

COSMOBIODIVERSIDADE EM *A QUEDA DO CÉU*: NARRATIVAS E DISSONÂNCIAS

COSMOBIODIVERSITY IN *A QUEDA DO CÉU*: NARRATIVES AND DISSONANCES

João Victor Rodrigues Santos 
José Victor Soares Rocha dos Santos 

RESUMO

Buscamos investigar como a ideia de cosmobioidiversidade pode ser vista em *A queda do céu* (2015), de Kopenawa e Albert. Para isso, traçaremos um paralelo entre as linguagens apresentadas na obra, o espaço dos povos indígenas no universo artístico brasileiro e os efeitos econômicos, ambientais e religiosos dos contatos dos Yanomami com os brancos. Metodologicamente, abordamos o livro sob um viés qualitativo bibliográfico, além de consultarmos contribuições de estudiosos interessados na temática proposta, como Almeida (2009) e Castro (2015). Assim, notamos que as narrativas relatadas por Kopenawa e Albert contribuem para ressignificar e combater olhares voltados para os povos originários da Floresta Amazônica, desenraizando as ideias colonizadoras de indígenas como selvagens carentes de salvação religiosa e da Amazônia como campo aberto para a caça de recursos naturais.

PALAVRAS-CHAVE: Autoetnografia. Cultura Yanomami. Desocidentalização. Floresta Amazônica.

ABSTRACT

We seek to investigate how the idea of cosmobioidiversity can be found in *A queda do céu* (2015), written by Kopenawa and Albert. For this, we drew a parallel between the languages presented in the book, the space of indigenous peoples in the Brazilian artistic universe and the economic, environmental and religious effects of the Yanomami's contact with the white people. Methodologically, we approached the book from a qualitative bibliographic point of view, in addition to consulting contributions from scholars interested in the proposed topic, as Almeida (2009) and Castro (2015). Thereby, we noted that the narratives reported by Kopenawa and Albert contribute to reframing and combating views turned to the native peoples of the Amazon Forest, uprooting the colonizing ideas of indigenous people as savages in need of religious salvation and of the Amazon as an open field for hunting natural resources.

KEYWORDS: Autoethnography. Yanomami culture. Dewesternization. Amazon rainforest.

INTRODUÇÃO

Escrita por Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu* (2015) apresenta a cosmovisão do povo Yanomami, mediante o relato de vida e a autoetnografia de

Kopenawa – xamã e principal porta-voz de seu povo. Além disso, também apresenta documentos registrados por Albert, oriundos de pesquisa etnográfica, que divulgam a cultura e a realidade cotidiana dessa etnia, bem como alertam sobre os perigos da degradação da natureza e de se enxergar o mundo a partir de uma perspectiva etnocêntrica.

Assim, sugerimos o termo *cosmobiodiversidade* para investigar as narrativas Yanomami e seu universo (cosmo), a defesa da vida dos povos indígenas, de suas culturas e do mundo natural (bio) e as diferenças que circundam as existências indígenas, de modo específico os efeitos dos contatos entre os Yanomami e os brancos, ou *napë pë*¹ (diversidade).

Podemos postular que os escritores da obra representam os dois lados da referida diversidade, tendo em vista que um é xamã Yanomami e o outro é etnólogo francês. Ainda, simbolizam a interdependência entre os dois lados: sem Kopenawa, o etnólogo não teria o conhecimento atual sobre essa cultura e cosmovisão; sem Albert, o xamã não compilaria nessa mesma magnitude suas experiências para outros. Ou seja, indígenas e brancos, quando atuam juntos, com respeito às particularidades culturais de cada um, sem pretensões de domínio de um sobre o outro, conseguem produzir obras harmônicas.

Diante disso, destacamos o modo como a linguagem é utilizada em *A queda do céu*. Desde a própria motivação para o ato de escrita até o uso de diversas modalidades de significação linguística – com a presença de mapas, imagens e desenhos –, as palavras de Kopenawa e de Albert contribuem para que a produção literária indígena nacional ganhe corpo, como também para que os debates acerca dos modos de se olhar para os povos originários, de se compreender seus papéis na floresta amazônica e de se problematizar a presença do branco na Amazônia alcancem um patamar sério e comprometido com a preservação da vida.

Por isso, considerando que o ato de narrar aproxima-se do intercâmbio de experiências (Benjamin, 1987), propomo-nos a investigar como as narrativas apresentadas por Kopenawa incitam reflexões acerca dos efeitos advindos dos contatos entre os Yanomami e os brancos (fazendeiros, garimpeiros, mineradores e

¹ Conforme Kopenawa e Albert (2015, p. 63), “a expressão *pë*, utilizada após uma palavra em yanomami, é indicativa de plural. Enquanto *napë* significa ‘forasteiro, inimigo’, *c.f.* nota 2”.

extrativistas de modo geral). De modo paralelo e quiçá consequente, procuraremos explorar como a ideia de cosmobiodiversidade pode ser vista em *A queda do céu* e quais são seus possíveis efeitos.

Para tanto, partiremos de um método qualitativo de base bibliográfica, detendo-nos em segmentos do livro, tanto em seus aspectos textuais quanto pós-textuais, além de nos utilizarmos das contribuições de estudiosos interessados na temática da produção literária dos povos originários, como Maria Inês de Almeida (2009) e Eduardo Viveiros de Castro (2015), e de entrevistas dadas por Davi Kopenawa. Desse modo, buscaremos traçar um paralelo entre as linguagens presentes em *A queda do céu*, o espaço dos povos indígenas no universo artístico brasileiro e os efeitos dos contatos dos povos Yanomami com os brancos, especificamente em relação às temáticas econômicas e religiosas.

1 A (IN)VISIBILIDADE DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

Quando fazemos o exercício de pensar o lugar dos povos indígenas na produção literária brasileira talvez uma das principais referências que nos venha à mente seja a primeira fase do romantismo nacional, mais especificamente livros como *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), de José de Alencar (1829-1877), que, do século XIX, se tornaram pilares para a formação do índio como herói nacional. Curiosamente, as imagens construídas sobre o indígena como um herói romantizado partem de escritores fortemente arraigados à cultura colonizadora europeia, o que coloca em suspenso a validade de seus juízos sobre as múltiplas culturas de povos originários que existem e existiram em território brasileiro.

Esses livros, durante longo período, contribuíram para a formação limitada e distanciada do real que a nação brasileira tem em relação aos povos originários do país, uma vez que fazem/fizeram parte do currículo escolar da educação básica – em atendimento à Lei 11.645/2008, que garante o estudo da história e da cultura de negros e indígenas no Brasil –, uma vez que são/eram tidos como os maiores representantes da cultura indígena nacional.

Outra obra que talvez nos venha à mente é *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade (1893-1945). Numa fase diferente da de Alencar, o escritor paulista, em seu movimento de antropofagia cultural e de esboço das identidades nacionais desligadas de influências estrangeiras, pinta-nos o herói sem nenhum caráter e que

apresenta traços da diversidade cultural brasileira. Profundo conhecedor e estudioso dos povos do Brasil, Mário conseguiu, com seu herói plural, contribuir para o modernismo brasileiro, movimento que talvez tenha sido fundamental para as problematizações e para as reflexões ligadas à construção identitária no país.

Resguardadas as diferenças, há algo em comum tanto em Alencar quanto em Andrade: nem um nem outro são indígenas. E isso é fundamental ao percebermos que, mesmo com as mudanças de perspectivas e de abordagens sobre a temática indígena trazidas por ambos, a imagem do povo originário era ainda esboçada pelo outro e não pelo próprio indígena.

É notável algo que desde a década de 1970 vem assumindo papéis importantes para as culturas originárias brasileiras: a ascensão de sua produção literária, conforme assinala a professora Maria Inês de Almeida (2009). Desse modo, os povos originários conseguem fazer com que a linguagem assuma o papel de instrumento desconstrutor de uma imagem criada e alicerçada na mente brasileira por pessoas não indígenas, majoritariamente brancas e detentoras de poderes econômicos, sociais e políticos.

Escrever, então, torna-se uma manifestação da revitalização e imortalização de inúmeras culturas nativas do Brasil, de culturas que trazem as marcas do extermínio colonizador. Conforme Almeida, “[...] escrevendo suas histórias e seus pensamentos, sua poesia - os indígenas podem estar operando uma profunda mudança na sua vida social” (2009, p. 92).

A partir da literatura dos povos indígenas do Brasil, percebemos a relevância da conscientização sobre suas diversidade e riqueza culturais, tendo em vista o poder de fala acarretado por ela, uma vez que, ao invés das visões etnocêntricas já destacadas, é possível que os próprios nativos representem a si mesmos. Sem isso, a literatura continuaria marcada por concepções ocidentalizadas e colonizadoras sobre esses povos.

Quando voltamos nossas atenções ao universo artístico, além do nome de Davi Kopenawa (1956-), temos autores e autoras indígenas que vêm engajados na luta pela preservação da cultura originária de suas respectivas etnias. Entre eles, podemos apontar pessoas como Eliane Potiguara (1950-) e Raoni Metuktire (1930-), além do pintor Jaider Esbell (1979-2021), que, juntos com outros nomes, como o do ambientalista Ailton Krenak (1953-) e os dos escritores Cristino Wapichana (1971-) e

Daniel Munduruku (1964-), fazem com que se acentue a presença indígena tanto na abordagem da temática quanto nas autorias das produções artísticas.

Munduruku e Krenak, por exemplo, em obras como *Contos indígenas brasileiros* (2005) e *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), apresentam, respectivamente, tanto questões relativas a saberes, costumes e mitos originários de culturas indígenas brasileiras como também a ótica dos povos que vivem (n)a floresta amazônica por dentro sobre questões como o extrativismo que o homem branco impôs ao meio ambiente.

Diferentemente do ideal do indígena que foi esboçado pelo homem branco, livros como os que foram citados trazem à tona, e esse é um dos seus principais valores, imagens dos povos indígenas do Brasil através de suas próprias vozes, desocidentalizando e contribuindo para a ressignificação que se deve fazer acerca daqueles que, muito antes das invasões do século XV, já povoavam o lugar que veio a se chamar Brasil.

Apesar dessa presença indígena que aos poucos se acentua na cena literária nacional, percebemos como o Brasil ainda demonstra certo atraso na valorização e na aceitação de suas culturas originárias. Por exemplo, mesmo Davi Kopenawa sendo um dos que contribuíram com a luta pela demarcação do território Yanomami e tendo sido reconhecido pela Organização das Nações Unidas (ONU) pela luta em defesa dos povos originários, a primeira edição de *A queda do céu* foi publicada em 2010 sob o título de *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*, na França, e traduzida para o português somente cinco anos mais tarde. Diante disso, é importante refletir acerca dos motivos e das consequências da falta de incentivo e de interesse em assuntos relativos às culturas originárias, além de se intuir quais decisões políticas ela implica.

De modo paralelo, quando nosso campo de observação é o universo acadêmico, temos evidente certa ascendência do interesse pela pauta indígena contemporânea. Ao se realizar uma pesquisa no catálogo de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), tendo como indicador a palavra "Kopenawa", notou-se que, entre 2014 e 2022, um total de 41 trabalhos foi desenvolvido no âmbito da pós-graduação no Brasil voltado para as contribuições de Davi Kopenawa na defesa dos direitos indígenas.

As 14 Teses de Doutorado e as 21 Dissertações de Mestrado demonstram que, apesar do extermínio extrativista humano, cultural e natural que perdura na

Amazônia, o trabalho de líderes como Davi aos poucos está conseguindo semear reflexões na sociedade e problematizar questões antes exacerbadamente naturalizadas, como o desconhecimento da diversidade cultural dos povos originários brasileiros.

Infelizmente, apesar das conquistas indígenas tanto nos meios acadêmicos – ilustradas por contribuições como as do próprio Davi Kopenawa e as de Ailton Krenak – quanto no literário, episódios de violência contra diversas etnias continuam ocorrendo. A exemplo da denúncia segundo a qual garimpeiros que exploram ilegalmente o território Yanomami em Aracaçá teriam estuprado e assassinado uma menina de 12 anos, além de provocar o desaparecimento da comunidade, que possuía 30 indivíduos². O movimento de conscientização sobre a vida dos povos indígenas e da floresta amazônica está em curso, mas faz-se necessário que o debate assuma expressões ativas e concretas.

A escrita tem sido um dos caminhos para isso, demonstrando o quanto os povos originários são e estão conscientes de seus papéis para a defesa da vida e da diversidade cultural amazônica. Muito além de instrumento de ressignificação histórica, as distintas produções dos indígenas têm se revelado fortemente ativa no lado político, uma vez que muitos líderes passaram a assumir o papel de verdadeiros diplomatas, viajando o mundo e expondo os dramas e as riquezas de seus respectivos povos. Nesse ínterim, podemos retomar as palavras da professora Maria Inês de Almeida:

Os povos indígenas querem ouvir a própria voz. A escrita, grande aliada das classes dominantes, paradoxalmente, torna-se a oportunidade de reversão para os dominados. Eivada das diferentes falas silenciadas, funciona como uma arma que, através de cada frase ou palavra desacostumada, denota com um certo poder: a língua enquanto instituição. É por isso que devemos inscrever os livros escritos pelos índios no campo da política (Almeida, 2009, p. 91).

Sendo assim, investigar questões relativas aos modos como os povos originários se mobilizam para manterem vivas e ativas suas culturas e tradições

² C.f. “Tomada pelo garimpo, comunidade de menina ianomâmi estuprada e morta corre o risco de desaparecer”, por Yara Ramalho (G1/RR). Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/04/26/comunidade-de-menina-ianomami-estuprada-e-morta-esta-tomada-por-garimpo-e-vive-desordem-social.ghtml>. Acesso em: 22 de jun. 2022.

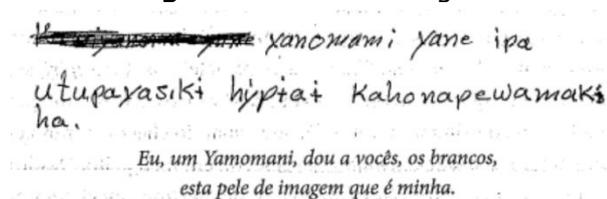
pode nos revelar o quão desgastada está a relação entre homem branco e ambiente indígena. A queda do céu, nascida do esforço de um pajé e um etnólogo, ilustra precisamente como a cultura Yanomami vem sofrendo com as dissonâncias existentes entre mineradores, fazendeiros e garimpeiros, símbolos do capitalismo ocidental, e povos nativos da floresta amazônica.

2 MEMÓRIA, NARRAÇÃO E CRIAÇÃO DE REALIDADES EM *A QUEDA DO CÉU*

Inicialmente, importa termos em mente que a escrita não faz parte da cultura Yanomami. Seus costumes e hábitos, suas histórias e narrativas são transmitidas oralmente. O exercício empreendido por Davi Kopenawa e Bruce Albert representa algo não natural aos Yanomami. Entretanto, apesar de ser estranho, é necessário ambos empreenderem esse movimento para fazer com que as vozes e as narrativas dessa etnia cheguem até aqueles que mais destroem a vida amazônica e, por tabela, a vida dos povos originários que dela depende.

O contexto de produção de *A queda do céu* – que se dilata por mais de 20 anos – é um contexto de constante destruição da vida, provocada por fazendeiros, garimpeiros, mineradores e extrativistas de modo geral. Assim, a escrita foi o meio encontrado para que os não indígenas e todos aqueles que estão contra a vida das etnias originárias e seus descendentes pudessem entender os estragos causados, o risco que ameaça não somente os indígenas, mas a vida em todo o planeta Terra, e, por fim, reconhecer a luta dos guardiões da floresta, os povos indígenas.

Figura 1: Pele de imagem



Fonte: Kopenawa e Albert (2015, p. 66).

Em relação à linguagem presente em *A queda do céu*, trata-se de uma mescla entre não-verbal e verbal, com particularidades que ressaltam ainda mais a ideia da cosmobiodiversidade. Os desenhos, por exemplo, dialogam com o texto e sugerem aquilo que Kopenawa menciona: ao invés de descrever um *xapiri*, ele apresenta um desenho que simboliza esse ser (Figura 2).

Figura 2: Espírito *xapiri*



Fonte: Kopenawa e Albert (2015, p. 88).

Já as fotografias apresentadas por Albert corroboram com o aspecto documental da obra, agregando veracidade aos acontecimentos e inserindo o(a) leitor(a) naquele contexto, como o registro de uma entrevista dada por Kopenawa acerca do massacre de Haximu³. Além disso, o etnólogo elaborou uma extensa sequência de notas explicativas, bem como um glossário de termos Yanomami, denotando o interesse em manter a fala e a cosmovisão de Kopenawa o mais informativas possíveis para quem não possui familiaridade com sua cultura.

Figura 3: Entrevista de Kopenawa sobre o massacre de Haximu



Fonte: Kopenawa e Albert (2015, n.p).

O mesmo pode ser dito dos mapas inseridos na obra por Albert, que orientam o leitor quanto à delimitação do território Yanomami e da separação entre outros povos indígenas. Também é perceptível a diversidade na narrativa quando se vê o

³ Nome dado ao assassinato de homens, mulheres e crianças promovido por garimpeiros que exploravam ilegalmente a região do Haximu, RO. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/rr/memorial/atuacoes-de-destaque/massacre-de-haximu/view>. Acesso em: 23 de jun. 2022.

emprego de termos técnicos por Albert e de linguagem mais oralizada e própria da cultura Yanomami por Kopenawa.

Seguindo a linha da defesa cultural e natural apontada pelos mais variados povos originários, notamos como *A queda do céu* é tecida num entremear que tenciona harmonizar narração, memória e criação de realidades. Considerando que a narração busca organizar a ficção, alternando entre contar e mostrar (Reuter, 2002), Davi Kopenawa e Bruce Albert dão-nos, num objeto *sui generis*, o relato da defesa de uma causa: a defesa do povo amazônico, que é a própria Amazônia. Conforme Eduardo Viveiros de Castro,

A Queda do Céu é um “objeto” inédito, compósito e complexo, quase único em seu gênero. Pois ele é, ao mesmo tempo: uma biografia singular de um indivíduo excepcional, um *sobrevivente* indígena que viveu vários anos em contato com os Brancos até reincorporar-se a seu povo e decidir tornar-se xamã; uma descrição detalhada dos fundamentos poético-metafísicos de uma visão do mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria; uma defesa apaixonada do direito à existência de um povo nativo que vai sendo engolido por uma máquina civilizacional incomensuravelmente mais poderosa (Castro, 2015, p. 27, *aspas e grifo do autor*).

Por vezes, a narrativa de Kopenawa baseia-se em relatos de suas experiências, tanto como funcionário da FUNAI, quanto como xamã, ou, mais ainda, como vivente das Amazônias. Conforme Kunrath (2018, p. 183), “podemos [...] conceber que a memória faz parte da história e, mesmo sem certezas, auxilia na compreensão dos fatos ocorridos”. Assim, pensando não somente no aspecto de preservação ambiental, mas principalmente no cuidado antropológico para com todos os povos e etnias que compõem a região amazônica, o compartilhamento das vivências de Kopenawa faz com que possamos compreender os dramas e as carências da localidade por meio de um olhar que vê de dentro e expõe para fora.

Com efeito, tenciona-se desconstruir e desocidentalizar o costume assaz ilusório que recobre as sociedades contemporâneas há décadas: se autoperceber como autoridade para debater, problematizar e tomar decisões relativas a assuntos e temáticas muito distantes de suas realidades, como vem ocorrendo com os povos originários do Brasil desde o século XV.

Não somente a ligação entre memória e narração fulgura como merecedora de destaque nas palavras do xamã Yanomami. Caso tomemos o livro como um apelo à preservação do natural, em seu aspecto da fauna e do humano, podemos perceber

que as próprias narrativas de origem trazidas por Davi Kopenawa, como as do criação do céu e de diversas caças, bem como dos espíritos primordiais ou mesmo dos *xapiri*, assumem um forte papel de manutenção e reatualização cultural, contribuindo para que possamos perceber como a ideia de cosmobiodiversidade se faz presente em *A queda do céu*. Ou seja,

Pode-se dizer que é em resposta às concepções e práticas dos *napë*, os brancos, que Davi recupera em sua fala o histórico de seu povo, a sua formação xamânica, a aliança com os espíritos *xapiri* da floresta e da cidade, bem como o entendimento que os yanomami lançam sobre o “povo da mercadoria” (Dias Jr; Marras, 2019, p. 238-239 *apud* Kopenawa, 2019).

Em *A queda do céu*, narrar assume o papel de intercambiar experiências para poder inculcar na mente daqueles que leem o livro a ideia da preservação da vida indígena no Brasil e, por conseguinte, a preservação da Amazônia, uma vez que “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes” (Benjamin, 1987, p. 201). Ao referir-se ao livro, o próprio Davi diz em entrevista que o objeto é

[...] um pedacinho do conhecimento yanomami que colocamos no papel. Porque não indígena gosta de ler. Eu acho que ele vai conseguir entender o conhecimento tradicional do povo Yanomami para conhecer e respeitar o nosso povo, respeitar floresta, nosso costume, nossa tradição, dança, *xapiri*. [...] Esse livro é representante do povo Yanomami. É conhecimento do povo Yanomami representado na cidade, na universidade do não indígena (Kopenawa, 2019, p. 241).

3 YANOMAMI E NAPĚ PĚ

Inicialmente, Postulamos que as dissonâncias de pensamento e de modo de se encarar o natural expostas por Davi Kopenawa entre povos originários e brancos dá-se, talvez fundamentalmente, por conta das maneiras pelas quais cada um busca apreender e significar o mundo que os circunda, seja por meio de uma relação de respeito à natureza, vista como fonte de sabedoria e aprendizado, ou pelo ideário civilizatório de dominação e progresso que enxerga a floresta meramente como fonte de recursos.

Os povos originários, mais especificamente os Yanomami, conforme apontado por Kopenawa, possuem forte ligação com a apreensão do mundo ligada ao

empirismo. É por meio dos órgãos dos sentidos que eles conseguem perceber, significar e tomar consciência da existência das coisas como são. Para os indígenas, o contato entre humano e mundo dá-se de modo dialógico, de modo respeitoso para com o natural, sem necessidades de extrativismos ou de posses. Por sua vez, mineradores, garimpeiros e fazendeiros apresentam a compreensão do mundo por meio de uma relação extrativista de domínio. Se os povos originários conhecem aquilo que sentem, esses brancos aparentam conhecer aquilo que possuem.

Para os Yanomami, um sentido que possui imensa importância é o da visão, pois os sentidos construídos sobre o mundo passam sempre pelo filtro do olhar. A própria experiência iniciática por que seus xamãs passam através do uso da *yãkoana*⁴ faz com que percebamos que os *xapiri* que aparecem para eles trazem elementos referentes ao mundo visualizado empiricamente pelos indígenas, como as penas de pássaros, rabos de macacos e outros acessórios.

De modo complementar, podemos assinalar que “o olho, órgão da percepção visual, é, de modo natural e quase universal, o símbolo da percepção intelectual” (Chevalier; Gheerbrant, 1988, p. 653). Assim, temos um posicionamento interessante: se os olhos podem ser indicativos da intelectualidade dos humanos, os Yanomami, ao contrário do que se diz dos povos indígenas de modo geral, não são selvagens ou brutos, mas possuem um modo particular e talvez mais sensato de apreender e significar a realidade. Corroborando isso, o próprio Davi Kopenawa irá nos dizer que

Nós temos muito pensamento. Não é assim pensamento pequenininho não. O *napë* pensa que nós não pensamos nada. Yanomami pensa muito. Yanomami pensa ancestrais. Yanomami pensa futuro adiante. Nosso pensamento é enorme, não é só um pedacinho não. *Napë* não, ele olha para nós e pensa que povo indígena não conhece nada. Então, *vai lá matar ele, ele está ocupando a riqueza da terra, a gente mata eles e pega o lugar deles para a gente trabalhar*. O pensamento dele é isso (2019, p. 246, grifo nosso).

De modo paralelo, percebemos que o movimento de preservação e de defesa do natural dá-se fundamentalmente por conta da invasão das terras indígenas pelos brancos, os *napë pë*, também cognominados como “povos da mercadoria” ou “gente

⁴ Alimento dos espíritos *xapiri*. É a partir da inspiração do pó da *yãkoana*, extraído da seiva das árvores *yãkoana hi* que os xamãs conseguem ouvir as palavras dos *xapiri*.

de *Teosi*". Tanto o aspecto econômico quanto o religioso são marcadores do modo como as diferentes maneiras de se compreender, adaptar e lidar com o mundo amazônico e com os povos que nele vivem servem para (des)construir as imagens indígenas esboçadas e cristalizadas pela herança portuguesa no Brasil.

No bojo dessa relação entre o modo de se perceber o mundo e suas implicações importa-nos, ainda, perceber como as dissonâncias entre indígenas e brancos dão-se em assuntos como economia e religião. Os povos originários foram/são vítimas da exploração civilizatória, tendo suas terras invadidas e arrasadas por doenças e poluição, e das tentativas de catequização cristã, protagonizadas por instituições católicas e evangélicas, fortes agentes de violência psicológica e cultural.

De acordo com o pensamento capitalista que rege a sociedade moderna, os brancos (fazendeiros, garimpeiros, mineradores) parecem enxergar a floresta como um imenso campo sem dono ou terra sem lei, de onde se pode extrair recursos naturais como madeira, ouro e carne de modo desregrado e desmedido. Entretanto, o que muito se ignora, ou se finge ignorar, é a diversidade de vida e de culturas que dependem desses mesmos recursos. Os povos indígenas possuem um modo distinto de lidar com os recursos ofertados pela natureza.

Refletir acerca da ideia da floresta como terra sem lei pode nos levar a contra-argumentar uma possível justificativa que os extrativistas utilizam para explorar seus recursos. Por considerar que a floresta é desordenada e aleatória em sua formação, a exploração seria, então, legítima, uma vez que aquilo que não se reconhece como organizado estaria à mercê dos grandes empresários e do grande Capital. Entretanto, a floresta é cuidada por todos os seres vivos que a habitam.

As árvores centenárias, bem como as espécies mais variadas, sobrevivem e se perpetuam graças aos movimentos de preservação e de cultivo do natural, empreendido não somente pelos indígenas como também pelos próprios animais, que propagam sementes por seus ambientes mais extremos. Ou seja, é engano pautar-se numa ótica ocidentalizada e ver a floresta como algo caótico, uma vez que ela possui sua própria configuração e seu modo de ser, ambos não se encaixando nos moldes civilizatórios nos quais se busca enquadrá-la. A floresta ultrapassa a ideia de civilização.

Enquanto os brancos destroem a vida na floresta e são transformados em povos inimigos (*napë pë*), os indígenas são espécies de guardiões da vida na

floresta, que buscam protegê-la dos predadores e comedores de terra. Nessa ótica da preservação e do papel de protetores atribuído aos povos indígenas, Davi Kopenawa nos apresenta uma importante reflexão, apontando para a relativização da noção de valor que os brancos atribuem para os recursos retirados da floresta. Enquanto para uns o valor é puro e exclusivamente monetário, para outros ele refere-se a valor de vida, de cultura. Segundo o próprio Davi,

Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas [da floresta] árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas.[...] Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 355).

Além da dissonância cultural assinalada pelo modo de usufruir os recursos naturais, outro ponto trazido nas narrativas de Kopenawa que reforça as diferenças entre indígenas e brancos e destaca os efeitos do contato entre ambos é o aspecto religioso. Os Yanomami aproximam-se de uma religião de base pagã, a partir do ponto de vista de missionários evangélicos vindos dos Estados Unidos.

Por viverem em seus próprios universos, muitos povos originários acabam por desenvolver suas próprias maneiras de significar a origem das coisas e, talvez consequentemente, de se relacionar com entes sobrenaturais que adquirem valor de divindades. Para os Yanomami, por exemplo, existem duas entidades primordiais: *Omama* e *Yoasi*. Enquanto o primeiro representa harmonia, bondade e equilíbrio, o segundo é seu oposto. *Omama* é o responsável por criar o mundo, assim como também criou o primeiro xamã.

Mesmo tendo as bases de sua própria religião já estabelecidas, os Yanomami são visitados pela *New Tribes Mission*, em 1959. Missionários estadunidenses se inserem no universo indígena para poder catequizar os povos e retirá-los do mundo do "pecado", palavra cujo sentido não existia no mundo indígena. Esses movimentos de catequização e limpeza espiritual acabam por incutir na mentalidade Yanomami medos e ideias antes não vistas: pecado, medo, terror, subserviência e dominação.

A partir da noção judaico-cristã de que quanto mais pecados a pessoa possuir mais são suas chances de ir para o “Inferno” ou o contrário: quanto menos pecados você tiver maiores são suas chances de ir para o “Paraíso”, os missionários acabam por instaurar uma espécie de terror e de pânico nos Yanomami, que têm grande parte dos seus costumes taxados como “pecado”. Ideias como essas fazem com que haja uma espécie de reconfiguração da identidade cultural dos povos originários.

Os missionários fazem questão de aprender a língua Yanomami para poder fazer com que a catequização se dê de modo mais promissor. Eles são responsáveis por inserir no vocabulário de Davi Kopenawa e de seus pares palavras como *Teosi*, *Sesusi*, *Satanasi* e *Xupari* para as quais podemos dar as respectivas traduções: Deus, Jesus, Satanás, Inferno.

Repetiam sem parar o nome de *Teosi*, todas as suas falas: “Aceitem as palavras de *Teosi*! Retornaremos juntos para *Teosi*! Foi *Teosi* quem nos enviou! *Teosi* nos mandou para proteger vocês! Não recusem, ou queimarão após a morte no grande fogo de *Xupari*! Se seguirem *Satanasi* e suas palavras, vão queimar lá com ele e vai ser de dar dó! Se, ao contrário, vocês todos imitarem *Teosi* como nós, um dia, quando ele decidir, *Sesusi*, descerá até nós e poderemos vê-lo aparecer nas nuvens!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 256, *aspas dos autores*).

Por algum período a campanha evangélica alcança êxito, entretanto, ela passa a desmoronar por um aspecto fundamental: o modo de lidar com o divino. Para os xamãs Yanomami, as divindades seriam visíveis, palpáveis e relativamente fáceis de se contactar a partir do uso da *yãkoana*. Enquanto para os brancos, a base da fé seria justamente o exercício de acreditar sem ver.

Com o passar das experiências de contato com os evangélicos, Davi, cujo nome cristão advém de batismo promovido pelos missionários, em plena epidemia *xawara*, perde muito dos seus e pede auxílio a *Teosi* e a *Sesusi*, mas não é atendido e percebe que talvez aquele seja um Deus falso, uma vez que seus pedidos não são atendidos. Nem *Teosi* nem *Sesusi* aparecem para Kopenawa, ao contrário do que acontece com os espíritos Yanomami. A possibilidade de fé no que não se vê acaba por contrariar a noção da perspectiva sensitiva do mundo Yanomami.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Davi Kopenawa, enquanto xamã, e, portanto, um dos responsáveis pela manutenção do mundo Yanomami, a existência da necessidade de defesa do seu povo e do seu território apresenta sintomas do quanto a relação entre povos originários e brancos não é saudável para os primeiros, uma vez que os *napë pë* e seus mundos significam o contato com destruições, epidemias, doenças, medo, terror e subserviência. Kopenawa, por exemplo, viaja constantemente para agir como diplomata dos direitos indígenas em países europeus. Percebemos em meio aos seus relatos o quanto as diferenças de costumes e culturas são nocivas e se apresentam nos mínimos detalhes, principalmente absorvidas em aspectos físicos e espirituais.

Se o movimento de ida indígena até as terras dos brancos, apesar de necessária para a defesa e a manutenção da vida na/da floresta, não é boa para os povos originários, muito mais acentuado é o dano causado quando os *napë pë* invadem terras como aquelas destinadas ao povo Yanomami em busca de ouro, caça ou madeira. Assim, em *A queda do céu* podemos perceber o quão danosa é a presença branca irresponsável na Amazônia, principalmente acentuada pelas dissonâncias e tensões culturais e históricas que se verificam nos relatos de Kopenawa. Além disso, notamos a importância das manifestações artísticas que partem dos indígenas, de modo específico as literárias, uma vez que elas não somente defendem, mas mantêm vivas as tradições de inúmeras etnias para as gerações futuras.

Desse modo, sugerimos a ideia de cosmobiodiversidade como uma leitura possível do livro trazido à lume por Davi Kopenawa e Bruce Albert, destacando como as narrativas relatadas por Davi contribuem para o conhecimento e a ressignificação dos modos de se olhar para os povos originários e para a floresta, desenraizando a ideia eurocêntrica-colonizadora de povos indígenas como ignorantes e carentes de salvação e da Amazônia como terra sem lei, campo aberto para a caça de recursos naturais.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada**: experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. v. 1. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 197-221.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 14. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Coord. Carlos Sussekind. Trad. Vera da Costa e Silva et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 14. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOPENAWA, Davi. Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história. [Entrevista concedida a] Carlos M. Dias Jr. e Stelio Marras. **Revista Mana**, v. 25, n. 1, p. 236-252, 2019.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KUNRATH, Milena Hoffmann. A memória na Literatura da Segunda Guerra Mundial: narrações como testemunho histórico e invenção. **Letrônica**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da PUCRS. Porto Alegre, v. 11, n. esp. (supl. 1), p. 178-188, set. 2018.
- MUNDURUKU, Daniel. **Contos indígenas brasileiros**. São Paulo: Global, 2005.
- REUTER, Yves. **A análise da narrativa**: o texto, a ficção e a narração. Trad. Mário Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

Sobre os autores

João Victor Rodrigues Santos

Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Sergipe - PPGL/UFS

Contato: jvrs@academico.ufs.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5064-9949>

José Victor Soares Rocha dos Santos

Graduado em Administração Pública pela Universidade Federal de Sergipe - UFS

Contato: jvictor.sr98@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-3304-8601>

Artigo recebido em: 22 de janeiro de 2023.

Artigo aceito em: 10 de março de 2023.