA DO CÉU COMO LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

Ao protagonizarem suas narrativas, os sujeitos indígenas subvertem a lógica colonialista que os coloca na condição de subalternos, e escancaram as muitas outras possibilidades de existência que foram sufocadas desde a invasão europeia. Segundo Graça Graúna, “apesar da intromissão dos valores dominantes, o jeito de ser e de viver dos povos indígenas vence o tempo: a tradição literária (oral, escrita, individual, coletiva, híbrida, plural) é uma prova de resistência” (GRAÚNA, 2013, p. 15). Essas vozes têm insistentemente evidenciado a necessidade de uma outra mentalidade quanto à relação

estabelecida com a terra, e propagado a imprescindibilidade de uma outra percepção de mundo, que congregue o bem estar das “gentes” e a preservação da natureza.

Nesse aspecto, Julie Dorrico entende que “o sujeito indígena não se comporta como o dono da natureza, mas como filho ou guardião dela” (DORRICO, 2019, p. 262). Por isso, para essa autora, os autores, intelectuais, artistas e lideranças indígenas orientados por uma visão de ser humano integrado à natureza, “têm cada vez mais apresentado suas formas de dar sentido ao mundo, mostrando que nela a dicotomia natureza versus cultura não corresponde ao único modelo econômico, político e social de vida” (DORRICO, 2019, p. 262).

Nesse sentido, a professora Maria Inês de Almeida diz que “a grande diferença entre a escrita ‘ocidental’ e a escrita dos indígenas é que, para estes, o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra, se integram, multiplicadamente” (ALMEIDA, 2009, p. 24). A autora destaca a ascensão das literaturas indígenas nos últimos anos, especialmente as de autoria coletiva, e que têm contribuído para que, cada vez, suas histórias sejam escritas e publicadas: “há uma literatura – que se faz com a letra – indígena emergente, de autoria coletiva, e esta contribui para trazer ainda mais a população indígena do Brasil para a cultura do impresso e o mundo editorial” (ALMEIDA, 2009, p. 9).

Mas o papel desempenhado pela escrita tem uma outra concepção para as sociedades indígenas, de modo que a autora reconhece que o trabalho desenvolvido com esses povos a ensinaram “que a escrita tem outra importância no mundo, que não é o mundo da dominação e da propriedade, é o do convívio estético, numa dimensão sempre contemporânea porque capaz de sincronizar os passos de uma dança” (ALMEIDA, 2009, p. 53). Por isso, o fato de estarem escrevendo em suas línguas e também na língua do colonizador, visibilizando suas histórias e culturas, pode ser compreendido, de acordo com Almeida, como um ato de rebeldia:

A possibilidade de estarem os índios escrevendo em suas línguas e em língua portuguesa, publicando, sem, contudo, abandonarem suas próprias linguagens, traça no idioma mesmo do dominador uma *Geografia dos rebeldes*<sup>145</sup>, dos que se deixam ficar de fora da chamada Civilização Ocidental (ALMEIDA, 2009, p. 61, grifos da autora).

A partir dessas produções de autoria indígena, compreendemos as visões de mundo que emergem das interpretações produzidas por sujeitos que rejeitam o modelo eurocêntrico como padrão social, e postulam uma existência firmada no respeito à suas

---

<sup>145</sup> A autora toma de empréstimo o termo utilizado pela autora portuguesa Maria Gabriela Llansol, “porque foi ela mesma que escreveu uma trilogia intitulada *Geografia dos rebeldes*, iniciada por *O livro das comunidades* (1974), em que se abre uma possibilidade de os índios entrarem, ainda que tardiamente, na escritura, mas sem atrasos: propõe-se uma escrita fora do tempo da História” (ALMEIDA, 2009, p. 61-62, grifos da autora).

culturas. Agora, como antes, os povos indígenas seguem resistindo, e a literatura tem sido uma importante ferramenta nesse processo. Nessa direção, Graça Graúna diz que “a literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto-história de seus autores e autoras” (GRAÚNA, 2013, p.15). Nessas obras, o indígena assume papel de autor, protagonista de sua fala, reivindicando seu direito à terra e a viver de acordo com seus costumes. Assim, a ideia de passividade, que permeou e ainda permeia o imaginário acerca do indígena, não encontra respaldo na história de lutas travadas pelos povos que não se sujeitam a uma existência pautada pelo modo de vida criado pelo homem branco e pela modernidade ocidental, e não se sustenta de acordo com as histórias que, agora, têm sido contadas. Desta maneira, Danner e Dorrico Peres compreendem que a literatura indígena tem sido lugar de resistência e de luta pelo respeito às diferentes formas de existir:

Conforme se acredita, a literatura indígena, como voz-*práxis* de uma minoria excluída, marginalizada e colonizada, constitui-se em verdadeira pedagogia do oprimido que, desde sua condição e suas bases, desde uma voz-*práxis* afirmada na correlação de primeira pessoa do singular e terceira pessoa do plural, como eu-nós lírico-político, afirma-se, resiste e luta contra a destruição, desde sua singularidade e em nome de sua diferença radical (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 132-133).

De acordo com Graça Graúna a busca dos povos indígenas por se fazerem ouvir, sua luta, portanto, “pelo direito à palavra oral ou escrita”, possui ligação com “o desejo de liberdade de expressão e autonomia e (re)afirmar o compromisso em denunciar a triste história da colonização e os seus vestígios na globalização ou no chamado neocolonialismo” (GRAÚNA, 2013, p. 54-55). Dessa forma, entende-se que também para essa autora a literatura indígena tem no compromisso político de denunciar as violências sofridas um dos seus alicerces. Entretanto, por mais que nos últimos anos tenha se percebido o aumento da participação de autores indígenas no mercado editorial brasileiro, Graúna argumenta que a literatura indígena ainda enfrenta preconceito para o seu reconhecimento, de modo que “no cânone essa literatura não aparece mencionada; seu lugar tem sido, até agora, a margem. Poucos se dão conta de sua pulsação” (GRAUNA, 2013, p. 55). Mesmo subvalorizada a literatura indígena resiste, e tem se caracterizado por apresentar outras perspectivas de mundo, conforme aponta Graúna:

Apesar da falta do seu reconhecimento na sociedade letrada, as vozes indígenas não se calam. O seu lugar está reservado na história de um outro mundo possível. Visando à construção desse mundo, os textos literários de autoria indígena tratam de uma série de problemas e perspectivas que tocam na questão identitária, pois trata-se de uma questão muito delicada e muito debatida hoje entre os escritores indígenas (GRAÚNA, 2013, p. 55).

Por essa perspectiva, ainda que a escrita e a questão da autoria sejam compreendidas desde uma perspectiva ocidental, na literatura indígena elas guardam especificidades que as distinguem pela conexão ao coletivo. Considerando que a visão de mundo dos povos indígenas é permeada por essa conexão, as narrativas se dão a partir ou desde um senso de coletividade, reivindicando uma realidade que, para além de exprimir suas vivências individuais, representam realidades vividas coletivamente. Dessa forma, Graúna ressalta que mesmo fazendo uso de aparatos tecnológicos (que na percepção preconceituosa dos brancos não fazem parte da “cultura indígena”), ou ainda que estejam geograficamente distantes das suas comunidades, as narrativas indígenas são atravessadas pelo pertencimento ao povo de origem:

É possível dizer – dentro da percepção indígena – que o índio não deixa de ser ele mesmo em contato com o outro (o não índio), ainda que o(a) indígena more numa cidade grande, use relógio e *jeans*, ou se comunique por um celular; ainda que uma parabólica pareça, ao outro, um objeto estranho ou incomunicável com a comunidade indígena; ainda que nos deparemos com o indígena nos caminhos da internet, em plena construção de aldeias (aparentemente) virtuais; mesmo assim, a indianidade permanece, porque o índio e/ou a índia, onde quer que vá, leva dentro de si a aldeia. Os que ficam sabem que vão junto, no sangue do parente, na pele, na consciência, no cotidiano da história e da memória do parente que não deixa de ser e/ou reconhecer-se filho legítimo pelo amor à terra (GRAÚNA, 2013, p. 59).

É preciso, também, tentar entender o processo histórico percorrido pela literatura indígena nas últimas décadas, na esteira dos avanços conquistados pelo movimento indígena a partir da década de 1970, pois essa literatura também representa importante instrumento de manifestação política e pertencimento dos povos ameríndios, uma vez que conforme aponta Dorrico Peres: “Nas mãos dos escritores indígenas, ela se torna ferramenta fundamental de autoafirmação, autoexpressão, resistência e luta, coadunando-se diretamente com o Movimento Indígena no país” (DORRICO, 2018, p. 108). Dessa forma, conforme afirma Dorrico:

O contexto histórico revela que a manifestação literária indígena é decorrente das lutas do Movimento Indígena Brasileiro. Este movimento político ensejado nas décadas de 1970-1980 por lideranças e intelectuais indígenas assegurou o capítulo *Dos Índios* na Constituição Federal de 1988 e os desdobramentos daí resultantes, como as legislações que garantem o direito à educação escolar indígena; a Lei 11.645/2008 que torna obrigatório o ensino das culturas afro-indígenas nas disciplinas de História, Literatura e Artes da rede básica. Estes desdobramentos intensificaram a procura por autores e trabalhos indígenas, impulsionando, assim, um mercado editorial em favor desses povos e sujeitos (DORRICO 2019, p. 244).

Nesse processo de recontar a história escrita pelos não indígenas e que tanto contribuíram para as visões distorcidas acerca de suas existências, os escritores indígenas buscam superar as concepções preconceituosas a partir de uma escrita

carregada de ancestralidade, de memória, e que renega o muito já dito sobre seus modos de existir. Por isso, há na literatura indígena essa perspectiva de resistência, de vozes que se levantam para contar suas histórias: “O sentido político, que buscam expressar na literatura adveniente de suas práticas, saberes e alteridade, não deixa escapar, portanto, o caráter da resistência como qual ela se reveste” (DORRICO PERES, 2018, p. 109). A literatura produzida pelos indígenas, nesse sentido, reafirma o pertencimento dos sujeitos e rechaça os estereótipos criados pela literatura dos brancos sobre eles:

Em outras palavras, os anciãos, com as suas vozes, transmitem a cultura milenar de seu povo, preservando os conhecimentos de que precisam, agregando novos e resistindo para salvaguardar as sabedorias ancestrais. São esses saberes, que possuem o caráter de resistência, que serão encontrados na literatura indígena contemporânea. A memória, a tradição, as vozes ancestrais norteiam a produção estética dos escritores indígenas em gêneros híbridos e adaptados ao tipo de dinâmica sociocultural, simbólica e epistemológica própria aos indígenas, inaugurando a ficção, a ‘contação de histórias’, memórias, autobiografias, depoimentos, romance, conto, crônica, poesia enquanto literatura indígena (DORRICO PERES, 2018, p. 111).

Assim, a consolidação de uma literatura indígena enquanto movimento acontece no contexto de organização política dos povos indígenas, momento em que as vozes indígenas passam a reivindicar de modo mais incisivo e sistematizado a autodeterminação e o protagonismo na elaboração das narrativas acerca de suas existências. Leno Danner, Julie Dorrico Peres e Fernando Danner argumentam que “o primeiro aspecto central da literatura indígena brasileira, da voz-*práxis* estético-literária produzida e dinamizada pelos/as indígenas, consiste exatamente *no seu sentido político, como crítica do presente*” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 631-632, grifos dos autores). Ainda nessa perspectiva, os autores destacam que se a busca pela autonomia política caracterizou o movimento indígena a partir da década de 1970, a literatura indígena também reflete essa procura e se apresenta como possibilidade de estabelecimento de diálogo com os não indígenas e como instrumento de enfrentamento à conjuntura desfavorável:

Se o Movimento Indígena, em figuras como Álvaro Tukano, Marcos Terena, Carlos Estevão Taukane, Eliane Potiguara, Manuel Fernandes Moura, Mário Juruna, Raoni Metuktire e Ailton Krenak etc., busca superar a correlação de menoridade relativa, paternalismo institucional e despolitização do sujeito indígena por meio de uma voz-*práxis* direta, autônoma e militante, os/as escritores/as indígenas, na esteira dele, utilizam-se exatamente da voz-*práxis* estético-literária como arma política de enquadramento, de crítica e de diálogo com a sociedade envolvente (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 631).

Os autores prosseguem a reflexão definindo que “a pluralização dos sujeitos e das histórias de formação de nossa sociedade, com a conseqüente desnaturalização e politização desse mesmo processo, em verdade, é o segundo ponto importante da

literatura indígena brasileira” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 635). Essas literaturas contam outras histórias sobre os povos que habitavam esse território muito antes da invasão dos colonizadores, e fomentam o tencionamento de entendimentos equivocados e já consolidados, como a ideia de “descobrimento” e mesmo de “identidade nacional”, já que nelas “a história do encontro, contada pelo sujeito marginalizado, silenciado e invisibilizado, é exatamente o contrário da história oficial” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 638). A partir dessas perspectivas não hegemônicas, vai ficando mais explícito que a nação brasileira foi forjada sobre a violência dos corpos indígenas e a usurpação de seus territórios, e é opondo-se a esse estado de coisas que as falas e escritas indígenas têm se levantado:

É contra essa perspectiva de negação, de silenciamento e de despolitização, não apenas do passado, mas do próprio presente, que o ativismo estético-literário dos/as e pelos/as intelectuais indígenas encontra seu sentido e se rebela; é contra essa situação de apoliticidade-despolitização de um processo complexo, que teve na violência e na produção de minorias político-culturais seu núcleo e sua dinâmica centrais, levando à formação de uma sociedade massificada para a qual essas minorias nunca sequer existiriam (e, por isso, não têm nada a cobrar, a exigir, e nada e nem ninguém por quem lutar) [...] que a constituição de uma fala-*práxis* direta, política e politizante, carnal e vinculada, encontra seu sentido e sua potência (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p.637-638).

Essas vozes que agora falam “por si mesmo/a e desde si mesmo/a” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 632) demonstram compromisso com o aspecto transformador de suas escritas, seja elaborando um contra-discurso hegemônico ou exaltando a vivacidade de suas ancestralidades. Assumindo um posicionamento de enfrentamento aos estereótipos arraigados ao imaginário social, os autores indígenas contribuem para a desconstrução dos entendimentos deturpados e para a divulgação dos conhecimentos tradicionais, demonstrando que o tipo de saber historicamente construído por essas sociedades não é menor ou menos importante do que os saberes construídos pelo Ocidente. Por isso, Leno Danner, Dorrico Peres e Fernando Danner, discorrendo sobre a literatura produzida pelos sujeitos indígenas, falam na “constituição de uma voz-*práxis* direta, ativista, militante e engajada em torno à condição e à causa indígenas” (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 632).

Em seu livro *Mundurukando 1* (2020), Daniel Munduruku diz que os indígenas escrevem para contar o que sabem e não para esvaziar a oralidade (MUNDURUKU, 2020, p. 67). Essa perspectiva é importante, justamente porque é preciso compreender que o fato de os indígenas estarem se apropriando da escrita não significa que estejam sucumbindo ao modo de organização ocidental, ao contrário, revela a perspicácia desses sujeitos em interpretar a sociedade moderna e identificar critérios que lhes permitam reorganizar rotas. Em outra obra, Munduruku diz que o entendimento é justamente o de

que para a memória ancestral dos povos indígenas permanecer viva e atualizada, procura-se “fazer uso dos instrumentos de que dispõe” (MUNDURUKU, 2017, p. 119). O autor explicita, deste modo, o que considera que sejam características da literatura indígena:

Também acho que lançamos instrumentos para questionar a sociedade da tecnologia e do egoísmo. Oferecemos uma alternativa de leitura do mundo, do tempo e da experiência de estar vivos. Alertamos para a necessidade da memória na construção da identidade. Questionamos a sociedade que valoriza o esquecimento e a cínica crença de que o indivíduo está acima e pode tudo, até destruir um mundo que ele não fez (MUNDURUKU, 2020, p. 67).

Munduruku vislumbra a literatura indígena como “um instrumento de *atualização da Memória*, que sempre utilizou a oralidade como equipamento preferencial para a transmissão dos saberes tradicionais” (MUNDURUKU, 2017, p. 122, grifos do autor). Contudo, o autor enfatiza que o entendimento que tem quanto ao que seja literatura engloba várias outras formas de manifestação culturais que vão muito além do texto escrito, “como a dança, o canto, o grafismo, as preces e as narrativas tradicionais” (MUNDURUKU, 2017, p. 122).

Nesse sentido, compreendemos que o entendimento de literatura para os povos indígenas abarca suas formas de relacionarem-se com o outro e com o território em que vivem, e ao definir como literatura as expressões culturais arraigadas no cotidiano desses povos, Munduruku estabelece e reivindica a literariedade dessas práticas e a condição de que esses povos desde sempre produziram e produzem literatura. Por isso, o entendimento de literatura como atualizadora da memória ancestral remete ao fato de que a escrita alfabética para esses povos é mais uma das muitas outras formas de expressão de que se utilizam para manter vivas suas tradições e resistir aos ataques sofridos. Contudo, não representa, de modo algum, a substituição ou o empobrecimento da oralidade ou de qualquer outra prática cultural vivenciada por eles:

Assim, a literatura – escrita, falada, dançada, cantada – passa a ser um referencial para a Memória, que pretende informar a sociedade brasileira sobre sua [dos indígenas] diversidade cultural e linguística. E ela tem sido utilizada de forma bem consistente a fim de cumprir a missão imposta pela Memória. Vale lembrar que a literatura indígena [...] nasceu com o primeiro sopro vital e criador. Foi crescendo palavra e se transformando em escrita mais recentemente. Talvez possamos pensá-la em um movimento de transição em que oralidade e literatura criaram uma simbiose tamanha incapaz de haver separação ou anulação de uma pela outra. Quero dizer com isso que a literatura não apaga a oralidade ou vice-versa. As duas se complementam, se fundem no mesmo movimento do espiral que junta passado e presente como um método pedagógico que se atualiza constantemente (MUNDURUKU, 2017, p. 122).

O autor também identifica a literatura indígena contemporânea com o levante indígena caracterizado pelo movimento político da década de 1970, ao dizer que: “O momento histórico da literatura nativa brasileira se confunde com o surgimento do movimento político que mobilizou mentes e corações em torno da sobrevivência física e espiritual de nossa gente” (MUNDURUKU, 2017, p. 122). Entretanto, ele explica que foi somente na década de 1990 que a literatura indígena começou a ganhar alguma projeção no cenário literário nacional, através do destaque midiático de alguns autores individuais (MUNDURUKU, 2017, p. 122-123). Na atualidade, entretanto, é crescente o número de publicações que contam com autorias indígenas e que têm como características serem obras direcionadas, sobretudo, “ao público infantojuvenil, revelando uma preocupação em atingir um grupo de leitores em formação para que haja ações futuras que ajudarão a diminuir o preconceito e a exclusão” (MUNDURUKU, 2020, p. 123). O escritor indígena revela ainda um panorama que demonstra a curva ascendente das publicações de autoria indígena no país:

Atualmente, existe uma produção literária que beira uma centena de títulos. São aproximadamente quarenta autores – homens e mulheres – que lançam livros com alguma regularidade. Há centenas de “escritores indígenas anônimos” que mantêm blogs, sites e perfis nas redes sociais. Há entidades indígenas preocupadas em utilizar a escrita como uma arma capaz de reverter situações de conflito, denunciar abusos internos e externos, mostrando que a literatura – seja ela entendida como se achar melhor – é, verdadeiramente, um novo instrumento utilizado pela cultura para atualizar a Memória ancestral (MUNDURUKU, 2017, p. 123).

De acordo com o exposto até aqui, consideramos que a obra produzida por Davi Kopenawa e Bruce Albert pode ser compreendida à luz das literaturas indígenas que desnudam a tragédia que representa a ideia de “progresso” para a continuidade da existência humana neste planeta. No intuito de fazer os brancos entenderem isso, Kopenawa pede a Bruce que escreva o livro e que se torne o guardião das palavras do yanomami, configurando-se como o responsável por fazê-las compreensíveis para os brancos. Compreendemos, entretanto, que o pedido não foi realizado por Kopenawa acreditar que a escrita esteja em uma condição de superioridade em relação à oralidade, mas porque o xamã compreende a escrita como uma tecnologia que lhe possibilitaria reafirmar a memória e a identidade de seu povo. Nesse caso, não somente a escrita é mobilizada subversivamente, mas a própria publicação do livro configura-se como estratégia insurgente. É por saber que os brancos, em geral, não sabem ler o mundo de outra forma, que Kopenawa pede para que suas palavras sejam escritas para que possam, assim, chegar até os *napé*:

Num momento crítico de sua vida e da existência de seu povo, Davi Kopenawa resolveu, em função de meu envolvimento intelectual e político junto aos Yanomami, confiar-me suas palavras. Pediu-me que as pusesse por escrito para que encontrassem um caminho e um público longe da floresta. Desejava desse modo não apenas denunciar as ameaças que sofrem os Yanomami e a Amazônia, mas também, como xamã, lançar um apelo contra o perigo que a voracidade desenfreada do “Povo da Mercadoria” faz pesar sobre o futuro do mundo humano e não humano (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 51).

Em *A queda do céu*, elementos que caracterizam a literatura indígena conforme apresentado pelos autores com os quais discutimos nesse capítulo, estão presentes de modo evidente. Assim, a ideia de ser humano integrado à natureza, a escrita como denúncia das violências sofridas pelos povos indígenas e a escrita contra o silenciamento e a invisibilidade desses povos no cenário nacional, configuram-se como parâmetros constituidores da obra de Kopenawa e Albert. Em sua pesquisa sobre *A queda do céu*, Karla Souza destaca outro componente da obra que já foi mencionado nessa dissertação, e que, em nosso entendimento, possibilita sua aproximação com a literatura indígena: o fato de que Kopenawa reivindica a escrita como forma de comunicar e estabelecer um diálogo com os brancos:

*A queda do céu* se configura em uma ruptura da subordinação do indígena na comunicação intercultural. Ao fazermos a leitura da obra, percebemos, de forma nítida, a voz de Kopenawa nos contando sobre sua vida e seu povo. Dessa forma, acontece uma comunicação, que revela a voz de um indígena falando conosco por meio da apropriação da escrita. Efetiva-se, assim, o objetivo de abertura de diálogo entre Kopenawa yanomami e os não indígenas (SOUZA, 2019, p. 161).

Em seu livro *Disidentes, rebeldes, insurgentes: resistencia indígena y negra en América Latina: ensayos de historia testimonial*, Martín Lienhard apresenta seis histórias que possibilitam construir algum entendimento acerca do que foi a luta pela resistência travada por indígenas e negros durante o período colonial na América Latina. Dentre essas histórias, consta a de Juan Santos Atahualpa, indígena que liderou um levantamento contra os invasores espanhóis entre os anos de 1742 e 1755, no Peru. Além de discorrer sobre a relação de Juan com o cristianismo e com a nobreza incaica, da qual o indígena reivindicava ser descendente, o autor explicita também o desejo de Juan de que seus feitos fossem escritos para que “los españoles lo reconocieran por su señor de estos reinos” (LIENHARD, 2008, p. 65). O desejo de que suas vitórias constassem em registros escritos, demonstra que os povos indígenas desde há muito tempo entendem a necessidade que os brancos possuem em relação à escrita, pois dela depende seu entendimento de mundo. Dessa forma, Lienhard argumenta que:

El deseo de Juan Santos de figurar em los “libros de los curas” parece traducir el impacto que tuvo entre los indios el “fetichismo de la escritura” que ellos observaron, desde el primer momento de la conquista, en los intrusos. Los

españoles conquistaron América blandiendo sables, pero también la Biblia y otros escritos – en particular el requerimiento – que “representaban”, en un sentido casi mágico, los grandes poderes: Dios, el Papa y el Rey. Para llegar a “existir” de verdad, Juan Santos necesitaba, pues, obtener la inscripción de su nombre y su reinado em los “libros de los curas” (LIENHARD, 2008, p. 65).

Essa passagem apresentada por Lienhard nos possibilita pensar que o interesse de Davi Kopenawa de que a história de seu povo fosse escrita, inscreve-se em práticas historicamente adotadas de modo estratégico pelos povos indígenas no subcontinente latino-americano.

Na contramão dos discursos elaborados pelos brancos sobre os Yanomami, o relato realizado por Davi Kopenawa é reivindicativo de uma outra percepção acerca da história e cultura de seu povo e, por conseguinte, dos povos indígenas. Esse entendimento é importante, pois durante muito tempo esses povos foram impedidos de protagonizar a própria narrativa a respeito de suas histórias e tiveram suas existências invisibilizadas. Assim, apesar de existirem registros de narrativas indígenas realizadas ainda nos primeiros séculos de invasão europeia<sup>146</sup>, a construção narrativa desses povos foi realizada pelos brancos. É nessa perspectiva que Davi Kopenawa compreende a importância da escrita para seu povo, pois ela representa a possibilidade de demonstrar para os *napë*, em uma linguagem que eles entendem, que as narrativas que construíram sobre os yanomami estavam erradas, conforme demonstra nessa resposta concedida à entrevista realizada por Karla Souza:

**K-Aí pegou as palavras do Davi e virou livro né? Você acha que a escrita é importante para os indígenas? A escrita?**

DK-Sim, a escrita é importante para mim e para o meu povo... importante... para Yanomami maioria Yanomami não fala português está na montanha fica afastado da cidade então eu...eu... primeiro é que tem escrito no papel... sem escrito sempre vai um branco, sempre vai, não vai olhar não vai acreditar, não vai ficar considerado como amigo do povo indígena ((Kopenawa aponta para o livro)) isso aqui é importante sim para mim! Isso aqui tá ajudando pra divulgar o nome do povo Yanomami, andando qualquer qualquer aqui cidade no Brasil e fora (SOUZA, 2019, p. 187).

A partir da narrativa que realiza em *A queda do céu*, que é também uma resposta a outras narrativas produzidas sobre os Yanomami, especialmente ao livro do antropólogo estadunidense Napoleon Chagnon, que define os Yanomami como um “povo feroz<sup>147</sup>”,

<sup>146</sup> Caso do manuscrito *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1614), de Felipe Guaman Poma de Ayala, um indígena do Peru colonial; dos *Comentarios Reales de los Incas* (1609) e *Historia General del Perú* (1617), de Inca Garcilaso de la Vega, mestiço filho de um espanhol e de uma indígena Inca; e da *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui para el muy Ilustre Señor el Licenciado Lope Garcíade Castro* (1570), escrita pelo Inca Titu Cusi Yupanqui.

<sup>147</sup> Essa imagem de ferocidade indígena também está presente na literatura indianista. Em *O Guarani* (1857), de José de Alencar, por exemplo, a imagem do índio feroz está representada na figura dos Aimorés, que, assim como os yanomamis de Chagnon, estão sempre dispostos a atitudes violentas e vingativas, além de rejeitarem o modo de vida “civilizado”, termo utilizado, na realidade, para referenciar um modelo condizente aos valores e costumes europeizados. No que concerne à representação estereotipada do povo

Kopenawa expressa sua repulsa aos discursos que reforçam o estereótipo de agressividade associado ao seu povo, e declara: “tais palavras são nossas inimigas e nós as odiamos. Se fôssemos ferozes de verdade, forasteiro algum jamais teria vivido entre nós” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 77). Bruce Albert identifica essa passagem de *A queda do céu* como uma referência de Kopenawa ao livro de Chagnon, e afirma que essa obra e escritos posteriores do antropólogo “contribuíram para propagar, durante várias décadas, a imagem preconceituosa dos Yanomami como um povo belicoso e violento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

Esses escritos, ainda de acordo com Albert, têm sido regulamente contestados por outros especialistas e “mais recentemente, pelos próprios Yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613). Ainda nesse sentido, no ano de 2013, em entrevista concedida à organização não-governamental *Survival International*, Davi expressou seu entendimento quanto às palavras de Chagnon sobre os Yanomami, e rechaçou as afirmações do antropólogo estadunidense acerca do comportamento agressivo de seu povo. Além disso, o líder indígena também questionou a concepção de ferocidade, ao identificar ações violentas empreendidas por líderes de nações não indígenas:

Todos vocês *napëpë* [não Yanomami] prestem ouvido: para todos, eu Yanomami, vou transmitir minha palavra. Para nós, nós Yanomami moradores da floresta, o antropólogo Napoleon Chagnon é muito hostil; não é nosso amigo. Ele não fala coisas boas, não transmite boas palavras. Fala a respeito dos Yanomami, mas suas palavras são somente hostis. Ele tem raiva: “Os Yanomami são ruins, os Yanomami se flecham uns aos outros, por causa das mulheres se flecham, os Yanomami se batem uns aos outros”, assim Napoleon Chagnon sempre pensa. Os jovens americanos pensam: “Napoleon é muito bom [conhecedor], transmite palavras verdadeiras – os Yanomami são ruins”... A respeito destas coisas, eu não estou feliz. Nós somos Yanomami, povo da floresta, é bom ser povo da floresta [...] nós respeitamos os antropólogos, os antropólogos que trabalham na terra indígena, mas ele [Chagnon] se comportou de forma irresponsável. Ele disse de nós: “Os Yanomami são selvagens!” Ele ensina coisas mentirosas para os jovens [estudantes] “Olhem! Os Yanomami são assim! Os Yanomami ficam se matando entre eles, em razão das mulheres”. Ele continua dizendo isso. Mas como fazem seus líderes? Acho que faz alguns anos, travou uma guerra grande, mataram milhares de crianças. Esses homens grandes mataram quase tudo. Esse é que é homem feroz, esse é que é homem feroz de verdade, jogaram bomba, metralharam bastante e acabaram com a terra. Nós não fazemos isso (KOPENAWA YANOMAMI, 2013, s/p).

Conforme se percebe no excerto acima, a narrativa construída sobre os Yanomami foi e é extremamente prejudicial a eles, e Kopenawa a rechaça. Por isso, *A queda do céu* representa, também, a retomada da construção discursiva sobre os Yanomami pelos próprios Yanomami. Ao narrar sua auto-história, que está atravessada, evidentemente,

---

Aimoré em *O Guarani*, Alfredo Bosi afirma: “Quanto aos aimorés, que são os verdadeiros inimigos do conquistador no *Guarani*, aparecem marcados pelos epítetos de *bárbaros, horrendos, satânicos, carniceiros, sinistros, horríveis, sedentos de vingança, ferozes, diabólicos*” (BOSI, 1992, p. 178, grifos do autor).

pela história de seu povo e pela história do contato de seu povo com os brancos, Kopenawa nos conta uma outra versão da história. Versão que, até então, não havia sido contada. Nos apresentando uma outra possibilidade de leitura de mundo, e sobre um mundo que desconhecemos, o xamã yanomami fala de si, mas fala também dos seus e de nós. Kopenawa deseja, assim, que sejam suas as palavras a prevalecerem a partir de agora sobre os yanomami. E essas palavras partem não de um indivíduo, mas de um sujeito coletivo, composto por múltiplas vozes, humanas e não humanas. Kopenawa narra, então, para que a história de seu povo não seja mais determinada pelas “palavras ruins dos brancos”, conforme explica:

[...] nossas palavras foram enredadas numa língua de fantasma, cujos desenhos tortos se espalharam entre os brancos, por toda parte. E acabaram voltando para nós. Foi doloroso e revoltante para nós, pois tornaram-se palavras de ignorância. Não queremos mais ouvir essas velhas palavras a nosso respeito. Pertencem aos maus pensamentos dos brancos. Tampouco quero ouvi-los repetir: “As palavras dos Yanomami para defender a floresta são mentira. Ela logo estará vazia. Eles são poucos e vão todos virar brancos!”. Por isso quero fazer com que essas palavras ruins sejam esquecidas e substituídas pelas minhas, que são novas e direitas. Ao escutá-las, os brancos não poderão mais pensar que somos como seres maléficos ou caça na floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 77-78).

As palavras de Davi Kopenawa Yanomami antes de escritas já existiam em sua dimensão verbal, sonora e visual, conforme ele conta: “As palavras dos *xapiri* são tão incontáveis quanto eles mesmos, e nós as transmitimos entre nós desde que *Omama* criou os habitantes da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 508). Estão, portanto, carregadas de memória, ancestralidade e pertencimento, pois dizem respeito ao mundo dos yanomami, habitados por muitos seres – visíveis e não visíveis, humanos e não humanos – e são contadas desde há muito tempo: “Antigamente, eram meus pais e avós que as possuíam. Eu as escutei durante toda a infância e hoje, tendo me tornado xamã, é minha vez de fazê-las crescer em mim” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 508). São essas palavras as responsáveis por dar sentido ao universo para os Yanomami, e eles têm, portanto, o compromisso de repassá-las adiante como forma de manter viva sua constante renovação:

Mais tarde, vou dá-las a meus filhos, se quiserem, e eles vão continuar fazendo o mesmo depois que eu morrer. Desse modo, as palavras dos *xapiri* não param de se renovar e não podem ser esquecidas. Só fazem aumentar de xamã em xamã. Sua história não tem fim. Seguimos hoje o que *Omama* ensinou a nossos antepassados no primeiro tempo. Suas palavras e as dos espíritos que ele nos deixou continuam conosco. Elas vêm de uma era muito remota, mas nunca morrem. Ao contrário, crescem e vão se fixando uma atrás da outra dentro de nós, de modo que não temos necessidade de desenhá-las para lembrá-las. Seu papel é o nosso pensamento, que desde tempos muito antigos se tornou extenso como um grande livro que nunca acaba (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 508).

Bruce Albert explica, em uma das notas explicativas que compõe *A queda do céu*,

que na expressão “como um grande livro que nunca acaba” que aparece no trecho citado acima, Kopenawa está fazendo uma “comparação implícita, à Bíblia, livro ‘fechado’, no qual foi registrado, outrora, o ‘desenho das palavras de *Teos*’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 682). As palavras dos *xapiri*, ao contrário, se expandem, crescem, são inesgotáveis e não têm necessidade alguma de serem registradas em peles de papel. Os livros dos brancos, em muitos casos, podem ser limitados, fechados, diferentemente das palavras dos *xapiri*, que não têm fim.

Assim, a escritura dessas palavras está no campo da estratégia e, no caso de Kopenawa, assume notoriamente um caráter de contestação da realidade e de resistência frente à destruição da natureza empreendida pelo branco. Nesse aspecto, vai ao encontro do entendimento da professora Maria Inês de Almeida, quando ela afirma que “A escritura assume nessas sociedades também o lugar da crítica, dos questionamentos” (ALMEIDA, 2009, p. 92). De igual forma, Danner e Dorrico compreendem que Kopenawa encontrou na literatura indígena, por meio da narrativa presente em *A queda do céu*, possibilidades de reivindicação:

Em correspondência à crítica feita contra a modernidade e sua ideia de universalismo aplicado indistintamente a todos os povos, vemos n’*A queda do céu* a carnalidade e a politicidade do próprio Davi, enquanto um misto e uma mútua dependência de xamã yanomami, comunidade, sujeito histórico e sujeito mítico, assim como autor que encontra, por meioda literatura indígena, espaço e efetividade para reivindicar seu território e seu direito por seu *específico* lugar na história. A textualidade indígena emergente na contemporaneidade se mostra plural em termos de gêneros literários (autobiografia, poesia, depoimento, testemunho etc.), o que significa que a voz-*práxis* indígena pode se expressar de vários modos, encontrando nas publicações em geral um meio para propagar, explicitar e legitimar essa mesma voz-*práxis* (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 148-149, grifo dos autores).

*A queda do céu*, assim como as demais produções realizadas no contexto da literatura indígena contemporânea, tem, portanto, esse aspecto de demonstrar que a escuta dessas vozes que foram silenciadas durante séculos é imprescindível para a (re)construção de uma sociedade de base mais justa e democrática:

Munido/a dessa fala-*práxis* direta, o/a indígena pode expressar-se desde sua condição e trazer-nos as experiências próprias à sua singularidade, o que coloca as minorias como sujeitos, condição e valor insubstituíveis e irrepresentáveis em uma sociedade democrática, condição fundamental para a correção e a reconstrução de nossas instituições, de nossos processos de socialização e para a reparação pelos crimes da colonização, do etnocídio indígena, da escravização negra, da homofobia, da transfobia e do feminicídio etc (DANNER; DORRICO PERES; DANNER, 2020, p. 633).

E a depender de Davi Kopenawa, *A queda do céu* não será seu único livro publicado, e suas palavras vão seguir flechando os *napë*. Em entrevista à pesquisa de

Souza, o xamã yanomami revela o desejo de produzir outro livro, não tão grande quanto sua obra com Albert, falando sobre a invasão dos brancos ao Brasil:

**7- K- Você faria outro livro Davi?**

DK- Sim eu to pensando em fazer outro “a chegada dos não indígenas no Brasil” invadindo a nosso Brasil tô esperando pra escrever outro como vocês chegaram daqui pra São Paulo...São Paulo pra Belém... Belém pra Manaus chegou lá nas nas montanhas andaram muitolongo pra chegar lá invadiu a comunidade sem consulta com ninguém... então tô pensando em fazer o segundo livro pequeno ((Kopenawa aponta para o livro na mesa)) esse aqui é muito! ((Kopenawa sorri)) esse é grande! (SOUZA, 2019, p. 188).

Nessa perspectiva, acreditamos que a partir da escuta de vozes dissonantes, como no caso da literatura produzida pelos indígenas, pode-se reconhecer as especificidades dos diferentes contingentes culturais existentes, como forma de buscar entender a realidade multifacetada e pluriétnica que caracterizam o país e a América Latina, evidenciando-se a impossibilidade de qualquer tentativa de definição homogeneizadora acerca do indígena. Francisco Colom González afirma que “a construção do passado está aberta a distintas possibilidades narrativas – não há um passado fechado para sempre” (GONZÁLEZ, 2013, p. 110), e a partir disso, compreendemos que as narrativas indígenas reivindicam e colaboram para a (re)construção dessa outra ótica a respeito do passado, latente e carente de ser narrada. Mas para além disso, a literatura produzidas por esses sujeitos nos abrem novas possibilidades de futuros.

#### 4 A LUTA POLÍTICA CONTRA AS PALAVRAS EMARANHADAS E O PENSAMENTO OBSCURO DOS BRANCOS

Na epígrafe do texto final de autoria de Davi Kopenawa em *A queda do céu*, intitulado *Palavras de Omama*, consta um trecho de seu depoimento à *American Anthropological Association*, em que ele diz: “porque continuo a lutar? Porque estou vivo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 499). Nesse sentido, *A queda do céu* é, em nosso entendimento, mais um capítulo importante na biografia desse xamã yanomami e de seu povo, justamente porque configura-se como um fundamental dispositivo de luta na frente de batalha travada contra as estruturas hegemônicas que pretendem silenciar, invisibilizar e destruir os povos indígenas. Davi Kopenawa Yanomami, enquanto liderança indígena combativa, faz do livro também uma arma de (re)existência, nessa perspectiva de vida compreendida como luta constante.

Ao compreender *A queda do céu* enquanto literatura indígena, que se inscreve, ela mesma, como um mecanismo de luta política, concordamos com o entendimento proposto por Danner e Dorrico Peres, quando defendem que ao estudar uma autobiografia indígena é preciso considerar “que a tradição étnica está fundada na e basicamente imbricada à vida da comunidade indígena, de modo que a busca e a afirmação da identidade e dos valores étnicos do grupo sempre envolvem uma ação política” (DANNER; DORRICO PERES, 2018, p. 249). Para os autores, desse modo, a obra de Kopenawa e Albert ao conectar texto e *práxis*, e sujeito epistêmico ao sujeito político, contribui para a superação dos paradigmas eurocêntricos de interpretação de outras culturas:

É exatamente por tal conexão entre texto e *práxis*, texto como *práxis*, e sujeito epistêmico e sujeito político, o sujeito epistêmico como sujeito político, que podemos não apenas acessar o texto de Davi Kopenawa e Bruce Albert, mas também [...] desconstruir a visão tradicional das teorias da modernidade sobre si mesmas e, como consequência, sobre a cultura e o indivíduo *primitivos* (DANNER; DORRICO PERES, 2018, p. 262, grifo dos autores).

Ainda por esse caminho, os autores dizem acreditar que quando se consegue escapar do academicismo exagerado da teoria pela teoria, é possível perceber “nas ciências humanas e sociais e na literatura uma conexão impressionante e alentadora com a vida corrente, com o dia a dia cotidiano, com as pessoas de carne e osso, por assim dizer” (DANNER; DORRICO PERES, 2018, p. 261). Por essa óptica, a literatura produzida por Kopenawa e Albert está atravessada pelo engajamento e pela prática política de ambos:

[...] um dos aspectos absolutamente incríveis da literatura e da filosofia e da sociologia (mas também da pedagogia, da história etc.), que estamos assumindo aqui, consiste no fato de que o sujeito da teoria também é o sujeito da política, também é o sujeito da *práxis*, e isto significa: ele parte de um mundo normativo e quer refletir-agir sobre ele. Como sujeito da teoria, ele fala política e normativamente; como sujeito da *práxis*, ele fala teoricamente. São aspectos que não podem e nem devem ser dissociados (DANNER; DORRICO PERES, 2018, p. 261).

Em *A queda do céu*, Kopenawa conta que quando era mais jovem, e depois de já ter passado por episódios em que os brancos haviam demonstrado seu potencial destrutivo, costumava se perguntar: “Será que os brancos possuem palavras de verdade? Será que podem se tornar nossos amigos?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390). Foi no âmbito de suas viagens pela terra dos *napë* que ele entendeu um pouco mais sobre o que esses forasteiros chamam de política e explica: “Isso me fez ficar mais desconfiado! Essa política não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

A desconfiança de Kopenawa se justifica pelo histórico do contato estabelecido com os brancos, em que seu grupo muitas vezes se viu submetido às palavras enganosas por parte dos *napë* e suas falsas promessas de amizade, conforme conta: “Em muitas ocasiões, as pessoas que as proferem tentaram me enganar dizendo: ‘Sejamos amigos! Siga o nosso caminho e nós lhe daremos dinheiro! Você terá uma casa, e poderá viver na cidade, como nós!’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390). Mas para Kopenawa, essa desfaçatez por parte dos brancos demonstra, na verdade, uma forma equivocada de entender a vida, e a incapacidade deles de expandirem o pensamento e sonhar mais longe:

Eu nunca lhes dei ouvidos. Não quero me perder entre os brancos. Meu espírito só fica mesmo tranquilo quando estou rodeado pela beleza da floresta, junto dos meus. Na cidade, fico sempre ansioso e impaciente. Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte [...]. Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

Bruce Albert diz que, apesar de toda a diversidade que caracteriza os muitos povos indígenas existentes e dos processos históricos distintos pelos quais passaram, esses povos apropriaram-se da definição que os resume a uma única condição, a de “índios”,

numa referência “à categoria genérica de ‘terra indígena’ herdada do código jurídico da sociedade envolvente, mas reorientada como condição política de resistência e permanência de sua especificidade social” (ALBERT, 2002, p. 200). Assumir-se “índio” é, também, mas não somente, estratégia de luta pela terra e pela própria identidade perante a sociedade hegemônica, em que os indígenas se utilizam de classificações criadas e impostas pelos próprios brancos para reivindicar seus direitos. Essa apropriação caracteriza-se como “um mecanismo essencial na formação das ‘etnias’ da Amazônia atual e de sua organização política” (ALBERT, 2015, p. 200).

Para o antropólogo francês, o discurso político indígena da atualidade “se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação por meio das categorias brancas da etnificação (‘território’, ‘cultura’, ‘meio ambiente’) e numa reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato” (ALBERT, 2002, p. 201). A luta pela terra é, portanto, caracterizada fortemente pela sua dimensão política e perpassa pela ocupação dos espaços em que os debates políticos acontecem. Nessa senda, Bruce afirma o seguinte:

Essa incorporação do discurso do Estado fundamenta a etnicidade genérica e jurídica que os povos indígenas reivindicam, ao se referirem à sua condição de expropriados. A inscrição de seu projeto de continuidade social diferenciada dentro do debate político nacional só é culturalmente possível a partir de tal registro, registro esse que permite a mobilização de alianças e movimentos de opinião favoráveis no seio da sociedade dominante, a fim de contrabalançar a pressão dos interesses econômicos sobre suas terras (ALBERT, 2002, p. 200).

Daniel Munduruku vai nessa mesma direção ao citar a importância do resgate do termo “índio” pelos líderes do incipiente movimento indígena, na década de 1970, uma vez que o termo “que era utilizado como forma de empobrecer a experiência cultural indígena, acabou virando uma espécie de ícone que sustentava a luta indígena. Ele passou a ser usado para expressar uma nova categoria de relações políticas” (MUNDURUKU, 2012, p. 51). O autor destaca que a gênese do movimento indígena se deu quando as “lideranças indígenas ultrapassaram as esferas de suas próprias comunidades originárias” (MUNDURUKU, 2012, p. 51), que até aquele momento estavam preocupadas com demandas internas e “voltadas muito mais para suas próprias necessidades e dificuldades de sobrevivência” (MUNDURUKU, 2012, p. 51). Nessa perspectiva, nesse início de processo de organização política das lideranças indígenas, o autor destaca o papel desempenhado pelas assembleias que reuniam indígenas de diversas regiões do país, e possibilitava a construção de uma agenda comum, que tinha a terra como pauta principal:

Se os primeiros passos foram dados ainda na década de 1960, a organização começou a acontecer efetivamente no início de 1970, quando o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), passou a atuar como idealizador e realizador de assembleias de chefes indígenas. Nelas eram reunidas lideranças de diferentes regiões do país, chegando a mobilizar os mais de 200 povos indígenas. A principal pauta naquelas discussões eram as questões voltadas para a defesa do território indígena, sempre considerado o mais importante instrumento para a manutenção da cultura tradicional (MUNDURUKU, 2012, p. 51-52).

A atuação política de Kopenawa frente à defesa do povo Yanomami e da floresta, e na qual *A queda do céu* está também fortemente alicerçada, consolidou-se na década de 1980, período de efervescência do movimento indígena no país. Corroborando esse entendimento, Bruce Albert afirma que o discurso político de Davi Kopenawa “tomou forma durante os anos 1980 na luta pela demarcação das terras yanomami, invadidas por uma feroz corrida do ouro” (ALBERT, 2002, p. 201).

Em *A queda do céu*, ele conta que a primeira vez que falou longe de casa foi durante uma assembleia<sup>148</sup> na cidade de Manaus, mas não era uma fala direcionada aos brancos, e sim a outros indígenas: “Era a época em que os garimpeiros estavam começando a invadir nossas terras, nos rios Apiaú e Uraricaá. Então, Ailton Krenak e Álvaro Tukano, lideranças da União das Nações Indígenas<sup>149</sup>, me convidaram a falar” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 385). Kopenawa diz que em outra oportunidade foram os Makuxi que o convidaram a participar de uma de suas assembleias<sup>150</sup> e o encorajaram a falar, conforme ele conta: “‘Venha defender sua floresta entre nós, do mesmo jeito que o fazemos para nossa terra!’. Dessa vez era uma reunião bem maior. Havia gente de muitos outros povos e os brancos também eram numerosos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 385). O relato de Kopenawa sobre essas assembleias demonstra a importância delas para a luta coletiva e o sentimento de experiências em comum que caracterizou o movimento:

Eu não tinha ideia de como iria conseguir discursar diante de toda aquela gente sentada com os olhos pregados em mim! No começo, apenas prestei atenção no modo como os outros falavam antes de mim. Escutei primeiro os Makuxi e os Wapixana, que falaram um depois do outro contra os fazendeiros, dizendo: “Esses brancos querem nos mandar embora das terras onde os nossos antepassados

<sup>148</sup> “Essa reunião da União das Nações Indígenas (UNI) foi realizada em julho de 1983, na sede do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), em Manaus [...]. A UNI foi fundada em 1980 e esteve ativa até o início da década de 1990 [...]. Davi Kopenawa foi em seguida convidado para outra reunião da UNI, em Brasília, entre 26 e 28 de novembro de 1984” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 666).

<sup>149</sup> Ailton Krenak explica que a União das Nações Indígenas foi “uma forma institucional de representação, que a gente encontrou para reunir as diferentes nações indígenas e defender organizadamente seus interesses e necessidades” (KRENAK, 2015, p. 25).

<sup>150</sup> “Essa assembleia foi realizada no começo de janeiro de 1985, na missão Surumu, no território dos Makuxi, no estado de Roraima. Participaram dela por volta de 150 pessoas, sobretudo representantes de seis grupos indígenas (Makuxi, Wapixana, Taurepang, Yanomami, Munduruku e Apurinã), os então coordenadores da UNI (Ailton Krenak e Álvaro Tukano) e um grupo de observadores brancos (Igreja, Funai, antropólogos, ONGs indigenistas)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 666).

viviam, dizendo que pertencem a eles! Estamos cercados pelo arame farpado e pelo gado deles. Queimam nossas casas, xingam-nos e batem em nós! Mais tarde vão querer fazer o mesmo com os Yanomami. Mas se juntarmos todas as nossas palavras contra eles, vão recuar, porque não passam de mentirosos!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 385-386).

Kopenawa, no entanto, reconhece que essas primeiras experiências de falar em público para uma audiência composta de outros indígenas e brancos não foi tarefa fácil, inclusive porque, mesmo dentro de sua comunidade, ele ainda não proferia longos discursos em *hereamuu*. Entre os Yanomami, os grandes homens, ao entardecer, “costumam dirigir-se à gente de suas casas em longos discursos. Incentivam-nos a caçar e a trabalhar em suas roças. Evocam o primeiro tempo dos ancestrais tornados animais e se expressam com sabedoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 376). Esse discurso, proferido somente pelos homens mais velhos, denomina-se *hereamuu*.

Mesmo sem ter até aquele momento o prestígio de poder discursar dentro da sua comunidade, pois era ainda muito jovem, Kopenawa teve de elaborar sua fala perante os brancos: “É verdade! Eu já me dirigia com firmeza a eles, enquanto ainda nem ousava falar ao modo dos *pata t<sup>h</sup>ë pë*<sup>151</sup> em minha própria casa!”(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 376). O receio de ser repreendido pelos mais velhos e a consciência de que ainda tinha muito a estudar junto aos *xapiri*, lhe impedia de discursar junto aos seus: “Minha boca tinha vergonha, pois se eu tivesse me arriscado a exortar os meus, eles teriam zombado de mim com dureza. Teriam declarado, irritados, que um homem jovem não pode mandar” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 376). Na entrevista concedida para a pesquisadora Karla Alessandra Alves de Souza, o xamã fala um pouco sobre essas dificuldades e reconhece a importância das reuniões realizadas com outros indígenas como momentos de aprendizagem e encorajamento:

**32- K-Quando você saiu viajando para falar sobre seu povo, antes mesmo do livro, você já estava viajando foi aí que você começou a falar em público, é do mesmo jeito que falar lá na sua comunidade? O que você achou?**  
DK- ((Kopenawa sorri)) olha eu achei muito difícil muito! Eu que comecei primeiro assim outras lideranças lideranças (*Macuxi Wapichana*) que tava fazendo reunião em cada comunidade... então eu fui convidado só fiquei escutando escutando eu fica perguntando “e aí parente o que vocês falaram?” Você não escutou não? Não! Então nos falamos de nosso problema problema da terra problema de saúde problema de invasores... então foi assim que fui aprendendo então assim que eu fui assim eu peguei tipo assim a ponta da linha e botei naminha boca ((Kopenawa sorri)) e aí fica escutando fui entendendo fica encorajando pra falar todo mundo primeiro tinha vergonha pra falar todo mundo tinha vergonha pra falar errado ((Kopenawa sorri)) aí outras lideranças falo “não precisa falar bonito não” nós somos indígenas tamo falando os problemas... os não indígenas tão chegando tá estragando nossa terra tão roubando nossas terras roubando nosso lugar isso que eu aprendi com as lideranças que já tava na briga (SOUZA, 2019, p. 194).

<sup>151</sup> “Os *pata t<sup>h</sup>ë pë* (‘anciãos/grandes homens’) são homens influentes, mais do que ‘chefes’. Entretanto, enquanto sogros, sua autoridade sobre os vários genros de sua parentela é claramente marcada” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 664).

Nesse contexto, os Yanomami também organizaram assembleias que tinham como finalidade discutir a situação deles e de outros povos indígenas da região. Essas primeiras assembleias políticas yanomami estavam “inseridas no quadro tradicional da comensalidade ritual das festas *reahu*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 666). Em *A queda do céu*, Kopenawa fala sobre uma assembleia ocorrida em 1986, em que participaram “uma centena de Yanomami de catorze casas, representando a maior parte das regiões do território desse povo indígena no Brasil” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 666). Nela, também estavam presentes representantes não indígenas da CCPY, Funai, Comissão de Direitos Humanos, o chefe de gabinete do Ministério da Justiça, um senador e uma jornalista (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 666). Sobre essa reunião, Kopenawa explica:

[...] meu sogro e eu convidamos à nossa casa, em *Watoriki*, os moradores de várias outras aldeias yanomami. Queríamos reunir uma primeira assembleia yanomami para falar de nossa terra. Outros índios também vieram de muito longe para se juntar a nós, como Ailton Krenak e Anine Suruí, da União das Nações Indígenas. Havia também lideranças makuxi e alguns brancos nossos amigos. Cada um teve sua vez de falar para defender a nossa floresta. No final, fizemos uma dança de apresentação de festa *reahu* e oferecemos uma grande quantidade de carne de queixada moqueada a nossos convidados (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 386-387).

Foi depois dessa assembleia realizada em território yanomami que Kopenawa foi designado, em julho de 1986, “candidato da UNI e do PT no estado de Roraima à Assembleia Constituinte responsável pela elaboração da Constituição de 1988” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 666). Assim como os outros candidatos indígenas (nove no total), Kopenawa não conseguiu se eleger. Sobre essa experiência, em *A queda do céu*, Davi declara:

[...] também fui candidato a deputado no que os brancos chamavam de Constituinte, em Brasília. Naquela época, me dirigi repetidas vezes aos outros índios de Roraima em assembleias e também pelo rádio. Fiz isso para experimentar a política dos brancos, para aprender alguma coisa. Mas isso não durou muito e eu não ganhei! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 387).

Assim sendo, essas experiências serviram como preparação para o fortalecimento de sua atuação como porta-voz dos yanomami perante os brancos, pois logo depois desse período, no final da década de 1980, é que se intensificará a invasão dos garimpeiros às terras Yanomami, momento em que Kopenawa se consolida como liderança indígena internacionalmente reconhecida e figura central da luta Yanomami pela demarcação do território e pela expulsão dos garimpeiros:

Pouco depois, os garimpeiros se tornaram cada vez mais numerosos nas terras altas de nossa floresta, saqueando as nascentes dos rios e destruindo seus habitantes com suas epidemias. Então comecei a viajar muitas vezes para as grandes cidades dos brancos, muito longe de minha casa. Lá eu me juntava com outros habitantes da floresta, vindos de todos os lados, para falar contra os garimpeiros, os fazendeiros e os madeireiros que invadem nossas terras. A partir desse momento, não tive mais de procurar as palavras. Minha raiva aumentava cada vez mais e eu queria que todos os brancos soubessem o que estava acontecendo na floresta. Foi assim que aprendi a fazer longos discursos diante deles e que aumentaram em mim as palavras para lhes falar com firmeza (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 387).

Ainda sobre a efervescência dos anos 1970 e 1980 e o que ela representou em termos de organização política para os povos indígenas, Ailton Krenak ressalta a importância daquele momento e da frente de atuação estabelecida ali para o que ele chamou de uma descoberta do Brasil pelos índios:

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter que fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão do mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e viver (KRENAK, 2015, p. 248).

O mesmo autor destaca que o movimento indígena não teve um “evento de inauguração tão delimitado” (KRENAK, 2015, p. 243), mas a tecitura social daquele momento, em que o país era governado por uma ditadura militar, contribuiu para que “aquela imensa tragédia que estava anunciada para a cabeça dos índios em todos os cantos da bacia Amazônica provocou um despertar de índios” (KRENAK, 2015, p. 243). O autor localiza, desse modo, a gênese do movimento indígena naquele momento em que os povos originários, tão diversos em seus modos de organização e em diferentes estágios do contato com os brancos – pois tinham aqueles “que ainda estavam acendendo fogo com palito, girando vareta na mão”, mas também tinham aqueles que “estavam fazendo curso universitário em Brasília, bolsa de estudos da Funai, ou que estavam com algum contato privilegiado com informações sobre os brancos, sobre os instrumentos dos brancos, governança e tudo” (KRENAK, 2015, p. 243) –, para além de suas diferenças, conseguiram captar o que havia de comum entre eles:

E eu me juntei com essa geração, a primeira geração de índios que estavam sendo expulsos das suas origens para uma espécie de convergência não programada de ideias. Foi isso que permitiu que um menino Xavante, outro Bororo, Guarani ou Kaingang, uns com alguma diferença de seis anos, dez anos um do outro, mas todos com experiências próximas, comessem a cerrar fileiras numa frente que a gente chamava de movimento indígena (KRENAK, 2015, p. 243).

Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio de *A queda do céu*, identifica a ofensiva dos latifundiários como consequência das conquistas indígenas desse período, que culminou com o reconhecimento dos direitos originários dos povos indígenas sobre suas terras. Por isso, o antropólogo afirma que “esse acolhimento dos índios como uma categoria sociocultural diferenciada de pleno e permanente direito dentro da nação suscitou uma feroz determinação retaliativa por parte do sistema do latifúndio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 19), e chama atenção para o fato de que esse sistema “hoje ocupa vários ministérios, controla o Congresso e possui uma legião de serviçais no Judiciário” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 19). Nessa perspectiva, *A queda do céu* desnuda a tragédia representada pelo capitalismo que transforma a terra como mera mercadoria a ser explorada, desde o ponto de vista de um sujeito que teve sua vida e a de seu povo violentamente abalada por essa concepção, e demonstra que o cenário político do país é representativo dos interesses do capital privado:

O depoimento-profecia de Kopenawa aparece assim, em boa hora; porque a hora, claro está, é péssima. Neste momento, nesta república, neste governo, assistimos a uma concertada maquinação política que tem como alvo as áreas de preservação ambiental, as comunidades quilombolas, as reservas extrativistas e em especial os territórios indígenas. Seu objetivo é consumir a “liberação” (a desproteção jurídica) do máximo possível de terras públicas ou, mais geralmente, de todos aqueles espaços sob regimes tradicionais ou populares de territorialização que se mantêm fora do circuito imediato do mercado capitalista e da lógica da propriedade privada, de modo a tornar “produtivas” essas terras, isto é, lucrativas para seus pretendentes, os grandes empresários do agronegócio, da mineração e da especulação fundiária, vários deles aboletados nas poltronas do Congresso, muitos apenas pagando a seus paus-mandados para ali ‘operarem’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 19).

O antropólogo poderia estar falando do atual governo brasileiro, abertamente contrário aos direitos historicamente adquiridos dos povos indígenas e que, sempre que pode, manifesta publicamente sua aversão à diversidade étnica do país. Mas, nessa passagem, que também faz parte do prefácio escrito pelo pesquisador para a obra de Kopenawa e Albert, Viveiros de Castro denuncia o descaso do governo Dilma Rousseff para com os povos indígenas. Entre 2003 e 2016, o Brasil foi governado por um partido considerado progressista, mas os avanços percebidos em muitas áreas sociais não se refletiram na questão indígena, demonstrando que independente de partidos e posições ideológicas que ocupam o poder, o desprezo com os povos indígenas faz parte da agenda do governo. Ainda nesse prefácio, Viveiros de Castro realiza uma análise contundente sobre os governos desse período e chega mesmo a dizer: “Em suma, o que a ditadura empresarial-militar não conseguiu arrasar, a coalizão comandada pelo Partido dos... Trabalhadores! vai destruindo, com eficiência estupefacente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21).

A prática xamânica tão presente nas palavras de Kopenawa em *A queda do céu*, e da qual a obra é resultado, pode ser compreendida também em sua dimensão política. Nesse sentido, Leno Danner e Julie Dorrico Peres entendem que, contemporaneamente, o xamanismo tem como uma de suas características mais importantes a saída do cosmo privado ao qual pertencia originalmente, “para publicamente representar uma identidade indígena genérica, tornando-se, em verdade, voz-práxis indígena que é publicizada e tornada política” (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 153). Por isso, a prática xamânica da qual *A queda do céu* resulta evidencia-se enquanto manifestação política, pois, de acordo com os autores, o xamã vale-se “de seus saberes para denunciar a violência física esimbólica sofrida por seu povo, floresta e cultura, em nível internacional enacional, constituindo, assim, possibilidade de resistência por meio de sua voz-práxis” (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 153). Dessa forma, os autores identificam em Kopenawa e em *A queda do céu* uma voz-práxis que reafirma sua singularidade e denuncia as violências sofridas:

O caso de Davi Kopenawa explicita isso de maneira bastante clara e representa essa condição de minoria que é consciente, que fala e que age a partir de si mesma, tornando-se crítica, reflexiva, resistente e emancipatória porque, em primeiro lugar, valorizando-se, promovendo-se, afirmando-se e lutando como si mesma, segundo seus próprios valores e por meio de uma *práxis* autônoma e pungente que vai da negação e da violência sofrida, passa pela reconstituição e reafirmação de sua especificidade-singularidade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política e chega à contraposição aberta, à resistência e ao enfrentamento direto contra a opressão (DANNER; DORRICO PERES, 2017, p. 153).

Em *A queda do céu*, Kopenawa conta que ao tornar-se xamã e depois de ter entendido melhor as palavras da Funai e da CCPY sobre as terras de seu povo, essas palavras passaram a ocupar seu pensamento, e então “tornado fantasma, no tempo do sonho ou sob efeito da *yãkoana*, eu costumava ver os brancos retalhando nossa terra, como fazem com a deles” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 327). Esses pensamentos lhe angustiavam, mas já existia a certeza que de que não poderia permitir que brancos destruíssem a floresta e rasgasse as terras em que viviam, por isso considerava: “Não podemos aceitar que voltem para desenhá-la e recortá-la desse modo! Talvez seja essa a vontade dos grandes homens deles. Mas, se cedermos, morreremos todos!” (KOPENAWA; ALBERT, p. 327). É nessa perspectiva, que ele e seu sogro passam a realizar sessões xamânicas que tinham como objetivo manter os brancos afastados, mas também dificultar o caminho dos políticos que desejavam predação a terra yanomami:

Mas meu sogro e eu não fazíamos dançar apenas a imagem dos ancestrais *napénapëri* e a de *Omama* para manter os brancos à distância. Quando me via voltar da cidade muito preocupado, também me chamava para beber *yãkoana*

para obscurecer o espírito dos políticos que querem retalhar nossa terra. Então fazíamos descer juntos os espíritos da vertigem *mōeri*, para confundir seus olhos e emaranhar os desenhos de suas peles de papel. Assim era. Meu sogro é um grande xamã dono de incontáveis *xapiri* e foi ele quem me ensinou a fazê-los dançar para defender a floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 330-331).

A ação de Kopenawa e seu sogro para que os brancos e seus governantes mantenham-se distantes de suas terras, justifica-se pelo histórico do contato entre os Yanomami e os *napë* e a forma como estes (mal)tratam a terra, posturas que ambos já haviam compreendido àquela altura. Dessa forma, para Kopenawa, “os grandes homens dos brancos pensam diferente: ‘A floresta está aqui sem razão, então podemos estragá-la o quanto quisermos! Ela pertence ao governo!’<sup>152</sup>” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 469). Por isso, segundo Davi, eles não se importam “em nada que suas árvores sejam trocadas por capim e seus rios, por córregos lamacentos! Com certeza devem pensar que tanto faz, mais tarde poderão cobrir seu solo com o cimento de suas cidades!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 469). Kopenawa teve oportunidade de falar com os “grandes homens” dos brancos em diversas oportunidades. Em *A queda do céu*, ele relata sobre o primeiro encontro que teve com um presidente do Brasil, em 1989, época em que o país era governado por José Sarney, e o território yanomami enfrentava o período mais devastador da invasão garimpeira durante a corrida pelo ouro:

Na primeira vez em que me dirigi ao presidente do Brasil, pedi a ele que expulsasse os garimpeiros de nossa floresta. Ele me respondeu, com hesitação: “São numerosos demais! Não tenho nem aviões nem helicópteros suficientes para tanto! Não tenho dinheiro!”. Repetiu-me essas mentiras como se eu fosse desprovido de pensamento! Eu trazia em mim a revolta de minha floresta destruída e de meus parentes mortos. Retruquei que com aquelas palavras tortas ele só queria nos enganar e deixar que nossa terra fosse invadida. Depois acrescentei que para falar assim ele devia ser um homem fraco com o espírito cheio de esquecimento, de modo que não podia pretender ser um grande homem de verdade (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 389-390).

Na entrevista concedida à Karla Souza, Kopenawa também cita José Sarney e relembra outra liderança dos *napë*, que assim como o ex-presidente, também teve uma atuação bastante nociva para o povo Yanomami:

**46-Você preparou né Kopenawa, hoje você é uma grande liderança o mundo todo conhece seu povo.**

DK- ((Kopenawa sorri)) eu me preparei o meu povo não sabia o que eu tava fazendo não sabia não... eles tava sabendo que eu tava só passeando conhecendo cidade achando bonito mas eu tava sofrendo... eu comecei a sofrer em 1975 quando passou perimetral norte... mas morreu muito parente mas eu não morri porque meu pajé me cuidou... eu não morri porque queria defender meu povo até hoje eu tô... continuar lutando... eu consegui é apoio internacional... não é aqui... eu andei muito longe ... muitos países ... e o *pata napë* José Sarney foi

<sup>152</sup> Conforme ressalta Albert: “De acordo com a Constituição de 1988, os índios dispõem de usufruto exclusivo de suas terras, mas elas pertencem à União” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 679).

muito *moriri* comigo ((Karla pergunta: o que é *moriri*?))... foi muito *moriri* com o meu povo Yanomami... é por falta de respeito e falta de educação... e também aquele que caiu... o senador Jucá ele é culpado ele quis matar todo povo indígena... ele é (*omocan* ele é *sinicitio*)... são dois eu tô falando que eu já lutei contra ele... a luta continua (SOUZA, 2019, p. 200, grifos da autora)

Romero Jucá, ex-senador da República, foi presidente da Funai entre maio de 1986 e setembro de 1988, durante o governo de José Sarney. De acordo com o Relatório da Comissão Nacional da Verdade: “Em 1987, em plena epidemia de malária e gripe, trazida pela invasão de garimpeiros, o então presidente da Funai, Romero Jucá, alegando razões de segurança nacional, retira as equipes de saúde da área Yanomami” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p.213). Além disso, durante sua gestão ocorreram casos flagrantes de apoio do poder público à invasão garimpeira, com a Funai abandonando determinadas regiões para deixar a área livre para a ação dos garimpeiros (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 232).

Mas se muitos *napë* são inimigos e sua chegada representou a desorganização do mundo yanomami, também existem aqueles brancos que podem ser considerados aliados importantes da luta indígena. No caso dos Yanomami, como já ficou explicitado, Bruce Albert é um notável parceiro das causas yanomami e atuou em frentes de batalha relevantes ao lado deles. A fotógrafa Claudia Andujar é outra *napë* que participou ativamente dessas lutas, e teve um papel fundamental no processo de conscientização e formação política de Kopenawa, conforme ele mesmo relata na entrevista que concedeu à pesquisa de Karla Souza:

**45-K- Tem um preço né Kopenawa, sair lá de sua casa e ficar viajando. Mas no momento tem que fazer isso senão as pessoas não percebem não vê o povo Yanomami. Não percebe, aí você fez o livro para gente conhecer. Então você viaja muito né, se você não precisasse viajar tanto, se o *napë* respeitasse a terra indígena o que você queria ta fazendo?**

DK- Eu não viajaria eu não viajaria ...eu pensava que que o governo devolver a terra não é do governo que deu a terra pro índio não ele roubou ... matou índio e roubou a terra então nós fomos atrás aqui em Brasília ele não quis entregar não queria dá só um pedacinho num dá pra caçar ... caça vai longe caça vai ficar assim em redor as casa caça vai longe e pra pegar madeira vai longe cipó palha então tem que ser terra grande é que tô te dizendo ... então eu fui atrás eu aprendi com os outras lideranças eu aprendi também com a Claudia Andujar fotógrafa Claudia Andujar ela não é brasileira mas ela não nasceu aqui mas ela veio da ... você sabe de onde ela veio? ((Karla responde não onde?)) Suíça ela me contou eu conheci a Funai não queria que eu conversasse com ela a Funai falou que ela era perigosa “essa mulher é perigosa porque tá tirando foto pra levar pro outro lado pra terra dela e depois vai invadir nossas terra falou assim” mas eu não acreditava não eu queria escutar o que ela veio fazer mas ela fugiu de lá da guerra os alemão mataram toda a família matou pai matou os parente então ficou ela e a mãe então fugiu foi para Estados Unidos depois ela fez bem pra chegar e nas comunidades yanomami ... eu aprendi pra defender meu povo então ela me colocou no caminho certo “Davi lute! Vocês lute” pra que que vou lutar? “Luta sua terra defenda sua terra defenda seu povo esse *napë* aí sociedade governo não é boa pessoa não ele não é boa pessoa”. Por que não é boa pessoa? “Porque eles brigam por causa da terra briga por causa da terra mata muita gente joga bomba metralha então é por isso que você vai lutar vai acontecer aqui com você milhares

de indígenas brasileiro já morreu” ...e presidente militar esse tempo eu não conhecia né agora tô descobrindo regimento regimento ditadura militar mataram muitos índios brasileiros ... então ela falou isso “você vai lutar tá bom?” Eu precisa mais escutar você e você explica melhor pra mim pra mim entender ... ela explicou tudim pra mim “*napé* vem aqui eles vão dar só um pedacinho de terra pra você” ... mas terra é tão grande? “É grande mas tem muita gente eles têm trator gente pra trabalhar pra fazer estrada pra fazer ponte hidrelétrica barragem tudo isso agora você vai escutar eu quero ajudar eu sou como sua mãe” ela falou isso então (SOUZA, 2019, p. 199-200).

É nessa mesma perspectiva de ocupação dos espaços políticos que Sônia Guajajara defende que ocupar cargos políticos seria muito importante para a luta indígena, entretanto, para ela, o sistema político como um todo precisa ser repensado, pois hoje “quem elege é o poder econômico” (GUAJAJARA, 2019, p. 195). Assim, aqueles que não se submetem à dinâmica caracterizada pelas “trocas de favores” têm poucas chances de garantir uma vaga dentre os eleitos. Ela pondera, inclusive, sobre os benefícios da existência de um partido indígena, mas reconhece que a ideia não é consenso mesmo dentro do movimento indígena. Desse modo, o que se percebe é que mesmo quando existe o interesse em candidatar-se para algum cargo do Legislativo ou do Executivo, muitos indígenas optam por filiar-se a partidos que historicamente defendem bandeiras que vão ao encontro às pautas defendidas pelo movimento indígena. Ainda de acordo com Guajajara, a atual estrutura político-partidária do país propicia e corrobora esse cenário:

E hoje nós temos aí o que estamos cansados de ver: a bancada maior do Congresso é formada por ruralistas. A segunda maior é formada por evangélicos. A terceira maior é formada pela indústria das armas. A famosa BBB, bancada do boi, da Bíblia e da bala. E eles se juntaram e perceberam que com isso tinham o poder de mudar a lei, de fazer emendas. E começaram inclusive a tentar mudar a Constituição Federal, que garantia o direito territorial dos povos indígenas. Começaram a fazer as mudanças para acabar com esse direito territorial. Não só para não perder suas terras, mas para conseguir mais terras. Sempre usando a desculpa de que tem que produzir, tem que contribuir com a economia do país, que o país tem que crescer, se desenvolver. E se colocando como responsável por esse crescimento (GUAJAJARA, 2019, p. 193-194).

Em sua participação no documentário *Índio Cidadão?* (2014), Davi Kopenawa demonstra concordar com esse entendimento de Guajajara quanto ao Congresso Nacional, ao dizer que: “Aqui Congresso Nacional é uma cobra grande. A cobra grande estão aqui, querendo engolir todo mundo. E já tá engolindo nós, já tá a boca mordido no nosso corpo, na floresta, tá engolindo devagar” (ÍNDIO CIDADÃO?, 2014). No mesmo documentário, Ailton Krenak fala sobre a responsabilidade dos representantes políticos acerca da violência que tem acometido os indígenas na luta para que seus direitos sobre suas terras sejam respeitados:

A nossa guerra não é lá fora ela é aqui dentro [no Congresso Nacional]. Quando alguém dá um tiro num índio Kaiowá Guarani lá fora, ele foi mandado daqui de dentro, ele foi disparado de um desses gabinetes aqui que não deixa demarcar as terras, que não deixa regulamentar os recursos e os meios de implementar uma política de desenvolvimento adequado para os nossos territórios. Eles continuam parados aqui com o Estatuto das Sociedades Indígenas, com o projeto parado aqui, enquanto eles tiverem sentados em cima dessa legislação, eles vão ser responsáveis pelo que está acontecendo nas nossas terras quando alguém morre (ÍNDIO CIDADÃO?, 2014).

Nesse mesmo caminho, durante entrevista para o programa *Provocações*, da TV Cultura, em agosto de 2019, Ailton Krenak, ao ser indagado sobre o motivo de uma declaração em que afirmava não ter certeza se teria coragem, hoje, de fazer o mesmo discurso proferido durante a Assembleia Nacional Constituinte de 1987, alega que a atual configuração do Congresso Nacional desperta receio, e mesmo a noção de democracia atual é, de acordo com ele, equivocada. Nesse aspecto, Krenak realiza as seguintes considerações:

É que o parlamento tá sendo ocupado por um tipo de gente, que uma fala daquela pode provocar um tiroteio, você não sabe quem é que tá sentado naquelas cadeiras com mandato de parlamentar. [...] Eu tenho a impressão que tá sentado um povo muito perigoso naquelas cadeiras. [...] Porque nós perdemos a noção de democracia e a despeito das pessoas ficarem fascinadas com a ideia da democracia, a maior parte das pessoas não tem a menor noção do que seja, não sabem respeitar os direitos uns dos outros, eles estão acostumados a ganhar as coisas na força bruta, na porrada e hoje, por exemplo, os territórios indígenas estão sendo invadidos porque um sujeito que ocupa a presidência da República declara toda hora que os índios são preguiçosos, que os índios não trabalham, que os territórios indígenas deveriam estar incorporados na produção do agronegócio, do garimpo, da mineração. Então esse tipo de vocalização demonstra o ambiente que nós estamos vivendo na real (KRENAK, 2019b,s/p).

Atualmente, as pautas indígenas contam com uma importante representante na Câmara dos Deputados. Joênia Wapichana é a primeira mulher indígena a ocupar o cargo de Deputada Federal. Filiada à Rede Sustentabilidade, foi eleita pelo estado de Roraima, e assim como outras lideranças indígenas, carrega como sobrenome o nome de sua etnia. Antes de Joênia, apenas Mário Juruna<sup>153</sup> havia ocupado tal cargo, ainda na década de 1980. O pioneirismo de Joênia não é apenas como mulher indígena parlamentar. Formada em Direito em 1997, pela Universidade Federal de Roraima (UFRR), ela é considerada também a primeira advogada indígena do Brasil. Além disso, foi a primeira indígena a realizar uma sustentação oral no Supremo Tribunal Federal, quando atuava na defesa da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Depois disso, dedicou um tempo aos estudos, tendo cursado mestrado pela Universidade do Arizona, nos Estados

---

<sup>153</sup> Eleito Deputado Federal pelo Rio de Janeiro em 1982, pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), Mario Juruna (1943-2002) foi um importante líder indígena da etnia Xavante, sendo considerado o primeiro indígena a ser eleito para um cargo no Legislativo federal brasileiro. O fato de sempre andar com um gravador virou sua marca, e sua justificativa era de que precisava do objeto para registrar a fala dos brancos, já que os considerava mentirosos.

Unidos. Em suas falas, reitera que sua atuação profissional sempre esteve voltada para a defesa dos direitos dos povos indígenas. O gabinete de Joênia na Câmara dos deputados é o de número 231, escolhido para, segundo ela, lembrar de seu compromisso junto à defesa dos direitos constitucionais. O artigo de nº 231 da Constituição Federal do Brasil, ao qual o número de gabinete eleito por Joênia faz menção, determina o seguinte:

**Art. 231.** São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988).

A experiência vivida durante a Constituinte pelos povos indígenas foi tão singular, que a professora Artionka Capiberibe argumenta que para os povos indígenas brasileiros, “na sua longa história desde a invasão europeia daquele que se tornou conhecido como Continente Americano, houve um curto intervalo de sanidade, marcado sobretudo pela Constituição Federal de 1988” (CAPIBERIBE, 2018, p. 54). Esse evento, segundo Artionka, foi uma contraposição à “loucura do mundo” que sempre demarcou as relações estabelecidas entre brancos e indígenas.

Falando sobre as Constituições do Equador e da Bolívia, no contexto da inclusão dos princípios do “Bem Viver” nesses documentos, o economista e político equatoriano Alberto Acosta diz que: “A Constituição não é apenas o documento jurídico mais político de todos e o documento político mais jurídico de todos. A constituição é fundamentalmente um projeto de vida em comum” (ACOSTA, 2016, p.161). Nessa perspectiva, é importante compreender o avanço que representou a inclusão do capítulo *VIII DOS ÍNDIOS* na Constituição Brasileira de 1988, que reconheceu os direitos originários sobre a terra e superou o paradigma tutelar sobre o indígena. Sobre a Carta Magna do Brasil, Daniel Munduruku afirma:

Aprovada a nova Constituição, os povos indígenas imaginaram que parte de seus problemas estaria resolvida, uma vez que o Estado tinha, finalmente, reconhecido a capacidade de auto-organização das sociedades. Pela nova Carta Magna, era reconhecido aos povos indígenas o direito ao usufruto exclusivo das terras habitadas tradicionalmente; à organização política; à autorrepresentação diante da sociedade; a uma educação diferenciada e bilíngüe. Por força da lei, caía também o regime tutelar, promovendo possibilidades organizacionais para as populações. Além disso tudo, a Constituição garantia que, até 1993, todas as terras indígenas seriam demarcadas, o que significa que o Brasil via seus indígenas com a dignidade merecida (MUNDURUKU, 2020, p. 85-86).

Entretanto, conforme o escritor indígena ressalta: “Tudo não passou de ilusão. Embora a lei seja muito favorável aos povos indígenas, ainda há muito a ser regulamentado” (MUNDURUKU, 2020, p. 86). Nessa perspectiva, durante entrevista para

o programa *Palavra Aberta*<sup>154</sup>, da TV Câmara, Joênia destaca que uma de suas principais frentes de atuação é a luta para que seja respeitado o direito de consulta prévia quando se adotam medidas administrativas ou legislativas que acabam por afetar a vida dos índios. Assim, qualquer empreendimento que venha a ser realizado em terras indígenas, deverá antes passar por um processo de consulta em que os povos afetados pela ação terão autonomia para decidirem sobre sua aceitação ou não. De acordo com a deputada, esse direito é regulamentado através da Convenção Nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, assinada pelo Estado brasileiro e ratificada pelo Congresso, e sua aplicação precisa ser urgentemente implementada (WAPICHANA, 2019, s/p).

Nessa mesma entrevista, a parlamentar salienta que a demarcação de terras indígenas é cláusula pétrea da Constituição Federal, e como tal deve ser respeitada, pois as terras indígenas são a garantia de sobrevivência física e cultural dos povos que nelas vivem. Reitera ainda que durante mais de quinhentos anos de processo de colonização, o desenvolvimento aconteceu à custa das vidas dos povos originários. Em seu entendimento, a demarcação de terras indígenas não é um favor, é uma obrigação do Estado brasileiro (WAPICHANA, 2019, s/p). Nesse sentido, Joênia destaca a criação da Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas<sup>155</sup>, que está sob sua coordenação, como importante iniciativa para a visibilidade e defesa das pautas e demandas apresentadas por esses povos, e para o enfrentamento dos constantes ataques direcionados aos seus direitos. A deputada federal expressa também a necessidade de se avançar nesse debate no sentido de proposições positivas, pois os indígenas são cidadãos de direitos.

Já durante uma entrevista para a Funai, Wapichana diz que foi a percepção dessa necessidade de defesa dos direitos já conquistados pelos povos indígenas que a levou à representação política, e ressalta que a coletividade, conceito e prática que determina o existir indígena, pode contribuir significativamente para a forma de se fazer política no país:

Nós indígenas temos uma riqueza cultural e valores que talvez seja isso que esteja faltando no Congresso Nacional. Os valores indígenas, que tomam decisões em conjunto, choram junto, festejam junto e todos se preocupam com todos, não somente com seu bolso, não somente com a sua família (WAPICHANA, 2018, s/p).

---

<sup>154</sup> A entrevista completa pode ser acessada no link: <https://www.youtube.com/watch?v=zxM-axt1HNo>. Acesso em: 29 jun. 2021.

<sup>155</sup> De acordo com Joênia Wapichana: “As frentes parlamentares mistas são colegiados suprapartidárias que se dedicam a um tema específico, para aprimorar a legislação correspondente ou garantir que seja efetivamente cumprida” (WAPICHANA, 2019, s/p). A Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas conta com a participação de 219 deputados e 29 senadores de diversos partidos. A fala de Joênia sobre a Frente Parlamentar pode ser conferida no seguinte link: <https://cimi.org.br/2019/04/frente-em-defesa-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-lancada-no-congresso-nacional-com-248-parlamentares/>. Acesso em: 16 jul. 2021.

Vistos como empecilho ao “desenvolvimento econômico”, Wapichana defende que, na verdade, a forma de organização dos povos indígenas pode ser a solução para uma sociedade que precisa urgentemente transformar o modo como relaciona-se com o planeta em que vive. Para ela, é preciso superar o entendimento de degradação como desenvolvimento, e, nesse sentido, os conhecimentos tradicionais indígenas podem contribuir para um tipo de desenvolvimento que seja sustentável (WAPICHANA, 2019, s/p). A deputada é também uma crítica contumaz da regularização da mineração em terras indígenas, e acompanha outras lideranças na desaprovação ao governo do Presidente Jair Messias Bolsonaro que, em seu entendimento, “tem demonstrado bastante ódio e perseguição em relação aos povos indígenas, por meio do retrocesso das políticas ambientais e de proteção às populações nativas” (WAPICHANA, 2020). Desse modo, a líder indígena ressalta quais são ou deveriam ser as prioridades do governo ao pensar a questão indígena no Brasil:

Ao nosso entender, esse tema da mineração em terras indígenas não é prioridade no Brasil. O que é prioridade é melhorar a educação, a questão da saúde, da segurança, o trabalho, essas são nossas verdadeiras prioridades, e não levar a morte e a destruição aos povos indígenas. Esse é o ponto da questão, reivindicar a melhoria da vida das pessoas e respeitar aquilo que é direito consagrado em nossa Constituição. Não estamos fazendo nada mais que pedir respeito à lei maior do país (WAPICHANA, 2020, s/p).

A realidade é desoladora, mas a conquista de alguns avanços também marcam a luta. Nessa direção, é fundamental ressaltar as múltiplas vozes indígenas que têm ecoado no cenário nacional e reafirmado “o compromisso em denunciar a triste história da colonização e os seus vestígios na globalização ou no chamado neocolonialismo” (GRAÚNA, 2013, p. 55). Assim, Davi Kopenawa faz parte de um grupo que contém outros importantes nomes que têm se dedicado a dar visibilidade às causas indígenas e à (re)escrever a história desses povos e do Brasil. Conforme destaca Fernando Brumana:

Kopenawa, hay que recordar, es uno entre varios jefes indios que han logrado atraer la atención nacional e internacional sobre los graves problemas indígenas. Un par de ejemplos. El *xavante* Juruna, ya fallecido, que alcanzó la representación parlamentaria por el PDT, el partido de Brizola y de Darcy Ribeiro, recorrió décadas atrás Europa con una prédica similar a la del chamán yanomami. El *kaiapó* Raoni, con sus documentales, su amistad con Sting, sus visitas al presidente francés y al Papa, también publicó un libro, con la ayuda de un cineasta poco conocido, pero no alcanzó la resonancia académica de *La chute...* (BRUMANA, 2017, p. 159).

Nas eleições de 2018, pela primeira vez, uma mulher indígena concorreu ao cargo de vice-presidente do Brasil. Sônia Guajajara, da etnia que carrega no nome, concorreu na chapa formada conjuntamente com Guilherme Boulos, pelo Partido Socialismo e

Liberdade – PSOL, e juntos obtiveram pouco mais de 617 mil votos. Antes disso, Guajajara, que é formada em Letras e Enfermagem, já era uma destacada liderança indígena, tendo atuado junto à coordenação de diversas entidades de proteção aos direitos dos povos originários. Sua militância junto ao movimento indígena data do início dos anos 2000, quando participa de uma série de encontros indígenas em diferentes regiões do país, a convite do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Desde então, tem participado ativamente do movimento de resistência frente aos muitos ataques sofridos pelos povos originários, seja ocupando cargos de coordenação em organizações voltadas para a proteção dos direitos indígenas, ou mesmo viajando o mundo para participar de eventos destinados a debater as mudanças climáticas e a situação dos povos autóctones no mundo. Falando sobre os ataques sofridos durante a campanha, Sônia adverte: “Associo esses ataques a três fatores: a criminalização, o racismo e o machismo. Por ser uma mulher indígena amazônica e nordestina, eu estava subvertendo um lugar que me foi determinado na história” (GUAJAJARA, 2021, p. 175). Ainda sobre sua candidatura, Guajajara afirma:

A candidatura à copresidência em 2018 foi uma resposta do movimento indígena ao sistema político tradicional. E eu assumi um risco pessoal num contexto de ódio, por acreditar que nós, os povos indígenas, mulheres indígenas, precisamos estar nesse lugar de decisão política para repensarmos esses espaços a partir das nossas perspectivas e assegurar nossos direitos. A política é a ciência de governar. E somos mulheres-ciência, somos mulheres-guias, nós temos a capacidade de escutar a terra, os biomas (GUAJAJARA, 2021, p. 176).

Embora sua atuação junto aos movimentos indígenas tenha décadas, e que atualmente seja reconhecida como uma das mais importantes vozes da luta indígena no Brasil, um evento em especial contribuiu para que o nome de Sônia Guajajara alcançasse projeção internacional. Em setembro de 2017, participou do show da cantora estadunidense Alicia Keys, durante a apresentação da artista no festival *Rock in Rio*. Em um discurso com pouco menos de dois minutos, Guajajara alertou para os ataques sofridos pela Amazônia e pelos povos originários, e clamou pela mobilização política e social em defesa dos territórios indígenas:

Existe uma guerra contra a Amazônia. Os povos indígenas e o meio ambiente estão sendo brutalmente atacados. O governo quer colocar à venda uma gigantesca área de reserva mineral. No próximo dia 20 haverá uma votação no Senado de um decreto legislativo<sup>156</sup> que pode barrar todo esse absurdo.

<sup>156</sup> O decreto a que Guajajara se referia era de autoria do senador Randolfe Rodrigues (REDE-AP), e tinha como objetivo revogar o decreto do presidente da República à época, Michel Temer, que extinguiu a Reserva Nacional do Cobre e Associados (RENCA), extensa reserva mineral situada no nordeste da Amazônia, entre os estados do Pará e do Amapá, e liberava a área para exploração mineral. A tramitação do decreto de autoria de Randolfe foi interrompida porque o governo Temer, após repercussão negativa e intensa pressão popular, revogou o decreto de extinção da RENCA.

Senadores, vocês têm a chance de evitar isso e nós estaremos de olho. Estaremos de olho porque não existe plano B, essa é a mãe de todas as lutas, a luta pela mãe terra. O mundo inteiro precisa vir para a linha de frente. Vamos pressionar, acesse *342Amazônia*<sup>157</sup>. Demarcação já! Demarcação já! (GUAJAJARA, 2017)<sup>158</sup>.

No início de 2020, Sônia Guajajara esteve em viagem a Los Angeles, acompanhando a cineasta Petra Costa, diretora do documentário *Democracia em vertigem* (2019), indicado ao Oscar 2020 na categoria melhor documentário. A obra retrata um pouco da via crucis percorrida pela democracia brasileira nos últimos anos, especialmente os derradeiros meses do governo Dilma Rousseff e o processo de impeachment que culminou no golpe de Estado de 2016<sup>159</sup>. Reconhecendo a importância da democracia na defesa pela pluralidade de vozes e o peso do jogo político na determinação dos caminhos impostos aos sujeitos, Guajajara apresenta sua interpretação quanto ao processo que levou ao afastamento da então presidenta Dilma Rousseff e de que forma ele impactou a vida dos povos indígenas do Brasil:

E agora, no último ano, depois do Golpe, que não foi um golpe no PT, ou na Dilma, mas em todo o povo brasileiro, tudo piorou. Para nós esse golpe atingiu fatalmente. O pouco poder político que a Funai ainda tinha acabou, sob a chefia de um general<sup>160</sup> que nada tem a ver com os povos indígenas. Não conhece, não defende. Está ali exatamente para defender os interesses de outros, dos ruralistas, dos empresários, da mineração, do agronegócio (GUAJAJARA, 2019 p.194).

Durante sua estadia em Los Angeles, Guajajara participou de eventos que contavam com a presença de personalidades mundialmente conhecidas, oportunidade em que posou para fotos com atores como Leonardo DiCaprio e Brad Pitt, reconhecidamente

<sup>157</sup> O *342Amazônia* é um aplicativo criado para mobilização referente a iniciativas voltadas à preservação ambiental, e nasce de uma parceria entre *Mídia Ninja*, *Movimento 342* e *Greenpeace Brasil*. Liderado por um grupo de artistas, dentre eles Caetano Veloso e Dira Paes, o projeto está ligado ao *Movimento 342Agora*, que pedia a aceitação das denúncias por corrupção contra Michel Temer, encaminhadas à Câmara dos Deputados em junho de 2017. O número 342 é uma referência ao número de votos necessários para a aprovação de um projeto na referida casa legislativa.

<sup>158</sup> A fala de Sônia Guajajara pode ser conferida em: <https://www.youtube.com/watch?v=JwTskDRQDwE>. Acesso em: 03 mar. 2021.

<sup>159</sup> A presidenta Dilma Rousseff foi afastada definitivamente do cargo sob a acusação de praticar manobras fiscais, que ficariam famosas como “pedaladas fiscais”. Em coluna publicada no jornal *El País*, em 01/09/2016, o escritor Luiz Ruffato afirma que “cassar arbitrariamente o mandato da presidente Dilma Rousseff significou um ato de cinismo covarde contra o desejo manifestado nas urnas por 54.501.118 brasileiros. A isso se chama golpe de estado” (RUFFATO, 2016, s/p). Ainda nessa mesma coluna, ao se referir sobre a forma altiva e esperançosa com que a presidenta havia recebido o veredicto de seu impeachment, o escritor argumenta que “somos medíocres, não atrevemos sonhar” (RUFFATO, 2016, s/p). É nessa mesma direção que a dificuldade dos brancos em sonhar é assunto recorrente nas falas de Kopenawa. Em *A queda do céu*, ele diz, por exemplo, que os brancos “dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

<sup>160</sup> Sonia Guajajara se refere ao general Franklimberg Ribeiro de Freitas, que presidiu a Funai entre 2017 e 2018, ainda durante o governo de Michel Temer, e que voltou a ocupar o posto entre janeiro e junho de 2019, já durante o governo de Jair Messias Bolsonaro. Atualmente, o órgão é presidido pelo delegado da Polícia Federal, Marcelo Augusto Xavier da Silva, que antes de assumir o cargo era assessor especial de Nabhan Garcia, secretário de assuntos fundiários do governo Bolsonaro, fazendeiro e presidente da União Democrática Ruralista.

apoiadores de causas ligadas à preservação ambiental. Essa exposição internacional é citada por Guajajara como estratégia não apenas para chamar atenção do mundo para a situação dos povos indígenas do Brasil, mas também para denunciar os ataques e desmandos cometidos pelos governos. Em entrevista concedida à Ana Paula Simonaci, Idjahure Kadiwel e Sergio Cohn, para o projeto *Tembeta*<sup>161</sup>, Guajajara apresenta a seguinte consideração a esse respeito:

É importante demais a gente ocupar os espaços internacionais, seja no âmbito da ONU, seja no âmbito do clima, do meio-ambiente. Seja na OEA, onde também temos ido. Até na Comissão Interamericana de Direitos Humanos a gente foi esse ano apresentar uma denúncia contra o não cumprimento do direito de consulta. Porque o Brasil teme constrangimentos. E quando a gente vai e faz a denúncia de forma direta, o governo não tem como dizer que é mentira, porque nós estamos apresentando dados. E de certa forma eles se preocupam. Porque a comunidade internacional tem se manifestado com força em apoio das denúncias que a gente tem levado (GUAJAJARA, 2019, p. 201-202).

No caso de Davi Kopenawa e da internacionalização da luta Yanomami, é interessante observar que, de acordo com Bruce Albert, foram inclusive as denúncias realizadas em âmbito internacional por Davi Kopenawa e “difundidas, no fim dos anos 1980, pelos meios de comunicação de massa no Brasil, Estados Unidos e Europa ocidental” (ALBERT, 2002, p. 204) que levaram o governo brasileiro a assinar o decreto demarcando as terras yanomami, num contexto em que a “Amazônia se tornou a cena emblemática e fantasmática da crise ecológica planetária do ‘desenvolvimento’, e no qual o discurso ambientalista propagado pela mídia assumiu cada vez mais tonalidades milenaristas e apocalípticas” (ALBERT, 2002, p. 203-204). As palavras de Kopenawa, assim, alicerçadas “de um lado, por sua experiência dos discursos brancos sobre a indianidade (missionários, indigenistas oficiais e não-governamentais, ambientalistas) e, do outro, pelo saber xamânico de seu sogro” (ALBERT, 2002, p. 204), foram determinantes para o sucesso dessa empreitada.

Na entrevista concedida à Karla Souza, no contexto em que fala sobre o desrespeito dos brancos com a terra, quando a entrevistadora afirma que essa é uma realidade que precisa ser combatida, Kopenawa reafirma que continuará buscando ajuda fora do Brasil, numa evidente referência ao apoio internacional recebido na luta que trava em defesa da floresta e de seu povo:

**50-K- Infelizmente é isso! Mas nós vamos lutar contra isso.**  
DK- Vamos lutar aprende com os índios índio não tem medo vocês já sabe muito bem quando nós estamos junto junto de nós tudo junto com os pajés, nós vamos luta ninguém vai deixar isso morrer não, muita gente tá de olho eu vou continuar lutando continua andando continua a sair do meu país pra procurar apoio procurar

<sup>161</sup> Projeto editorial realizado pela Editora Azougue e voltado para a difusão de ideias de pensadores indígenas.

apoio pra muita gente tão protegendo o pulmão da terra que quer ajuda a gente *awe!*? ((Karla responde: *Awe!*)) (SOUZA, 2019, p. 201).

Sônia Guajajara aponta que a internacionalização das lutas indígenas também trouxe novas formas de ataques em que os indígenas são acusados de querer “se dar bem, viajar, ganhar dinheiro”, afrontas que para a líder indígena tem como intuito fragilizar ideias e concepções (GUAJAJARA, 2021, p. 175). Para ela, no entanto, a motivação principal desses ataques é que os enfrentamentos realizados pelos indígenas “questionam as estruturas da sociedade brasileira e os setores conservadores do poder político e econômico do país” (GUAJAJARA, 2021, p. 175). Em nossa compreensão, daí também a relevância das denúncias realizadas internacionalmente, uma vez que as estruturas políticas e sociais internas não permitem o avanço das pautas defendidas pelos povos indígenas e nem mesmo respeitam direitos já conquistados.

Sobre a busca desse apoio internacional, Krenak faz uma análise interessante ao dizer que “partindo do evento de os índios olharem para fora, toda a relação é estrangeira” (KRENAK, 2015 p. 250). Assim, o autor afirma que durante a constituição e consolidação do movimento indígena, havia o esforço na construção de uma rede composta por “alianças afetivas” de outras partes do mundo, já que conforme ele reconhece: “A gente sabia que éramos poucos e que não tinha gente para ocupar todos os espaços, então tivemos que nos replicar nos nossos aliados” (KRENAK, 2015, p. 251). Essa busca era pautada também pela necessidade e pela relação de confiança estabelecida entre aqueles que participavam da rede: “Na mesma hora que eu estava indo para uma situação de risco, que amanhã eu poderia estar preso ou morto, tinha um cara levantando fundos lá na Holanda para eu continuar fazendo hoje, amanhã e depois de amanhã” (KRENAK, 2015, p. 251). Essa incipiente internacionalização de que fala Krenak, estava pautada na necessidade de estabelecer uma rede apoio e se caracterizava pela ampla e diversificada frente de atuação dos que dela participavam:

Esses aliados foram sendo alocados. Aí você tinha claramente aquele aliado da Europa e que o *front* dele era a formação da opinião pública lá com relação ao que acontecia com a gente aqui na América do Sul. O cara poderia ser do Conselho Mundial de Igrejas, de uma grande organização humanitária, daquela *Pão para o mundo*, de uma rede do tipo *Médico sem Fronteiras*, uma fundação de cooperação internacional que estava na Inglaterra com projetos na Ásia, África e América do Sul. A gente foi qualificando esses aliados, buscava aliar esses tipos de competência que achava importante para nós, e sabia também que os índios não iam fazer isso. Nenhum de nós ia virar especialista e ficar na Europa fazendo opinião pública, mas íamos ter aliados que faziam isso na Europa, na língua deles, no país deles (KRENAK, 2015, p. 250-251).

Além da internacionalização das lutas, o uso das mídias também configura-se como importante mecanismo de apoio à luta política realizada pelos povos indígenas.

Nessa perspectiva, Ailton Krenak afirma que os indígenas hoje, “conseguem invadir a tela, invadir terra e tela, duas paisagens que eles aprenderam a ocupar” (KRENAK, 2015, p. 244). O autor ainda cita que a visibilidade alcançada por meio dos recursos midiáticos, foi importante para o início de um processo de desfetichização da imagem indígena:

Essa caricatura que muitos brasileiros tinham só começou a ser desfeita quando os índios de carne e osso começaram a aparecer nos programas jornalísticos, entrevistas com a Miriam Leitão, com o Alexandre Garcia, que são os porta-vozes da Casa Grande. Porque quando estou dando entrevista ao Washington Novaes, ao Heródoto Barbeiro, quando estou discutindo um assunto desses com algum editor de jornal ou revista dessas na década de 1980 ou 1990, uma entrevista de uma página inteira para o *Correio Brasiliense*, ou quando o Marcos Terena vai para as páginas amarelas da *Veja*, ou quando Paulinho Paiakan aparece como grande bandido na capa da *Veja* Eco-92, bem ou mal, as pessoas estão entrando em contato com índios que suam, que transpiram, têm medo, carne e osso. Alguns têm até RG (KRENAK, 2015, p. 245).

Sônia Guajajara é outra liderança a destacar a importância do acesso às mídias como forma de propagar informações e conhecimentos referentes aos povos indígenas. Entretanto, ela ressalta que as redes tradicionais de comunicação estão submetidas aos interesses e alianças que representam os interesses do “poder, do agronegócio, dos políticos, dos empresários” (GUAJAJARA, 2019, p. 198). Por isso ela enaltece as redes sociais como possibilidade de comunicação mais “real e direta” e que ela interpreta como possibilidade de fortalecimento e aumento da valorização da cultura indígena (GUAJAJARA, 2019, p. 198). A líder indígena vai destacar ainda o protagonismo proporcionado pelo uso desses recursos:

Somos nós mesmos sendo a fonte e os protagonistas da história. Por muito tempo a gente era a fonte da notícia, mas ela era contada por outra pessoa. A gente começou a perceber e a pensar isso dentro das organizações, e a partir disso a chamar os jovens e dizer que a gente precisava contar as nossas próprias histórias. E isso tem sido fantástico. O trabalho dos comunicadores indígenas, seja pelo vídeo seja pelo rádio, seja pela fotografia, tem sido fantástico para circular as informações (GUAJAJARA, 2019, p. 199).

Em artigo<sup>162</sup> que se destina a pensar o poder destrutivo da lógica desenvolvimentista, em contraposição às vozes indígenas que fazem reiterados alertas quanto à necessidade de mudanças urgentes na forma como nos relacionamos com a terra, Artionka Capiberibe argumenta que, na atualidade, destacam-se três modos de atuação recorrentes por parte dos indígenas no contexto do movimento de resistência frente aos ataques sistematicamente sofridos. Assim, para a autora, um desses *modus operandi* seria o uso da palavra, o outro consistiria na exposição dos corpos na esfera pública e, por fim, a terceira forma de atuação seria a participação política. O uso da

<sup>162</sup>Artigo intitulado *Um interminável Brasil colônia: os povos indígenas e um outro desenvolvimento*. Publicado na *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, em 2018.

palavra está atrelado ao crescente número de publicações de autores indígenas e também da participação destes em palestras, intervenções artísticas, enfim, em oportunidades que lhe possibilitem falar sobre si, suas histórias e suas culturas. O uso do corpo refere-se à imposição desse na cena pública, que acontece com a ocupação de espaços públicos e retomada de terras. A participação política acontece por meio da ocupação de espaços em agências e organizações (CAPIBERIBE, 2018, p. 67-69).

Quanto ao uso da palavra, a autora destaca que “os indígenas cada vez mais são os principais porta-vozes de suas causas” (CAPIBERIBE, 2018, p. 67). Já no que se refere ao uso do corpo, a autora defende que “ao impor seus corpos na cena pública, os povos indígenas têm rompido o silêncio e a invisibilidade em torno de si” (CAPIBERIBE, 2018, p. 67). Como exemplo desses usos, Capiberibe cita as performances de Ailton Krenak durante seu discurso na Assembleia Nacional Constituinte em 1987 e a intervenção de Sônia Guajajara no show de Alicia Keys, além de destacar que em *A queda do céu*, “as palavras/corpo de Davi Kopenawa mostram como esse discurso é tecido e lastreado na cosmologia yanomami, por exemplo” (CAPIBERIBE, 2018, p.71). Para Artionka, essa exposição dos corpos e das palavras, e o interesse em possibilitar suas compreensões se inscrevem, também, como estratégias políticas que objetivam não apenas visibilizar as pautas indígenas, mas também demonstrar a possibilidade de outras formas de estar no mundo, conforme argumenta a autora:

Expor na cena pública suas epistemologias e seus corpos, torná-los compreensíveis por meio de um discurso que lhes permite sair da invisibilidade e estabelecer alianças mantendo sua diferença, me parecem compor um conjunto de ações “politicamente ativas” (STENGERS, 2007) assumidas pelas populações indígenas, cujos efeitos práticos têm sido a ampliação do conhecimento sobre outros modos e possibilidades de Ser no mundo. É isso que permite que as ontologias indígenas dialoguem diretamente com a ciência, ou seja, aquilo que pode ser considerado como o que há de mais desenvolvido em termos de conhecimento (CAPIBERIBE, 2018, p. 72).

Ainda nessa perspectiva, para a autora, a cosmopolítica realizada pelos povos indígenas se dá em dois planos: “um pragmático e urgente, expresso na preocupação com a manutenção da vida e da socialidade indígenas no presente ” (CAPIBERIBE, 2018, p. 54) e outro de caráter epistêmico-ontológico, que tem como característica a conexão entre “o passado, o presente e o futuro, ao mesmo tempo que inter-relaciona nessa temporalidade todos os entes do planeta (indígenas, não indígenas, animais, seres espirituais)” (CAPIBERIBE, 2018, p. 54). Por essa ótica, compreendemos que *A queda do céu* está inserida nessas duas possibilidades de atuação política, pois ao mesmo tempo que pode ser entendida como uma ferramenta de defesa e preservação da vida dos povos indígenas, por meio da crítica que faz ao modo devastador dos brancos estarem no

mundo, ela é também uma proposta de interpretação do passado e do presente, visando a construção de um outro futuro. Nesse sentido, Karla Souza destaca que os Yanomami têm se apropriado das tecnologias como ferramenta de reivindicação de seus direitos:

O povo Yanomami tem se apropriado das tecnologias do mundo não indígena para se posicionar em relação aos seus direitos. A escrita e o uso da internet, bem como a formação de jovens indígenas militantes, são posicionamentos efetivos para combater a invisibilidade posta sobre eles. Ao se localizarem nesses campos de luta e poder, os Yanomami exibem suas concepções e valores, destacando o significado das coisas para eles (SOUZA, 2019, p.153).

Percebe-se no discurso de Kopenawa um evidente direcionamento para o âmbito da ecologia e da proteção ao meio ambiente. Abordagem que é o cerne de *A queda do céu*, pois a mundo para os Yanomami, de acordo com Kopenawa, é um mundo em que a floresta está viva e precisa ser respeitada. Nesse sentido, Bruce Albert explica que a representação das lutas indígenas na mídia mundial, associada à retórica indigenista dos aliados do movimento (Igreja e Organizações Não Governamentais – ONGs), “tiveram um efeito catalisador decisivo tanto no desenvolvimento quanto nas formas de expressão dessa autoafirmação étnica” (ALBERT, 2002, p. 200). Nessa perspectiva, o antropólogo chama atenção para o aspecto estratégico da apropriação do discurso ecológico realizado pelos povos indígenas na atualidade, que se reflete na internacionalização de suas pautas, mas que também inscreve-se na construção de uma agenda política complexa e original:

Isso fica muito claro na recente "ecologização" do discurso político dos representantes indígenas que faz eco, por via das ONGs, à ascensão do ambientalismo na sensibilidade política dos países industrializados. Entretanto, seria um erro reduzir esse fenômeno apenas a efeitos ideológicos que perpassam o discurso dos índios, como se estes fossem, "por natureza", inaptos à posição de sujeito político e eternamente condenados ao papel de personagens em busca de um autor ou ao de ventríloquos oportunistas. Ao contrário, nos interstícios das formas canônicas da etnicidade, os novos representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construído tanto pela retórica indigenista do Estado quanto pela de seus próprios aliados (ALBERT, 2002, p. 200).

O fato de *A queda do céu* ter sido publicado primeiro na França e ainda ter ganhado uma tradução para o inglês antes de chegar ao Brasil, em nossa compreensão, também pode ser um demonstrativo do interesse de seus autores de que a obra contribua com o debate internacional. Quanto à ecologização do discurso, é possível perceber que a preocupação com a ecologia perpassa toda a narrativa de Kopenawa presente na obra. Na entrevista concedida à Karla Souza, a militância ecológica de Kopenawa também fica evidente, inclusive pela sua preocupação em conseguir mais aliados para essa causa:

**49- K- Não, perguntei tudo que eu queria e até mais porque eu fiquei muito curiosa, fui perguntando, perguntando. Eu agradeço muito! Muito obrigada! Pela entrevista é foi muito bom reencontrar você e a luta continua né Davi!**

DK- E a luta continua e precisa crescer eu precisa mais gente eu precisa mais gente que trabalha com ecologia, ecologia... é pouco ainda porque ecologia ecologia a alma de floresta precisa de nós, pra defender ele a alma do rio precisa nos defender a água vai ficar ruim pra todo mundo de água todo mundo vai sofrer até ele vai sofrer isso e que ele tá querendo deixar acontecer é maltratar de nós... o *xapiri* vai ajudar nós *xapiri* tá de olho... mas o deus dele ele não tá escutando deus dele não ele esqueceu abandonou não se lembra mais nada só fala mal da gente fala mal da terra fala mal do rio das montanha só quer dinheiro ele fala os *napé* gosta de falar direito o direito não tá respeitando o direito da terra não tá respeitando mas ele estão falando do direito do dinheiro é dele então ele fala direito do dinheiro pega mais e nossos riquezas pra outros países (SOUZA, 2019, p. 200).

A reivindicação de Kopenawa de que os garimpeiros sejam retirados das terras yanomami, a recusa em aceitar participar do jogo de exploração da terra e seus minérios, a percepção de que somente existem garimpeiros e o garimpo porque o mundo branco valoriza o ouro, são posturas de enfrentamento ao capitalismo. Nesse mesmo caminho, no texto *Mulheres-água, mulheres-terra, mulheres-semente – Resistência viva!*, que Sônia Guajajara escreve para compor a coletânea *Sempre foi sobre nós: relatos da violência política de gênero no Brasil* (2021), Guajajara chama atenção para o fato de que a luta travada pelos indígenas em prol de seus direitos, aliada às pautas de outros atores e movimentos sociais, tem o poder de incomodar e desestabilizar o *status quo*:

As lutas que travamos hoje – indígenas, quilombolas, MTST e outros – são lutas que abalam as estruturas do Estado capitalista, articulando a resistência contra a dominação, a exploração e o controle sobre os corpos e suas concepções. São lutas que se fortalecem umas com as outras e mexem com os poderes políticos e econômicos (GUAJAJARA, 2021, p. 178).

O mundo como conhecemos na atualidade foi construído à base da usurpação e brutalidade impetradas durante o processo de colonização da América. A extração de minérios, que castiga a existência de indígenas desde a chegada estrangeira a esse território, continua sendo motivo de violência e matanças contra os povos indígenas. Nesse sentido, Sônia Guajajara afirma: “Nós, povos indígenas, sofremos conflitos e ataques há mais de cinco séculos, desde o início da colonização dos nossos territórios, mentes e corpos. E, por isso, vivemos em constante luta pelo direito fundamental de existir” (GUAJAJARA, 2021, p. 171). Esse direito tão desrespeitado pelo Estado brasileiro e pela sociedade que o constitui, é motivo de luta constante e, nessa direção, a autora reafirma o posicionamento de não retroceder, pois sem os povos indígenas não haverá humanidade: “O Brasil é um projeto de democracia. A humanidade, a Terra, não existirão sem os povos indígenas. Então, nunca mais esse país vai existir sem nós” (GUAJAJARA, 2021, p. 180).

Começamos esse texto com a epígrafe que consta no posfácio elaborado por Kopenawa para *A queda do céu*, em que ele associa luta e vida. Para finalizar essa seção, portanto, trazemos outra epígrafe, agora a do capítulo 17. *Falar aos brancos*, que apresenta um diálogo entre Kopenawa e o general Rubens Bayma Denys, ministro-chefe da Casa Militar durante o governo Sarney, realizado durante uma audiência com o presidente José Sarney, em 19 de abril de 1989, em que o general pergunta a Kopenawa: “O povo de vocês gostaria de receber informações sobre como cultivar a terra?” Ao que Kopenawa responde: “Não. O que eu desejo obter é a demarcação de nosso território” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 376). O diálogo é explicativo porque demonstra como Kopenawa já havia compreendido as regras do jogo imposto pelos *napë*. Seu povo não precisa de auxílio para aprender a cultivar a terra, sobre isso são os Yanomami que podem ensinar aos brancos. O que eles precisavam, de acordo com as regras inventadas pelos próprios brancos, é que suas terras fossem demarcadas. Viveiros de Castro, no prefácio escrito para *A queda do céu*, também destaca esse diálogo entre o general e o xamã yanomami e diz: “O que me fascina nesse diálogo, além, naturalmente, da soberba indiferença à farda demonstrada por Kopenawa, é a presunção do general, que imagina poder ensinar aos senhores da terra como cultivá-la” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 35).

#### 4.1 OS POVOS INDÍGENAS E O GOVERNO DE YOASI

A situação dos povos originários no Brasil, que desde a invasão europeia sempre foi terrível, ganhou um novo e trágico capítulo com a chegada de Jair Messias Bolsonaro à presidência da República, em janeiro de 2019. Em governos anteriores percebia-se que, pelo menos no plano da retórica, havia um esforço no sentido de fazer a opinião pública acreditar que existia certa preocupação em se garantir os direitos dos povos indígenas, e que as medidas adotadas estavam em consonância com esse objetivo. A realidade vislumbrada a partir das eleições de 2018 inaugurou um novo tempo, ou talvez o mais correto fosse dizer que desnudou os velhos paradigmas que sempre pautaram a política do Estado brasileiro para com os povos originários. Conforme aponta a professora Artionka Capiberibe:

O negacionismo climático e as declarações da nova presidência do país, dadas logo após o primeiro turno da eleição de 2018, claramente incentivaram um recrudescimento nas invasões de terras indígenas, aliado a um aumento de desmatamentos e ameaças de violências diretas contra essas populações, a Funai (Fundação Nacional do Índio) e os órgãos do Estado responsáveis pela política ambiental (ICMBIO e IBAMA). Mas nada disso é novidade, nem na longa nem na

Dário Kopenawa, filho mais velho de Davi Kopenawa Yanomami, refletindo acerca das mudanças ocorridas após a chegada de Bolsonaro ao poder, afirma que: “os governos anteriores pelo menos respeitavam um pouco a questão indígena, nossos direitos, nosso direito à floresta [...], para mim, Bolsonaro tem o pensamento doente” (KOPENAWA, 2020, s/p). Em entrevista à coluna de Chico Alves no portal UOL, falando sobre o assassinato do líder indígena Paulo Paulino Guajajara, ocorrido em novembro de 2019 na Terra Indígena Araribóia, localizada no Maranhão, Sônia Guajajara resume assim a situação:

Há uma diferença, agora. Essa violência, esses ataques, isso está na agenda oficial do governo. Ele está chamando o povo para se armar, então agora tudo se torna mais perigoso. A população está se sentindo no direito de andar armada. Os conflitos então aumentam, porque alguém que está armado sente muito mais coragem de promover um ataque do que uma pessoa que não está armada. Por mais que isso ainda não seja totalmente legalizado, mas as pessoas se sentem respaldadas por uma afirmação do presidente da República. Essa história do armamento, essa história de não querer mais território indígena demarcado, essa história de abrir os territórios indígenas para exploração, tudo isso legitima essas ações. As pessoas se sentem muito mais encorajadas a praticar a violência, porque elas sabem que estão respaldadas pelo discurso do próprio presidente. Isso fragiliza muito mais os povos indígenas dentro do seu próprio território, intensifica esses conflitos. A diferença é que a violência agora está institucionalizada, faz parte da agenda oficial do governo (GUAJAJARA, 2019, s/p).

A violência institucionalizada apontada por Guajajara, aliás, caracteriza a relação do Estado para com os povos indígenas. Só no ano de 2019, sete lideranças indígenas foram assassinadas no Brasil<sup>163</sup>, o maior número dos últimos onze anos. Todos esses crimes, além de pôr fim ao trabalho de enfrentamento realizado por essas lideranças, também desempenha o papel de desarticular as ações de denúncia e resistência frente aos ataques sofridos. A situação é dramática, mas representativa do continuum colonial, apenas mais alguns capítulos sangrentos na história da resistência dos povos indígenas que habitam o território brasileiro, só mais alguns, como tantos escritos diariamente, desde que o (mau) encontro aconteceu.

O governante máximo do país parece não se constranger em proferir falas que identifiquem os povos indígenas como um entrave ao desenvolvimento da nação. Em 2017, quando ainda era deputado federal, mas a candidatura para presidência da República já era uma possibilidade, fez um discurso no Clube Hebraica do Rio de Janeiro, no qual afirmou que, se eleito fosse, não haveria mais “um centímetro demarcado para

---

<sup>163</sup>Fonte: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/12/10/mortes-de-liderancas-indigenas-batem-recorde-em-2019-diz-pastoral-da-terra.ghtml>. Acesso em: 20 jun. 2021.

reserva indígena ou quilombola”<sup>164</sup>. Eleito com 55,13%<sup>165</sup> dos votos válidos, depois de assumir o cargo, o discurso de Bolsonaro não mudou e as falas do presidente continuam demonstrando indiferença e desprezo à cultura e modo de organização dos povos indígenas<sup>166</sup>.

Em entrevista concedida aos professores Carlos Machado Dias Júnior e Stelio Marras, Davi Kopenawa faz a seguinte análise acerca da postura adotada pelo atual mandatário do país:

Os *napë* mesmos [serão] destruídos. A lei que eles escreveram, Constituição Federal, eles não estão respeitando. Esqueceram. Eles não estão mais escutando a lei deles. Eles estão escutando só a mercadoria. Isso é histórico antigo, está na cabeça do presidente Bolsonaro, ele é originário do povo *Yoasi*. *Yoasi* – é assim que nós, yanomami, chamamos – *Yoasi* é homem mau. Não gosta de ninguém. Gosta de maltratar (KOPENAWA, 2019, p. 245).

Na cosmogonia Yanomami, *Yoasi* é o irmão mau de *Omama*, e o responsável por ter introduzido a morte entre os humanos. Assim, enquanto *Omama* é o demiurgo responsável por dar vida a todas as coisas e a todos os seres, *Yoasi* é o criador da morte e aquele que ensinou os humanos a morrer, de modo que “o ciclo mítico consagrado ao demiurgo yanomami e a seu irmão apresenta invariavelmente este último como um ser colérico, lúbrico e desastrado” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 611).

Dessa forma, a associação que Kopenawa faz do presidente do Brasil com o povo de *Yoasi* é compreensível. Em *A queda do céu*, ele relata que *Yoasi*, ao contrário de seu irmão *Omama* – que desejava que o sopro de vida dos habitantes da floresta fosse sólido e forte –, foi o responsável por ter “nos ensinado a morrer para sempre”, e que ao criar a morte esse ser maléfico permitiu que nossa mente e nosso corpo fossem tornados tão frágeis (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 83).

Pensar em um mundo dividido entre o bem o mal é ingenuidade, sabemos disso. As ações e relações humanas são bem mais complexas do que supõe esse tipo de antagonismo. Entretanto, é desafiador analisar a trajetória dos povos indígenas nesses cinco séculos, sem incorrer em uma perspectiva de vilanização da sociedade imaginada e construída pelo homem branco. Quando se tem um modelo de organização social que

<sup>164</sup> O discurso do então deputado federal e atual presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, pode ser acessado no seguinte endereço eletrônico: <https://www.youtube.com/watch?v=zSTdTjsio5g>. Acesso em: 07 mar. 2021.

<sup>165</sup> Site consultado: <http://divulga.tse.jus.br/oficial/index.html>. Acesso em: 18 mai. 2021.

<sup>166</sup> Em 23 de janeiro de 2020, durante uma transmissão ao vivo em suas redes sociais, Bolsonaro – demonstrando desconhecimento e preconceito quanto ao modo de vida dos povos indígenas, e reproduzindo uma lógica colonial perversa em que o indígena para ser valorizado necessita estar assimilado à cultura do branco – afirmou: “Com toda certeza, o índio mudou. Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós. Então, fazer com que o índio cada vez mais se integre à sociedade e seja realmente dono da sua terra indígena. Isso que nós queremos aqui”. Fonte: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml>. Acesso em: 30 mar. 2021.

agride incessantemente outras formas de existência que não se enquadrem no molde preconizado, e um sistema político que legitima essas agressões, fica evidente a situação perturbadora que enfrentam aqueles que se opõem a esse estado de coisas. A referência utilizada por Kopenawa insere-se, assim, nessa perspectiva, já que as ações do governo Bolsonaro têm reiteradamente violado os direitos e os modos de organização dos povos indígenas, conforme apontam os advogados Eloísa Machado de Almeida, Juliana Vieira dos Santos e Luiz Eloy Terena<sup>167</sup>:

Sob o pretexto de levar o desenvolvimento à região Amazônica, a administração de Bolsonaro transforma em política de governo o encorajamento ao ataque à população indígena e às terras por ela ocupada. Não é apenas a omissão do governo (que se transmuta em aquiescência às ilegalidades que ocorrem na região amazônica); trata-se de um plano preconcebido de política de maus-tratos e de desrespeito aos direitos de uma população específica. Esse plano se traduz nos discursos de que o *modus* de vida do índio seria um problema em si (precisando “ser integrado à sociedade brasileira”), bem como nos planos de desenvolvimento que o presidente pretende promover por meio de projetos de infraestrutura, mineração, atividade madeireira e agronegócio em região florestal (ALMEIDA; SANTOS; TERENA, 2021, p. 25).

Em *A queda do céu*, Kopenawa explica que *Omama* desejava que os humanos fossem imortais e por isso “buscou na floresta uma árvore de madeira dura para colocá-la de pé e imitar a forma de sua esposa. Escolheu para tanto uma árvore fantasma *pore hi*, cuja pele se renova continuamente” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 83). Com a introdução da imagem dessa árvore em nosso sopro de vida, ele seria “longo e resistente”, implicando que, ao envelhecer, “poderíamos mudar de pele e esta ficaria sempre lisa e jovem. Teria sido possível rejuvenescer continuamente e não morrer nunca” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 83). Entretanto, de acordo com a cosmogonia Yanomami, foi *Yoasi* quem agiu para que o destino dos humanos fosse outro:

[...] *Yoasi*, aproveitando-se da ausência do irmão, tratou de colocar na rede da mulher de *Omama* a casca de uma árvore de 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<sup>168</sup>. *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 *Yoasit<sup>h</sup>éri*, Gente de *Yoasi*.

<sup>167</sup> Os três são os autores da comunicação apresentada pelo Coletivo Advocacia em Direitos Humanos (CADHu) e pela Comissão Arns à Procuradoria do Tribunal Penal Internacional (TPI), “denunciando o presidente da República Jair Messias Bolsonaro por incitação ao genocídio e crimes contra a humanidade”. Essa ação configura-se também como uma “reação à política violenta contra povos indígenas e à massiva destruição ambiental representadas pelo desmatamento e incêndio na Amazônia” (ALMEIDA; SANTOS; TERENA, 2021, p. 19). O texto dessa comunicação faz parte da obra *Bolsonaro Genocida* (2021), publicada recentemente pela Editora Elefante.

<sup>168</sup> Bruce Albert explica que: “O canto choroso dos tucanos é considerado particularmente melancólico. É por isso associado ao luto e à saudade. Ouvir ‘chorar’ os tucanos na floresta prenuncia morte numa casa distante; escutar seus apelos no final do dia inspira nostalgia amorosa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 615).

Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de *Omama* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 83).

Por esse entendimento, é em consonância com o rastro deixado pela gente de *Yoasi* que – em discurso proferido na Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, em 24 de setembro de 2019<sup>169</sup>– o Presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, ainda sob o impacto das críticas internacionais acerca das queimadas na Amazônia, inicia sua fala ressaltando que seu governo “tem compromisso solene com a preservação do meio ambiente e do desenvolvimento sustentável em benefício do Brasil e do mundo”(BOLSONARO, 2019). Em agosto de 2019, uma série de incêndios ocorridos na Amazônia foi responsável por chamar a atenção da mídia internacional e de autoridades de outros países, que teceram duras críticas à conduta do presidente frente ao trágico cenário delineado na Amazônia. Críticas essas que Bolsonaro, durante seu pronunciamento, classificou como “ataques sensacionalistas que sofremos por grande parte da mídia internacional, devido aos focos de incêndio da Amazônia” (BOLSONARO, 2019).

As queimadas que ocorrem em regiões da floresta Amazônica, geralmente têm como objetivo abrir espaço para formação de pasto para pecuária ou para a agricultura predatória praticada por muitos fazendeiros da região. O ano de 2019, primeiro do governo Bolsonaro, registrou um crescimento de 30% no número de incêndios ocorridos na Amazônia<sup>170</sup>. Há indícios, inclusive, de que tenha havido uma ação orquestrada entre fazendeiros e madeireiros que atuam na região para a realização do “dia do fogo”, em que diversos focos de incêndios foram percebidos em diferentes pontos da floresta no mesmo dia, 10 de agosto de 2019. Para Almeida, Santos e Terena, o dia do fogo “foi o momento exemplar da conjunção de *discursos, medidas e omissões* do presidente da República que podem ser caracterizados como crimes contra a humanidade perpetrados contra os povos indígenas” (ALMEIDA; SANTOS; TERENA, 2021, p. 46, grifos dos autores).

Toda essa situação gerou uma grave crise diplomática, que opôs governantes de outros países às políticas do governo do Brasil para lidar com a situação. Foi tentando justificar esse cenário que, em seu discurso, Bolsonaro disse:

Nossa Amazônia é maior do que toda a Europa Ocidental e permanece praticamente intocada, prova de que somos um dos países que mais protege o meio ambiente. Nessa época do ano, o clima seco e os ventos favorecem queimadas espontâneas e também criminosas. Vale ressaltar que existem

---

<sup>169</sup>A íntegra do discurso de Jair Messias Bolsonaro na ONU pode ser conferida no link: <https://www.youtube.com/watch?v=7OfUQd45ETw&t=820s>. Acesso em: 21 mai. 2021.

<sup>170</sup> Fonte: <https://oglobo.globo.com/brasil/focos-de-queimadas-na-amazonia-crescem-30-em-2019-1-24176803>. Acesso em: 04 abr. 2020.

queimadas praticadas por índios e populações locais, como parte de sua respectiva cultura e forma de sobrevivência (BOLSONARO, 2019).

Utilizando uma retórica fantasiosa, o presidente do Brasil tenta ludibriar a comunidade internacional, por meio de um discurso desacoplado à realidade e aos fatos. Os incêndios na Amazônia aumentaram em proporções alarmantes durante o primeiro ano de seu mandato, e não há comprovação ou mesmo indícios de que sejam os índios os causadores dessas queimadas. Pelo contrário, são eles os maiores prejudicados com essa prática e os responsáveis por denunciar o que está acontecendo.

Em *A queda do céu*, Kopenawa expõe a angústia que sente ao ver a devastação provocada pelas queimadas provocadas por colonos e fazendeiros, e a tristeza dos *xapiri* ao observarem essa destruição:

Viajei bastante de avião por cima da floresta e em suas beiras só vi árvores mortas, de que o fogo matou até as sementes, escondidas no chão. Vi a terra dos brancos se estendendo ao longe, retalhada por todos os lados e coberta de capim ralo. Não há mais nenhuma folhagem e o solo desses lugares logo vai ser só areia. Mas os brancos não querem ouvir nossas palavras. Só pensam em tornar nossa terra tão nua e ardente quanto o descampado em volta de sua cidade de Boa Vista. Esse é o único pensamento deles quando olham para a floresta. Devem achar que nada pode acabar com ela. Estão enganados. Ela não é tão grande quanto lhes parece. Aos olhos dos *xapiri*, que voam além das costas do céu, ela parece estreita e coberta de cicatrizes. Traz nas bordas as marcas de queimadas dos colonos e dos fazendeiros e, no centro, as manchas da lama dos garimpeiros. Todos a devastam com avidez, como se quisessem devorá-la. Os xamãs estão vendo que ela sofre e que está doente. Tanta destruição nos deixa muito preocupados. Tememos que a floresta acabe revertendo ao caos e aniquilando os humanos, como ocorreu no primeiro tempo. Nossos espíritos *xapiri* ficam muito apreensivos ao observar a terra machucada e tornada fantasma. Retornam de seus voos ao longe chorando suas feridas em seus cantos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 328).

Mas não é só quando tenta responsabilizar os indígenas pelos incêndios que o presidente faz menção aos povos indígenas do Brasil. Boa parte de sua fala na ONU, em 2019, fez referência direta a esses povos e a assuntos que lhes são de grande interesse, como no seguinte trecho:

Hoje, 14% do território brasileiro está demarcado como terra indígena, mas é preciso entender que nossos nativos são seres humanos exatamente como qualquer um de nós, eles querem e merecem usufruir dos mesmos direitos de que todos nós. Quero deixar claro, o Brasil não vai aumentar para 20% sua área já demarcada como terra indígena, como alguns chefes de Estado gostariam que acontecesse (BOLSONARO, 2019).

Essa mentalidade de que os “nativos são seres humanos exatamente como qualquer um de nós” e que, portanto, “querem e merecem usufruir dos mesmos direitos de que todos nós”, expressa justamente aquela ideia de humanidade questionada por Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), em que o sentido de

humanidade está associado à formação social dominante. Nessa concepção, o “índio” ser humano que é, igual a nós, “naturalmente” quer viver como nós, os brancos, haja vista que nossa vida é, de acordo com esse pensamento, uma “maravilha” a ser alcançada. Dessa forma, os povos indígenas têm o “direito” de permitir que explorem suas terras, para com isso ganharem dinheiro e poderem “usufruir” de toda a “abundância” e “felicidade” proporcionada pelo capital. Isto é, no entendimento do presidente do Brasil, o “índio” tem direito de “virar branco”. Mas não é isso o que têm dito os intelectuais indígenas acerca de um pretenso desejo de usufruir dos “direitos” que todos nós, os brancos, usufruímos. Quem lê *A queda do céu* ou tem acesso à fala de qualquer outro pensador indígena comprometido com a história e a cultura de seu povo, sabe que “usufruir” do que nós “usufruímos” está longe de ser um desejo dos povos originários. Pelo contrário, o movimento de resistência é justamente no sentido de renegar e se distanciar do modelo de organização imposto pela modernidade.

Em *A queda do céu*, por exemplo, o que se percebe é que Kopenawa reivindica respeito ao modo de vida de seu povo, seu território, sua cultura e sua história, renegando, veementemente, o desejo de virar branco. Na entrevista já citada com Carlos Machado Dias Júnior e Stelio Marras, ele é categórico ao afirmar: “Deixem o índio ficar em paz. Deixem ele lá, na casa dele, no lugar dele. É assim que eu queria que o homem branco pensasse. Deixar índio viver em paz” (KOPENAWA, 2019, p. 242). E para isso, para que os “índios” sejam deixados em paz, ele acredita que o livro produzido em parceria com Bruce Albert esteja contribuindo, já que os brancos estão tendo acesso a ele: “Então, esse livro está entrando na cabeça dele, está fazendo histórico na sociedade brasileira” (KOPENAWA, 2019, p. 242).

É importante, entretanto, que essa fala seja entendida como reação a um contexto de constantes invasões ao seu território e de mortes provocadas pela presença dos brancos. Kopenawa, nesse sentido parece falar a partir da experiência de contato com os *napë* vivenciada até aqui, em que mesmo os órgãos estatais criados com o objetivo de auxiliar e proteger os indígenas, a saber SPI e Funai, converteram-se, na realidade, em fontes de mais violências e violações aos direitos indígenas. Sua fala aparenta ser dirigida, dessa forma, aos *napë* que fazem parte desse grupo que, imersos em uma mentalidade colonial, continuam a provocar a destruição dos mundos indígenas.

Ainda sobre o discurso proferido por Jair Bolsonaro na Assembleia Geral das Nações Unidas em 2019, para diversas lideranças mundiais, consideramos que mesmo quando ele ressalta a questão da pluralidade cultural entre os povos originários, o faz para defender um ideal de exploração comercial das terras indígenas. É por isso que ele cita que: “a visão de um líder indígena não representa a de todos os índios brasileiros,

muitas vezes alguns desses líderes, como o cacique Raoni<sup>171</sup>, são usados como peça de manobra por governos estrangeiros” (BOLSONARO, 2019). Evidentemente, o presidente está querendo dizer que existem indígenas favoráveis à exploração da terra e que nem todos assumem uma postura de enfrentamento a essa exploração assim como faz o cacique Raoni.

Embora não esteja referindo-se especificamente ao discurso do presidente, é contra essa ideia expressa no discurso do mandatário que Ailton Krenak afirma, durante sua participação no Programa *Provocações*, da TV Cultura, que “não tem nenhum povo indígena com projeto garimpeiro, um povo indígena não. Tem sujeitos indígenas, vivendo no meio de um povo, com projeto garimpeiro” (KRENAK, 2019). O intelectual é taxativo ao afirmar que esses sujeitos “estão sacaneando o seu povo e não é um eles coletivo” (KRENAK, 2019).

Na visão do presidente, entretanto, governos estrangeiros seriam responsáveis por, inescrupulosamente, utilizar essas lideranças para defender interesses próprios e fomentar a “guerra informacional para avançar seus interesses na Amazônia” (BOLSONARO, 2019). É nesse contexto que Bolsonaro cita a Terra Indígena Yanomami e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, como exemplo de “desperdício” proveniente de um possível mau uso da terra:

O índio não quer ser latifundiário pobre em cima de terra rica, especialmente das terras mais ricas do mundo. É o caso das reservas Yanomami e Raposa Serra do Sol. Nessas reservas existe grande abundância de ouro, diamante, urânio, nióbio e terras raras entre outros, e esses territórios são enormes. A reserva Yanomami sozinha conta com aproximadamente 95 mil quilômetros quadrados, o equivalente ao tamanho de Portugal ou da Hungria. Embora apenas 15 mil índios vivam nessa área (BOLSONARO, 2019, s/p).

O que sobressai dessa fala do presidente do Brasil é a lógica da muita terra para pouco índio, já verbalizada por Bolsonaro em outras oportunidades<sup>172</sup>. De acordo com esse entendimento, que obviamente não está restrito apenas ao presidente da República (embora o fato de ele ter esse entendimento seja especialmente problemático), é um “desperdício” essa quantidade de terra estar nas “mãos dos índios”, já que essa situação não permite que se capitalize a partir da exploração desses territórios. Falta aos que compartilham dessa concepção a compreensão – além, evidentemente, da questão do respeito e da alteridade em relação às populações originárias – de que a presença dos povos indígenas nesses territórios significa, sobretudo, maior preservação e proteção dos

---

<sup>171</sup> O Cacique Kaiapó Raoni Metuktire é uma liderança histórica do movimento indígena brasileiro, e uma voz poderosa na luta em defesa da Amazônia.

<sup>172</sup> Em declaração a jornalistas, no dia 30 de agosto de 2019, Jair Bolsonaro afirmou: “Há muita terra para pouco índio. A minha decisão é não demarcar mais terras para índios”. A reportagem completa pode ser conferida no link: <https://economia.uol.com.br/noticias/bloomberg/2019/08/30/bolsonaro-quer-rever-demarcacoes-muita-terra-para-pouco-indio.htm>. Acesso em: 22 mai. 2021.

ecossistemas desses lugares. E essa proteção é fundamental para garantir a vida humana nesse planeta.

Ailton Krenak, durante sua já mencionada participação no programa *Provocações*, afirma que a simples presença dos Yanomami contribui para a preservação da floresta, por isso ele diz: “eles não ficam lá assim vestindo colete do IBAMA protegendo a floresta, eles ficam pelados protegendo a floresta, com a presença deles e o modo de viver lá dentro” (KRENAK, 2019). Para além da importância dos povos indígenas para a proteção das florestas, é importante destacar também que o entendimento expresso pelo presidente do Brasil evoca a ideia de terra como capital, o que, como já dito, contraria o tipo de relação estabelecida entre indígenas e seus territórios.

Nesse sentido, em *A queda do céu*, Kopenawa, num exercício de reflexão, propõe o que, em seu entendimento, poderiam pensar os brancos sobre os Yanomami a partir da leitura de suas palavras. Ao elaborar essa reflexão, ele evidencia que é um equívoco pensar a floresta enquanto espaço vazio<sup>173</sup> e, por esse motivo, o livro poderia contribuir para que os brancos, ao tomarem conhecimento da história e cultura de seu povo, pensassem o seguinte sobre os Yanomami:

Quando seus olhares acompanharem o traçado de minhas palavras, vocês saberão que estamos ainda vivos, pois a imagem de *Omama* nos protege. Então, poderão pensar: “Eis aí belas palavras! Os Yanomami continuam vivendo na floresta como seus antepassados. Residem em grandes malocas, onde dormem em suas redes, perto de suas fogueiras. Comem banana e mandioca de suas roças. Flecham os animais na floresta e pescam peixes em seus rios. Preferem sua comida aos alimentos mofados dos brancos, fechados em caixinhas de ferro ou estojos de plástico. Convidam uns aos outros, de casas diferentes, para dançar durante suas grandes festas *reahu*. Fazem descer seus espíritos *xapiri*. Falam sua própria língua. Seus cabelos e olhos continuam semelhantes aos de *Omama*. Não viraram brancos. Continuam vivendo nas mesmas terras que, do alto de nossos

<sup>173</sup> O imaginário acerca da ideia de terra vazia vai caracterizar muitas das políticas desenvolvidas pelos Estados nacionais na América Latina, e a conseqüente invisibilização e expulsão dos indígenas desses territórios. Em documento elaborado pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) sobre a situação dos povos indígenas na América Latina, destaca-se que a expulsão dos indígenas de seus territórios baseava-se “no conceito de terra *nullius* (literalmente, ‘terra de ninguém’, isto é, ausência de população ou territórios habitados por ‘bárbaros’)” (CEPAL, 2015, p. 13-14). O documento ressalta ainda que: “No fim do século XIX, a doutrina de terra *nullius* era justificada pelas necessidades da geopolítica e a expansão das fronteiras agrícolas e pecuárias, com campanhas militares que continuaram dizimando a população dos povos indígenas, especialmente na Argentina e Chile” (CEPAL, 2015, p. 14). Na Argentina, de acordo com a economista e professora Maria Heloisa Lenz: “A Campanha do Deserto consistiu em uma série de operações militares executadas pelas autoridades argentinas por volta do final do século XIX. O objetivo era expulsar os índios da região localizada ao sul de Buenos Aires, de modo a incorporá-la às atividades produtivas de exportação” (LENZ, 2004, p.563). Já no Brasil, a Campanha da Marcha para o Oeste, realizada durante o Estado Novo (1937-1946), no governo de Getúlio Vargas, “previa a ocupação e o desenvolvimento da região Centro-Oeste, especialmente os estados de Goiás e Mato Grosso, de modo a realizar o planejamento do investimento em setores estratégicos, como a orientação de migrações e promoção de infraestrutura de transporte e comunicação” (ALMEIDA, 2019, p.453), e também a “ampliação da produção agrícola orientada tanto para a exportação quanto para o mercado interno brasileiro”, além da formulação de uma “nova identidade nacional para o país” (ALMEIDA, 2019, p. 453). Para isso, “as populações indígenas e suas diferenças culturais representavam um grande obstáculo”, de modo que fazendo uso de um discurso nacionalista, “o projeto ambicionava efetivar a integração do território brasileiro através da colonização e do desenvolvimento econômico dos ‘fundos territoriais’ do país” (ALMEIDA, 2019, p. 455).

aviões, parecem vazias e silenciosas. Nossos pais já causaram a morte de muitos de seus maiores. Não devemos continuar nesse mau caminho” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 78).

Como visto, Kopenawa não apenas rechaça a ideia de terra vazia e reafirma o modo de vida Yanomami, como também, mais uma vez, exorta a consciência dos *napë* quanto à destruição que seus antepassados já provocaram, pois conforme ressalta Bruce Albert: “A geração dos pais de Davi Kopenawa foi dizimada por duas epidemias sucessivas, nas décadas de 1950 e 1960; o grupo do pai de sua esposa, do mesmo modo, em 1973 e em 1977” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 614). Epidemias, evidentemente, levadas pelos brancos invasores de seus territórios.

O pronunciamento de Jair Bolsonaro motivou um vídeo<sup>174</sup> resposta de Davi Kopenawa, publicado no canal do Instituto Socioambiental no *YouTube*, poucos dias após a fala do presidente. Nesse vídeo, Kopenawa desconstrói os argumentos utilizados pelo mandatário do Brasil e, deixando claro o nome do inimigo, conclama: “meus guerreiros da floresta, vamos levantar, vamos pegar nossa flecha para nos defender, o homem se chama Jair Bolsonaro, Presidente do Brasil” (KOPENAWA, 2019). No vídeo, é visível que o xamã yanomami está aborrecido, e é num tom de enfrentamento que conduzirá sua fala, enaltecendo a cultura e história dos povos indígenas e opondo-se às interpretações apresentadas por Bolsonaro durante sua explanação na Assembleia Geral da ONU. Nesse sentido, Kopenawa reafirma seu posicionamento contra a mineração em terra indígena, e expressa os motivos pelos quais essa atividade é tão perniciosa:

Então, eu tô, assim, brabo. Tô brabo, eu não tô contente e autoridade não indígena atacou o povo indígena do mundo inteiro. Então tô respondendo pra ele, pra ele escutar minha palavra. A minha palavra é diferente. O meu pensamento é diferente. O meu sangue é diferente. A minha fala Yanomami é diferente. Então eu não gostei que o Presidente Bolsonaro falou contra nós, contra o Brasil [...]. Eu sou contra, contra mineração na terra Yanomami, mineração na terra Raposa do Sol, porque mineração estraga a terra, suja o rio, mata peixe, polui rio que a gente usa (KOPENAWA, 2019a).

O fato de o presidente do Brasil defender a exploração mineral em terras indígenas<sup>175</sup> é representativo da relação conflituosa entre esses povos e o Estado brasileiro. O garimpo é, hoje, um dos principais fatores, senão o principal, da devastação provocada em território yanomami. E essa destruição, evidentemente, representa o

<sup>174</sup> A resposta de Davi Kopenawa ao pronunciamento do presidente Jair Messias Bolsonaro na ONU pode ser consultada na seguinte página: <https://www.youtube.com/watch?v=qX7AuQ4Qv9Y&t=372s>. Acesso em: 21 mai. 2021.

<sup>175</sup> Em fevereiro de 2020, Bolsonaro enviou ao Congresso Nacional o Projeto de Lei 191/2020, que regulamenta a exploração de recursos minerais, hídricos e orgânicos em reservas indígenas. Fonte: <https://www.camara.leg.br/noticias/634893-projeto-do-governo-viabiliza-exploracao-de-minerios-em-terras-indigenas/#:~:text=O%20Projeto%20de%20Lei%20191,aproveitamento%20econ%C3%B4mico%20de%20territ%C3%B3rios%20ind%C3%ADgenas>. Acesso em: 13 jul. 2021.

sofrimento e a morte de muitos Yanomami. Defender a liberação de uma atividade econômica que sempre foi e continua sendo fator de extermínio de um povo é perverso, e configura-se em mais uma demonstração inequívoca de que no tipo de organização social a que nos acostumamos, o dinheiro está acima da vida.

Uma vez que se conheça a história do povo Yanomami e o que o garimpo representa para ele, já não é mais possível defender as atividades garimpeiras em seu território. E o que é esperado dos representantes políticos democraticamente eleitos de um país, é que eles conheçam a história plural de sua população. Há décadas esses povos estão dizendo que não querem suas terras submetidas à exploração mineral, há décadas eles denunciam as mazelas originadas pela invasão do homem branco às suas terras, há décadas afirmam e reafirmam o desejo de que os brancos lhes deixem viver em paz e há séculos resistem em seu modo de viver e de relacionarem-se com a natureza. Propor qualquer tipo de atividade econômica em suas terras, sem considerar o que essas pessoas pensam e desejam, é desonesto. E se essas atividades econômicas representam desorganização social, violência e a morte dessas pessoas, então a proposta é abominável e atroz. Por esse motivo, em sua resposta ao pronunciamento do presidente, Kopenawa afirma:

Essa terra yanomami foi homologado, registrado por lei governo federal, o mundo povo indígena, mundo povo não indígena conheceu, reconheceu a terra yanomami pra nós viver em paz. Essa é a minha palavra. Eu também não gostei, eu não gostei tocou nome do meu tio Raoni. Então autoridade não indígena tem que respeitar, respeita essa liderança está lutando fazia tempo, eu também tô lutando, nós somos várias lideranças luta a direito da nossa terra planeta pra viver em paz, pra viver bem com saúde, com alegria, com alimento saudável pra não ficar muito doente. Então é isso que eu queria mandar minha mensagem para todo Brasil, para mundo inteiro, eu não tô falando à toa, porque o presidente, representante de presidente do Brasil falou mal da gente, ele não pensou bem antes ele fala no ONU. Dentro do ONU homem não pode mentir, não pode falar mentira, não pode falar contra meu povo indígena do Brasil, nem pode falar contra nosso patrimônio cultural do Brasil, ele pode pensar primeiro, ele pode primeiro pensar o que ele vai falar com muita gente escutando a fala do presidente (KOPENAWA, 2019a).

Em sua resposta, Kopenawa explica o que o presidente do Brasil devia saber: que a Terra Indígena Yanomami foi reconhecida e homologada pelo governo federal, portanto o presidente do país não devia usar seu espaço na ONU para atacar a presença indígena nesse território e o modo como relacionam-se com ele. Além disso, Kopenawa deixa claro sua insatisfação quanto à menção desonrosa feita ao Cacique Raoni e à luta que ele representa. Esses motivos levam o líder indígena a assegurar: “eu quero me respeitar, mas como não respeitou de mim, atacou o nome do meu povo Yanomami, Raposa Serra do Sol, então eu vou atacar também, eu tenho direito responder pra ele” (KOPENAWA, 2019a). E perante o flagrante ataque sofrido, reafirma seu compromisso de resistência:

“Nós aprendemos lutar, nós aprendemos a defender, eu não vou baixar minha cabeça, eu vou continuar lutar até no fim, essa é minha palavra” (KOPENAWA, 2019a).

É ainda sobre o reflexo dos ataques direcionados ao povo Yanomami e da crescente mobilização em prol da liberação da mineração em terras indígenas que aconteceu, em novembro de 2019, o primeiro Fórum de Lideranças *Pata Uhiri Noamatima* (Os guardiões da floresta) dos povos Yanomami e Ye'kwana, em *Watoriki*, comunidade de Davi Kopenawa. Com a participação de 120 lideranças dos povos que compõem a Terra Indígena Yanomami, o encontro, além de servir como estratégia de organização, teve aspecto de contraofensiva às palavras de Bolsonaro na Assembleia Geral da ONU, num momento em que um número estimado de mais de vinte mil garimpeiros estejam no território indígena.

Durante o evento, os participantes reiteraram seu repúdio à presença de garimpeiros em suas terras e, mais uma vez, denunciaram as trágicas consequências desta presença para a vida dos povos da floresta. Na oportunidade, Davi Kopenawa Yanomami, um dos anfitriões do evento, afirmou: “Eu não estou cansado para parar de lutar, porque agora estou amadurecendo mais, para aprender mais<sup>176</sup>” (KOPENAWA, 2019). Foi ainda durante o Fórum, que ocorreu a divulgação de uma carta assinada pelas lideranças indígenas, intitulada *Posicionamento do Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana contra o garimpo*, e endereçada às autoridades nacionais, na qual reitera-se a recusa à exploração da terra e se exige a retirada dos garimpeiros do território yanomami. A seguir, destacamos o trecho inicial do documento:

Essa é a mensagem de todos os Yanomami e Ye'kwana juntos para todo o planeta. Nós não queremos garimpo e mineração em nossa terra. Nós queremos que o Governo cumpra seu dever de proteger a nossa terra. Queremos que o Governo tire os garimpeiros que estão na nossa terra e impeça a entrada de mais garimpeiros. Nós conhecemos nossos direitos e sabemos que o garimpo na Terra Indígena Yanomami é ilegal. Vocês brancos fizeram essa lei, mas vocês mesmos não estão cumprindo. Nós sabemos cuidar da nossa terra-floresta (POSICIONAMENTO DO FÓRUM DE LIDERANÇAS YANOMAMI E YE'KWANA CONTRA O GARIMPO, 2019)<sup>177</sup>.

De acordo com o relatório *Xawara: rastros da Covid-19 na Terra Indígena Yanomami e a omissão do Estado* (2020): “Entre 2019 e 2020, nos primeiros anos do Governo Bolsonaro, observou-se um crescimento exponencial do garimpo ilegal e do

<sup>176</sup> A fala de Davi Kopenawa e de outras lideranças indígenas que participaram do evento pode ser conferida em reportagem disponibilizada no canal do Instituto Socioambiental no YouTube, por meio do seguinte link: <<https://www.youtube.com/watch?v=GS2vSMddgwo>>. Acesso em: 21 Mai. 2020.

<sup>177</sup> A íntegra do documento pode ser acessada na página: [https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/posicionamento\\_garimpo\\_22\\_nov19final.pdf#overlay-context=pt-br/user%3Futm\\_medium%3Demail%26utm\\_source%3Dtransactional%26utm\\_campaign%3Disa%2540socioambiental.org](https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/posicionamento_garimpo_22_nov19final.pdf#overlay-context=pt-br/user%3Futm_medium%3Demail%26utm_source%3Dtransactional%26utm_campaign%3Disa%2540socioambiental.org). Acesso em: 25 mai. 2021.

desmatamento na TIY” (MACHADO et al 2020, p. 8). Além do aumento da presença do garimpo no território yanomami, os dados mostram também o crescimento do desmatamento, situações corroboradas pelo discurso e pela atuação do governo:

Segundo o Sistema de Alerta de Desmatamento (SAD) do Imazon, no período de agosto de 2019 a julho de 2020, a TIY esteve entre as dez áreas protegidas mais pressionadas por desmatamento na Amazônia Legal. Entre agosto e setembro de 2020, a TIY permanecia nesse *ranking* funesto. Tal fenômeno está diretamente relacionado aos discursos pró-garimpo do atual Governo e da promessa de campanha do presidente pela legalização da mineração e do garimpo em Terras Indígenas (TIs). Nesse período, também houve um desmonte de órgãos indigenistas e de fiscalização ambiental, evidenciado pela diminuição drástica de seu orçamento, pela queda no número de autuações ambientais nos recortes de desmatamento e queimada na Amazônia e Pantanal (MACHADO et al, 2020, p. 8).

O relatório também aponta o descaso do atual governo com a questão do atendimento à saúde das populações que vivem na Terra Indígena Yanomami, situação agravada pela pandemia da Covid-19. As denúncias referem-se à ineficiência do atendimento e o desrespeito às especificidades socioculturais e linguísticas dos grupos atendidos (MACHADO et al, 2020, p. 9-10). Além disso, a diminuição do número de profissionais da saúde e a ausência de ações continuadas para o controle sanitário e a prevenção de doenças contribuem para o aumento e o alastramento das doenças (MACHADO et al, 2020, p.10). Conforme o documento, esse cenário demonstra que: “Hoje, o Governo Federal não tem nenhuma ação voltada à garantia dos direitos indígenas, não tem nenhum plano, só vemos a destruição de nossos direitos” (MACHADO et al, 2020, p. 6). O relatório declara ainda que:

A saúde dos povos Yanomami e Ye'kwana não está bem, não está nada bem! Estão faltando profissionais de saúde, falta medicação e os nossos parentes estão morrendo de malária e de Covid-19. Nossas crianças estão tremendo por causa da malária e não param de crescer os casos de coronavírus. O Governo não mostra os dados sobre a saúde dos nossos povos, já pedimos muitas vezes! (MACHADO et al, 2020, p. 5).

Desse modo, Sônia Guajajara assevera que “há uma campanha de ódio em curso no Brasil. Pensamentos racistas que levam ao ódio contra os indígenas nunca foram superados e, pelo contrário, hoje crescem na sociedade” (GUAJAJARA, 2021, p. 176). Segundo Guajajara, é o próprio Estado brasileiro o responsável por alimentar uma campanha de ódio contra os povos indígenas (GUAJAJARA, 2021, p. 176). Esse modo de atuação, para a líder indígena, representa a negação do “modo de viver, de estar no mundo, de estar cuidando da mãe terra” (GUAJAJARA, 2021, p. 176).

É por semelhante caminho crítico-reflexivo que, reagindo a uma declaração de Bolsonaro, Ailton Krenak diz: “O presidente da República disse outro dia que brasileiros

mergulham no esgoto e não acontece nada”<sup>178</sup> (KRENAK, 2020, p. 80). E complementando essa fala, Krenak parece conseguir resumir em algumas palavras o que representa o governo de Jair Bolsonaro para os povos indígenas: “O que vemos nesse homem é o exercício da necropolítica, uma decisão de morte. É uma mentalidade doente que está dominando o mundo” (KRENAK, 2020, p. 80).

---

<sup>178</sup> Em março de 2020, falando sobre a situação da pandemia da Covid-19 no Brasil, Bolsonaro declarou: "Eu acho que não vai chegar a esse ponto [a situação dos Estados Unidos]. Até porque o brasileiro tem que ser estudado. Ele não pega nada. Você vê o cara pulando em esgoto ali, sai, mergulha, tá certo? E não acontece nada com ele. Eu acho até que muita gente já foi infectada no Brasil, há poucas semanas ou meses, e ele já tem anticorpos que ajuda a não proliferar isso daí". Fonte: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/03/26/brasileiro-pula-em-esgoto-e-nao-acontece-nada-diz-bolsonaro-em-alusao-a-infeccao-pelo-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 18 mar. 2021.

## 5. OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS

Em suas formulações acerca do viver junto, Roland Barthes desenvolveu, durante os cursos e seminários no Collège de France, entre 1976-1977, o conceito de idiorritmia. Do grego *idios* (próprio, particular) e *rhythmos* (ritmo), a ideia de ritmo próprio deriva do paradigma criado pelo autor, no qual é possível associar vida comunitária (coletiva) e ritmo próprio de cada sujeito. Utilizando como exemplo os falanstérios— idealizados pelo filósofo socialista Charles Fourier (1772-1837) –, a vida monástica e algumas obras literárias, Barthes tenta estabelecer que “não é contraditório querer viver só e querer viver junto” (BARTHES, 2003, p. 9). O autor francês defende ainda a fantasia como elemento a ser explorado, necessário à volta do desejo, do ímpeto de “viver bem”, “coabitar bem”. Já o poder, para ele, seria contrário à idiorritmia, uma vez que o “o poder – a sutileza do poder passa pela disritmia, a heterorritmia<sup>179</sup>” (BARTHES, 2003, p. 19).

Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa também fala sobre seu ideal de coabitar o mundo com os brancos, viver junto, de modo diferente, sem que a violência seja a característica dessa relação, de uma forma que todos possam manter-se vivos: “Queremos também que Yanomami e brancos vivam sem brigar nem guerrear por causa da terra, do ouro, dos minérios. Queremos que todos possam permanecer vivos juntos por muito e muito tempo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 537). Nessa perspectiva, no entanto, ele reitera que não é desejo dele e de seu povo tornar-se branco:

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami. Sei também que se formos viver em suas cidades, seremos infelizes. Então, eles acabarão com a floresta e nunca mais deixarão nenhum lugar onde possamos viver longe deles. Não poderemos mais caçar, nem plantar nada. Nossos filhos vão passar fome. Quando penso em tudo isso, fico tomado de tristeza e de raiva (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 75).

As palavras de Davi Kopenawa não apenas reivindicam o direito de seu povo a existir em outro ritmo que não aquele imposto pelo modelo de vida ocidental, como adverte que esse modelo hegemônico nos levará à extinção. Há muito tempo os povos indígenas alertam quanto à impossibilidade de sobreviver num planeta que tenha seus recursos naturais explorados à exaustão, e indicam a necessidade de mudanças urgentes

---

<sup>179</sup> Roland Barthes utiliza esses conceitos em oposição à ideia de idiorritmia. Para exemplificar o descompasso rítmico que elas representam, ele refere-se a uma cena que assistiu de sua janela: “vejo uma mãe segurando o filho pequeno pela mão e empurrando o carrinho vazio à sua frente. Ela ia imperturbavelmente em seu passo, o garoto era puxado, sacudido, obrigado a correr o tempo todo, como um animal ou uma vítima sadiana chicoteada. Ela vai em seu ritmo, sem saber que o ritmo do garoto é outro” (BARTHES, 2003 p. 19).

na postura adotada pela humanidade frente à natureza. A vida em comunhão, comunidade, não é só necessária desde o ponto de vista do bem coletivo, mas de continuidade mesmo da raça humana.

Um outro mundo exige, evidentemente, uma outra relação com a terra, com a natureza, com o planeta que nos abriga. Para Ailton Krenak, a humanidade erigida sobre as bases da modernidade constituiu-se a partir da ideia de separação entre humanidade e natureza, como se os indivíduos fossem alheios ou fossem uma coisa distinta do lugar que os constitui. O líder indígena rechaça esse pensamento, defendendo que não percebe “onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (KRENAK, 2019, p. 16). Nesse mesmo caminho, Karla Souza destaca que em *A queda do céu*, Kopenawa apresenta um ordenamento do mundo em que essa distinção entre ser humano e natureza não faz sentido:

Em seu posicionamento enunciativo, Kopenawa nos apresenta uma cosmologia na qual dicotomias que fundamentam o pensamento moderno – como a separação do ser humano da natureza e a racionalidade do conhecimento, que exclui qualquer relação com a espiritualidade – não fazem sentido algum para eles [povos indígenas] (SOUZA, 2019, p. 108).

Ainda por esse caminho, Krenak destaca que seu entendimento de humanidade diverge daquele em vigor na sociedade nacional, uma vez que é ampliado para todos os seres que habitam esse cosmo, e a ideia de que os humanos podem explorar e matar irrestritamente esses outros seres só demonstra o quanto nossa presença e a forma como aprendemos a ocupar esse mundo é prejudicial para a rede que nos interliga a todos esses outros seres:

Quando falo de humanidade não estou falando só do *Homo sapiens*, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluimos desde sempre: caçamos baleia, tiramos barbatana de tubarão, matamos leão e o penduramos na parede para mostrar que somos mais bravos que ele. Além da matança de todos os outros humanos que a gente achou que não tinham nada, que estavam aí só para nos suprir com roupa, comida, abrigo. Somos a praga do planeta (KRENAK, 2020, p. 9).

As palavras de Kopenawa em *A queda do céu* também evidenciam que para os Yanomami, a vida dos humanos e dos outros seres estão interligadas por uma complexa relação de interdependência, de modo que torna-se muito difícil discernir os humanos desses outros seres que coexistem na floresta. O xamã conta, por exemplo, que os animais, antes de se metamorfosearem em sua condição atual, eram humanos, por isso a relação estabelecidas entre Yanomami e os animais que caçam é complexa e diverge em muito do tipo de exploração animal que caracteriza a pecuária e outros tipos de criação de

animais para abatedouros e consumo:

É verdade. No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori*<sup>180</sup> se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*. Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 117-118).

Para Ailton Krenak, cada vez mais distantes da terra, somos facilmente cooptados pelo mundo pensado pelas grandes corporações, cheio de tecnologia e pirotecnia e com tão pouco espaço e tempo para desfrutar de nossa breve passagem por aqui. Alienados e “tomando muito remédio” (KRENAK, 2019, p. 20) seguimos pela existência em marcha fúnebre. Entretanto, o líder indígena acredita que o caminho de luta percorrido pelos povos indígenas vai se configurar em outras possibilidades de existências:

Entender que todo o embrulho que a gente viveu até agora, que resultou na nossa ira, na nossa frustração, na motivação de a gente olhar a vida nessa batalha, isso tudo, lá na frente, no tudo que a gente tem por acontecer, vai se potencializar em outros céus, em outras criações (KRENAK, 2019, p. 32).

Alberto Acosta, na obra *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos* (2016), também busca apresentar uma análise que possibilite pensar que existe vida para além do capitalismo, que ele define como “um sistema que é, em essência, a civilização da desigualdade e da devastação” (ACOSTA, 2016, p.33). Por isso, o autor defende que escutar os povos indígenas, especialmente no que concerne às formas de convivência que estabelecem com a natureza, pode representar a construção de outros mundos em que se privilegie a convivência pacífica entre humanos e natureza:

A visão de mundo dos marginalizados pela história, em especial dos povos e nacionalidades indígenas, é uma oportunidade para construir outros tipos de sociedades, sustentadas sobre uma convivência harmoniosa entre os seres humanos consigo mesmos e com a natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes no planeta. Ou seja, trata-se de bem conviver em comunidade e na Natureza (ACOSTA, 2016, p. 32-33).

Acosta questiona-se quanto à possibilidade de superar a ideia de desenvolvimento proposta pelo capitalismo como única alternativa de organização social, e afirma que para

<sup>180</sup> Conforme explica Bruce Albert: “ *yarori* (pl. *pë*) designa ao mesmo tempo os ancestrais animais mitológicos (os ‘pais dos animais’, *yaroh<sup>u</sup>iiepë*) e suas imagens (*utupë*) tornadas entidades xamânicas(*xapiri*). Essa triangulação ontológica entre ancestrais animais (*yaroripë*), animais de caça (*yaropë*) e imagens xamânicas animais (também *yaroripë*) constitui uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 621).

isso é preciso imaginar existências que se desenvolvam num mundo em que esse sistema não seja mais realidade: “Será possível escaparmos do fantasma do desenvolvimento? A grande tarefa, sem dúvida, é construir não apenas novas utopias, mas também a possibilidade de imaginá-las, tendo o pós-capitalismo [...] como o horizonte” (ACOSTA, 2016, p. 72-73).

Artionka Capiberibe também enxerga os povos indígenas como propulsores de outras propostas de existência, os quais, em sua ótica, podem nos auxiliar para que, compreendendo o passado, sejamos capazes de produzir outros futuros:

O sombrio agora é uma mancha que se espalha no presente e se lança sobre o futuro. Não nos basta compreender o passado, é preciso também imaginar como serão os novos tempos. A ficção científica, a ciência, as existências e experiências indígenas nos oferecem alternativas para a urgente transformação do planeta, permitindo que possamos enfim sair do período colonial e encontrar alguma liberdade de movimento para pensar e buscar meios de garantir um porvir às novas gerações (CAPIBERIBE, 2018, p. 73).

É de acordo com essa concepção que acreditamos que as palavras de Kopenawa, em *A queda do céu*, representam oportunidade de criação de outros imaginários acerca de nossa estadia nesse planeta, e da possibilidade de concretizá-los. Nesse sentido, Alberto Acosta ressalta o poder de renovação e de crítica ao desenvolvimento nas ideias apresentadas pelos povos indígenas:

Neste contexto de críticas e construções alternativas, os povos indígenas ganharam protagonismo. Suas ideias incluem questionamentos práticos e conceituais ao desenvolvimento. Mesmo tendo sido invisibilizados, marginalizados ou abertamente combatidos, seus valores, experiências e práticas atravessaram toda a Conquista, a Colônia e a República. E continuam presentes, com força renovada (ACOSTA, 2016, p. 73).

O escritor indígena Daniel Munduruku destaca a importância do sentido de comunidade e de pertencimento nas relações estabelecidas pelo seu povo. Em *Mundurukando1* (2020), refletindo sobre essa importância, ele ressalta o entendimento quanto a fazer parte de uma teia da qual não somos proprietários, mas partícipes, e que o que atinge e abala um de seus membros, ressoa em toda a comunidade:

Os avós já me diziam, criança ainda que eu era, que somos parte da grande teia da vida. Parte, não donos. Diziam sempre que “o que atinge um único fio atinge a teia inteira”. Essa é uma bela descrição para o sentido de comunidade, de pertencimento. Cada ser é uma ponta da teia da vida. Cabe zelar para que cada ponta cumpra seu papel, realize seu destino, viva seus sonhos (MUNDURUKU, 2020, p. 102).

Esse nível de conexão com o outro e com a terra, que na sociedade hegemônica capitalista cede espaço para a exploração do outro e da terra, perpassa pelo

conhecimento sobre si e sobre o mundo que habita, conforme afirma o autor: “Conhecer a natureza se dá, por isso, pela necessidade do conhecimento de si, de seu lugar na estrutura do cosmos e pela certeza de que formamos, com o mundo, uma coisa só, e não de que somos os seus donos” (MUNDURUKU, 2020, p. 72). Nessa perspectiva, Munduruku defende que ainda existem pessoas capazes de ouvir o que a natureza fala, pois são feitos da mesma matéria, e que por isso existe ainda a capacidade e a possibilidade de uma regeneração e de uma vida solidária, a partir do poder de resistência desses povos que continuam respeitando sua ancestralidade e sendo conhecedores do lugar onde vivem:

Observando atentamente, a natureza acolhe, produz pureza, lança um ar respirável, mantém as riquezas biológicas, reproduz sistemas orgânicos, muda a cada estação para nos lembrar sua circularidade. Impassível, porém nunca pacífica, a Grande-Mão acredita na nossa capacidade regeneradora, porque sabe que fomos criados com a mesma essência celular. Ela sabe que podemos mudar porque é isso o que ela observa acontecendo quando percebe homens e mulheres se unindo em torno dos valores ancestrais; mulheres e homens que defendem a vida, todas as vidas; quando percebe que ainda há solidariedade entre humanos e, especialmente, quando vê que há homens e mulheres que nunca esqueceram de onde vieram e continuam uma luta silenciosa e solidária para manter a Teia-Vida equilibrada e o céu suspenso (MUNDURUKU, 2020, p. 112).

Parece que o incômodo profundo com a existência do indígena passa também pelo fato de que eles estampam, desde sempre, o fracasso da “civilização ocidental”. Todas as guerras a que foram submetidos, toda a violência da imposição religiosa, linguística e de costumes, nada foi suficiente para fazê-los se curvar, sucumbir, desaparecer. É uma gente que teima em não morrer, e segue, desde 1492, dizendo não a esse estado de coisas. É muito tempo em posição de resistência, é muito tempo acreditando nesses outros mundos possíveis. Essa força e essa esperança estão expressas na alegria e no luto que, desde a invasão, se faz luta. Tudo isso é uma afronta ao branco e sua incapacidade de sentir o tempo, o espaço, os aromas, o gosto, a sua eterna incompetência de experienciar o contentamento de existir e de poder sentir essa existência. É por isso que Krenak afirma:

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida (KRENAK, 2019, p. 26-27).

No documentário *Ailton Krenak e o sonho da Pedra* (2017) – dirigido por Marco Altberg –, o intelectual indígena fala da importância de conciliar um posicionamento combativo, mas também de desfrute perante a vida. A obra faz como que um apanhado

da trajetória do líder indígena, desde sua importante atuação política nos anos 1970 e 1980, até o recente recebimento do título de Doutor *Honoris Causa* concedido pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em 2016. Dessa forma, o que fica evidente é que a história de resistência empreendida por ele soma-se a um desejo profundo e uma busca comprometida com o deleite proporcionado pela existência. Na obra cinematográfica, ao elaborar alguma definição acerca de sua trajetória, Krenak enaltece esse comprometimento com o bem viver:

O tempo pra mim não teve interrupção, não teve grandes interrupções, chegar aos 60 anos foi uma trilha de escaladas, de descer colinas e subir colinas, mas sempre com alegria no coração pra não perder a beleza também de viver. A vida já é uma dádiva tão maravilhosa, viver ela com intensidade e com alegria é o nosso tributo, o tributo à vida (KRENAK, 2017).

Nesse mesmo documentário, Ailton Krenak vai destacar o papel do sonho na busca por um lugar para realizar o *Festival de Dança e Cultura Indígena*, ainda no final da década de 1990, quando reconhece a Serra do Cipó, em Minas Gerais, como o local que seu pai havia “lhe dado de presente” no plano onírico. O sonho é elemento constante também na narrativa de Kopenawa, inclusive porque a prática do xamanismo possui uma profunda ligação com o ato de sonhar. Mas o onírico de que falam Krenak e Kopenawa não é mera abstração, e sim lugar de reflexão e busca por discernimento. É por isso que Krenak fala do sonho como “experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada” (KRENAK, 2019, p. 66). Nesse mesmo caminho, o filósofo destaca que a força em resistir aos ataques e a esperança em seguir acreditando em tempos e mundos melhores, passa por outros caminhos que não a razão, pelo menos não ao tipo de razão definida pela racionalidade moderna ocidental. E ressaltando a necessidade de proteger e zelar por essa esperança que caracteriza a existência e a resistência dos povos indígenas, ele destaca:

É uma minoria tão pequena, que a nossa esperança nós temos que pôr ela num lugar seguro [...] porque se você for olhar isso só com a racionalidade, se você for olhar isso só com a contabilidade dos brancos, nós já perdemos essa guerra há muito tempo (KRENAK, 2017).

Daniel Munduruku é outro intelectual indígena a destacar a relevância dos sonhos para a vida dos povos indígenas. Para ele, “o sonho sempre será o lugar em que as histórias se tornam realidade” (MUNDURUKU, 2020, p. 55). É no sonho, de acordo com esse autor, que os indígenas renovam a crença de que existem outros mundos a serem encontrados, configurando-se também o onírico como a linguagem que possibilita que o universo os lembre de que são parentes de todos os outros seres que vivem nesse

planeta (MUNDURUKU, 2020, p. 54-55). É nesse sentido, que o autor destaca quanto ao papel do sonho para a vida dos povos indígenas:

Com a observação e interpretação do sonho, instalamos em nós uma espécie de sistema que atualiza a memória que nos integra a uma coletividade universal, fazendo-nos sair da prisão imposta pelo corpo. É assim que entendemos como o saber de um povo é, ao mesmo tempo, local e universal, mesmo que ele não tenha consciência disso (MUNDURUKU, 2020, p. 55).

Davi Kopenawa ressalta que o sono dos brancos possui caminhos diversos daqueles percorridos pelos Yanomami quando dormem. É durante o sonho, segundo Davi, que os *xapiri* falam com os xamãs<sup>181</sup>, e é por isso que eles podem sonhar mais longe. Já os brancos, de acordo com ele, estão sempre ocupados por seus “pensamentos esfumaçados”: “Os brancos dormem deitados perto do chão, em camas, nas quais se agitam com desconforto. Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 461). Para os xamãs, ao contrário, é nas viagens realizadas durante o sonho e conduzidas pelos *xapiri* que conseguem estender seus sonhos e percorrer toda a floresta: “Voando desse modo na companhia dos *xapiri*, meus sonhos nunca têm fim. Percorrem sem trégua a floresta, as montanhas, as águas e todas as direções do céu e da terra” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 465). Assim, de acordo com Kopenawa, é por possuírem o valor do sonho dos espíritos dentro deles que os xamãs conseguem expandir seus pensamentos e seus sonhos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 462).

Além disso, Kopenawa afirma que a relação dos Yanomami com a floresta e o fato de *Omama* ter incluído o sonho como elemento constitutivo deles no momento de sua criação, contribui para sejam bons sonhadores: “Nós sonhamos desse jeito desde sempre, porque somos caçadores que cresceram na floresta. *Omama* pôs o sonho dentro de nós quando nos criou<sup>182</sup>. Somos seus filhos, e por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis” (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p. 460-461). É por isso que o xamã reitera que não deseja ter uma vida semelhante a dos brancos, pois nas cidades

<sup>181</sup> Bruce Albert explica que a capacidade de sonhar dos xamãs se distingue não apenas dos brancos, mas também das pessoas comuns, ou seja, dos Yanomami que não são xamãs: “O ‘sonho dos espíritos’ (*xapiripēnēmarī*), atributo dos xamãs (*xapirit<sup>n</sup>* *ē pē*, ‘gente espírito’), opõe-se ao ‘simplesmente sonhar’ (*mari pio*) das ‘pessoas comuns’ (*kuaporat<sup>n</sup>* *ē pē*). Assim, durante o sonho, a imagem/essência vital (*utupē*) da pessoa se separa do seu corpo (‘a pele’, *siki*) para se deslocar (*marihūu*), sozinha, no caso das ‘pessoas comuns’ ou na companhia dos espíritos, no caso dos xamãs. Com o pensamento consciente (*pihi*) desativado, diz-se que o sonhador está ‘em estado de fantasma’ (*a nēporepē*)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 678).

<sup>182</sup>Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa explica o seguinte sobre a criação dos sonhos: “Nós, habitantes da floresta, viemos do esperma e do sangue de *Omama*, que era um verdadeiro sonhador. Foi ele que, no primeiro tempo, plantou na terra que acabara de criar a árvore dos sonhos, que chamamos *Mari hi*. Desde então, assim que as flores de seus galhos desabroçam, elas nos enviam o sonho. Foi assim que ele o pôs em nós, permitindo que nossa imagem se desloque enquanto dormimos. Nós o possuímos através do sangue de nossos maiores”(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 463).

deles não é possível “conhecer as coisas do sonho” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 437), pois estão sempre com o olhar “preso no que os cerca: as mercadorias, a televisão e o dinheiro. Por isso eles nos ignoram e ficam tão pouco preocupados se morremos de suas fumaças de epidemia” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 437-438). Segundo Davi, é por isso que os *napé* não conseguem sonhar:

Os brancos, quando dormem, só devem ver suas esposas, seus filhos e suas mercadorias. Devem pensar com preocupação em seu trabalho e em suas viagens. Com certeza não podem ver a floresta como nós a vemos! Nós, xamãs, somos diferentes. Não nos contentamos em dormir. Durante o nosso sono, os *xapiri* estão sempre olhando para nós e querendo falar conosco. Por isso nós também os vemos e podemos sonhar com eles. [...] Se os *xapiri* não tivessem o olhar fixado em nós, não poderíamos sonhar tão longe. Apenas dormiríamos como lâminas de machado no chão da casa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 462-463).

De acordo com Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio de *A queda do céu*: “O sonho, particularmente o sonho xamânico induzido pelo consumo de alucinógenos, é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, tanto para os Yanomami como para muitos outros povos ameríndios” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 38). Em oposição a essa capacidade dos povos indígenas de compreender o sonho como lugar de conhecimento e desenvolvimento do intelecto e da sensibilidade, os brancos, limitados por seu egoísmo e ganância, são incapazes, muitas vezes, de sonhar com o que realmente importa, e reproduzem nos sonhos a mesma conduta autocentrada de quando estão despertos. Por isso Kopenawa diz: “Quando dormem, só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono. Nós, xamãs, ao contrário, somos capazes de sonhar muito longe” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 460). É nesse sentido que Viveiros de Castro vai afirmar que essa interpretação de Kopenawa dos brancos como um povo inepto ao sonho caracteriza-se, talvez, como uma das definições mais acertadas acerca do povo da mercadoria:

E então, a volta do parafuso: “[Os Brancos] dormem muito, mas só sonham consigo mesmos” (p. 390). Esse é, talvez, o juízo mais cruel e preciso até hoje enunciado sobre a característica antropológica central do “povo da mercadoria”. A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista — sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos — e sua avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia. Os Brancos, em suma, sonham com o que não tem sentido. Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37-38).

Nessa senda, em sua tese de doutoramento, Pedro Henrique Vieira, ao analisar *A queda do céu*, chama atenção para o fato de que a obra nos apresenta um outro mundo, e ao fazê-lo questiona e subverte o mundo tal qual conhecemos, por isso o autor afirma

que somos inseridos, por meio do livro, “em mundos outros de sentidos, que projetam uma imagem outra de nós mesmos” (VIEIRA, 2019 , p. 140). O autor ainda defende que as articulações estabelecidas entre indígenas e brancos têm contribuído para a sobrevivência dos povos indígenas, e que *A queda do céu*, livro no qual “um índio comunica a nós o seu mundo, mas apenas para que possa transformar o nosso próprio” (VIEIRA, 2019, p. 163), também é resultado dessas relações:

Com isso, o livro, ao nos conceder palavras de um mundo outro, abre interstícios através dos quais se suspende o nosso próprio mundo, multiplicando os sentidos em que pensamos as questões que nos conectam aos Yanomami e a tudo aquilo que através deles nos fala. Essa correlação entre mundos, distinta do empenho cosmopolita de unificação sob um mundo comum, opera numa dimensão cosmopolítica de relações que possam talvez produzir vias de atuação em tempos de urgência (VIEIRA, 2019, p. 125).

Por isso, em nosso entendimento, *A queda do céu* configura-se também como um importante instrumento de apoio à construção de outras realidades e alternativas de mundo, pois nos apresenta a possibilidades de existências que não apenas contestam o modelo hegemônico de sociedade, como demonstram que é possível e necessário viver para além do capital. Para isso, entretanto, será preciso estabelecer uma outra relação com a terra-planeta que habitamos, de modo a compreendê-la como um ser que carrega em si uma infinidade de outros seres que junto conosco formam o nosso mundo.

Essas humanidades, composta pelos seres não humanos e por aqueles humanos que conseguiram, em maior ou menor medida, manterem uma relação de respeito e reciprocidade com a terra, caso dos povos indígenas – e mais do que isso conseguiram perpetuar ao longo dos tempos a certeza da diversidade como constituidora das muitas humanidades existentes –, estão inventando outras formas de estar nesse mundo. Aliás, em comparação com o mundo inventado pelos brancos, essas humanidades sempre criaram outras possibilidades de coexistirem e resistirem. Esses outros mundos que constituem esse mundo uniforme pensando pela modernidade, seguem constituindo a base do que se conseguiu preservar de natureza e vida livre por aqui. Por esse motivo, é tão importante para Davi Kopenawa e seu povo, e para os muitos outros povos indígenas que estão na frente de batalha pela defesa da natureza, que os brancos compreendam a floresta como uma coisa viva, condição que está diretamente associada com a necessidade de ensiná-los a sonhar.

## 5.1 ENSINANDO OS BRANCOS A SONHAREM

“Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito” – conforme já citado no Capítulo 1 dessa dissertação –, essa frase proferida por Kopenawa em dezembro de 1989, quando então se encontrava na casa da antropóloga Alcida Ramos, de acordo com Bruce Albert pode ser considerada o ponto inaugural da narrativa que iria formar, anos depois, a obra *A queda do céu*. Para além do espanto e dúvidas que a frase causa num primeiro momento, em que ficamos por um tempo absorvidos pela reflexão que ela estimula – e podem surgir questionamentos como: “mas o que os sonhos ou a falta deles tem a ver com a destruição da floresta?”, pergunta que Davi Kopenawa responde em *A queda do céu* –, ela, num momento posterior, demonstra ser capaz de resumir, de modo objetivo, o *modus operandi* dos brancos em relação à floresta, pois parece óbvio que a agressividade com que se relacionam com a terra, que é o que lhes possibilita a vida, só pode ser ação de quem não consegue pensar a vida para além de sua dimensão material, e portanto, é incapaz de sonhar. É nessa perspectiva que acreditamos que *A queda do céu*, trata-se, também, de mais um dos esforços empreendidos por Davi Kopenawa na luta para ensinar os brancos a sonharem, pois se a destruição cometida contra a floresta é fruto da ignorância dos *napë* sobre ela, será necessário ensiná-los a sonhá-la para que, talvez, consigam deixar de devastá-la.

Nessa perspectiva, para o xamã yanomami, a obra produzida por ele e Albert configura-se não apenas como instrumento de denúncia, mas também de aprendizado para os brancos. O tom pedagógico é notório em sua fala, assim como a generosidade em compartilhar a cosmogonia de seu povo com os responsáveis pela destruição do seu mundo. Uma generosidade estratégica, evidentemente, pois conscientizar acerca do fim iminente é imperioso, uma vez que todos, indígenas e não indígenas, iremos sofrer as consequências do colapso da natureza. Esse interesse de contar para os brancos o que eles não sabem, está expresso na epígrafe que consta no prólogo escrito por Kopenawa para *A queda do céu*, onde se lê a seguinte frase retirada de uma entrevista que ele concedeu a Terence Turner, representante da comissão especial da *American Anthropological Association*, formada em 1991 para investigar a situação dos Yanomami no Brasil: “Gosto de explicar essas coisas para os brancos, para eles poderem saber” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 63).

A luta indígena pelo território e sua preservação é ou deveria ser uma luta de todos, e por isso a evidente preocupação de Davi Kopenawa em se fazer ouvir, viajando pelo mundo, ministrando aulas em universidades, participando de eventos e programas televisivos, dentre outros compromissos assumidos com a finalidade de falar aos brancos. Tudo isso está intimamente relacionado ao desejo de que os *napë* entendam a tragédia que seu modo de existir representa para a preservação da raça humana. Em conversa

com os antropólogos Carlos Machado Dias Junior e Stelio Marras, Kopenawa faz uma avaliação quanto a sua percepção acerca do papel desempenhado pelo livro até aquele momento, após alguns anos de sua publicação no Brasil:

Esse livro está ajudando muito a minha luta. [Esse livro] é um pedacinho do conhecimento yanomami que colocamos no papel. Porque não indígena gosta de ler. Eu acho que ele vai conseguir entender o conhecimento tradicional do povo Yanomami para conhecer e respeitar o nosso povo, respeitar floresta, nosso costume, nossa tradição, dança, *xapiri*. Eu estou achando muito bom. Valeu o nosso trabalho. Então nós fizemos a ponte, [inclusive] para a sociedade e o governo brasileiros. Esse livro é representante do povo Yanomami. É conhecimento do povo Yanomami representado na cidade, na universidade do não indígena (KOPENAWA, 2019, p. 241).

Preocupado com os rumos do mundo dominado pelos *napë*, Kopenawa expressa seu desejo de alertar quanto aos erros cometidos, e fazer ecoar seu clamor. Ele sabe que a universidade é espaço privilegiado para a conscientização quanto à necessidade de mudança, mas sabe também que a partir do conhecimento adquirido é preciso agir. E é pensando nessa necessidade de ação, imprescindível e inadiável, que ele delega aos professores a importância de transmitirem os conhecimentos que ele explicita no livro, e lança o seguinte questionamento para aqueles que compõem as fileiras universitárias: “o que vão fazer quando terminar o curso na universidade?” (KOPENAWA, 2019, p. 238). Davi compreende que para o sucesso de seu pleito, sua voz precisa ter ressonância entre os brancos, não apenas alcançá-los, mas fazer morada nos pensamentos que vão guiar suas ações. É por isso que volta seu olhar para o poder de alcance da educação:

É o primeiro livro traduzido do yanomami para o português, para o homem da cidade entender e pensar em nós. [Vocês] pensam que povo Yanomami não sabe de nada, não pensa, não sabe o que é mundo. [Os brancos] pensavam assim. Agora eles estão abrindo a ideia através da escrita, explicando para jovens da cidade para pensarem o nosso pulmão da terra – pulmão da terra Brasil. Esse pulmão, eu chamo floresta. Floresta viva, floresta bonita. Lá dentro, quem mora? Somos nós, yanomami, que moramos. Nós estamos cuidando, e faz é tempo: protegemos, usamos a riqueza da terra, riqueza da alimentação, de saúde, tudo que está no universo. Isso é o que eu queria que jovem homem, jovem mulher entendesse[m]: olhar os dois caminhos. Não é só olhar o caminho da política. Tem que olhar, tem que descobrir o caminho da sabedoria do povo Yanomami, que existe até hoje. Isso está me dando muita alegria (KOPENAWA, 2019, p. 241).

Davi Kopenawa também reconhece a valiosa contribuição da educação como forma de possibilitar maior consciência quanto à importância da floresta e dos povos indígenas para a vida humana neste planeta. Para ele, a obra escrita em parceria com Bruce Albert pode cooperar para que os brancos compreendam a necessidade de transformar suas práticas cotidianas, e construam junto com os povos indígenas outras formas de existência, uma vez que, em seu entendimento, os filhos dos brancos “precisam aprender a sonhar. Sonhar nesse caminho para andar junto e lutar junto e falar

junto [contra] homens destruidores. Porque homens destruidores são muitos. Eles são poderosos de *mareasiki*. *Mareasiki* significa dinheiro” (KOPENAWA, 2019, p. 242). É por isso que ele manifesta também sua satisfação ao perceber o interesse dos brancos pelas suas palavras, o desejo de acessar os conhecimentos tradicionais yanomami, e afirma: “Estou contente [porque] eles estão precisando aprender o pensamento dos índios. Eles estão querendo andar juntos, pensar, cuidar” (KOPENAWA, 2019, p. 242).

Desse modo, Kopenawa demonstra estar esperançoso quanto ao fato de que suas ideias estejam ganhando espaço para além da aldeia, de forma que “esse pensamento agora está entrando na universidade federal” (KOPENAWA, 2019, p. 241). Para além de ter adentrado os muros das instituições universitárias, as palavras dele ganharam o mundo, já que “tem muita gente estudando [também] em outro lugar, como nos Estados Unidos, Canadá, Itália...”, o que, em sua interpretação, contribuirá para a mudança de percepção quanto à forma como nos relacionamos com o meio ambiente: “Então, eu estou pensando que o jovem novo, ele vai mudar a ideia. Eles vão direcionar o pensamento para olhar a nossa floresta amazônica” (KOPENAWA, 2019, p. 241). O xamã yanomami explicita ainda o desejo de que o livro *A queda do céu* seja utilizado como recurso pedagógico para conscientizar as futuras gerações acerca da necessidade de valorizar o conhecimento indígena e a preservação da floresta:

Eu estou pedindo para professores ensinarem essa minha fala, que está no papel, está no escrito. As crianças vão começar a olhar, querer conhecer a cara da Amazônia, conhecer povo indígena, que está guardando e morando faz é tempo na floresta. Porque nosso povo indígena, Yanomami, somos os melhores guardiões da nossa floresta Amazônica. Então é isso que eu queria colocar. Queria muito que eles aprendessem a olhar e respeitar junto com nós, junto com yanomami, junto com *xapiri*, para nós termos nosso Brasil preservado. Não é para destruir não (KOPENAWA, 2019, p. 242).

Kopenawa, no entanto, apesar de reconhecer a importância do livro para fazer o conhecimento yanomami chegar até os brancos, ressalta que a aprendizagem para ele independe das “peles de papel”, e que foi por meio da *yãkoana* e dos *xapiri* que ele aprendeu a pensar a floresta:

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de *yãkoana* que me deram. Foi desse modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem meu pensamento em todas as direções (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76).

Por isso o autor afirma que: “Sem a palavra dos *xapiri*, não teríamos nenhum conhecimento e não poderíamos dizer coisa alguma” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 459). Além dos ensinamentos realizados pelos *xapiri*, na epígrafe que consta no capítulo

22 de *A queda do céu*, intitulado *As flores do sonho*, Kopenawa ressalta o papel desempenhado pelos mais velhos em seu processo de formação, afirmando: “Eu não vi as coisas de que eu falo no papel dos livros nem em peles de imagens. Meu papel está dentro de mim e me foi transmitido pelas palavras dos meus maiores<sup>183</sup>” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455). Kopenawa faz questão de salientar que esse processo de aprendizagem pelo qual passam os xamãs não tem ligação com o tipo de educação formal desenvolvida pelos brancos, pois para os Yanomami não há a primazia do livro, nem mesmo há necessidade deles, uma vez que o conhecimento acontece por meio da escuta dos *xapiri*, da floresta, dos mais velhos e da ingestão do pó de *yãkoana*:

Os *xapiri* vêm de muito longe e seu número não para de aumentar enquanto vêm vindo em nossa direção. Seus cantos nos ensinam as palavras dos lugares desconhecidos de onde vêm. Se quisermos conseguir essas palavras de sabedoria, temos de responder aos espíritos assim que ouvimos seus cantos se aproximando. É desse modo que eles nos tornam inteligentes. Estudando sob a orientação de nossos xamãs mais velhos, não temos a menor necessidade de olhar para peles de papel! É dentro de nossa cabeça, em nosso pensamento, que essas palavras de espírito se ligam uma à outra e se estendem sem parar, até muito longe (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 460).

Em *A queda do céu*, quando fala sobre o processo de aprendizagem pelo qual passou para se tornar xamã, Davi Kopenawa evidencia que a aquisição de conhecimento se deu por outras formas que não aquelas convencionalmente percebidas no tipo de ensino normatizado pela sociedade não indígena. Assim, ele destaca que “conhecer bem os espíritos” exige dos candidatos a xamã “tanto tempo quanto aos brancos é necessário para aprender em seus livros” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 172). Em outro trecho, destacando as dificuldades enfrentadas pelo xamã iniciante, ele pontua: “tudo isso é tão difícil quanto aprender a desenhar palavras em peles de papel” (KOPENAWA, 2015, p. 172). O preconceito com que essas práticas culturais são percebidas pelos não indígenas, cria a ilusão de que o modo de organização indígena é atrasado e rudimentar. Na contramão desse entendimento, as palavras de Kopenawa evidenciam que o processo ensino-aprendizagem se dá por outras vias, igualmente complexas e sofisticadas, e que guarda suas especificidades. Desta forma, ele destaca:

E assim fui continuando a aprender, do mesmo modo que os brancos estudam, de aula em aula, para meu pensamento ficar de fato direito. Comecei a tomar *yãkoana* sozinho, durante a tarde, e depois recomeçava o dia seguinte, e nos outros poucos, fui começando a entender as palavras dos *xapiri* e que meu pensamento pôde aprender a se estender em todas as direções. Desde então, os espíritos da floresta e do céu não pararam mais de vir a mim (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 166).

<sup>183</sup> Depoimento de Davi Kopenawa para *Survival International Public Meeting*, em 5 dezembro de 1989, em Londres (arquivos *SurvivalInternational*) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455).

Nádia Lopes e Ana Tettamanzy destacam o receio de Kopenawa quanto a não continuidade dos trabalhos realizados pelos xamãs, e seu esforço em fazer compreender a importância deles para a floresta e a vida. Por isso, as autoras afirmam que a narrativa de Kopenawa compõe uma complexa rede pedagógica em que se inscrevem todos esses seres que habitam a floresta, e por meio da qual constroem conhecimentos e ordenamentos de mundo, e onde o instrumento de comunicação e estudo utilizados pelos xamãs. O pó da *yãkoana*, é o que lhes possibilita a ampliação das capacidades cognitivas, sem a necessidade de intermediação das peles de papel dos brancos, demonstrando a existência de outras formas de aprendizagens e leituras de mundo:

Preocupado em explicar algo que via em risco, as habilidades performativas e os ensinamentos dos xamãs, Davi exhibe casos exemplares dos comportamentos dos antepassados, que possuem em comum as transformações de estado, e realça as capacidades extraordinárias desses seres voltados à transmissão de ensinamentos dos quais são privilegiados portadores. O consumo do pó da *yãkoana* amplia as capacidades perceptivas e conduz ao conhecimento, mediado ainda pelos cantos. Como é notório, traça uma rede epistemológica e mesmo pedagógica, posto que se tem noção de conteúdos e ordenamentos desse paradigma, dos meios narrativos e orais de transmissão, bem como da experiência xamânica para o conhecimento (LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 279).

Nessa perspectiva, Fernando Brumana afirma que sendo os livros resultado da extração da floresta, eles jamais se constituiriam como instrumentos adequados para receber os conhecimentos dos xamãs, conhecimentos esses que só se dão por meio dos sonhos (BRUMANA, 2017, p. 162). Para esse autor, é através dos sonhos que os xamãs yanomami conseguem acessar as realidades mais profundas e terríveis do mundo, e é também deles que provêm as palavras de Kopenawa: “De esos sueños provienen lãs palabras de Kopenawa. ‘Son estas palabras sobre las cosas que he visto em sueños las que intento explicar a los blancos para defender la floresta’ (628)” (BRUMANA, 2017, p. 162).

Em *A queda do céu*, Kopenawa também crítica a adoração dos brancos pelo papel, que na verdade não passam de “peles de árvores”. A supremacia da escrita e o uso do papel para registrar seu conhecimento, são parte do rol de práticas dos brancos que não fazem sentido para Kopenawa. Para o xamã, é incompreensível ter de matar árvores, símbolo da fertilidade da floresta e o alimento de muitos animais, para que os *napë* possam fabricar seus livros e seu dinheiro:

O que os brancos chamam de papel, para nós é *papeosiki*, pele de papel, ou *utupasiki*, pele de imagens, pois é tudo feito da pele das árvores. Ocorre o mesmo com o que chamam de dinheiro. Também não passa de peles de árvores que eles escondem sob uma palavra de mentira só para enganar uns aos outros! Disseram-me que os brancos fabricam seu papel triturando madeira. Com certeza não foi *Omama* quem os ensinou a fazer isso! Seus ancestrais, cansados de desenhar em peles de animais, certo dia, devem ter decidido por conta própria matar as

árvores para fazer papel. Desde então, têm de triturar grandes quantidades delas para fabricá-lo. Não se preocupam nem um pouco com o fato de as árvores proverem o alimento dos espíritos das abelhas e de todos os animais com asas! Por isso também chamo seu papel de “pele de floresta”, *urihisiki*. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455-456).

De acordo com Kopenawa, é estudando obstinadamente as palavras dos *xapiri* que os xamãs aprendem. E se isso pode causar espanto entre os brancos, que não compreendem outras formas de aprender além daquelas possibilitadas pelos livros e pelas palavras escritas, também o modo de aprender dos brancos causa estranheza a Kopenawa, uma vez que, na opinião dele, não conseguem tirar os olhos de suas peles de papel e nem fazer seu pensamento se expandir em outras direções:

Os brancos se espantam quando nos veem virando espírito com a *yākoana*. Acham que ficamos doidos e cantamos sem motivo, como eles, quando viram fantasmas com sua cachaça. No entanto, se entendessem nossa língua e se se dessem ao trabalho de se perguntar “O que esses cantos querem dizer? De que florestas falam?”, quem sabe acabariam entendendo as palavras que os *xapiri* nos trazem de onde vêm, dos confins da terra, das costas do céu e do mundo subterrâneo. Mas, como sempre, os brancos preferem ficar surdos, porque se acham muito espertos com suas peles de papel, suas máquinas e suas mercadorias. Para nós xamãs, ao contrário, o valor desses objetos é curto demais para fixar nosso pensamento. O que os espíritos nos ensinam tem muito mais peso e força do que todo o dinheiro dos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 505-506).

Essa fala de Kopenawa se inscreve também como uma crítica ao processo de escolarização realizado pelos brancos. Os livros são característicos do nosso modelo educacional, e fazem parte dos anos escolares há muito tempo, no entanto, nem por isso essa aprendizagem pautada pelo livro demonstra ser salutar quando se interpreta o tipo de sociedade criada também por eles. Os livros, por mais importantes que sejam para a história e o conhecimento do Ocidente, não ensinaram, em grande parte, os brancos a viver e compreender a diversidade, tampouco a respeitar a natureza. Ademais, além de não ensinarem o respeito ao outro e à terra, os livros dos brancos muitas vezes, e durante muito tempo, reproduziram entendimentos equivocados e estereotipados acerca dos povos indígenas, contribuindo determinantemente para a violência que sofriam e continuam sofrendo dos mais diversos setores e atores da sociedade.

Nesse sentido, o professor Gersem Baniwa, do povo Baniwa, destaca que na história contada pelos livros didáticos – dispositivos amplamente utilizados em salas de aula de todo o país – ou mesmo na literatura, também ensinada pelas escolas, o que sobressai são as narrativas construídas pelos brancos, e nas quais os indígenas são retratados como povos atrasados e que impedem o desenvolvimento do país:

Na história oficial do Brasil, contada nos livros didáticos das escolas ou mesmo na

literatura especializada, não aparece nenhum feito ou contribuição significativa dos povos indígenas à formação da nação brasileira. Isto porque os povos indígenas sempre foram considerados sem cultura, sem civilização ou qualquer tipo de progresso material. Aliás, circula ainda hoje entre pessoas bem escolarizadas a ideia de que os índios representam barreiras e empecilhos para o progresso e o desenvolvimento da nação (BANIWA, 2006, p. 217).

Sônia Guajajara chama a atenção para o fato de que foi a apropriação dos saberes ancestrais indígenas o que permitiu que os colonizadores tivessem sucesso em um território desconhecido para os invasores. Assim como Kopenawa, que reivindica a valorização dos conhecimentos tradicionais enquanto forma de compreender a floresta e o que ela representa para a existência humana, Sônia defende que “uma educação diferenciada, nutrida nos conhecimentos tradicionais, é o ponto de partida para a prática da descolonização do pensamento” (GUAJAJARA, 2019, p. 172). Em sua fala para o documentário *Guerras do Brasil.doc* (2019), Ailton Krenak afirma que se não fosse os cuidados dos indígenas que habitavam essas terras quando da chegada dos europeus, eles “podiam ter morrido por inanição, escorbuto ou qualquer outra pereba” (KRENAK, 2019). Naquele momento, o esforço por parte dos povos ameríndios era compreender esse outro que chegava de além-mar, mas essa busca por compreensão era moldada pelo consentimento ao diferente. Daniel Munduruku, ressaltando a capacidade que os povos indígenas têm de interpretar o mundo, reforça que a educação para os povos originários tem esse papel de preparar para o presente e para a fruição da vida:

Nossos povos são leitores atentos dos sentidos da existência. Educa-se, portanto, para a compreensão do mundo exatamente como ele nos foi presenteado pelos espíritos ancestrais. Educa-se para viver essa verdade, plena para nossa gente, e que nos mostra o caminho do bem-estar, da alegria, da liberdade e do sentido (MUNDURUKU, 2020, p. 54).

A satisfação de Kopenawa, a respeito de que *A queda do céu* esteja conseguindo adentrar as universidades brasileiras, é compreensível à medida que entendemos o quanto as universidades também configuram-se como espaços elitistas e de propagação e perpetuação de ideias muitas vezes preconceituosas contra os indígenas. Nessa direção, conseguir acessar esse espaço com um livro que conta um pouco da história e do conhecimento yanomami, e tendo um líder yanomami como um de seus autores é mesmo um feito a ser comemorado. Entretanto, para Gersem Baniwa, a transformação necessária da sociedade contemporânea não virá desses espaços, pois eles servem a um projeto de sociedade em que os indígenas, em muitos casos, não são considerados em sua diversidade:

O projeto de transformação ampla do que está à volta e de determinada situação politicamente apresentada só é possível por meio da formação política adequada,

o que não se encontra nos bancos e nas bibliotecas das universidades, uma vez que estas estão a serviço de um projeto político e de um modelo de sociedade que não é indígena (BANIWA, 2006, p. 222).

Graça Graúna é outra intelectual indígena a destacar a desvalorização e invisibilidade indígena nas instituições escolares. Pois, para ela, se os conhecimentos historicamente construídos pelos brancos fazem parte dos conteúdos estudados pelos indígenas nas escolas que ficam em suas comunidades, o mesmo não acontece com as escolas voltadas para os não indígenas, que sistematicamente silenciam e negligenciam os conhecimentos indígenas:

As evidências comprovam o conservadorismo dos programas escolares, pois enquanto a literatura brasileira e portuguesa são trabalhadas nas escolas de educação indígena, a tradição oral e os livros de autoria indígena percorrem, salvo algumas exceções, os corredores da exclusão das escolas brasileiras (GRAÚNA, 2013, p. 91-92).

Davi Kopenawa também assevera que o caminho da educação indígena tem sido caracterizado pela unilateralidade, já que, no modelo atual, são os indígenas que apreendem a cultura e os conhecimentos não-indígenas: “Mas o povo indígena que estuda, ele não está ensinando o professor da cidade. Ele não está ensinando professora para conhecer, para entender conhecimento tradicional. O professor não indígena só fica ensinando ao yanomami” (KOPENAWA, 2019, p. 244). Desse modo, pode-se dizer que se é importante que os povos indígenas conheçam a cultura do branco, é igualmente necessário que o branco conheça a sabedoria indígena, pois é a partir desse diálogo que se dará a construção de uma relação que tenha o respeito mútuo como base. Nessa direção, quando participou da entrevista à série *Diálogos* da UnBTV, Davi foi indagado pelo antropólogo José Jorge de Carvalho sobre a importância da participação dele nos espaços universitários, e respondeu que esses momentos são importantes devido ao “pensamento opositivo” (KOPENAWA, 2017), em que ele pode explicar o modo de vida yanomami para que os brancos possam respeitar.

Mesmo reconhecendo os muitos obstáculos para transformar a realidade vivida, é preciso valorizar as iniciativas desenvolvidas pelos povos indígenas ao longo do tempo, seja como forma de resistir ao avanço da hegemonia moderna ocidental ou mesmo como proposta de formulações de outras realidades. Nessa perspectiva, mesmo que ensinar os brancos a sonharem seja tarefa difícil, não é impossível. Pelo menos é nisso que Kopenawa parece acreditar, ao dispor da energia e do tempo que dedica ao exercício de tentar tornar o pensamento dos brancos menos obscuro. A pesquisadora Karla Souza acredita que *A queda do céu* tem contribuído para a abertura de diálogo com o espaço universitário, e repercutido positivamente para propiciar maior visibilidade dos indígenas

nesses lugares:

O acesso dos saberes indígenas nas Universidades ainda enfrenta barreiras e negações que repercutem uma visão subalternizadora do conhecimento indígena nesses espaços de poder. Ao deslocar seu conhecimento para a escrita por meio do livro *A queda do céu*, Kopenawa viabilizou a abertura de diálogos em várias universidades do Brasil, nas quais têm discursado sobre os problemas de seu povo e suas cosmologias. Em virtude disso, podemos apontar que este livro tem reverberado de forma positiva, representando conquistas para o povo Yanomami, pois tem viabilizado a desestabilização de silêncios políticos, epistêmicos, culturais e sociais impostos a eles pela perversidade do pensamento ocidental (SOUZA, 2019, p. 162).

Para Nádia Lopes e Ana Tettamanzy, conforme escrevem em artigo que se dedica à análise de *A queda do céu*, levará algum tempo até que as palavras de Kopenawa consigam se estabelecer entre os brancos de modo a, quem sabe, fazê-los reaprender a sonhar:

Assim como o xamã percorreu um longo caminho até poder escutar as palavras dos espíritos, ou até poder visitá-lo nos sonhos enquanto dançam e cantam, ele sabe que levará um tempo até o pensamento cosmoecológico que vem da floresta se fazer entender pelo povo que desaprendeu a sonhar e a escutar, imerso na sua barbárie ecocida (LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 269).

As autoras traçam um paralelo entre o doloroso processo formativo vivido por Kopenawa durante sua iniciação xamânica àquele que os brancos teriam de atravessar até poderem novamente aprender a sonhar. Assim como o xamã teve de “morrer”<sup>184</sup> diversas vezes sob o efeito da *yãkoana* até conseguir ouvir os cantos dos *xapiri* e ver suas danças, também os brancos precisariam renascer para uma outra perspectiva, em que as falas que vêm da floresta ecoassem em suas formas de agir e pensar. É nesse mesmo caminho interpretativo que Karla Souza destaca o esforço de Kopenawa para ensinar os brancos a estabelecer uma outra convivência com a natureza:

[...] Kopenawa se propõe a ensinar ao não indígena a viver em harmonia com a natureza e a desprender-se de concepções autodestrutivas de mundo fundamentadas no capitalismo. É necessário desenvolver outro tipo de relação com o conhecimento nativo e ele nos observa, nos descreve e nos aponta, por meio do xamanismo, outra forma de ressignificar nossa relação com o planeta (SOUZA, 2019, p. 158).

Como visto, Kopenawa sabe que para manter a floresta viva precisa ensinar os brancos a sonhar, uma vez que eles “ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las. Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Por isso só têm pensamentos errados a seu respeito” (KOPENAWA;

<sup>184</sup> De acordo com Bruce Albert: “O efeito da *yãkoana* é sempre descrito pelo verbo *nomãi*, ‘morrer’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 618).

ALBERT, 2015, p. 455). Já os xamãs não precisam das palavras que os brancos escrevem sobre a floresta, eles apreenderam a conhecê-la em sonho, bebendo *yãkoana* e ouvindo os mais velhos. Assim, para Kopenawa as palavras que os brancos tanto seguem são incapazes de ensinar sobre a floresta, já que, por meio delas, os brancos “estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455).

Para Kopenawa, é justamente por não conseguirem tirar os olhos de suas peles de papel que os brancos ignoram todas as outras formas de conhecimento existentes no mundo. De acordo com o xamã: “Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455). Estando tão presos às palavras desenhadas no papel, os *napë*, segundo Davi, não conseguem ouvir outras vozes, mas se tentassem escutar os *xapiri*, por exemplo, “seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455). A esperança de Kopenawa parece ser a de que tendo desenhado também suas palavras em peles de papel, agora consiga fazer com que os brancos lhe escutem e, talvez, inspirados pelo mundo onírico apresentado em *A queda do céu*, voltem a sonhar com coisas e ideias que realmente importam.

## 5.2 O POVO DA FLORESTA CONTRA O ANTROPOCENO<sup>185</sup>

A narrativa de Davi Kopenawa em *A queda do céu* nos apresenta um mundo habitado por muitos seres e no qual todos e cada um compõem a complexa rede que nos interliga ao outro e ao planeta. Os brancos não são o centro do universo e nem são mais importantes do que outros seres que coexistem conosco nesse cosmo. Somos apenas mais um dentre as muitas espécies que formam esse universo.

Entretanto, a potência destrutiva dos brancos contra a vida no planeta é tamanha que hoje já existe até o entendimento de que o resultado de suas ações caracteriza um novo tempo geológico, chamado Antropoceno. No prefácio de *A queda do céu*, Eduardo Viveiros de Castro define o Antropoceno como:

---

<sup>185</sup> Não é intuito desse trabalho desenvolver uma análise mais aprofundada acerca da ideia de antropoceno, mas consideramos pertinente o diálogo tangencial com esse conceito uma vez que, para Eduardo Viveiros de Castro (2015) e Ailton Krenak (2019), autores importantes para o debate estabelecido por essa dissertação, ele é indicativo do poderio destruidor das ações humanas sobre o planeta.

[...] a época geológica atual que, na opinião crescentemente consensual dos especialistas, sucedeu ao Holoceno, e na qual os efeitos da atividade humana — entenda-se, a economia industrial baseada na energia fóssil e no consumo exponencialmente crescente de espaço, tempo e matérias-primas — adquiriram a dimensão de uma força física dominante no planeta, a par do vulcanismo e dos movimentos tectônicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24).

Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), questiona o porquê de acreditarmos que somos essenciais à Terra, se ela já existiu e, portanto, poderia existir novamente, sem a nossa presença: “Se já houve outras configurações da Terra, inclusive sem a gente aqui, por que é que nos apegamos tanto a esse retrato com a gente aqui?” (KRENAK, 2019, p. 58). É nessa perspectiva que o autor defende que nossa forma de estar no mundo já está definida por essa ideia de que ocupamos o lugar mais importante na estrutura universal, de modo que não conseguimos imaginar outras existências como sendo tão importantes e fundamentais para a tessitura da vida quanto a nossa: “O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno” (KRENAK, 2019, p. 58). Por isso, o filósofo indígena defende que termos chegado a esse ponto, em que nossas pegadas nesse mundo já estão de tal modo impregnadas nele que são passíveis de definir toda uma era, deveria ser motivo de assombro para nós:

A conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças. Porque, se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui, pois estamos exaurindo as fontes da vida que nos possibilitaram prosperar e sentir que estávamos em casa, sentir até, em alguns períodos, que tínhamos uma casa comum que podia ser cuidada por todos, é por estarmos mais uma vez diante do dilema a que já aludi: excluimos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver — pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como *uma* humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres (KRENAK, 2019, p. 46-47, grifo do autor).

É contra essa mentalidade que nos autoriza a usurpar a terra e a floresta como se existissem apenas para serem exploradas e atender aos nossos delírios capitalistas, que Davi Kopenawa tenta, em *A queda do céu*, fazer-nos entender que a terra não é mera mercadoria, e que, portanto, ninguém é dono dela. Sendo assim, ele questiona a história que se conta acerca da invasão europeia às terras que posteriormente os brancos chamariam de Brasil, pois para ele é absurda a lógica de apropriar-se de algo que não lhe pertence e que jamais poderia pertencer a alguém:

Contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo. Pensam mesmo, até hoje, que foi o primeiro a ver nossa terra. Mas esse é um pensamento cheio de esquecimento! [...] Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. Assim como não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí, desde antes de eu nascer. Contento-me em olhar para o céu e caçar os animais da floresta. É só. E é esse o único pensamento direito (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 252-253).

É nessa perspectiva que Ailton Krenak destaca que o modo como os povos indígenas percebem e relacionam-se com o cosmo e com o conjunto de organismos que conformam esse espaço, tem no respeito e na reverência características definidoras dessa relação. Por exemplo, o autor afirma que para ele e seu povo, os Krenak, o Rio Doce, chamado por eles de *Watu*, é “nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico” (KRENAK, 2019, p. 40). A conexão desse povo com o rio, obviamente, se estende a outras formas e manifestações da natureza, por isso o pensador indígena explica:

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Apreendi que aquela serra tem nome, *Takukrak*, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser” (KRENAK, 2019, p. 18).

O distanciamento e a indiferença que caracterizam o tratamento dado pelo branco ao lugar que ocupam no mundo, atende, evidentemente, aos interesses do capital. De acordo com Ailton Krenak, “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos” é como se criássemos as condições necessárias e liberássemos “esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2019, p. 49). O autor também chama a atenção para o fato de que em outros lugares do mundo, igualmente existem povos que têm uma relação afetuosa com a natureza e, por isso, ele questiona: “Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Porque elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?” (KRENAK, 2019, p. 19). Nesse sentido, acerca do vínculo estabelecido entre esses povos e o lugar em que vivem, Krenak reitera:

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos

pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe (KRENAK, 2019, p. 21-22).

E é por contar essas outras histórias, as quais Ailton Krenak faz referência, que *A queda do céu* configura-se como uma narrativa contra-hegemônica tão importante. É nessa perspectiva que Ailton Krenak, ao refletir sobre o mérito do livro escrito por Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert, emite o seguinte parecer a respeito da obra, ressaltando a força de sua mensagem diante do cenário desesperançoso em que vivemos:

Davi Kopenawa ficou vinte anos conversando com o antropólogo francês Bruce Albert para produzir uma obra fantástica, chamada *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. O livro tem a potência de mostrar para a gente, que está nessa espécie de fim dos mundos, como é possível que um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha um sentido. As pessoas podem viver com o espírito da floresta, viver com a floresta, estar na floresta. Não estou falando do filme *Avatar*, mas da vida de vinte e tantas mil pessoas – e conheço algumas delas – que habitam o território yanomami, na fronteira do Brasil com a Venezuela. Esse território está sendo assolado pelo garimpo, ameaçado pela mineração, pelas mesmas corporações perversas que já mencionei e que não toleram esse tipo de cosmos, o tipo de capacidade imaginativa e de existência que um povo originário como os Yanomami é capaz de produzir (KRENAK, 2019, p. 25-26).

É interessante a reflexão que Ailton Krenak faz sobre *A queda do céu*, pois no prefácio que escreve para o livro *Encontros: Ailton Krenak*, Eduardo Viveiros de Castro estabelece aproximações entre a obra de Kopenawa e Albert e o livro de entrevistas com Ailton Krenak, publicado em 2015, mesmo ano de publicação da edição em português de *A queda do céu*. Para o antropólogo, ambas as obras “marcam uma nova fase da interlocução entre índios e não índios” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 13). Além disso, nesse mesmo texto ele identifica Davi Kopenawa e Ailton Krenak como indígenas que refletem a respeito de “sua condição, sobre sua diferença insistente perante os destruidores de seus mundos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 13). E essa “diferença insistente” que defende uma “vida para além do capital” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 17) desperta a fúria daqueles que não concebem outras formas de existir senão aquela destinada a gastar-se entre o tédio cotidiano do vazio existencial e a ansiedade crônica que caracteriza a busca frenética pelas “mercadorias”. Dessa forma, o autor afirma:

O fato é que os donos do Brasil, de ontem e de hoje, odeiam o Brasil que ainda não conseguiram destruir, transformando-o em mero suporte espacial de

transgênicos envenenados de agrotóxicos e fertilizantes sintéticos, ou em pasto para um gado entupido de hormônios e antibióticos, como odeiam aqueles povos brasileiros que ainda não conseguiram apagar do mapa, transformando-os em mão de obra escrava para nossos modernos latifúndios, ou em carne de canhão da subeconomia de serviços das grandes cidades, lixo humano a ser incinerado pela polícia “pacificadora” das favelas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 11).

A epígrafe do Capítulo 23 de *A queda do céu* – o qual possui o título de *O espírito da floresta* – é composta por uma frase de Davi Kopenawa, em que, referindo-se aos brancos, ele diz: “Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira<sup>186</sup>” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 468). Seguindo essa lógica, no livro, o xamã destaca a importância das montanhas para os povos yanomami, evidenciando, mais uma vez, que para seu povo a floresta é viva e pulsante. Assim, ele revela que as montanhas são as responsáveis por manter a terra no lugar, pois são “casas de espíritos”, “casas de ancestrais” e, além disso, “foi *Omama* que criou as montanhas, como a de *Watoriki*. Fincou-as no chão da floresta para que a terra fique no lugar e não trema” (KOPENAWA, 2015, p. 118). Para Davi, os brancos “preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 217), de modo que, incompreensivelmente, mesmo com os povos indígenas falando que o valor da floresta é inestimável, os brancos preferem permanecer ignorantes quanto à sua importância e continuam a depredá-la:

Mas os brancos não os conhecem [os *xapiri*]. Derrubam e queimam todas as árvores da mata para alimentar 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 serras não estão apenas colocadas no solo, como eu disse. São moradas de espíritos criadas por *Omama*! Mas essas são palavras que os brancos não compreendem. 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! Não querem ouvir nossas palavras nem as dos espíritos. Preferem permanecer surdos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 476).

No prefácio que elabora para a obra *Urihi A: a terra-floresta Yanomami* (2009), Kopenawa afirma que o bioma é elemento vivo e capaz de sentir: “É assim. A floresta está viva. Não a ouvimos quando ela se queixa, porém ela sofre, como os humanos. Ela sente dor quando está queimada e geme quando suas árvores caem. É por isso que não queremos deixar que ela seja desmatada” (KOPENAWA, 2009, p. 8). O xamã defende ainda que se hoje a floresta existe, é porque seus antepassados cuidaram dela, e deseja que seus descendentes também possam usufruir de sua fertilidade: “Queremos que nossos filhos e netos possam crescer achando nela seus alimentos. Nossos

<sup>186</sup> Davi Kopenawa em entrevista para Fiona Watson, da *Survival International*. Boa Vista, julho de 1992 (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 468).

antepassados foram cuidadosos com ela, por isso está até hoje em boa saúde” (KOPENAWA, 2009, p. 8).

Dessa forma, enquanto Davi Kopenawa e os outros xamãs lutam para que o céu não desabe e destrua a todos os habitantes da Terra, os *napë*, não satisfeitos em arruinar o planeta, seguem cada vez mais ferozes em suas tentativas de colonizar também o céu. É nessa perspectiva que Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio de *A queda do céu*, chama a atenção para o fato de que também o céu, enquanto visto pelos Yanomami como morada dos *xapiri*, protetores da floresta, é para os brancos mais um “território” a ser conquistado. Uma vez devorada a terra-floresta, querem agora, e já há algum tempo, consumir o céu. Por isso, o antropólogo ressalta que os Yanomami percebem o mundo como uma floresta viva e fecunda, mas também:

[...] como aquela outra terra, aquele ‘suprassolo’ celeste que sustenta as numerosas moradas transparentes dos espíritos, e não como esse ‘céu de ninguém’, esse sertão cósmico que os Brancos sonham — incuráveis que são — em conquistar e colonizar (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 16).

Ironicamente, no mesmo dia em que escrevia essas páginas, assistia pelo telejornal a notícia de que Jeff Bezos, o bilionário fundador da *Amazon*, conseguiu realizar uma viagem espacial que durou aproximadamente dez minutos. Antes dele, outro bilionário, o empresário britânico Richard Branson, já havia realizado viagem semelhante. Essas iniciativas evidenciam o que a reportagem definiu como: “a corrida de empresas privadas para explorar um mercado que começa a se tornar realidade: o do turismo espacial”<sup>187</sup>. Em seu livro *A vida não é útil* (2020), Ailton Krenak salienta, mais uma vez, a sanha insaciável dos brancos refletida nesse desejo em conquistar, inclusive, o que existe para além da Terra. É nessa perspectiva que ele destaca uma das mais recentes investidas da Agência Espacial Norte-Americana – NASA:

[...] ultimamente, ela [NASA] fez uma parceria público-privada com os bilionários que ficam com essa maluquice de criar uma biosfera, uma cópia da Terra. Essa cópia vai ser tão medíocre quanto eles. Se uma parte de nós acha que pode colonizar outro planeta, significa que ainda não aprenderam nada com a experiência aqui na Terra. Eu me pergunto quantas Terras essa gente precisa consumir até entender que está no caminho errado (KRENAK, 2020, p. 26).

Na atualidade, fala-se muito em preservação do meio ambiente, e até se conseguiu que a temática ganhasse algum espaço nas mídias tradicionais, já que é relativamente comum assistir a reportagens que se dedicam a temas pertinentes à questão ambiental. Davi Kopenawa, no entanto, afirma que não gosta dessa palavra “meio ambiente”, pois

<sup>187</sup>Fonte: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2021/07/20/jeff-bezos-homem-mais-rico-do-mundo-vai-ao-espaco-em-foguete-sem-piloto.ghtml>. Acesso em: 20 jul. 2021.

ela remete a uma ideia de natureza recortada, como se fosse possível considerar importante somente parte da natureza e não sua totalidade. Nesse sentido, Bruce Albert diz que esse jogo de palavras realizado por Kopenawa “põe em evidência crítica a lógica implícita que, historicamente, levou o Ocidente da noção de ‘natureza’, enquanto totalidade selvagem envolvendo ilhas de civilização, a seu inverso, o ‘meio ambiente’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 681). O meio ambiente, como ideia de uma natureza entrecortada seria uma acepção “onde o que resta da antiga ‘natureza’ não passa de espaços residuais (‘parques naturais’, ‘reservas de biodiversidade’ e demais ‘espaços verdes’) ilhados num espaço industrializado englobante” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 681). Por isso, Kopenawa afirma:

Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 484).

Em perspectiva semelhante a essa apresentada por Kopenawa, na atualidade, o termo “sustentabilidade” ocupa papel de destaque. Além dos estímulos para que as pessoas adotem um modo de vida “sustentável”, é comum também que empresas busquem associar suas marcas à ideia de sustentabilidade. As estratégias variam, e incluem desde anúncio do plantio de uma árvore a cada item vendido, até a utilização de produtos que, dizem, não agriem a natureza. O fato é que dizer-se sustentável está na moda e vende<sup>188</sup>. Nesse cenário, Ailton Krenak afirma que o “mito da sustentabilidade” foi “inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza” (KRENAK, 2019, p. 16). Desse modo, assumir, no âmbito individual, o compromisso de um consumo mais consciente ou sustentável, pode ser uma postura positiva, mas não resolverá a tragédia vivida pelo planeta se as estruturas capitalistas não forem alteradas. Conforme defende Krenak:

---

<sup>188</sup> Em uma rápida busca pela internet, é possível encontrar anúncios que escancaram a forma como o termo e a ideia de “sustentabilidade” foram apropriados pelo capitalismo. Aqui, destacamos alguns desses anúncios: “Aprenda a usar o marketing sustentável na prática” (<https://m.sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/artigos/aprenda-a-usar-o-marketing-sustentavel-na-pratica.48b87bdfbaed3410VgnVCM1000003b74010aRCRD>), “Sustentabilidade: Use esse tema para cativar seus clientes” (<https://www.nautilus.ind.br/blog/sustentabilidade-use-esse-tema-para-cativar-seus-clientes/>), “Como vender a sustentabilidade?” (<https://administradores.com.br/artigos/como-vender-a-sustentabilidade>) e “Confira 5 dicas de como ganhar dinheiro com sustentabilidade” (<https://beegreen.eco.br/meio-ambiente-e-economia-confira-5-dicas-e-saiba-como-ganhar-dinheiro-com-sustentabilidade/>).

O que estou tentando dizer é que a minha escolha pessoal de parar de derrubar a floresta não é capaz de anular o fato de que as florestas do planeta estão sendo devastadas. Minha decisão de não usar automóvel e combustível fóssil, de não consumir nada que aumente o aquecimento global, não muda o fato de que estamos derretendo. E, quando alcançarmos mais um grau e meio de temperatura no planeta, muitas espécies morrerão antes de nós (KRENAK, 2020, p. 53-54).

O que Krenak nos diz é que a mudança individual não impacta o ritmo acelerado da destruição empreendida pelo modo de organização da sociedade hegemônica. É preciso que se busquem alternativas coletivas e que certamente vão de encontro ao que deseja o sistema dominante. Nesse sentido, Davi Kopenawa sabe que precisa do apoio dos brancos para defender a floresta, até porque são eles que a destroem. Mas não quer defender a natureza pela metade, por isso ele demonstra apreensão mesmo quando os brancos assumem o discurso de proteção da natureza, pois: “Os brancos se puseram hoje em dia a falar em proteger a natureza, mas que não venham mentir para nós mais uma vez, como fizeram seus pais e seus avós. Nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 484).

O xamã se mostra disposto a defender não somente as terras de seu povo, mas toda a natureza, incluindo a terras dos brancos: “Defendemos suas árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos *xapiri* e habitantes humanos. Defendemos inclusive, para além dela, a terra dos brancos e todos os que nela vivem” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 484-485). Nesse caminho, Kopenawa ressalta que não quer que aconteça com a terra do povo yanomami o mesmo que aconteceu com a terra dos brancos, que foi retalhada e cercada. Ele deseja proteger a terra inteira, e não restos daquilo que os brancos já exterminaram:

Os brancos já desmataram quase toda a sua terra. Mantiveram apenas alguns retalhos de sua floresta e puseram cercas em volta deles. Acho que agora pretendem fazer o mesmo com a nossa. Isso nos entristece e nos deixa muito preocupados. Não queremos que nossa floresta seja destruída e que os brancos acabem nos cedendo apenas pequenos pedaços dispersos do que irá sobrar de nossa própria terra! Nessas sobras de floresta doente com rios lamacentos, logo não vai haver caça nem peixes, nem vento nem frescor. Todo o valor de fertilidade da floresta terá ido embora. Os *xapiri* não querem nos ver vivendo em cacos de floresta, e sim numa grande floresta inteira. Não quero que os meus morem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.485).

Davi Kopenawa explica que para seu povo “*Omama* tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 479), pois muito antes que os brancos começassem a falar sobre ecologia, entre os yanomami “eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 479). Por isso, o xamã salienta que essa palavra utilizada pelos brancos para definir a defesa da natureza,

a ecologia, é para os yanomami a *urihi a*, a terra-floresta, e na verdade representa sua forma de existir, visto que são práticas que estão arraigadas em sua cultura, fazem parte da forma como vivem: “Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. Ouvimos sua voz desde sempre, pois é a dos *xapiri*, que descem de suas serras e morros” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480).

Segundo Davi, é por esse motivo que quando os brancos chegaram trazendo essa palavra, os Yanomami já sabiam do que eles estavam falando e a entenderam imediatamente (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480). Porém, os Yanomami não precisam “inventar novas palavras” para definir o que sempre fizeram, pois entre eles a devastação da natureza nunca foi uma realidade que depois precisasse ser revista, como no caso dos brancos, em que, agora, alguns deles estão preocupados com a destruição que provocaram. Por isso, Kopenawa diz: “Nossos antepassados nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido. Só achavam que era bonita, e que devia permanecer assim para sempre” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480). E se os *napë* descobriram a ecologia há pouco tempo, e só depois de já terem assaltado as riquezas e agredido a fertilidade da terra, os Yanomami convivem desde sempre com as palavras e as práticas de proteção da natureza:

Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 479-480).

Em *A queda do céu*, Kopenawa revela que acredita que os brancos começaram a falar sobre ecologia depois de perceberem que suas ações haviam causado grande destruição na floresta: “Acho que eles ficaram com medo por terem devastado tanto os lugares em que vivem. No começo, quando eu era bem jovem, nunca ouvi os brancos falarem em proteger a natureza” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480-481). Quando os *napë* chegaram às terras dos Yanomami, Kopenawa conta que o que lhes interessava eram as peles dos animais, de modo que não apresentavam nenhum discurso para defender a floresta. Por isso, o xamã enfatiza o surgimento de um branco como personagem central para a popularização do discurso acerca da ecologia no Brasil:

Foi muito mais tarde, quando fiquei bravo e comecei a discursar contra os garimpeiros e suas epidemias, que essas novas palavras chegaram de repente a meus ouvidos. Acho que, no Brasil, foi Chico Mendes que as espalhou por toda parte, pois as ouvi pela primeira vez quando os brancos começaram a falar muito dele. Naquela época, mostraram-me muitas vezes sua imagem em peles de papel. Então, pensei: “Deve ter sido esse branco que refletiu com sabedoria e revelou essas novas palavras da ecologia!”. Antes, a gente das cidades não se preocupava com a floresta. Nunca falavam nela e não temiam que ela pudesse ser destruída (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 481).

Francisco Alves Mendes Filho (1944-1988), popularmente conhecido como Chico Mendes, foi um importante seringueiro, ambientalista e ativista brasileiro, e uma das figuras mais emblemáticas na luta pela preservação da Amazônia. Foi assassinado em 22 de dezembro de 1988, na Cidade de Xapuri, no Acre. Para Davi Kopenawa, mesmo sendo branco, Chico Mendes era amigo da floresta, pois não admitia violentá-la: “Para viver, apenas tirava um pouco de sua seiva. Tinha se tornado amigo da floresta e amava sua beleza. Queria que ela ficasse tal como havia sido criada. Sonhava com ela sem parar e se afligia ao vê-la sendo devorada pelos grandes fazendeiros” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 481). Assim que Kopenawa teve ciência da existência de Chico Mendes e das “palavras da ecologia” proferidas por ele, desejou conhecê-lo, mas a violência dos brancos foi mais rápida, e o encontro entre eles foi impedido pelo assassinato do líder ambientalista:

Então, tive vontade de falar com ele, mas logo antes de poder encontrá-lo, os brancos comedores de floresta o assassinaram numa emboscada. Eu mal tinha escutado suas palavras e ele já estava morto por causa delas! Eu nunca tinha ouvido um branco dizer coisas como aquelas. O que ele afirmava a respeito da floresta era verdadeiro e bonito. Meu pensamento estava pronto para receber suas palavras e logo respondeu a elas. Graças a elas entendi melhor como me dirigir aos habitantes das cidades para defender nossa terra. Acho que as palavras de sabedoria de Chico Mendes não desaparecerão, pois após a sua morte elas se propagaram no pensamento de muitas outras pessoas, assim como no meu (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 481).

Nos últimos anos os brancos têm falado muito sobre ecologia, mas Kopenawa afirma que as palavras não são suficientes, pois é preciso que ajudem os povos indígenas na defesa da terra-floresta: “Por isso eu declarei aos brancos: ‘Vocês repetem muito que amam o que chamam de natureza. Se é mesmo o caso, parem de só discursar, defendam-na de verdade! Vocês precisam nos ajudar a proteger o que ainda resta da floresta’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 403). É nesse intento que ele narra a história de seu povo como estratégia de denúncia das atrocidades a que estiveram e estão submetidos pelos ditos “civilizados”. Para ele, a defesa da floresta também deve ser assumida pelos brancos, pois disso depende a nossa sobrevivência nesse mundo:

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela

foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65).

Assim como Kopenawa defende em *A queda do céu*, Ailton Krenak também ressalta que a vulnerabilidade causada pela destruição da natureza não é restrita aos povos indígenas, e que indígenas e não indígenas estão sujeitos às consequências dessa destruição. Por isso, ele assevera que ao longo dos anos aprendeu que é necessário que todos estejam despertos “porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar nossa demanda” (KRENAK, 2019, p. 45).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escritora e pesquisadora indígena Julie Dorrico Peres diz que as obras da literatura indígena são “construídas na diversidade cultural das nações indígenas, [e] evocam uma abertura, uma flexibilidade e uma *escuta* dos não indígenas aos saberes, mundos, práticas e vivências desses povos” (DORRICO PERES, 2018, p. 135, grifo da autora). Esse foi o compromisso que nos acompanhou ao longo dessa pesquisa, o exercício constante de escutar o que Davi Kopenawa estava disposto a nos ensinar e beber do conhecimento que generosamente nos ofereceu em forma de livro.

Quando iniciamos o percurso da pesquisa que findamos agora, não imaginávamos a revolução que as palavras de Davi Kopenawa causariam na forma como vemos e lemos o mundo, porque ouvir atentamente o que o xamã yanomami e outros intelectuais indígenas têm a dizer, é também criar consciência quanto à própria ignorância e à forma imbecilizadora com que compreendemos a vida. O mundo ao qual Kopenawa nos apresenta e a interpretação que faz acerca da forma de viver dos brancos, soterra o sentimento de superioridade que fomos ensinados a nutrir em anos submetidos a uma educação ocidentalizada, e nos joga, inclusive, em um lugar de constrangimento diante da soberba ecocida que cultivamos diante do planeta e da diversidade de povos que se organizam de modo diferente ao nosso.

O universo narrativo apresentado por Kopenawa nos lança em um mundo desconhecido, mas que existe e resiste há séculos. Ao nos apresentar a esse outro mundo nos impele ao questionamento do nosso próprio, e demonstra o equívoco que é o pensamento de que somos os donos da terra, e não apenas mais um dos muitos seres que a habitam. Mas para que os brancos consigam enxergar para além dos limites impostos pelo capital é preciso que aprendam a sonhar.

A narrativa de Davi é, portanto, pautada pela reivindicação dos modos de existir historicamente estabelecidos por sua cultura. Quando fala, ele evidencia que seu falar é endossado pelas muitas vozes de seu povo, e não um simples relato individualizado que objetiva apenas apresentar uma história de vida. Explicita antes o desejo de que, por meio daquela experiência, o leitor seja instado a conhecer e compreender o que tem se passado com seu povo. Mais do que isso, almeja que, a partir do conhecimento do que se passa, os *napẽ* possam compreender a arbitrariedade de suas ações. Esse movimento não se dá sem a demonstração de raiva e revolta frente às injustiças percebidas, mas sua fala é permeada também pela esperança, pois o movimento próprio do querer falar demonstra certo grau de comprometimento em transformar a realidade vivida.

Em resenha realizada sobre o livro de Kopenawa e Albert<sup>189</sup>, o professor Alberto Pucheu diz:

Leio a primeira frase de *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, e é como se ela temporariamente me bastasse, como se eu tivesse de ficar um tempo apenas com ela, como se eu tivesse de ruminá-la, de deixá-la pairando, ou melhor, como se eu tivesse de permanecer pairando com ela, pairando nela, pairando por sobre ela, mesmo que ainda tenha 600 páginas pela frente. Leio-a e, temporariamente, não vou adiante; leio a primeira frase que, colocando-me em suspensão, não para de ecoar: “Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como um fantasma”. O que há no abismo dessa frase que, suspendendo-me, me faz pairar por sobre ela? Nessa suspensão, entro em movimento, necessitando do que, no livro, vem. Sigo minimamente em busca da dinâmica abissal que nela me suspende (PUCHEU, 2017, s/p).

Compartilho dessa sensação de suspensão de que fala Pucheu ao ler *A queda do céu*. Esse sentimento também me acompanhou durante as leituras da obra. Acessar as palavras de Kopenawa é como ser atingido por algo numa velocidade muito alta, de modo que o impacto é demasiadamente forte. No meu caso, levei algum tempo até conseguir digerir e assimilar aquilo que estava lendo. E por um bom tempo estive mergulhada na melancolia e na tristeza que a história contada por Kopenawa me causou. Foi difícil transformar esse sentimento de dor e revolta em algo que pudesse me auxiliar na construção e sistematização dos conhecimentos advindos durante o processo de pesquisa.

O caráter transdisciplinar da pesquisa foi igualmente complexo e desafiador, pois reivindicou o trânsito por entre diferentes áreas do conhecimento, já que os estudos foram transpassados pela literatura, história, antropologia e também pela emergência das questões ambientais. Além disso, reconhecemos a dificuldade em condensar as palavras/pensamentos expandidos de Davi Kopenawa em uma escrita sistematizada que desse conta da complexidade de seu pensamento. A extensão dessa dissertação é resultado dessa dificuldade e da busca por realizar um trabalho que fosse digno da importância da obra.

*A queda do céu* é uma leitura complexa. E a fala de Kopenawa é poética e circular. A linearidade requerida pela sistematização de uma pesquisa, ou mesmo nossa própria dificuldade em encontrar outras formas de comunicar, contribuíram para que o processo de seleção e escrita da dissertação fosse doloroso. Em nosso caso, o trabalho de pesquisa, que exigia ordenamento e organização, chocou-se com o pensamento caótico e desordenado ao qual o assombro causado pelas palavras de Kopenawa me lançaram.

Linda Tuhiwai Smith diz que é muito difícil discutir metodologia de pesquisa e povos “sem que se faça uma análise do imperialismo, sem compreender as complexas maneiras

---

<sup>189</sup> Publicada em 2017 e intitulada *A queda do céu: autobiografia e testemunho*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/autobiografia-e-testemunho/>. Acesso em: 27 out. 2021.

pelas quais a busca de conhecimento está profundamente incrustada nas múltiplas camadas do imperialismo e das práticas coloniais” (SMITH, 2018, p. 12). Essa discussão é importante para enfatizar que o debate realizado aqui é, inicialmente, do âmbito da literatura comparada, mas envolve, evidentemente, percursos e percalços que caracterizam a história do território que conhecemos hoje como Brasil, e possui semelhanças e aproximações com o que aconteceu em outras regiões da América Latina. Além disso, essa afirmação da autora nos alerta quanto à necessidade de buscar superar ou pelo menos tensionar a supremacia de uma epistemologia eurocentrada, o que se reflete na nossa busca pela inclusão de autores indígenas nessa dissertação. Não apenas como forma de promover uma abordagem mais inclusiva ou democrática, mas como tentativa mesmo de trilhar outros caminhos na busca pela compreensão do mundo.

Em uma das muitas passagens poéticas de *A queda do céu*, Kopenawa diz que entregou suas palavras a Bruce Albert pedindo que o antropólogo as levasse longe para que fossem ouvidas pelos *napé*. Gosto de pensar que esse trabalho é também uma confirmação de que seu desejo foi atendido. A flecha lançada por ele lá do norte amazônico, me acertou em cheio aqui no sul do país. Nesse sul tão marcado, em geral, pelo agronegócio, pela simpatia aos discursos fascistas e por uma branquitude que se pensa grande coisa, suas palavras ecoaram de modo determinante em minha vida e me fizeram sentir vergonha dos sonhos voltados sempre para as mercadorias. Além disso, provocaram em mim uma problematização acerca da minha completa incapacidade de sonhar com a vida para além do que o capitalismo impõe.

Sônia Guajajara diz que nenhuma luta é mais urgente do que a luta pela mãe terra. Esse pensamento/sentimento permeou essa pesquisa, devido à urgência em ouvir os povos indígenas e construir outras formas de estar nesse mundo. Os brancos fixam seu olhar nas peles de papel e nas mercadorias, o que é incompreensível para Kopenawa, pois todo o conhecimento presente nos livros dos brancos não foi suficiente para ensiná-los a respeitar a terra em que vivem e os povos com os quais coabitam esse planeta.

Desse modo, pode-se dizer que a obra de Davi e Bruce se configura como uma reação diante da estupidez representada pelo modo de vida ocidental, mas também é, nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, “um aviso. Uma advertência. Uma última palavra” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 41). Nela, além de outra percepção de mundo, apresentam-se também reflexões a partir da permanência dos costumes e valores dos povos indígenas frente ao avanço do mundo pensado pelo branco. É nesse sentido que compreendemos *A queda do céu* como produto da luta de uma cultura e de uma forma de existir que, desde a invasão colonial, sempre esteve, e ainda está, à margem do que é socialmente valorizado. Em contraposição aos muitos postulados que pretendem

silenciar e invisibilizar os múltiplos povos indígenas, a narrativa de Davi Kopenawa Yanomami constitui-se enquanto marca de resistência, exaltando a existência dos povos originários e renegando seu desaparecimento, contribuindo para o reconhecimento das continuidades e rupturas que formaram e formam as identidades latino-americanas, e determinam o lugar ocupado pelo indígena nesse território.

Acreditamos, ainda, ser importante ressaltar que a pesquisa foi atravessada, assim como o cotidiano de todo o planeta, pela pandemia provocada pela Covid-19. Dessa forma, além das dificuldades impostas pelo cenário pandêmico, a pandemia também evidenciou a urgência em ouvir o que Davi Kopenawa e outros pensadores indígenas estão dizendo sobre a vida na Terra, e escancarou a realidade de que a queda do céu profetizada por Kopenawa talvez esteja mais próxima do que possamos imaginar ou desejamos acreditar.

Por fim, explicitamos o desejo de que as palavras de Kopenawa continuem ecoando cada vez mais alto e mais longe, e que novas pesquisas dediquem-se a estudar seu pensamento e o conhecimento tradicional Yanomami. Que possamos aprender com ele a sonhar a floresta e as coisas que realmente importam, e que as mercadorias tenham menos espaço em nossos sonhos. Além dele, outros pensadores indígenas precisam ser urgentemente estudados e ouvidos, na academia e fora dela, pois estamos convictos que disso depende a sobrevivência da raça humana nesse planeta.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. O que é contemporâneo? In: **O que é contemporâneo e outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Editora Argos, 2009, p. 56-73.

AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra (Orgs.). **Ángel Rama – Literatura e cultura na América Latina**. Tradução Raquel dos Santos e Elza Gasparotto. São Paulo: EDUSP, 2001.

AILTON Krenak e o Sonho da Pedra. Direção: Marcos Altberg. Rio de Janeiro: 2017.

ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. **UrihiA**: a terra-floresta Yanomami. São Paulo: ISA-IRD, 2009.

ALBERT, Bruce. Agora somos todos índios. **Folha de São Paulo**, 23 Abr. 2020a. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2020/04/agora-somos-todos-indios.shtml>>. Acesso em: 23 Abr. 2020.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs). **Pacificando o branco**: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. Editora: IRD Éditions, Empresa Oficial SP/Unesp. 2002.

ALENCAR, José. **O Guarani**. 3. ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014.

ALMEIDA, Eloísa Machado de; SANTOS, Juliana Vieira dos; TERENA, Luiz Eloy. Direitos indígenas e meio ambiente. In: **Bolsonaro Genocida**. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada**: experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ALMEIDA, Thays Fregolent de. Quando no Oeste construía-se uma Nação: os Povos Indígenas e a formulação de novos projetos nacionais (1937-1948). **Temporalidades – Revista de História**. Edição 31, v. 11, n. 3, p. 452-472, set./dez. 2019.

AMARO, Fernanda Ribeiro. A viagem do outro: Antropologia reversa em *A Queda do Céu*. **Revista Ianda**. Vol.8 N°2 (2020). Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/209084/5-%20A%20viagem%20do%20outro-%20por%20Fernanda%20Amaro%20%281%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em 05 mai. 2021.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

A última floresta. Direção de Luiz Bolognesi. Roteiro de Davi Kopenawa Yanomami e Luiz Bolognesi. Brasil. 2021. (74min).

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARTHES, Roland. **Como Viver Junto**: simulações romanescas de alguns espaços cotidianos: cursos e seminários no Collège de France, 1976-1977. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 5-61.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 241-252.

BOLOGNESI, Luiz. O cineasta e o xamã. Depoimento de Luiz Bolognesi a Lia Hama. **Revista Piauí**. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/o-cineasta-e-o-xama/>. Acesso em 15 jul 2021.

BOLSONARO, Jair Messias. Íntegra do discurso de Jair Bolsonaro na ONU. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7OfUQd45ETw>. Acesso em: 21 mai. 2020.

BORGES, Priscila Maria de Barros. Violência e apagamento da voz indígena no Brasil – O caso Yanomami. **Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo**: Dossiê nº 16 (2016). Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/LA/article/view/21513>>. Acesso em 10 mai. 2021.

BOSI, Alfredo. **Historia concisa da literatura brasileira**. 42 ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

BOSI, Alfredo. Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar. In: **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 176-193.

BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade**. Brasília: CNV, 2014. v. 2.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil: **DOU**, 5 Out. 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 01 Jul. 2020.

BRUMANA, Fernando Giobellino. *La Chute du ciel*: un pas-de-deux entre un chamán y un antropólogo. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**. vol. LXXII, n.o 1, pp. 147-170, enero-junio 2017.

CAPIBERIBE, Artionka. Um interminável Brasil colônia: os povos indígenas e um outro desenvolvimento. **Maloca**, Revista de estudos indígenas, n. 1, v. 1, p. 53-77, jul./dez. 2018. Disponível em: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13197>>. Acesso em: 08 Abr. 2020.

CIECOSKI, Altair Sofientini. A transcendência e relevância dos cantos dos xapiri por meio das reminiscências pessoais de um xamã narrador em *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. **Scripta Alumni**- Uniandrade, n. 22, 2019. Disponível em: <https://revista.uniandrade.br/index.php/ScriptaAlumni/article/view/1425>. Acesso em 20 mai. 2021.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE. **Os povos indígenas na América Latina: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia**

**de seus direitos.** Santiago do Chile: Nações Unidas, 2015.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO PERES, Julie Stéfane. Um xamã yanomami frente ao discurso filosófico-sociológico da modernidade. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 53, p. 243-269, jan./abr. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/10267>>. Acesso em: 01 mai.2021.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Da literatura indianista à literatura indígena: sobre a imagem, o lugar e o protagonismo do/a indígena em termos de constituição da identidade brasileira. **Fênix Revista de História e Estudos Culturais**. Vol.17 Ano XVII nº 2 Julho-Dezembro de 2020. Disponível em: <<https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/970/908>>. Acesso em 22 ago 2021.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO PERES, Julie Stéfane. A literatura indígena como crítica da modernidade: sobre xamanismo, normatividade e universalismo – notas desde A queda do céu: palavras de uma xamã yanomami. **O eixo e a roda**, v. 26, n. 3, 2017. Disponível em: <[http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o\\_eixo\\_ea\\_roda/article/view/11914](http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/11914)>. Acesso em 01 mai 2021.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO PERES, Julie Stéfane. Um xamã yanomami frente ao discurso filosófico-sociológico da modernidade. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 53, p. 243-269, jan./abr. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/10267>>. Acesso em: 01 mai. 2021.

DEMOCRACIA em vertigem. Direção de Petra Costa. Brasil: Netflix, 2019. (123 min.).

DORRICO, Julie. A estrutura do homem integrado à natureza como princípio da literatura brasileira contemporânea. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 242-267, jul./dez. 2019.

DORRICO PERES, Julie Stefane. A leitura da literatura indígena: Para uma cartografia contemporânea. **Revista Igarapé**, Porto Velho (RO), v.5, n.2, p. 107-137, 2018.

DUARTE, Constância Lima. Revendo o indianismo brasileiro: A Lágrima de um Caeté, de Nísia Floresta. **Boletim do CESP**, v. 19, n. 25, p. 153-177, jul./dez. 1999. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/6799>. Acesso em: 15 Mai. 2020.

FAUSTO, Carlos. In: GUERRAS do Brasil. doc. (Temporada 1, ep. 1). Direção de Luiz Bolognesi. Brasil: Netflix, 2018.

GODDARD, Jean-Christophe. Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de A queda do céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Tradução de Suzana Piscitello. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, 9 (2) (suplemento), jul./dez. 2017. Disponível em: <<http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2018/01/Suplemento-28-37.pdf>>. Acesso em 10 mai. 2021.

GONZÁLEZ, Francisco Colom. A nação como relato:A estrutura narrativa da imaginação nacional. Trad. Rubem Barboza. **Revista Brasileira de Estudos Sociais**, vol. 28, n. 82, p. 107-108, jun. 2013.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GUAJAJARA, Sonia. Educação indígena: esperança de cura para tempos de enfermidade. In: CASSIO, Fernando. **Educação contra a barbárie**. São Paulo: Boitempo, 2019.

GUAJAJARA, Sônia. Mulheres-água, mulheres-terra, mulheres-semente – Resistência viva! In: D'ÁVILA, Manuela (org). **Sempre foi sobre nós: relatos da violência política de gênero no Brasil**. Porto Alegre: Instituto E Se Fosse Você, 2021.

GUAJAJARA, Sônia. In: ALVES, Chico. Sônia Guajajara, sobre assassinato de líder indígena: "Violência aumentou". **UOL**, 02 Nov. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/chico-alves/2019/11/02/sonia-guajajara-sobre-assassinato-de-lider-indigena-violencia-aumentou.htm>. Acesso em: 18 Jan. 2020.

GUERRAS do Brasil. doc. (Temporada 1, ep. 1). Direção de Luiz Bolognesi. Brasil: Netflix, 2018.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010 Indígena**. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/apresentacao-indigenas.html>. Acesso em 15 mai. 2021.

“ÍNDIO CIDADÃO?”. Direção: Rodrigo Siqueira Arajeju; Produção: Isadora Stepanski. Distrito Federal: 7G DOCUMENTA, 2014. 1 DVD (52 min).

JECUPÉ, Kaká Wera. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. 2.ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KOPENAWA, Dário. In: CANDIDO, Marcos. Dário contra a xawara: Liderança indígena, Dário Kopenawa, é ameaçado de morte enquanto luta para manter os yanomami vivos. **UOL**, 14 Jun. 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/entrevista-dario-kopenawafala-sobre-enfrentamento-a-garimpo-e-covid-19-pelos-povos-indigenas/#dariocontra-a-xawara>. Acesso em: 15 Jun. 2020.

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

KOPENAWA, Davi. Davi Kopenawa, liderança Yanomami, responde ao discurso de Bolsonaro na ONU. 2019a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qX7AuQ4Qv9Y&t=372s>. Acesso em 21 mai. 2020.

KOPENAWA, Davi. Diálogos: Davi Kopenawa na UnB. **UNB-TV**, Out. 2017. 19min57seg de gravação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zsoMjJnZvfo>. Acesso em: 02 jul. 2021.

KOPENAWA, Davi. Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história. [Entrevista concedida a] Carlos M. Dias Junior e Stelio Marras. **MANA**, Estudos de Antropologia Social, v. 25, n.1, Rio de Janeiro, p. 236-252, jan./abr. 2019b. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132019000100236&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132019000100236&script=sci_arttext). Acesso em: 15 Mar. 2020.

KOPENAWA, Davi. Prefácio. In: ALBERT, Bruce; MILIKEN, William. **UrihiA: a terra-floresta Yanomami**. São Paulo: ISA-IRD, 2009.

KOPENAWA, Davi. Rodaviva: Entrevista com Davi Yanomami. **TV Cultura**, 1998. 1h34m. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Htv5eW7mQrl>>. Acesso em: 10 Mar. 2020.

KOPENAWA, Davi. Terras Indígenas e Resistência. Entrevista com Davi Kopenawa Yanomami. **Brasil de Fato**. 2019b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WGGR-dFvwo8>>. Acesso em 10 fev. 2021.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi. Davi Kopenawa Yanomami falando de Napoleon Chagnon e o livro *Noble Savages: My Life Among Two Dangerous Tribes – The Yanomamö and the Anthropologists* (Nobres Selvagens: Minha Vida entre Duas Tribos Perigosas – Os Yanomamö e os Antropólogos). 2013. Disponível em: <https://assets.survivalinternational.org/documents/1318/chagnon-palavras-do-davi.pdf>. Acesso em 10 mai 2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Coleção Encontros**. Organização Sérgio Cohn. Rio de Janeiro, 2015.

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

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KRENAK, Ailton. Programa Provocações. **TV Cultura**, 2019. 27min12seg de gravação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dBk8gk-cOec>. Acesso em 11 jun 2020.

LENZ, Maria Heloisa. A incorporação de novos territórios na Argentina no final do século XIX: a Campanha do Deserto e as estradas de ferro. **Ensaio FEE**, Porto Alegre, v. 25, n. 2, p. 561-588, out. 2004.

LEPRI, Monica Cavalcanti. Resenha do livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, 'La Chute du Ciel: paroles d'un chaman yanomami', por Mônica C. Lepri. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2014/03/06/resenha-do-livro-de-davi-kopenawa-e-bruce-albert-la-chute-du-ciel-paroles-dun-chaman-yanomami-por-monica-c-lepri/>. Acesso em 03 mai. 2021.

LIENHARD, Martin. **Disidentes, rebeldes, insurgentes: Resistencia indígena y negra em América Latina** Ensayos de historia testimonial. Iberoamericana Vervuert, Madrid (2008).

LOPES, Nádia da Luz; TETTAMANZY, Ana Lucia Liberato. "Para fazer dançar os espíritos": Interculturalidade em A queda do céu. IN: TETTAMANZY, Ana Lucia Liberato; SANTOS, Cristina Mielczarski dos (orgs.). **Lugares de fala, lugares e escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira**. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 269-281.

LUCIANI, José Antonio Kelly. KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.5, n.1, jan.-jun., p.172-187, 2013. Disponível em: <[http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1\\_09.Kelly\\_.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_09.Kelly_.pdf)>. Acesso em 20 abr. 2021.

MACHADO, A. M. *et al* (org.). *Xawara: rastros da Covid-19 na Terra Indígena Yanomami e a omissão do Estado*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2020.

MANDAGARÁ, Pedro. Ver com os olhos: Representação e A queda do céu. In: DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie (orgs). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia e ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 262-269.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Traduzido por Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. **MUNDURUKANDO 1**: Sobre saberes e utopias.2.ed.Lorena: UK'A, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando 2**: sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores. Lorena, SP: UK'A Editorial, 2017.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NOVO, Marina Pereira. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras. 729 p. Revista de @ntropologia da UFSCar Volume 8, Número 2 | julho – dezembro de 2016. Disponível em: <<http://www.rau.ufscar.br/?p=786>>. Acesso em 30 abr 2021.

OS Yanomami. Survival. [s.d.] Disponível em: <<https://www.survivalbrasil.org/povos/yanomami>>. Acesso em 15 ago. 2021.

PUCHEU, Alberto. A queda do céu: autobiografia e testemunho. Revista Cult. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/autobiografia-e-testemunho/>>. Acesso em 05 mar 2021.

PUNTONI, Pedro Luis. In: GUERRAS do Brasil. doc. (Temporada 1, ep. 1). Direção de Luiz Bolognesi. Brasil: Netflix, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 30 Jul. 2020.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização** – A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAEZ, Oscar Calavia. La caída del cielo, de Kopenawa y Albert. 2015. Disponível em: <<http://tigresdebabel.blogspot.com.es/2015/09/la-caida-del-cielo-de-kopenawa-y-albert.html>>. Acesso em 20 abr. 2021.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SCHULER ZEA, Evelyn. A inquietude do tradutor: Notas sobre uma lógica das partes em *La chute du ciel*. **Cadernos de Tradução**, v. 2, p. 171-184, 2012.

SEGREDOS da tribo. Direção de José Padilha. São Paulo: BBC inglesa e HBO américa, 2010. (1h50m).

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução de Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOMMER, Doris. **Ficções de fundação**: os romances nacionais da América Latina. Trad. Gláucia Renate Gonçalves e Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

SOUZA, Karla Alessandra Alves de. **“A queda do céu”**: O pensar decolonial na obra de Kopenawa Yanomami (1990-2015). 2019. 201 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

SOUZA, Karla Alessandra Alves de; OLIVEIRA, Roberta Caiado de Castro. “Peles De Imagens” De Davi Kopenawa E Bruce Albert: Um Ato De Desobediência Epistêmica Rumo a Decolonialidade Da História Indígena Yanomami. **RevistaTemporis[ação]**, Periódico acadêmico de História, Letras e Educação da Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, v. 18, n. 01, p. 172-196, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/article/view/6810>. Acesso em: 01 jun. 2021.

SUBIRATS, Eduardo. **Una última visión del paraíso**: Ensayos sobre media, vanguardia y la destrucción de culturas en América Latina. México: FCE, 2004.

THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora**: a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

TIERNEY, Patrick. **Trevas no eldorado**: como os cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia. Tradução de Bentto de Lima. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

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

VIEIRA, Pedro Henrique. **Mundo e humanidade no Antropoceno** : entre cosmopolitismo e cosmopolítica. 2019. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a, p. 11-41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. In: KRENAK, Ailton. **Coleção Encontros**. Organização Sérgio Cohn. Rio de Janeiro, 2015b, p. 8-19.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Trad. Alexandre Morales e Marcela Coelho de Souza. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WAPICHANA, Joênia. A vida dos povos indígenas não pode ser o preço do desenvolvimento econômico. Entrevista especial com Joênia Wapichana. **Amazônia notícia e informação**, 23 Fev. 2020. Disponível em: <<https://amazonia.org.br/2020/02/a-vida-dos-povos-indigenas-nao-pode-ser-o-preco-do-desenvolvimento-economico-entrevista-especial-com-joenia-wapichana/>>. Acesso em: 16 Jul. 2020.

WAPICHANA, Joênia. Funai entrevista Joênia Wapichana – a primeira mulher indígena a ser eleita deputada Federal no Brasil. **Fundação Nacional do Índio** – FUNAI, 08 Out. 2018. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5065-funai-entrevista-joenia-wapixana-a-primeira-mulher-indigena-a-ser-eleita-deputada-federal-no-brasil>>. Acesso em: 16 Jul. 2020.

WAPICHANA, Joênia. Palavra Aberta: Joênia Wapichana é a líder da Rede Sustentabilidade. **TV Câmara**, 2019. 18min56seg de gravação. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zxM-axt1HNo>>

WITTMANN, Marcus Antonio Schifino. Sustentando o céu: Uma resenha das palavras de um xamã yanomami. **Espaço Ameríndio**, v. 10, n. 2 (2016). Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/69477>. Acesso em 10 mar. 2021.

### **Sites consultados**

Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil – Fundação Getúlio Vargas: <http://cpdoc.fgv.br/>

Hutukara Associação Yanomami: <http://hutukara.org/>

Instituto Socioambiental: <https://www.socioambiental.org/pt-br>

Secretaria da Educação do Estado do Paraná: <http://www.diaadia.pr.gov.br/>