

KOPENAWA E O PROBLEMA DA ESCRITA

KOPENAWA AND THE PROBLEM OF WRITTING

DOI: https://doi.org/10.46551/issn2179-6793RA2024v26n1_a02

Carlos Fernando Carrer

RESUMO: O artigo se propõe a ser uma introdução ao livro *A queda do céu*, fruto do trabalho conjunto entre o xamã yanomami Davi Kopenawa e o etnólogo franco-marroquino Bruce Albert. Em minha abordagem, adotarei como fio condutor a posição crítica que o xamã assume diante da escrita. Como tentarei mostrar, o hábito de escrever é algo que, do ponto de vista do xamã, contribui para que a nossa cultura – denominada ‘cultura branca’ – se torne tão ignorante a respeito das culturas originárias da floresta. Durante o percurso, serão evocadas algumas teses fundamentais dos antropólogos Claude Lévi-Strauss e Eduardo Viveiros de Castro a partir das quais tentarei esboçar uma resposta ao problema.

Palavras-chave: Literatura indígena; xamanismo yanomami; antropologia; escrita.

ABSTRACT: the article is intended to be an introduction to the book *The Falling Sky*, the result of joint work between the Yanomami shaman Davi Kopenawa and the Franco-Moroccan ethnologist Bruce Albert. My approach will adopt as a guiding principle the critical position that the shaman assumes in relation to writing. As I will try to show, the habit of writing is something that, in the shaman's point of view, contributes to our culture – called 'white culture' – to become so ignorant about the native cultures of the forest. During the course, in some fundamental theses of the anthropologists Claude Lévi-Strauss and Eduardo Viveiros de Castro will be evoked from which I will try to outline an answer to the problem.

Keywords: indigenous literature; Yanomami shamanism; anthropology; writing.

Diversos autores e autoras estão de acordo em afirmar que *A queda do céu* é um divisor de águas para a história da literatura indígena. Eduardo Viveiros de Castro afirma: “*A queda do céu* é um ‘objeto’ inédito, compósito e complexo, quase único em seu gênero”.¹ Jean-Christophe Goddard, por sua vez, chama a atenção para o fato de que *A queda do céu* é um livro singularmente capaz de se contrapor à “desastrosa episteme colonial que espalhou sua ignorância sobre a quase totalidade da superfície da Terra”.² Manuela Carneiro da Cunha: “considero que o livro *A queda do céu* é uma obra prima, um dos livros mais importantes deste século”.³ José Antônio Kelly: “eis um *opus magnum* sem equivalente na antropologia amazonista. Sem dúvida, *A queda do céu* entrará no panteão dos grandes textos de antropologia e deixará uma marca indelével na história da literatura americanista”.⁴

A contragosto, se adotássemos uma postura mais rigorosa e historicista, poderíamos enxergar nestes comentários apenas a expressão de certo afã causado pela publicação da versão brasileira deste livro (2015), já que todos são datados da mesma época. Afã que, por outro lado, poderia ser justificado pelo fato de que uma das principais personagens é um indígena brasileiro e a maioria de seus conterrâneos, falantes e leitores do português, só teve acesso ao texto cinco anos após sua primeira aparição na França em 2010.⁵ Embora com algum atraso – estamos em 2023, oito anos após o lançamento da versão brasileira –, nunca será tarde para afirmar que a chegada de *A queda do céu* deve ser celebrada. E, mais ainda, que continuará sendo por muitos e muitos anos. De modo que seria possível questionar: por que *A queda do céu* pode ser considerada uma obra tão extraordinária? Por que, ao contrário, não a considerar simplesmente mais uma entre outras?

¹ Viveiros de Castro, 2015, p. 27.

² Goddard, 2016, p. 173.

³ Cunha, 2015, p. 437.

⁴ Kelly, 2013.

⁵ Kopenawa; Albert, 2010.

Afinal, “é verdade que não faltam livros de memórias indígenas, nos sentidos lato ou estrito do termo, tanto auto como heterobiografias, especialmente de membros dos povos da América do Norte”.⁶ Trazendo a discussão para a América do Sul, especificamente para o Brasil, podemos observar um aumento significativo no número e na variedade de temas abordados por escritos indígenas. A título de exemplo, mencionamos o trabalho de Daniel Munduruku⁷ que contém diversas cenas da mitologia de seu e de outros povos; poderíamos também mencionar o trabalho acadêmico de João Paulo Lima Barreto⁸ dos *Yepamahsã* do Alto Xingu, que versa sobre a concepção de corpo e as diferentes maneiras de curá-lo segundo as tradições Tukano; enfim, poderíamos lembrar do caráter predominantemente político das falas de Aílton Krenak⁹, registradas e veiculadas em textos que funcionam ao mesmo tempo como relatos de sua vida pessoal e manifestações públicas contra o consumo irracional propiciado instituições comprometidas de maneira mais ou menos direta com o grande capital.

Com efeito, os temas são muitos, e as maneiras de abordá-los também – algo que faz de toda a literatura indígena um universo praticamente inesgotável para discussões dos mais variados gêneros. Mas, dentro desse universo, *A queda do céu* certamente ocupa um lugar privilegiado, pois seu grande mérito consiste em reunir em um único volume os diferentes temas que costumam figurar neste tipo de literatura: o livro é, ao mesmo tempo, uma narrativa extremamente detalhada da mitologia yanomami; um mostruário de todos os elementos espirituais, estéticos e medicinais que compõem seus procedimentos de cura; um conjunto de narrativas autobiográficas de um renomado xamã e líder político, ocorridas em diversas épocas de sua vida, tanto em vigília quanto em seus sonhos; um texto de denúncia contra o

⁶ Viveiros de Castro, 2015, p. 26. O antropólogo nos remete à coleção francesa *Terre Humaine*, onde várias dessas biografias estão publicadas e da qual *A queda do céu* passou a fazer parte.

⁷ Mundukuru, 2015.

⁸ Barreto, 2021.

⁹ Krenak, 2020a; 2020b.

modo vida de vida dos brancos, os quais Kopenawa descreve como “bandos de queixada”¹⁰ que reviram a floresta atrás de mercadorias e riquezas, deixando atrás de si todos os rastros de destruição que conhecemos: rios poluídos, lama tóxica, epidemias mortais, quilômetros e quilômetros de floresta devastada. Enfim, *A queda do céu* é tudo isso. E tudo isso, como gostaria de salientar, condensado nas páginas de um livro. Mas por que isto configura um problema? Por que é um problema que *A queda do céu* seja um livro?

Para enfrentar essa questão, junto a diversas outras referências¹¹, começarei notando que as palavras de Kopenawa tendem a realizar algo do ambicioso projeto de antropologia reversa [*reverse anthropology*] preconizado por Roy Wagner em *A invenção da cultura*. Resumidamente, a tese de Wagner pode ser descrita da seguinte maneira: na medida em que a “invenção” ou a construção de culturas outras, isto é, de culturas diferentes da de quem se põe no papel de observador, se dá sempre “sob a égide protetora” das instituições culturais do próprio observador, a noção mesma de cultura teria ficado a tal ponto carregada de “sobredeterminações heurísticas” – Wagner se refere nominalmente a elas como funções, fatos sociais e estruturas lógicas da mente, em clara alusão crítica, respectivamente, a Malinowski, Durkheim e Lévi-Strauss – que não seria mais possível enxergar em tais culturas outras senão um reflexo da cultura do próprio observador, fazendo perder de vista os reais interesses da sociedade observada. A antropologia reversa seria um antídoto para esse impasse: a definição de cultura seria feita nos termos da outra sociedade. E, mais profundamente, na medida em que a sociedade observada, em comparação com a do observador, não se impõe as mesmas exigências para construir ou “inventar” a cultura, a cultura mesma é que deixaria de ser exclusivamente nossa,

¹⁰ Kopenawa; Albert, 2015, p. 335.

¹¹ Cf. Albert, 2002, p. 243; Goddard, 2021, p. 1; Rocha, 2017, p. 15; Viveiros de Castro, 2006, p. 320; 2015, p. 24.

algo que só nós, supostamente os únicos observadores, seríamos capazes de definir ou “inventar”.¹²

Ora, é evidente que os livros se constituem como uma parte fundamental de nossa cultura. Filósofos, antropólogos, literatos etc. estão o tempo todo transformando suas ideias em textos escritos que pretendem preservar e fazer circular. Não à toa, a imagem do livro é frequentemente evocada para se contrapor à da arma. A presença de armas seria uma espécie de indicativo da ausência de cultura numa determinada sociedade, algo como um objeto-signo prolongador da barbárie. Ao contrário, a cultura bem-sucedida é aquela que se ‘arma de livros e se livra de armas’, uma cultura cuja edificação mesma se daria através, entre outras coisas, do registro incessante de sua história e onde o livro, portanto, seria uma ferramenta quase que libertadora.

Considero-me solidário a essa ideia em alguma medida. De forma alguma a crítica xamânica que apresento a seguir deve ser confundida com uma argumentação no sentido de que as armas devem ser liberadas, seu porte incentivado etc. Ao contrário, sou fiel à ideia de que a escola e a Universidade são ambientes preferenciais onde a prática pedagógica deve florescer em comparação com qualquer clube de tiro, embora estes tenham florescido numa velocidade assustadoramente perigosa durante os últimos quatro anos. A preferência deve ser sempre por livros, não por armas, mesmo porque, como já é de amplo conhecimento, a população yanomami é vítima frequente delas, principalmente as de fogo.

Não obstante, se, por um lado, tendemos a validar a tese de que a “invenção” de nossa cultura se dá através do acúmulo e do aperfeiçoamento de ideias escritas, por outro a “invenção” da cultura, ao menos como compreendida por Kopenawa, dispensa totalmente a escrita. E não só a dispensa a considera uma condição para que os brancos se tornem tão ignorantes quando constroem ou “inventam” sua

¹² Wagner, 1981, pp. 28-33.

própria versão da cultura yanomami e, mais especificamente, do trabalho que seus xamãs realizam. Vejamos como Kopenawa expressa isso em suas próprias palavras:

nossos antigos faziam dançar os espíritos *xapiri pë*¹³ desde o primeiro tempo. Eles nada sabiam do costume dos brancos de desenhar suas palavras. Estes, por sua vez, ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las. Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Por isso só têm pensamentos errados a seu respeito. Já os xamãs não desenham nenhum dizer sobre ela, nem rabiscam traçados da terra (i. e. mapas, cartografias). Com sabedoria, não as tratam tão mal quanto os brancos. Bebem *yäkoana*¹⁴ para poder contemplar suas imagens, em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos. Seu pensamento guarda as palavras do que viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel (*papeo siki*) 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 (Kopenawa; Albert, 2015, p. 455).

Este rechaço à escrita por parte dos xamãs yanomami sempre existiu e sempre existirá. Ele passa de geração em geração desde o “primeiro tempo”, quando *Omama*, demiurgo criador da floresta e de seus habitantes, ensinou seu filho, o primeiro xamã, a fazer dançar a imagem dos espíritos *xapiri* (pl. *pë*). As palavras que os brancos colocam em *papeo siki*, também chamado de *utupë siki* (literalmente, “pele de imagem”), contrastam radicalmente com as palavras que os espíritos *xapiri pë* colocam no pensamento do xamã. Na realidade, a própria expressão *utupë siki* é um contrassenso na língua yanomami: ela é composta por *utupë*, que designa a “imagem vital” que todos os seres possuem desde a origem e que os xamãs fazem

¹³ Traremos uma descrição mais detalhada desses espíritos logo adiante.

¹⁴ Pó alucinógeno utilizado durante os procedimentos xamânicos. Embora se utilize a expressão “beber (*koai*) o pó de *yäkoana*”, este não é bebido, e sim inalado (Kopenawa; Albert, 2015, p. 612, nota 15).

dançar enquanto “espíritos auxiliares” (*xapiri pẽ*); e *siki*, que significa literalmente “pele”, isto é, a superfície do corpo, o envelope carnal que reveste todos os seres e que é caracterizado, tal como as palavras escritas, por sua inércia e opacidade.

A rigor, as imagens *utupẽ* dos *xapiri pẽ* não possuem pele. Embora se pareçam com os humanos – os espíritos *xapiri pẽ* são descritos como humanoides minúsculos que aparecem ao xamã durante o transe –, eles são seres que não possuem verdadeiramente uma superfície tal como a pele (*siki*). Estes seres-imagens são descritos por Kopenawa como sendo o verdadeiro centro, o interior puro de cada ser que habita a floresta e além. Educado para o uso da *yãkoana*, Kopenawa afirma que os *xapiri pẽ*, além de terem traços predominantemente humanos, são também intensos focos de luz, “como poeira de luz”, que descem em número incontável das costas do céu, extraordinariamente ornamentados com suas pinturas, caudais, plumas etc., entoando seus cantos de bravura. Ademais, os *xapiri pẽ* jamais caminham sobre o mesmo solo “sujo e coberto de excrementos” dos humanos comuns. Os caminhos por onde passam são “resplandecentes de luz, cobertos de penugem branca, tão fina quanto os fios das teias de aranha *warea koxiki*¹⁵ que flutuam no ar”. Os caminhos também são infinitos: eles se ramificam para todos os lados, “se bifurcam, se cruzam e até se superpõem, para muito além dela [floresta], por toda a vasta terra a que chamamos *urihi a pree* ou *urihi a pata*, e que os brancos chamam de mundo inteiro”.¹⁶

Ora, do ponto de vista de Kopenawa, está claro que a experiência propiciada pela dança de apresentação dos *xapiri pẽ* nem de longe se assemelha à experiência de ler e escrever em peles de papel. De um lado, tem-se a contemplação redundante de palavras grafadas sobre superfícies mortas e sem luz, cuja fabricação depende da queda de milhares e milhares de árvores que serão transformadas em depositário de conhecimento exclusivamente branco: a “página em branco”, local por excelência

¹⁵ *Lycosa* sp., tipo de tarântula venenosa (Kopenawa; Albert, 2015, p. 596).

¹⁶ *Ibid.*, p. 111.

onde escrevemos nossos próprios pensamentos e os fazemos circular apenas entre nós.¹⁷ De outro, tem-se uma experiência viva e luminosa em que a sensibilidade é lançada para muito além das páginas e de suas margens limitantes: um outro plano, um “puro *spatium*” no sentido que o filósofo Gilles Deleuze dá a esse termo¹⁸, de onde provêm seres dizendo palavras tão luminosas e infinitas quanto eles mesmos. No trecho a seguir, temos melhor dimensão do que o xamã faz com essas palavras.

As palavras dos *xapiri pẽ* são tão incontáveis quanto eles mesmos, e nós as transmitimos entre nós desde que *Omama* criou os habitantes da floresta. 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. 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 pẽ* 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 29embra-las. Seu papel é o nosso pensamento, que desde tempos muito antigos se tornou extenso como um grande livro que nunca acaba.¹⁹

O trabalho xamânico de perpetuamente renovar e passar adiante as palavras dos *xapiri pẽ* é muito semelhante ao modo como o antropólogo Claude Lévi-Strauss define a análise dos mitos: “uma tarefa de Penélope”²⁰. Sendo muito mais do que um simples curandeiro ou um feiticeiro, alguém que se limitaria a utilizar as palavras dos *xapiri pẽ* para fins exclusivamente místicos ou medicinais, o xamã é alguém que se

¹⁷ A imagem da “página em branco” é suscitada pelo filósofo liberalista John Locke (1983, p. 159) para descrever a mente humana como algo inteiramente desprovido de ideias inatas. Locke (*ibid.*, p. 139) advoga em favor de uma visão antropocentrada da cultura, pois considera que “o entendimento situa o homem acima de todos os seres sensíveis e dá-lhe toda vantagem e domínio que tem sobre eles”.

¹⁸ Deleuze, 1968, p. 367.

¹⁹ Kopenawa; Albert, 2015, p. 508

²⁰ Lévi-Strauss, 2010, p. 23.

dedica a captar uma linguagem de outro tempo e lugar e torná-la compreensível o suficiente para que possa ser comunicada e passada adiante. Neste sentido, seu trabalho não difere tanto do de um antropólogo.²¹

Além disso, com Lévi-Strauss, podemos dizer que as palavras dos *xapiri pẽ* não se adequam ao princípio cartesiano de dividir as partes complexas em outras mais simples a fim de torná-las mais compreensíveis. Nenhuma “unidade secreta” que seria revelada ao cabo de uma decupagem das partes.²² As palavras dos *xapiri pẽ* nada revelam: elas não são revelações no sentido divino que atribuímos a esse termo, justamente porque não são propriedade exclusiva do xamã. Nada pior que associar o xamã à figura de um sacerdote, alguém que manteria um segredo ‘divino’ somente para si. As palavras xamânicas podem ser consideradas ‘divinas’ em certo sentido porque, como estamos vendo, são as que mais importam, as que se deve ouvir com maior atenção. Mas elas são comunicadas em sessões públicas de xamanismo, passam de xamã em xamã. Elas não são a verdade que o sacerdote leva para o túmulo sem revelar.

Em todo caso, por se tratar de uma espécie de interpretação perpetuamente renovada das palavras míticas, a percepção xamânica tem o caráter que Lévi-Strauss define como “anaclástico”, ou seja, que se ocupa das refrações luminosas.²³ Não é isto que define uma refração? Uma mudança na velocidade de propagação da luz em decorrência da mudança do meio onde ela se propaga? Lembremos do corpo parcialmente submerso na água: não é possível ao olho comum acompanhar os movimentos da luz no interior da água do mesmo modo com que se acompanha fora dela, o que nos dá a ver uma imagem distorcida da parte submersa do corpo. Diríamos que a experiência xamânica é uma tentativa de acompanhar essa distorção. Não se trata, pois, de trazer o corpo para o exterior da água, colocá-lo em um campo extensivo onde suas propriedades poderiam ser apreendidas tal como

²¹ Cf. Lévi-Strauss, 2012, p. 41.

²² Lévi-Strauss, 2010, p. 23.

²³ *Ibid.*, p. 24.

são ‘realmente’. Não se trata de retirar o corpo da água para podervê-lo como ‘é’, caso em que o *meio* a partir do qual habitualmente se vê – o ar – permaneceria o mesmo. A prática xamânica, ao contrário, implica uma mudança de meio: ela seria como uma tentativa de olhar a partir do interior da própria água, do interior de um meio onde a movimentação da luz não pode ser acompanhada por olhos comuns. Na prática xamânica, o que muda ou se procura mudar não é tanto a posição do corpo, do objeto parcialmente submerso, mas, fundamentalmente, a posição de onde se vê, como uma tentativa de mudar-se para a posição desse corpo refratado *para* ver corpos refratados, algo que escapa à visão comum.

Tal é a luminosidade que emana dos *xapiri pẽ* e de seus caminhos. Kopenawa repete com frequência que ela não pode ser percebida pelos olhos das pessoas comuns. Ela tampouco pode ser vista como mero efeito colateral do uso da *yãkoana*. Em primeiro lugar, porque a visão anormal da luz é efetivamente buscada pelo xamã, “o que sugere fortemente que essa experiência possui um valor conceitual em si mesma” (Viveiros de Castro, 2006, p. 332). Em segundo, e talvez mais importante, porque o “valor conceitual” dado a essa experiência exige um deslocamento do ponto de vista do próprio xamã. Como vimos, não se trata somente de ver os *xapiri pẽ*, como se veria, de fora, um objeto refratado na água. Sobretudo, trata-se de ver *como* um *xapiri*, “no lugar de” [à la place de]²⁴ um *xapiri*. Para ser o veículo de seus sentimentos e palavras, é preciso que o xamã ‘passe’ para o lado deles, se torne ele próprio um habitante interior da luz invisível à visão comum.²⁵

Ao mesmo tempo, a incapacidade de ver essa luz é o que dá às pessoas seu caráter comum. Kopenawa não faz questão de esconder seu desprezo por elas, mesmo quando trata de seus conterrâneos: “os *xapiri pẽ* nunca chegam perto das pessoas comuns, que se contentam em viver deitadas em sua rede. Consideram-nas

²⁴ Deleuze, 1988, letra A.

²⁵ Disto dá prova a expressão *xapirimuu*, utilizada pelos próprios yanomami para designar o “ato de praticar o xamanismo”. A expressão é composta por *xapiri* + *muu*, sufixo verbal que significa literalmente “agir em condição de” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 610, nota 3).

sujas e incapazes de ouvir suas vozes. Se um iniciando chamar os espíritos à toa, dirão que tem gosto amargo e irão zombar de sua voz de fantasma”.²⁶ O processo para se tornar xamã requer uma vontade inabalável: é preciso enfrentar uma série de restrições (alimentares, sexuais etc.), inalar quantidades descomunais de *yākoana*, enfim, sujeitar-se a ter sua própria imagem vital *utupé* capturada ou lacerada por espíritos maléficos. Apenas educando-se para isso é que se pode ‘ver como’ ou ‘virar’ um *xapiri*, abandonar o plano de onde eles são comumente invisíveis em direção a outro onde eles são vistos de modo anormalmente luminoso. É neste sentido que se afirma que os *xapiri pē* são antes índices do que ícones: eles são, ao mesmo tempo, índice daquilo que necessariamente *não* se vê através da visão comum e daquilo que só se vê de modo anormalmente luminoso.²⁷ O xamanismo, portanto, é um tipo privilegiado de visão para além das peles, uma visão que privilegia ‘objetos’ mais importantes ou extraordinários e cuja condição de aparição é uma luminosidade extraordinária.

A resposta à pergunta que inaugura esse artigo, “por que é um problema que *A queda do céu* seja um livro?”, está contida na própria pergunta: a obra é um problema porque já é um livro, algo que vai no sentido contrário ao que seria, na falta de melhor expressão, a orientação epistêmica ‘natural’ de Kopenawa e dos xamãs yanomami. O interesse de seus pensamentos e, sobretudo, as condições sob as quais esse pensamento é gestado diferem radicalmente das condições que, em geral, nos levam, brancos, a querer fixar nosso pensamento em peles de papel. Talvez os ‘objetos’ mais interessante para nós enquanto escritores, filósofos e/ou literatos, tenham de ser buscados no habitat dos antropólogos: o universo do *não* escrito. Não porque os povos que os antropólogos estudam não escrevem, mas, porque, em geral, aquilo que mais importa para esses povos nem de longe pode ser

²⁶ Kopenawa; Albert, 2015, p. 150.

²⁷ Viveiros de Castro, 2006, p. 332.

fixado em pedra ou papel.²⁸ Não seria talvez este o grande motor da escrita? Aquilo não pode ser fixado nela, aquilo que transborda os limites do já escrito?

Em todo caso, por tudo que vimos, o conteúdo das falas dos *xapiri pẽ* não pode se tornar palavra escrita sem passar por um drástico processo de redução, vindo a se tornar algo que nem de longe é capaz de reproduzir – que dirá de nos fazer efetivamente sentir – a experiência xamânica tal como ela é sentida por um xamã yanomami. Sendo *A queda do céu* um livro extraordinário em seu gênero, é preciso ter em mente que as palavras que lemos são palavras que Kopenawa consentiu em reduzir e apresentar em um contexto contrário àquele que seria o seu normal. Mais do que ninguém, Kopenawa está ciente de que as palavras dos *xapiri pẽ* não podem ser entregues a qualquer um. Neste sentido, e na medida em que o desejo de Kopenawa é que suas palavras alcancem “a maior audiência possível”²⁹, não seria exagero afirmar que *A queda do céu* funciona como índice de uma certa urgência, enfim, de uma certa necessidade inadiável em falar a nós, o povo da escrita. A questão então seria: como responder?

Alguns diriam que a solução seria parar de escrever. Afinal, escrever sobre uma cultura que rejeita a escrita seria contrariar o modo mesmo com que essa cultura se constroi, fazendo prevalecer minha – ou nossa – forma de cultura sobre a cultura do outro. Deste modo, qualquer esforço no sentido de escrever sobre os yanomami – ou sobre qualquer cultura que privilegia a oralidade em detrimento da escrita – seria um projeto fatalmente fadado ao fracasso, uma armadilha já em vias de ser acionada. Para que os yanomami sejam sujeitos de sua própria cultura, não caberia a nós ficar escrevendo sobre ela, na medida em que a escrita, além de ser naturalmente imprecisa em relação aos fatos, seria ainda o motivo da ignorância em relação a todo um povo.

²⁸ Lévi-Strauss, 2012, p. 52.

²⁹ Kopenawa; Albert, 2015, p. 43.

Embora seja possível argumentar nesse sentido, parece-me que essa possibilidade teria como efeito a negação de todas as outras. Nada seria possível colher a não ser uma espécie de negação terminal, uma negação que se veria obrigada a retornar o tempo todo para me informar da impossibilidade de algo: nesse caso, escrever sobre os yanomami. Além disso, parece-me absurdo negar meu pertencimento a uma cultura em que a escrita exerce um papel inegavelmente importante, permitindo-me entrar em contato com as palavras de Kopenawa, Lévi-Strauss etc. De certo modo, não seria legítimo pensar nossa cultura separada da escrita, do mesmo modo como não seria possível pensar a presença de um vale separada da presença de uma montanha. Mesmo porque, antes de nos perguntarmos se é vão ou não escrever sobre os yanomami, seria necessário interrogar os *yanomami* sobre o que seria vão ou não.

Reconhecendo na escrita uma ferramenta mais ou menos maléfica, em momento algum Kopenawa nos estimula a abandoná-la, a abandonar este exercício que faz, entre outras coisas, nossa cultura ser o que ela é. Abandonar a escrita não nos tornaria mais indígenas. Kopenawa tem muito claro que é impossível abandonar inteiramente o universo da cultura na qual se nasce e é criado: seu tremendo “esforço para virar branco” (2015, p. 280-1) acabou se convertendo em um esforço não menos tremendo para atender ao chamado que os *xapiri pë* lhe faziam desde criança. Talvez, aquilo que Kopenawa espera de nós, o povo da escrita, nada mais seja do que uma resposta equivalente: que nós façamos um esforço tão tremendo quanto possível para virar indígena, mesmo sabendo que isso nunca virá a acontecer, mas que possamos, ao menos, retornar desse processo com algo a dizer. Não roubar suas palavras, mas ser um amplificador para elas, algo que contribua para projetá-las em tempos e lugares diferentes de onde são primeiramente faladas. Executar o procedimento xamânico e, com o xamã, modificar-se no processo. Enfim, devir-xamã.

Referências

- ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002.
- BARRETO, João Paulo Lima. “*Kumuã na kahtiroti-ukuse*: uma ‘teoria’ sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro”. Tese (Doutorado em Antropologia). 190 págs. Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2021.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “De Lévi-Strauss aos índios na universidade”. Entrevista concedida a Edson Tosta Filho. Revista de Antropologia (USP), v. 58, n. 2, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Difference et répétition*. Paris: PUF, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista a Claire Parnet realizada por P. A. e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995 pela TV-ART. Boutang Paris: Vídeo Edition Montparnasse, 1988.
- GODDARD, Jean-Christophe. “Notes sur *La chute du ciel* par un lecteur blanc”. Hau Journal of Ethnography Theory, 2016.
- GODDARD, Jean-Christophe. “O Branco estrangeiro: contra-antropologias amazônicas do capitalismo colonial”. Revista Das Questões, (UnB), v. 11, n. 1, 2021.
- KELLY, José Antônio. “Resenha de *A queda do céu*”. Revista de Antropologia (UFSCar), v. 5, n. 1, 2013.
- KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
- KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. *La chute du ciel*. Paris: Plon / Terre Humaine, 2010.
- KRENAK, Aílton. *A vida não é útil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2020a.
- KRENAK, Aílton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2020b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Abertura”. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. In: *Mitológicas I: o cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “História e etnologia”. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. In: *Antropologia estrutural I*. Edição Portátil. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. Coleção “Os pensadores”. 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira*. São Paulo: Global, 2015.

ROCHA, Melissa. “O contra-arquivo na arte: o poder xamânico de uma antropologia reversa”. Revista Palíndromo (UDESC), v.9, n.18, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A floresta de cristal: notas sobre ontologia dos espíritos amazônicos”. Revista Cadernos de Campo (USP), n. 14/15, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O recado da mata”. In: KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Edição revisada e ampliada. Chicago: University Press, 1981.

CARLOS FERNANDO CARRER: É mestre e doutor em Filosofia pela Unifesp, tendo realizado parte de seus estudos de doutorado na Université de Toulouse. Desde a graduação em Comunicação Social pela PUC-SP, seu trabalho versa sobre as chamadas ‘sociedades tradicionais’ do Brasil – quilombolas e indígenas. Interessa-se, sobretudo, pelas relações entre elas e o pensamento francês da segunda metade do século XX.