

Falar aos brancos: o testemunho de Davi Kopenawa em *A queda do céu*

Speaking to white people: Davi Kopenawa's testimony in The falling sky

Alan Osmo¹

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, São Paulo, Brasil

Resumo: Neste artigo, argumento que podemos ler a obra *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, como um testemunho que busca inscrever uma memória de violência e contrapor-se a uma história que se pretende única, neutra e objetiva. Articulo minha discussão a partir de três eixos: no primeiro, penso a construção da obra a partir de um contexto de diálogo, resultado de uma longa amizade entre um xamã yanomami e um antropólogo de origem franco-marroquina; no segundo, abordo a importância do destinatário a quem Davi Kopenawa busca dirigir suas palavras: os *brancos*; no terceiro, reflito sobre a escolha do formato livro para o testemunho, mesmo com as ressalvas e críticas que o pensamento xamânico tem a respeito da palavra escrita.

Palavras-Chave: Davi Kopenawa. A queda do céu. Yanomami. Testemunho. Genocídio.

Abstract: In this paper, I argue that we can read Davi Kopenawa and Bruce Albert's work *The Falling Sky* as a testimony which seeks to inscribe a memory of violence and to make a stand against a version of History that is allegedly unique, neutral and objective. The discussion is developed linking three topics: first I stand that the work is built in a context of dialogue, result of a long friendship between a Yanomami shaman and a French-Moroccan anthropologist; in the second one, I approach the importance of the recipient whom Davi Kopenawa seeks to address his words: the white people; in the third topic, I discuss the choice to bear a witness in the shape of a book, even with the reservations and criticisms that the shamanic thinking has regarding the written word.

Keywords: Davi Kopenawa. The Falling Sky. Yanomami. Testimony. Genocide.

INTRODUÇÃO

A obra *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, já vem sendo reconhecida, desde o seu lançamento como um acontecimento antropológico, político e literário. Meu interesse em adentrar no rico universo das palavras do xamã yanomami presentes no livro foi o de pensá-las a partir da memória da violência no Brasil e seus processos de apagamento. Davi Kopenawa fala de uma história de violência praticada contra os Yanomami que durou séculos e prossegue até hoje, violência essa que pode muito bem ser caracterizada através do nome genocídio. Há um projeto de extermínio dos indígenas contínuo, que avança e recua a depender das conjunturas políticas,² mas

¹ Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, Brasil. Email para contato: alanosmo8@gmail.com.

² A maior parte deste trabalho foi escrito a partir de pesquisa desenvolvida entre 2017 e 2021, antes portanto de vir à tona a situação catastrófica que o povo yanomami foi submetido durante o governo Bolsonaro (2019-2022). Foi principalmente no início de 2023, quando fotos de crianças yanomami desnutridas e acometidas por verminose circularam por jornais no mundo inteiro que a catástrofe humanitária que o povo

que é persistente pelo fato de esses povos ocuparem um pedaço de terra, impedindo sua exploração econômica pelos *brancos*,³ que são gananciosos pelo ouro e metais que estão em suas profundezas. Os indígenas, com sua cultura, hábitos e preocupações com a natureza, atrapalhariam o desenvolvimento e o progresso, de modo que seria necessário integrá-los à força ao Brasil moderno, ou simplesmente tirá-los do caminho, para que deixem de atrapalhar esse projeto de país. Davi Kopenawa nos fornece um poderoso testemunho dessa história de genocídio, recorrendo à palavra escrita por ser talvez a única forma de os brancos darem importância ao que tem a dizer.

A queda do céu é de enorme riqueza, e não é minha pretensão analisar a totalidade da obra. As palavras que o xamã yanomami pediu que Bruce Albert ajudasse a divulgar transitam por uma grande variedade de temas, dos quais destaco: a cosmologia yanomami, a iniciação xamânica, a história de vida de Davi Kopenawa (seu percurso individual até se tornar xamã, suas incursões no mundo dos brancos, as tentativas de espalhar suas palavras para defender os interesses dos indígenas e proteger a floresta), as constantes invasões dos brancos em territórios yanomami por conta do garimpo e da construção de rodovias, as epidemias e mortes provocadas por essas invasões, as reflexões do xamã sobre a cultura dos brancos, e os riscos de uma catástrofe ambiental planetária por conta de nosso modo de viver. Neste artigo, argumento que podemos ler a obra *A queda do céu* como um testemunho que busca inscrever uma memória de violência, contrapondo-se a uma história que se pretende única, neutra e objetiva.

UM TESTEMUNHO ELABORADO EM CONTEXTO DE DIÁLOGO

A queda do céu é resultado de uma complexa parceria entre Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert. Albert trabalhou e conviveu entre os Yanomami por décadas, ocasião em que desenvolveu uma amizade com Kopenawa, da qual resultaram lutas políticas conjuntas, tais como o engajamento contra o avanço do garimpo em terras indígenas, bem como a mobilização pela demarcação do território yanomami no início da década de 1990. Como explicita o antropólogo, o livro foi feito a partir de uma série de gravações que ele realizou com Kopenawa ao longo de mais de uma década e de numerosas visitas que fez aos Yanomami:

As gravações que serviram de base para as sucessivas versões do manuscrito começaram em dezembro de 1989 e prosseguiram, no ritmo de minhas viagens à terra yanomami ou de eventos indigenistas nas cidades, até o início da década de 2000. Trata-se, portanto, de um conjunto de falas, narrativas e conversas, gravadas em yanomami, em geral sem roteiro, ao

yanomami vinha passando ganhou atenção. As evidências da prática de genocídio por parte da gestão Bolsonaro, a partir da omissão do governo ou ações explícitas de incentivo a invasão do território yanomami por não indígenas, levando à contaminação dos rios por mercúrio, à devastação da floresta, ao impedimento da circulação dos Yanomami por seu território, à proliferação de doenças, à destruição da cultura, ao aumento de assassinatos e da prostituição, foram se acumulando, pressionando instâncias jurídicas nacionais e internacionais para não deixar esse crime impune.

³ Ao longo do artigo, discutirei sobre a palavra *brancos*, frequente do início ao fim de *A queda do céu*, e que contribui para a reflexão desenvolvida sobre a ideia de testemunho.

longo de mais de dez anos, a respeito de sua vida, de seu saber xamânico e de sua experiência do mundo dos brancos (Kopenawa; Albert,⁴ 2015, p. 49).

O material gravado em yanomami foi transcrito, traduzido primeiramente para o francês – língua na qual *A queda do céu* foi publicado pela primeira vez⁵ –, e depois editado: a divisão dos capítulos, a ordem e o título deles, tudo isso foi escolha de Bruce Albert, que depois submeteu à aprovação de Davi Kopenawa.⁶ Ou seja, as palavras do xamã em um contexto de diálogo com o antropólogo atravessaram um longo processo até serem fixadas na escrita, impressas em papéis e comercializadas na forma livro. No prólogo do livro, Bruce Albert afirma que “Davi Kopenawa quis, desde o início de nossa colaboração, que seu *testemunho* atingisse a maior audiência possível” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 49, grifos meus).

O projeto do livro nasce, de acordo com Albert, depois de Davi Kopenawa ser tomado por revolta e angústia diante do extermínio dos Yanomami pelos garimpeiros no final da década de 1980:

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 (Kopenawa; Albert, 2015, p. 530).

Algo que está na base do desejo do xamã yanomami de *falar aos brancos* (expressão utilizada pelo próprio Davi Kopenawa em *A queda do céu*) na forma de um livro é a sua urgência de testemunhar diante do genocídio do seu povo e da catástrofe ambiental em curso com a devastação da floresta amazônica. Bruce Albert conta que Davi Kopenawa, depois de assistir a uma reportagem na TV Globo sobre o avanço dos garimpeiros pelo território yanomami, lhe deixou uma mensagem gravada em três fitas com suas reflexões sobre o episódio. Segundo o antropólogo, “[a]través dessa gravação, Davi Kopenawa quis me transmitir seu testemunho sobre a situação trágica dos Yanomami e me lançar um apelo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 531).

A queda do céu e a complexa parceria estabelecida entre Davi Kopenawa e Bruce Albert que resultou no livro podem ser pensados a partir de reflexões teóricas sobre testemunho, mais especificamente a partir da tradição ligada ao testemunho latino-

⁴ A autoria do livro *A queda do céu* é atribuída a Davi Kopenawa e Bruce Albert. Tendo em vista que parece ter sido intenção dos autores enfatizar a dimensão de coautoria presente na obra, em minhas citações ao longo deste artigo indico o nome de ambos.

⁵ A edição brasileira de *A queda do céu* (Kopenawa; Albert, 2015) é uma tradução do livro em francês.

⁶ Esse processo em que foram transformadas muitas e muitas horas de gravação da fala de Davi Kopenawa em livro é explicitado em um capítulo ao final de *A queda do céu* intitulado “*Postscriptum – Quando eu é um outro (e vice-versa)*”, escrito por Bruce Albert. Nesse capítulo, Albert conta também um pouco sobre sua história de vida, seu percurso acadêmico e como antropólogo, seu trabalho com os Yanomami, sobre como conheceu Davi Kopenawa, como desenvolveu uma longa parceria e amizade com ele e como nasceu a ideia do livro.

americano (Penna, 2013; Beverley; Achugar, 2002; Seligmann-Silva, 2005).⁷ Esta é caracterizada frequentemente pela presença de um intelectual que faz um papel de editar uma voz considerada representativa de um grupo historicamente silenciado – vítimas do empreendimento colonial, da escravidão, de massacres, de genocídios, de opressão racial, da miséria, da fome – e que não têm trânsito pela cultura letrada e pelo meio editorial de modo a registrar e divulgar suas versões da história. Segundo Penna (2013, p. 31), “é precisamente a diferença entre dois mediadores, o antropólogo ou cientista social letrado e algo derivado da figura do ‘informante’, que define estruturalmente o testemunho hispano-americano”. Ao valorizar memórias de pessoas recorrentemente silenciadas e marginalizadas, o testemunho carrega o desejo de desmontar o discurso monológico da história hegemônica, apresentando perspectivas e narrativas alternativas sobre o passado (Achugar, 2002). Alguns livros dentro dessa tradição tiveram bastante repercussão, cabendo destacar: *Memórias de um cimarron* (Barnet, 1986), livro feito a partir de entrevistas que Miguel Barnet realizou na década de 1960, em Cuba, com Esteban Montejo, um idoso com 105 anos, que nasceu escravizado e que posteriormente fugiu, passando a viver como *cimarron* (nome dado naquele contexto aos escravizados fugitivos); e *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Burgos, 1985), feito a partir de entrevistas que Elizabeth Burgos fez com Rigoberta Menchú, uma indígena quiché que se propõe a contar suas memórias como sobrevivente do genocídio ocorrido na Guatemala nas décadas de 1970 e 1980 e como militante em defesa dos interesses camponeses e indígenas no país. Em ambos os livros, há a figura de um *gestor*, um intelectual que entrevista, transcreve e edita vozes de pessoas que carregam memórias de violência e que fazem parte de grupos com precária inserção no meio letrado (Penna, 2013). No Brasil, caberia o exemplo do clássico *Quarto de despejo* (2014), livro publicado pela primeira vez em 1960 e que se tornou um best-seller, em que Carolina Maria de Jesus narra sobre seu cotidiano na favela do Canindé, em São Paulo, marcado pela fome, pela miséria, pela violência e pelo racismo. Se, nesse caso, há a importante ressalva de que ela – diferentemente de Esteban Montejo e Rigoberta Menchú – era uma ávida leitora e escritora, para a publicação de *O quarto de despejo*, entretanto, acabou sendo fundamental o trabalho – alvo hoje de inúmeras críticas – de Audálio Dantas, que, a partir de vários cadernos de Carolina, selecionou, editou e até mesmo realizou alterações na escrita até chegar à forma do livro tal como o conhecemos até hoje.⁸ Se, nesses casos, assim como em *A queda do céu*, estão em jogo tentativas de se garantir espaços de narração para a escuta de perspectivas históricas anteriormente silenciadas, as formas como são estabelecidas a parceria entre gestor e sujeito testemunhal e como são editados os livros podem variar bastante e suscitar uma série de questionamentos no âmbito da ética. Como destaca Cruz (2018, p. 822), “[s]e por um lado

⁷ Outro caminho que me parece frutífero para a reflexão de *A queda do céu* como um testemunho é o proposto por Tatim (2023), que pensa a obra a partir do conceito de testemunho etnográfico, característico de uma tradição antropológica francesa representada pelo paradigma editorial da prestigiosa coleção *Terre Humaine* (da qual o livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert faz parte).

⁸ Recentemente, a obra de Carolina Maria de Jesus vem sendo objeto de um novo trabalho editorial no qual há uma preocupação de se resgatar os textos originais da escritora, questionando uma série de interferências editoriais realizadas no passado.

a figura do intelectual é central para desvelar e inscrever tais histórias, por outro, a mediação não é imparcial”.

Outra característica importante de ser destacada nesses testemunhos é a de serem profundamente marcados pela oralidade: eles “nasce[m] da boca e não da escritura” (Seligmann-Silva, 2005, p. 90). Segundo Beverley (2002), quando fica circunscrito à oralidade, o testemunho pode não assumir a autoridade cultural e epistemológica que deveria, ao menos não diante da cultura letrada hegemônica. Ao passar para a forma livro, através de processos de transcrição e edição, é como se o testemunho ganhasse autoridade perante esse público. Nesse sentido, acaba sendo fundamental a figura do gestor, que, de acordo com Penna (2013), age como um sujeito paratextual do testemunho. Na teorização inicial do testemunho latino-americano, acreditava-se que essa figura poderia se apagar no processo de transcrição, agindo apenas como um veículo para a fala do sujeito testemunhal. Miguel Barnet, que foi o gestor no citado livro *Memórias de um cimarron*, tentou definir esse trabalho de transcrição de materiais orais, dizendo que seria imprescindível

a supressão do eu, do ego do escritor ou do sociólogo; ou se não a supressão, para ser mais justos, a discricção no uso do eu, na presença do autor e seu ego nas obras... Despojar-se de sua individualidade, sim, mas para assumir a do seu informante, a de sua coletividade, que este representa (Barnet, 1983 *apud* Penna, 2013, p. 102).

Tanto no caso de *Memórias de um cimarron*, quanto no de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, parece haver uma busca por neutralidade no trabalho de transcrição e edição no processo de dar voz a esse “outro”, mas sintomaticamente as autorias dos livros são atribuídas às figuras que fazem o papel de gestor – respectivamente Miguel Barnet e Elizabeth Burgos –, e não aos sujeitos testemunhais propriamente ditos: Esteban Montejo e Rigoberta Menchú.⁹ Posteriormente, passou-se a problematizar essa proposta de desaparecimento ideal, tendo em vista que a neutralidade nesse tipo de relação não só é problemática, como também é impossível. Vera León (2002) afirma que a figura do transcritor não é a de um passivo e fiel escriba de relatos orais. A transcrição testemunhal não é um simples ato de dar voz: ela envolve se situar perante o relato oral, estudá-lo, interpretá-lo, transformá-lo e adaptá-lo de acordo com convenções linguísticas, estilísticas e narrativas. Desse modo, o texto testemunhal é habitado por uma constante tensão em que, a partir de posições desiguais, narrador-informante e transcritor negociam um relato.

No que diz respeito à parceria entre Davi Kopenawa e Bruce Albert que dá origem ao livro *A queda do céu*, é importante destacar essa tensão que se dá a partir de um relato oral dirigido a um interlocutor que o escuta e depois se apropria das palavras para escrevê-las em um livro. O papel de Bruce Albert, portanto, não é o de uma figura transparente que está dando voz a um xamã yanomami. Antes, podemos pensar em uma parceria e um diálogo entre pessoas de grupos culturalmente distintos, que reconhecem suas diferenças ao invés de buscar apagá-las. Nesse sentido, Albert afirma que *A queda do céu* é um “texto escrito/falado a dois” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 537). A relação que se estabelece entre

⁹ De forma pertinente, Vera León questiona: “Em que consiste a autoria de um testemunho? É o testemunho uma ‘obra’; e se sim, de quem é?” (VERA LEÓN, 2002, p. 197, tradução minha).

sujeito testemunhal e gestor se dá enquanto “negociação ou articulação complexa de diferenças [...], sem que haja fusão ou conciliação possível entre os dois mundos” (Penna, 2013, p. 102). Ainda que as relações de poder estejam presentes e não podem ser negadas, elas também não são imutáveis, dando margem a negociações e esforços conjuntos de luta política. Nesse sentido, Penna fala em uma “coalizão solidária de identidades diferentes, ou contraditórias, mas que se enterrespeitam” (Penna, 2013, p. 110). Para esse testemunho que se dá em parceria, entretanto, é fundamental explicitar o projeto e os interesses que motivam a figura do gestor, que não devem ser confundidos com aqueles do sujeito testemunhal.

O que possibilitou a situação de diálogo que está na base de *A queda do céu* foi uma relação de confiança construída após um longo período em que Bruce Albert passou a compreender a língua e a comer da mesma comida que Davi Kopenawa. Apenas depois disso o xamã yanomami pôde “dar suas palavras” para que elas fossem espalhadas entre os brancos:

Faz muito tempo você veio viver entre nós e falava como um fantasma.¹⁰ Aos poucos, você foi aprendendo a imitar minha língua e a rir conosco. [...] Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de *napẽ*. 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 espíritos. Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidos pelos brancos, que não sabem nada sobre nós (Kopenawa; Albert, 2015, p. 63).

Você desenhou as palavras em peles de papel,¹¹ como pedi. Elas partiram, afastaram-se de mim. Agora desejo que elas se dividam e se espalhem bem longe, para serem realmente ouvidas. [...] Se lhe perguntarem: “Como você aprendeu essas coisas?”, você responderá: “Morei muito tempo nas casas dos Yanomami, comendo sua comida. Foi assim que, aos poucos, sua língua pegou em mim. Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dói o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 64).

No capítulo intitulado “Palavras dadas”, Davi Kopenawa se dirige ao próprio Bruce Albert, que aparece no trecho como “você”. As palavras do xamã apenas podem ser confiadas a um forasteiro identificado a princípio como parte do grupo dos inimigos depois de um longo processo em que é estabelecido um diálogo capaz de manter e respeitar as respectivas diferenças. A partir das reflexões teóricas sobre o testemunho, cabe destacar a importância do gesto da escuta para que haja uma tal relação de confiança.¹² Segundo Penna, “[é] enquanto tradução de uma escuta ativa que o testemunho deve ser, antes de mais nada, entendido” (Penna, 2013, p. 150). A ética do

¹⁰ “Falar como um fantasma” significa, de acordo com nota de Bruce Albert, “falar uma língua não yanomami, expressar-se desajeitadamente, gaguejar, emitir sons inarticulados ou ser mudo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 610).

¹¹ “Peles de papel” é uma das formas com que Davi Kopenawa se refere à escrita impressa.

¹² A respeito da importância de se estabelecer uma relação de confiança para que alguém que carrega uma história de violência possa testemunhar sobre o que viveu, ver Osmo (2018).

testemunho implica na possibilidade de abrigar a voz – mas também o silêncio – daquele que fala e compartilha suas memórias.

Comentando o testemunho de Rigoberta Menchú (Burgos, 1985), Sommer (2002) destaca diversas passagens em que a liderança indígena demonstra reservas a narrar sobre sua cultura ou deliberadamente se recusa a revelar os segredos de seus antepassados. Desse modo, há uma desconfiança dirigida ao interlocutor – tanto à sua entrevistadora Elisabeth Burgos quanto ao eventual público leitor –, possivelmente por conta do próprio histórico de relação entre indígenas e europeus/brancos, em que os segredos revelados foram utilizados nos processos de conquista, usurpação de terras, exploração, destruição da cultura e assassinato de pessoas e grupos inteiros. Na leitura de Sommer (2002), ao guardar seus segredos, Rigoberta Menchú busca preservar sua identidade cultural e estabelecer com o interlocutor um compromisso político de se defender a diferença. Desse modo, os leitores que simpatizam com suas palavras são mantidos a uma distância prudente e são convocados a reconhecer e respeitar as singularidades de sua cultura. Em outras palavras, o “eu testemunhal” presente no livro não convida o leitor a se identificar com ele/ela. Assim como Davi Kopenawa, Rigoberta Menchú tem consciência de que se dirige aos “brancos”: pessoas estranhas ao seu universo cultural, que podem ser uma ameaça, caso justamente não consigam reconhecer a alteridade. Nesse sentido, Tatim (2022, p. 20) comenta sobre a falha identificatória que se interpõe, em *A queda do céu*, entre a voz narrativa do xamã yanomami e seus leitores: não há “a construção de um espaço para a (auto)identificação do eu-branco-ocidental sobre as situações dos Yanomami, pois ele [Davi Kopenawa] não cessa de pontuar e demonstrar sua diferença em relação àqueles a quem dirige suas palavras”. Com uma perspectiva narrativa em que se mostra na radicalidade de sua alteridade, Kopenawa dirige-se intencionalmente a nós para apresentar o seu testemunho.

Em *A queda do céu*, a parceria e o diálogo entre duas pessoas de origem e universo cultural tão distintos possibilitou a criação de uma obra singular. Cesarino afirma que o trabalho é resultado de uma conexão “entre dois sistemas cosmopolíticos, intelectuais e estéticos” (Cesarino, 2014, p. 205). De acordo com o autor, entretanto, ao mesmo tempo que essa conexão revela uma dimensão de vitalidade intelectual da escrita, ela também expõe as falhas e limitações do projeto, pois a escrita é incompatível “com o conhecimento derivado do devir-multiplicidade disparado pelas experiências xamanísticas” (Cesarino, 2014, p. 205). Sobre o diálogo entre Bruce Albert e Davi Kopenawa, Viveiros de Castro (2015) chama a atenção que nenhum dos dois são exatamente representativos de seu meio e repertório sociocultural de origem: Bruce Albert porque é um antropólogo que viveu muitos anos entre os Yanomami, e Davi Kopenawa, por ter vivido e trabalhado durante um período de sua vida entre os brancos, e por ter a intenção de “falar aos brancos”. Desse modo, ambos ocupam uma certa posição fronteiriça, que possibilita que transitem entre distintas culturas. Essa característica faz com que estejam em uma posição privilegiada, quando suas respectivas “tradições são forçadas [...] a negociarem a diferença intercultural até o ponto de uma mútua e imensamente valiosa ‘entretradução’” (Viveiros de Castro, 2015, p. 28), que é ciente de suas imperfeições e suas aproximações equívocas.

UM TESTEMUNHO PARA OS BRANCOS

Mas, afinal, quem são os *brancos* a quem Kopenawa constantemente se refere e a quem busca dirigir seu testemunho? A palavra utilizada pelo xamã yanomami é *näpe*, que significa “forasteiro, inimigo”, mas também pode se referir de forma mais geral aos não-indígenas. O grupo dos brancos, portanto, pode ser extremamente vasto e contraditório: indo desde o próprio Bruce Albert, que se tornou amigo de Davi Kopenawa, até os garimpeiros que invadem o território yanomami. Em obra publicada mais recentemente, Davi Kopenawa divide os *näpe* em dois grupos: “a gente de perto” e “a gente de longe” (Albert; Kopenawa, 2023). O primeiro seria composto por garimpeiros e fazendeiros do entorno que representam uma ameaça ao território yanomami, pois tem um interesse econômico em sua exploração. Eles são, portanto, *hostis*, fazendo jus a ideia de inimigo. Já o segundo grupo seria composto por brancos que vieram de longe para conhecer a cultura yanomami, ouvindo suas palavras e comendo de sua comida, estabelecendo um contato respeitoso e desenvolvendo uma solidariedade com os destinos do povo. Os exemplos maiores desse grupo são personificados nas figuras de Bruce Albert e de Cláudia Andujar, famosa fotógrafa que passou longo tempo vivendo entre os Yanomami. Os dois tiveram um papel importante na luta pela demarcação do território yanomami, e em diversas denúncias feitas ao longo de décadas para defender os direitos desse povo. São, portanto, brancos amigos, que também fazem um papel de alertar a comunidade internacional, pressionando para se impeça que os “brancos de perto” continuem praticando violências e ameaçando o estilo de vida yanomami.

Se, por um lado, os brancos podem ser vistos de forma mais geral como os não-indígenas, incluindo aí grupos de distintas cores de pele, por outro, parece-me pertinente pensar que, quando fala em *brancos*, Davi Kopenawa está se referindo ao grupo de pessoas historicamente ligadas ao projeto colonial, que desde a chegada dos europeus no solo americano vêm usurpando as terras dos povos indígenas, transmitindo doenças, assassinando e estuprando, de modo mais ou menos contínuo ao longo de séculos. Apesar de ter havido importantes avanços no período da democratização após a ditadura militar de 1964-1985, tais como demarcações de terras e reconhecimento de direitos (através da constituição de 1988), o projeto colonial que atenta contra a existência dos povos indígenas persistiu e ganhou nova força com o retorno dos militares e da extrema direita ao poder recentemente, especialmente durante a gestão do governo Bolsonaro, em que houve desde um incentivo mais ou menos explícito a invasão e exploração econômica de terras indígenas, até discursos oficiais abertamente racistas, menosprezando as culturas dos povos originários e seus estilos de vida e pregando sua incorporação ao “Brasil moderno”.

Um tema importante que aparece na fala de Davi Kopenawa é a dificuldade ou a falta de vontade dos brancos de se abrirem ao pensamento de outra cultura. Além disso, um de seus principais objetivos ao falar aos brancos é o de se contrapor ao que disseram e escreveram no passado sobre os Yanomami. No livro, aparecem algumas referências ao trabalho do antropólogo N. A. Chagnon *The fierce people*, que se tornou um best-seller, e

difundiu uma imagem dos Yanomami como um povo feroz e violento.¹³ Segundo Davi Kopenawa:

Antigamente, os brancos falavam de nós à nossa revelia e nossas verdadeiras palavras permaneciam escondidas na floresta. Ninguém além de nós podia escutá-las. Então, comecei a viajar para que as pessoas das cidades por sua vez a ouvissem. Onde podia, espalhei-as por suas orelhas, em suas peles de papel e nas imagens de sua televisão. Elas se propagaram para muito longe de nós, e ainda que acabemos desaparecendo mesmo, continuarão existindo longe da floresta. Ninguém pode apagá-las. Muitos brancos agora as conhecem (Kopenawa; Albert, 2015, p. 389).

A parceria de Davi Kopenawa e Bruce Albert busca uma forma de escrita em que o próprio xamã yanomami possa falar de seu povo. Mas também não se reduz a isso, pois uma das grandes originalidades do livro é que o próprio Kopenawa se dedica a produzir o seu retrato do mundo dos brancos, chamado por ele de “povo da mercadoria”. Assim, contrapondo-se a toda uma tradição de livros de viajantes europeus e de antropólogos que vinham descrever o “novo mundo”, suas paisagens, as culturas e hábitos dos povos dito “primitivos” que aqui viviam, o xamã yanomami conta sobre sua própria incursão entre os não-indígenas. A história de vida de Davi Kopenawa é marcada por um período em que ele tentou, segundo suas palavras, “virar branco”. Isso lhe permitiu aprender o português, conhecer a vida em cidades grandes, transitar por distintos espaços, instituições e entrar em contato com diferentes grupos de pessoas. Depois – quando Kopenawa voltou a viver entre os Yanomamis, realizou sua iniciação xamânica e se tornou uma liderança –, sua experiência prévia acabou sendo importante para ele falar em nome de seu povo entre os brancos, e assim defender os interesses de grupos indígenas em distintas instâncias. Com isso, o xamã yanomami passou também a viajar para cidades do exterior, contato esse que lhe permitiu também formular sobre sua própria visão dos brancos, descritos como um povo que possui uma relação doentia com a Terra, que tem um pensamento torto e marcado pelo esquecimento e que deixa de lado as coisas importantes para se fixarem unicamente nas “mercadorias”.

Podemos pensar que *A queda do céu* faz, de certa forma, um percurso inverso ao de um trabalho etnológico tradicional no qual um intelectual branco se desloca para o seio de uma cultura distante para retratá-la, descrever seus costumes, e depois divulgar suas descobertas no “mundo civilizado”, para a elite pensante do país. De repente, o “mundo civilizado”, a sociedade que representa o progresso, se torna simplesmente “o povo da mercadoria”: os brancos passam a ser o povo exótico, que tem hábitos estranhos, e que precisam ser alertados sobre a catástrofe planetária a que seu modo de viver está indo em direção. A esse respeito, diz Viveiros de Castro, no prefácio do livro:

¹³ A respeito desse livro, diz Davi Kopenawa: “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. [...] Por isso quero fazer com que essas palavras ruins sejam esquecidas e substituídas pelas minhas que são novas e direitas” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 77-78).

Impossível, de fato, não nos reconhecermos nessa caricatura fielmente disforme de nós ‘mesmos’ desenhada, para nosso escarmento, por esse ‘nós’ outro, esse outro que entretanto insiste em nos advertir que somos, ao fim e ao cabo (mas talvez apenas ao fim e ao cabo), todos os mesmos, uma vez que, quando a floresta acabar e as entranhas da terra tiverem sido completamente destroçadas pelas máquinas devoradoras de minério, as fundações do cosmos ruirão e o céu desabará terrível sobre todos os viventes (Viveiros de Castro, 2015, p. 14-15).

Viveiros de Castro (2015) chama de “contra-antropologia” essa caracterização dos brancos feita por Davi Kopenawa. É importante enfatizar a questão do interlocutor a quem o discurso de Kopenawa se dirige, pois a escolha da forma livro se deu justamente para isso: “é um livro sobre nós, dirigido a nós, os brasileiros que não se consideram índios” (Viveiros de Castro, 2015, p. 12).

A ESCOLHA PELA ESCRITA APESAR DE SUAS LIMITAÇÕES

A edição de *A queda do céu* inclui uma série de desenhos de Davi Kopenawa, um abrindo cada capítulo. Esse uso de desenhos faz pensar que talvez apenas palavras escritas não sejam suficientes para o que ele precisa expressar, nem sejam capazes de abarcar a complexidade do seu pensamento. Mas também aponta para importância dos desenhos (especialmente das pinturas corporais) para a cultura yanomami: trata-se também de uma forma de contar histórias, de produzir narrativas sobre a origem do universo, sobre a interação entre humanos, animais e espíritos. É importante destacar que Davi Kopenawa, quando se refere à escrita, fala em “desenhos de escrita”. Ou seja, a própria escrita seria uma forma específica de desenho. Nesse sentido, um aspecto importante das reflexões elaboradas pelo xamã yanomami sobre a escrita dos brancos está atrelado ao fato de seu principal suporte ser o papel:

Só desenhamos em nosso corpo, como nos ensinaram *Omama* e nossos antepassados. Foi *Yoasi*, por inveja do irmão, que desajeitou essas antigas palavras antes de colocá-las na mente dos brancos. Então eles pararam de pintar a própria pele e passaram a só usar as tinturas na pele de seu papel (Kopenawa; Albert, 2015, p. 456).

Os Yanomami desenhavam no corpo, e não nos papéis, como os brancos.¹⁴ Na cosmologia narrada por Davi Kopenawa, *Omama* criou a terra e a floresta, foi ele que nos deu vida e estabeleceu os costumes dos Yanomami, dentre os quais a pintura corporal. Já os brancos foram influenciados por *Yoasi*, o irmão mau de *Omama*; assim pararam de pintar a própria pele, e passaram a utilizar a tinta apenas nas peles de papel. Segundo

¹⁴ Em outra passagem, Davi Kopenawa propõe uma provocadora relação entre o papel suporte da escrita e o dinheiro: “O que os brancos chamam de papel, para nós é *papeo siki*, pele de papel, ou *utupa siki*, 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!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 456).

Danowski e Viveiros de Castro, em diversas mitologias ameríndias, dentre as quais também a dos Yanomami, há um lugar nas narrativas reservado para os brancos: “Estes são em geral concebidos como os descendentes de um grupo de gente que, no início dos tempos, foi mandando embora do centro do mundo pelo demiurgo, em razão de seu comportamento agressivo ou avaro, e que, muitos séculos depois, retornou inesperadamente” (Danowski; Viveiros de Castro; 2014, p. 103). De acordo com Davi Kopenawa, os brancos, que, devido à sua falta de sabedoria, tinham sido levados por *Omama* para uma terra distante, do outro lado do grande lago, retornaram trazendo epidemias e armas, e destruindo a floresta e os rios: “as verdadeiras palavras de Omama já não existiam neles [nos brancos] havia muito tempo. Foi seu irmão mau, Yoasi, criador da morte, que os conduziu até nós, como um pai guia seus filhos. Os ancestrais que os brancos chamam de portugueses eram mesmo filhos de Yoasi” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 252).

Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa elabora uma contundente crítica à dependência que os brancos têm na palavra escrita, ridicularizando o fato de esta ser a única forma da valorizarem um saber e de transmitirem os conhecimentos. Ao mesmo tempo, porém, o xamã yanomami explicita em diversos momentos o desejo de que suas palavras sejam escritas nas línguas dos brancos e que elas sejam colocadas na forma de um livro. Desse modo, a escrita ocupa um lugar paradoxal na fala de Davi Kopenawa, e todo o seu desejo de “falar aos brancos” vai carregar isso. O paradoxo desse projeto é comentado por Santos (2017), que afirma que a escrita não poderá hospedar bem a fala de um Yanomami, permanecendo a tarefa à qual se propõem os autores sempre incompleta: “O livro, neste sentido, é um fracasso, e a empreitada de Kopenawa e Albert só obterá algum sucesso aí, na impossibilidade do êxito da escrita” (Santos, 2017, p. 94). A autora defende que *A queda do céu* vai permanecer sempre com uma ambiguidade, pois o que permite ampliar o raio de alcance das palavras do xamã yanomami e a sua disseminação, ao mesmo tempo reduz o seu potencial, pois implica nessa transformação do oral em escrito. A escrita, portanto, apesar de limitada para conter a forma do pensamento xamânico, se mostra importante para Davi Kopenawa realizar o seu testemunho e poder espalhar suas palavras o máximo possível. Bruce Albert conta que Kopenawa lhe disse diversas 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*” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 533, grifos meus).

Na edição do livro proposta por Bruce Albert, o capítulo que abre a parte 1 se chama “Desenhos de escrita”, e contém reflexões de Davi Kopenawa sobre a memória e a escrita:

Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75).

Enquanto os brancos dependem da escrita para a transmissão do saber, Davi Kopenawa afirma que seu pensamento provém das palavras que recebeu de seus ancestrais e dos espíritos *xapiri*, com os quais entra em contato em sonhos e através do uso do pó *yãkoana*. O que eu acho interessante de destacar, aqui, é a forma como Kopenawa problematiza o saber que provém da escrita e a dependência que os brancos têm das “peles de papel”. Isso na verdade faz com que os brancos não consigam pensar com clareza, faz com que eles esqueçam as coisas.

O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. *Só contemplam sem descanso as peles de papel que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes.* Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles. Por isso os brancos as desconhecem desde sempre (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75-76, grifos meus).

De acordo com o xamã yanomami, a necessidade que os brancos têm da escrita faz com que sua mente se torne esquecida e ignorante. Entretanto, por mais duras que sejam suas críticas à escrita, Kopenawa se vê forçado a recorrer a ela, a colocar suas palavras em um livro, já que é a única forma de os brancos conhecerem sua história e darem importância ao que tem a dizer.

A relação complexa entre escrita e memória, presente em *A queda do céu*, pode ser pensada a partir do paradoxo do *phármakon*, tal como é elaborado no mito da origem da escrita, narrado no diálogo *Fedro*, de Platão (2000). No mito narrado por Sócrates, Thoth, deus responsável pela invenção dos números, do cálculo, da geometria, da astronomia e da escrita, encontra-se com Tamuz, rei do Egito, a fim de mostrar suas artes. Ao comentar sobre a escrita, o deus afirma que se trata de uma invenção capaz de tornar as pessoas mais sábias, pois ela fortaleceria a memória. Entretanto, o rei, desconfiado, diz que na verdade a escrita promoveria justamente o oposto disso, pois os homens deixariam de exercitar a memória, confiando apenas naquilo que está escrito. Desse modo, a escrita agiria na verdade a favor do esquecimento.¹⁵ Ao recorrermos a um suporte para registrar de forma escrita algo, não mais necessitamos lembrar daquilo. Segundo Assmann, embora “o gesto de escrever e gravar seja tão análogo à memória, a ponto de ser considerado a mais importante metáfora da memória, o *medium* da escrita também foi visto como antípoda, como antagonista e destruidor da memória” (Assmann, 2011, p. 199). A escrita carrega o perigo de que todo o trabalho da memória se externalize, de modo que as pessoas se desresponsabilizem por essa tarefa, não mais necessitando recordar.

No capítulo “As flores do sonho”, quase no final de *A queda do céu* (2015), são retomadas muitas questões relativas à escrita, que já tinham sido discutidas no capítulo inicial do livro. Essa escolha de edição, que podemos atribuir a Bruce Albert, faz com que

¹⁵ Na leitura de Derrida (2005), Platão joga com o paradoxo da palavra *phármakon*, que pode significar tanto remédio quanto veneno, fazendo com que a escrita seja carregada com uma ambiguidade insuperável.

o tema da escrita abra e encerre o livro. Ao final da leitura, entretanto, depois de termos entrado em contato com toda a riqueza de temas abordados, as provocações e críticas de Davi Kopenawa assumem novas ressonâncias:

Seu pensamento [o dos xamãs] guarda as palavras do que viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. *Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras.* Prefiro de longe as nossas palavras! São elas que quero ouvir e continuar seguindo. 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, grifos meus).

Se Davi Kopenawa, por um lado, diz que as palavras escritas são inertes, as palavras que vêm ao xamã através dos sonhos e dos *xapiris* se movem em todas as direções: “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). Davi Kopenawa diz provocativamente que os brancos têm a necessidade da escrita, pois não conseguem suportar o movimento das palavras. Para que as palavras não fiquem fugindo, eles as fixam numa “pele de papel”.

Ao recorrermos ao teórico da escrita Vilém Flusser, podemos caracterizar o escrever como “um gesto que orienta e alinha o pensamento” (Flusser, 2010, p. 18). Para o autor, o fato de a escrita alfabética se organizar linearmente faz com que nossa capacidade de pensar seja reduzida a um modo linear. A escrita funciona como trilhos que se movem em uma única direção, de modo que ela tanto organiza como limita o trajeto do pensamento: “Ao escrever, os pensamentos devem ser alinhados. Uma vez que, se não escritos e em si mesmo abandonados, movem-se em círculos” (Flusser, 2010, p. 19). Desse modo, o escrever é uma organização de sinais gráficos em linhas que expressam um pensamento unidimensional. A relação entre a língua falada e a escrita não se dá sem tensão: esta não é um simples reflexo ou reprodução daquela. Segundo Flusser, “[q]uem escreve obriga a língua falada a se submeter às regras da escrita. A língua defende-se” (Flusser, 2010, p. 58).

A imagem dos trilhos sugerida por Flusser (2010) aponta para a linearidade e a unidimensionalidade da escrita alfabética: “A invenção do alfabeto guiou o discurso para os trilhos” (Flusser, 2010, p. 60). Mas ela é instigante, também, pois nos últimos dois séculos foi bastante recorrente a ideia, divulgada pelo colonialismo europeu, de que a ferrovia representava o progresso. Assim, uma região atravessada e cortada por locomotivas passava a ser desenvolvida, superando um passado atrasado e pobre. Há um caminho linear dos trilhos: um antes e depois, o atraso em direção ao futuro. Também a escrita foi muitas vezes utilizada como critério para diferenciar e hierarquizar povos ditos “primitivos” e as civilizações modernas, como se o único caminho possível fosse em direção à escrita (seria a escrita um caminho sem volta?). Desse modo, caracterizar um povo como “sem escrita” era uma forma de inferiorizá-lo, e assim justificar sua dominação. Ao se expandir e dominar quase todo o globo terrestre, o colonialismo

européu impôs também a ideia de uma história única, como se houvesse uma apenas uma direção para onde caminhar: o progresso, a ferrovia, a escrita. É como se a própria história se constituísse em uma linha única que se move como um trilho para uma direção correta e definitiva. Os distintos povos e culturas têm que se integrar, nem que seja à força, a essa linha, e quem se recusa a isso fica à margem da história, ou então é simplesmente aniquilado.

Davi Kopenawa provoca os brancos, dizendo que nós necessitamos da escrita para termos história. Os Yanomami, em contraposição, recebem os dizeres de seus ancestrais através da transmissão entre gerações, de modo que suas palavras não desaparecem e continuam a viver dentro deles. Segundo Davi Kopenawa: “É assim que transmitimos nossa história, sem desenhar nossas palavras” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 457). Os brancos, por sua vez, por terem a mente esquecida, precisam fixar as palavras em peles de papel:

[Os brancos] *[g]uardam suas velhas palavras desenhando-as e dão a elas o nome de história*. Depois, ficam olhando por muito tempo para elas e acabam conseguindo fixá-las no pensamento. Então dizem a si mesmos: ‘*Haixopël*! Esse é o desenho das palavras de nossos maiores e o que eles nos ensinaram! Devemos seguir suas pegadas e imitá-los!’. É assim que os jovens brancos aprendem a pensar com as palavras que lhes deram seus pais (Kopenawa; Albert, 2015, p. 458, grifos meus).

A construção de uma narrativa história única para o Brasil, que age no sentido de silenciar e esconder outras vozes que se opuseram, atrapalharam e resistiram à construção desse projeto de nação, pode ser pensada como fazendo parte de um grande contexto de violência.¹⁶ Um suposto conhecimento neutro e objetivo se coloca acima então de outros saberes que são desqualificados por não cumprirem certos critérios convencionados de cientificidade. Desse modo, a história que passou a prevalecer e a compor em livros ensinados em escolas auxiliou e fez parte do processo de apagamento e esquecimento imposto as outras tantas narrativas de grupos que foram violentados, massacrados e escravizados. Trata-se de uma verdade histórica que é imposta e que apaga: uma narrativa monolíngue criada de forma violenta pelos colonizadores com o objetivo de apagar as demais vozes que foram vítimas nesse processo de dominação. Podemos recordar aqui o modo como Aimé Césaire caracteriza o empreendimento colonial europeu:

Os índios massacrados, o mundo muçulmano espoliado, o mundo chinês por um bom século conpurcado e desnaturado; o mundo negro desqualificado; vozes imensas para sempre

¹⁶ David Guarani, liderança indígena Guarani Mbya, referindo-se ao que os brancos chamam de descoberta das Américas, e que para os indígenas é o momento da invasão, afirma o seguinte: “Para nós a sabedoria, ela tem uma característica diferente do não-indígena. Porque se hoje se fala em descobrimento, se hoje se fala em Pedro Álvares Cabral, não se fala a história contada, se fala a história escrita. Então, na escritura, quando escreveram a história do Brasil, o índio não fez parte dessa escritura. Não foi o índio que escreveu a sua história, foi o branco não-indígena que escreveu a história que ele achou melhor contar. Então, nesse sentido, nós, povos indígenas, temos uma forma de ter a nossa sabedoria que é aprendendo, ouvindo, tendo essa atenção de conhecer, de ouvir os mais antigos. Essa é a história que vale: é a contada pelas pessoas” (Ymã Arandu, 2016).

extintas; lares espalhados ao vento; todo esse estrago, todo esse desperdício, *a humanidade reduzida ao monólogo* (Césaire, 2020, p. 73, grifos meus).

A *história branca* é uma narrativa única que assume o ar de neutra, de verdade oficial, pois estaria aliada à ciência. A suposta neutralidade faz parte do processo de violência, pois a narrativa criada não é associada a um determinado grupo com interesses específicos situados num tempo e num lugar. E, assim, outras vozes, perspectivas e culturas são ocultadas e silenciadas. As formas culturais de transmissão que se dão fora da escrita alfabética – tais como a música, a dança, a pinturas, o artesanato, a narrativa oral transmitida pelos mais velhos – parecem ficar especialmente vulneráveis nesse contexto de violência, pois como chama a atenção Davi Kopenawa, quando não há mais xamãs¹⁷ – porque eles foram mortos – a cadeia de transmissão se interrompe.

Se, por séculos, a história branca agiu ativamente no sentido de produzir desconhecimento sobre os povos originários, obras como *A queda do céu* possuem um importante papel de tornar visível aquilo que está invisível, e de resgatar uma memória que foi silenciada (Tatim, 2022). Assim, Davi Kopenawa busca trazer sua versão da história, contrapondo e problematizando uma história oficial que apagou tanto o passado, a cultura e a língua dos povos indígenas que viviam nesta terra, quanto a própria violência que os dizimaram:

Seus antepassados não descobriram esta terra, não! Chegaram como visitantes! *Porém, logo depois de terem chegado, não pararam mais de devastá-la e de retalhar sua imagem em pedaços, que começaram a repartir entre si. Alegaram que estava vazia para se apoderar dela, e a mesma mentira persiste até hoje. Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora!* [...] Antes de serem dizimados pelas fumaças de epidemia, os nossos eram aqui muito numerosos. Naqueles tempos antigos, não havia motores, nem aviões, nem carros. Não havia óleo nem gasolina. Os homens, a floresta e o céu ainda não estavam doentes de todas essas coisas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 253, grifos meus).

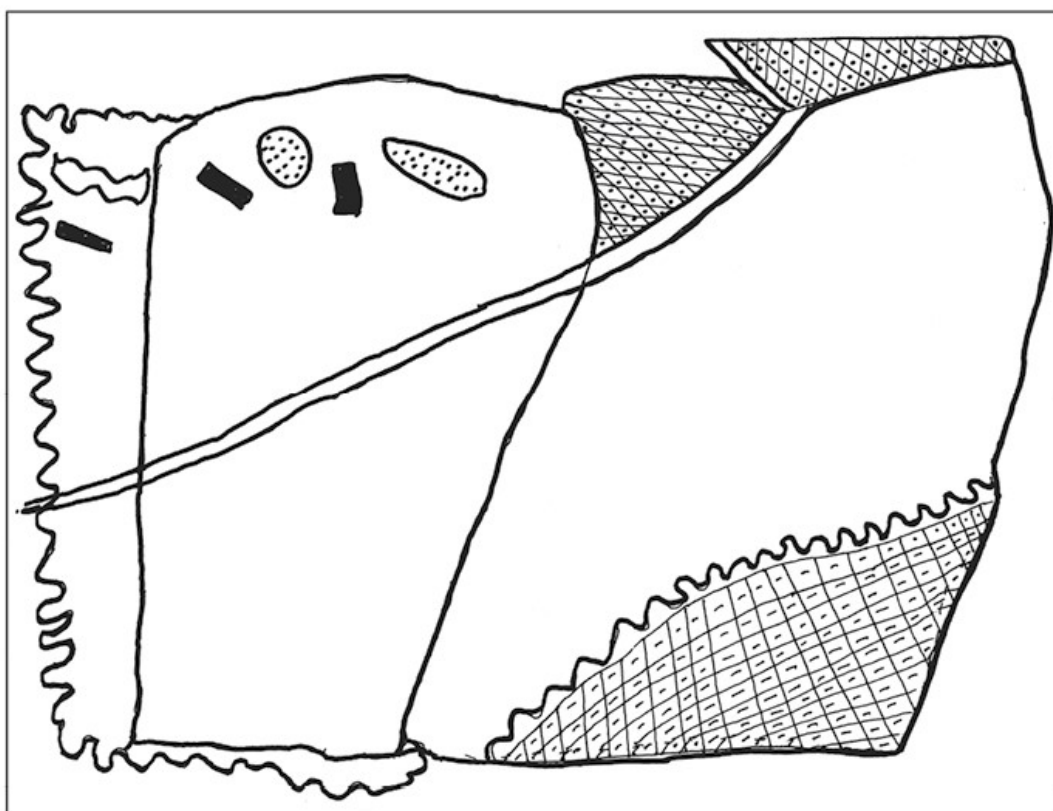
Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 138) comparam a invasão europeia no continente europeu a um cometa, uma espécie de fim de mundo que atingiu essa parte do globo e que extinguiu parte significativa da humanidade: “A população indígena do continente, maior que a da Europa naquela mesma época, pode ter perdido [...] até 95% de seu efetivo ao longo do primeiro século e meio de Conquista, o que corresponderia, segundo alguns demógrafos, a 1/5 da população do planeta”. De acordo com os autores, se a América representava para os europeus um mundo sem homens, os indígenas sobreviventes se viram, reciprocamente, como homens sem mundo, tratados como estrangeiros em sua própria terra. O mito das terras vazias foi utilizado como justificativa para fazer com que todo um continente se tornasse uma folha de papel, que podia ser retalhada e repartida, ignorando os povos que ali habitavam.

Nas últimas décadas, o principal contato com os brancos por parte dos Yanomami foi através da invasão dos garimpeiros em busca de ouro em terras indígenas. A obsessão dessas pessoas em revirar a terra, escavar, em uma busca desesperada por um metal brilhante que as deixam dispostas até mesmo a matar, é descrita por Davi Kopenawa:

¹⁷ Ver especialmente o capítulo “A morte dos xamãs”, que encerra o livro *A queda do céu* (2015).

“Esses brancos parecem querer devorar a terra, como tatus-canastra e queixadas! Se deixarmos seu número aumentar, vão devastar a floresta toda, do mesmo jeito que estão fazendo aqui” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 339). O desejo desenfreado pelo ouro, assim como a necessidade da escrita, faz com que o pensamento dos brancos fique obscurecido. O modo como os garimpeiros parecem querer devorar o chão da floresta leva Davi Kopenawa a descrevê-los como “comedores de terra”. Eles parecem porcos-do-mato que escavam e reviram a terra em busca de alimento: “Apesar de ser impossível comer ouro, parecia que eles queriam devorar todo o chão da floresta!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 342).

Figura 1: “A floresta retalhada” - Desenho de Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015, p. 311).



Davi Kopenawa descreve como a construção de estradas destruiu a floresta e retalhou os territórios indígenas (Figura 1),¹⁸ e podemos recordar da metáfora dos trilhos para a escrita alfabética, proposta por Flusser (2010). Se a escrita fixa o movimento das palavras e limita a força do pensamento xamânico, as estradas dividiram os territórios

¹⁸ Ver especialmente o capítulo “O tempo da estrada”: “Agora, eles [os brancos] tinham resolvido abrir uma de suas estradas até o meio de nossa floresta [...]. Dizia a mim mesmo: ‘Os brancos rasgam a terra da floresta. Derrubam as árvores e explodem as colinas. Afugentam a caça. Será que agora vamos todos morrer das fumaças de epidemia de suas máquinas e bombas?’” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 305).

indígenas, cercando-os em espaços estreitos, insuficientes para seu modo de vida. Diz Davi Kopenawa: “Eu via, de um lado, a beleza e nossa floresta e, do outro, a terra dos brancos, devastada e coberta de desenhos e recortes, como uma velha pele de papel rasgada” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 329). Como linhas em um papel, as estradas limitam o mundo indígena, que é forçado, entretanto, a recorrer a elas para se comunicar com os brancos e lutar pelos seus direitos.

Em uma passagem do capítulo “As flores do sonho”, Davi Kopenawa traz o tema da transmissão do conhecimento entre os Yanomami, a partir da contraposição com a forma como isso é feito entre os brancos. A forma de estudar dos xamãs não é na escola:

Apesar disso, os brancos acham que não sabemos nada, apenas porque não temos traços para desenhar nossas palavras em linhas. Outra grande mentira! Nós só ficaríamos ignorantes mesmo se não tivéssemos mais xamãs. Não é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam. Somos outra gente. É com a *yãkoana* e com os espíritos da floresta que aprendemos. [...] Não é possível desenhar as palavras dos espíritos para ensiná-las, pois são inumeráveis e não têm fim. Não daria em nada querer escrevê-las todas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 458-59).

Nesse trecho, Bruce Albert insere uma nota em que afirma que a gravação correspondente ao trecho da citação foi feita antes da criação de um projeto de alfabetização entre os Yanomami promovido pelo próprio Davi Kopenawa, no ano de 1996.¹⁹ Essa nota dá a entender que a própria posição do xamã yanomami foi mudando ao longo do tempo, ou então que ele passou a dar um peso maior para a importância política da escrita: “Davi Kopenawa, preocupado em fazer com que os jovens de sua comunidade dominassem a escrita dos brancos para melhor defender seus direitos, promoveu o projeto, apesar de sua resistência xamânica contra a escrita e seu modo de conhecimento” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 678). A escrita, portanto, apesar de suas limitações, demonstra ser uma arma importante para os Yanomami defenderem seus direitos. Isso se manifesta, é claro, não apenas na defesa de uma alfabetização das crianças yanomami, mas no próprio projeto de livro de *A queda do céu*. Ainda que Davi Kopenawa faça uma defesa enfática da memória oral e critique a centralidade que a escrita alfabética tem na tradição ocidental, ele recorre às palavras escritas e à forma livro, por intermédio de Bruce Albert, para se dirigir aos brancos, pois, caso contrário, eles nunca escutariam o seu testemunho. A escolha pela escrita é uma ação política: é a melhor maneira de falar aos brancos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A queda do céu propicia uma série de indagações sobre o caráter paradoxal da escrita e sobre o testemunho de pessoas que fazem parte de grupos que são historicamente silenciados, e cujas palavras são predominantemente consideradas pouco dignas de crédito. A parceria entre Davi Kopenawa e Bruce Albert possibilitou que um xamã yanomami se apropriasse de uma tecnologia e de um meio de divulgação que

¹⁹ É importante lembrar que as gravações que Bruce Albert fez com Davi Kopenawa duraram um longo período: entre 1989 e 2001.

historicamente não faz parte de seu repertório cultural, mas que se mostraram os mais adequados tendo em vista seu público-alvo. Segundo Flusser, a escrita não apenas alinha os pensamentos em sequências, mas também os orienta em direção a um receptor: “O motivo que está por trás do escrever não é apenas orientar pensamentos, mas também dirigir-se a um outro” (Flusser, 2010, p. 20). A intenção de uma obra escrita é ir de encontro a um leitor, sendo a escrita também, portanto, um gesto político expressivo. Apesar de suas contundentes críticas à escrita alfabética, Davi Kopenawa faz uma aposta nesse *phármakon*: trata-se de uma arma que pode ser usada por grupos historicamente silenciados para se defenderem contra aqueles que os violentaram.

Uma obra como *A queda do céu* nos traz uma série de inquietantes questões: o que vamos fazer com as palavras de Davi Kopenawa? Vamos dar importância a elas? Vamos considerar Davi Kopenawa, os Yanomami, os povos indígenas, como interlocutores dignos, pessoas com quem é fundamental um permanente diálogo para pensar o futuro da nossa sociedade?

Em suas considerações sobre o testemunho, Paul Ricoeur (2007) enfatiza a importância de um outro que dê crédito à voz de quem testemunha. Segundo o autor, o ato testemunhal se dá em uma situação dialogal: “[é] diante de alguém que a testemunha atesta a realidade de uma cena à qual diz ter assistido” (Ricoeur, 2007, p. 173). Com isso é necessária a confiança: “a testemunha pede que lhe dêem crédito. Ela não se limita a dizer: ‘Eu estava lá’, ela acrescenta: ‘Acreditem em mim’” (Ricoeur, 2007, p. 173). Há uma função fiduciária no testemunho, ou seja, ele repousa na confiança na palavra de outrem. Segundo o filósofo, “o crédito outorgado à palavra de outrem faz do mundo social um mundo intersubjetivamente compartilhado” (Ricoeur, 2007, p. 175). Há contextos de violência, entretanto, em que a “pressuposição de um mundo compartilhado possível” está duramente abalada. Ricoeur (2007, p. 175) menciona a solidão trágica das “testemunhas históricas” que atravessaram uma experiência a tal ponto extraordinárias que sentem que não vão encontrar uma “audiência capaz de escutá-las e entendê-las”. Nesse sentido, Gagnebin (2009, p. 57) aponta para a importância daquele “que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro”. Somente esse esforço conjunto pode nos ajudar a não repetir um passado de violência, a ousar esboçar uma outra história e a reinventar o presente.

A partir do testemunho de Davi Kopenawa, podemos defender que o caminho para uma verdadeira democracia no Brasil passa por valorizarmos a diferença em nós, ou seja, buscarmos questionar a construção da nossa identidade a partir do convívio e do diálogo com quem imaginamos ser totalmente diferentes. Assim, podemos aos poucos romper as barreiras imaginárias que pareciam nos separar, rever crenças que tínhamos que muitas vezes podem ser violentas para outros grupos, e buscar formas de convívio mais solidárias e harmoniosas. Stuart Hall (2013) defende a necessidade de, ao mesmo tempo, se lutar pela igualdade de direitos e pelo reconhecimento das diferenças culturais. Trata-se de uma “dupla demanda política, que advém da interação entre as desigualdades e injustiças gritantes provenientes da falta de igualdade concreta, e a exclusão e inferiorização decorrentes da falta de reconhecimento e da insensibilidade à diferença” (Hall, 2013, p.

91). Ou seja, se nossa sociedade é caracterizada por gritantes desigualdades e formas sistemáticas de marginalização e inferiorização de determinados grupos, cabe reivindicar formas de maior igualdade e justiça. Mas, também, contra um particularismo cultural que quer se impor como geral e universal, reprimindo e apagando tudo o que não se encaixe nele, é fundamental a demanda por heterogeneidade e diversidade, “por uma concepção de ‘identidade’ que vive com e através da diferença, e não apesar dela” (Hall, 2018, p. 97).

REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. Historias paralelas / ejemplares: la historia y la voz del otro. In: BEVERLEY, John; ACHUGAR, Hugo. (eds.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. 2. ed. Ciudad de Guatemala: Abrapalabra, 2002. p. 61-83.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *O espírito da floresta*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Tradução de Paulo Soethe (coord.). Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2011.

BARNET, Miguel. *Memórias de um Cimarron*. Tradução de Beatriz A. Cannabrava. São Paulo: Marco Zero, 1986.

BEVERLEY, John. Prólogo a la segunda edición. In: BEVERLEY, John; ACHUGAR, Hugo. (eds.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. 2. ed. Ciudad de Guatemala: Abrapalabra, 2002. p. 9-16.

BEVERLEY, John; ACHUGAR, Hugo. (eds.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. 2. ed. Ciudad de Guatemala: Abrapalabra, 2002.

BURGOS, Elisabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 20. ed. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Conflitos ontológicos e especulações xamanísticas em *La chute du ciel*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. *Sala Preta*, v. 14, n. 2, p. 205-212, 20 dez. 2014.

CRUZ, Lua Gill da. A mediação diante do cárcere: os casos de Sobrevivente André du Rap e Cela forte mulher. *Trabalhos em linguística aplicada*, Campinas, v. 57, n. 2, p. 821-847, ago. 2018.

DANOWSKI; Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FLUSSER, Vilém. *A escrita: há futuro para a escrita?* Tradução de Murilo Jardelino da Costa. São Paulo: Annablume, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar esquecer escrever*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardia Rezende et al. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. Identidade cultural e diáspora [1989]. In: MUSEU DE ARTE DE SÃO PAULO ASSIS CHATEAUBRIAND. *Histórias afro-atlânticas*: [vol. 2] antologia. Organização editorial de Adriano Pedrosa, Amanda Carneiro, André Mesquita. São Paulo: MASP, 2018. p. 88-98.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

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

OSMO, Alan. *O testemunho de Maryan: limites e possibilidades na expressão do trauma*. São Paulo: Benjamin Editorial, 2018.

PENNA, João Camillo. *Escritos da sobrevivência*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

PLATÃO. *Fedro ou Da beleza*. Tradução de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães, 2000.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain Francóis et al. Campinas-SP: Unicamp, 2007.

SANTOS, Carolina Correia dos. A escritura como hospitalidade em *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, n. 28, p. 89-100, jul./dez. 2017.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho e política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, São Paulo, v. 30, p. 71-98, jun. 2005.

SOMMER, Doris. Sin secretos. In: BEVERLEY, John; ACHUGAR, Hugo. (eds.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. 2. ed. Ciudad de Guatemala: Abrapalabra, 2002. p. 147-165.

TATIM, Janaina. Da semelhança à diferença: como ser afetado pelas palavras de um xamã yanomami. *Revista Decifrar*, [S. l.], v. 10, n. 20, p. 09–26, 2022. DOI: 10.29281/rd.v10i20.11203.

TATIM, Janaina. Da Terra Humana à emergência de um "humanismo" ecológico nas palavras de Davi Kopenawa endereçadas aos brancos. *Remate de Males*, Campinas, SP, v. 42, n. 2, p. 581–603, 2023. DOI: 10.20396/remate.v42i2.8670935.

VERA LEÓN, Antonio. Hacer hablar: la transcripción testimonial. BEVERLEY, John; ACHUGAR, Hugo. (eds.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. 2. ed. Ciudad de Guatemala: Abrapalabra, 2002. p. 195-213.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.

YMÃ ARANDU. Direção: Maia Lannes. Rio de Janeiro: Núcleo de Audiovisual e Documentário/CPDOC - Fundação Getúlio Vargas, 2016 (15 min.). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qZyadbI4aR4>> Acesso em: 29 set. 2020.