

A prática da alteridade e o fazer incomum de Davi Kopenawa para falar ao povo que não sabe ser outro

Janaina Tatim⁵⁸

Universidade Estadual de Campinas

Resumo

O livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015) de Davi Kopenawa e Bruce Albert traz uma relação de alteridade, um modo de se relacionar com o outro, bastante único, pois é conhecido, praticado e transmitido por meio do xamanismo yanomami. Faço uma exposição do que significa “devir outro” ou “virar outro” no pensamento de Kopenawa, tal como elaborado no livro. De modo complementar, trago contribuições de Joseca Yanomami a respeito do xamanismo, as quais enfatizam características de sua prática, particularmente, o que notei como um jeito de lidar com a estrangeiridade. Discuto, por que, apesar de ser um aprendizado tão fundamental para os xamãs yanomami, há uma recusa de Kopenawa a “virar” um certo outro. Por fim, faço essas duas linhas (a prática da alteridade aprendida no xamanismo e a recusa em virar branco) convergirem para Në roperi, uma imagem xamânica que exprime a lógica que o xamã quer fazer ver, sentir e conhecer, sintetizando o tenaz “fazer incomum” do trabalho de diálogo de Kopenawa com os brancos e os fundamentos da sua defesa da floresta e seus habitantes.

Página | 155

Palavras-chave

Davi Kopenawa Yanomami. Joseca Yanomami. Alteridade. Estrangeiridade. Xamanismo.

⁵⁸ Doutoranda no programa de Pós-graduação em Teoria e História Literária do Instituto de Estudos da Linguagem, IEL-Unicamp, apoiada por bolsa de doutorado, processo nº 2019/21533-3, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São, tatimjanaina@gmail.com, ORCID 0000-0001-7782-9878. Agradeço à querida amiga Letícia Alves Cunha pela leitura prévia deste trabalho e agradeço ao querido amigo Atilio Bergamini Jr por me incentivar a escrevê-lo.

O livro *A queda do céu* (2015) mostra que a prática do xamanismo yanomami permite conhecer e transmitir um modo muito particular de se relacionar com o outro – o que vou chamar neste artigo de relação de alteridade. Isso é certamente uma novidade para leitores e leitoras habituados a outros paradigmas – modernos, coloniais, capitalistas – de relações com o outro.

À medida que recebemos as palavras de Kopenawa em *A queda do céu*, vamos entrando em contato com noções implícitas ou descritas de como são as relações de alteridade nativas para os Yanomami. Segundo a tese de Bruce Albert (1985), essas se estabelecem relacionais e situadamente, em um gradiente de círculos concêntricos, vinculado ao modo de ordenação sociopolítica intercomunitária e de residência, e não por uma distribuição binária da identidade como no esquema eu/nós *versus* outro/s. Contudo, mais destacado em *A queda do céu* é o jeito de conceber alteridade que o xamanismo propicia, o qual congrega mundo invisível e floresta, para além das relações entre humanos. No xamanismo, são os xapiri, seres outros que humanos, os pivôs de uma forma de relação de alteridade diversa, porém essencial para aquilo que Davi Kopenawa quer fazer leitores e leitoras *napëpë* ver-conhecer a respeito da floresta e seus habitantes. Argumento que o xamanismo propicia a forma de relação de alteridade mais importante a ser notada para compreender o pensamento de Kopenawa⁵⁹. Na dádiva de receber suas palavras, a chave para se relacionar com seu pensamento é ouvir e ficar com a diferença que se apresenta em termos ontológicos, em termos de sensibilidade, conhecimento e sabedoria, e em termos de cosmopolítica.

Em meu auxílio, trarei elucidações advindas do trabalho de Joseca Yanomami, presentes no livro-catálogo de sua exposição no MASP *Joseca Yanomami: nossa terra-floresta* (2022). Seus desenhos, junto a títulos, legendas e breves descrições (também concebidos por Joseca), ajudam a visualizar aspectos do paradigma de alteridade a que o xamanismo yanomami dá lastro.

⁵⁹ O objeto de interesse aqui não é o que a etnografia pensa que são relações de alteridade entre os Yanomami, mas o que um xamã yanomami mostra que são relações de alteridade, a partir de seu pensamento, refabricado e compartilhado por meio de livro, em coautoria com um antropólogo. Assim, visto seguir os termos e as conceitualidades que podemos extrair do próprio texto do livro, que é nosso “campo comum”. É nesse escopo que me proponho elucidar e ampliar mediações para expandirmos a recepção do pensamento de Kopenawa. Embora o referencial teórico da antropologia tenha sido extremamente importante para compor minha capacidade crítica e formação intelectual, o artigo não vai se empenhar em aplicá-lo à leitura de *A queda do céu*, muito menos usar o livro para exemplificar esse referencial (por exemplo, para ilustrar o que é o perspectivismo ameríndio ou o que é parentesco...).

A prática e a forma da alteridade

O xamanismo é a via principal de acesso à interação imediata com os espíritos xapiri, mas a existência deles é (re)conhecida para além dele. Os xapiri já existem para um yanomami antes de serem contemplados, em suas danças de apresentação, como imagens de esplêndidos seres minúsculos, parecidos com humanos, *mas outros*. Desde criança, um yanomami ouve falar a respeito dos xapiri e do que eles fazem. Todos em uma comunidade testemunham as sessões de xamanismo e podem ser curados graças aos xapiri. Crianças e caçadores, especialmente, podem encontrá-los em sonho. Seus rastros são deixados na floresta e todos que a habitam são beneficiados pelo que chamaríamos de “serviços ecossistêmicos” prestados por eles à manutenção da vida. No entanto, é a prática do xamanismo, como uma tradição, que dá consistência à existência dos xapiri para os humanos, multiplicando, intensificando e trançando os saberes a respeito deles, assim como produz uma forma de interação com eles. São milhares de conexões de saber que vão se formando em torno da experiência xamânica, cuja metáfora de percurso é a de trilhas amplas e já abertas, percorridas anteriormente e passadas adiante (Kopenawa diz que são os xamãs mais antigos que abrem os caminhos dos espíritos auxiliares para o novato). Cada vez que um novo xamã acessa essas trilhas, ele as renova, fazendo, por sua vez, de novo. Por isso, trata-se de um legado cultural e transgeracional de conhecimentos, incluindo conhecimento sobre relações com o outro, embora, para nós que lemos, não seja dado alcançar toda sua magnitude.

Se as traduções do falar de Kopenawa mantiveram a lógica e a estrutura da língua yanomami⁶⁰, então podemos entender que sua forma de explicar quem são os xapiri não é, precisamente, pela negação daquilo que humanos assumem ser. Quando nós, seus leitores, falamos dos xapiri, em geral, lançamos mão do “não” na função de prefixo de negação para situá-los em relação ao que somos e dizê-los “não humanos”. O xamã, contudo, nunca se exprime assim, nunca exprime sua experiência visionária com os xapiri categorizando-os como “não humanos”, pela privação desse “estatuto” ontológico de

⁶⁰ Do ponto de vista da precisão da nomenclatura linguística, não existe ‘a’ língua yanomami no sentido de uma única língua comum falada por eles. Quando falo em “língua Yanomami” faço uma simplificação, cujo intuito primeiro é remeter o/a leitor/a à observação de que a maneira de falar sobre o mundo (e portanto de concebê-lo) passa intrinsecamente pela língua. Davi Kopenawa é falante do yanomami oriental, uma das línguas da família linguística amazônica isolada nomeada Yanomami. Atualmente, propõe-se que haja 6 línguas nessa família (FERREIRA; SENRA; MACHADO, 2019). Segundo Albert, o dialeto que Davi Kopenawa fala “é designado localmente como *yanomae thë ã*, ‘a fala yanomae’, e seus falantes chamam a si mesmos *yanomae thë pë* (‘os seres humanos’)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 533).

referência. Kopenawa sempre diz: os xapiri *são outros*, sustentando a diferenciação pela afirmação da diferença.

A primeira e mais robusta acepção de “tornar-se outro”, em *A queda do céu*, é usada como sinônimo da iniciação xamânica – Kopenawa diz “no tempo em que eu tinha me tornado outro” para se referir à sua iniciação. Essa experiência envolve passar a ver o valor de imagem dos seres, ver em *utupë*⁶¹, um estado de consciência que não é dado normalmente, que é estado ontológico comum dos humanos (*yanomae*), para quem o valor de imagem não é visível. Para acessá-lo é preciso morrer os olhos com a *yãkoana*, um pó enteógeno e alimentos dos espíritos, que altera o estado de consciência dos xamãs enquanto acordados e impacta a atividade onírica quando dormem. Mas não basta entorpecer-se com o alimento dos xapiri: tornar-se outro no xamanismo Yanomami é uma prática que se deve aprender a manejar e que exige um corpo que sustente tal experiência. A imagem *utupë* da forma corporal do xamã, nessa morte e transformação em outro, deixa de ser aquela que corresponde à sua *siki* (pele ou invólucro corporal, segundo a concepção yanomami) e passa a ser uma forma (in)corpórea imagética como a dos xapiri – aliás, uma nova forma corporal fabricada pelos próprios xapiri⁶². Em yanomami, os xamãs são *xapiri the pë*, “gente espírito”, que age em espírito, *xapirimuu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

Virar outro, no entanto, não expressa somente essa transformação radical, que passível de ser aprendida e navegada. Ela refere sempre um ser que se transforma em seu estatuto ontológico, ou que tem os vínculos que o garantem transformados. Outras experiências que podem fazer alguém virar outro são: sonhar; adoecer; ficar perdido na floresta por muito tempo; beber mel em excesso ou comer demasiado mingau de banana ou pupunha durante uma festa intercomunitária *reahu* (a pessoa fica entorpecida com o valor de fertilidade *në ropë*); ser objeto do olhar dos xapiri e ser desejado por eles⁶³ (ou seja, se ter implicado numa relação em que a agência dos espíritos emerge). Tratam-se de

⁶¹ Do ponto de vista da precisão da nomenclatura linguística, não existe ‘a’ língua yanomami no sentido de uma única língua comum falada por eles. Quando falo em “língua Yanomami” faço uma simplificação, cujo intuito primeiro é remeter o/a leitor/a à observação de que a maneira de falar sobre o mundo (e portanto de concebê-lo) passa intrinsecamente pela língua. Davi Kopenawa é falante do yanomami oriental, uma das línguas da família linguística amazônica isolada nomeada Yanomami. Atualmente, propõe-se que haja 6 línguas nessa família (FERREIRA; SENRA; MACHADO, 2019). Segundo Albert, o dialeto que Davi Kopenawa fala “é designado localmente como *yanomae thë ã*, ‘a fala yanomae’, e seus falantes chamam a si mesmos *yanomae thë pë* (‘os seres humanos’)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 533).

⁶² Ver capítulo 5 de *A queda do céu*, “A iniciação”, que detalha essa refabricação corporal.

⁶³ A este respeito e a respeito da importância do sonho entre os Yanomami, ver LIMULJIA, 2022.

estados alternativos de consciência⁶⁴ ou estados em que os laços que confirmam os contornos ontológicos do eu comum são afrouxados. Contudo, a maior parte deles é temporária e ocorre a despeito do sujeito. Já a iniciação no xamanismo demanda que o aprendiz trabalhe para chegar a um estado limiar para realmente virar outro e passar a ver os espíritos. O aprendiz precisa, por exemplo, ter o vigor físico enfraquecido ao máximo, e reduzir a força dos laços com a vida da gente comum que sustenta seu, digamos, estado ontológico comum, entrando em “estado de fantasma” – inclusive, aproximando-se mais da morte (a condição dos fantasmas por excelência) do que da vida; daí, também, que estar doente seja entrar em estado de fantasma e que os xapiri chamem os humanos de “pequena gente fantasma” e “fantasmas estrangeiros”, por sua mortalidade e alteridade (ver citação adiante).

Ainda no horizonte da iniciação xamânica, o deslocamento do eu percebido do xamã não transcorre apenas numa dimensão de contornos espaciais diferentes, do visível ao invisível. A dimensão da temporalidade também pode ser outra. O xamã testemunha seres do primeiro tempo “virando outros”, episódios que se deram no tempo dos ancestrais animais, em que a floresta era jovem e caótica e os seres que a habitavam sofriam transformações com grande facilidade. Depois de uma sequência de eventos, a maioria deles catastróficos do ponto de vista ambiental, os ancestrais *viraram outros*, deixando de existir no estatuto ou contorno ontológico que apresentavam e passando a outra forma de ser. Como destaca Albert, boa parte das histórias dos ancestrais que viraram outros se relaciona com alguma infração à boa conduta comunitária e aos tabus e rituais adotados contemporaneamente pelos Yanomami. Assim, a gente comum também acessa essa memória de transformação, porém, de modo mediado por narrativas, justamente as histórias do primeiro tempo, contadas pelos xamãs ou pelos mais velhos, e não só as acessa, como incorpora suas “lições” à prática de vida.

O temor de Kopenawa a respeito das mudanças e cataclismos ambientais que o agir dos brancos induzem se referencia nesse testemunho xamânico das transformações dos ancestrais e da própria floresta e do céu. Esses ancestrais, que eram humanos, viraram outros com a catástrofe da primeira queda do céu, portanto, se o céu cair de novo, tanto yanomami quanto brancos vão se transformar drasticamente. Kopenawa (2015, p. 498) até acredita que possa vir a existir outras gentes depois, mas serão outros: “outros

⁶⁴ Gosto do adjetivo pelo afixo “alter”, que significa outro; também gosto de usar o sentido de estado de consciência por aproximação ao discurso da psicodelia a fim de marcar que a experiência humana comporta e se dá em vários estados de consciência, embora apenas um seja considerado normal e adequado.

habitantes da floresta, outros brancos”, manifestando um saber profundo sobre a relação intrínseca do ser com o espaço da terra-floresta: se a terra for outra, outra gente virá a ser.

Quando fala dos xapiri, especialmente aqueles que auxiliam os xamãs, Kopenawa diz que eles *parecem com um ser humano, mas são outros*. Essa estrutura frasal “mas é outro” é utilizada em vários contextos que apontam uma alteridade, não apenas de seres outros que humanos, mas também quando Kopenawa fala dos Yanomami e dos brancos. No caso dos xapiri, visíveis diretamente apenas pelos xamãs como imagens *utupë*, e secundariamente através da figuração imagética que alguém faz deles, seja discursiva, seja em forma de desenho, sua figuração os refere por uma semelhança limiar com os humanos, primeiro em razão da forma corporal que aparentam, mas também do modo como agem, de seus afetos morais, dos artefatos que utilizam – talvez porque a forma humana⁶⁵ seja uma forma franca dessa tradução ou o parâmetro situado do/no xamã em relação ao qual a diferença é sustentada? Mas ainda assim os xapiri *são outros*.

Essa semelhança humana, no entanto, não é uma fronteira claramente demarcada, senão apenas um traço – mutável – dentre outros. Boa parte dos desenhos de Joseca Yanomami, assim como algumas descrições de Kopenawa e também seus próprios desenhos que compõem *A queda do céu*, figura alguns xapiri no limiar da forma humana, outros em forma animal, e outros ainda em forma humanimal, misturando traços de uma e outra. Talvez essa contiguidade entre forma animal e forma humana possa estar relacionada a uma das origens atribuídas aos espíritos auxiliares dos xamãs:

Os xapiri são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome. Vocês os chamam “espíritos” mas são outros. Vieram à existência quando a floresta ainda era jovem. [...] São muitos mesmo, pois não morrem nunca. Por isso nos chamam “pequena gente fantasma” — *pore thë pë wei!* — e nos dizem: “Vocês são fantasmas estrangeiros porque são mortais!”. Assim é. Em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.111).

Os ancestrais, no primeiro tempo, tinham nomes animais, mas se transformaram: suas peles (*siki*) viraram animais de caça, enquanto suas imagens (*utupë*) viraram xapiri. Contudo, esses outrora humanos mantiveram seus nomes animais, por isso, Kopenawa diz que os animais de caça são ancestrais *tornados outros*. Curiosa e contraditoriamente, os animais de caça atuais são os únicos seres que possuem a aparência

⁶⁵ “Forma humana” tanto no sentido da aparência do corpo físico (a *siki*) dos *yanomae* (seres humanos), quanto no sentido moral do que significa ser humano-*yanomae*.

(*siki*) realmente diferente da dos humanos, mas que Kopenawa afirma *não serem outros* do ponto de vista de sua “essência”:

são habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. *Eles não são diferentes*. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (Kopenawa; Albert, 2015, p. 117, *itálico meu*).

Já os xapiri, como visto no trecho anterior, ao contrário dos animais, consideram os humanos fantasmas *estrangeiros* (*napë pore pe*), afirmando sempre a diferença e a alteridade. Se estamos encarando aqui o xamanismo como um conhecimento densamente estruturado e passado adiante, que possui suas próprias lógicas (e estruturas lógicas), e se compreendemos que o xamanismo yanomami é, antes de tudo, fazer os xapiri dançarem, trata-se, então, de uma prática e de um saber centrado na ideia do outro que dança, e não no humano.

Estrangeiro

Uma das formas de Kopenawa (2015, p. 499) se referir ao sonho xamânico é como uma viagem: o “sonho dos espíritos” permite que a imagem “viaje longe”, por contraste com o sonho da gente comum, em que apenas se vê as coisas próximas. Quando viajamos para longe de nossas centralidades (sejam especiais, sejam daquilo que conhecemos e mesmo do modo como conhecemos), arriscamos sermos estrangeiros. Em português, quando vamos para fora do país dizemos ir para o estrangeiro, mas, de fato, o deslocamento é que nos transforma em estrangeiros. A viagem como expressão do deslocamento da experiência compõe a noção de alteridade que o xamanismo propicia.

Nos textos que acompanham os desenhos de Joseca Yanomami, ressaltou-se para mim a associação entre os xapiri e a experiência/sentido cosmológico de ser estrangeiro. Quando chegam, eles se apresentam dizendo que vêm de muito longe, de terras estranhas e diferentes daquelas onde desceram. Kopenawa fala inúmeras vezes das danças de apresentação dos xapiri quando descem pela primeira vez para um xamã. Os textos que acompanham os desenhos de Joseca, seja dando voz em primeira pessoa aos xapiri, seja referindo suas falas em terceira pessoa, ampliam o entendimento da dança de apresentação, falando sobre o que falam os xapiri quando descem, ressaltando o aspecto narrativo, por assim dizer, dessa performance. Os xapiri contam, cantando, sobre como é o lugar de onde vêm e o que fazem. Um xapiri desenhado por Joseca (2022, p. 101) diz:

“Eu explico a forma como vivemos e conto como é a terra de onde eu vim. Eu não desço em silêncio”, e outro xapiri diz:

A terra onde nós, xapiri, moramos é bela. Nossa terra parece limpa e bonita, nossa floresta tem uma bela aparência dourada. Quando eu desço, tenho uma tonsura em meu cabelo, uma coroa de penas de arara enfiadas em meus cabelos. Minha flauta de bambu produz um som vibrante. Os pés de açáí reluzem uma luz dourada. Na minha terra se vê um horizonte distante e belo (2022, p. 92).

Joseca reitera que os xapiri sempre falam do lugar de onde vêm, mas falam também de seus costumes, sobre como são os seus e como eles agem, incluindo nessas falas outros xapiri que vivem com eles. Por exemplo, os xapiri da árvore samaúma falam dos outros xapiri que ficam em seu braço: “Quando nós, xapiri, descemos, falamos sobre os lugares de nossa terra: ‘Na árvore xamã mamohiki está grudada a casa dos espíritos do mel, Oripe.’ É assim que nós xapiri falamos” (JOSECA⁶⁶, 2022, p. 186). Thuëyoma, ser das águas que se apresenta na forma de uma graciosa mulher, também faz seus xapiri falarem “sobre a forma como são as pessoas delas. Sendo assim, quando os Yanomami fazem xamanismo, se escuta (sic) muitas vozes juntas” (JOSECA, 2022, p. 112). “Nossa terra dos xapiri é misturada e por isso os xapiripë são realmente diferentes. Quando nós, xapiri, falamos sobre a terra onde moramos, as descrições parecem muito diferentes” (JOSECA, 2022, p. 166), e elas são de fato inusitadas: numa certa terra de xapiri mencionada por Joseca (2022, p. 95), os pingos da chuva não caem do céu, senão de debaixo das árvores! Já a floresta dos xapiri Parahorioma é *outra, diferente*, circundada por ventos, folhas perfumosas e adornada por magníficas flores azul-claras.

Isso permite fazer uma inferência: em *A queda do céu*, e tendo por referência a comunidade de Watoriki (que também é a comunidade de Joseca), Parahorioma seriam espíritos da gente distante de Parahori, uma comunidade Yanomami nos limites da alteridade intercomunitária da gente de Watoriki, uma vez que o conjunto étnico Yanomami abrange diferentes grupos. Kopenawa (2015, p. 130) explica que “Na direção do poente, vivem os espíritos dos xamãs *xamat^hari*, enquanto do lado das terras altas estão os dos *Parahori*. Para esses *xapiri*, os nossos são espíritos *waika*”. Mesmo sendo todos habitantes da floresta, e no limite, pertencentes ao mesmo grupo étnico, são diferentes entre si – e gostam de cultivar essa diferença entre si.

⁶⁶ A fim de destacar a autoria de Joseca, vou fazê-la deste modo, em vez de utilizar os sobrenomes dos organizadores do livro, conforme a convenção catalográfica e da ABNT, que seria PEDROSA, Adriano; RIBEIRO, David (curad.). *Joseca Yanomami: nossa terra-floresta*. São Paulo, SP: MASP, 2022.

O xamanismo permite ao eu/nós de referência de cada grupo saber que, relativamente, se é estrangeiro alhures, estrangeiro para outros de outras localidades, de acordo com o que se expressa nos textos de Joseca (2022, p. 139) “Em um lugar distante, em uma terra onde vivem outras pessoas, os nossos xapiri dos xamãs de Watoriki também descem. As imagens das pessoas também descem por toda parte” e “Outros Yanomami que moram longe já fizeram descer muitos de nossos xapiri. As pessoas de outros lugares já nos fizeram cantar, nossos xapiri já dançaram uns para os outros” (2022, p. 176).

Os xapiri são mestres de uma prática de alteridade recíproca: ao passo que se apresentam como outros, eles ensinam o xamã a ser outro e a agir como outro, ensinam se saber estrangeiro. Assim como os xapiri falam sobre como são as coisas no lugar de onde provêm e descrevem suas florestas, eles incitam os xamãs a saber se apresentar, fazendo o mesmo: “Quando um jovem yanomami se torna xamã, seus xapiri o fazem descrever a floresta. Assim, quando este jovem faz xamanismo, ele imita os sons da floresta [que ele habita]” (JOSECA, 2022, p. 154). Dar corpo e contorno à alteridade, reconhecer o outro e saber-se outro são práticas básicas no xamanismo yanomami, de modo que, ao ler as palavras de Joseca a respeito dos xapiri, ele parece uma formação para a consciência da alteridade, uma alteridade sempre relativa e recíproca, construída *em relação a alguém e na relação com alguém*. Quem é eu aqui será um outro, um estrangeiro, acolá e vice-versa. Nessa relação, importa querer (e saber) contemplar a dança de apresentação do outro e, por sua vez, saber apresentar-se ao outro, saber *agir como outro*. Aprender com o outro a imitá-lo é parte dessa relação, é uma forma ambivalente de, a um só tempo, prestigiar a diferença e incorporá-la. Executar com diligência os cantos do outro é o modo de os xamãs, pouco a pouco, aprenderem a ser outro, e são os xapiri quem ensinam essa dinâmica:

Quando Araripë, os xapiripë das araras, descem, é assim que eles são. Eles contam sobre os lugares onde vivem, quando ficam falando. Assim, quando os Yanomami fazem xamanismo, dizem imitando o som dos xapiri “Kripisikinë pata Araripë në wari napë kãe rë ithoaratiya aeererea aeerea aeererea aeerere kripì kuyuhusi pata upra kuyuhua kurakiriya aeererea”, é assim que eles falam (JOSECA, 2022, p.160).

O xamanismo é um exercício de reconhecer o outro como outro e, simultaneamente, ser outro, ser estrangeiro para alguém, sustentar a diferença, ainda que isso, dialeticamente⁶⁷, possa tornar o estrangeiro em aliado ou até mesmo parente e

⁶⁷ Essa dialética remete à dialética “generativa” antevista nas trocas de dádiva estudadas por Marcel Mauss. Segundo Marcos Lanna (2000, p. 176), seria um exemplo da “dialética inerente à dádiva” a relação hóspede-anfitrião: “ao receber alguém estou me fazendo anfitrião, mas também crio, teórica e conceptualmente, a

transformar o xamã em outro, isto é, em gente espírito *xapiri thëpë*. Primeiro, o xamã precisa saber receber essa gente xapiri estrangeira, que vêm de longe, depois, eles constroem sua casa de espíritos, para então coabitar no xamã e receber cada vez mais e outros xapiri. Quando os xapiri aceitam a morada no outro, passam a considerá-lo como pai, e os filhos de um xamã, na verdade, vêm a ser filhos de seus xapiri.

Um estrangeiro que não aprendeu a ser outro

devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião. Eu, comprazendo a Nosso Senhor, levarei daqui, por ocasião de minha partida, seis deles para Vossas Majestades, para que aprendam a falar
Cristóvão Colombo em carta ao Rei.

Até aqui, busquei acompanhar a principal noção de “devir outro” trazida em *A queda do céu*: aquela que é experienciada em um estado de consciência alternativo e em que outros seres para além dos humanos podem entreter relações – na verdade, como procurei mostrar, eles é quem ensinam como entreter relações de alteridade, sustentar a diferença e lidar com a estrangeiridade. “Devir outro” é uma noção é tão central para a epistemologia do xamanismo yanomami, que Bruce Albert organizou um terço da narrativa do xamã sob esse escopo, sendo “Devir outro” o título-chave que cobre os oito primeiros capítulos do livro.

O xamanismo, apesar de, *stricto sensu*, ser praticado apenas pelos xamãs, configura um fundo de experiência integrado à dimensão da existência da *gente comum*, do próprio fundo cultural yanomami, pelas trocas políticas, pela cura, pelo simbólico, pela manutenção da vida na floresta. Essa forma de relação de alteridade ensinada pelos xapiri, parafraseada por mim, a partir da obra de Joseca Yanomami, como uma forma de conceber e de se relacionar com a estrangeiridade, parece reverberar na forma como Kopenawa expressará sua relação (e dos seus) para com certos outros que surgiram entre eles, e que subsumiram a categoria nativa de *napë* até virá-la em sinônimo de “branco”. No entanto, se mostrará impossível entreter com os brancos o paradigma de relação de alteridade ensinada pelos xapiri, e disseminada no fundo cultural yanomami.

possibilidade de vir a ser hóspede deste que hoje é meu hóspede. A mesma troca que me faz anfitrião, faz-me também um hóspede potencial. Isto ocorre porque ‘dar e receber’ implica não só uma troca material, mas também uma troca espiritual, uma comunicação entre almas.”

No plano das relações entre humanos, *napë* é a palavra utilizada para designar aquele que é forasteiro, estrangeiro, e, a princípio, inimigo, pela indeterminação de seu potencial agressor em relação à comunidade de quem fala. Como dito anteriormente, as relações de alteridade nativas dos Yanomami não se estruturam de maneira binária, mas sim em nomeações que refletem um gradiente de círculos concêntricos comunitários: quanto maior a distância socioespacial do núcleo de referência, mais pode corresponder um acréscimo de hostilidade, daí o *napë* ser tanto o estrangeiro quanto o inimigo. Quando os Yanomami só se relacionavam entre si, ou, no máximo extremo, com outros povos ameríndios, estes últimos eram designados *napë pë yai*, os “verdadeiros inimigos/estrangeiros”. Já aqueles reconhecidos como Yanomami, porém em relação de inimizada com o grupo de referência eram designados *yanomae thë pë napë*, gente yanomami inimiga (cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015: 233, e as notas ao capítulo “Imagens de forasteiros”).

A circunstância do livro, seu pacto narrativo e seu pacto etnográfico, afeta a remissão de *napë* a esses esquemas, visto que Kopenawa colabora com um branco e se dirige aos brancos, dando conta de um processo histórico de choques pelos quais essa alteridade foi sendo integrada, chegando à posição de “inimigo por excelência”, dada sua diferença extrema e sua hostilidade sem precedentes frente a qualquer outro inimigo. A palavra *napë* não tem relação semântica com o fenótipo branco, embora este seja o mais comum a essa gente outra, incutindo de contrabando nessa tradução transcultural o paradigma identitário colonial. Esse processo de simplificação binária e transformação de *napë* em sinônimo de “branco” noticia como o binarismo massivo eu/nós *versus* outro/s, característico das relações identitárias forjadas pela colonização, também passa a participar da perspectiva de Kopenawa, sobretudo quando se coloca a entreter relações conosco.

O excesso de diferenças aparentes bem como o potencial de periculosidade dos primeiros brancos vistos por Kopenawa o fez considerá-los como possíveis seres maléficis, causa da maior parte das mortes, doenças e males que acometem os habitantes da floresta e a própria floresta (pelo menos até antes da chegada dos brancos). Seres maléficis são uma alteridade com a qual é bastante difícil entreter relações – quer dizer, as relações que em geral os humanos podem ter com seres maléficis são da ordem da inimizade e da predação, embora grandes xamãs consigam fazer dançar suas imagens como aliadas em favor dos seus ou quando querem se vingar. Apesar de serem predadores

dos humanos ou causa de grandes distúrbios ambientais, Kopenawa considera os seres maléficos parte inalienável do cosmos yanomami e da integridade da própria floresta.

Depois dos primeiros contatos esporádicos em que os brancos se assemelhavam a seres maléficos, a experiência mais intensa e continuada foi com o povo de Teosi (Deus), missionários protestantes norte-americanos da New Tribes Mission, que praticaram junto à comunidade de Kopenawa uma doutrinação abusiva, baseada no terror psicológico de recriminações a seus hábitos e na promoção do medo por meio de ameaças de punições divinas. Outras experiências se acrescentarão a essa com os missionários, passando os brancos de povo de Teosi a povo da mercadoria, numa gama que vai de relações com agentes de Estado, conflitos com garimpeiros, e até potenciais aliados/amigos brancos, mas as recordações a respeito dos missionários, que remontam à sua infância de Kopenawa (entre os sete e doze anos ao longo da década de 1960) são fundamentais para entender as bases de sua contraposição a virar branco.

A primeira parte do capítulo “Virar branco?” traz uma síntese de suas reflexões a respeito do povo de Teosi. Em resumo, fala do peso do efeito de raiva e ódio que o tratamento dos missionários gerava nos Yanomami, mas, sobretudo, da ineficácia de Teosi quanto à proteção e cura dos habitantes da floresta, de modo que as palavras dos missionários se mostraram falsas e nefastas, enquanto o xamanismo e as formas de vida ancestrais de seu povo tinham se mostrado desde sempre bons e eficazes para os habitantes da floresta. Esse malfadado período de vida sob a égide das palavras de Teosi culminou com uma tragédia epidêmica que vitimou a comunidade de Kopenawa, incluindo seu núcleo familiar mais próximo, tendo perdido sua mãe e tio.

Suas reflexões são alicerçadas na lógica profunda da abertura e curiosidade dos Yanomami em relação à alteridade, tal como ensinada pelos xapiri. Kopenawa (2015, p. 280) revela que a despeito das recriminações e ameaças, gostava de escutar os missionários quando falavam de coisas antigas e também das coisas novas e diferentes daquelas que conhecia por meio de seus mais velhos: “Só queríamos palavras diferentes das nossas! Dizíamos a nós mesmos: ‘Esses brancos são outra gente, têm outros espíritos. Talvez *Teosi* exista mesmo! Será tão poderoso quanto dizem?”. Assim, por algum tempo, Kopenawa diz ter se empenhado para imitar as palavras dos brancos e experimentar agir conforme o que pregavam – à maneira dos xamãs em sua dedicação ao aprendizado das palavras dos xapiri e imitação de sua dança de apresentação. Mesmo assim, isso não fez com que Teosi tivesse lutado (como fazem os xapiri) para livrar os seus da morte.

A nota 7 desse capítulo, a respeito dessa missão junto aos Yanomami, contraste os apontamentos de um relatório feito por uma ONG, ainda no ano de 1972, e as palavras de Davi Kopenawa que acabamos de ler sobre como e por que os Yanomami aos poucos foram todos abandonando a conversão. A nota destaca dois aspectos centrais da “resistência da cultura yanomami” à conversão religiosa, que pode ser melhor nomeada como resistência ao etnocídio e resistência a virar branco, caracterizando a experiência histórica dos Yanomami com os brancos, e, a contrapelo, os fundamentos do agir etnocida dessa alteridade.

Segundo esse relatório, o primeiro grande erro dos missionários foi se arrogarem a levar aos Yanomami a espiritualidade: “Ficamos preocupados demais com a urgência de trazer a mensagem de Jesus Cristo a essa gente. É um grande erro subestimar o mundo espiritual. Ele é bem real para os Yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 648) – com o perdão do chiste que não consigo deixar de fazer: os missionários quiseram ensinar o padre a rezar a missa. Essa consideração dos missionários trazida pelo relatório mostra, ao revés, como a espiritualidade do povo de Teosi, ao contrário da “espiritualidade” yanomami, não lhes ensinou o pressuposto da reciprocidade na curiosidade e no interesse pelo Outro, bem como a falta de capacidade de reconhecimento do que não seja o Mesmo.

O segundo erro foi serem os missionários demasiado autoconfiantes acerca da superioridade da motivação capitalista-protestante: “Outra queixa dos missionários dizia respeito à ausência de vontade dos índios de acumular posses materiais por meio do trabalho e da economia” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 648) – de certa forma, uma variação do mesmo erro, no que concerne à falta de saber e de querer conhecer o outro em seus próprios termos. Acaso os missionários tivessem essa visão, teriam compreendido que, do ponto de vista de quem perpetuava a vida por uma forma de socialidade que prospera, há centenas, provavelmente milhares de anos, a aderência à práxis do *ethos* protestante-capitalista é, para dizer o mínimo, insignificante e um despropósito. Além disso, parece haver uma “ironia do destino” subjazendo aos pares desse malfadado encontro histórico: enquanto que para os brancos acumular bens está no centro de sua “socialidade”, sendo o propósito da vida de muitos; para os Yanomami, acumular bens é tradicionalmente um despropósito tanto do ponto de vista moral (a maior qualidade que se pode ter socialmente reconhecida pelos Yanomami é a generosidade em dar o que se tem a quem pede), quanto do ponto de vista do equilíbrio cósmico amparado

em seu ritual do luto, que demanda à comunidade se desfazer dos “bens” que pertenceram a alguém que morreu, dado seu potencial de causar dor e apego nos vivos.

Esses dois pontos são centrais para se compreender porque o “devir branco” dos Yanomami, ou ao menos de Davi Kopenawa, jamais será: o que aqueles estrangeiros ofereceram em sua péssima “dança de apresentação”, desprovida do fundamento da reciprocidade, foi uma antiespiritualidade, carregada de palavras que redundam em um “malviver” – pensando aqui por contraponto à ideia do Bem Viver, constituída a partir da dimensão espiritual e dos modos de vida de diversos povos indígenas, norteadas pelo agir em harmonia com a natureza e pela coletividade, e não pelas mediações monetárias e do mercado⁶⁸. É claro que não precisaríamos ler essa nota para compreendermos isto, pois Kopenawa é generoso e extensivo em nos explicar seus motivos para recusar virar branco. Porém, não deixa de ser surpreendente que isso já tivesse emergido para os brancos em um relatório feito no calor do momento, e mesmo através de sua má escuta, ou nenhuma escuta, da alteridade.

Ao repassar e recusar esse combo de espiritualidade e moralidade evangélico-capitalista pregada por aqueles missionários, Kopenawa (2015, p. 278), por fim, declara: “Não somos ruins; só não somos brancos! Somos como nossos antepassados sempre foram antes de nós”. Essa declaração converge com as elucidações feitas por Pierre Clastres, na década de 1970, ao então novo conceito de etnocídio, o qual circulava por derivação e especificação do conceito jurídico de genocídio. Pierre Clastres (2011, p. 86) tinha o propósito de extrapolar “a denúncia de fatos” a fim de interrogar “sobre a natureza, historicamente determinada de nosso mundo cultural”. Em outras palavras, ele emplaca uma análise do etnocídio como constitutivo da *natureza do tratamento reservado à diferença do Outro pelas sociedades ocidentais* – “nosso mundo cultural” –, no escopo do colonialismo europeu – e norte-americano –, sendo a experiência que serve de fonte empírica para essa análise justamente a das conversões religiosas ainda sofridas pelos povos indígenas das Américas no século XX.

Clastres, seguindo a elaboração do conceito jurídico, aponta que tanto o genocídio quanto o etnocídio envolvem uma relação de negação com a diferença e seu julgamento como necessariamente de uma má diferença – “não somos maus; só não

⁶⁸ É bastante difícil referir a ideia de Bem Viver de um modo sintético, visto que há uma gama muito ampla de sentidos para ela, seja no debate acadêmico interessado nas concepções indígenas de mundo e ética, seja no debate político, em que o Bem Viver aglutina uma série de atores sociais em contraponto ao desenvolvimentismo antropocêntrico, ainda que socialista, e ao capitalismo neoextrativista. Para melhor se situar diante das diferentes acepções e usos cf CUNHA; SOUZA, 2023.

somos brancos!”, dissera Kopenawa. Genocídio e etnocídio, porém, se efetivariam por modos distintos: o primeiro caracteriza a destruição física, o assassinio dos povos “em seus corpos”, enquanto o segundo visa à “morte do espírito”, à destruição sistemática do modo de vida e da cultura dos outros.

Clastres (2011, p. 83) remarca os empreendimentos missionários como paradigmáticos da “lógica” subjacente ao etnocídio: a de que “os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si”. Formalmente, a prática do etnocídio implicaria a seguinte relação com a alteridade: (1) supressão das diferenças culturais do Outro julgadas inferiores e más; (2) aplicação de um projeto de redução do Outro ao Mesmo; (3) dissolução do múltiplo no Um. Clastres termina por avançar o argumento até propor que essa lógica está inscrita também na natureza e no funcionamento do Estado moderno, e é potencializada infinitamente nas sociedades euro-americanas pelo modo de produção capitalista. Para Clastres, tanto a moral do humanismo missionário quanto do humanismo civilizatório são a “espiritualidade do etnocídio”.

Embora o antropólogo objetivasse nomear com mais precisão o que ainda no século XX se passava com povos indígenas nas américas e, ao mesmo tempo, produzir uma crítica do “nosso mundo cultural” branco, o conceito de etnocídio acaba por reproduzir a cisão e o binarismo corpo-físico *versus* espírito-cultura característico da metafísica ocidental, reproduzindo uma violência ontoepistemológica. Tal é a crítica que tem sido feita na produção acadêmica brasileira contemporânea ao conceito de etnocídio, examinado desde perspectivas ameríndias para as quais noções de corporalidade e pessoa não operam com essa cisão/binarismo (NÚÑEZ, 2022; PALMQUIST, 2018; MALTA, 2018). Em vista disso, a ativista guarani Geni Núñez propõe o uso justaposto dos termos em uma só palavra –“etnogenocídio” indígena – como forma de “reduzir os danos desses binarismo”, já que ambas as formas de violência são indissociáveis, não seriam circunstancialmente distintas, mas mutuamente constituídas desde a perspectiva dos povos indígenas:

Não há como um genocídio indígena não ser também etnocida, assim como não há como o etnocídio não fazer parte do genocídio, justamente porque nossa cultura, línguas, costumes e modos de vida não são apenas nossa cultura apartada de quem somos, mas é nossa própria identidade, é nossa vida. Como dizia o cacique guarani kaiowá Marcos Veron “esto que ves aquí es mi vida, mi alma, si me separas de esta tierra, me quitas la vida” (NÚÑEZ, 2022, p. 56).

A proposta de Geni Núñez contribui para dissentir do apagamento da natureza dessa violência, e complementa a definição: “Etnogenocídio é um tipo de violência colonial assente no esforço de homogeneização [dos povos indígenas]”.

O ganho do debate feito por Clastres, a despeito de sua problematização, merece ser destacado no sentido da abrangência de seu argumento, segundo o qual vivemos sob a égide de uma lógica cultural etnocida que resulta do conúbio da forma-Estado com a forma-dinheiro, abençoados por religiões cristãs. O pensamento de Davi Kopenawa também avança nesse sentido quando descreve não apenas o tratamento legado pelos missionários, mas também a natureza etnocida da mercadoria e sua circulação pela lógica capitalista.

Muito ouvimos nas mesas de debates que em nosso tempo se tornou mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo. Pior que a incapacidade de imaginar o fim do capitalismo, parece-me a forma como nos relacionamos com ele como vítimas de uma síndrome de Estocolmo, já que por vezes sequer somos capazes de imaginar e desejar outras formas de vida que não a capitalista. Quedamos, pois, apaixonados por nosso algoz. Diante das palavras de Kopenawa, nos vemos obrigadas a encarar a existência e sabedoria de um povo que recusou desejar... o começo do capitalismo – na nota, claramente, expresso como recusa à acumulação baseada no trabalho alienado e à espiritualidade etnocida proposta pelos missionários. Não podemos escutar as palavras de Davi Kopenawa com ouvidos de missionários, crentes de que nada *pode* ser desejável para além do “nosso” modo de vida. Logo, escutar as palavras de Kopenawa implica sustentar a escuta e existência de outro desejo.

Kopenawa revela ter chegado a querer virar branco em sua juventude, desejo formulado na conjunção entre as próprias práticas Yanomami de abertura e busca pelo outro e o processo de luto que atravessou ainda criança. Depois da morte de sua família naquele surto epidêmico do tempo dos missionários, Kopenawa (2015, p. 280) relata a maximização de sua vulnerabilidade: “eu me sentia só em nossa casa de Toototobi. É claro que não estava realmente sozinho, mas já não tinha ali familiares para cuidar de mim e me alimentar. Passava a maior parte do tempo triste ou com raiva. Não pensava em nada a não ser fugir”. Trata-se de um testemunho em primeira pessoa da elaboração do impacto sobre uma criança indígena que passa a sobrevivente de uma mortandade. Kopenawa (2015, p. 281) lembra que não conseguia parar de pensar: “Aqui não tenho mais ninguém. Quero desaparecer, bem longe daqui, na terra dos brancos. Quero viver com eles e virar um deles” e tomado por essa ideia, passou a rejeitar sua casa e a floresta.

Sua memória expressa a vontade de sumir, de perder a si mesmo entre aqueles que causaram a perda do que garantia o laço de sua “estabilidade ontológica”: a trama da vida dos seus e com os seus na floresta. Já descrente, porém, das palavras do povo de Teosi, lançou-se ao contato com “novos” outros, indo trabalhar junto a funcionários da Funai, aventurando-se na cidade. O relato dessa busca apresenta um duplo viés: de resposta ao afeto lutuoso como trabalho de elaborar o que resta de si na perda do objeto, no caso, não apenas a perda de entes queridos, mas da própria coesão entre sujeito e sua comunidade, e o interesse pela alteridade como algo formativo dos Yanomami, como um valor cultural, pois Kopenawa dizia acreditar, então, que conhecer e aprender outros modos de vida seria algo bom para si.

A clareza da recusa definitiva em virar branco veio com o aprendizado intensivo de devir outro de verdade, isto é, quando aprendeu a virar outro na iniciação xamânica. O exame do desejo de virar branco, contudo, o ensinou a compreender a grande sedução causada pelos prodígios das mercadorias, que fascinaram o jovem Kopenawa quando conviveu com os brancos: vivia tomado pelos devaneios com as mercadorias. Mais tarde, reconheceu a fixação de seu pensamento nelas. Quando Kopenawa já adulto e profundo pensador de sua cultura declara “Somos diferentes dos brancos. Temos outros pensamentos” é preciso conectar isso não só com a ideia de que os Yanomami detêm outra epistemologia, mas também, literalmente, à prática do pensar e daquilo em que se pensa como constitutivo do ser de quem se é. Aí entenderemos o descaminho da transformação em branco. Assim como identificou em si mesmo, Kopenawa (2015, p. 353-4) percebe isso nos seus:

Seu pensamento [daqueles que entraram em contato contínuo com brancos] passava o dia todo tomado só pela palavra das mercadorias. Não paravam de pedir, em língua de fantasma: “Quero uma faca, um facão, uma bermuda, sandálias, cartuchos, biscoitos, sardinhas!”. Suas antigas palavras sobre a floresta e as roças encolheram em suas mentes até silenciarem. Nunca mais se ouviu eles dizerem: “Amanhã, ao nascer do sol, vamos flechar guaribas! Vamos às roças, plantar brotos de bananeira!”. Pouco a pouco, viravam outros e dava dó ouvi-los. Vê-los secava o pensamento. Depois, de repente, todos foram pegos pela doença da fumaça do ouro.

Pedir em língua de fantasma significa dizer que sequer a língua que articulavam era a sua própria, senão um arremedo da dos brancos. Deixar de usar a própria língua vai de par com a inanição de suas palavras próprias a respeito do lugar que se habita e como nele viver, as quais são suplantadas pela paixão pelas mercadorias. A expressão de Kopenawa é pungente, remetendo a paixão pela mercadoria a uma patologia que se alastra pelo pensamento, que seca, e que deixa o povo a dar dó de ver. A tomada e

degradação do pensamento traz correlatamente o adoecimento do corpo: atacar o pensamento, o que chamaríamos de cultura ou modos de vida, é afetar a própria condição de produzir corpo, a pessoa para os Yanomami, intrinsecamente vinculados. Por isso a dualidade projetada na diferenciação entre etnocídio (assassínio do espírito/cultura) e genocídio (extermínio física/corpo) não cabe à experiência Yanomami com o pior dos brancos. Seria preciso ainda pontuar, para que a análise seja mais completa, a noção de ecocídio, pois Kopenawa efetivamente mostra, de um lado, a ideia de que o pensamento próprio dos Yanomami é um pensamento envolvido com a vida na floresta, e de outro lado, que a ação dos brancos fere desmedidamente a própria vida da floresta, o que também afeta intrinsecamente os Yanomami – esse será o aspecto que desdobrarei a seguir com mais vagar.

Kopenawa (2015, p. 289) diz ter chegado à compreensão de que os brancos “destroem a floresta e nos maltratam somente porque somos gente diferente deles”. O povo de Teosi maltratava os Yanomami, porque só sabia desejar que virassem o mesmo que eles próprios, só sabiam querer identificá-los a si. Ser diferente, ser outro, ser outra gente, para os brancos, configura uma conduta para com a alteridade pela lógica do etnocídio, a destruição da alteridade por ser Outro. No princípio de *A queda do céu*, Kopenawa (2015, p. 75) já faz uma síntese a esse respeito:

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami.

Essa última frase talvez pareça obscura quando ainda não sabemos nada a respeito dos Yanomami e do que significa virar outro em sua cultura, mas desde então já nos apresenta uma formulação profundamente assentada na reciprocidade do que seriam relações de alteridade, de devir outro, para Kopenawa, que, por sua vez, vai narrar o etnogenocídio observando as formas de relação que os brancos reservaram aos Yanomami e à floresta.

Alteridade incomum: a imagem de Në roperi e a lição da floresta

*A água do rio que é tão diferente
Da água do mar, do céu, d'água ardente
Que rompe barreira, que vira uma enchente
Que ziguezagueia, mas que segue em frente
A água do rio tem medo de gente*

*A água que segue correndo em desvio
Riscando seu leito de um jeito arredio
Tem medo de gente no seu rodopio
E o medo que sente não é desvario
Que é gente que mata a água do rio*
(*A água do rio Doce*, Paulo Cesar Pinheiro e Dori Caymmi)

A Amazônia é um bioma que abrange mais de 6 milhões de quilômetros quadrados. Um terço das árvores do mundo estão em sua floresta. Não há nada mais grandioso no território brasileiro do que a floresta amazônica, mas até me dedicar às palavras de Kopenawa, nunca tinha parado para contemplar essa ideia. De todas as imagens xamânicas que ele faz dançar em nossa imaginação, por meio de suas palavras desenhadas no papel, sou sempre arrebatada pela de Nē roperi. Quando chega o trecho em que é descrito, no meu peito verte alegria, meus olhos, de deslumbramento, abrem-se mais! Eu amo quando a imagem de Nē roperi dança na minha imaginação e ainda assim não consigo encerrá-la: a beleza e a magnificência desse xapiri são da ordem da grandeza da floresta amazônica – trata-se da imagem da sua fertilidade, imagem de seu valor, de sua riqueza.

Nē roperi é um dos xapiri apresentado em maior riqueza de detalhes em *A queda do céu*. Sua formidável descrição instiga todos os sentidos, do olfato ao paladar, é verdadeiramente uma imagem estética:

Nē roperi, a imagem da riqueza da floresta, se parece com um ser humano, mas é invisível à gente comum. Só deixa aparecer para seus olhos de fantasma o alimento que faz crescer, e apenas os xamãs podem realmente contemplar sua dança de apresentação. Na frente dela vem um bando barulhento de espíritos japim e gralha, acompanhado por uma multidão de espíritos arara, papagaio, tucano e mutum. Esses xapiri que carregam consigo os demais pássaros são os companheiros da imagem da fertilidade, são seus ajudantes. Ela nunca dança sem eles. [...] Assim que o chamado estridente dos espíritos japim e gralha ecoa de todos os lados, começa também a se fazer ouvir o canto grave de *Nē roperi*, o espírito da fertilidade. Ele chega dançando alegremente, trazendo nas costas todos os alimentos da floresta. Parece um ser humano, mas é outro. É muito mais lindo. Seus olhos são bonitos e seus cabelos são como uma cascata de flores amarelas e brancas. Seu corpo é recoberto de penugem luminosa e ele tem em torno da testa uma faixa de rabo de macaco cuxiú de um preto intenso. Evolui devagar, seguido por um cortejo de imagens de árvores, cipós e folhas. Vem envolto numa nuvem ruidosa de espíritos de pássaros multicoloridos: *sei si*, *hutureama nakasi*, japins *ayokora* e arazaris. Acompanha-o uma multidão de ancestrais animais *yarori* e de espíritos da floresta *urihinari*, agitando palmas novas desafiadas, num inebriante perfume de flores. Dança no meio deles agitando os frutos da floresta que traz consigo, eles também cobertos de penugem de um branco resplandecente. Eu já vi dançar essa imagem da riqueza da floresta no tempo do sonho, depois de ter bebido o pó de *yākoana* durante o dia todo. É mesmo esplêndida! Cheguei até a sentir na minha boca o sabor macio e doce de suas frutas maduras! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 208-209).

Në roperi apresenta de modo máximo ação e existência em associação, entre espíritos, animais, vegetais e humanos, como se sua imagem xapiri, que o mostra precedido e sucedido por multidões de outros xapiri que tomam parte em sua dança de apresentação, fosse um fractal da lógica da dinâmica multiassociada da vida na floresta. Essa imagem xamânica emana esteticamente o sentido holístico das relações ecocosmológicas que Kopenawa quer nos fazer sentir e compreender. É claro que esse cosmos não é composto apenas por relações harmônicas e de cooperação e beneficiamento entre os seres, Kopenawa não deixa de mencionar as relações perigosas e danos que os espíritos podem infligir, como os seres maléficos Omamari, Ruërikari, Në wari entre muitos outros que se alimentam de humanos. Há, contudo, uma compreensão maior, holística, encarnada no princípio *në ropë*, que sustenta a defesa da floresta como defesa desse organismo, como um todo que é extremamente benéfico e amado por aqueles que dele são parte e lhe pertencem.

A ação de Në roperi, forma de espírito auxiliar do princípio *në ropë*, impacta o mundo visível à gente comum, condicionando a alimentação de humanos e animais, a fertilidade dos vegetais e a regeneração da própria floresta. *Në ropë* refere um fluxo fecundante ou valor que se pulveriza em relações ecocosmológicas e que outros xapiri também são:

são também riqueza da floresta as imagens das abelhas *yamanama*, que fazem desabrochar as flores das árvores e espalham o açúcar por seus frutos, assim como pelos do mamoeiro e da cana-de-açúcar. São ainda as imagens das mulheres bananeiras e das árvores *aro kohi* e *wari mahi*, de folhagem tão densa. Nas terras altas, são as imagens dos gaviões *witiwitima namo* que tornam abundantes as lagartas *kaxa*, as frutas das árvores *momo hi* e das palmeiras *xoo mosi*, bem como as flores comestíveis das árvores *nãi hi* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 208).

Joseca Yanomami apresenta vários desenhos de xapiri femininas que são o valor de fertilidade e riqueza, como Yamanayoma, espírito da abelha mencionada por Kopenawa no trecho acima. Joseca (2022, p. 91) revela que seu andar, de passos firmes e curtos, faz os alimentos crescerem bem, e que suas filhas, também extremamente belas e perfumadas, fazem os demais xapiri se apaixonarem, evidenciando a correlação entre abelhas, vegetais, ancestrais animais, xapiri, humanos e a função de vida, de favorecer a alimentação e a prosperidade – até mesmo o apaixonamento é um influxo cósmico. Na legenda de outro desenho de Joseca, aponta que os alimentos também crescem bem nos lugares onde estão espíritos de animais como do tatu canastra, do tatu pequeno e do pássaro juriti.

Kopenawa atesta que Nē roperi é um trabalhador incansável: sua imagem é vista espalhando a riqueza da terra e repovoando de verde até onde o fogo calcinou. Mas sua maior qualidade é a generosidade e o efeito que caracteriza sua ação é o da fartura, pois onde ele dança tudo cresce, seja os frutos nas árvores da floresta, seja as plantas cultivadas na roça. Assim, a caça e os humanos se alimentam da abundância nos vegetais, no chão e na água, e por isso, a fome se ausenta. Quando a floresta mingua em alimentos, diz-se que apresenta valor de fome, então, os xamãs podem trazer de volta a fertilidade para suas comunidades curando a esterilidade das plantas ao fazer dançar a imagem de Nē roperi, instalada em suas casas de espíritos.

A floresta é cultivada por Nē roperi, ele plantou as imagens das grandes árvores no primeiro tempo, é graças a ele que elas existem e são só elas que sabem, por suas copas majestosas, fazer correntes de vento e de chuva circular, são nessas correntes que os espíritos das plantas e dos animais bebem água e se banham – detalhes revelados pelos xapiri a Kopenawa em sonho, antes de uma de suas viagens para falar aos brancos em defesa da floresta, para tentar lhes explicar porque sua proteção é fundamental.

Recentemente, fala-se dos chamados rios voadores da floresta amazônica, descritos por pesquisadores e comparados ao próprio rio Amazonas, o maior rio do mundo, em termos da ordem da grandeza de sua vazão de água. Essa “descoberta” aponta, em termos científicos e ecossistêmicos, a importância magistral das árvores, sobretudo as de grande porte, no bombeamento que fazem de água para a atmosfera, formando os rios voadores, que, por sua vez, impactam as chuvas de outras regiões do Brasil, sobretudo as Centro-oeste, Sul e Sudeste. Onde vemos grandes velhas árvores, seja com muita ou nenhuma simpatia e admiração, Kopenawa enxerga uma articulação cósmica da maior potência e necessidade. Definitivamente, não vemos as mesmas coisas, mas seja o que for, se os espíritos da floresta não puderem beber água porque as grandes árvores de Nē Roperi foram derrubadas, nós tampouco poderemos.

Nenhuma relação de predação vivida na floresta é mais perniciosa do que a imposta pelos brancos, daí os esforços de Kopenawa em nos fazer ver o princípio maior da dinâmica de vida da floresta e os benefícios que os humanos dela obtêm, inclusive nós que nem sequer habitamos com ela. Kopenawa (2015, p. 471) fala do corpo da floresta, enriquecido por *nē ropē*, como um corpo amado e respeitado por seus habitantes: “A pele da floresta é bela e cheirosa, mas se suas árvores forem queimadas ela resseca. [...] Nós não arrancamos a pele da terra. Cultivamos apenas sua superfície, pois é nela que está a

sua riqueza. Seguimos nisso as palavras de nossos ancestrais”. A experiência dos habitantes verdadeiros da floresta lhes permite saber que o valor de sua riqueza é aquele que impulsiona a vida de todos, humanos ou não humanos, e está pulverizado em sua pele-superfície, exatamente ao alcance de outros corpos que a rocem e se envolvam com ela. Por contraste, os brancos fazem a figura aterrorizante de escarpelizadores que devastam a pele da floresta para criar bois ou para extrair o metal, escondido abaixo dela. Assim, compreende-se que a imagem da depredação da floresta pelo garimpo, assistida por Kopenawa na televisão dos brancos, o tenha feito emudecer, e depois revoltar-se, sendo esta a cena-semente de *A queda do céu*, como é relatado por Albert no “Postsriptum”, em que o xamã (2015, p. 531) teria dito: “Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito”.

Kopenawa (2015, p. 475) diz que a imagem do valor de fertilidade da floresta “também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza”, em um exercício de diálogo entre sua visão de xamã e o nosso entendimento. Com isso, Marisol de la Cadela e Mario Blaser (ver discussão adiante) diriam que ele ultrapassa nossos conceitos (no caso, de natureza), sem deixar de lidar com eles; e que, assim, “faz incomum” do comum, permitindo que sigamos juntos, mas divergindo ao mesmo tempo. Seja por que termos político vamos ler a ação/pensamento de Kopenawa, ele está a estender incansavelmente nosso entendimento para além do senso comum em que natureza significa o que é material e exterior ao ser humano e que existe por si, independente de intencionalidade ou para além dela. Se apenas os seres humanos agem intencionalmente, transformando, fabricando, criando com sua ação, e, se a natureza é algo exterior a nós, não humana, então a natureza, desprovida de atributos considerados humanos, está no campo do inanimado, do reificado, do objeto.

Kopenawa sempre se contrapõe a esse senso comum apontando o equívoco dos brancos em acreditar que a natureza existe “à toa”, estabelecendo um senso dos “incomuns”. O xamã não denega a materialidade da natureza, mas inclui aí outro saber: que ela foi criada junto com sua contraparte “metafísica”, a imagem de sua riqueza, numa justaposição entre o que chamamos de natureza e seus princípios invisíveis de dinâmica de vida. Davi e Joseca trazem a visão de que a riqueza da floresta não é espontânea ou casual, *në ropë* é algo que se relaciona, e os humanos estão implicados com ela, não meramente servindo-se dela. Os xamãs aprendem, em um processo extremo e árduo, como receber imagens “da natureza”, como hospedá-las em suas casas de espíritos, como fazê-las dançar. Cada ação nesse concerto cósmico – a dos xapiri, dos animais, da terra,

das chuvas, dos ventos, dos vegetais, dos humanos – configura relações entre seres de contornos ontológicos diversos, mas delicadamente necessários e conectados entre si.

Para finalizar essas reflexões acerca de um outro paradigma de alteridade que *A queda do céu* apresenta, gostaria de fazer um diálogo com Marisol de la Cadena e Mario Blaser, os quais contrastam a ideia dos “incomuns” dos mundos indígenas com o que se chama em economia política de “bem comum”, objetos da sanha do neoextrativismo: um rio, uma extensão de terras, uma montanha, uma floresta. Desde as análises de Karl Marx a respeito dos “cercamentos dos comuns”, (de terras) na Inglaterra, como fase primitiva e necessária do desenvolvimento do capitalismo, os comuns se opõem ao sentido do que é privado. Com a justificativa do “bem comum” ou do “interesse comum” da nação, no entanto, os comuns são objeto de gerenciamento e exploração, exatamente pela mesma (onto)lógica que separa humano de natureza. Na luta dos povos que habitam e entretém relações com esses “bens comuns”, De la Cadena e Blaser notam a emergência dos chamados “incomuns”: seres, como Nē roperí, que são sua contraparte “metafísica” (ou invisível à visão de *gente comum*, no dizer de Kopenawa), associados de diferentes formas e modalidades à natureza, e que trazem à tona outras existências dotadas de agência, vontade, hábitos, intencionalidade, mas também de troca, respeito, convivialidade, implicação, alteridade.

De la Cadena e Blaser chamam a atenção para o campo de equívocos aí instalado. Os equívocos, como operador analítico pensado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, aconteceriam quando não há a compreensão de que, ao usar um mesmo termo (homonímia), interlocutores têm por referência coisas diferentes. Os incomuns se tornam visíveis para nós através da luta política indígena quando com eles se chocam práticas e interesses em relação ao comum ou quando os equívocos sobre os quais o comum está construído são enfatizados. Mas se por um lado os equívocos são importantes na política do “fazer comum”, da propriedade comum a todos os humanos, e, portanto, do não privativo, por outro lado, eles se dão em campos de poder assimétricos:

[O fazer comum muitas vezes] se dá ao custo de subordinar um conjunto de práticas a outro por meio do “tornar igual” – isto é, proclama-se uma equivalência onde há divergência operante. E, como, consequência, as práticas dominantes podem operar como se as práticas subordinadas fossem irrelevantes para a constituição do comum. O “tornar incomum”, porém, vai contra essa possibilidade, enfatizando que as práticas ditas comuns são tanto diferentes (o oposto do igual) quanto divergentes (BLASER; CADENA, 2021, s/p).

Com *A queda do céu*, Kopenawa é incansável em “fazer o comum” com os incomuns, enfatizando sempre a diferença e a divergência desse fazer, que é da floresta e seus habitantes. Marisol e Blaser interrogam “Qual seria o significado político de tornar visível o incomum ou de ‘tornar incomum’?”, um questionamento, a meu ver, que se coloca também para o leitor de *A queda do céu*. Aqui, busquei mostrar seu entrelaçamento a essa outra relação de alteridade que sustenta a visão de Kopenawa sobre a preservação da floresta e seus habitantes, mas também ao legado de suas palavras para nós, brancos e brancas, sobre fazermos o comum sustentando sermos mutuamente outros.

Referências

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la. Os incomuns. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 15, p. 74-83, dez. 2021.

CLASTRES, Pierre. “Do etnocídio”. In: **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1977].

Página | 178

CUNHA, Eduardo Vivian da; SOUSA, Washington Jose de. O bem viver no Brasil: uma análise da produção acadêmica nacional. **Revista Katálysis**, v. 26, n. 2, p. 321–332, 2023.

FERREIRA, Helder Perri; SENRA, Estêvão Benfica; MACHADO, Ana Maria Antunes (Org.) **As línguas Yanomami no Brasil**: diversidade e vitalidade. São Paulo; Boa Vista: Instituto Socioambiental; Hutukara Associação Yanomami, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**, n. 14, p. 173–194, jun. 2000.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros**: Uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

MALTA, Marcio Maia. **Etnocídio para além das perdas culturais**: pessoas, corporalidades e a multiplicação dos maus-encontros. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

NÚÑEZ, Geni. **Nhande Ayvu é da cor da terra**: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

PALMQUIST, Helena. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena**: a persistência da destruição. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém do Pará, 2018.

PEDROSA, Adriano; RIBEIRO, David (curad.). **Joseca Yanomami**: nossa terra-floresta. São Paulo, SP: MASP, 2022.

THE PRACTICE OF ALTERITY AND DAVI KOPENAWA'S MAKING UNCOMMON TO TALK TO THE PEOPLE WHO DO NOT KNOW TO BE OTHER

Abstract

The book *The falling sky: words of a yanomami shaman* (2015), by Davi Kopenawa and Bruce Albert, brings a relationship of otherness, a way of relating to others, quite unique, as it is known, practiced and transmitted through shamanism yanomami. I explain what it means to “become another” in Kopenawa's thought, as elaborated in the book. In a complementary way, I bring contributions from Joseca Yanomami regarding shamanism, which emphasize characteristics of its practice, particularly what I noticed as a way of dealing with foreignness. I discuss why, despite being such a fundamental learning experience for Yanomami shamans, there is a refusal by Kopenawa to “become” a certain other. Finally, I make these two lines (the practice of otherness learned in shamanism and the refusal to become White) converge into Nē roperi, a shamanic image that expresses the logic that the shaman wants to make seen, felt and known, synthesizing the tenacious “making uncommoning” of Kopenawa’s dialogue work with White people and the foundations of his defense of the forest and its inhabitants.

Página | 180

Keywords

Davi Kopenawa Yanomami. Joseca Yanomami. Alterity. Foreignness. Shamanism.

Submetido 22/10/2023
Aprovado 22/03/2024