

FAZER MORRER OS OLHOS: POÉTICAS E SABERES ANTIEXTRATIVISTAS

CLAUDETE DAFLON

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE / CNPq

Resumo: Nas últimas décadas, a literatura indígena tem conquistado espaço na cena literária brasileira. Num contexto de aumento do número de autores e autoras, a quantidade e a diversidade de publicações opõem-se à estigmatização que reduziu a literatura indígena a determinados nichos editoriais. A literatura indígena expõe os limites da noção moderna de literatura e dos parâmetros críticos que têm orientado políticas editoriais, uma vez que a palavra escrita e o livro se inserem num conjunto de articulações que envolvem aspectos relativos à oralidade; ao testemunho; à música; à produção visual; ao ativismo; à coletividade; ao território; ao multilinguismo; ao mito; à religiosidade e ao sagrado. Nesse sentido, a literatura indígena pode ser vista como uma interrogação dirigida às práticas de leitura crítica e, portanto, como uma demanda por revisões epistemológicas no campo dos estudos literários. O presente ensaio constitui uma proposta de reflexão sobre os caminhos críticos possíveis quando se aceita o convite para “fazer morrer os olhos”, para citar Davi Kopenawa, a fim de poder enxergar com novos olhos. Para esse fim, desenvolveu-se uma escrita ensaística caracterizada pela atitude autorreflexiva e experimental balizada teoricamente pelos estudos decoloniais e pela *relação*, tal como a propõe o escritor caribenho Édouard Glissant, como conceito chave. Em outras palavras, optou-se por definir a *relação* como método investigativo e escritural em resposta à demanda por perspectivas móveis, parciais e conectivas frente ao conhecimento segmentado e rígido das instâncias disciplinares.

Palavras-chave: literatura indígena, Davi Kopenawa, ensaio crítico, relação, antiextrativismo

Abstract: In recent decades, Indigenous literature has gained ground in the Brazilian literary scene. In a context of a growing number of authors, the quantity and diversity of publications counter the stigmatization that has reduced Indigenous literature to certain editorial niches. Indigenous literature exposes the limits of the modern notion of literature and the critical parameters that have guided editorial policies, since the written word and the book are part of a set of articulations involving aspects related to orality; testimony; music; visual production; activism; collectivity; territory; multilingualism; myth; religiosity and the sacred.

In this sense, Indigenous literature can be seen as a question posed to critical reading practices and, therefore, as a demand for epistemological revisions in the field of literary studies. This essay constitutes a proposal for reflection on possible critical paths when one accepts the invitation to “make one’s eyes die,” to quote Davi Kopenawa, in order to be able to see with new eyes. To this end, an essayistic writing was developed, characterized by a self-reflexive and experimental attitude, theoretically guided by decolonial studies and by relation, as proposed by the Caribbean writer Édouard Glissant, as a key concept. In other words, the choice was made to define relation as an investigative and scriptural method in response to the demand for mobile, partial, and connective perspectives in the face of the segmented and rigid knowledge of disciplinary instances.

Keywords: Indigenous literature, Davi Kopenawa, critical essay, relation, anti-extractivism

No Brasil, comunidades tradicionais como os povos indígenas e quilombolas têm contribuído para a revisão de concepções que, gestadas na modernidade, se tornaram formas únicas de compreensão da realidade. As perspectivas apresentadas por essas comunidades revelam a violência inscrita na hegemonia do pensamento ocidental moderno, bem como ratificam a existência de outros modos de estar no mundo. Não surpreende, portanto, que, em meio a intensos conflitos epistêmicos e políticos em curso, venha ganhando cada vez mais visibilidade a produção literária vinculada a povos nativos das Américas. Indissociável das pautas dos grupos a que se vincula, como evidencia o ativismo que a caracteriza, a literatura indígena desestabiliza, em seu atravessamento pela oralidade, pelo testemunho e pelo mito, a noção mesma de literário. No entanto, a produção atrelada a cosmologias e pontos de vista alheios à tradição dos estudos literários tem sido, com frequência, submetida a um exercício crítico fundado essencialmente em paradigmas modernos. Não se trata, decerto, de relegar à inutilidade o ferramentário teórico-crítico ocidental, mas de indicar a necessidade de processos mais autorreflexivos em trabalhos interessados em literatura indígena. Dissociar a recepção especializada do debate metodológico no campo da crítica pode ter, como consequência, a redução da investigação em torno de obras e autores/as a uma simples questão de seleção de *corpus*. Não se trata de minorar a relevância da definição do *corpus* para a produção crítica, muito pelo contrário; tampouco se ignoram os desdobramentos políticos do estatuto literário conferido às obras indígenas. No entanto, cabe perguntar se uma transformação do campo de estudo não seria necessária para lidar com os embates epistemológicos em que se inscreve a criação artístico-literária de povos

originários das Américas. Em outras palavras, no estudo da literatura indígena, a crítica pode prescindir de uma interrogação metodológica capaz de ressituar sua própria atividade? Se se entende como desejável ou mesmo necessário o movimento em direção à autorreflexão, seria viável um fazer crítico alheio ao cenário de disputa de onde emerge a literatura indígena?

Em resposta às inquietações assinaladas, aposta-se aqui no caráter experimental do percurso ensaístico que, caracterizado pela articulação entre pensamento e produção escrita, se configure como uma experiência relacional. Com o objetivo de estabelecer conexões que enriqueçam o alcance e as possibilidades de compreensão provocados por obras e projetos de autoria indígena, a proposta de um ensaio como exercício relacional pode constituir uma alternativa válida à segmentação e aos seus efeitos sobre a formação de sentidos de pertencimento e inter-relações. Em outras palavras, ao se presumir que a sociedade ocidental precisa experienciar mudanças que façam “morrer os olhos”, para evocar imagem usada pelo xamã e pela liderança yanomami Davi Kopenawa, o desafio crítico consiste em relacionar em um contexto de profundas desarticulações. Além disso, se se entende o extrativismo como prática fundada numa episteme de “desconexões”, ações de conexão (em diálogo com a contribuição indígena) seriam em si mesmas antiextrativistas.

No texto que ora se apresenta, a opção pela experimentação crítica, em bases relacionais, levou ao acionamento de um conjunto heterogêneo de pensadores, bem como ao alinhamento com a reflexão de autores como o poeta e ensaísta caribenho Édouard Glissant, tendo em vista sua formulação em torno de uma poética da relação. Além do mais, buscou-se afinar a prática relacional incorporada ao pensamento e à escrita do texto às singularidades das lutas indígenas. Ainda nessa direção, mostrou-se especialmente interessante o investimento de Davi Kopenawa em parcerias com não indígenas, uma vez que sua política de construção de alianças encerra, de um lado, ações voltadas à transformação de mentalidades, principalmente daqueles que ignoram realidades e saberes de povos como os Yanomami; e, de outro, a necessidade de construir percepções mais integradas que apontem como comuns interesses que usualmente são atribuídos a grupos específicos. A esse respeito, merece atenção a vinculação estratégica entre a questão ambiental e as disputas por território e reconhecimento promovidas por comunidades tradicionais.

Em linhas gerais, a decisão de levar a cabo uma abordagem multidirecional na elaboração de uma crítica empenhada na identificação e criação de relações deveu-se ao objetivo de pensar a literatura indígena como participante de processos políticos e estéticos de cooperação mais amplos, o que tornou necessário não só considerar o poder criativo,

reflexivo e comunicativo da produção artístico-literária, mas também estabelecer conexões não imediatas entre as lutas dos povos originários e outros contextos socioculturais. No espaço exíguo de um ensaio a ser publicado em periódico, não é simples a tarefa de experimentar; contudo, a estruturação em arquipélago do texto parece ser uma saída interessante. A referência recupera diretamente Édouard Glissant, quando imagina a totalidade como composição do diverso posto em relação, ilhas abertas formando um arquipélago: “Uma outra forma de pensamento, mais intuitivo, mais frágil, ameaçado, mas sintonizado com o caos-mundo e seus imprevistos, se desenvolve hoje, apoiando-se talvez nas conquistas das ciências humanas e sociais, mas em deriva rumo a uma visão do poético e do imaginário do mundo. Chamo esse pensamento de pensamento arquipélago, ou seja, um pensamento não sistemático, indutivo [...]” (47).

O pensamento arquipélago, portanto, existe como pensamento de relação, na medida em que cada ilha (as seções que formam o texto, no caso do ensaio) não é uma unidade fechada e autolimitada como o fragmento moderno tomado em si mesmo, mas existe em sua conexão com outras unidades. Repetições, retomadas, redirecionamentos e desdobramentos vão se sucedendo de modo que a relação esteja, em alguma medida, na escrita, na reflexão e nos materiais e fontes com que se busca lidar.

Convém, todavia, esclarecer as razões que motivaram a eleição do relacional como fundamento do processo de elaboração crítica no presente ensaio: de um lado, o reconhecimento da fragmentação e da desconexão inerentes ao moderno como elementos importantes de dominação colonial; do outro, a percepção de que práticas de cooperação e parceria, inclusive entre indígenas e não indígenas, têm sido parte integrante do ativismo político e artístico-literário dos povos tradicionais.

No primeiro caso, adotou-se como referência a contribuição de Bruno Latour ao reconhecer o moderno como um “tecido não inteiriço”, no qual a dissolução da continuidade das análises está manifesta na retirada da ciência da esfera social e discursiva. Na verdade, a configuração de um mundo de objetos (a natureza) situado fora da história e da política é apresentada pelo teórico como condição para a postulação de duas zonas ontológicas perfeitamente separadas (humanos/não humanos). Ainda nesse sentido, Latour declara: “*A assimetria entre natureza e cultura torna-se então uma assimetria entre passado e futuro. O passado era a confusão entre as coisas e os homens; o futuro, aquilo que não os confundirá mais.*” (70). Ou seja, ontologias instituídas modernamente envolvem ainda uma aceção de tempo linear progressivo, de modo que o pré-moderno, tomado em equivalência ao selvagem ou ao bárbaro, se define pela manutenção das relações de continuidade do tecido natureza-cultura.

Isso acontece devido à ênfase moderna, segundo Latour, em processos de purificação que permitem separar e isolar, criando divisões ontológicas fundantes da violência sobre povos e biomas identificados como “natureza” (Daflon 56). Ao defender a relevância da mediação e das redes, o pensador francês não intenciona, contudo, criar oposição entre mediar e purificar; seu interesse é evitar a ruptura como princípio de construção do pensamento. Sua aposta em desdobrar mais que desvelar, acrescentar mais que imputar, confraternizar mais que denunciar se radica no seu questionamento em torno do moderno, ao mesmo tempo que indica a impossibilidade de estabelecer alternativas ao modelo hegemônico sem mudar determinados procedimentos metodológicos. Em suma, se se buscasse reduzir a experiência moderna a um único denominador e, a partir daí, se realizasse uma inversão dos valores, não se estaria efetivamente alterando o modo de conceber a realidade. Logo, como propõe Bruno Latour, não se trata de substituir a purificação pela mediação, mas de favorecer outros modos de funcionamento entre elas, levando-se em conta, principalmente, as consequências da prioridade conferida pela modernidade à primeira em detrimento da segunda.

No segundo, assume-se como ponto de partida a possibilidade de aprender com o que ou quem se situa na condição de objeto de estudo. A oposição moderna sujeito/objeto, em sua correspondência à divisão ontológica humano/não humano, esvazia a agência e os saberes do “outro”. Logo, a transformação decorrente da revisão de formas de atuar e produzir conhecimento exige desmontar a disposição dicotômica que, no caso dos povos indígenas, tem justificado a sua tutela e a sua desqualificação como sujeitos. Nesse sentido, a identificação de parcerias e associações no âmbito da produção desses povos, bem como de uma atividade política muitas vezes ligada a aspectos de suas cosmologias, converge com uma atividade crítica interessada em promover relações.¹ Estão em consonância processos criativos em parceria, no caso das cooperações firmadas entre Davi Kopenawa e artistas/pensadores não indígenas, e a posição pedagógica assumida pelo xamã. A iniciação de um xamã yanomami, como relata Kopenawa, é um processo árduo de aprendizagem progressiva, necessária, porém, ao desenvolvimento de uma sensibilidade que possibilite o trânsito entre mundos que, embora comunicantes, permanecem invisíveis à maioria de nós: para virar um xamã, é preciso fazer morrer os olhos e, então, ver. Essa imagem talvez seja adequada para representar a transformação pela qual as sociedades contemporâneas precisam passar. Ao se pensar que também o crítico precisa fazer morrer os olhos para ver, a realização de um texto ensaístico sobre aspectos da produção de indígenas como Davi Kopenawa se

¹ A esse respeito, merece destaque a formulação de Eduardo Viveiros de Castro e Tania Stolz do conceito de perspectivismo ameríndio como se pode conferir em publicações como *Metafísicas canibais* e *A inconstância da alma selvagem*, de Viveiros de Castro.

assemelha, em algum grau, à iniciação do xamã.² O percurso difícil da transformação dos modos de ver inclui igualmente a abertura de canais de comunicação afeitos à diversidade de existências e cosmovisões. A escrita crítica concebida sob essa ótica funcionaria como sementeira de práticas, uma vez que os modos como ela se dá, ao se associar à experimentação e à construção de conexões, também têm valor metodológico. Integrado ao campo de disputa em que se insere a literatura indígena, o fazer crítico se renova ao tecer redes (em vez de fragmentar e isolar); ao conceber a formulação da escrita em si e do pensamento; ao se deixar modificar pela produção indígena no lugar de tratá-la simplesmente como objeto passivo de conhecimento. Vale lembrar que a crítica sempre corre o risco de ser extrativista, especialmente quando objetifica o outro, se assume como fonte única de saber e se arroga a autoridade dos pareceres finais. Para não cair no extrativismo, o crítico precisa se permitir a contaminação de formas coletivas e cooperativas.

Enfim, é preciso fazer morrer os olhos, para ver.

Encontros

Na busca por uma ontologia política, para usar termo do antropólogo colombiano Arturo Escobar, ou mesmo pela relação, como a concebeu o poeta antilhano Édouard Glissant, vale pensar os movimentos de contato entre indígenas e não indígenas no Brasil, em particular quando se considera a ação predatória que muitas vezes marca a presença branca em terras indígenas.³

O exercício de alianças constitui forma de resistência a ações violentas impetradas por garimpeiros, grandes mineradoras, agronegócio, madeireiras e corporações internacionais envolvidas em megaprojetos cujos efeitos negativos sobre ecossistemas como o amazônico têm sido notáveis. Num contexto em que, sob as bençãos de um Estado conivente, quando não agente, essas ações vêm pressionando o avanço das fronteiras do

² A função de diplomacia e tradução entre mundos desempenhada pelo xamã é assinalada por Eduardo Viveiros de Castro, como se encontra disposto em seu livro *Metafísicas canibais*: “Por serem capazes de ver as outras espécies como estas se veem – como humanas –, os xamãs amazônicos desempenham o papel de diplomatas, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam os diferentes interesses dos existentes.” (Viveiros de Castro 119)

³ Para o antropólogo colombiano: “La crítica de los dualismos (mente/cuerpo; yo/otro, sujeto/objeto, naturaleza/cultura, materia/espíritu, etcétera) está surgiendo en varios dominios teóricos, intelectuales y activistas, no solo de la academia. La convergencia de estas tendencias está fomentando la aparición de un campo ontológico-político que cuestiona estos dualismos de forma novedosa, yendo más allá de ellos. El surgimiento multisituado de ese campo está haciendo progresivamente perceptible —teórica y políticamente— una gama de alternativas, crecientemente conceptualizada en términos de la noción de ‘relacionalidad’.” (Escobar 27) / O poeta e ensaísta das Antilhas observa em *Poética da Relação*: “Ao longo deste livro, torno a passar pelo que, para mim, há tanto tempo, constitui as linhas de força de uma tal poética: a dialética do oral e do escrito, o pensamento do multilinguismo, a balança do instante e da duração, o questionamento dos gêneros literários, a força barroca, o imaginário não projetante.” (Glissant 60).

neoextrativismo na América Latina (Svampa 31-33), a sinergia entre conhecimento xamânico e trabalho de criação artístico-literário representa uma frente importante de promoção, em chave afirmativa, de modos de existir em espaço nacional.⁴ A autorrepresentação e a ratificação de subjetividades muitas vezes ignoradas ou mesmo negadas ganham ressonância em obras que, testemunhas do encontro de culturas, apontam para outras formas de agir, pensar e representar o mundo. As poéticas e epistemes, que propomos chamar antiextrativistas, emergem da troca e do trabalho conjunto desenvolvido em sistema de cooperação entre povos originários e não indígenas. Exemplificam essas situações de intercâmbio ativo parcerias como as que se estabeleceram entre Davi Kopenawa e a fotógrafa Claudia Andujar e o antropólogo francês Bruce Albert desde os anos de 1970, e, mais recentemente, o cineasta brasileiro Luiz Bolognesi. Nas relações intersubjetivas que envolvem xamã, antropólogo e artistas, nem Albert, como pesquisador, se sentiu autorizado a dizer quem eram os Yanomami, nem Andujar e Bolognesi se atribuíram autoridade para falar em seu lugar.⁵ Nesses encontros, o que se observa é a construção de um diálogo e, consequentemente, o estabelecimento de corresponsabilidades. A conjunção de expertises, formas e narrativas originais tanto dos saberes dos indígenas quanto dos indivíduos de formação ocidental não resulta, contudo, de uma síntese ou de tentativas de construção de uma unidade harmoniosa. Bem ao contrário, as diferenças não se apagam e essa é uma condição importante para a riqueza e potência dos trabalhos construídos em cooperação. Da publicação de *A queda do céu* ao trabalho de roteirização e filmagem em cooperação entre cineasta e yanomamis em *A última floresta*, os contrastes e as dificuldades estão inscritos na produção em coautoria, seja pela tensão entre oralidade e escrita, seja pela encenação de mitos e sonhos em um documentário.

Os esforços são somados e transformados para assegurar continuidades (não continuísmos) como se pode compreender do que escreveu Claudia Andujar ao retornar, em 1975, de um período de convivência com os Yanomami:

⁴ A socióloga argentina considera: “Em suma, o extrativismo perpassa a longa memória do continente e de suas lutas, define um modo de apropriação da natureza, um padrão de acumulação colonial, associado ao nascimento do capitalismo moderno. Entretanto, sua atualização, no século XXI, traz novas dimensões [...]” (Svampa 32); “O neoextrativismo contemporâneo pode ser caracterizado como um modelo de desenvolvimento baseado na superexploração de bens naturais, cada vez mais escassos, em grande parte não renováveis, assim como na expansão de fronteiras de exploração para territórios antes considerados improdutivos do ponto de vista do capital” (Svampa 33).

⁵ Importante ressaltar que a construção de alianças e o estabelecimento de trocas entre indígenas e não indígenas não excluem o investimento na autonomia dos povos, em particular quando se trata de representarem a si mesmos. Diante disso, a formação de fotógrafos, escritores e cineastas indígenas tem um impacto significativo na autorrepresentação dos grupos, assim como na documentação e denúncia da sua realidade.

Se despedir implica um fim: mas a vida é uma continuação eterna das coisas que se ligam, desligam e ligam de novo. Às vezes de jeitos diferentes. Tem mil maneiras de se separar e se juntar: é um processo molecular. As formas são infinitas, as combinações inúmeras, mas essencialmente sempre tudo continua: é o processo da vida. (99)

Na declaração da fotógrafa nascida na Suíça e naturalizada brasileira, a continuidade reverte o sentido de ruptura da despedida a favor de um processo vivo de conexões que se preserva e se aprofunda. Responsável por um amplo e sofisticado registro fotográfico do povo yanomami, para Andujar, a separação não apaga as experiências construídas conjuntamente nem impede encontros futuros. A grande variedade de combinações possíveis expressa uma potência vital que se traduz na metáfora elaborada a partir da química. Essa potencialidade se opõe a movimentos de destruição e, nesse sentido, continuar significa existir numa realidade marcada por constantes ações de extermínio.

As frequentes exposições das fotografias de Andujar, em contextos e instituições distintos nas últimas décadas, reatualizam a experiência vivida como fotógrafa no final do século XX, ao mesmo tempo que a continuada exibição das fotos possibilita não apenas a ampliação do público alcançado, mas também a inserção das imagens no repertório cotidiano dos cidadãos não indígenas, o que favorece o surgimento de novas leituras. As já crônicas agressões contra povos da Amazônia, por exemplo, se expandiram no Brasil mais recentemente graças a uma política governamental de incentivo ao avanço do garimpo em terras indígenas. Em 2023, se tornou pública a crise humanitária em curso entre os Yanomami; não era, contudo, algo inédito, pois, no fim dos anos de 1980 eles já haviam sido vítimas de uma “catástrofe ambiental e epidemiológica” decorrente da invasão maciça de garimpeiros em seu território (Albert 42).⁶

Por outro lado, a visibilidade conferida aos crimes contra os Yanomami tem sido acompanhada também pela exposição mais ampla de seus modos de viver. A crescente difusão de informações e imagens nesse sentido culminou no Carnaval do Rio de Janeiro em fevereiro de 2024. O desfile de escolas de samba do grupo especial do Rio de Janeiro há muito se converteu em um espetáculo de massas com alcance internacional, com efeitos nos

⁶ Com a invasão do garimpo ilegal nas terras Yanomami sob a chancela do governo do ex-presidente do Brasil Jair Bolsonaro, que esteve no poder entre 2018 e 2022, o desmonte da assistência à saúde dos povos indígenas se associou a um conjunto de fatores que têm levado à desnutrição e ao adoecimento da população Yanomami: transmissão de doenças infectocontagiosas, águas contaminadas por substâncias tóxicas, diminuição da caça e da pesca em decorrência das transformações locais perpetradas por garimpeiros (Souza). A situação de emergência sanitária, contudo, só veio a público com a posse do novo presidente eleito, Luís Inácio Lula da Silva, em janeiro de 2023 e, apesar das medidas tomadas, ainda constitui um problema grave.

modos de fazer carnaval tendo em vista, particularmente, a transmissão audiovisual do evento. Por outro lado, permanece importante a vinculação entre as agremiações e comunidades de favelas e subúrbios. A escola de samba Acadêmicos do Salgueiro, baseada em uma favela da zona norte do Rio de Janeiro, abandonou a habitual caricaturização do “índio” para expor a causa dos indígenas desde o ponto de vista dos mesmos, o que justificou a participação de lideranças importantes – a ministra dos povos indígenas Sonia Guajajara, o ativista e pensador Ailton Krenak, além do próprio Davi Kopenawa, para citar alguns – no desfile de Carnaval. A escola, conhecida por seu compromisso com a história, as lutas e conquistas da população negra no país, explorou a convergência entre as pautas da população afrodiáspórica urbana e as dos povos da floresta. Em meio ao fortalecimento das lutas contra o racismo no Brasil, de um lado, e à difusão de perspectivas negacionistas e a crescente perseguição às religiões de matriz africana, de outro, a proposta do Salgueiro compreendeu a afirmação do modo de vida Yanomami por meio do encontro, da formação de alianças que favorecem a expansão de uma rede complexa de conhecimento e enfrentamento político. A agremiação carioca, em seu comprometimento com manifestações culturais afrobrasileiras, aliou a uma festa tradicional como o carnaval saberes e ritmos indígenas, como se observa nos seguintes versos do samba:

Hutukara ê, sonho e insônia⁷
Grita a Amazônia antes que desabe
Caço de tacape, danço o ritual
Tenho o sangue que semeia a nação original

Eu aprendi o português, a língua do opressor
Pra te provar que meu penar também é sua dor
(Da Flor et al)

A referência à “queda do céu” contada nos mitos Yanomami em “desabe” e a alusão a Hutukara aparecem articuladas na voz que se comunica em português (a “língua do opressor”) para defender seu povo. Diante do impacto da publicação do livro *A queda do céu*, de Bruce Albert e Davi Kopenawa, inicialmente em francês em 2010 e depois em português no ano de 2015, bem como das convergências entre o texto publicado e a letra do samba, é

⁷ Designação dada à terra na cosmologia Yanomami: “O nível terrestre, desta vez considerado de acordo com um eixo cosmológico vertical, é designado pela expressão *warô patarima mosi*, o ‘velho céu’, ou, para os xamãs, *hutukara a*.” (Albert 40)

razoável reconhecer na primeira pessoa referência à liderança Yanomami. A escola de samba canta os ensinamentos de Kopenawa, o que é ratificado pelo emprego de sonoridades próprias à língua e aos cantos dos Yanomami. Processa-se assim a presentificação do xamã por meio de sua fala: forma de ação sobre e no mundo. Por outro lado, a voz no samba não deixa também de ser da comunidade do Salgueiro atualizada na performance do canto durante o desfile e na experiência de dor compartilhada enquanto grupos sociais depreciados, racializados, perseguidos e violentados.

Há, todavia, outro aspecto digno de consideração. A grande repercussão da crise humanitária na Amazônia contribuiu para o fortalecimento da associação entre a sobrevivência de comunidades tradicionais e a proteção de biomas como a floresta amazônica. A ligação entre garimpo e áreas florestais devastadas vem acompanhada das imagens de crianças famélicas e de adultos doentes, o que ratifica a progressiva tendência de vincular a preservação ambiental aos povos indígenas e suas cosmologias. A esse respeito, o antropólogo Bruce Albert esclarece: “Para os Yanomami, a ‘terra floresta’ *uribi a* não é de nenhuma maneira um espaço exterior à sociedade, cenário mudo e inerte das atividades humanas e simples campo de recursos cujo domínio se deveria controlar. Trata-se mais de uma vasta entidade dotada, como todas as outras, de uma imagem-essência (...)” (42-43).

A natureza, modernamente concebida como realidade exterior ao humano, foi objetificada e reduzida à condição de recurso, o que a sujeitou à predação incessante. Sem dúvida, se a “terra floresta” está viva, ela nem é um vazio a ser explorado nem uma fonte de riquezas a ser esgotada. A valorização dos saberes ameríndios, antes sequer reconhecidos como conhecimento, representa, nesse contexto, a possibilidade de promover outros modos de conhecer e, conseqüentemente, de se relacionar com o mundo natural. Ao mesmo tempo, a urgência do debate ambiental tornou plausível para os povos indígenas, em sua luta por sobrevivência, assumirem o papel de defensores da natureza. Ainda que se deva considerar a multiplicidade de fatores envolvidos nessa discussão, é bastante significativo que conhecimentos de povos originários venham constituindo a base da formulação teórica da antropologia contemporânea, o que tornou possível a exposição mais contundente do caráter etnocêntrico da oposição natureza/cultura.

Uma totalidade-mundo

Na contramão da transcendência de universais, a ênfase nas realidades encaradas, indissociavelmente, como físicas e culturais, revela a dimensão complexa e múltipla de contextos locais. A afirmação do lugar não equivale a isolacionismo, pelo contrário: seria

antes parte de uma totalidade concebida como um estado relacional, que tampouco se confunde com a globalização baseada na determinação hegemônica de um modo de existir às custas da invisibilização de experiências/existências. Em outras palavras, o reconhecimento do lugar consolida a diferença e a diversidade num esquema de interações imaginado por Édouard Glissant como *pensamento-arquipélago* ou *totalidade-mundo*. O poeta caribenho é ele mesmo um bom exemplo de construção do conhecimento a partir do lugar, evidência da indissociabilidade entre o mundo físico e a produção cultural: em suas obras, as experiências da ilha, do mar e do arquipélago formam um quadro de pensamento que se constrói com/na paisagem vivida.

O antropólogo Arturo Escobar, em seu estudo sobre comunidades da região do Pacífico colombiano, ratifica a importância do local para a construção de determinados saberes. Da mesma forma que Édouard Glissant, não interessam a Escobar perspectivas isolacionistas, mas processos decorrentes de encontros e relações que vão suportar a interculturalidade. A interconexão entre o lugar e o conhecimento, por sua vez, estaria expressa numa geopolítica que leva o antropólogo a indagar: “¿Cuál es el conocimiento válido? ¿Cómo se relaciona con el lugar, con la cultura y con el poder?” (Escobar 64).

Uma vez que “En términos generales, las luchas basadas en el lugar relacionaron el cuerpo, el medio ambiente, la cultura y la economía en toda su diversidad” (Escobar 67), não é difícil concluir que disputas por território têm aspecto ecológico e, portanto, populações que defendem o lugar desempenham um papel importante no campo das lutas ambientais e na implementação de políticas de conservação. Confrontos ecológicos, a sua vez, são também epistemológicos:

Ecologistas con perspectiva filosófica argumentan que la crisis ecológica es una crisis de los sistemas modernos de pensamiento. No sólo la ciencia y la tecnología moderna contribuyen con una desenfrenada destrucción, sino que tampoco parecieran proveer soluciones viables a los problemas. Por esta razón, las preguntas epistemológicas son fundamentales cuando se están discutiendo temas de naturaleza [...]. (Escobar 68)

Fica patente, portanto, que os embates que envolvem a natureza passam necessariamente pela legitimação ou não de concepções de mundo. A dicotomia natureza e cultura, em sua matriz moderna, não apenas se associa a ações violentas de apropriação, como também não oferece resposta aos desafios ambientais a serem enfrentados.

Reconhecem-se as limitações dos dualismos na medida em que se busca “estudiar el arraigo del conocimiento en las relaciones sociales, es decir, el conocimiento que es producido en el diálogo, la tensión y la interacción con otros grupos, y cómo este conocimiento es promulgado y trabajado en el sistema de redes” (87). Há um importante sentido cooperativo que aponta para a interculturalidade, assim como o lugar não se encerra em si mesmo e deve ser visto em sua integração a um sistema de redes.

A favor de uma *poética da relação*, Glissant vai propor uma *totalidade-mundo* em que precisamente o lugar é a garantia de constituição de uma organização rizomática, ou em rede, para usar o termo de Escobar. Reconhecer o caráter epistemológico do lugar irá, por sua vez, representar a resistência à imposição de uma cosmovisão como única (que o antropólogo colombiano chamará de branca) em detrimento da diversidade que pressupõe uma atitude ecológica. Nesse sentido, se entrelaçam lugar-povos-conhecimentos em uma ecologia já que, como declara Édouard Glissant: “...a totalidade do mundo é um rizoma no qual todos têm necessidade de todos...” (121).

A vocação de exportadoras de matérias-primas atribuída a regiões como a América Latina faz parte de uma lógica de dominação que reduz a natureza e povos à condição de recursos a serem explorados. Essa objetificação torna possível uma concepção de modernização que, assegurada por uma hierarquia geopolítica, favorece o avanço extrativista contínuo. De fato, a destruição de biomas coexiste com o saque, a pobreza e o apagamento de culturas. Esse processo, porém, se dá ainda na duplicidade entre apropriação e desqualificação que envolve os modos como hegemonicamente têm sido tratados saberes locais. Por conseguinte, quando se trata de contrapor-se ao avanço voraz de necropolíticas e práticas extrativistas, a disputa epistêmica é crucial à preservação da vida. Ou seja: “la naturaleza como régimen de representación se constituye en un campo de lucha epistémico-política” e “[L]a mercantilización de la naturaleza y su consecuente colonización está mediada por la producción de conocimientos” (Albán A. e Rosero 30). Contudo, como Albán e Rosero dão a ver, não se trata apenas de colonizar a natureza, mas também de uma colonialidade da natureza subjacente à definição de quem teria o direito de conhecê-la e explorá-la, e até mesmo de protegê-la.

Diante da imposição da ciência (em seu consórcio com noções como progresso, modernização e desenvolvimento) como única forma válida de conhecimento, é flagrante a associação entre esquemas de pensamento e a exploração desmedida da natureza. A monocultura como modelo está diretamente associada ao extrativismo, pois a uniformidade de espécies ou de pensamento exige a destituição da diferença e do diverso. Em suma: “El

paradigma de la ciencia y la tecnología negó de manera tajante el acumulado de conocimientos de estos pueblos, suprimiendo de plano mundos contruidos a partir de la comprensión de fenómenos y soluciones de la naturaleza [...]” (Albán A. e Rosero p. 31).

A imposição de uma cosmovisão, apresentada como única e universal, participa, sem dúvida, de um projeto hegemônico moderno/colonial, como Albán e Rosero lembram. Por outro lado, a contundente ligação entre violência epistêmica e extrativismo aponta para o valor estratégico de possíveis alternativas representadas por epistemologias usualmente não reconhecidas enquanto tais. Basta considerar, por exemplo, a relevância política alcançada por propostas que, como o Bem Viver, foram cunhadas no âmbito de povos originários latino-americanos.

Se as cosmologias foram desconsideradas como conhecimento, também as artes e as humanidades sofreram uma depreciação significativa desde o século XIX. Apesar disso, é preciso reconhecer que essas áreas de atuação e pensamento também têm um papel a cumprir na construção de outros formatos e modelos de compreensão do mundo.

Se, como defende Édouard Glissant, o lugar é incontornável, também sabemos que os lugares são múltiplos e não estão isolados. A diversidade imaginada pelo ensaísta caribenho pressupõe processos expansivos de relação. Ou seja, contrário a perspectivas culturais monolíticas e excludentes – a identidade como raiz única –, o ensaísta antilhano propõe o rizomático. Se a identidade raiz única se expande e destrói aquilo que não reconhece como próprio; na identidade rizoma, raízes vão ao encontro de outras raízes, de forma que o “que se torna importante não é tanto um pretense absoluto de cada raiz, mas o modo, a maneira como ela entra em contato com outras raízes: a Relação” (Glissant 33).

Pensemos então a raiz como aspecto do lugar “de onde emitimos a fala, de onde emitimos o texto, de onde emitimos a voz, de onde emitimos o grito” (Glissant 33). Uma poética da *relação*, nesses termos, em contraste com enclausuramentos, possibilitaria “abrir o lugar, sem desfazê-lo, sem diluí-lo” (32). Na sua perspectiva como poeta-ensaísta negro das Antilhas e leitor da filosofia de Deleuze e Guattari, Glissant pensa as raízes, não como absolutos intocáveis, mas como formas permanentemente sujeitas a contatos a partir dos quais se estabelecem novas tramas. Nesses termos, a relação tanto se dá com outros grupos humanos quanto com a natureza e o cosmos, o que leva o poeta caribenho a interessar-se pelos lugares comuns, isto é, “lugares onde um pensamento do mundo encontra um pensamento do mundo” (37).

O lugar existe no mundo, tanto quanto as raízes se ligam a outras raízes. A diversidade existe numa totalidade-mundo:

Praticar uma poética da totalidade-mundo é unir de maneira remissível o lugar, de onde uma poética ou uma literatura é emitida, à totalidade-mundo, e inversamente. Ou seja, a literatura não é produzida em suspensão, não se trata de algo em suspensão no ar. Ela provém de um lugar, há um lugar incontornável da obra literária. Mas, em nossos dias, a obra literária convirá tanto mais ao lugar quanto mais estabelecer uma relação entre esse lugar e a totalidade-mundo. (Glissant 38)

A ênfase na literatura não impede que consideremos que as artes em geral e a teoria também devam surgir nessa relação, ou melhor, devam se constituir relacionalmente. E, se é como caribenho que Glissant pensa em categorias como arquipélago e continente, o faz para dizer que o pensamento de sistema ou continental não dá conta do “não-sistema generalizado das culturas dos mundos” (47) cuja imagem seria o arquipélago, ou seja: “um pensamento não-sistemático, indutivo, que explora o imprevisível da totalidade-mundo, e que sintoniza, harmoniza a escrita à oralidade e a oralidade à escrita” (33). Por esse caminho, o ensaísta nos leva a compreender que, se o pensamento arquipélago pressupõe a ambiguidade que a todo custo o modelo cognitivo ocidental busca eliminar, sua legitimação aponta também para o poético como modalidade de conhecimento capaz de instaurar outra relação com o tempo e com a realidade, em distinção ao controle e à uniformidade que marcam os paradigmas do Ocidente moderno.

Porém, não se trata simplesmente de reconhecer a diferença entre formas de pensamento, mas de indicar a importância daquelas que foram obliteradas. Diante disso, o lugar comum funciona como área de encontro, pois, se o pensamento de sistema ou continental desqualificou línguas que foram identificadas como de sociedades “fechadas” ou do “folclore”, quando se trata de “ouvir o outro”, as estratégias particulares se somam àquelas que “seriam discutidas em comum”, formando um conjunto ou estratégias de conjunto (Glissant 48).

No avesso do isolamento, da folclorização e do apagamento, possibilidades se desdobram. Essa multiplicidade de caminhos, à maneira do que propõem as imagens do arquipélago e do rizoma em Glissant, ecoa o relacional e o lugar como cena de processos interculturais. Essa compreensão leva a indagar a função de parcerias, compartilhamentos e cooperações entre indígenas e não indígenas, bem como das mútuas interferências entre linguagens artísticas e saberes, na construção de práticas contra-hegemônicas, principalmente quando envolvem processos que fazem convergir questões epistemológicas e ambientais.

A experiência do encontro e do lugar comum está materializada em *A queda do céu*, ao afirmar o lugar Yanomami como parte de uma *totalidade-mundo*. Em sua reflexão sobre a literatura dos povos originários no Brasil, Julie Dorrico observa o duplo movimento da “autoexpressão da alteridade e de resistência” e o protagonismo do sujeito indígena numa literatura que se configura como “militante, ativista e engajada” (133-134). A pesquisadora e também escritora indígena busca a partir daí situar a narrativa de *A queda do céu*, indicando-a como “um compósito de memória, depoimento, (auto)biografia e testemunho que constitui uma mensagem de reflexão e de denúncia para e sobre os ‘brancos’.” (134) Ao desenvolver sua leitura do livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, Dorrico frisa o estatuto de um “texto escrito/falado a dois” resultado do processo cooperativo entre etnógrafo e indígena, bem como da interposição entre expressão oral e escrita.

A problematização da dicotomia entre oralidade e escrita está ainda, como nota Julie Dorrico, na aproximação entre a linguagem oral, o registro escrito e a pictográfica. Esta última corresponde a uma forma visual e simbólica peculiar a cada povo que se caracteriza por “desenhos figurativos e padrões geométricos que são tomados como escritas, pictográficas e extraocidentais” (Dorrico 136).

Como a leitura de *A queda do céu* permite notar, Kopenawa não só insiste na realização oral do relato cuja transcrição caberá a Bruce Albert, mas também declara as qualidades desse registro, inclusive, em superioridade à escrita, uma vez que esta levaria à dependência a suportes externos aos sujeitos para preservação da memória coletiva. Nessa direção, Dorrico entende que: “Apesar de recorrer à escrita, à palavra realizada pela mão de Bruce Albert, a narrativa de Davi escolhe seguir princípios da oralidade, uma vez que a mensagem foi passada em situações de oralidade. Bruce as gravou e depois as transcreveu para o impresso junto à colaboração de Davi.” (137)

O registro escrito pelo etnógrafo se configura, nesses termos, como uma “transcrição”, o que se pode ainda entender como um processo de tradução. Por outro lado, como a autora argumenta, a narrativa construída tanto pela tradição ancestral da oralidade, quanto por meio da escritura pictográfica e da tradição alfabética ocidental, pode ser encarada como uma resistência da “voz indígena” manifesta no emprego de recursos, formas e linguagens. Essa perspectiva a autoriza a concluir acerca de *A queda do céu* que: “Retrata, assim, uma autoria que foge aos padrões ocidentais e Yanomami; uma forma concomitantemente oral e escrita, pessoal e coletiva; valoriza o caráter da autoexpressão, e projeta uma mensagem ao povo da mercadoria que é também a crítica xamânica de Davi Kopenawa.” (Dorrico, 137)

Ao mesmo tempo, a experiência narrativa do livro encerra algumas das tensões do *testimonio* latino-americano, mas não deve ter sua abordagem limitada ao viés do enquadramento em gênero. Mais interessa identificar o que no relato é compartilhado com modalidades discursivas que encontram razão de ser em uma região marcada por conflitos. Nesse sentido, considerando a prática do *testimonio* na América Latina em diferença ao testemunho relacionado ao Shoah (Seligmann-Silva 34-35), convém atentar para o que define em linhas gerais sua especificidade, particularmente quando envolve a confluência com a antropologia. Por outro lado, como acrescenta o crítico João Camillo Penna, é digna de nota a configuração coletiva do sujeito testemunhal que não atua como informante e, portanto, não se situa em uma posição objetificada. A questão política que envolve o valor contrahegemônico de processos de enunciação atribui significado particular a uma retomada do controle do discurso, o que tem implicações precisamente na função de intermediação daquele que transcreve o relato oral para o registro escrito. Penna recupera a teorização de Miguel Barnet quando diz que: “O transcritor (o autor) deve portanto se apagar para chegar a uma ‘despersonalização’ quase que absoluta, só subsistindo de forma residual – como veículo para o sujeito testemunhal, que em última análise se confunde com a coletividade como um todo e com a própria história – o sujeito popular como sujeito da história.” (307). E acrescenta que a crítica posterior a Barnet indicará “a relação entre informante e gestor como negociação ou articulação complexa de diferenças” (307). Essa mudança de posição vai ao encontro de narrativas como *A queda do céu*, em que declaradamente o transcritor não equivale a autor, visto que a autoria não só é compartilhada como a atitude cooperativa entre o xamã e o antropólogo constitui princípio organizativo do livro. Isso está claramente indicado nas indicações dadas pelos textos de apresentação, assim como na atitude autoral revelada, por exemplo, na individualização desses mesmos textos.

O deslocamento da situação de passividade e objetificação dos informantes torna-se necessário à afirmação de uma subjetividade coletiva. Ao se referir ao livro de Rigoberta Menchú, que marca a tradição do *testimonio* latino-americano, Camillo Penna observa que, embora se pudesse conceber a obra como uma espécie de *Bildungs-roman* não ficcional, tanto esse gênero quanto a autobiografia narram “história de vida individuais” ao passo que “o testemunho de Menchú, ou o testemunho em geral, narra construção de subjetividades coletivas” (Penna 311).

Ainda a esse respeito, merece atenção o que o crítico aponta como “coalização solidária”: “(...) as teorias do testemunho elaboram uma nova forma de política centrada na coalização solidária de identidades diferentes, ou contraditórias, mas que se enterrespeitam,

num “sujeito plural” que produz identidades relacionais e não identificatórias, metonímicas e não metafóricas [...]” (316) Se relações solidárias possibilitam a construção de uma subjetividade coletiva no testemunho, convém ponderar como entram nessa coalizão antropólogos, artistas, ambientalistas...

Em sua visão sobre o que seriam os *testimonios* conscientizadores, George Yúdice ressalta que, ao surgirem de lutas comunitárias locais, não intencionam representar, mas contribuir para a transformação da sociedade e de consciência. E, portanto: “El énfasis no cae sobre la fidelidad a un orden de cosas ni sobre la función de portavoz ni sobre la ejemplaridad – los tres sentidos de representación – sino sobre la creación de solidaridad, de una identidad que se está formando en y a través de la lucha” (Yúdice 216). A importância da dimensão colaborativa e solidária na construção da narrativa se desdobra, ainda, na busca também por nexos de solidariedade com comunidades externas, de tal forma que Yúdice afirma ser a principal função do testemunho “servir de vínculo entre diversas comunidades” (230).

Logo, a totalidade-mundo se constitui, quando se pensa na produção artístico-literária indígena, na diversidade situada, ou seja, na constituição de sujeitos ligados a territórios e grupos sociais como parte de uma teia de conexões. O testemunho como produção de vínculos é também a afirmação das particularidades de um modo de existir e estar no mundo que necessita, porém, ser considerado em relação a outros modos de ser. Essa é uma perspectiva bem diversa daquela que entende as diferenças como elementos de oposição e autoexclusão, como se a diversidade resultasse do isolamento entre formas e seres ou como se, sem a classificação que opõe, houvesse apenas a completa indiferenciação (Descola 29-35). Sob esse viés, a construção de parcerias subentende a transgressão de linhas de isolamento, oposição e hierarquização entre literatura e outras linguagens, oralidade e escrita, sujeito e objeto, ciência e saber comum.

Fazer morrer os olhos

O desejo de Davi Kopenawa de ensinar os brancos a sonhar se justifica quando a ignorância dos não indígenas é uma ameaça à vida. Existe, portanto, um conhecimento não acessado que deve ser compartilhado via redes de solidariedade. Estereótipos e folclorizações são enfrentados por um discurso que busca desfazer preconceitos e ganhar acesso a uma “escuta”, não só para o reconhecimento dos próprios Yanomami como cultura, mas também para o aprendizado dos brancos.

Se o xamã é um tradutor ou mesmo mensageiro entre os mundos dos espíritos e seu povo, o antropólogo também terá aqui a tarefa de levar as palavras Yanomamis para os não indígenas. Essa função comunicativa ganha relevo e vai ao encontro da estreita conexão entre literatura indígena e ativismo. Como a assinatura de “Palavras dadas,” texto de apresentação de Kopenawa ao livro, comprova, trata-se de uma carta de intenções. É fazer a palavra correr pelo mundo, mas também é uma oferta, um presente. O xamã oferece sua “pele de imagem”.” Nessa direção, sem inocentar o ato da escrita, informa João Camillo Penna que o protocolo do testemunho:

supõe um procedimento de autorização: sua origem oral autoriza-o, dando-lhe um formato documental de verdade; sua relação com um sujeito real autoriza-o como modelo comunitário; sua relação institucional (com o sistema universitário, intelectual, na figura do gestor, da editora, do grupo cultural ou político que se reclama do testemunho) autoriza-o como veículo político. (322)

O significado político do alcance do testemunho latino-americano se associa ainda à qualidade de “conscientização” que George Yúdice identifica também como mudança de ordem epistêmica. Se a representação constitui dispositivo discursivo da ideologia liberal caracterizado pela imposição de uma uniformidade formal a assimetrias concretas; por sua vez: “la concientización, como práxis, implica otras bases de comunicación e interpretación, es decir, un marco epistemológico que no oculta la desigualdade tras una universalidad formal” (Yúdice 213).

Se a forma do *testimonio* de conscientização se apresenta como mudança ético-epistemológica, é possível dizer que a narrativa de Kopenawa presume esse sentido ao expor sua cosmovisão. Os sonhos, nessa esfera, representam uma forma de conhecer importante, assim como o lugar onde os Yanomami vivem diz respeito ao que são. A identidade e as particularidades do grupo estão atreladas à terra, pois esta é parte de sua origem como povo.

O relato dos mitos e da cosmogonia Yanomami por Kopenawa serve de explicação às funções políticas desempenhadas no presente por brancos, enquanto força de destruição, e xamãs, como defensores da floresta. Na origem da humanidade estariam os irmãos Omama e Yoasi: este último fez surgir na floresta os seres maléficos das doenças, o que levou o primeiro a criar os xapiri para proteção dos humanos. Os homens brancos são chamados, então, de “gente de Yoasi”, pois “Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não

param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de Omama” (Kopenawa 83). Já o primeiro xamã, filho de Omama, teria por tarefa proteger os homens e cuidar de todo o ecossistema, ao que o narrador acrescenta: “Por isso, até hoje os xamãs continuam defendendo os seus e a floresta” (86).

Não é à toa que Kopenawa expõe longamente o extenso e difícil caminho até se tornar xamã. No ritual xamânico, é preciso beber o pó de yãkoana para que os olhos possam morrer. Essa planta permite, por meio da experiência alucinógena que produz, a ampliação de saberes e percepções. Em seu relato autobiográfico, o líder Yanomami revela um processo exigente de desenvolvimento e formação, no qual se opera uma espécie de reeducação dos sentidos. A radicalidade da prova de iniciação está expressa na imagem do corpo desmembrado e, depois, reconstituído conforme narra Kopenawa – ou seja, há uma reconstrução literal do sujeito.

Ao mesmo tempo, a lucidez do narrador sobre o público que pretende atingir se reflete no emprego de recursos que facilitem a comunicação. Para expor a cosmologia Yanomami em sua complexidade, Davi Kopenawa constrói recorrentemente analogias a partir de referências ao mundo não indígena: alusões a gravadores, fotografias, televisores, aviões etc. funcionam como pontes que conferem sentido e visam tornar mais tangíveis as experiências xamânicas. Isso está igualmente presente no uso do vocábulo “espírito” na narrativa, tendo em vista a ausência de palavra correspondente na língua Yanomami. Ademais, as analogias servem também para afirmar a grandeza de suas práticas e saberes que em nada perdem para os aparatos dos brancos. Os xapiri vêm sobre seus espelhos que lembram “imagens de televisão,” percorrem caminhos invisíveis e luminosos como a “eletricidade,” vêm de longe mas chegam perto do xamã com a rapidez das palavras no “telefone” (Kopenawa 172). Adicionalmente, quando o narrador equipara a iniciação xamânica ao estudo, dá a ver o valor de conhecimento de formas outras que as reconhecidas pelos não indígenas. Do mesmo modo, o alto grau de complexidade da formação de um xamã é ressaltado a partir da comparação com a leitura e a escrita dos brancos, em clara menção à alfabetização:

Porém, para que o jovem xamã possa obter tão belos cantos, é preciso como eu disse, que os xapiri substituam aos poucos sua garganta pela deles. De outro modo o iniciando continuaria cantando tão mal quanto os brancos. Tudo isso é tão difícil quanto aprender a desenhar palavras em peles de papel. A mão fica dura no começo, o traço muito torto. É mesmo medonho! Por isso, é preciso afinar a língua para os cantos dos espíritos tanto quanto é preciso amolecer a mão para desenhar as letras. (Kopenawa 172)

A construção de analogias que confirmam inteligibilidade ao seu relato expõe a consciência comunicativa do xamã. Sua preocupação e deliberado uso do discurso situam o indígena de maneira muito distinta da do informante a serviço do antropólogo. Como coautor, Kopenawa não se restringe a dar informações úteis ao etnógrafo, ele notadamente as seleciona e elabora de modo a definir o que e como, no final das contas, deseja fazer chegar a uma audiência branca. Na parceria estabelecida, o caráter testimonial do relato dotado de sentido coletivo e ativista dialoga com o diverso implicado, em *A queda do céu*, na escrita do etnógrafo francês.

Como Albán A. e Rosero afirmam, se o diálogo é importante para a renovação de concepções em torno da natureza e da vida, igualmente relevantes são os termos em que essa conversação se dá. Afinal, considerar o dialógico como absolutamente harmônico significa ocultar conflitos e disputas como parte de processos interculturais, algo favorável a um projeto hegemônico que reduz a diversidade cultural e biológica da fragmentação étnico-cultural à ausência de confrontos inerentes a relações que incluam a diferença (Albán A. e Rosero 33). Ou seja, uma cooperação como a estabelecida entre Kopenawa e Albert pressupõe também dissonâncias e conflitos. Entretanto, ao se aspirar à interculturalidade, se configura um horizonte de relações bem distinto daquele pautado na visão dual que atribui ao branco (ou seja, o europeu ocidental) o estatuto de cultura e aos “demais” ou aos “outros” a condição de natureza que justificaria sua objetificação.

Em contraponto ao monoculturalismo, Albán e Rosero indicam a interculturalidade como práxis pedagógica decolonial pautada em algumas ações fundamentais: “1) desaprender para reaprender, 2) desmarcarse de las amarras epistémicas que nos sujetan y 3) desprenderse de las narrativas occidentalizantes” (34). Sob esse prisma, soa urgente e estratégica a revisão da concepção hegemônica de natureza e, consequentemente, a defesa da pluralidade e diversidade de saberes. A crise ambiental que vem se impondo às sociedades contemporâneas tornou urgentes mudanças éticas, políticas, econômicas e epistemológicas que são, por sua vez, indissociáveis de um viés decolonial.

Poéticas e saberes antiextrativistas

Experiências de cooperação entre lideranças e ativistas indígenas com antropólogos têm sido recorrentes. Em paralelo, assiste-se à crescente autonomia dos povos originários no que diz respeito à autorrepresentação, à produção de conteúdos e ao manejo de meios que possibilitem a comunicação com os não indígenas. São perceptíveis, nesse sentido, os efeitos da formação de indígenas na construção de pontes entre conhecimento acadêmico e aquele

instituído no âmbito da sua comunidade de origem, bem como no número crescente de escritores, artistas e cineastas ameríndios empenhados em assumir estética, ideológica e epistemologicamente os discursos sobre si mesmos.

A conquista de espaços de autorrepresentação não significa necessariamente, como se pode imaginar, o isolamento ou encerramento de conexões com o mundo não indígena; pelo contrário, estimula relações dialógicas, a riqueza das trocas e os aprendizados mútuos. Não se pode ignorar que esse sentido cooperativo, na verdade, tem caracterizado a atuação e as relações estabelecidas por uma liderança tão importante quanto Davi Kopenawa Yanomami. De fato, o xamã construiu parcerias frutíferas em distintos momentos: com a fotógrafa Claudia Andujar nos anos de 1970; com o antropólogo francês Bruce Albert e com o documentarista brasileiro Luiz Bolognesi na elaboração do roteiro e na filmagem do longa-metragem *A última floresta* (2020). Essas parcerias se apresentam como formas de cooperação (em que as diferenças subsistem) capazes de articular mundos diferentes em permanente processo de interferência mútua. Nem a comunidade que recebe o antropólogo, nem este, nem a fotógrafa ou mesmo o cineasta permanecem os mesmos.

No documentário *A última floresta*, o apelo voltado à questão ambiental já está evidente no título e consolida a relação entre indígenas e ecologia. De fato, pesquisas recentes têm apontado como, no Brasil, regiões de maior preservação florestal coincidem com áreas ocupadas por povos tradicionais.⁸ Por outro lado, a parceria entre Kopenawa e Bolognesi possibilita a elaboração de um roteiro em que o documental se apresenta como exercício poético; isto é, a narrativa ganha em lirismo. Essa preocupação com a linguagem e a não equalização do documentário a um registro jornalístico remete a nomes importantes desse tipo de cinema como Chris Marker, mas também a experiências do gênero na produção audiovisual latino-americana nas últimas décadas, a exemplo dos filmes do chileno Patricio Guzmán. Este último, em sua explícita vinculação com Marker, publicou livro em que explora aspectos da linguagem e realização de documentários sob o título *Filmar lo que no se ve* (2016). Na perspectiva de Guzmán, a “poesia” é um elemento diferenciador a ser incorporado ao trabalho do documentarista na medida em que este é “un fabricante de significados” (23).

Se Bolognesi não chega a realizar um filme-ensaio à maneira de Marker, há aproximações com propostas como a de Guzmán ao abrir espaço para exercícios poéticos

⁸ Em artigo publicado pelo Instituto Socioambiental é possível acessar trabalho de pesquisa que explicita o impacto dos povos tradicionais na preservação de biomas. No texto, se lê: “As áreas protegidas (terras indígenas, territórios quilombolas e unidades de conservação) com presença de povos indígenas e populações tradicionais protegem um terço (30,5%) das florestas no Brasil” (Oviedo e Doblas).

no cinema documentário, algo presente em outros filmes do cineasta brasileiro como *Ex-pajé* (2018). A atmosfera onírica do longa-metragem de 2020, contudo, se deve em boa parte ao papel desempenhado pela cosmovisão Yanomami no processo de criação. Uma vez que se considere a importância dos sonhos e dos mitos, bem como o modo como eles atravessam o cotidiano e o pensamento dos Yanomami, fica claro que a atmosfera, a fotografia e o roteiro em *A última floresta* convergem na produção de imagens que integram a cosmologia do povo da floresta.

A antropóloga Hannah Limulja, em sua etnografia sobre o significado dos sonhos para os Yanomami, observa que eles precisam ser compartilhados e possuem dimensão política na medida em que também são parte do conhecimento de mundo, afinal: “Tudo o que ocorre no sonho é considerado como algo que aconteceu ou que poderá acontecer. E, a depender do conteúdo onírico, isso pode afetar a vida de quem sonhou ou mesmo de toda comunidade” (Limulja 60). O tempo da vigília e o do sonho não são, portanto, “realidades paralelas,” mas se afetam mutuamente. Por outro lado, a atualização como fala do que foi sonhado é central nesse processo: “O sonho vem ao mundo pela linguagem, ao ser contado, senão permaneceria como realidade virtual e, portanto, não poderia se dar por completo” (72). Além disso, sonhar, para os Yanomami, não é “sonhar consigo mesmo, como fazem os brancos. Para fazer política, o outro é preciso e é preciso ter cuidado, no sentido de cuidar, de pensar no outro” (19). Ou seja, quando se sonha, não se parte de si mesmo, é o outro que vai ao encontro do “eu”, o que exige um manejo permanente de relações com uma ordem do existente cuja visualização exige uma sensibilidade, um conhecer, como o que os xamãs obtêm graças ao seu processo de iniciação. Nesse contexto, em que a fala e a linguagem são constituintes de uma cosmologia em que sonhos e mitos não estão fora da realidade, o conhecer tem implicações distintas do Ocidente moderno. A implicação entre conhecimento e a capacidade de ver está explícita na língua Yanomami, na qual “-taa é uma raiz verbal que significa tanto saber como conhecer. Essa também é a raiz do verbo ver.” (53)

O que a pesquisa de Limulja esclarece já estava apontado nas fotografias de Claudia Andujar, assim como na elaboração de *A queda do céu* e *A última floresta*. Quando se pensa nas linguagens visuais envolvidas, sem uma relação de parceria e troca entre o artista branco e o povo Yanomami, o trabalho de criação da fotógrafa e do cineasta dificilmente alcançaria aproximar-se de uma visão de mundo em que o onírico integra a realidade. Nesse sentido, está claro que a participação de Davi Kopenawa na elaboração do roteiro de *A última floresta* teve um peso grande no resultado final, o que é ratificado pela condição de corroteirista indicada nos créditos do filme.

No documentário, o mito e os sonhos integrados ao cotidiano são encenados pelos Yanomami que interpretam a si mesmos e, desse modo, compartilham sua cosmovisão por meio da linguagem cinematográfica. O filme se constrói, nesse sentido, não apenas como um difusor que amplia o alcance de uma mensagem, mas como uma pedagogia que nos possibilita aprender. Podemos ver Omama e seu irmão interpretados por jovens Yanomami em cenas que, enquanto mito, são também imagem do sonho ou do transe do xamã. Se sonhar é ver e saber, isso se dá na medida em que é um ir para fora de si e, portanto, se dirige ao outro, o que, para Kopenawa, se diferencia dos brancos, que não sabem mais sonhar e, conseqüentemente, não conseguem compreender um conhecimento que não seja o seu.

A produção e a criação decorrentes desses encontros encerram ambiguidades que, por sua vez, potencializam processos de comunicação e “escuta” entre grupos culturais distintos. A fim de desfazer preconceitos, folclorizações e silenciamentos, o xamã assume, então, o papel de ensinar sua cosmovisão àqueles que a ignoram (Daflon 20-22). O reconhecimento de sua condição como sujeitos, inclusive do conhecimento, se soma à importância daquilo que esses povos podem oferecer em termos de formas de conceber e lidar com o mundo, particularmente numa conjuntura de grave crise planetária. Contrariamente à pecha de incapazes que muitas vezes lhes foi imposta, inclusive pelo Estado brasileiro, líderes indígenas convertem-se em mestres cujas palavras e ensinamentos devem ser considerados com atenção, embora o exercício desse protagonismo não necessariamente elimine outras formas de folclorização ou mesmo de idealização da vida indígena.

De todo modo, interessa refletir, no conjunto da produção autoral de indivíduos e populações indígenas, sobre o papel do trabalho cooperativo no ativismo em defesa desses grupos sociais e dos biomas aos quais pertencem. Além do mais, a atitude pedagógica de um xamã como Kopenawa também significa a confirmação de um conhecimento que ganha expressão nas narrativas resultantes das trocas de saberes entre indígenas e não indígenas. Isso tanto se revela na linguagem escrita de Albert quanto na técnica do filme documental de Bolognesi, para citar duas experiências em que a coautoria se estabeleceu como método efetivo de elaboração das obras. Nesses casos, o trabalho cooperativo implica a afirmação do lugar e a promoção da interculturalidade enquanto medidas antiextrativistas. O elogio ao diverso, como propõe Édouard Glissant, soma-se ao compromisso ético e criativo de produção que vai contradizer hierarquias entre artistas e intelectuais, de um lado, e povos indígenas ou tradicionais e brancos, do outro.

A potência antiextrativista das narrativas está em parte na possibilidade, por meio das histórias, de preservar e propor mundos relacionais. Talvez esteja em jogo, antes de mais

nada, a pluralidade de mundos e a ideia mesma de uma rede intrincada de conexões entre diferentes realidades. Importante notar a cooperação e a solidariedade implicadas na construção de redes que se apoiam numa “ecologia política da diferença” como propõe Arturo Escobar, ou seja, “esquema integrado de diversas economias, ambientes y culturas” que não se confunde com uma aproximação universal, pois “es una teoria de la diferencia que es historicamente específica y contingente; es una respuesta al momento presente que construye los desarrollos políticos e intelectuales en muchos lugares, particularmente en algunas partes de Latinoamérica.” (Escobar 79)

A expansão do extrativismo, agora convertido em um neoextrativismo cujo gigantismo de projetos e práticas de exploração obriga à ampliação das fronteiras de exploração, se alimenta da difusão de um agressivo discurso desenvolvimentista apoiado numa narrativa produtivista eldoradista que alimenta a criminalização das resistências (Svampa 50). Ainda de acordo com Maristella Svampa, frente ao bloqueio a “narrativas emancipadoras” e à estigmatização de ambientalistas, movimentos sociais e povos originários, assiste-se ao crescente conflito que envolve a defesa de territórios e de multiterritorialidades em oposição à imposição de uma visão única de territorialidade. Isso significa dizer que a concepção de território se situa no centro do confronto que envolve a terra e a natureza na América Latina, de maneira que “A consolidação de uma linguagem de valorização alternativa à territorialidade dominante parece mais imediata no caso das organizações indígenas e camponesas” (63). A valorização da territorialidade nas lutas socioambientais vai se traduzir no que a socióloga argentina chama de giro ecoterritorial, isto é, o “cruzamento inovador entre a matriz indígena-comunitária e a narrativa autonômica, numa chave ambientalista, a que foram acrescentadas, no fim do século XX, as ideias feministas” (62).

A Justiça Ambiental, o Bem Viver, os Comuns seriam alguns exemplos de como vem se dando a abordagem ecoterritorial, ou como diz Maristella Svampa:

Os diferentes tópicos do giro ecoterritorial dão conta do surgimento de uma nova gramática das lutas, da gestação de uma linguagem alternativa de forte ressonância no interior do espaço latino-americano, de um marco comum de significações que articula lutas indígenas e novas militâncias territoriais/ecológicas e feministas, que apontam pra a expansão das fronteiras do direito, em clara oposição ao modelo dominante. (80-81)

Há, nesse sentido, uma notável força de oposição em narrar, na medida em que contradiz processos sistemáticos de destruição derivados da imposição de modelos únicos. Mundos morrem, línguas desaparecem e o futuro parece uma via monotônica. A

monocultura é expressão dessa ordem das coisas, seja na frente avançada do agronegócio que impõe às regiões pelas quais incursiona um sistema de produção destrutivo, seja na redução da diversidade cultural do mundo a modelos únicos. O desaparecimento do diverso faz restar o mesmo, resultado por fim de uma visão cuja hegemonia foi atingida e segue preservada à custa de muita violência. Uma ética da diversidade envolve considerar diferentes cosmologias, para isso, é necessária uma mudança epistemológica importante a favor de um pensamento e uma poética antiextrativistas, isto é, relacionais.

Obras citadas

- Albán A., Adolfo; Rosero, José R. “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica?” *Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. Nómadas*, no. 45, 2016, pp. 27–41.
- Albert, Bruce. “Prólogo”. In: Kopenawa, David; Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Trad.: Beatriz Perrone-Moisés, Companhia das Letras, 2015, pp. 43–54.
- Albert, Bruce. “Um mundo cujo nome é floresta”. In: Albert, Bruce; Kopenawa, Davi. *O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar, Companhia das Letras, 2023, pp. 33–53.
- Andujar, Claudia. “Relação: homem para homem” [1975]. Nogueira, Thiago (org.). *A luta Yanomami / Claudia Andujar*, IMS, 2018, pp. 99–101.
- Daflon, Claudete. “Poéticas do conhecimento: representações dos saberes amazônicos em narrativas contemporâneas”. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, vol. 22, no. 39, Jan. /abr. 2020, pp. 14–25.
- Daflon, Claudete. *Meu país é um corpo que dói*. Relicário, 2022.
- Da Flor, Pedrinho; Motta, Marcelo; Cruz, Arlindinho; Galante, Renato Galante; Nobre, Dudu; Gallo, Leonardo; Via 13; Ramon; Ribeiro, Ralfe. “Hutukara” (Samba-Enredo 2024 G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro). Intérprete: Émerson Dias. *Liesa*. Disponível em <https://liesa.globo.com/carnaval/escolas/salgueiro/samba-enredo.html>: Acessado em 19 mar 2024.
- Descola, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Trad. Horacio Pons, Amorrortu, 2012.
- Dorrico, Julie. “A literatura indígena contemporânea brasileira: a oralidade no impresso na obra *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami* de Davi Kopenawa e Bruce Albert”. *Revista Língua e Literatura*, vol. 20, no. 36, 2018, pp. 132–150.
- Escobar, Arturo. “Ecología política de la globalidad y la diferencia”. Alimonda, Héctor (coord.). *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*. CLACSO, 2011, pp. 61–92.
- Escobar, Arturo. *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Sello Editorial, 2016.
- Glissant, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha, Editora UFJF, 2005.
- Glissant, Édouard. *Poética da relação*. Trad.: Marcela Vieira; Eduardo Jorge de Oliveira, Bazar do Tempo, 2021.
- Guzmán, Patricio. *Filmar lo que no se ve: una manera de hacer documentales*. DOCMA Asociación de Cine Documental, 2016.
- Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Trad.: Beatriz Perrone-Moisés, Companhia das Letras, 2015.
- Kopenawa, Davi. Urihi a. In: Albert, Bruce; Kopenawa, Davi. *O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar, Companhia das Letras, 2023, pp. 29–32.
- Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa, Editora 34, 1994.
- Limulja, Hanna. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami*. Ubu Editora, 2022.

- Oviedo, Antonio Francisco Perrone; Doblas, Juan. “As florestas precisam das pessoas”. *Instituto Socioambiental*, 2022. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/m9d00064.pdf> Acessado em 19 mar 2024.
- Penna, João Camillo. “Este corpo, esta dor, esta fome: notas sobre o testemunho hispano-americano”. Seligmann-Silva, M. (org.), *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*, Editora Unicamp, 2003, pp. 297–350.
- Seligmann-Silva, Márcio. “Introdução”. Seligmann-Silva, M. (org.), *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*, Editora Unicamp, 2003, pp. 7–44.
- Souza, Oswaldo Braga de. “O que você precisa saber para entender a crise na Terra Indígena Yanomami”. *Instituto Socioambiental (ISA)*, 31 de janeiro de 2023. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/o-que-voce-precisa-saber-para-entender-crise-na-terra-indigena-yanomami> Acessado em 19 mar 2024.
- Svampa, Maristella. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. Trad. Lígia Azevedo, Elefante, 2019.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify, 2002.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Ubu, n-1 edições, 2018.
- Yúdice, George. “Testimonio y concientización”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 8, n. 36, 1992, pp. 211–232.