

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**Xamanismo, ou, *devir outro* da Filosofia.**  
**Ensaio de recepção à contracolonialidade filosófica e**  
**à cosmopolítica xamânica imanentes em ‘*A Queda do***  
***Céu*’.**

**Yan Gabriel Souza de Oliveira**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO  
DE JANEIRO INSTITUTO DE CIÊNCIAS  
HUMANAS E SOCIAIS CURSO DE PÓS-  
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**XAMANISMO, OU, *DEVIR OUTRO* DA FILOSOFIA.  
ENSAIOS DE RECEPÇÃO À CONTRACOLONIALIDADE FILOSÓFICA E À  
COSMOPOLÍTICA XAMÂNICA IMANENTES EM '*A QUEDA DO CÉU*'.**

**YAN GABRIEL SOUZA DE OLIVEIRA**

*Sob a Orientação do Professor*

**Renato Nogueira dos Santos Júnior**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Rio de Janeiro

Junho de 2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Biblioteca  
Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

O48x Oliveira, Yan Gabriel Souza de, 1992-  
Xamanismo, ou, devir outro da filosofia. Ensaios  
de recepção à contracolonialidade filosófica e à  
cosmopolítica xamânica imanentes em 'A Queda do Céu'. /  
Yan Gabriel Souza de Oliveira. - Rio de Janeiro, 2019.  
165 f.

Orientador: Renato Nogueira dos Santos Júnior.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em  
Filosofia, 2019.

1. filosofia ameríndia. 2. queda do céu. 3. davi  
kopenawa. 4. xamanismo. 5. contracolonialidade. I.  
Nogueira dos Santos Júnior, Renato, 1972-, orient. II  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Programa de Pós-graduação em Filosofia III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**YAN GABRIEL SOUZA DE OLIVEIRA**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM\_/\_/2019

---

Renato Nogueira dos Santos Junior. Dr. UFRJ; Prof. PPGFIL/UFRRJ  
(Orientador)

---

Pedro Hussak van Velthen Ramos. Dr. UFRJ; Prof. PPGFIL/UFRRJ

---

Filipe Ceppas de Carvalho e Faria. Dr. PUC-RJ; Prof. PPGF/UFRRJ

Dedico o presente trabalho aos mestres supraviventes: Caboclo das Sete Encruzilhadas, Sultão das Matas e Seu Sete Flechas.

E, também, a todos os ancestrais Tupinambás que – mesmo após a morte física – nunca desistiram de lutar contra todas as formas de colonização. Fosse contra a colonização dos corpos, dos espíritos, das mentes, da religiosidade ou do cosmos.

Re-existem(os).

## AGRADECIMENTOS

*Laroyê, Exu!* Salve o senhor dos caminhos e de todas as formas de comunicação. A *benção* meu pai de Santo, nosso amado **painho Wallace, meus mais velhos e todos os irmãos da Irmandade Raio de Luz** – terreiro de Umbanda no qual tenho o privilégio de trabalhar minha espiritualidade desde 23 de abril de 2016. Não citarei nominalmente todos os meus irmãos de santo, que, atualmente, contam quase quarenta pessoas, para evitar injustos esquecimentos. Mas não poderia começar os agradecimentos desta dissertação sem reverenciar, ainda que de maneira genérica, cada uma das pessoas maravilhosas que constroem e fortalecem nossa egrégora de axé, paz, amor e caridade. Sem vocês, sem nossa união em diversidade, teria sido impossível que eu encontrasse as forças e a disciplina necessárias para a construção das páginas que se seguem. Agradeço, especialmente, alguns irmãos que sempre se demonstraram curiosos, interessados e/ou contribuíram para minha pesquisa: **Samantha, Felipa, Jully, Bernardo, Felipe, Allan e Camila** (a quem retornarei em breve), sintam-se abraçados e agradecidos pelas linhas deste texto. Devo prestar reverências e agradecimentos, também, a **todos os Orixás e guias espirituais** de nosso terreiro. Entre esses, quatro pretos-velhos tiveram influência direta no processo de redação e devem ser citados aqui: **Vovô Catiço de Angola** (chefe de nosso jakutá), **Velho Junqueira dos Sete Tocos da Marambaia, Pai José de Aruanda e Pai Jeremias de Angola**. Sem os conselhos e as mandingas desses pretos-velhos, eu jamais teria sido capaz de encontrar as palavras que apresentarei aos leitores em breve.

Ainda mais essenciais, obviamente, foram aqueles que me colocaram no mundo. **Mãe e Pai**, nem mesmo as mais de duzentas páginas deste trabalho seriam suficientes para tecer todos os agradecimentos que devo a vocês... mesmo assim, devo registrar, no mínimo, uma síntese de todas as infinitas formas de gratidão que explodem em meu peito: por todo amor e apoio incondicionais; por estarem sempre presentes quando precisei de qualquer tipo de amparo; pelo incentivo à leitura e educação de qualidade que sempre fizeram questão de proporcionar, desde que me entendo por gente; pela liberdade que recebi na idade adulta para escolher e seguir meus caminhos (mesmo não sendo aqueles com os quais vocês sonhavam ou esperavam para o seu filho); por seus erros, os quais me ensinaram que ninguém é perfeito e que o mais importante numa relação familiar é o respeito e a compreensão das diferenças; por seus acertos, com os quais aprendi a seguir uma vida íntegra, responsável e a lutar pelo que acredito; por seus perdões aos meus erros, por piores que tenham sido, pois me ensinaram o verdadeiro sentido de amor incondicional; pelos castigos e broncas, carinhos e incentivos; em suma, obrigado pela vida biológica que me deram há quase vinte e sete anos e por me prepararem, da melhor forma que puderam, para a vida social do mundo lá fora.

Agradeço, também, infinitamente, à **minha irmã Mariana**, minha pirralha, cúmplice, minha melhor amiga, meu maior orgulho e esperança. Mary, seu nascimento foi minha primeira lição sobre responsabilidade para com o futuro; sua infância foi meu primeiro ensinamento sobre dividir/compartilhar algo precioso; sua adolescência foi minha primeira reflexão profunda sobre conceitos como fraternidade, confiança, companheirismo, educação, transformação e cuidado. Hoje, você já é uma mulher, praticamente adulta, e ainda segue me ensinando – na maioria das vezes sem perceber – os múltiplos significados das palavras Vida e Amor. Outra pessoa que não poderia estar ausente aqui, ainda que nunca encontre palavras suficientes para expressar meu amor e gratidão: **minha Vó Alzira**, maior exemplo de coragem e determinação que tive em todos esses anos (não é qualquer um que atravessa um oceano aos dezoito anos, “com uma mão na frente e a outra atrás, contra a vontade dos pais”, para realizar um sonho de infância). Vovó, a senhora inspirou e inspira

todas as batalhas que escolho travar nesta vida. Mas não só ao seu exemplo de bravura devo agradecer-lhe, também o devo por todo o carinho, preocupação, incentivo e conselhos que me deu e dá até hoje. Venho de uma família muito grande, portanto seria cansativo e perigoso (possivelmente, acabaria cometendo alguma omissão injustamente) listar nominalmente **todos os meus tios, tias, primos e primas**, todavia, devo registrar uma saudação de gratidão por todo apoio e orgulho que sempre demonstraram em relação a minha escolha e esforço de seguir na vida acadêmica.

**Gustavo**, meu companheiro, certamente a tarefa mais difícil destes Agradecimentos é a de encontrar palavras para agradecer-lhe, sucintamente, por estes seis anos que compartilhamos a vida, a casa, a comida, a cama e os sonhos. É impossível descrever a alegria que sinto todos os dias ao dormir e acordar ao seu lado, mas devo, no mínimo, agradecer pelo que esta dissertação deve diretamente a você – maior presente que a vida me deu: obrigado por segurar a minha barra nos momentos de crise e insegurança; obrigado por me dar a luz sobre o caminho, quando me encontrava completamente perdido entre o labirinto que construí em minha cabeça e minhas páginas; obrigado pela paciência, carinho e atenção nesses meses de escrita e estresse. Juntos aprendemos a viver como adultos e como casal, a gargalhar como crianças e a dançar como loucos... e sem você, ou melhor, sem *nós*, eu jamais teria chegado até aqui. Sem mais, te amo.

**Mila** (prima de sangue, afilhada de santo, irmã de vida, comadre de consideração e outra melhor amiga), também nunca terei palavras suficientes para descrever e agradecer o quão importante você é na minha vida. Não sei se sabe, mas foi uma das minhas principais referências e exemplo na infância. Agradeço muito à vida por nos ter feito tão próximos que nem mais a classificação ‘prima-irmã’ dá conta de caracterizar nossa relação mais que especial. Queria conseguir agradecer-lhe por todos os ensinamentos, bênçãos e alegrias que compartilhamos juntos, porém seria mais uma tarefa impossível de expressar em palavras. Devo registrar, aqui, contudo, sua importância fundamental para o presente trabalho e a gratidão infinita que sinto: por suas leituras dos rascunhos (provavelmente, é a pessoa que melhor conhece os labirintos pelo qual esta dissertação passou e aquele que ela apresenta ao leitor); por seus comentários, sempre inspiradores e excitantes, apesar da modéstia com que eram expressos; por seu apoio e incentivo nos momentos mais difíceis; pelos esporros nos momentos em que precisei e por acreditar em mim quando eu não era capaz de fazê-lo. E, para além desta dissertação: obrigado por existir.

**Túlio**, cunhado que virou irmão, obrigado por sua paciência e preocupação nos momentos mais enlouquecedores do processo de escrita – que, provavelmente, você foi quem acompanhou mais de perto. Com seu jeito quieto e seu humor preciso foi, sem dúvida, um dos meus pilares psicológicos para concluir este trabalho sem acabar pagando com a sanidade mental. **Hrishu**, obrigado por me ensinar que esta vida só vale a pena se for repleta de gargalhadas, que a melhor forma de controlarmos nossa mente é dançando e, também, por suas leituras e comentários incentivadores aos rascunhos deste texto. **Fael**, obrigado pelos anos de amizade, pelos deboches, pelas infinitas discussões (do futebol à filosofia), pelos comentários acerca dos rascunhos, pela leitura compartilhada d’A *Queda do Céu*, pelos goles de incentivo que afogaram minha insegurança e por seu humor ácido e perspicaz. Os momentos desta dissertação em que abuso da ironia na linguagem são, todos eles, uma homenagem a você, querido amigo, abençoado pelos deuses do sarcasmo. **Júlia**, obrigado pelas fugidas praianas, quando o processo de escrita me levava tão rapidamente para um abismo de medo e confusão que apenas as ondas do mar e nossas risadas esfumaçadas poderiam me equilibrar novamente. **Júlio, Gabriel, Pedro e Eduardo**, obrigado por todos os momentos de música e alegria, por todas as conversas de incentivo e encorajamento que impulsionaram a conclusão da difícil tarefa escolhida para este trabalho. **Diogo**, obrigado

por me apresentar a importância e complexidade do mundo dos sonhos e das atividades oníricas para os sistemas de pensamento ameríndios, meu quarto e último capítulo foi inspirado e dedicado a você, espero que lhe traga bons sonhos. **Frederico**, obrigado pela leitura e comentários atentos e inspiradores acerca dos trechos em que meus rascunhos procuravam dialogar com Deleuze & Guattari – o que tem de melhor em tais diálogos (na versão final deste texto) deve-se, talvez, mais às nossas conversas que às leituras solitárias e silenciosas dos autores. Outra pessoa fundamental, tanto do ponto de vista pessoal quanto profissional, para a conclusão deste trabalho foi: **Dayana**, Lady de Vila Isabel, um anjo caído para alegrar nossas vidas. Amiga, faltam-me palavras para agradecer o árduo, minucioso e atento trabalho de revisão que você realizou nestas páginas; fora nossas noites de carteados e conversas sem fim, que foram pausas essenciais para o processo de redação. Gratidão infinita. À **Tia Neusa**, devo agradecer pelos quase seis anos em que me protegi debaixo de sua asa. Não sei se teria sobrevivido a fase mais difícil de minha vida, a deriva pelo mundo novo do ‘viver sozinho’, sem sua jangada de amor, café e poesia para me resgatar. Mas, sem dúvidas, não seria a pessoa que sou hoje se não fossem nossas incontáveis tardes de alegria e arte, sob as sombras do Gragoatá e a luz de suas histórias.

**Alvito**, você é a pessoa perfeita para estes agradecimentos transitarem dos amigos aos professores. Olhando de hoje para o tempo em que fui seu orientando de monografia, percebo três consequências daquela experiência que a fazem presente em mim até então: uma reconciliação afetiva com as atividades acadêmicas e a transformação do meu amor pela leitura em sede de pesquisa (em suma, se entrei e concluí o mestrado isso é, em grande parte, culpa do senhor); você é meu maior exemplo e inspiração de Professor (com “p” bem maiúsculo); e o nascimento de uma bela e divertidíssima amizade. Isso tudo sem falar dos incontáveis conselhos que me dera posteriormente a minha formatura e sua aposentadoria, aos quais, hoje percebo, se tivesse dado mais atenção o processo de escrita deste trabalho teria sido muito mais tranquilo e rápido... perdão, maluqueiras minhas, como diria nosso querido Riobaldo: “Maluqueiras – é o que não dá certo. Mas só é maluqueira depois que se sabe que não acertou!”. Por todos os conselhos, ouvidos ou não, por despertar o pesquisador dentro de mim, por (re) conceituar o significado do magistério em meu íntimo e, sobretudo, pelas piadas e brincadeiras: muito obrigado, meu eterno mestre e grande amigo, por tudo isso e muito mais.

Ao professor **Renato Nogueira**, meu orientador no mestrado, agradeço profundamente pela liberdade que me dera para desenvolver os caminhos de minha pesquisa; pela atenção com que tecera as leituras; pelos comentários e sugestões sempre precisos e respeitosos; pela paciência com que lidou com meus sucessivos prazos extrapolados; pelo constante incentivo para que eu vencesse a timidez e o medo e me forçasse a falar com a mesma facilidade que tenho para escrever (batalha essa que ainda estou longe de vencer, mas não tanto quanto antes de nos conhecermos); e por ofertar uma disciplina, no segundo semestre de 2017, para que pudéssemos ler, discutir e divulgar coletivamente a obra central de minha pesquisa. Presto agradecimentos, também, **a todos os colegas** dessa e das outras disciplinas que cursei em 2017, assim como aqueles que compuseram as reuniões do grupo de estudo e demais atividades do **AFROSIN**, todos vocês contribuíram para o desenvolvimento de minha pesquisa e a consequente redação deste trabalho. Um agradecimento especial aos colegas **Juliana** e **Jacques** – apesar de nossos encontros e contatos terem sido bastante esporádicos e pontuais, sempre foram inspiradores para complexificar os rumos do texto.

Aos professores **Pedro Hussak** e **Filipe Ceppas**, agradeço enormemente por aceitarem participar de minha banca examinadora e desejo uma leitura prazerosa. Devo agradecer ao último, Filipe, também, por sua disciplina que tive o prazer de cursar no primeiro semestre de mestrado, no IFCS-UFRJ, e que deixou seus rastros em minha

pesquisa até a versão final deste texto. Assim como as demais disciplinas que cursei naquele ano, todas oferecidas por excelentes professores, aos quais presto aqui minhas reverências – **Leandro Chevitaese, Eduardo Viveiros de Castro, Déborah Danowski e Eric Macedo**, muito obrigado por suas aulas e inspirações.

Sou grato ao professor-coordenador de nosso programa **Affonso Henrique** e ao **Alexandre Rafael**, funcionário da secretaria do PPGFIL, por se demonstrarem sempre solícitos e atenciosos para me ajudar com as questões burocráticas e institucionais, que sempre me confundem tanto. Não posso deixar de prestar agradecimentos à **CAPES** e à **PROPPG-UFRRJ** pela concessão da bolsa que financiou o segundo e decisivo ano desta pesquisa. Agradeço, também, a **todos os funcionários da Rural**, tanto do campus de Seropédica quanto do IM de Nova Iguaçu, por seus trabalhos sempre repletos de empenho, simpatia, cordialidade e afinho.

Há, ainda, a necessidade de agradecer às duas bibliotecas que foram espaços fundamentais para a redação desta dissertação: a **Biblioteca Popular da Tijuca** e a **Biblioteca Juracy Magalhães Junior**. Agradeço aos funcionários de ambas, sempre solícitos e bem-humorados, e a todos os envolvidos na manutenção e preservação desses espaços de estudo e concentração. Sem os potentes aparelhos de ar-condicionado da primeira, teria sido impossível desenvolver grande parte do processo de escrita em pleno verão carioca; e, tampouco, sem o espaço aconchegante e silencioso da segunda não poderia jamais redigir a parte final deste trabalho durante a ‘ressaca de Carnaval’ da Cidade de São Salvador. Os leitores provavelmente perceberão que minhas *(In)Conclusões* são, de longe, a parte mais apaixonada do texto e isso se dá, em grande medida, ao fato de ter sido redigida na segunda biblioteca citada – com as janelas abertas para a vista e o vento do mar da Bahia. Por fim, mas não menos importante, presto meus mais sinceros e calorosos agradecimentos e reverências a **Davi Kopenawa, a todo o povo yanomami, a Bruce Albert, Luiz Antônio Simas, Luiz Rufino, Antônio Bispo dos Santos, Ailton Krenak, Marco Antonio Valentim e todos os autores** trabalhados no texto que se segue – sem tais contribuições, inspirações e bases, minha pesquisa não teria sentido algum.

*“Sangue Indígena: Nenhuma gota a mais!”*

*“Marielle e Anderson: presentes! Hoje e sempre!”*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES) – código de financiamento 001.

## RESUMO

OLIVEIRA, Yan Gabriel Souza de. **Xamanismo, ou, *Devir Outro* da filosofia. Ensaio de recepção à contracolonialidade filosófica e à cosmopolítica xamânica imanentes em ‘A Queda do Céu’**. 2019. 219p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Minha pesquisa de mestrado perseguiu, incansavelmente, o objetivo de traçar uma leitura filosófico-receptiva do livro *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa & Bruce Albert. Com dois objetivos principais: pôr à prova a possibilidade de considerarmos tal obra enquanto um ‘livro de filosofia ameríndia’ (apesar de estar assinado por um xamã yanomami e um antropólogo francês); e, simultaneamente, investigar o que esta consideração (ao se comprovar) poderia suscitar aos debates e à produção de conhecimento filosófico desenvolvidos nos circuitos universitários. Em suma, uma investigação sobre ‘como e porque’ parece fundamental para uma recepção filosófico-acadêmica dos enunciados xamânicos de Kopenawa, recentemente publicados. Ao longo dos mais de dois anos de desenvolvimento da pesquisa e, sobretudo, com o processo de redação desta dissertação, fomos levados a caminhos diversos e imprevisíveis de leitura e reflexão, explicados na Introdução. Neste resumo, creio ser válido, apenas, frisar alguns pontos: lançamos mão de uma estratégia dialógica multipolarizada, criando e testando alianças conceituais com os mais diversos autores, filosóficos ou não, ameríndios ou não. Desde o início, entre os referenciais mais importantes, estavam os antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze de Lima, devido ao conceito, por eles cunhado, de *perspectivismo multinaturalista*. Posto que o nosso caminho hipotético chave fosse o da investigação sobre, até que ponto, a obra de Kopenawa & Albert apresenta-nos uma explicação praxológica e autônoma da teoria que aquele conceito evocava, e que acabou por complexificá-la ainda mais. No que tange mais diretamente à disciplina filosófica, mantemos um íntimo e ambíguo relacionamento com as obras de Deleuze & Guattari e com a concepção que estes autores apresentaram do que caracteriza a Filosofia – além do conceito de “cosmopolítica”, cunhado por Isabelle Stengers e ressignificado complexamente pela “crítica xamânica da economia política da natureza”, imanente à nossa obra central. E, paralelamente, com pensadores latino-americanos contemporâneos que apontam para a urgência de uma descolonização epistêmica das práticas e dos saberes filosóficos. Nesse ponto, nossa referência conceitual mais importante foi, sem dúvidas, o autor e mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos, sua teoria da Contracolonialidade e sua sugestão acerca de uma distinção conceitual entre Contracolonialidade e Descolonização, que procuramos desenvolver. Por fim, não menos importante, ao formularmos hipoteticamente um campo do conhecimento que identificamos como aquele das Filosofias Contracolonialistas, fez-se necessário um diálogo mais direto entre o xamanismo yanomami, pesquisado em *A Queda do Céu*, com outras tradições contracoloniais; o fizemos, sobretudo, a partir da “ciência encantada das macumbas”, apresentada e analisada por Simas & Rufino, em outra obra recente.

**Palavras-chave:** Filosofia Ameríndia; A Queda do Céu; Davi Kopenawa; Xamanismo; Cosmopolítica; Contracolonialidade; Descolonização; Devir Outro; Onirismo Especulativo; Perspectivismo Multinaturalista;

## ABSTRACT

OLIVEIRA, Yan Gabriel Souza de. **Shamanism, or, *becoming other* of philosophy. Reception's essays to philosophical countercoloniality and to shamanic cosmopolitics immanent in 'The Falling Sky'**. 2019. 219p. Dissertation (Master in Philosophy). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

My Master's research chased relentlessly the objective of drawing a philosophical-receptive reading of the book *The Falling Sky: words of yanomami shaman*, by Davi Kopenawa and Bruce Albert. Furthermore, it has two others objectives: for proof the possibility of considering such work as a 'book of amerindian philosophy' (despite being signed by one yanomami shaman and one French anthropologist); and, simultaneously, investigate what this consideration (when proven) could lead to discussions and to production of philosophical knowledge developed in University circuits. In short, an investigation into 'how and why' seems to be fundamentally a philosophical reception of Kopenawa's recently published shamanic statements. Over more than two years of research development, and especially with the writing process of this dissertation, we were led to diverse and unpredictable paths of reading and reflection, explained in the Introduction. In this abstract, I believe to be valid, only, to emphasize some points: we launch a multipolarized dialogic strategy, creating and testing conceptual alliances with the most diverse authors, philosophical or not, amerindians or not. From the beginning, among the most important references, were the anthropologists Eduardo Viveiros de Castro and Tânia Stolze de Lima, due to the concept coined by these of *multinaturalist perspectivism*. Our main hypothetical path was the investigation of the extent to which the Kopenawa & Albert's book presents us with a praxological and autonomous explanation of the theory that this concept evoked, and which eventually made it even more complex. In what concerns directly to the philosophical discipline, we maintain an intimate and ambiguous relationship with the works of Deleuze & Guattari and the conception that these authors presented of which characterizes the Philosophy – beyond the concept of "cosmopolitics", coined by Isabelle Stengers and refrained in complex terms by the "shamanic critique of the political economy of nature", immanent in our central book, and in parallel with contemporary Latin American thinkers who claim the urgency of an epistemic decolonization of philosophical practices and theories. At this point, our most important conceptual reference was undoubtedly the quilombola master and author Antônio Bispo dos Santos, his theory of Countercoloniality and his suggestion about a conceptual distinction between Countercoloniality and Decolonization. Last but not least, in hypothetically formulating a field of knowledge that we identify as that of Countercolonialist Philosophies, a more direct dialogue was required between the yanomami shamanism researched in *The Falling Sky* and others countercolonial traditions, we did it, above all, from the "enchanted science of the macumbas", presented and analyzed by Simas & Rufino, in another recently published book.

**Key-words:** Amerindian Philosophy; The Falling Sky; Davi Kopenawa; Shamanism; Cosmopolitics; Countercoloniality; Decolonization; Becoming Other; Speculative Ontology; Multinaturalist Perspectivism;

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	13
<b>1 METALINGUAGEM DO EQUÍVOCO: METAFÍSICA AMERÍNDIA COMO CONTRIBUIÇÃO CONTRACOLONIALISTA PARA O DESENVOLVIMENTO DE UMA TEORIA DESCOLONIAL DA FILOSOFIA.</b>	18
1.1) Filosofia, colonização e epistemicídio	18
1.1.1) Contradições e encontros entre fala e escrita	20
1.1.2) Sistemas filosóficos contracoloniais e experimentos de descolonização do pensamento	26
1.1.3) Razões Intransigentes e Supravivência	31
1.2) <i>Existe, logo, pensa</i> : notas de introdução ao perspectivismo multinaturalista	35
1.2.1) Perspectivismo interespecífico e multinaturalismo ontológico	38
1.2.2) “Ideal de conhecimento”: <i>maneirismo corporal</i> e os filósofos-xamãs	40
1.2.3) “ <i>Cogito canibal</i> ” e “ <i>mitofísica</i> ”	43
<b>2 A CONSTRUÇÃO DA “VOZ ESCRITA” DE A QUEDA DO CÉU, A PARTIE DO PACTO DE “IDENTIFICAÇÃO CRUZADA” E DOS “POLÍGOLOS XAMÂNICOS INTERCULTURAIS” DE WATORIKI.</b>	49
2.1) Estranhamento, fascínio e <i>fendas de alteridade</i>	50
2.2) Multiplicidade intensiva, multipolaridade narrativa e pactos de ‘entretradução’	57
2.3) A imanência da ‘metalinguagem do equívoco’ na tradução da “voz escrita”	69
2.4) Estruturação híbrida, ressonâncias labirínticas e experiências filosóficas vivas	74
<b>3 SOBREVOANDO A QUEDA DO CÉU: ABRIR TRILHAS PARA UMA CARTOGRAFIA CONCEITUAL DAS “PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI”.</b>	80
3.1) <i>Devir outro</i> ou <i>devir xamânico</i>	80
3.1.1) Morte, luto e esquecimento	90
3.1.2) Infância, adolescência e ética yanomami: o <i>olhar com afeto</i> dos <i>xapiri</i>	94
3.1.3) Ancestrais animais, <i>espelhos</i> e <i>homeopatia xamânica</i>	97
3.1.4) Iniciação, <i>imagens</i> do <i>corpo-pensamento</i> e <i>valor de fertilidade</i>	110
3.2) Algumas palavras sobre <i>A Fumaça de Metal</i> e <i>A Queda do Céu</i>	123
3.2.1) Cultura e política contra o avanço do genocídio colonial	124
3.2.2) <i>Frenesi de morte</i> e <i>palavras de medo</i> : “de que eram capazes os <i>napë!</i> ”	126
3.2.3) <i>Virar branco</i> : pensamento colonialista e colonização dos pensamentos	129
3.2.4) <i>A Queda do Céu</i> : contra-antropologia e filosofia (cosmo)política	132
<b>4 O VALOR DE SONHO DOS XAMÃS E A CRIAÇÃO DE CONCEITOS EM SEU “ONIRISMO ESPECULATIVO”.</b>	141
4.1) Sonho e Devir	141
4.2) “Sonhar pensando”: a criação contemplativa dos conceitos xamânicos	145
4.3) Dois sonhos de um <i>napë</i> .	150
<b>5 (IN) CONCLUSÕES: DESTITUIÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO</b>	156
<b>6 BIBLIOGRAFIA</b>	161

## INTRODUÇÃO

*“E aquilo que, nesse momento, se revelará aos povos, surpreenderá a todos. Não por ser exótico. Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto, quando terá sido o óbvio.”*

Minha pesquisa de mestrado, desde suas intuições primordiais, no anteprojeto redigido para o processo seletivo em fins de 2016, propôs traçar uma leitura filosófico-receptiva do livro *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert<sup>1</sup>. Com dois objetivos principais: pôr à prova a possibilidade de considerarmos tal obra enquanto um ‘livro de filosofia ameríndia’ (apesar de estar assinado por um xamã yanomami e um antropólogo francês) e, simultaneamente, investigar o que essa consideração (ao se comprovar) poderia suscitar aos debates e à produção de conhecimento filosófico desenvolvidos nos circuitos universitários. Em suma, uma investigação sobre ‘como e porque’ parece fundamental uma recepção filosófico-acadêmica dos enunciados xamânicos de Kopenawa, recentemente publicados. Ao longo dos mais de dois anos de desenvolvimento da pesquisa e, sobretudo, com o processo de redação desta dissertação<sup>2</sup>, fomos levados a caminhos diversos e imprevisíveis de leitura e reflexão – os quais esta introdução procurará apresentar de maneira resumida.

Apesar das incontáveis mudanças de perspectivas interpretativas, abordagens propostas e conclusões alcançadas, acarretadas pelo desenrolar da pesquisa, podemos afirmar que algo se manteve ao longo da mesma (ainda que desenvolvendo-se e transformando-se complexamente com todo o processo): o problema central escolhido para investigação. Ou seja, aquela intenção/intuição de estarmos trabalhando com um complexo (e, talvez, o primeiro) *tratado de filosofia xamânica e yanomami*<sup>3</sup>, escrito e publicado com/pela intenção de divulgação entre a(s) sociedade(s) dos ‘não-yanomami’, “os brancos” [*napë*]. Divulgação não apenas política e militante acerca do processo de genocídio que o povo de Kopenawa (e outros povos amazônicos) vem sofrendo por parte do Estado brasileiro e do Mercado capitalista, desde o início do século XX; mas, também, de *divulgação filosófica* da(s) sabedoria(s) tradicional(is) e ativa(s) deste(s) povo(s) e sua(s) sociedade(s). Saberes esses que, como veremos, são relacionáveis com diversos campos (ou disciplinas) do conhecimento ocidental e coagulam-se em torno de uma atividade complexa e múltipla, traduzida por “xamanismo”. Nosso problema central, portanto, se demonstrou, desde o início, implicado por um movimento (no mínimo) duplo: de um lado era preciso investigar, entre as diversas facetas práticas do xamanismo e/ou teóricas de *A Queda do Céu*, o que poderia indicar (ou, no mínimo, potencializar) pesquisas acadêmicas acerca das ‘filosofias ameríndias’<sup>4</sup>; e, por outro

<sup>1</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, 2015;

<sup>2</sup> Que se estendeu, de maneira mais cotidiana e constante, entre julho de 2018 e março de 2019.

<sup>3</sup> Ou seja, um tratado de filosofia que fora *escrito* a partir de uma tradição oral de conhecimento, de um povo que vive *contemporaneamente* o processo de neocolonização assassino, em todos os níveis – físico, social, ecológico, epistêmico e territorial.

<sup>4</sup> E, ainda, uma outra dobra da multiplicidade própria aos saberes xamânicos, interna a sua filosofia: pois, como o leitor perceberá ao longo deste texto, o que pode considerar enquanto ‘filosofia xamânica’, por si só, já é algo extremamente múltiplo em polaridades, funções e métodos. Posto que se refira à conjunção de problemas e questões que seriam, em nossas classificações acadêmicas, referentes a campos distintos das pesquisas filosóficas: metafísica, filosofia política, história da filosofia e antropologia filosófica. Sendo a última, talvez, a de mais fácil identificação no interior de *A Queda do Céu*, se referindo aquilo que denominaremos enquanto uma espécie de “contra-antropologia dos brancos”, desenvolvida por Kopenawa. As duas primeiras (metafísica

lado, era essencial refletir sobre o que esses enunciados filosóficos do xamanismo nos revelam sobre nossas próprias concepções e práticas filosóficas e sócio-políticas<sup>5</sup>.

Para dar conta desse duplo processo, formulamos e lançamos mão de diversos diálogos teóricos e hipóteses, dentre as quais, como o leitor perceberá ao longo do texto, nem todas puderam ser profundamente desenvolvidas. Todavia, encarando-as posteriormente, tais hipóteses parecem circular (ao menos a maioria delas) em torno de uma Hipótese central<sup>6</sup>: segundo a qual Davi Kopenawa, em *A Queda do Céu*, apresenta-nos uma espécie de *Plano de Imanência Xamânico*. Esse seria traçado a partir das múltiplas relações entre “tempo mítico”, “sabedoria ancestral” e “cosmopolítica onírica”<sup>7</sup>, e instaurado por meio do *devir com os xapiri* (entidades xamânicas que, como veremos, surgem ora como “intercessores”, ora como “personagens conceituais” desse mesmo plano de imanência). Ficará evidente nas páginas que se seguem, entretanto, que tal *plano de imanência xamânico* apresenta suas próprias particularidades em relação àqueles desenvolvidos pelos filósofos ocidentais e – talvez a maior destas distinções – *maneiras outras de criar conceitos*<sup>8</sup>.

A verborragia pela qual formulamos tal hipótese central já indica nosso referencial teórico deleuze-guattariano e, sobretudo, a influência que trazemos das formulações desses autores em *O que é a filosofia?*<sup>9</sup>. Todavia – como não passará despercebido aos leitores que compartilharem de uma leitura mais crítica dessa obra ‘tardia’ dos filósofos franceses, tampouco aos leitores mais arraigados a uma leitura engessada e literal da mesma – tal formulação pressupõe uma espécie de ‘subversão interna’ da teoria expressa por Deleuze & Guattari (2011a). Isso, porque tal hipótese central, ao mesmo tempo em que lança mão da concepção esquematizada pela obra para desenvolver uma pesquisa sobre ‘filosofia ameríndia’, ao fazê-lo, acaba por confrontar, denunciar e negar algumas passagens da mesma. Refiro-me aos diversos momentos de *O que é a filosofia?* em que seus autores expressaram uma concepção eurocêntrica que corrobora o (suposto) monopólio ocidental sobre a produção filosófica. Como, por exemplo, na classificação de que outros sistemas de pensamento, que se elaborassem por planos de imanência, seriam “pré-filosóficos”<sup>10</sup> – ao compactuarem com o mito colonialista da Grécia como único berço possível para a filosofia<sup>11</sup>.

Tal relação de ‘subversão interna’ que mantivemos com a obra de Deleuze & Guattari (2011a) será retomada algumas vezes nesta dissertação, mas sempre de maneira tangencial e transversalmente, posto que um desenvolvimento da questão acabaria por nos afastar demasiadamente de nosso problema central – a filosofia xamânica de *A Queda do Céu*. Consideramos importante, outrossim, apresentá-la, ainda que rapidamente, nesta Introdução, não apenas para esquematizarmos problema e hipótese centrais da pesquisa, mas, também, para marcarmos um ponto: a ‘concepção de filosofia’, que impulsionou e alimentou o presente trabalho<sup>12</sup>, entende que “fazer filosofia” não é repetir o que um ou outro filósofo

---

e política), por sua vez, são as mais indissolúvelmente imbricadas nos enunciados do xamã yanomami, remetendo-nos ao que o presente trabalho apresentará sob o signo de “cosmopolítica contracolonial”.

<sup>5</sup> Acadêmicas, ocidentais, colonizadas e/ou de Estado.

<sup>6</sup> Que, como ficará claro em breve, não deixa de ser oriunda da conexão entre o ‘problema’ escolhido e o referencial teórico que embasou a pesquisa (e a ‘concepção de filosofia’ que lhe é implícita).

<sup>7</sup> Termos cujos significados, creio, ficarão claros ao longo da leitura das páginas que se seguem.

<sup>8</sup> O que será apresentado e explorado por nosso quarto e último capítulo.

<sup>9</sup> Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2011a;

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, p. 112; entre outros momentos eurocêntricos da obra que não nos cabe listar aqui.

<sup>11</sup> Para uma desconstrução desse mito e, simultaneamente, a apresentação de seus pressupostos racistas e colonialistas, Cf. NOGUERA, 2011, 2014, 2016; PONTES, 2017;

<sup>12</sup> Tanto no que se refere ao nosso relacionamento com os enunciados de Kopenawa quanto ao que herdamos de Deleuze & Guattari, ou, ainda, em relação a tantos autores aos quais nos referenciamos;

disse; justamente o contrário, trata-se de recompor as forças do que se concorda ou se discorda nos enunciados que nos antecederam, para propor novas enunciações. O que não deixa de ser uma concepção presente nas obras de Deleuze, a respeito não do que é, mas que *se deve fazer com a filosofia*, desde sua tese de doutorado – “*Diferença e Repetição*”<sup>13</sup>.

Orientado por tal concepção, planejei três movimentos fundamentais para este texto que, a princípio, o subdividiria em três capítulos. A saber: primeiramente apresentar e refletir sobre algumas questões éticas, políticas e/ou epistemológicas incontornáveis à nossa proposta de pesquisar filosofia yanomami e, também, os aliados teóricos que invocamos para fundamentar tal proposta (capítulo 1); posteriormente, um movimento de sobrevoo pelas mais de setecentas páginas de *A Queda do Céu* que procurasse dar conta daquele duplo problema central à pesquisa, por meio de uma análise ou, no mínimo, uma cartografia conceitual da obra (capítulos 2 e 3); e, por fim, um aprofundamento necessário em torno de um dos conceitos de Kopenawa que se apresentasse entre os mais importantes – o que acabamos por esboçar no capítulo 4 em torno do *sonho xamânico*. Projeto que, ao longo da pesquisa, se demonstrou tanto quanto megalomaniaco e com pretensões ao inalcançável. Sobretudo naquele capítulo central, que acabou se dividindo em dois, sendo o terceiro extremamente heterogêneo (em tamanho) aos demais da dissertação.

Como pretender, a partir de uma pesquisa com cerca de dois anos de duração, realizar uma análise conceitual de uma obra construída ao longo de mais de vinte anos, germinando lentamente, como uma imensa árvore da vida ou do tempo, cujas raízes fizeram de solo uma amizade e um trabalho de campo que já contavam (em sua publicação) mais de trinta anos<sup>14</sup>? Bom, da mesma maneira que procede (assumidamente ou não) a maioria dos trabalhos de comentário filosófico: apresentando uma leitura parcial e incompleta que passará longe de esgotar as potencialidades crítica e reflexiva imanentes ao livro e/ou autor sobre o qual se debruça. O projeto megalomaniaco que orientou grande parte desta pesquisa, como vimos, previa um sobrevoo cartográfico e conceitual das páginas de *A Queda do Céu*, como um todo, restrito ao capítulo central. Contudo, o desenvolvimento prático da tarefa acabou por dividi-la em dois capítulos distintos e afinando o enfoque de nosso sobrevoo sobre os “elementos de peritexto” e o “Devir Outro”<sup>15</sup>. Isso ocorreu, pois a tarefa proposta, inicialmente, para o segundo capítulo se apresentou, ao longo de sua redação, muito mais complexa, longa e demorada que imaginei de início e – por isso – fomos obrigados a dividir seus movimentos em duas partes/capítulos distintos: o terceiro, onde iremos, de fato, sobrevoar as potencialidades de cartografia conceitual dos discursos de Kopenawa (sobretudo no que se refere ao primeiro ‘tomo’ do livro); e o segundo, que preparará a paisagem mental-interpretativa para o movimento principal do capítulo seguinte, a partir, sobretudo, dos apontamentos, feitos por Bruce Albert, a respeito do processo de construção desta obra a quatro mãos e, ainda, da organização final da estrutura textual do livro.

Por fim, creio ser essencial para esta Introdução, ainda, apresentar uma explicação que justifique e contextualize nossas epígrafes ‘musicais’ retiradas do cancionário popular

<sup>13</sup> Cf. DELEUZE, 2006, p. 230;

<sup>14</sup> O primeiro (des)encontro entre Bruce Albert e Davi Kopenawa data do início de 1978 (Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 525-526), enquanto o “evento fundador que selou entre nós o pacto político e “literário” que deu origem a este livro” (Ibidem, p. 531) ocorreu em 24 de dezembro de 1989 e o livro só seria finalmente publicado (em francês) no ano de 2010. E, enfim, traduzido no Brasil cinco anos mais tarde.

<sup>15</sup> Como veremos, mais a frente, “elementos de peritexto” se referem aos prólogos e posfácios dos autores e ao prefácio da edição brasileira (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015b); enquanto “Devir Outro” foi o título dado à primeira das três partes do corpo ‘xamânico-discursivo’ da obra (Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*);

brasileiro<sup>16</sup>. Mais que homenagens a artistas, os quais admiro profundamente, e/ou uma ilustração artística de questões que trabalhamos em nosso texto, e que são potencialmente evocadas por tais versos, estas epígrafes terão, também, uma função implícita. Elas procuram ecoar, nas entrelinhas desta dissertação, aquela “célebre caracterização lévi-straussiana da arte como último refúgio do pensamento selvagem em nossa sociedade.”<sup>17</sup> Referência fundamental para o presente trabalho (embora, na maioria das vezes, de maneira implícita) o fundador da Antropologia Estrutural (e um dos primeiros a perceber, posteriormente, a necessidade de um pós-estruturalismo<sup>18</sup>) enxergava na arte e, sobretudo, na música<sup>19</sup> o único espaço no interior de nossa sociedade domesticada e (supostamente) civilizada onde podíamos encontrar, ao menos em potência, o que ele chamou de “pensamento selvagem”.

[...] esse pensamento selvagem que não é, para nós, o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva e arcaica mas o **pensamento em estado selvagem**, diferente do pensamento cultivado ou domesticado com vistas a obter um rendimento. [...] Ele pretende ser simultaneamente analítico e sintético, ir até seu termo extremo em uma ou outra direção, permanecendo capaz de exercer uma mediação entre os dois polos. [...] o pensamento selvagem se define ao mesmo tempo por uma devoradora ambição simbólica, semelhante à qual a humanidade jamais experimentou alguma, e por uma atenção escrupulosa inteiramente voltada para o concreto, enfim, pela convicção implícita de que essas duas atitudes não são mais que uma, não será que ela repousa precisamente, do ponto de vista tanto teórico quanto prático [...] (LÉVI-STRAUSS, 2014, pp. 257-258, grifo meu)

Para além de simplesmente ecoar a compreensão levi-straussiana a respeito da arte, nossas epígrafes retiradas do cancionário popular tem o papel, também, de invocar um problema implícito neste texto: o de impulsionar a *Filosofia, enquanto disciplina acadêmica e prática de vida*, à construção de um (novo) “pensamento em estado selvagem”. O leitor perceberá que, ao longo da dissertação, o termo “pensamento selvagem” não aparecerá – para além desta Introdução – e isso se dá com o intuito de evitar más interpretações apressadas, mas não sem fundamento, devido a uma nomenclatura de herança racista e etnocêntrica. Apesar do uso de tal nomenclatura, devido à sua época e contexto, Lévi-Strauss parece subverter (ou, ao menos, deixar um espaço potencial para tal subversão) o conceito de “selvagem” e é este conceito subvertido que nos interessa aqui. As páginas que se seguem serão atravessadas, transversal e implicitamente, por uma intenção de produzir uma filosofia que, apesar de acadêmica, proponha um “pensamento em estado selvagem” – talvez a melhor definição daquilo que chamaremos por “experimentos de descolonização”.

Propor a atividade filosófica enquanto um espaço de retomada da ‘selvageria’ é contrapor-se ao pensamento domesticado, castrado, universalista, solitário, colonizador e epistemicida da empreitada civilizacional-capitalista. É propor a categoria de ‘filósofo’ enquanto “antinomia da civilidade”<sup>20</sup> e dar algum sentido prático às nossas teorias. Estamos

<sup>16</sup> Refiro-me, aqui, aos versos de Caetano Veloso (imortalizados pela voz de Maria Bethânia, em *Os Doces Bárbaros*) em *Um Índio* que serviram de epígrafe à dissertação como um todo; mas, também, aos do *Monólogo ao pé do ouvido*, de Chico Science e Nação Zumbi, usados como epígrafe de nossa sessão 2.2 e, ainda, aos de *João Valentão*, de Dorival Caymmi, que abrirão nosso quarto e último capítulo. Para leitores interessados em ouvir tais canções na íntegra, sugerimos as seguintes versões (disponíveis na internet), respectivamente: Cf. BETHÂNIA, 2011; SCIENSE & ZUMBI, 2011; CAYMMI, 2011;

<sup>17</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 534; Cf. também: LÉVI-STRAUSS, 2014, p. 257;

<sup>18</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS, 1993;

<sup>19</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS, 1985;

<sup>20</sup> O sentido deste termo será explicitado ao longo deste trabalho. Por hora, basta registrar que o tomamos emprestado de Simas & Rufino, 2018;

interessados não apenas em defender e estudar as ‘filosofias ameríndias’ (contracoloniais, multipolares, “em estado selvagem”), mas em nos desvencilhar das ilusões colonialistas acerca da civilidade domesticada pelo aparelho de Estado e, também, criar um processo de descolonização da Filosofia que a coloque, ao lado da Arte, enquanto espaço de resistência à colonização dos corpos e dos pensamentos. Para aqueles que não compreendem os porquês de tais propostas e continuam a crer em algum tipo de avanço ético propiciado pela civilização, sugiro a leitura do capítulo *A Queda do Céu*, onde Kopenawa compara os ‘modos de guerrear’ dos yanomami e dos brancos – capítulo 21, “*De uma guerra a outra*”, que será comentado mais a frente nesta dissertação – e/ou de seu Anexo IV sobre “*O massacre de Haximu*”. Considero praticamente impossível, após a leitura de uma dessas partes de nossa obra central, que se mantenha inabalável a crença na superioridade ética-humanística de nossa sociedade (supostamente) civilizada pelo Estado capitalista.

# CAPÍTULO I: METALINGUAGEM DO EQUÍVOCO: METAFÍSICA AMERÍNDIA COMO CONTRIBUIÇÃO CONTRACOLONIALISTA PARA O DESENVOLVIMENTO DE UMA TEORIA DESCOLONIAL DA FILOSOFIA

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

## 1.1) Filosofia, Colonização e Epistemicídio

“[...] pensamos a colonização como fenômeno de longa duração, que está até hoje aí operando suas artimanhas.”<sup>21</sup>

O ponto de partida de minha dissertação deve ser o reconhecimento, poderíamos dizer, autocrítico, de uma contradição implícita, apesar de óbvia, à minha pesquisa: a contradição de propor-me pensar e escrever sobre *filosofia ameríndia, sendo branco* e nem ao menos antropólogo. Refletir a partir do apontamento desse contraditório *lugar de fala*<sup>22</sup>, é preciso ficar claro, não significa de forma alguma ter pretensões de resolver ou suspender tal problema – até porque, creio, isso seria uma tarefa impossível, sem que acabasse por apelar à hipocrisia ou outras armas retóricas (infelizmente, comuns no pensamento ocidental) ainda mais nocivas para o caráter político do texto. Pelo contrário, tal evidenciação é fundamental exatamente para marcar, desde o início, o posicionamento ético e político das linhas que se seguem em favor de uma filosofia descolonizante, debruçada sobre os ensinamentos ;de filósofos contracoloniais (voltaremos a esses termos e sua distinção mais a frente neste capítulo), mas não apenas por isso. A evidenciação dessa contradição da qual partimos se insere de maneira essencial, também, na apresentação de nosso âmbito teórico, pois nos permite abrir caminhos para refletir sobre outra contradição – dessa vez, implícita à obra central de minha pesquisa: *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*<sup>23</sup>.

Refiro-me à ambiguidade do próprio acontecimento da publicação dessas mais de setecentas páginas que, entre outras questões, denunciam veementemente aquilo que Pedro de

<sup>21</sup>SIMAS & RUFINO, 2018, p. III;

<sup>22</sup> Para um envolvimento mais significativo com o conceito de “lugar de fala” e sua importância para um processo contemporâneo de descolonização da filosofia brasileira: Cf. RIBEIRO, 2017. Sobre o “contraditório lugar de fala” desta dissertação, vale sublinharmos que, apesar de descendência europeia e criação no interior da classe média carioca, os imperativos de descolonização do pensamento e descapitalização da política (que guiaram a construção deste trabalho acadêmico) surgiram, para mim, a partir de vivências práticas que vão (muito) além de minha formação intelectual e militante – posto que estão diretamente relacionados ao trabalho de minha religiosidade, em um terreiro de Umbanda, e, também, ao fato de viver (há mais de seis anos) um relacionamento homoafetivo.

<sup>23</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*;

Niemayer Cesarino, em um artigo sobre os *Conflitos ontológicos e especulações xamanísticas* do livro, traduziu como a “degradação ontológica do discurso escrito”<sup>24</sup>. O que Kopenawa chama de “*desenhos de palavras*”<sup>25</sup> é identificado (incontáveis vezes ao longo da obra) como uma das principais causas de nosso<sup>26</sup> pensamento “*curto e obscuro*” e nossas “*palavras esfumaçadas*”<sup>27</sup>. Isso ficará claro na próxima citação, que abrirá a parte do texto dedicada a introduzir – por meio das implicações entre escrita e oralidade (imanescentes ao livro sobre o qual nos debruçaremos aqui) – as possibilidades de debate entre proposições filosóficas contracoloniais e experimentos descoloniais do pensamento. O trecho terá outra importância, ainda, por nos apresentar brevemente uma contraposição entre o que poderíamos chamar de uma *pedagogia xamânica-yanomami*<sup>28</sup> e os nossos meios ocidentais de aprendizado e educação, uma comparação recorrente em diversos momentos da obra<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> CESARINO, 2014, p. 206;

<sup>25</sup> Reproduzo, aqui, uma nota de Bruce Albert (ao capítulo 22): “A escrita é designada pela expressão *tʰë ã oni*, “desenhos de palavras”. *Oni* se refere a traços curtos, motivo comum na pintura corporal. De modo geral, as linhas de escrita são ditas *onioni kiki*, expressão na qual a repetição do motivo *oni* é complementada por um plural que denota um conjunto de elementos indissociáveis. *Tʰë ã* significa ao mesmo tempo “dizer(es), palavra(s), discurso(s), nome(s), notícia(s), boato(s), relato(s)” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 677, nota 2); As “peles de papel” onde se gravam tais “desenhos de palavras” são denominadas por Kopenawa, também, enquanto “pele de floresta, *urihi sik*” (Ibidem, p. 456);

<sup>26</sup> Procurarei assumir a postura ética de me referir, sempre que não se tratar de citações diretas do texto de Kopenawa, na primeira pessoa do plural quando tratar de qualquer dos muitos apontamentos contra antropológicos expressos pelo xamã yanomami em relação aos “brancos”. Creio ser importante, aqui, introduzirmos uma ressalva em relação a esse termo (“os brancos” dos yanomami): o que foi assim traduzido por Bruce Albert, em *A Queda do Céu*, refere-se à palavra yanomami *napë* que significa, literalmente, “forasteiro” ou “inimigo”. (Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.* pp. 520; 610 (nota2)) Ou seja, quando Kopenawa fala sobre e para os “brancos”, está se referindo aos não-yanomami ou, no mínimo, aos “não-índios” de maneira geral; não para um grupo étnico caucasiano específico. Talvez, me arrisco a dizer, uma tradução mais precisa desta “outra gente” com a qual Kopenawa procura dialogar – por meio de sua amizade com Bruce Albert e o livro que surgira a partir da mesma – seria os “ocidentais”, “modernos” ou “capitalistas”?

<sup>27</sup> Como ficará evidente na sequência da dissertação, esses termos entre aspas são de Kopenawa. Assim como ocorrerá novamente no decorrer deste texto, essas citações não acompanhadas de referência à paginação remetem a expressões que surgem incontáveis vezes ao longo do livro de Kopenawa e Albert, como espécies de ritornelos de seu discurso narrativo e, por isso, não cabem de serem identificados com momentos (ou páginas) específicos da obra.

<sup>28</sup> Um dos muitos momentos em que podemos perceber uma explicação de Kopenawa sobre o que traduzimos por “pedagogia dos xamãs yanomami” vale ser citado, aqui (em nota, devido as questões de espaço e organização do desenvolvimento de nosso texto), por sua clareza comparativa e sabedoria discursiva: “É assim [por meio da escrita e da leitura] que os jovens brancos aprendem a pensar com as palavras que lhes deram seus pais. Assim acham que, como eles, serão capazes de fabricar máquinas e motores, ou que serão professores, enfermeiros ou pilotos de avião. É assim que começam a estudar. Nós somos habitantes da floresta. Nosso estudo é outro. Aprendemos as coisas bebendo o pó de *yãkoana* com nossos xamãs mais antigos. [...] É assim que aprendemos a pensar direito com os *xapiri*. É esse o nosso modo de estudo e, assim, não precisamos de peles de papel. O poder da *yãkoana* nos basta! É ela que faz morrer nossos olhos e abre nosso pensamento. [...] Quando se tornam espíritos, os xamãs as dão para nós em seus cantos. Na verdade, nunca paramos de escutá-las! É desse modo que elas se fixam firmemente dentro de nós e nunca se perdem. Os jovens que as ouvirem muitas vezes desde pequenos acabam por guarda-las. Quando se tornam adultos, fazem com que se multipliquem neles e as transmitem por sua vez aos mais novos; e isso se repete sempre, sem fim. [...] Nós só ficaríamos ignorantes mesmo se não tivéssemos mais xamãs. Não é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam. Somos outra gente. É com a *yãkoana* e com os espíritos da floresta que aprendemos [...] sem caneta e sem papel, viramos fantasmas com a *yãkoana* para ir muito longe, contemplar a imagem dos seres no tempo do sonho. Então, os *xapiri* nos ensinam suas palavras e é desse modo que nosso pensamento pode se expandir em todas as direções.” (Ibidem, pp. 458-459);

<sup>29</sup> E, portanto, trata-se de mais um dos ritornelos discursivos do xamã yanomami. Apesar disso, conseguimos identificar, ao longo da pesquisa, algumas páginas nas quais esse ritornelo metafórico-comparativo entre xamanismo e pedagogia aparece de maneira mais desenvolvida: Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 77, 86, 137, 143, 166, 169, 172, 229, 376, 377, 455-460, 462, 464-466, 487, 499, 501-505 e 510;

### 1.1.1) Contradições e encontros entre fala e escrita

Quando se é jovem, ainda não se sabe nada. O pensamento é cheio de olvido. É só muito mais tarde, uma vez adulto, que se pode tomar dentro de si as palavras dos antigos. Isso vai sendo feito aos poucos. As crianças dos brancos têm de aprender a desenhar suas palavras torcendo os dedos desajeitados por muito tempo e com os olhos sempre cravados em peles de imagens. Entre nós, os rapazes que querem conhecer os *xapiri* têm de vencer o medo e deixar que os mais velhos soprem o pó de *yãkoana* em suas narinas. É doloroso, e também demora muito. Depois, eles têm de continuar trabalhando por conta própria, esforçando-se para ligar seus pensamentos um ao outro, o mais longe que puderem. É por isso que, na época em que eu era um jovem xamã, eu estudava com aplicação as coisas que o poder da *yãkoana* me permitia ver. Porém, quando eu queria dar minhas palavras à gente de minha casa, eu não arriscava a entoar discursos *hereamuu!* Eu me contentava em transmiti-las nos diálogos cantados *wayamuu* da primeira noite de nossas festas *reahu*. É o que deve fazer quem não é ainda um homem mais velho. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, pp. 376-377)

É nesse ponto que as duas contradições, evocadas de início, se encontram: ao identificar, (auto) criticamente, a mim mesmo como um desses ‘brancos’ que, passando tempo demais aprendendo a desenhar nossas palavras, “com os olhos sempre cravados em peles de imagem”, acabam por exemplificar (em nossos pensamentos e em nossos corpos) um (d)efeito bastante comum à formação acadêmico-ocidental: apresentar uma facilidade muito maior<sup>30</sup> dos pensamentos especulativos e/ou políticos, conseguirem se movimentar e comunicar somente depois de muito “*desenhar suas palavras torcendo os dedos desajeitados*” – ao invés de fluir, como nos encontros de Kopenawa e Albert, através do claro e múltiplo raciocínio das conversas e narrativas orais. Ou, ainda, como é possibilitado para aqueles nascidos e educados no interior de uma sociedade contra o Estado<sup>31</sup>: triunfando sobre o medo e permitindo-se a respirar o “*sopro de vida*” das sabedorias e lutas de sua ancestralidade contracolonial. Ou seja, a “atrofia da memória”<sup>32</sup> e o “medo de falar”<sup>33</sup>, provenientes dos *vícios da escrita*, surgem, no livro de Kopenawa, como dois dos principais apontamentos contra antropológicos percebidos pelo autor em sua singular trajetória de atividades diplomáticas no mundo dos brancos – tendo (como veremos nos próximos capítulos) uma relação íntima com o *profundo esquecimento*, que caracteriza o “pensamento curto e obscuro dos brancos”.

Vale lembrar, ainda seguindo Cesarino, que esse “antigo dilema” em torno das contradições entre saberes escritos e orais foi bastante discutido ao longo da história da filosofia ocidental e evoca em nossa memória, ainda que atrofiada, textos dos mais diversos autores, de Platão a Derrida<sup>34</sup>. Não nos interessa, contudo, debruçar com a atenção necessária sobre as possíveis relações de identidade, ou melhor, identificação entre filosofias ocidentais e ameríndias às quais esta questão poderia nos remeter – pelo menos não por hora.

<sup>30</sup> Quase uma exclusividade, no meu caso.

<sup>31</sup> Para um envolvimento com a compreensão, compartilhada totalmente por esta dissertação, das sociedades ameríndias enquanto: sociedades que promovem-se e desenvolvem-se, enquanto sociedades complexas, a partir da recusa radical de quaisquer possibilidades de formação (legitimada) de relações de Estado, definindo esse pela disjunção entre poder e corpo social. O que é bem diferente daquela concepção (externa, racista e colonial) que as encarava enquanto ‘desprovidas por desconhecimento’ de uma organização estatal que lhes representaria uma *evolução* sociopolítica, como imaginaria etnocentricamente a grande maioria dos filósofos *napë* e, também, os fundadores da disciplina antropológica -: Cf. CLASTRES, 2004; 2013;

<sup>32</sup> CESARINO, 2014., p. 206;

<sup>33</sup> KOPENAWA & ALBERT, op. cit., p. 387;

<sup>34</sup> Cf. DERRIDA, 2005; 2017;

Evoquei essa (aparente) contradição entre conteúdos discursivos e meios narrativos do livro de Kopenawa e Albert, no que se refere à questão da escrita e da oralidade<sup>35</sup>, por compartilhar com Cesarino a percepção de que tal ambiguidade é um dos elementos presentes no “cerne do significado político”<sup>36</sup> d’A *Queda do Céu*. Potencializando o que denominaremos enquanto uma *metalinguagem do equívoco, deliberadamente ambígua*<sup>37</sup>, central e imanente ao livro, justamente por esse ter sido “concebido como um tipo de carta ou panfleto cosmopolítico dirigido aos leitores brancos, **o livro é, contudo, menos potente do que o universo de experiência e de conhecimento do qual se originava**”.<sup>38</sup> Em outras palavras, a contradição implícita ao acontecimento-publicação dos ‘desenhos de palavras’, de Kopenawa, é primordial para a compreensão política e filosófica de suas ‘palavras’; posto que a ambiguidade surge, exatamente, do fato de tais palavras serem dirigidas a “outra gente” – nós, os “filhos, genros e netos” da sociedade, colonial e domesticada, de Estado e de seu *pensamento escrito*. A transposição de suas palavras para “*desenhos de escrita*” é fruto, portanto, de uma necessidade de divulgação das mesmas para além de seu contexto epistemológico originário. Ou, como o próprio Kopenawa nos diz em suas *Palavras dadas*<sup>39</sup>, já nas primeiras páginas desse tratado político e metafísico de um xamã yanomami endereçado aos brancos:

Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*. São as palavras dele, e as dos *xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. Nossos antepassados as possuíam desde o primeiro tempo. Depois, quando chegou a minha vez de me tornar xamã, a imagem de *Omama* as colocou em meu peito. Desde então, meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim. Assim é. **Meu único professor foi *Omama*. São as palavras dele, vindas dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são**

<sup>35</sup> “Não é possível desenhar as palavras dos espíritos para ensiná-las, pois são inumeráveis e não têm fim. Não daria em nada querer escrevê-las todas.” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 459) Ou seja, se nossa obra central surge de uma transliteração das palavras de Kopenawa e, por meio dele, das “palavras dos espíritos”, a mesma pressupõe a impossibilidade de esgotar definitivamente as palavras de tal sabedoria ancestral, em suma, os discursos que incentivam e originam a obra recortam um plano de imanência no infinito da ancestralidade yanomami, com o objetivo de dar conta de um problema epistemológico específico: “falar aos brancos”. ;

<sup>36</sup> CESARINO, *op. cit.*, p. 206

<sup>37</sup> Como indica o título escolhido para o presente capítulo e, creio, ficará claro ao longo de sua leitura, entendo por “Metalinguagem do Equívoco” um conceito-receptivo, criado pelo desenvolvimento de minha pesquisa de mestrado, dissolvido da própria imanência de *A Queda do Céu* (ponto que será apresentado pelo capítulo 2 desta dissertação). No presente capítulo, contudo, a apresentação das linhas pelas quais definimos tal noção – e sua centralidade para uma recepção descolonialista das palavras de Kopenawa, que a encarem enquanto oriundas de uma filosofia contracolonial – será nossa principal tarefa conceitual. E, ainda, conectará dois distintos e (aparentemente) distantes movimentos que elencamos como centrais para nossa ‘abertura de trabalhos’ para os comentários filosóficos à obra de Kopenawa & Albert (que serão apresentados, sobretudo, nos três outros capítulos desta dissertação, ainda que já adiantemos alguns neste). A saber, os dois movimentos fundamentais deste capítulo inicial serão: a apresentação da maneira pela qual distinguimos e confluímos (enquanto aliança epistemológica) contracolonialidade e descolonização; e, na segunda parte do capítulo, uma introdução à generalização interpretativa – promovida pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro – dos sistemas ontológico-xamanísticos dos povos amazônicos, explicitada sinteticamente pela compreensão do par conceitual “*perspectivismo multinaturalista*”.

<sup>38</sup> CESARINO, *op. cit.*, p. 206, grifo meu;

<sup>39</sup> *A Queda do Céu* é introduzida por dois “prólogos”, um de cada um de seus autores. *Palavras dadas* é o título daquele assinado por Kopenawa, escrito em formato de carta a Bruce Albert, incentivando e justificando que este publicasse suas palavras em “peles de imagens”. Foi nesse prólogo e no capítulo 17 (*Falar aos brancos*) que identifiquei os momentos em que Kopenawa apresenta mais profundamente suas reflexões sobre a dita “degradação ontológica da escrita”(Cesarino) e, por isso, foram os dois capítulos nos quais centralizei minhas atenções para a construção deste momento de abertura da dissertação.

**bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria.**

Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de *Omama*. **São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo.** Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é a minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de **fazê-las novas.** Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “gente de *Teosi*”, não parem de dizer que são mentiras. **Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora. São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito?** (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 65-66; grifos meus)

Ou, ainda, quando Kopenawa nos explica o que o levava a querer *falar aos brancos* – referindo-se não ao contexto da própria publicação do livro, mas ao âmbito geral de sua vida e às vivências que o levaram a circular nos meios intelectuais e políticos dos brancos, como ativista, filósofo e diplomata yanomami<sup>40</sup> – imaginando como seria dialogar com os mesmos brancos pelos *meios de diálogo cerimonial* dos yanomami:

os brancos ignoram completamente nossos modos de dialogar. [...] No entanto, se pudessem me compreender, eu lhes diria em *yãmúu*: ‘Parem de fingir que são grandes homens, vocês dão dó de ver! Farei calar suas más palavras! Se o seu pensamento não estivesse tão fechado, vocês expulsariam os comedores de terra de nossa floresta! Vocês alardeiam que queremos recortar uma parte do Brasil só para nós. São mentiras para roubar nossa terra e nos prender em cercados, como galinhas! Vocês nada sabem da floresta. Só sabem derrubar e queimar suas árvores, cavar buracos e sujar seus rios. Porém, ela não lhes pertence e nenhum de vocês a criou!’. [...] essas palavras se acumularam em mim desde que conheci os brancos. Hoje, contudo, não me contento mais em guarda-las no fundo de meu peito, como fazia quando era mais jovem. Quero que sejam ouvidas em suas cidades, onde quer que isso seja possível. [...] Sei que seus chefes não aceitarão com facilidade o que digo, pois seu pensamento ficou cravado nos minérios e nas mercadorias por tempo demais. No entanto, os que nasceram depois deles e irão substituí-los talvez me compreendam um dia. Ouvirão minhas palavras ou verão o desenho delas enquanto ainda forem jovens. Elas vão penetrar em suas mentes e eles assim terão mais amizade pela floresta. Eis por que eu quero falar aos brancos. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 392-393)

<sup>40</sup> Kopenawa chegou, inclusive, a ser candidato para a Assembleia Constituinte de 1988, apenas “para experimentar a política dos brancos” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.* pp. 387) e ter certeza que, para os Yanomami, “a política é outra coisa” – mais um dos ritornelos discursivos da obra. Sobre a apresentação de Davi Kopenawa enquanto ‘filósofo’ yanomami, por hora, devemos apenas indicar a questão: potencializar uma relação funcional e/ou tradutiva entre as posições do “xamã” (*yanomami*) e do “filósofo” (*napë*) será um dos principais objetivos desta dissertação, sobretudo do final de seu segundo capítulo;

Creio que ambas as citações acima cumprem a função de esclarecer aquela concepção que compartilho com Cesarino, segundo a qual a contradição implícita ao acontecimento-publicação dos “desenhos das palavras”, de Kopenawa, é central à compreensão política e filosófica das mesmas, pois se deve exatamente ao fato dessas palavras serem dirigidas a “*outra gente, comedores de terra, seres maléficos*”<sup>41</sup>. Retornaremos, entretanto, a essa questão, referente às contradições e encontros entre escrita e oralidade, no próximo capítulo deste trabalho, onde ela será central para nos dedicarmos à investigação sobre as condições de construção da “voz escrita” do narrador de *A Queda do Céu*. Resta-nos, todavia, explicar a associação feita, há pouco, entre a questão e o que procurei conceitualizar enquanto uma *metalinguagem do equívoco*, própria das filosofias ameríndias quando se expressam, necessariamente de maneira ambígua, em direção e/ou diálogo com o pensamento ocidental. O que procurei entender, ao longo da pesquisa, enquanto uma *metalinguagem do equívoco*, é uma hipótese de interpretação conceitual de certos enunciados das filosofias ameríndias – como, por exemplo, a questão da *escrita* que nos ocupou até então – que, ao se expressarem com a intenção de tradutibilidade para não-ameríndios, parecem fazê-lo por meio de aproximações de questões ou conceitos recorrentes ao pensamento filosófico ocidental. Mas apenas no sentido de lhes subverterem por outros caminhos de significado e reflexão. Caminhos esses, vale ressaltar, muitas vezes incompreensíveis para os ouvintes ou leitores mais arraigados às suas definições “clássicas” da tradição ocidental.

Em certa medida, o que formulamos enquanto “metalinguagem do equívoco” refere-se a uma compreensão/sistematização metafísica e linguística daquilo que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro chamou de “homônimos equívocos”, em uma passagem que cito a seguir, com o objetivo de demonstrar a ideia que inspirou nossa hipótese conceitual-receptiva; mas fazendo a ressalva de que as relações em questão no trecho se tornarão mais compreensíveis, creio, ao fim deste capítulo – quando estivermos familiarizados com o par conceitual *perspectivismo multinaturalista* e os pressupostos ontológicos implicados no/pelo mesmo:

O propósito da tradução perspectivista – uma das principais tarefas dos xamãs – não é portanto o de encontrar um sinônimo (uma representação correferencial) em nossa língua conceitual humana para as representações que outras espécies utilizam para falar de uma mesma coisa ‘lá fora’; o propósito, ao contrário, é **não perder de vista a diferença oculta dentro dos homônimos equívocos que conectam-separam nossa língua e a das outras espécies**. Se nossa antropologia ocidental está fundada no princípio de caridade interpretativa (a boa vontade do pensador, sua tolerância diante da humanidade incoativa ou atrofiada do outro), que afirma uma sinonímia natural entre as culturas humanas, a alter-antropologia ameríndia afirma, muito ao contrário, uma **homonímia contranatural** entre o discurso das espécies vivas, a qual está na origem de toda sorte de equívocos fatais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 68; grifo meu)

<sup>41</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 386; Devo esclarecer que a definição que acabo de citar não se refere aos “brancos” enquanto *napë* de forma generalizada; mas, sim, especificamente aos garimpeiros. Todavia, creio que no *contexto de recepção* que se insere minha leitura de *A Queda do Céu*, não é de todo imperdoável que façamos generalizações retóricas como essa, no que se refere aos brancos, suas sociedades e filosofias, posto que durante tantos séculos essa foi (e continua a ser hegemonicamente) a postura dos mesmos em relação às populações ameríndias. No caso específico dessa definição dos garimpeiros dada por Kopenawa, creio que tal generalização é não apenas válida, mas fundamental, para que possamos construir uma imagem do Garimpeiro como uma espécie de *personagem conceitual* do sistema econômico colonial-capitalista e suas intervenções genocidas e ecocidas na Amazônia. Hipótese que será retomada ao fim do Capítulo 3 deste trabalho.

Nossa hipótese de compreender a aparição, (quase) onipresente, desses “homônimos equívocos” nas encruzilhadas interespecíficas (ou, se usarmos o conceito ocidental, nos diálogos entre humanos) do pensamento especulativo, enquanto uma metafísica da linguagem inerente ao trato (contracolonial) dos ameríndios em seus encontros filosóficos com brancos será percebida, nos próximos capítulos deste trabalho, como um conceito receptivo potencializado de forma imanente pelo próprio projeto de redação d’*A Queda do Céu*. Pois, a compreensão definitiva dessa *metalinguagem do equívoco* perpassa, necessariamente, pelo foco investigativo sobre aquilo que Cesarino identificou como “uma das mais interessantes características do livro: a reinvenção da terminologia ocidental (tais como a noção de imagem, espelho e espírito, entre outras) em uma nova linguagem conceitual.”<sup>42</sup> Linguagem e conceitos contracoloniais que potencializam, em nós (filósofos *napë*), não só um “pensamento com mais retidão” a respeito dos “habitantes da floresta”; mas, também, linhas de fuga descolonizantes de nosso próprio pensamento filosófico, acadêmico e pedagógico.

Essa hipótese conceitual, entretanto, mostrou-se implicada por componentes que vem de direções opostas, e não se refere, exclusivamente, a relação dialógica do pensamento filosófico ameríndio com outros sistemas de significação. Ou, pelo menos, não encara tal relação dialógica como uma via de mão única. Pois, sim, por um lado, a *metalinguagem do equívoco* parece surgir como condição basilar do complexo metafísico e cosmopolítico enquanto uma atividade especulativa, movida pelo objetivo de “pensar com” em vez de “pensar sobre”. Ou seja, no que se refere à filosofia contracolonial dos povos ameríndios, a *metalinguagem do equívoco* é essencial para a possibilidade de convívio com o paradoxo, que compreendemos enquanto estabelecimento do que poderíamos chamar de uma espécie de “*logicidade outra*” – que não concorda com o princípio aristotélico-cartesiano de encarar a contradição como critério de exclusão ou desqualificação do pensamento.

Por outro lado, contudo, a hipótese conceitual, apresentada em nossa *metalinguagem do equívoco*, não se refere **apenas** às contribuições contracoloniais que potencializam uma descolonização do pensamento filosófico, posto que se apresenta, também, como um preceito ético essencial para o próprio exercício e efetivação desta última. Ou seja, o conceito demonstrou seu vetor contrário e prático: ao remeter-nos para uma intensificação reflexiva e uma extensão metodológica do *princípio de equivocação* e da *noção de equivocidade*, também apresentados por Eduardo Viveiros de Castro<sup>43</sup>, – enquanto critérios fundamentais não apenas para a análise etnográfica, como para todo exercício de *tradução de pensamentos*<sup>44</sup>. A definição do que venho chamando de *metalinguagem do equívoco* deve levar em consideração, portanto, que invoca ambíguos e infinitos movimentos, provenientes da tradução dialógica e conceitual entre sistemas filosóficos distintos, e:

[...] se traduzir é sempre trair, conforme o dito italiano, uma tradução digna deste nome – aqui estou apenas parafraseando (traduzindo) Walter Benjamin, ou antes, Rudolf Pannwitz – é aquela que trai a língua de destino, não a língua do original. A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do

<sup>42</sup> CESARINO, *op. cit.*, p. 205; O caráter imanente da “metalinguagem do equívoco” ao projeto de publicação de *A Queda do Céu* será apresentado em nosso segundo capítulo; enquanto as indicações ao que tange esta “reinvenção da terminologia” *napë* “em uma nova linguagem conceitual” será um dos pontos centrais ao capítulo 3 e, sobretudo, à investigação conceitual do “sonho xamânico” no capítulo 4, que finalizará esta dissertação.

<sup>43</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, pp. 84-93;

<sup>44</sup> Tanto tradução etno-lingüística, como é o caso da etnologia amazônica, e/ou conceitual-ontológica, como em nossa proposta para o presente trabalho; quanto tradução interespecífica, uma das funções fundamentais ao xamanismo ameríndio, de onde retirou-se esse “conceito de tradução”.

tradutor, para que a *intetio* do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação. [...] Traduzir o perspectivismo ameríndio, então, é lançar mão da imagem da tradução que ele contém: a imagem de um **movimento de equívocidade controlada** – “controlada” no sentido em que se pode dizer que andar é um cair continuamente para frente de um modo controlado. O perspectivismo indígena é uma **doutrina do equívoco**, isto é, da **alteridade referencial entre conceitos homônimos**; o equívoco aparece ali como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 87)

Com essa citação, creio, esclarecemos o papel conceitual e metodológico que a hipótese da “metalinguagem do equívoco” apresenta para nossa proposta de descolonização filosófica, inspirada em filosofias contracoloniais: devemos nos orientar, sempre, por esse “movimento de equívocidade controlada”, ao buscarmos traduzir para uma linguagem acadêmica os enunciados das filosofias contracoloniais, sem que isso desemboque num enquadramento das mesmas em uma concepção ocidental, ou melhor, colonizadora, do que definiria Filosofia. Mas objetivando o contrário: a *transformação* dessa linguagem acadêmico-filosófica à luz dos conceitos de resistência e reterritorialização dos sistemas de pensamento contracoloniais. O que só será possível, a meu ver, quando assumirmos a práxis de tradução própria ao xamanismo ameríndio – a *metalinguagem do equívoco* – como essencial e enriquecedora de nosso próprio pensamento especulativo.

Antes de passarmos, enfim, ao esclarecimento a respeito dessa distinção fundamental à proposta desta dissertação – entre dois posicionamentos anticoloniais que diferem em relação a seus “lugares de fala” e “modos de atuação”, apesar do inimigo em comum – gostaria de apresentar mais um ponto sobre a hipótese conceitual acerca da “metalinguagem do equívoco”. Devo apontar outro possível aliado conceitual, observado pela etnologia, que podemos lançar mão na tarefa definitiva, enquanto mais um componente de nosso conceito receptivo: a noção de “metáfora” formulada pelos yanomami, apresentada por José Antônio Kelly Luciani em um artigo sobre os diálogos cerimoniais do povo de Kopenawa:

[*tais diálogos...*] são altamente metafóricos e, de modo a compreender seu significado, precisei elucidar junto a meus companheiros Yanomami o sentido da metáfora, para que pudéssemos todos distinguir o sentido literal do figurado. Não foi fácil, mas quando conseguimos, foi realmente prolífico. Meus amigos conjuraram a expressão *thë ã wã poapou* para corresponder ao meu sentido de “metáfora” em espanhol; não demorou muito para eles falarem, em uma mistura de yanomami e espanhol, *ai, a metaforamou*, “irmão velho, ele está metaforizando”. *Ã wã poapou* transmite o sentido de discurso enviezado. A parte chave da expressão é a raiz verbal *poa-*. [...] Acrescentando-se ao sentido de *ã wã poapou* estavam as mãos de Marcelo descrevendo um movimento de contorno. *Ã wã poapou* tornou-se nosso equivalente Yanomami para metáfora, e apenas para corroborar que estávamos sintonizados nesse sentido crucial, recordei a expressão dada a mim por um Yanomami no encontro na maloca *Watoriki* no qual aconteceu o *wayamou*. [...] Não nos entendemos muito bem na ocasião, mas esse fracasso levou à mais bela definição de metáfora que já encontrei. E talvez o único motivo deste artigo seja compartilhá-la com os seus leitores. Concordando que objetos não podem ser pedidos diretamente, ele disse: “você deve mentir” (*nasi-*), e então acrescentou, depois de um comentário meu de que não me lembro: “mas não deve enganar (*miramai*) seu interlocutor”. Uma metáfora é, então, uma mentira que não engana. Lancei essa expressão para os meus colegas Yanomami de tradução e ela fez todo o

sentido para eles, sem que nenhuma outra explicação fosse necessária: mentir sem enganar, contornar com palavras era a metáfora de que precisávamos para chegar ao coração do *wayamou*. (LUCIANI, 2015, pp. 49-50)

No que se refere a esse *conceito metafórico de Metáfora*, nascido do encontro do etnólogo José Kelly Luciani com os yanomami, gostaria de apontar para a intuição de seu potencial formulador a questão da *metalinguagem do equívoco*. O capítulo *Falar aos brancos*, já citado por seus apontamentos cosmopolíticos e contra-antropológicos, inicia-se com a descrição explicativa dos três principais *estilos* de diálogos cerimoniais dos yanomami – justamente a questão que Luciani investigava quando a metáfora da Metáfora surgiu. As implicações filosóficas desse conceito de “mentir sem enganar”, com as quais deparou o antropólogo, e, ao mesmo tempo, a complexidade estética com que Kopenawa apresenta esses *estilos* de se “falar com sabedoria” (*mōyamu h<sup>w</sup> ai*)<sup>45</sup> são, talvez, o primeiro ponto desta dissertação que surge enquanto apontamento para desenvolvimento em trabalhos futuros. Como ficará claro nos próximos capítulos, tais apontamentos foram fundamentais para a construção de nosso texto, sua intenção de promover uma verdadeira recepção filosófica (coletiva e aprofundada) do pensamento de Kopenawa e, ainda, desviar do “inacabamento crônico”<sup>46</sup> para o qual o complexo contínuo-heterogêneo das narrativas de Kopenawa periga arrastar qualquer tentativa de comentário totalizante de seu discurso. Enfim, após este início dos trabalhos, dedicado à reflexão em torno das contradições inerentes à minha proposta de pesquisa, e, ainda, à apresentação da hipótese conceitual de *metalinguagem do equívoco*, passaremos, pois, à tarefa de definir nossa concepção de *filosofia descolonizante*, da demarcação do seu território conceitual e das alianças teóricas que baseiam nossas propostas.

### 1.1.2) Sistemas filosóficos contracoloniais e experimentos de descolonização do pensamento

‘ - O povo de vocês gostaria de receber informações sobre como cultivar a terra?

- Não. O que eu desejo obter é a demarcação de nosso território.’

Diálogo entre o general R. Bayma Denys e Davi Kopenawa, durante audiência com o presidente José Sarney, 19 abr. 1989 (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 376)

A tarefa proposta para esta dissertação – e, sobretudo, a intenção deste capítulo<sup>47</sup> – obriga-nos a abordar (ainda que pontual e introdutoriamente) a discussão sobre o poder da *colonialidade* na filosofia acadêmica\ocidental e suas relações com a *invisibilidade epistemicida* de outros sistemas político-metafísicos, como o dos yanomami, por exemplo. Procurei, nesse sentido, tecer duas alianças fundamentais para a consolidação propriamente filosófica de meu trabalho: de um lado, apresentamos uma concepção de Filosofia baseada na *proposta ramosiana* de compreender o pensamento especulativo e conceitual como *atividade*

<sup>45</sup> Tradução apresentada por Albert, em sua segunda nota ao respectivo capítulo de *A Queda do Céu* (Cf.

Kopenawa & Albert, *op. cit.*, p. 664);

<sup>46</sup> Termo que pego emprestado de Bruce Albert, cunhado originalmente para explicar os riscos corridos pelo projeto e pelos rascunhos de *A Queda do céu*, durante o longo processo de criação da obra.

<sup>47</sup> Já resumida pelo título: apresentar algumas bases do xamanismo ameríndio e, ao mesmo tempo, operacionalizar uma compreensão do mesmo, enquanto uma forma contracolonial de filosofia, que nos permita potencializar – por inspiração em seus enunciados contracolonialistas – caminhos para busca de um processo de descolonização da filosofia acadêmica (leia-se, ocidental, branca, *napë*).

*pluriversal da humanidade*<sup>48</sup> (o que, como veremos, no caso dos ameríndios, é diretamente implicado por um radicalmente *outro conceito/concepção do que é Humano*), a partir de um “deslocamento de paradigma”<sup>49</sup> da noção ocidental-colonialista de Universo. Por outro lado, nos alinhamos – ainda que implicitamente, posto que não nos caiba aprofundar cada uma dessas alianças no momento – com propostas epistemológicas para uma filosofia descolonizante que vêm sendo, recentemente, apresentadas nos campos filosóficos (sobretudo da América Latina)<sup>50</sup>.

Se os autores, listados na última, nota foram fundamentais para o nosso posicionamento em favor de uma filosofia descolonizante, há, ainda, uma outra referência – ainda mais importante, posto que foi a partir dela que desenvolvemos a distinção entre nossa posição descolonial e as filosofias contracoloniais, dentre as quais identificamos a filosofia xamânica de Kopenawa –: refiro-me à obra *Colonização, Quilombos: modos e significações*<sup>51</sup>. Antônio Bispo dos Santos (ou, como assina suas poesias: ‘Nêgo Bispo’) é um mestre quilombola piauiense que vem, desde 2012, dando aulas e organizando disciplinas de *Encontro de saberes*, na Universidade de Brasília, e foi o responsável pela criação do conceito de *contracolonialidade*, no qual conecta as sabedorias dos “povos originários” aos “saberes afrodiáspóricos”<sup>52</sup>. Promovemos uma interlocução das teorias de Antônio Bispo dos Santos e Mogobe Ramose que foi essencial para a defesa de *A Queda do Céu* enquanto uma obra propriamente filosófica e contracolonial, talvez o primeiro grande “tratado” escrito sobre/pela filosofia ameríndia. Essa interpretação epistemológica da obra central à minha pesquisa baseia-se em uma concepção descentralizada, ou melhor, antieurocêntrica do que compreendemos enquanto Filosofia, derivada daquela interlocução teórica. Ou seja, orientei-me pela conjunção (ou, para usar um conceito de Santos, pela *confluência*<sup>53</sup>) entre a concepção formulada por Ramose, da especulação filosófica enquanto atividade *pluriversal* do pensamento, e a teoria política da *Contracolonialidade*.

Por hora, o pensamento de Nêgo Bispo será essencial, pelo menos, no que se refere à sua definição de um conceito quilombola de *colonização*<sup>54</sup>, central em seu livro; além da percepção do *procedimento de generalização domesticadora* das terminologias colonialistas<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Cf. RAMOSE, 2011; A ideia de *pluriversalidade* formulada por Mogobe Ramose poderia ser compreendida, em certa medida, como uma “inversão simétrica” (o sentido deste termo importantíssimo para meu trabalho se evidenciará com o decorrer do texto) das pretensões universais (ou melhor, universalizantes) da filosofia colonialista ocidental.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 10;

<sup>50</sup> Cito, a título de exemplo, algumas destas referências implícitas à minha pesquisa e proposta descolonial: Renato Nogueira (2011; 2016), Anibal Quijano (2005), Walter Dignolo (2005), Ramón Grosfoguel (2008), Linda Tuhiwai Smith (1999) e, sobretudo, Luiz Antônio Simas & Luiz Rufino (2018).

<sup>51</sup> Cf. SANTOS, 2015;

<sup>52</sup> Vale remetermos o leitor à leitura da apresentação, feita por José Jorge de Carvalho, ao livro em questão – sob o título “Uma voz quilombola na contra-colonização da academia” (Cf. Ibidem, pp. 9-18) – e da Introdução do mesmo, redigida pelo autor (Ibidem, pp. 19-24);

<sup>53</sup> Cf. Ibidem, pp. 89-104;

<sup>54</sup> Cf. Ibidem, pp. 26-35;

<sup>55</sup> Que reduzira, de um lado, os povos de origem africana, que foram escravizados sob um processo de diáspora forçada que está na base histórica da formulação e desenvolvimento da filosofia (necro)política colonial e do capitalismo (seu correlato socioeconômico), ao signo (racista e eurocêntrico) do “negro” (Cf. MBEMBE, 2018); e, de outro lado, os povos nativos das Américas, principal foco da invasão territorial que, também, baseou (geopoliticamente) o desenvolvimento do sistema capitalista e suas intenções de globalização colonizadora, sob o signo (também racista e eurocêntrico) de “indígena”. Sobre esse último, mais diretamente implícito à nossa proposta, e a preferência que tivemos pelo termo “ameríndio” (que não deixa de representar uma generalização externa, ainda que com intenções descoloniais) creio ser importante citarmos uma passagem, oriunda de uma das obras que (como veremos) foi fundamental para a bibliografia complementar de minha pesquisa: “o uso do termo indígena é antes de qualquer coisa, uma invenção etnocêntrica. O uso do

e, ainda, da incompatibilidade ontológica das diversas matrizes de filosofias afro-ameríndias com as noções euro-colonialistas de “trabalho” e “posse”<sup>56</sup>. No que se concerne à distinção praxológica e conceitual entre contracolonialismo e descolonização – fundamental para minha pesquisa e diretamente imbricada, tanto na intuição quanto no desenvolvimento definitivo, em nossa *metalinguagem do equívoco* – devo admitir que a questão não apareceu por escrito na obra citada. Devo esse ponto, portanto, a uma palestra que tive o prazer de assistir, onde o mestre quilombola sugeriu tal distinção *oralmente*: sua fala na mesa de abertura do seminário de alunos do PPGAS/MN<sup>57</sup>, em setembro de 2017, da qual tomei a liberdade de transcrever o trecho que se segue:

[...] eu estou dizendo contra colonialista, eu não estou dizendo descolonialista, descolonizado... Eu não uso esse termo descolonizado, porque não sou eu que devo usar esse termo, são outras pessoas, porque? Eu só **acreditaria na descolonização se os próprios colonizadores desistissem de continuar colonizando e fossem desfazer a besteira que eles fizeram**, mas isso não é possível... porque muita gente já morreu, então... primeiro que eles não desistiram de colonizar, eles continuam colonizando ao extremo, com muito mais sofisticação, então se eles não desistiram de colonizar eles não vão descolonizar. E nós não vamos descolonizar, por que nós não sabemos, por que nós não colonizamos... Eu não sei desmanchar uma coisa que eu também não sei fazer, eu posso até destruir, mas desmanchar não. Agora, nós vamos contra colonizar! Porque a **contracolonização é a resistência e não a desistência... e eu não acredito na desistência desse povo perverso**. Então, o que é o termo Quilombo? Quilombo é contracolonização, não cabe no marxismo, não cabe... (SANTOS, 2017, 19min 25s – 21min 03s; transcrição e grifos nossos)

Creio esclarecer, então, a proposta de nossa pesquisa – ao partir daquela contradição inicial – de se propor enquanto articuladora de uma filosofia descolonizante, por meio de uma investigação analítica e imanente de *A Queda do Céu* que a encare, por sua vez, como uma obra de filosofia contracolonial. Ou seja, apesar de não fugirmos das contradições e possíveis equívocos, propomos uma filosofia que “desista” da *verticalidade colonialista* – marcante do *pensamento euro-cristão* (e, também, de toda filosofia com pretensões universalizantes, inclusive as ditas laicas). E procure proceder (ainda que por “desenhos em peles de imagem”) buscando *confluências* com as *circularidades* filosóficas do(s) *povo(s) contracolonialista(s)*<sup>58</sup>.

---

termo como referencial para designar o tamanho da arrogância da experiência ocidental como um projeto totalitário que se reivindica como único modelo possível. [...] A invenção do indígena é a invenção do outro pelo europeu. [...] aquele que passa a ser o outro é generalizado pela acusação de ser menos civilizado, logo inferiorizado diante o nível de sua suposta civilidade.” (SIMAS & RUFINO, *op. cit.*, p. 98) Creio ser importante alongar esta nota para registrarmos uma hipótese potencializada pelo trecho citado que, infelizmente, não teremos espaço para abordar no decorrer do texto: a possibilidade de compreendermos “os Brancos” (entendido enquanto sinônimo conceitual aos “ocidentais” ou “modernos”), sobre/para os quais Kopenawa apresenta seus “desenhos de palavras”, como uma inversão contracolonialista daquelas generalizações domesticadoras, colonizadoras e eurocêntricas. Em outras palavras: a possibilidade de investigar o uso contemporâneo do termo *napë* enquanto reinvenção do outro pelos yanomami.

<sup>56</sup> Cf. SANTOS, 2015, pp. 37-46; Para trechos de nossa obra central que potencializam um diálogo com esta parte da obra de Bispo dos Santos (sobre o conceito colonial-capitalista de “trabalho”): Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 75, 76, 294, 302, 312, 390, 435-438, 526 e 561;

<sup>57</sup> “*Um (in)desejável mundo por vir: possibilidades de descolonização do presente e de contracolonização permanente*” – ao lado de Eduardo Viveiros de Castro e Rita Segato, cujo registro audiovisual está disponível na internet: Cf. SANTOS, 2017;

<sup>58</sup> Nessa frase, para evitar confusões, coloquei em itálico os termos que se referem a alguns conceitos centrais da obra de Antônio Bispo dos Santos (SANTOS, 2015) e entre aspas uma das expressões usadas por Kopenawa para se referir aos “textos escritos”.

Para além dessa atitude de “desistência” frente à verticalidade colonizadora do pensamento, outro componente essencial à nossa proposta de descolonização da filosofia é: o imperativo praxológico que Renato Nogueira nos apresenta com o “exercício de *desfarsar* o controle”<sup>59</sup> do pensamento colonial sobre a produção filosófica.

“Em certa medida, o verbo *desfarsar* aparece aqui como um neologismo para indicar o desmascarar da farsa do controle, isto é, uma denúncia do disfarce do dragão avassalador em pele de ovelha (branca).”<sup>60</sup> Ou, ainda: “Se o regime social de controle é cínico, se o cogito da mercadoria é hipócrita, farsante e audaz em se manter embranquecendo a tudo e todos, o devir-negro contido nos gritos das ruas é para *desfarsar*, desfazer a farsa.”<sup>61</sup> Ou seja, descolonizar a filosofia é *desfazer a farsa* de sua exclusividade sob os moldes do cânone ocidental, *desfarsar* suas relações íntimas com o poder e o projeto colonialistas. E, por isso, as filosofias daqueles povos que ‘*re-existem*’ *contracoloniais* a essas farsas, desde seus primeiros contatos, são inspirações dialógicas fundamentais para que a proposta descolonialista não encalhe, apenas, em denúncias deslocadas e/ou desistências atônitas.

A interlocução com a obra e o pensamento de Santos se apresenta, enfim, como um enriquecimento da proposta de minha dissertação como um todo; pois, se o seu livro tem em comum com *A Queda do Céu* o fato de ambos serem *publicações* (ou seja, *traduções* para uma linguagem *escrita*, promovendo uma “traição” contracolonial da principal forma de registro do pensamento colonialista) filosóficas provenientes de matrizes cosmopolíticas orais e contracoloniais, em *Colonização, Quilombos*, a intenção propriamente filosófica está mais claramente explicitada<sup>62</sup> que naquela, desde as primeiras linhas de sua introdução:

[...] me deparei com o seguinte problema: como definir e/ou dimensionar o tempo? Ou seja, onde começam e terminam o passado e o presente e onde começa o futuro?

Ao invés de tentar responder objetivamente tais questionamentos, para a escrita do meu segundo livro resolvi acompanhar o prosseguimento do fluxo filosófico do texto e expressar, por meio de referências cruzadas, apontamentos historiográficos, sentimentos e experiências vivenciados, as reflexões e conceitos que pretendo aqui apresentar. (SANTOS, 2015, p. 19)

Torna-se evidente, espero, a dupla função desse movimento (ainda que apressado) e sua importância: por um lado, complexificar em termos epistemológicos e contracoloniais a discussão inicial em torno de escrita e oralidade; por outro, servirá para defender nosso esforço como estritamente filosófico – apesar do diálogo contínuo com a etnografia amazônica e a antropologia “pós-estruturalista” – e, mais que isso, como um enfrentamento

<sup>59</sup> NOGUEIRA 2016, p. 64;

<sup>60</sup> Ibidem, idem;

<sup>61</sup> Ibidem, idem;

<sup>62</sup> Não confundir “explicitação” com “aprofundamento”. Ambos os livros são igualmente profundos para um ponto de vista filosófico (tanto no que tange à filosofia política quanto à especulação metafísica, ou, ainda, às análises epistemológicas que tradicionalmente seriam denominadas como discussões de “história da filosofia”, ainda que por outros meios); mas, em *A Queda do Céu*, tais questões filosóficas surgem entrelaçadas com relatos autobiográficos de Kopenawa, com sua contra-antropologia sobre os brancos e, ainda, a intermediação etnográfica (tradução) de seu coautor e amigo Bruce Albert – entrelaçamento de fluxos temáticos esse que, como veremos no próximo capítulo, é inevitável à multipolaridade discursiva que caracteriza a filosofia xamânica de Kopenawa. Além disso, soma-se a questão das vivências de Bispo entre os brancos estarem muito mais inscritas num ambiente acadêmico-universitário do que as de Kopenawa, que não deixa de circular nesse meio quando convidado, mas parece focar sua inserção contracolonial no âmbito político dos movimentos sociais e/ou em interlocuções estético-políticas com artistas *napë*. (Sobre este último ponto: Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 533-534 e 687-688, nota 68);

interno (à disciplina Filosofia) e radical da “egopolítica do conhecimento”<sup>63</sup>. Alavancando uma proposta de (outra) filosofia que se desenvolva como “*exercício de descolonização permanente do pensamento*”<sup>64</sup>. Esse termo surge, no livro sobre o qual nos debruçaremos em breve, como aquilo que o etnólogo Eduardo Viveiros de Castro defendia ser a “verdadeira missão da antropologia”; mas, também, pode nos remeter indiretamente à filosofia política pós-colonial das obras de Frantz Fanon<sup>65</sup> e às, já citadas, propostas de filosofias descoloniais, para além das propostas apresentadas aqui.

Por fim, vale ressaltar que um dos componentes que definem nossa proposta de *filosofia descolonialista* refere-se a uma tomada de posição, por parte dos filósofos acadêmicos e de sua produção de “corpo-política do conhecimento”, em favor dos “*povos contra colonizadores*” na permanente “*guerra da colonização*” que – seguindo, mais uma vez, Antônio Bispo dos Santos:

nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades. Nesse contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos tem nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores. (SANTOS, 2015, p. 97)

Em suma, o que chamamos, aqui, de “filosofias contracoloniais” define-se enquanto: sistemas de pensamento que não foram (ou melhor, não se deixaram ser) colonizados, ao menos, em nível metafísico e cosmopolítico. Ou seja, além de não concordarem com o solipsismo ontológico característico das “razões intransigentes” (termos que serão explicados em breve) e coloniais do pensamento ocidental, produzem e utilizam seus próprios métodos conceituais e/ou conceitos para compreenderem e relacionarem-se com o mundo. Constituindo, assim, um Sistema-Mundo que não só é distinto, como é concorrente/resistente ao “mundo dos brancos”<sup>66</sup> e suas tentativas de universalização ou hierarquização ontologicamente coloniais (correlatos filosófico-existenciais daquilo que chamamos, no campo político-econômico, de *globalização* da instituição de Estado e do Mercado capitalista). Enquanto, em contrapartida, o que chamamos de “filosofias descoloniais” refere-se a: experimentos do pensamento, gerados e impulsionados, no interior de uma branquitude epistemológica hegemônica (“branco”, aqui, assumindo aquele sentido de *napë*)<sup>67</sup>; mas que, no entanto, percebem a nocividade epistemicida e o fracasso cosmopolita do universalismo

<sup>63</sup> Ramón Grosfoguel definiu assim uma das principais características mito-teóricas da Filosofia Ocidental, ao defender uma concepção com a qual compartilho inteiramente: “todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento. A neutralidade e a objectividade desinserida e não-situada da egopolítica do conhecimento é um mito ocidental.” (GROSGOQUEL, 2008, p. 119) “Mito ocidental” e (por que não?) colonialista e epistemicida, em suma, *napë*.

<sup>64</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 32;

<sup>65</sup> Devo esta hipótese relacional à leitura que meu professor orientador, Renato Nogueira, fez deste filósofo martinicano pós-colonial. Cf. NOGUEIRA, 2014, pp. 40-43; e, também, FANON, 2006; 2008;

<sup>66</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 542;

<sup>67</sup> Ou seja, o que chamamos de “branquitude epistemológica”, aqui, refere-se ao que em outros momentos do texto aparece enquanto “cânone filosófico”, “pensamento colonial”, “egopolítica do conhecimento” ou “razões intransigentes” e refere-se, portanto, mais à invisibilidade epistemicida (hegemônica nos ambientes acadêmicos) do que a um racismo escancarado e, propriamente, homicida. O que propomos enquanto “descolonização”, portanto, refere-se a uma espécie de “contra-branquitude” experimental – potencializada naqueles *napë* que se deixaram afetar pelos discursos e saberes contracolonialistas.

vertical da colonização, e procuram meios de romper com o Sistema-Mundo no qual aprenderam (e se acostumaram) a pensar e viver.

Em outras palavras, no campo dos embates de pensamento (as “guerras de colonização”<sup>68</sup> das quais nos fala Bispo dos Santos), a contracolonialidade é a resistência direta e empoderada daqueles “outros”, inventados pelo colonialismo; já a descolonização é o rompimento subversivo e desempoderamento interno dos “filhos, genros e netos” dos colonizadores. Comparável, ao menos em atitude, ainda que distinto e inferior em efeito, àquele desempoderamento promovido pelos ameríndios que abandonam, à própria sorte, e exilam um líder autoritário e com pretensões estadistas/(auto)coloniais<sup>69</sup>. Nós, que promovemos a *descolonização*, o dismantelamento interno da estrutura colonial, devemos nos relacionar e procurar apre(e)nder com os *outros* sistemas de pensamento. Não apenas para fazer uma *mea culpa* ou uma “autocrítica” da invisibilidade epistemicida de nossos antecessores, mas, sobretudo, para criar novas possibilidades de pensamento filosófico, a partir da discordância com o *projeto de colonização dos corpos e espíritos*, promovidos por nossos ancestrais.

Nessa perspectiva, fica claro que os experimentos de pensamento descolonialistas devem manter uma relação de quase-dependência com os sistemas de pensamento contracoloniais. Mas essa relação se faz útil e, em alguns momentos, até necessária aos últimos (sobretudo no que tange à divulgação escrita dos enunciados de sua tradição oral, como no projeto de publicação d’A *Queda do Céu*). Essa *aliança* se desenvolve pela *interferência*, pelo *cruzo*, ambíguo e multipolarizado, de dois *movimentos de equivocidade controlada*, que procuram criar confluências dialógicas e anticoloniais – sem repercutir na dissolução de um movimento pelo outro (o que seria atualizar uma operação colonialista do pensamento: dissolver alteridades em uma ‘Mesmidade’ universalista). Sendo assim, essa relação de aliança epistemológica é o que define nosso conceito de *Metalinguagem do Equívoco* enquanto ‘ponto de quiasma’ entre uma ferramenta dialógica da contracolonialidade e um preceito ético das investidas descoloniais. Como veremos no próximo capítulo, outrossim, tal aliança não compõe apenas nosso conceito receptivo, posto que remete ao próprio projeto de construção de nossa obra central, suas multipolaridades narrativas e o pacto epistemológico, etnográfico e político que baseia a amizade entre seus autores.

### 1.1.3) Razões intransigentes e supravivência

Como encerramento, enfim, da primeira parte deste capítulo – dedicada à sintetização da incontornável questão (para uma pesquisa *napë* sobre filosofia *yanomami*) acerca da colonialidade filosófica e as maneiras de combatê-la na produção de conhecimento – gostaria de apresentar alguns breves comentários referentes a uma obra recentemente publicada: “*Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*”<sup>70</sup>. A esta altura do texto, o leitor já deve ter percebido a influência essencial que o livro de Simas & Rufino representou para a construção da minha dissertação (sobretudo neste capítulo inicial). Logo, procurarei não me alongar demasiadamente nesses comentários e focar, apenas, em introduzir dois conceitos, formulados pelos autores, que foram fundamentais para o desenvolvimento do trabalho. Antes dessa apresentação conceitual, entretanto, é necessário sublinhar uma questão – ou melhor, como diriam os “pesquisadores-cambonos” – “*firmar o ponto*”<sup>71</sup>: essa obra é um dos mais

<sup>68</sup> Cf. SANTOS, 2015, pp. 47-80;

<sup>69</sup> Cf. CLASTRES, 2013;

<sup>70</sup> SIMAS & RUFINO, *op. cit.*;

<sup>71</sup> Nesta obra a expressão “firmar o ponto” aparece incontáveis vezes, com (pelo menos) dois sentidos distintos: de um lado, aquele que utilizamos aqui, significando um sinônimo para ‘apresentação conclusiva’ e/ou ‘para

belos exemplos daquilo que chamamos, aqui, de experimentos de descolonização do pensamento a partir do estudo e da inspiração de sistemas filosóficos contracoloniais.

Pois se, sem dúvidas, os textos de Simas & Rufino não só potencializam intensas possibilidades de descolonização da linguagem e do pensamento acadêmicos, o fazem a partir de uma relação íntima de ‘retroalimentação’ com tradições contracoloniais<sup>72</sup> de saber metafísico e cosmopolítico. Eles promovem, ainda, uma subversão da terminologia generalizante do colonialismo, tão irônica e sábia quanto àquela que Bispo dos Santos promove aos termos “quilombo”, “politeísmo” e “pagão”<sup>73</sup>, operação que apresenta-se como uma espécie de *encantamento conceitual*, promovido pela “metalinguagem do equívoco” anticolonial: assumem o termo “Macumba” como potencial articulador das sabedorias filosóficas e contracoloniais potencializadas pelas mais diversas expressões/codificações diaspóricas das religiosidades de matriz africana (e a encruzilhada ontológica e contracolonial que acabaram por criar com os saberes ameríndios). Tal encantamento subversivo é exposto pelo título da obra e, também, etimologicamente fundamentado por sua “nota introdutória”:

**MACUMBEIRO: definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos** atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e **admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo** no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes.

A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feitiçeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas.

Macumba seria, então, a terra dos **poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência** pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte. (SIMAS & RUFINO, *op. cit.*, p. 5; grifos meus)

Esclarecemos, enfim, não apenas a operação de inversão subversiva ou encantamento conceitual das generalizações preconceituosas da linguagem colonial (proposta por Bispo dos Santos), mas, também, a relação de interferência cruzada que liga os polos contracoloniais e descolonizantes de nossa “metalinguagem do equívoco”. Assim como os pesquisadores-cambonos promovem uma *filosofia encantada e descolonialista*, a partir da religiosidade e sabedoria contracoloniais dos “feiticeiros da palavra”, nós procuraremos desenvolvê-la através dos “desenhos de escrita” das “palavras de um xamã yanomami”. Resta-nos, enfim, a breve apresentação dos dois conceitos, criados em “*Fogo no mato*”, que mais incidiram na construção do presente trabalho: o primeiro deles, que já aparece na “nota introdutória”, é o das “*razões intransigentes*”. Esse poderia ser considerado, à primeira vista, conceitualmente sinonímico à “egopolítica do conhecimento” – já apresentada enquanto característica definidora do “pensamento colonial”. Uma aproximação atenta e cuidadosa desses conceitos,

---

que não reste dúvidas’ de algo; e, por outro lado, um outro sentido que seria traduzível enquanto “definição conceitual”. Sobre a noção de “pesquisador-cambono” (que poderíamos compreender enquanto a criação de uma modalidade do que chamaríamos, neste trabalho, de ‘filósofo descolonial’): Cf. *Ibidem*, pp. 33-40;

<sup>72</sup> No sentido em que tais tradições são, ao mesmo tempo, “objetos de pesquisa” e “sujeitos do conhecimento”, sobre os quais os pesquisadores se referenciam e inspiram – de uma maneira bastante próxima (e bem mais sofisticada) àquela com que nos relacionaremos, nos próximos capítulos, com as palavras de Davi de Kopenawa.

<sup>73</sup> Cf. SANTOS, 2015;

todavia, perceberá que não se tratam de três sinônimos-significantes, mas de componentes (os dois primeiros) que se complementam na definição do terceiro. Ou seja, o “pensamento colonial” é composto pela “egopolítica do conhecimento” (em outras palavras, pela autofascinação narcísica da arrogância eurocêntrica) e, também, pela *racionalidade intransigente*. As “razões intransigentes” são definidas, por Simas & Rufino, enquanto fundantes dos sistemas de pensamento que se recusam ao *transe* – entendido, por sua vez, como *disponibilidade de travessia epistemológica* – apegando-se à objetividade materialista e “desencantada” para desqualificar, epistemicida e hierarquicamente, os saberes travessos que encantam e encruzam a contracolonialidade.

A raiz etimológica da palavra transe nos remete ao latim “transire”, formada por “trans” (atravessar) mais “ire” (ir). O caboclo se manifesta pelo transe, pela ideia do ir atravessando como sentido de cruzar mundos, perspectivas, possibilidades, práticas, o tempo inteiro. O intransigente é aquele que se nega ao transe. Ao contrário, o transigente é aquele que se dispõe a ele. Todo e qualquer ato criativo só é possível a partir do transe como disponibilidade de travessia. A razão intransigente é aquela que nega a mobilidade e os cruzos das experiências e das tessituras de saber. Percebe qualquer possibilidade fora de seu eixo como algo a ser combatido. Por isso, as razões intransigentes são avessas ao transe como também o significam como possessão, descontrole e irracionalidade. Contrários às modalidades, esse modelo de razão criva o transe como uma perda de domínio do ser, que para ser salvo deve expulsar a experiência do movimento em troca da segurança da fixidez. (SIMAS & RUFINO, *op. cit.*, p. 100)

Esse conceito descolonialista de *transe* será fundamental, nos próximos capítulos, para que possamos encarar o *devir xamânico* enquanto uma atividade propriamente filosófica de pensamento contracolonial. Já a formulação das “razões intransigentes” enquanto componente íntimo do pensamento colonial é essencial, por sua vez, para que possamos tecer aproximações dialógicas com alguns filósofos (ou antropólogos) europeus – evitando, dessa forma, que confundamos “filosofia colonialista” com uma generalização (contra)epistemicida das “filosofias do Ocidente”. Apesar de, como apontaremos mais à frente, a maioria delas ser atravessada pelas bases e/ou pelas consequências de uma formulação colonialista do Sistema-Mundo, não são todas que reverberam completamente o projeto epistemicida que o mesmo põe em prática. As formas de expressão dessa discordância são várias, mas duas me parecem as mais interessantes: pela negação da ‘*mesmidade*’ universalista e arrogante da “egopolítica do conhecimento”, a qual podemos identificar como exemplo conceitual à “*alteridade*” de Derrida; e uma (*auto*)*disponibilização a ser atravessado* por fluxos de pensamento alheios, ou seja, uma necessária “transigência” filosófica, que parece assumir como principal exemplo (no interior do pensamento ocidental) o conceito de “*devir*” em Deleuze & Guattari.

Voltaremos a essas potencialidades dialógicas nos próximos capítulos desta dissertação. Por hora, o que gostaria de destacar é, justamente, a possibilidade – aberta pelo conceito de “razões intransigentes” de Simas & Rufino – de ‘separarmos o joio do trigo’; e não sermos compreendidos, em nossos ataques críticos ao eurocentrismo colonialista, enquanto renegadores de toda e qualquer tradição filosófica do Ocidente. Todas não, apenas aquelas que negam “a mobilidade e os cruzos das experiências e das tessituras de saber” e percebem “qualquer possibilidade fora de seu eixo como algo a ser combatido”; em suma, as “razões intransigentes”, racistas e colonizadoras. A definição citada há pouco, surge, no livro de Simas & Rufino, no interior de um capítulo dedicado à construção do “conceito de

caboclo”<sup>74</sup>. Um dos componentes conceituais desse último é, inclusive, aquela segunda influência primordial que esse livro apresentaria ao meu trabalho de mestrado: a noção de *supravivência*. Em nosso terceiro capítulo, tal conceito será uma aliança dialógica importantíssima para que possamos compreender a condição existencial dos *xapiri*, principais intercessores da filosofia xamânica yanomami. E, ainda neste capítulo, ela pode nos permitir uma compreensão mais ampliada daquilo que apresentaremos, em breve, enquanto a espécie de “dupla cidadania” que os xamãs apresentam às “condições de vivo e morto”<sup>75</sup>.

Essa condição de *supravivência* revela-se, no texto de Simas & Rufino, a partir de uma relação de oposição (e, ao mesmo tempo, de desqualificação) das “razões intransigentes”; posto que o “caráter supravivente” dos “caboclos que baixam nas macumbas brasileiras” se define, justamente, enquanto:

[...] empreendimento inventivo da travessia. Essa perspectiva afronta o desencanto do projeto colonial e o esculhamba quando abre a possibilidade do ser em cruzo contínuo, o caboclo. Ele, o caboclo, é o ser-disponível, o ser-no-mundo, o que está aí. O ser indisponível para a caboclicização é aquele que não se dispõe a ir; é o normatizado nas regras da civilidade. [...] Se o caboclo, todavia, não é um vivente e não é um espírito, o que ele seria? O caboclo é supravivente; aquele que está além da nossa concepção de vida biológica, filosófica e histórica. A condição do encante é a da experiência enquanto existência, superando assim as noções fechadas de vida e morte. A *supravivência* não é a vida nem a morte. Ela é a existência experimentalmente alterada. O supravivente não teme a morte e não navega nas águas do pecado. A morte se torna um enigma de continuidade na presença. (SIMAS & RUFINO, *op. cit.*, p. 101)

Se, como veremos no Capítulo III, os *xapiri* de Kopenawa se aproximam dos *caboclos*, de Simas & Rufino, por compartilharem uma *condição de supravivência* “que está além de nossa concepção de vida biológica, filosófica e histórica”, perceberemos que a própria função cosmopolítica do xamã também o aproxima de tal condição. Posto que o *ser xamã* é, em si, não apenas uma abertura da “possibilidade do *ser em cruzo contínuo*”, mas propriamente a atualização dessa potencialidade virtual. Tais aproximações dialógicas e conceituais ficarão mais claras no decorrer da leitura desta dissertação. Aqui, portanto, o ponto que me interessa firmar no pensamento do leitor é o de que: tanto o “ser xamânico” quanto o “conceito de *xapiri*”, próprio ao xamanismo yanomami, confluem com o “conceito de caboclo, como ser supravivente, multitemporal e uma antinomia da civilidade, [que nos] revela[m] outras veredas das reflexões acerca da existência e da natureza do ser e das suas produções de conhecimento.”<sup>76</sup>

Por fim, há um último comentário que gostaria de tecer, a respeito das potencialidades dialógicas entre “as palavras de um xamã yanomami”, “a ciência encantada das macumbas” e as “guerras da colonização”, de Antônio Bispo dos Santos: refiro-me à identificação entre “campo de batalha e campo de mandinga”<sup>77</sup>. Ou seja, uma *confluência entre a militância política e a cosmovisão “encantada” do Sistema-Mundo*, sobre a qual funda-se a “cosmopolítica xamânica”. Ou, ainda, poderíamos traduzir: uma *identificação entre resistência e religiosidade* que parece ser o ponto de encontro entre as inúmeras

<sup>74</sup> “Caboclo: supravivente e antinomia da civilidade” (In: SIMAS & RUFINO, *op. cit.*, cap. 12, pp. 97-104);

<sup>75</sup> Termos de Eduardo Viveiros de Castro que reaparecerão, com as devidas referências, mais a baixo, ainda neste capítulo.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 102;

<sup>77</sup> Título do capítulo 13, In: *Ibidem*, pp. 105-112;

multiplicidades que chamamos, aqui, de filosofias contracoloniais. Além de apontar para um *desfarsar do ideal de laicização* da produção filosófica (talvez, uma das estratégias mais hipócritas do pensamento colonial), esse ponto permite uma última aproximação dialógica e conceitual entre os livros de Simas & Rufino e de Kopenawa & Albert – potencializado pelas passagens em que os primeiros comentam a sabedoria dos *contos de Ifá* a respeito de *Exu*, sobretudo aquele sobre como “Exu virou o Igbá Ketá: Senhor da Terceira Cabaça”.<sup>78</sup>

A proximidade da sabedoria de *Ifá* com a filosofia xamânica de Kopenawa parecerá óbvia ao apresentarmos esta última como desenvolvida por um “plano de imanência” constantemente atravessado pelas narrativas e personagens míticos da tradição yanomami. Contudo, tal potencialidade dialógica vai além, imbricando-se, também, no âmbito conceitual: pois, ao comentarem a transformação de *Exu* em *Igbá Ketá*, os autores acabam proporcionando, para nossa leitura, uma proximidade extrema entre o “pensamento exusíaco” e aquilo que apresentaremos, mais à frente nesta dissertação, enquanto a “homeopatia simbólica” do xamanismo. Visto que ambas as práticas-conceituais do pensamento apresentam uma concepção de Mundo segundo a qual “remédio pode ser veneno e veneno pode curar, **o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo**, o visível pode ser invisível e **o que não se vê pode ser presença**, o dito pode não dizer e o não dito pode fazer discursos vigorosos.”<sup>80</sup> Poderíamos especular, ainda, que uma interpretação possível às três cabaças, em questão na narrativa de *Ifá*, é a de enxergar as duas primeiras enquanto metáforas oraculares ao ‘Grande Divisor’, que apresentaremos, a seguir, enquanto fundador epistemológico das “razões intransigentes”. A atitude de *Exu*<sup>81</sup>, então, seria o correlato mítico àquela atitude epistemológica que apresentaremos, mais à frente, como uma das principais estratégias discursivas da filosofia de Davi Kopenawa: a irredutibilidade do seu pensamento às investigações dualistas e/ou aos termos da dicotomia clássica entre Natureza e Cultura.

## 1.2) *Existe, Logo, Pensa: Notas De Introdução Ao Perspectivismo Multinaturalista*

Descrever este mundo onde toda diferença é política, porque toda relação é social, como se fosse uma versão ilusória do nosso, unifica-los mediante a redução da invenção do primeiro às convenções do segundo, é escolher uma solução demasiado fácil – e politicamente iníqua – para delimitar as complexas relações de transformação que permitem passar de um ao outro. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 54)

Creio que a citação acima apresenta uma função essencial para esta dissertação como um todo (e não devemos perdê-la de vista): a de marcar o que definitivamente **não** devemos/podemos fazer, nunca, ao nos propormos refletir sobre a(s) Filosofia(s) dos povos ameríndios ou qualquer construção de Sistema-Mundo contracolonialista. Ou seja, é essencial aos experimentos de descolonização do pensamento a constante atenção aos possíveis preconceitos herdados de nossa tradição de pensamento (majoritariamente colonialista e intransigente), com o objetivo de superá-los ou, no mínimo, evitar que eles nos levem à diminuições, identificações e/ou deturpações acerca das estruturas metafísicas e guerras cosmopolíticas dos pensamentos ameríndios. Essas serão resumidas, aqui, enquanto *perspectivismo multinaturalista*. A apresentação desse par conceitual, etnográfico e descolonialista, e sua potencialização de um sistema filosófico panamazônico será o objetivo central das páginas a seguir.

<sup>78</sup> Cf. *Ibidem*, p. 114;

<sup>80</sup> *Ibidem*, *idem*, grifos meus;

<sup>81</sup> “Exu pediu imediatamente uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas na terceira. Balançou bem.” (*Ibidem*, *idem*);

Sugerida pela primeira vez em dois artigos da revista *Mana* de outubro de 1996, pelos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Tania Stólze Lima<sup>82</sup>, a noção de *perspectivismo interespecífico* (e sua dobra conceitual em um *multinaturalismo ontológico*) suscitaram inúmeros debates, releituras e reflexões internos ao campo antropológico, ao longo das últimas décadas – sendo, hoje, até mesmo, considerado um clichê em determinados círculos de etnólogos. Nos ambientes filosóficos, todavia, a questão parece ainda não ter recebido a devida atenção (isso quando não é completamente ignorada) – apesar de se apresentar como pedra de toque e, ao mesmo tempo, abertura de caminhos para uma compreensão mínima que possibilite pesquisas acadêmicas em torno das filosofias dos povos ameríndios. O livro *Metafísicas Canibais*<sup>83</sup> revisita tais conceitos e promove um balanço do desenvolvimento que receberam ao longo de quase vinte anos, acabando por consolidar, definitivamente, o caráter filosófico da questão: ao possibilitar uma sistematização teórica e interpretativa de um complexo metafísico (e de filosofia política) comum à grande maioria dos mais de trezentos povos ameríndios sul-americanos e, principalmente, aos povos amazônicos (como, por exemplo, os Yanomami).

Nesse sentido, esta segunda parte de nosso capítulo inicial procurará expor, resumidamente, as bases dessa teoria, com o objetivo de contribuir para a recepção e reflexão filosóficas acerca do *perspectivismo multinaturalista* e, também, preparar o terreno para nossa cartografia conceitual de *A Queda do Céu*. Em grande medida, a obra de Kopenawa & Albert apresenta-nos uma explicação praxológica e autônoma daquela teoria, traduzida e codificada pela etnologia amazônica enquanto *perspectivismo multinaturalista*, que acaba por complexificá-la ainda mais. Por isso, encaramos como vital para a compreensão de nossos comentários, referentes à multiplicidade daquelas “palavras de um xamã yanomami”, um prévio envolvimento de nosso leitor com essa generalização descolonialista das filosofias xamânicas e, sobretudo: por um lado, com as diferenças radicais que apresentam à estrutura hegemônica do pensamento filosófico ocidental; e, por outro lado, com a operacionalização dos conceitos, apresentados por Viveiros de Castro, que facilitam nossa abordagem e entendimento dos enunciados de *A Queda do Céu*. Para não restarem mais dúvidas de que:

[...] compreender a “filosofia da chefia ameríndia” (P. Clastres 1962 [2013]) é tão importante quanto comentar a doutrina hegeliana do Estado; que a cosmogonia maori se equipara aos paradoxos eleáticos e às antinomias kantianas (Schrempp 1992); que o *perspectivismo amazônico* é um objetivo filosófico tão interessante como compreender a metafísica de Leibniz... E se a questão é saber o que importa na avaliação de uma filosofia – sua capacidade de criar novos conceitos -, então a antropologia, sem pretender substituir a filosofia, não deixa de ser um poderoso *instrumento* filosófico, capaz de ampliar um pouco os horizontes ainda excessivamente etnocêntricos de “nossa” filosofia, e de nos livrar, de passagem, da antropologia dita “filosófica”. [...] **Uma filosofia com outra gente e outros povos dentro**, então: a possibilidade de uma atividade filosófica que mantenha uma relação com a “não-filosofia” – a vida – de outros povos do planeta, além de com a nossa própria. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 224, grifo meu)

Evidenciam-se, enfim, as relações que minha pesquisa deve manter com a antropologia, sabendo identificar os campos de disputa presentes no interior dessa disciplina. Dito de outro modo, é hora de explicitar a relação imanente que minha pesquisa manteve com certa tendência/campo da antropologia contemporânea ao promover uma “rotação de

<sup>82</sup> Cf. LIMA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 1996;

<sup>83</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015a;

perspectiva”<sup>84</sup> na produção do conhecimento (o que chamamos aqui de *descolonização*), ressalva imprescindível para justificar a importância que será dada à obra *Metafísicas Canibais*. Livro que apresenta como “questão axial” a pergunta sobre “o que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda?”<sup>85</sup>. Ou seja, uma questão que, à primeira vista, estaria subordinada ao contexto particular da disciplina etnográfica? Talvez, mas apenas ‘à primeira vista’, posto que a resposta encontrada para tal demanda antropológica é uma solução filosófica, em duplo sentido – tanto no que se refere ao caminho traçado, quanto às conclusões em que se chega: pois, de um lado, o etnólogo acaba por projetar organizacionalmente, de maneira formal e escrita, as bases conceituais de uma estrutura metafísica/cosmopolítica comum ao pensamento da imensa maioria das populações ameríndias (sobretudo, as amazônicas); e, por outro lado, executa essa tarefa (ao mesmo tempo antropológica e filosófica) sob a influência metodológica e teórica de (pelo menos) três filósofos franceses: Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari – principalmente os dois últimos<sup>86</sup>. Nesta apresentação introdutória, todavia, procurarei manter o foco sobre aquelas *bases conceituais de filosofia ameríndia* e os pressupostos metafísicos de sua *estrutura ontológica* – negligenciando deliberadamente as influências franco-ocidentais que incidiram sob sua organização escrita a partir da observação etnológica, mas sem perder de vista a importância que elas tiveram na obra e, também, na minha pesquisa.

Pois trata-se, sem dúvida, de ‘filosofia’ – quer nos regozijemos, quer nos inquietemos... Ou melhor, trata-se de restabelecer uma certa conexão entre a antropologia e a filosofia, por meio de uma nova análise da problemática transdisciplinar que se constituiu de ambos os lados da imprecisa fronteira entre estruturalismo e pós-estruturalismo, naquele breve momento de efervescência e de generosidade do pensamento, no final dos anos 1960, momento imediatamente anterior à revolução conservadora que, no curso das últimas décadas, mostrou-se tão eficaz na tarefa de tornar o mundo, tanto do ponto de vista ecológico-atmosférico como político-policial, literalmente sufocante. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 31)

Devo ressaltar, que essa “problemática transdisciplinar” (inerente à minha pesquisa) não deve ser compreendida como uma tentativa de “antropologizar” a Filosofia, tampouco de estender os tentáculos dessa à ciência etnográfica. Pelo contrário, o que busco é simplesmente um entendimento que ponha fim nas velhas querelas entre as disciplinas, para que ambas possam caminhar constantemente unidas na luta pela descolonização epistêmica. Para que forjem uma *aliança* interdisciplinar que, assim como é comum nas relações sociais e interétnicas dos povos ameríndios, não sufoque ou dissolva as diferenças entre os aliados. E, também, para reconhecerem a profundidade propriamente filosófica dos povos – nos termos de Antônio Bispo dos Santos, do “povo contracolonialista” – que não se encaixam na *lógica* reducionista da epistemologia capitalista e da metafísica colonial e suas pretensões universalizantes. Aqui, devo evidenciar minha concordância com Claude Lévi-Strauss

<sup>84</sup> Ibidem, p. 20;

<sup>85</sup> Ibidem, idem; Creio que essa “questão axial” já evidencia o principal objetivo daquela “rotação de perspectiva” interna à antropologia: por fim ao “ciclo cármico” da disciplina e sua relação filiativa com o colonialismo (idem). O que me parece ser uma tarefa que diz respeito não apenas à antropologia, mas a todos os campos do pensamento interessados em romper com as “razões intransigentes” que falávamos há pouco.

<sup>86</sup> Vale ressaltar, aqui, que ao longo do livro *Metafísicas Canibais* o autor o define, incontáveis vezes, como os rascunhos de um livro que planejara por décadas escrever, mas que nunca será escrito: *O Anti-Narciso*, “que, por ser tão insistentemente imaginada, acabou nunca existindo [...] um livro-manifesto que seria, para ela [a antropologia], como o seu *Anti-Édipo*.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, pp. 19 e 25); Cf. também DELEUZE & GUATTARI, 2011b;

quando, analisando *O Capital*, de Marx, percebera que “a relação entre capitalista e proletário não é senão um caso particular da relação entre colonizador e colonizado”.<sup>87</sup>

### 1.2.1) Perspectivismo interespecífico e multinaturalismo ontológico

Apesar do livro de Viveiros de Castro ter sido publicado com o título de *Metafísicas Canibais*, percebemos, ao longo de suas páginas, que uma definição mais precisa e fiel do sistema metafísico apresentado se encontra no par conceitual *perspectivismo multinaturalista* – oriundo da conexão entre os conceitos *perspectivismo interespecífico* e *multinaturalismo ontológico*. A investigação que levava à tal conceitualização, por sua vez, partira de um fato(r) percebido por inúmeros antropólogos, mas que ainda não havia recebido a devida atenção no que tange às suas consequências filosóficas – a percepção de que:

[...] numerosos povos (talvez todos) do Novo Mundo compartilham de uma concepção segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências. Os pressupostos e consequências dessa ideia [...] se dispõem, a bem dizer, em um eixo ortogonal à oposição entre relativismo e universalismo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 41)

A percepção dessa concepção cosmológica de ontologias variantes, ‘pluriversal’ aos nativos da América do Sul (e, sobretudo, os povos amazônicos), leva-nos a concluir a necessidade de, no mínimo, questionar a validade da “distinção clássica entre Natureza e Cultura” ou, em outros termos, o dualismo fundamental às “razões intransigentes”. O *perspectivismo multinaturalista* opõe-se tão radicalmente ao que Viveiros de Castro denominou enquanto *Grande Divisor* ou *Grande Partilha*, que orientara a maioria das filosofias ocidentais, pois operaria uma *inversão simétrica* na mesma e em seus predicados conceituais dualistas (por exemplo: corpo x espírito; humanidade x animalidade; imanência x transcendência; universal x particular; etc.); apresentando-nos um Mundo onde “a ‘cultura’ ou o sujeito seriam, aqui, a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto, a forma do particular”, pressupondo-se, portanto, “uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos”<sup>88</sup>. Tal operação de inversão simétrica, longe de representar uma simples troca de posições, leva-nos a consequências (até então) impensáveis para a imaginação e a desenvoltura conceituais do pensamento intransigente-colonial, pois, se apela a uma semelhança ontológica interespecífica, não é por meio de um humanismo generalizado, tampouco de um animismo essencialista, previsíveis na lógica dual da Filosofia racional-evolucionista.

Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma ‘se veem como’ pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, ‘são’ pessoas, isto é, são entidades complexas, com **uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível)**, existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo. O que essas pessoas veem, entretanto – e que sorte de pessoas são -, constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena. [...] **A semelhança das almas não implica a homogeneidade ou identidade do que essas almas exprimem ou percebem.** O modo como os humanos veem os animais, os espíritos ou outros personagens cósmicos é

<sup>87</sup> LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 348;

<sup>88</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 43;

profundamente diferente do modo como esses seres *os veem e se veem*. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, pp. 43-44; grifos em negrito meus, em itálico do autor.)

Percebemos, então, que uma das primeiras consequências conceituais dessa concepção metafísica é uma relação de *afinidade virtual* entre “humanos” e “extra-humanos” (animais, plantas, espíritos e, até mesmo, alguns artefatos). E, ao mesmo tempo, a evidenciação da origem filosófica do poder e da violência coloniais – justamente naquela separação ontológica que particulariza a tradição metafísica ocidental e é um dos componentes íntimos da filosofia colonial: a já citada *egopolítica do conhecimento*, de Grosfoguel, ou, nos termos de Viveiros de Castro, a certeza no:

fardo do homem: ser o animal universal, o animal para quem existe um universo. Os não-humanos como sabemos – mas como diabo sabemos? - são ‘pobres em mundo’; sequer a cotovia... Quanto aos humanos não-ocidentais, é-se discretamente levado a suspeitar que, em matéria de mundo, eles são, na melhor das hipóteses, apenas modestamente aquinhoados. [...] Como se vê, a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (interespecífico), externo (entre-específico), e se pudesse, eterno (itemporal). (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 27)

Se o *perspectivismo interespecífico*<sup>89</sup> poderia ser definido resumidamente enquanto universalidade das “almas” e variação dos “corpos”, devemos estar atentos ao fato de que o que se traduz enquanto *Corpo-Alma* são conceitos tanto quanto distintos de seus homônimos ocidentais. Aquilo que poderíamos traduzir enquanto “conceito ameríndio de *Alma*” refere-se a uma imaginação conceitual generalizada entre todos os seres da multinatureza e, por outro lado, seu conceito de *Corpo* (ou melhor, *corpos*, visto que se trata de um conceito necessariamente duplo, no mínimo) apresenta-se como um sítio referencial relativizado pela relação cosmopolítica de predação posta em pauta na práxis da vida nesses mundos<sup>90</sup>. “Em outras palavras, o perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis: mesmas representações, mas outros objetos; sentido único, mas referências múltiplas.”<sup>91</sup>

Começamos a perceber intuitivamente o que conceitualizará o *multinaturalismo ontológico*: pressupondo uma espécie de folheamento do Real, ou melhor, das realidades específicas à perspectividade de cada espécie. Apesar de potencialmente infinitas, essas realidades não são aleatórias nem isoladas, mantendo constantemente relações cosmopolíticas umas com as outras: tangenciadas pela disputa/relação (predatória) em torno do “centro de intencionalidade” – definição do *conceito posicional de humano* dos ameríndios – permanentemente ativa na vida social da floresta (inclusive, nas relações entre povos indígenas e as agências forasteiras/inimigas [*napë*, para os yanomami] do Estado brasileiro). Evidencia-se, então, que o conceito ameríndio de *Multinatureza* se mostra fundamentalmente interessante à Filosofia ocidental exatamente no que apresenta de paradoxal em relação ao “*nosso macroconceito de ‘Natureza’*”, potencialmente colonizável, que:

<sup>89</sup> Termo que fora cunhado, segundo o autor, a partir de uma “dupla torção materialista e especulativa imprimida à representação usual (psicologista e positivista) do ‘animismo’” (Ibidem, p. 41).

<sup>90</sup> Creio, ser válido o apontamento, para um aprofundamento da questão da conceitualização ameríndia do par *Corpo(s)-Alma*, uma leitura minuciosa da parte final do já citado artigo inaugural do “perspectivismo” intitulada *Os muitos corpos do espírito* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pp. 11-15). Na presente apresentação introdutória, contudo, procuramos nos concentrar na sistematização apresentada em *Metafísicas Canibais*, para evitar o risco de nos perdermos do objetivo receptivo em relação ao livro de Kopenawa & Albert e, ao mesmo tempo, não nos estendermos (ainda mais) nas questões iniciais deste capítulo.

<sup>91</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 68;

não admite um verdadeiro plural e parece sempre pedir uma inicial maiúscula; isso nos leva espontaneamente a perceber o solecismo ontológico contido na ideia de ‘(várias) naturezas’, e portanto a realizar o deslocamento corretivo que ela impõe. Parafraseando a conhecida passagem de Deleuze sobre o relativismo<sup>92</sup>, diríamos então que o multinaturalismo amazônico **não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza**. A inversão da fórmula ocidental do multiculturalismo incide não apenas sobre os termos (natureza e cultura) em sua determinação respectiva pelas funções de unidade e diversidade, mas igualmente sobre as posições de ‘termo’ e de ‘função’. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 69; grifo meu)

Essa inversão incidida sobre “as posições de ‘termo’ e de ‘função’” se tornará mais compreensível no terceiro capítulo deste trabalho, quando apresentarmos a irredutibilidade da filosofia xamânica aos esquemas dualistas – a partir dos discursos do próprio Kopenawa. Por enquanto, interessa-nos marcar que: essa concepção ontológica tem, ainda, como pressuposto lógico, uma delicada e complexa distinção conceitual entre *Pessoas* e *Humanos*, que está intimamente relacionada à (in)versão conceitual ameríndia do par Corpo-Alma. Lembremos que nosso objetivo, aqui, é o de apresentar alguns apontamentos e reflexões que introduzam o leitor às discussões promovidas pelo *perspectivismo ameríndio*, apenas no sentido de operacionalizar seus conceitos para a facilitação da leitura de *A Queda do Céu*. Por isso, não iremos nos aprofundar em tais relações de inversão simétrica, mas creio ser importante sublinhar essa distinção entre *personitude* e *humanidade* promovida pelo léxico conceitual ameríndio – posto que considero-a uma das consequências mais interessantes do trabalho de Viveiros de Castro para a especulação filosófica em vias de descolonizar-se.

### 1.2.2) “Ideal de Conhecimento”: *Maneirismo Corporal* e Os Filósofos-Xamãs

Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas de potencialidade ontológica. A ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie. [...] o conceito de *pessoa* – centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*. A humanidade é a posição do congênere, o modo reflexivo do coletivo, e como tal é derivada em relação às posições primárias de predador ou presa, que envolvem necessariamente outros coletivos, **outras multiplicidades pessoais em situação de alteridade perspectiva**. A semelhança ou congeneridade surge por suspensão deliberada, socialmente produzida, de uma diferença predatória dada; ela não a precede. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, pp. 46-48; grifo meu)

A distinção entre ‘*personitude*’ ou ‘*perspectividade*’ e *humanidade socialmente relativa* será essencial para o próximo ponto que gostaria de apresentar, ainda que, mais uma vez, não nos caiba esmiuçá-lo com a profundidade necessária: refiro-me àquilo que Viveiros de Castro denominara como “*ideal de conhecimento*” do *xamanismo amazônico*. Antes, apresento um recorte (ou melhor, um mosaico) de trechos das *Metafísicas Canibais* que explicará, de maneira conclusiva, a dinâmica pela qual funciona aquela “estrutura ontológica de dupla face”, caracterizante da *Multinatureza*, e, ainda, ressalta o papel político-diplomático que o xamanismo exerce no interior da mesma:

---

<sup>92</sup>Cf. DELEUZE, 1991;

O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são ‘no fundo’ semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa ‘no fundo’: eles tem, em outras palavras, um ‘fundo’, um ‘outro lado’; são diferentes de si mesmos. [...] a humanidade é ‘reciprocamente’ *reflexiva* (o jaguar é um homem para o jaguar, o queixada é um homem para o queixada), mas não pode ser *mútua* (no momento em que o jaguar é um homem, o queixada não o é, e vice-versa). Esse parece-me ser, em última análise, **o sentido da ideia de ‘alma’ nas ontologias indígenas. Se todos os seres tem alma, nenhum deles, ninguém, coincide consigo mesmo. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente.** [...] As perspectivas de cada espécie devem ser mantidas cuidadosamente separadas, pois são incompatíveis. Apenas os **xamãs, que gozam de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie (e à condição de vivo ou morto)**, podem fazê-las comunicar, e isso, sob condições especiais e controladas. [...] Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que nós vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia – quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos -, mas aos **afetos que atravessam cada espécie de corpo**, as *afecções* ou encontros de que ele é capaz (para evocarmos a distinção espinosista), suas potências e disposições [...] **O que estamos chamando de ‘corpo’, portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um *etograma*.** Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse **plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas.** Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo corporal*. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, pp. 61-66; grifos em negrito meus, em itálico do autor.)

Em artigo dedicado à “*responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos*”, Filipe Ceppas reflete em torno da construção de “um conceito de responsabilidade radical alternativo”<sup>93</sup>. E, amparando-se na noção de “xamanismo horizontal” – que também fora lançada por Viveiros de Castro<sup>94</sup> –, acaba aproximando a função do xamã, no interior de sua comunidade, com a postura que deveria ser tomada por um professor de filosofia responsável por/com as particularidades sul-americanas<sup>95</sup>. Entretanto, o próprio livro no qual temos centrado as atenções nesta segunda parte do capítulo, apresenta-nos os xamãs ameríndios como líderes políticos e/ou espirituais que seriam traduzíveis, para nosso arcabouço de funções sociais, muito menos enquanto ‘governantes’ ou ‘sacerdotes’ (como, via de regra, são imaginados pelo senso comum) que enquanto ‘diplomatas’ (cosmopolíticos) e/ou ‘filósofos’, ou, no mínimo, ‘intelectuais’ (‘orgânicos’)<sup>96</sup>. É necessário pontuar que tal analogia entre as

<sup>93</sup> CEPPAS, 2014, p. 244;

<sup>94</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002;

<sup>95</sup> Abri mais estes parênteses, mesmo sabendo que não me cabe aprofundá-lo aqui, para poder citar esse artigo (e seu autor) que considero uma leitura de suma importância para àqueles que estejam interessados na “aliança” teórica e prática entre as duas disciplinas acadêmicas, que propúnhamos há pouco.

<sup>96</sup> Creio que vale, aqui, duas observações acerca dessa analogia que apresentamos entre a função dos Xamãs no interior de sua sociedade e profissões próprias à nossa (questão que será retomada com mais calma no próximo capítulo desta dissertação): por um lado, é importante salientar uma diferença radical no que se refere ao reconhecimento dado por cada uma dessas sociedades aos seus pensadores, posto que a posição social do xamã é encarada como fundamental pelos seus, recebendo um prestígio do “senso comum” ameríndio que, nos mundos ocidentais, nos é quase sempre negado (no mínimo) desde Sócrates; por outro lado, é importante observarmos que, em *A Queda do Céu*, o xamanismo apresenta, além de suas funções político-filosóficas de conhecimento e diplomacia dos/entre os mundos em disputa na *Multinatureza*, também, uma função primordial

atividades xamanísticas e as atividades filosóficas não significa uma identificação direta entre os xamãs e nós filósofos (a não ser, talvez, na condição de pensadores); mas, sim, o endossamento da, já citada, concepção ramosiana de Filosofia – enquanto *experiência pluriversal do pensamento*. O conceito de *pluriversalidade* parece-me fundamental para que possamos compreender a especulação filosófica como prática onipresente nas relações humanas com o Mundo – assim como, por exemplo, a religião, a organização social, a linguagem ou a música; porém, a maneira de se travar tais relações nada tem de “universal” (no sentido ocidental-colonialista do termo), pelo contrário, elas respondem a uma pluralidade de distintos possíveis que tende à alteridade infinita<sup>97</sup>. E tentar hierarquizar tais possibilidades de experimentação do pensamento seria, talvez, a grande marca diferenciadora da ideologia colonial. Tudo se passa como se cada sociedade fosse pensada/pensasse a filosofia (e os filósofos) que merece.

No caso das “sociedades contra o Estado”, movidas por uma recusa consensual e ativa da separação entre poder e sociedade<sup>98</sup>, percebemos que sua estrutura de pensamento filosófico (etnologicamente conceituada enquanto *perspectivismo multinaturalista*) opera uma inseparabilidade do que, em nossa filosofia ocidental, acostumou-se a enxergar como dois campos distintos do pensamento: de um lado, a filosofia política e, de outro, a metafísica. Para o xamanismo amazônico, essas duas atividades filosóficas estão necessariamente interconectadas pela diplomacia cosmopolítica entre os Mundos da Multinatureza e seus (potencialmente) infinitos agentes em relações de *afinidade virtual* – ou seja, também a prática e a teoria mostram-se radicalmente conectadas. E se tudo o que falamos até aqui, a respeito do perspectivismo ameríndio, soa tão estranho e inusitado para alguns, é exatamente porque essa “filosofia outra” orienta-se por um *ideal de conhecimento simetricamente inverso* ao ‘nosso’. Pois, segundo Viveiros de Castro, a tradição de pensamento, hegemônica nas sociedades de Estado (leia-se, *metafísica colonial*), está fundada em uma “epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental”, onde “a forma do Outro é a coisa” e o conhecimento segue “o jogo epistemológico da objetivação”<sup>99</sup>. Enquanto:

O xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal inverso: conhecer é ‘personificar’, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, *daquela*; pois a questão é a de saber ‘o *quem* das coisas’ (Guimarães Rosa)<sup>100</sup>, saber indispensável para responder com inteligência à questão do ‘por quê’. **A forma do Outro é a pessoa.** Poderíamos dizer que a personificação ou subjetivação xamânicas refletem uma propensão geral a universalizar a ‘atitude intencional’ identificada por certos filósofos modernos da mente (ou filósofos da mente moderna) como um dos dispositivos inferenciais de base. [...] diríamos que estamos aqui diante de um *ideal* epistemológico que, longe de buscar reduzir a ‘intencionalidade ambiente’ a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, faz a aposta inversa: **o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade**, por via de um processo de

---

de *cura* que possibilita uma ampliação da nossa analogia com as profissões ocidentais para, também, a função dos “médicos”. O que, sublinhemos, não significa uma negação ou concorrência com a medicina e medicamentos ocidentais, mas, sim, uma complementaridade dialógica dos saberes, visto que Kopenawa afirma diversas vezes sua importância para o tratamento das doenças trazidas pelos brancos. (Cf. capítulos 2 e 3 do presente trabalho);

<sup>97</sup> Cf. RAMOSE, 2011;

<sup>98</sup> Cf. CLASTRES, 2013; 2004;

<sup>99</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 50;

<sup>100</sup> Cf. o conto “Cara-de-Bronze”, In: ROSA, 2006, pp. 559-627;

‘abdução de agência’ sistemático e deliberado. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, pp. 50-51; grifos em negrito meus)

Percebemos, enfim, o sentido da “inversão simétrica” que o perspectivismo ameríndio opera em nossa própria tradição de pensamento, colonial, solipsista e intransigente. Apesar de as duas ordens filosóficas se demonstrarem simetricamente opostas, devemos resistir à tentação precipitada de recorrer ao maniqueísmo de escolher uma em detrimento da outra – o que seria, na realidade, uma má formulação do problema. Uma reflexão mais aprofundada demonstra-nos que a questão, ao ser colocada dessa maneira (‘uma ou a outra’ enquanto ‘verdade’), só se sustenta por meio da ingenuidade ou da má fé. Pois, como Viveiros de Castro explica, essa postura frente à simetria estaria posicionando as duas ordens epistemológicas (ou, ao menos, aquela que seria rechaçada em favor da outra) no âmbito de um “sistema de crenças”<sup>101</sup>. Entretanto, não é esse o domínio no qual devemos pensar os pensamentos filosóficos; mas, sim, no “*plano do sentido*” que, por sua vez,

não é povoado por crenças psicológicas ou proposições lógicas, e o “fundo” contém outra coisa que verdades. Nem uma forma *doxa*, nem uma figura da lógica, **o pensamento nativo deve ser tomado – se se quer toma-lo a sério – como prática de sentido: como dispositivo autorreferencial de produção de conceitos, de “símbolos que representam a si mesmos”**. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 229; grifo em negrito meu; em itálico do autor)

Constatamos, então, o duplo interesse em se pesquisar o perspectivismo ameríndio: levar a sério o pensamento dos povos amazônicos enquanto uma *metafísica prática e cosmopolítica* compatível não só com a vida na floresta, mas também com a resistência contracolonial frente à ameaça de destruição social, ecológica, filosófica e política da Amazônia; e, ao mesmo tempo, questionar a pretensão ao universal de nossa tradição de pensamento, ao identificar a “obsessão pelo Mesmo” como a justificativa filosófica e existencial dos horrores colonialistas e sua constante ameaça/avanço de globalização total - da domesticação estatal, do desencantamento capitalista e da destruição colonial. Abrindo caminho, assim, para uma *prática de sentido* que, apesar de branca e ocidental, *pense com* os filósofos-xamãs – sem perder, também, a herança crítica de alguns pensadores ocidentais contrários ao *status quo* da disciplina – as possibilidades de resistir internamente ao projeto colonial, ou seja, de promover uma “descolonização permanente do pensamento” filosófico.

### 1.2.3) “*Cogito canibal*” e “*mitofísica*”

No que me concerne, penso que eles pensam exatamente “*como nós*”; mas penso também que *o que* eles pensam, isto é, os conceitos que eles se dão, são muito diferentes dos nossos – e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso. No que concerne aos índios, penso que *eles* pensam que todos os humanos, e além destes, muitos outros sujeitos não-humanos, pensam exatamente “*como eles*”, mas que isso, longe de produzir (ou resultar de) uma convergência referencial universal, é exatamente a *razão* das divergências de perspectiva. [...] o objeto cuja existência aqui se afirma são os *conceitos* indígenas, os *mundos* que estes conceitos constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde procedem. Tomar as ideias indígenas como conceitos significa tomá-las como dotadas de uma significação filosófica, ou como potencialmente

<sup>101</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 228;

capazes de um uso filosófico. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, pp. 218-219; grifos do autor.)

A essa altura, acredito ter ficado claro ao leitor o sentido daquela torção irônica e provocativa, que imprimimos ao cogito cartesiano no título desta segunda parte do capítulo inicial de nossa dissertação. Torção essa que operei a partir da inspiração de outro título, escolhido por Eduardo Viveiros de Castro para a quarta e última parte de *Metafísicas Canibais*<sup>102</sup>. Outrossim, faz-se necessária uma ressalva: ao contrário do que pode parecer com uma leitura apressada, o perspectivismo multinaturalista não se refere a uma generalização total da condição de Humano a todos os demais seres vivos. Não se trata de “tudo é humano”, mas, sim, daquilo que caracteriza os humanos (o pensamento) estar potencialmente ou, para falar em termos deleuzianos, virtualmente presente em todos os seres vivos – podendo ser atualizado a qualquer instante pela “metafísica da predação”<sup>103</sup>. Ou seja, o conceito ameríndio de humanidade (e seu outrem não humano) é *posicional* por estar, necessariamente, implicado pelas *relações interespecíficas de potencial predação permanente*<sup>104</sup>. Como o antropólogo francês Philippe Descola já havia percebido, dez anos antes da primeira sugestão do *perspectivismo*, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição.”<sup>105</sup> Ou, ainda, como Viveiros de Castro já nos explicava, no alvorecer dos debates em torno da sistematização interpretativa dessa ordem filosófica ameríndia:

O perspectivismo não engloba, via de regra, todos os animais (além de englobar outros seres); a ênfase parece ser naquelas espécies que desempenham um papel simbólico e prático de destaque, como os grandes predadores, rivais dos humanos, e as presas principais dos humanos — uma das dimensões centrais, talvez mesmo a dimensão fundamental, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pp. 3-4)

Dito isso, creio estar concluída a tarefa que elegemos para segunda e última parte deste capítulo, aquela de tecer uma apresentação panorâmica e introdutória aos debates promovidos pelo perspectivismo multinaturalista. Ainda assim, gostaria de apresentar mais algumas notas em torno da questão – apontando, agora, para algumas das consequências que a mesma trará para o restante desta dissertação. Antes disso, recorro, mais uma vez, às *Metafísicas Canibais* para frisar, enquanto preceito ético dos experimentos descolonialistas, a postura de que: “não podemos pensar *como* os índios; podemos, no máximo, pensar *com* eles.”<sup>106</sup> Nesse intento de “*pensar com*” a filosofia ameríndia – sobre ela mesma e sobre sua

<sup>102</sup> A saber, “*O cogito canibal*”. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, pp. 215-263;

<sup>103</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 155-170;

<sup>104</sup> Vale apontar, aqui, que tal “relação de potencial predação permanente” não é tão estranha às sociedades domesticadas quanto pode parecer. Numa sociedade de Estado, os ‘cidadãos comuns’ estão imbricados por ela em suas relações com as forças do Estado – com a diferença, no que se refere às relações interespecíficas amazônicas, de que esse último monopoliza a posição de predador frente às suas potenciais presas (seus cidadãos) – como, por exemplo, a polícia ou a justiça. Percebemos, então, que aquele antigo mito hobbesiano que defendia a necessidade do Estado-Leviatã para evitar que o ‘homem fosse o lobo do homem’, na realidade, acaba por fazê-lo a partir da garantia de que a maioria dos homens assuma e defenda sua posição social de ‘carneiros do lobo’. Ou seja, ao invés da (suposta) relação entre humanos que são uns os (possíveis) lobos dos outros, passamos a ser um imenso depósito de carneirinhos para o Lobo-Estado. Para um desenvolvimento da aproximação entre o “mal encontro na mata” ameríndio e as “*blitz* policiais” da “selva de pedra capitalista”, assistir à conferência (disponível no YouTube) *A morte como quase acontecimento* (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2013). E, para uma desconstrução praxológica do mito hobbesiano: Cf. CLASTRES, 2004;

<sup>105</sup> DESCOLA, 1986, p. 120;

<sup>106</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 231;

crítica ao solipsismo cósmico do Ocidente – desenvolvi minha pesquisa de mestrado; mas esbarrei, constantemente, no interior dos círculos filosófico-acadêmicos, com uma resistência no que tange à aceitação do pensamento especulativo ameríndio enquanto propriamente filosófico. Sobretudo quando se apresenta sua constante remitência e diálogo com o pensamento mítico, tal recusa afirma-se na concepção canônica de que ‘filosofia’ seria justamente aquilo que se pensa desconectado de quaisquer mitologias.

Esse recorrente posicionamento de negação à filosofia indígena sempre souo aos meus ouvidos como, na verdade, uma (re)afirmação daquela concepção tradicional-colonialista, criticada tanto por Mogobe Ramose quanto por Antônio Bispo dos Santos: da filosofia enquanto produto de um racionalismo puro, universal e vertical. Apresento, rapidamente, dois argumentos que formulei para lidar com essa questão, que se tratam na verdade do mesmo argumento, seguindo dois caminhos diferentes: a *inversão simétrica* ou a devolução do questionamento, que nos faz perceber que a (dita) ‘razão pura’, na realidade, não passa ela própria de uma imaginação mítica, da base de sustentação da “razão mítica ocidental”<sup>107</sup> – as *razões intransigentes*. Os dois caminhos pelos quais chegamos a essa conclusão: de um lado, sua comprovação, por meio da observação, descolonialista, da história da filosofia colonial-universalista, executada por Grosfoguel, e que, como já citamos aqui, cria a “egopolítica do conhecimento” enquanto “mito ocidental”; de outro lado, a reflexão pluriversal sobre o neologismo conceitual de *Mitofísica*, formulado por Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro – em livro escrito a quatro mãos com o objetivo de analisar as narrativas contemporâneas sobre o “problema essencialmente metafísico” do “fim do mundo”:

O regime semiótico do mito, indiferente à verdade ou falsidade empírica de seus conteúdos, instaura-se sempre que a relação entre os humanos como tais e suas condições mais gerais de existência se impõe como problema da razão. [...] Talvez, como Lévi-Strauss observou repetidas vezes, a ciência, que começou a se separar do mito por volta de três mil anos atrás [*assim como a filosofia pensada pelo Ocidente*], terminará mesmo por reencontrá-lo, ao cabo de uma daquelas duplas torções que entrelaçam a razão analítica com a razão dialética, a combinatória anagramática do significante com as vicissitudes históricas do significado. (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 17)

Ao criar um dualismo entre mente e corpo e entre mente e natureza, Descartes conseguiu proclamar um conhecimento não-situado, universal, visto pelos olhos de Deus. [...] O “ponto zero” é o ponto de vista que se esconde e, escondendo-se, se coloca para lá de qualquer ponto de vista, ou seja, é o ponto de vista que se representa como não tendo um ponto de vista. É esta visão através do olhar de deus que esconde sempre a sua perspectiva local e concreta sob um universalismo abstracto. A filosofia ocidental privilegia a “egopolítica do conhecimento” em desfavor da “geopolítica do conhecimento” e da “corpo-política do conhecimento” [*lembramo-nos do “maneirismo corporal” do perspectivismo ameríndio*]. Em termos históricos, isto permitiu ao homem ocidental (esta referência ao sexo masculino é usada intencionalmente) representar o seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal, bem como dispensar o conhecimento não-ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade. (GROSFUGUEL, 2008, p. 120)

---

<sup>107</sup> Ibidem, p. 233;

Peço desculpas aos leitores pela sobreposição de citações, mas não conseguiria encontrar forma melhor de expor a confluência dialógica dos textos, apesar de seus estilos e objetos tão distintos. Ambos os trechos citados acima nos ajudam a compreender, sem simplismo ou ingenuidade, que o mito das disjunções radicais entre mitologia e razão, corpo e alma, natureza e cultura, não passa disso: mais um mito, talvez, distinguível dos mitos “primitivos”, apenas por sua carência de verossimilhança e retórica, quando comparados às narrativas do “pensamento selvagem”. Talvez o primeiro mito colonialista, o mito fundacional da epistemologia de Estado, que se reproduziria em escalas monstruosas: mito das raças, mito da evolução, mito do trabalho, mito do contrato social, mito do Deus Único, mito do Mercado, mito da dominação masculina, mito heteronormativo da sexualidade, mito hobbesiano do ‘homem como lobo do homem’, entre outros. Todos, mitos basilares e legitimadores essenciais para uma visão de mundo, uma (necro)prática de vida, opressora e colonial – em suma, *mitos da intransigência filosófica*. Desmascarado o falso problema da contradição entre mitologia e filosofia, vejamos, pois, uma das principais consequências teóricas e conceituais da mitofísica cosmopolítica ameríndia, compreendida genericamente enquanto *perspectivismo multinaturalista*.

Os passados míticos ameríndios são marcados, majoritariamente, por uma generalização radical da forma humana (ainda que mais maleável e constantemente em metamorfose) entre todas as entidades vivas, ou seja, uma “humanidade primordial” pré-cosmológica não apenas “empiricamente anterior ao mundo”; mas, mais que isso, compreendida como “a única substância ou matéria a partir da qual o mundo viria a ser formado”.<sup>108</sup> Essa questão em torno da “proto-humanidade originária” característica das tradições ‘mitofilosóficas’ ameríndias nos é essencial por dois pontos: primeiramente, pela reflexão de apresentar-se (implicitamente) uma inversão na imaginação evolucionista ocidental pós-Darwin (humanos como descendentes\superadores de uma condição animalesca). Revelando, assim, sua característica ideológica mais difundida: o antropocentrismo, científico e filosófico, que enxerga a capacidade cognitiva e\ou um “suplemento espiritual” como “a preciosa propriedade privada da espécie. O excepcionalismo humano, em suma: linguagem, trabalho, lei, desejo; tempo, mundo, morte. Cultura. História. Futuro.”<sup>109</sup> Em segundo lugar, mas não menos importante, por evidenciar que aquela “pressuposição prático-ontológica” que nos acostumamos a encarar como um termo pejorativo, o *Antropomorfismo*, “merece receber cidadania filosófica plena, apontando para as possibilidades conceituais ainda inexploradas.”<sup>110</sup>

Buscar tais possibilidades, ainda inexploradas, foi um dos principais fluxos investigativos que gostaria de ter desenvolvido nesta dissertação, mas que, por questões de tempo e espaço, não foi possível fazê-lo. Aponto, aqui, portanto, essa questão – apenas a título de mais uma hipótese sugestiva para pesquisas futuras: promover uma reconceitualização positiva<sup>111</sup> da noção de “ontologias animistas”:

como manifestando o princípio antropomórfico, de modo a contrastá-las com o princípio antropocêntrico que nos parece constituir um dos pilares mais firmemente fixados da metafísica ocidental [...] antropomorfismo é uma inversão irônica completa (dialética?) do antropocentrismo. **Dizer que tudo é humano é dizer que os humanos não são uma espécie especial, um**

<sup>108</sup> DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, *op. cit.*, p. 87;

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 91;

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 97;

<sup>111</sup> Na mesma medida com que, como vimos, Antônio Bispo percebe ter acontecido com o termo “quilombo” e, também, Simas Rufino promoveram com o termo “macumba”.

**evento excepcional que veio interromper magnífica ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo.** (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, *op. cit.*, p. 97; grifo meu)

Esse debate em torno da possibilidade (e validade) de formular-se um novo conceito do “princípio antropomórfico” – encarado como arma conceitual contra o antropocentrismo colonial – representaria, acredito, uma importantíssima contribuição ao desenvolvimento de uma história da filosofia descolonial e/ou descentralizada. Quando me refiro à ‘história da filosofia’ e a ‘contribuir’ com a mesma, é preciso marcar, estou compartilhando do ponto de vista apresentado por Renato Nogueira, quando afirma, citando Deleuze & Guattari<sup>112</sup>, que:

[...] estamos de acordo com a ideia de que a história da filosofia “é inteiramente desinteressante se não se propuser a despertar um conceito adormecido, a relançá-lo numa nova cena, mesmo ao preço de voltá-lo contra ele mesmo.” É preciso descentrá-lo, confrontá-lo. (NOGUERA, 2016, p. 47)

Se no artigo de Nogueira era o “grito de Garner” que nos obrigava a pensar e a “criar conceitos para retomarmos a respiração”<sup>113</sup>, nesta dissertação é o genocídio de povos ameríndios<sup>114</sup> que nos *força a pensar* – não *sobre* ou *como*, mas *com* suas próprias filosofias – os sentidos de se encarar *A Queda do Céu* como um tratado, das mesmas, dirigido aos brancos; não para criar conceitos, posto que esses já foram criados (a sua maneira) pelos filósofos-xamãs, mas para buscar compreendê-los e traduzi-los em favor de uma descolonização do pensamento filosófico-acadêmico. Essa operação de subversão das terminologias colonizadoras aparece, inclusive, não apenas enquanto um experimento válido às propostas de descolonização do pensamento acadêmico – como vimos, por exemplo, na reconceitualização das “Macumbas”, proposta por Simas & Rufino, ou como propomos (ecoando Danowski & Viveiros de Castro) para a “categoria antropomórfica” e as “ontologias animistas”. Mas, também, parece ser um movimento comum à metalinguagem do equívoco pela qual as próprias filosofias contracoloniais procuram se comunicar com leitores ou ouvintes externos às suas tradições e Sistemas-Mundos. *A Queda do Céu* o faz por meio de uma contra generalização dos ‘não-indígenas’ sobre o signo de *napë*; já, por outro lado, Antônio Bispo dos Santos procura promover uma torção conceitual aos termos (originalmente) pejorativos como ‘quilombo’, ‘politeísmo’ ou ‘pagãos’. Um dos momentos em que fundamenta, em seu livro, tal estratégia de apropriação (re)conceitual, nos é fundamental por opor a *verticalidade colonial* à *circularidade contracolonial* e, ao mesmo tempo, potencializar uma aproximação com a filosofia xamânica de Kopenawa - aquela que promove, desenvolve e se orienta por “um pensamento que se estende em todas as direções”.

Como já falamos, faz-se por bem entendermos que as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida.

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e

<sup>112</sup> Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2011a;

<sup>113</sup> NOGUERA, 2016, p. 48;

<sup>114</sup> Que se estende, às vezes, mais explícita ou veladamente, desde os primeiros contatos com os europeus, até os dias de hoje – como prova, por exemplo, os incessantes ataques ao território Guarani-Kaiowá pelos agentes do agronegócio ou, ainda, as denúncias feitas por Davi Kopenawa, em *A Queda do Céu*, acerca dos conflitos com garimpeiros e/ou com a “gente de Teosi” (expressão de Kopenawa para se referir aos missionários cristãos que promovem o *epistemicídio* filosófico e religioso entre os povos ameríndios) nas terras Yanomami. Voltaremos a esses pontos em nosso terceiro capítulo.

de todos, **tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear**. Isso **pele fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção**. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos.

Quanto aos povos pagão politeístas que cultuam vários deuses e deusas pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, **tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções**. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses através dos elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo e o ar e outros elementos que formam o universo, apegam-se à plurismos subjetivos e concretos. (SANTOS, 2015, pp. 38-39; grifos meus)

Por fim, gostaria de fechar este capítulo com uma última citação das *Metafísicas Canibais* que apresenta uma função inversa àquela que nos serviu de epígrafe aos comentários sobre a mesma. Ou seja, se vimos, no início desta segunda parte, aquilo que deve sempre ser evitado quando nos propomos a pensar com/sobre as “filosofias outras”, a citação a seguir apresenta-nos, talvez, o que tem de mais interessante e enriquecedor nessa experiência (descolonial) do pensamento: a possibilidade de submeter nossa própria tradição filosófica a um “regime de variação”, do qual, certamente, nunca sairemos os mesmos.

[...] o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura da nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, pp. 21-22).

Concluimos, enfim, os dois movimentos propostos para iniciar esta dissertação: por um lado, apresentar um resumo das questões - incontornáveis à proposta de pesquisar a filosofia ameríndia - referentes à relação íntima entre Filosofia e Colonialismo e à maneira como encaramos e nos posicionamos diante de tais questões – que colocam em “regime de variação” os pressupostos etnocêntricos e epistemicidas de nossa tradição de pensamento. E, por outro lado, tecer uma síntese introdutória da teoria proposta por Eduardo Viveiros de Castro, enquanto *perspectivismo multinaturalista*, que representaria uma sistematização genérica de um complexo metafísico comum aos povos amazônicos. Passaremos, a seguir, a sobrevoar o livro de Kopenawa & Albert – procurando mapear conceitos e temas que são mais interessantes para uma leitura filosófica da obra e que, também, promovem a caracterização da mesma enquanto um tratado, composto e plural, de filosofia yanomami (xamanismo) – escrito enquanto carta metafísica e cosmopolítica aos brancos, o “povo da mercadoria”. Nos concentraremos, de fato, no sobrevoos das palavras de Kopenawa em nosso terceiro capítulo, enquanto o próximo se concentrará nos elementos de peritexto do livro (o prefácio de Viveiros de Castro e o postscriptum de Bruce Albert). Por razões que, creio, ficarão claras no decorrer da análise.

## CAPÍTULO II: A CONSTRUÇÃO DA “VOZ ESCRITA” DE A *QUEDA DO CÉU*: A PARTIR DO PACTO DE “IDENTIFICAÇÃO CRUZADA” DOS “POLÍGOLOS XAMÂNICOS INTERCULTURAIS” EM *WATORIKI*

*O fascinante enigma que tudo aquilo representava logo gravou-se em mim como desafio de outro saber, ao mesmo tempo próximo e dolorosamente inacessível, imagem que quase podia tocar mas não podia compreender. (Bruce Albert)<sup>115</sup>*

Como vimos na introdução desta dissertação, é impossível propor, em linhas gerais, uma apresentação de *A Queda do Céu* – ou melhor, um sobrevoo introdutório, visando abrir caminhos para uma cartografia conceitual da obra – sem que essa acabe por representar uma leitura parcial e incompleta que passará longe de esgotar as potencialidades crítica e reflexiva imanentes ao livro de Kopenawa & Albert. A percepção desse caráter incontornável de uma das principais tarefas propostas para este trabalho surgiu e se afirmou no próprio processo de redação e construção da tarefa e, creio, se justificará, ao leitor, pelo número de páginas que carecemos para dar conta da mesma – ainda que assumindo praxologicamente a parcialidade necessária para conclusão da proposta de sobrevoo cartográfico-conceitual.

Sendo assim, as páginas que se seguirão (neste capítulo e no próximo) devem ser compreendidas, sobretudo, enquanto um mapeamento de hipóteses e apontamentos que lançamos aos leitores, com o intuito de incentivar e auxiliar o desenvolvimento de trabalhos futuros em torno d’*A Queda do Céu* – ou seja, mobilizar a possibilidade de uma fatídica e plural recepção *napë*-universitária dos enunciados de filosofia-xamânica formulados por Kopenawa. Essa cartografia de potências reflexivas terá dois objetivos principais no que se refere às intenções para com os leitores de formação filosófica: primeiramente, instigá-los a aventurarem-se, por si próprios, nas encruzilhadas do pensamento e das “palavras de um xamã yanomami” (ainda que já previamente guiados por este esboço de cartografia conceitual, parcial e incompleto). A descobrirem aqueles conceitos e/ou assuntos que mais lhes interessam investigar, em meio aos rizomas dessa imensa árvore labiríntica de *desenhos de palavras* com tendências ao infinito do conhecimento; ou, como definiremos a diante: nesse complexo heterogêneo de fragmentos narrativos da filosofia xamânica yanomami. Em suma, nosso sobrevoo – mais que ‘apresentar’ ou ‘introduzir’ o leitor na multiplicidade filosófica de *A Queda do Céu* – procurará *cartografar potencialidades receptivas* à mesma: mapeando hipóteses, conceitos, potencialidades e desdobramentos, que serão expostos enquanto apontamentos – sem que tenhamos tempo e espaço para aprofundá-los com a atenção e desenvoltura necessárias, apenas como indicações sintéticas, com o papel fundamental de abrir caminhos e tecer sugestões para trabalhos futuros.

E, ao mesmo tempo, buscaremos, como diriam os pesquisadores-cambonos da “ciência encantada das macumbas”: “*firmar o ponto*” de que estamos, sim, diante de um livro de Filosofia. Ouso dizer, talvez, um dos mais importantes entre aqueles surgidos nessas primeiras décadas de século XXI e, por isso mesmo, se justificam os esforços e apelos deste trabalho, pela construção de sua recepção e popularização em nossos ambientes acadêmicos. Enfim, nosso esforço cartográfico e sugestivo terá o papel, ainda, de demonstrar um acúmulo de argumentos que procura convencer àqueles que (mesmo após terem contato com os *desenhos de palavras* de Kopenawa) ainda se sentem indecisos com essa classificação filosófica do livro de Kopenawa & Albert (que abre a possibilidade de estudos e pesquisas sobre Filosofia Ameríndia fora do campo etnográfico). Concluiremos, então, que tais dúvidas

<sup>115</sup> In: KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 515

e protestos só podem se sustentar em preconceitos racistas e epistemicidas, camuflados sob uma concepção conservadora, colonialista e intransigente do cânone e das práticas filosóficas. Começamos este capítulo, dedicado à primeira parte<sup>116</sup> de um sobrevoos que permita abrir as trilhas de uma cartografia conceitual das *peles de imagens* de *A Queda do Céu*, portanto, ecoando a avaliação feita por Viveiros de Castro, no prefácio à edição brasileira da mesma:

o que realmente importa é como este livro pode dar a pensar aos *não* antropólogos; o que conta é o que Davi Kopenawa tem a dizer, a quem souber ouvir, sobre os Brancos, sobre o mundo e sobre o futuro. Que seu repertório conceitual e seu universo de referências sejam muito estranhos ao nosso só torna mais urgente e inquietante sua ‘profecia xamânica’, cada vez menos ‘apenas’ imaginária e cada vez mais parecida com a realidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b<sup>117</sup>, p. 34)

### 2.1) Estranhamento, Fascínio e *Fendas de Alteridade*

O fato é que a humanidade sempre encarou os caminhos cruzados com temor e encantamento. A encruzilhada, afinal, é o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas. Para onde caminhar? A encruzilhada desconforta; esse é o seu fascínio. [...] Nós que somos encruzilhadas, desconfiamos é daqueles do caminho reto. (SIMAS & RUFINO, *op. cit.*, pp. 23-24)

De fato, mesmo depois de quase três anos de pesquisa – com “os olhos sempre cravados” nas “peles de imagem” que foram desenhadas com as palavras de Kopenawa e muito “torcer os dedos desajustados”<sup>118</sup> para tentar comentá-las/traduzi-las na perspectiva de uma filosofia descolonizante – não posso negar que, em alguns momentos, ainda me sejam (se não “muito”, ao menos ‘um pouco’) “estranhos” o “seu repertório conceitual e seu universo de referências”. Ao mesmo tempo fascinante e desconfortável, as *infinitas encruzilhadas de multiplicidades* das palavras de Kopenawa envolvem-nos em um *misto de fascínio e estranhamento* perante um saber filosófico, que apresenta como formas corretas de se “pensar com retidão”, justamente, os movimentos de um “pensamento que se estende em todas as direções”. Vale sublinhar que esta expressão, “o pensamento que se estende em todas as direções”, é um dos principais ritornelos de *A Queda do Céu*; e pode ser entendida como a qualificação daquilo que venho pesquisando/traduzindo sobre o signo de “filosofia xamânica”. Kopenawa não usa o termo “filosofia” (um termo *napë*) e, por isso mesmo, apresentá-lo como potencialidade tradutiva para o que sua *voz escrita* chama de “pensamento” foi o problema central para minha dissertação. Acredito que tal problema de tradução, por sua

<sup>116</sup> Conforme explicamos na introdução deste trabalho, a tarefa proposta (inicialmente) para o segundo capítulo se apresentou, ao longo de sua redação, muito mais complexa, longa e demorada do que imaginávamos de início e – por isso – nos vimos obrigados a dividir seus movimentos em duas partes/capítulos distintos: o próximo capítulo, onde iremos, de fato, sobrevoar as potencialidades de cartografia conceitual dos discursos de Kopenawa (sobretudo no que se refere ao primeiro ‘tomo’ do livro, intitulado *Devir Outro*); e o presente, que preparará nossa paisagem mental-interpretativa para o movimento principal do capítulo 3, a partir, sobretudo, dos apontamentos feitos por Bruce Albert a respeito do processo de construção desta obra a quatro mãos e, ainda, da organização da estrutura final de seu texto.

<sup>117</sup> *O recado da mata. (Prefácio)* In: KOPENAWA&ALBERT, 2015, pp. 11-42; O título e o final do texto fazem referência a um conto de Guimarães Rosa, criando uma confluência entre os “discursos proféticos” de Kopenawa a respeito da queda do céu, com “o recado do morro” (Cf. ROSA, 2007; ou Rosa, 2006, pp. 389-467). O desenvolvimento dessa sugestão dialógica, apresentada implicitamente pelo prefácio de nossa obra central, pode ser considerado, talvez, o primeiro das muitas potencialidades investigativas que apontaremos aqui, sem que possamos desenvolvê-las, de fato. O primeiro de nossos ‘apontamentos para pesquisas futuras’.

<sup>118</sup> Esses termos fazem referência a uma passagem do discurso de Kopenawa que, como devem estar lembrados nossos leitores, já foi citada no capítulo anterior. Cf. KOPENAWA&ALBERT, *op. cit.*, p. 376;

vez, é sugerido pela própria imanência de seus discursos e, também, pela explicação etimológica que Albert nos dá sobre o termo yanomami traduzido (no livro) por “pensamento” e (aqui) por “filosofia”: “a palavra *pihi*, componente da pessoa que se refere à consciência reflexiva e à volição, bem como à expressão do olhar. O termo entra na composição de todos os verbos relativos às atividades cognitivas e à expressão das sensações e emoções em yanomami.”<sup>119</sup>

Voltando à questão do misto de fascínio e estranhamento consequente da leitura de *A Queda do Céu*, é preciso frisar que esse estranhamento - frente aos modos de conceitualização e enunciação das encruzilhadas do pensamento contracolonial - não significa uma ausência, ou melhor, uma negação de seu caráter filosófico. Pelo contrário, esse *estranhamento* é gerado pela ignorância filosófica da alteridade radical, fruto do “pensamento curto e obscuro” típico dos brancos [*napë*]. Fruto da incapacidade – ao menos em um primeiro momento, naquele momento em que o reflexo psíquico é herdado dos preconceitos da tradição, aquele momento em que se faz presente uma espécie de *habitus* colonizador do pensamento e/ou do pensamento colonizado – em compreender que a atividade filosófica não se dá necessariamente pelos caminhos que a Filosofia (ocidental) se acostumou a seguir. Ao enfrentarmos esse “estranhamento”, conscientes de sua origem em um inconsciente (coletivo?) epistemicida, estamos longe de nos vermos romântica e definitivamente libertos dos corredores frios e sombrios das bibliotecas empoeiradas da mente (que aprendemos a chamar de ‘caminhos filosóficos’ e, às vezes, crer que seriam os únicos possíveis). Na verdade, descobrimos – ou melhor, começamos a perceber – que apenas estávamos presos em uma triste e escura sessão, entre muitas, desse labirinto infinito, o qual chamamos filosofia(s) – entendida(s) enquanto atividade(s) do pensamento, não (necessariamente) disciplina acadêmica. A porta ou, no mínimo, a *fenda* que se abre para outra (e inédita) sessão desse labirinto borgiano<sup>120</sup> – com os desenhos de palavras de Kopenawa – contudo, não nos faz respirar mais em corredores de “pensamento obscuros e esfumaçados, cheios de esquecimento”, mas, sim, em trilhas luminosas e quietas de uma floresta viva de um conhecimento que “se estende em todas as direções”<sup>121</sup>.

<sup>119</sup>Ibidem, p. 678, nota 15;

<sup>120</sup>Essa imagem que procurei criar – de uma biblioteca escura e labiríntica, apesar de potencialmente infinita – para metaforizar o(s) conhecimento(s) filosófico(s) (do Ocidente) deita-se na inspiração direta de um conto de José Luis Borges, intitulado *A biblioteca de babel* (Cf. BORGES, 2016, pp. 69-79); enquanto as “trilhas luminosas e quietas” de uma “floresta viva” que se abrem com *A Queda do Céu* remetem às próprias narrativas do livro, quando discorre-se sobre “os caminhos de *xapiri*” (Cf. a nota seguinte). A relação potencial entre ambos os textos, contudo, vai muito além da simples metáfora que uso para iniciar este capítulo e poderia perfeitamente ser o tema de uma pesquisa futura – orientada pela intuição de que o conto de Borges já pressentia, imanente e implicitamente, a abertura de uma ‘fenda de alteridade’ na biblioteca infinita do pensamento, ao afirmar que: “*se a linguagem dos filósofos não bastar, a multiforme Biblioteca produzirá o idioma inaudito que for necessário*” (idem, p. 74). Fenda e idioma esses que a *filosofia yanomami* nos apresenta. E percebemos, ainda, que assim como os hexágonos e andares da *biblioteca de babel* tendem ao infinito, também o faz as trilhas abertas pelas palavras de Kopenawa; e é justamente isso que faz de *A Queda do Céu* muito mais que “um mero labirinto de letras” (idem, p. 71) – apesar de sua “estrutura híbrida” e seu “texto labiríntico” (KOPENAWA&ALBERT, *op. cit.*, pp. 547 e 534, respectivamente);

<sup>121</sup>Na presente metáfora, o “pensamento” de Kopenawa é travestido pela imagem de uma “floresta viva”. Essa caracterização metafórica e inicial se justificará, creio, ao fim do próximo capítulo – quando vimos que a *imagem (de fertilidade) da floresta viva* é imanente às palavras de Kopenawa, ainda que em outro sentido: não se referindo aos caminhos intelectuais de produção e comunicação do conhecimento, mas às entidades metafísicas e cosmopolíticas, os “seres-imagem” (*xapiri*), presentes nas relações e agências da *multinatureza yanomami*. Por exemplo: “*Urihinari*” [“espírito da floresta”] dá vida antropomórfica e agência cosmopolítica àquilo que nós, brancos, chamamos de Floresta Amazônica (Cf. KOPENAWA&ALBERT, *op. cit.*, pp. 391, 470, 475 e 478). Centro geopolítico e metafísico do Sistema-Mundo yanomami;

Outrossim, tal ‘estranhamento’ frente às *outras formas de se pensar e de se fazer mundos* (leia-se, *outras filosofias*) não é, apenas, fruto de nosso desenvolvimento intelectual no interior de uma tradição de pensamento epistemicida – até porque, se fosse apenas isso, bastaria a conscientização da mesma e o reconhecimento da capacidade filosófica do outro (e da existência de tais sistemas de pensamento) para cessar tal inquietação. Mas não basta dizermos: “sim, os índios também fazem filosofia” para conseguirmos compreender e apreender seus enunciados filosóficos sem que estes nos pareçam, no mínimo, estranhamente desconfortantes ou desconfortavelmente estranhos. Esse estranhamento é, também, fruto das próprias diferenças radicais que existem entre as tradições de pensamento contracoloniais e as “razões intransigentes” que moldaram e formaram nossa concepção *napë* de filosofia. E não sejamos ingênuos nem arrogantes, ele não é exclusividade dos brancos. É, também, (creio) sentido pelos pensadores indígenas ao entrarem em contato com nossos meios de dialogar e filosofar – de maneira (bem) mais dramática e dolorosa, pois nossa filosofia epistemicida sempre vem acompanhada de práticas bélicas e econômicas propriamente genocidas e ecocidas, das “fumaças de epidemias” [*xawara*]<sup>122</sup> que, segundo Kopenawa, carregamos (os *napë*) em nossas “peles” e “mercadorias”; e, ainda, da prevalência arrogante da *escrita* sobre a *oralidade* – principal base estratégica do *epistemicídio*.

Esse estranhamento mútuo só pode ser dissolvido – sem recair em uma identificação simplista de uma das partes nos pressupostos alheios e/ou numa hierarquização etnocêntrica das mesmas – com o enfrentamento/estudo paciente, atento e (auto)crítico das diferenças radicais que o causam. Sem que a tentativa de abandonar o estranhamento recorra ao ocultamento, menosprezo ou omissão de tais alteridades do pensamento e dos meios de enunciação conceitual. As maneiras de se alcançar tal prática dialógica e de produção do conhecimento a partir da alteridade, talvez, seja a principal contribuição de (certas) teorias etnográficas para o desenvolvimento de uma filosofia descolonial. Mas, é preciso ficar claro, tal bagagem trazida pela etnologia é, em grande medida, um dos muitos ensinamentos “em campo” que esta deve aos ‘nativos’ que estuda. Ou seja, uma prática interpretativa que é apreendida e compreendida, principalmente, a partir das práticas contracoloniais dos povos estudados – e nem tanto da reflexão etnográfica e posterior (ao trabalho de campo) sobre as mesmas, como o próprio Bruce Albert nos expôs, em seu *Postscriptum* para *A Queda do Céu*, ao afirmar que o conhecimento etnográfico só pode ser “conquistado em primeiro lugar pela provação do corpo e por quanto *se faz necessário atingir os limites do próprio pensamento para poder começar a descobrir o dos outros*.”<sup>123</sup> Ou, ainda, em sua explicação sobre como encarou a maneira como fora recebido em suas primeiras estadias entre os yanomami do Rio Catrimani<sup>124</sup> – e que, na minha interpretação, surge como descrição densa e complexa de um *experimento prático-pedagógico* do que chamei de *metalinguagem do equívoco*:

Ao lhe oferecerem seu saber, os anfitriões do etnógrafo aceitam a **incumbência de ressocializá-lo numa forma que lhes parece mais adequada à condição humana**. Contudo, para além da cumplicidade ou

<sup>122</sup> Sobre as “fumaças de epidemia *xawara*” e sobre *Xawarari* (*xapiri* responsável pela propagação das epidemias e/ou convocado pela “homeopatia simbólica” – termo de Bruce Albert, conferir sua apresentação no próximo capítulo deste trabalho – própria ao xamanismo, para lutar contra suas manifestações físicas, o que, creio, ficará mais compreensível quando tratarmos da concepção belicosa da “cura” xamânica – também, em nosso terceiro capítulo): Cf. KOPENAWA&ALBERT, *op. cit.*, pp. 82, 96, 11, 175, 176, 183, 201, 224, 229, 245-251, 254, 256, 265, 266, 270, 284, 292, 296, 297, 305-310, 313, 346, 356-371, 420, 432, 436, 437, 442, 465, 475, 478, 486, 490, 492, 507, 523, 530, 541, 560 e 565-569.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 519; grifo meu;

<sup>124</sup> Alguns anos antes de seu “primeiro desencontro” com Davi Kopenawa (sobre esse episódio, Cf. *Ibidem*, pp. 49 e 525-528), quando ainda era um “etnógrafo iniciante” e, aos olhos yanomami, “um jovem forasteiro fora do comum” (*Ibidem*, p. 521).

empatia que o estranho noviço possa ter inspirado, **a transmissão visa antes de tudo, para além de sua pessoa, o mundo do qual ele jamais deixa de ser um representante, queira ele ou não.** De fato, em seus esforços pedagógicos, seus anfitriões têm por objetivo primeiro tentar reverter, tanto quanto possível, a troca desigual subjacente à relação etnográfica. [Contracolonização?] De modo que os ensinamentos de nossos supostos “informantes” são dispensados por razões de ordem principalmente diplomática. Sua paciente educação se aplica, em primeiro lugar, a **nos fazer passar da posição de embaixador improvisado de um universo ameaçador ao papel de tradutor benevolente**, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças. [Descoloniais?] (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 521; grifos e anotações entre colchetes meus).

Como vimos no capítulo anterior, as filosofias xamânicas dos povos ameríndios seguem uma *logicidade outra*, que não apenas convive com a contradição – em vez de usá-la como critério de descarte ilógico (para não dizer ideológico) – como a reinterpreta enquanto parte fundamental de sua ordenação filosófica do mundo (*Hutukara*)<sup>126</sup>. Não por acaso, Kopenawa nos conta, diversas vezes, que uma das principais tarefas dos xamãs é alcançar um *entendimento codificador das contradições imanentes* à vida e ao Mundo, a partir da relação pactária e ambígua que mantêm com os *seres-imagem* invisíveis (para a “gente comum”<sup>127</sup>) que ordenam o cosmos. Segundo a mitologia yanomami, o atual nível terrestre foi, também, o “primeiro céu” que haveria caído sobre os “primeiros humanos” (também chamados “ancestrais animais” e que, com isso, se transformaram em parte fundamental dos *xapiri* – grupo conceitual que, além desses, inclui entidades cósmicas com agenciamentos mais amplos, como é o caso dos exemplos já citados de *Urihinari*, *Xawarari* e *Hutukarari*). Impedir que o “céu atual” [*Hutu mosi*] caia – fazendo com que “a floresta retorne ao caos” – como seu antecessor, ou seja, “sustentar o céu”, “defender a floresta e o céu” é uma das principais tarefas cosmopolíticas das atividades xamânicas e nos remete a uma espécie de *ideal filosófico de contra-dominância da natureza*<sup>128</sup>. Sobre a queda do primeiro céu, *Hutukara*, e sua conseqüente metamorfose em ‘nível terrestre’ (atual), creio ser válido citar a apresentação sintética feita por Viveiros de Castro, em outro texto dedicado a comentar as palavras de Kopenawa:

[...] boa parte da mitologia amazônica trata das causas e conseqüências da especiação – a investidura em uma corporalidade característica – de diversos personagens ou actantes, todos eles concebidos como compartilhando originalmente de uma condição geral instável na qual aspectos humanos e não-humanos se achavam inextricavelmente emaranhados. Todos os seres que povoam a mitologia manifestam esse **entrelaçamento ontológico, essa**

<sup>126</sup> *Hutukara* foi o nome dado pelos yanomami a sua primeira Associação, fundada em 2004, e desde então presidida por Davi Kopenawa (Cf. KOPENAWA&ALBERT, *op. cit.*, pp. 47, 525 e 556); mas é, também, o nome usado pelos xamãs yanomami para se referir àquilo que os *napë* chamam de ‘planeta Terra’, ou seja, a imagem xamânica e/ou agência cosmopolítica do Mundo (*xapiri: Hutukarari*). Cf. Idem, pp. 106, 125, 144, 152, 157, 189, 195, 196, 204, 329, 420, 432, 461, 478, 484, 496 e 501);

<sup>127</sup> Mais um ritornelo do livro, “gente comum” é como Kopenawa se refere aos yanomami não-iniciados no xamanismo;

<sup>128</sup> Voltaremos a esse ponto, no próximo capítulo. Cf. ibidem, pp. 195, 196, 330-333, 432, 458, 477, 478, 484, 496 e 497. Não por acaso, Bruce Albert escolheu *A Queda do Céu* como título não apenas do livro, mas, também, da terceira e última parte de sua divisão interna. Sobre a “tomada do caos”, a “metamorfose da primeira humanidade” e a conseqüente “queda de *Hutukara*”: Cf. capítulo 8 (ibidem, pp. 193-220); pp. 74, 81, 117, 168, 237, 371, 428, 473, 474 e 510.

**ambiguidade trans-específica que os faz, justamente, semelhantes aos xamãs.** (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 322; grifo meu)

Em suma, “impedir que a floresta retorne ao caos” (a queda do céu, propriamente dita), como ocorrera no “primeiro tempo”, quando “os seres viravam outros sem parar”, é, talvez, o principal ideal do conhecimento xamânico para os yanomami. Logo, a “contradição” ou “ambiguidade” não é apenas aceita, mas compreendida como uma das características fundamentais do mundo e da produção de conhecimento sobre o mesmo, ainda que extremamente perigosa na ausência de quem saiba controlá-la, diária e pacientemente: os xamãs se (retro)alimentam (d)os *xapiri* (seres-imagem, ‘espíritos’) com seu “sopro de vida” [*pó de yãkoana*] para que a fome não deixe-os furiosos, a ponto de derrubarem os alicerces do céu. Tais questões ficarão mais claras no capítulo seguinte, mas já podemos perceber, aqui, a importância *global* do “trabalho do sentido”<sup>129</sup> xamânico, não apenas para a filosofia de seu povo e/ou sua resistência contracolonial: pois *A morte dos xamãs*<sup>130</sup> significaria o fim daqueles que são responsáveis/capazes de impedir que a Floresta (leia-se, o Mundo) seja tomada definitivamente pelo caos e o céu (que cobre tanto os *yanomami* quanto os *napë*) caia, destruindo e matando tudo e todos a baixo de si.

Esse convívio com a contradição, ou melhor, *entendimento com fluxos contraditórios*, é uma característica comum a muitas tradições de pensamento filosófico-contracolonial, ainda que se apresente pelas maneiras mais variadas, e esteve diretamente imbricado em nossa criação de uma *metalinguagem do equívoco* – enquanto primeiro passo conceitual necessário para a recepção filosófico-acadêmica (leia-se “branca”) dos enunciados filosófico-xamânicos do narrador d’*A Queda do Céu*. Nas ordens de pensamento contracoloniais, o conhecimento, a contradição, a metalinguagem praxológica dos equívocos de tradução, a cosmopolítica e seus agentes invisíveis (*xapiri*, para os yanomami) parecem ser partes de um mesmo ‘todo’ multifacetado em escalas/camadas que tendem ao infinito. Já no caso de nossas intenções descolonialistas para com o ‘pensamento domesticado’, contudo, as coisas não surgem tão bem amarradas sob o solo de uma tradição do pensamento. Muito pelo contrário, nossas práticas descoloniais de *metalinguagem do equívoco* devem inspirar-se no brilhante e original trabalho de Albert na preparação de *A Queda do Céu*: além de estarmos sempre atentos aos mecanismos de tradutibilidade que evocamos para o diálogo entre filosofias radicalmente distintas; devemos, também, criar e seguir rigorosas “diretrizes de precisão”<sup>131</sup> que permitam-nos discernir a *equivocidade*, necessária à proposta<sup>132</sup>, da recaída em falsos problemas (que nos cercam a todo tempo) e/ou de deturpações interpretativas que nos trancariam em caminhos inertes, acabando por corroer internamente as intensões políticas do trabalho.

A possibilidade de convívio e entendimento com fluxos contraditórios de equívoco, todavia, não é a única diferença gritante entre o sistema filosófico amazônico e aquele ‘helênico-germânico’ – que se autodenominou único e colonizou o pensamento e a produção filosófica da imensa maioria de obras escritas nos últimos séculos. São muitas. Considero duas, além da já citada, mais interessantes para este trabalho: uma ligada à questão da “*distinção ontológica*”; outra, à sua relação com as demais práticas e saberes sociopolíticos de sua comunidade. Sobre a primeira, creio já ter falado bastante (ainda que tangencialmente) no capítulo anterior, e cabe, aqui, portanto, apenas marcar sua formulação geral (“*firmar o ponto*”): enquanto a Ciência e a Filosofia ocidentais operaram e desenvolveram-se a partir da

<sup>129</sup> Termo ao qual retornaremos mais a frente neste trabalho, surge: In: VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321;

<sup>130</sup> Título do último capítulo do livro (24), Cf. KOPENAWA&ALBERT, *op. cit.*, pp. 488-498;

<sup>131</sup> KOPENAWA&ALBERT, *op. cit.*, p. 546;

<sup>132</sup> De trabalhar por/com uma descolonização filosófica debruçada em enunciados contracoloniais de filosofias (radicalmente) outras, incompatíveis com as “razões intransigentes” e a política de Estado.

oposição (dita) ‘incontornável’ entre Humano x Animal, o xamanismo de Kopenawa *fala uma língua*<sup>133</sup> que se baseia em *outra distinção ontológica fundamental* – aquela entre *Yanōmami* x *Napë*, que etimológica e tradicionalmente se traduziriam para nossa “*língua de fantasma*” como ‘Humano x Inimigo’<sup>134</sup>. Isso aponta para o fato de que, como vimos anteriormente, em um sistema filosófico-xamânico, a ‘condição humana’ e seu ‘antônimo ontológico’ são, antes de qualquer coisa, propriamente *condições* relacionais, estratégicas e perecíveis, perfeitamente cambiáveis (tanto por alternância/inversão, quanto por aliança/conversão) frente a uma complexa rede cosmopolítica de perspectivas em disputa predatória em torno da “humanidade socialmente relativa”<sup>135</sup>. Se essa outra distinção ontológica pode parecer, para nós ocidentais, um tanto quanto estranha e ilógica, creio que a “nossa” fundação antropocêntrica e “autofascinação solipsista”<sup>136</sup>, também, receberia as mesmas classificações dos xamãs ameríndios. Pois, como nos explica Viveiros de Castro, a distinção ontológica entre humanos e animais é incompatível com a filosofia xamânica, tendo em vista que esta apresenta como *intercessores*<sup>137</sup> os “espíritos”(xapiri), que se definem, justamente, por:

[...] uma interferência complexa, uma distribuição cruzada da identidade e da diferença entre as dimensões da animalidade (*yaro pë*) e da humanidade (*yanomae t'ë pë*). [...] menos ou antes que designando uma classe de seres distintos, fala assim de **uma região ou momento de indiscernibilidade entre o humano e o não humano** [...] fala de uma humanidade molecular de fundo, oculta por formas molares não humanas, e fala dos **múltiplos afetos não-humanos que devem ser captados pelos humanos por intermédio dos xamãs, pois é nisto que consiste o trabalho do sentido**. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321; grifos meus.)<sup>138</sup>

Há, ainda, outra “fenda de alteridade” que caracteriza as potencialidades dialógicas entre a filosofia xamânica de Kopenawa e aquela(s) produzida(s) pelos escritores do Ocidente: uma clara e importantíssima distinção (poderíamos chamar *pragmática*, talvez) entre as conexões (ou, nos termos de Antônio Bispo, *confluências*) de saberes e funções relativas às práticas filosóficas. Pois se, como creio que poderemos afirmar com toda a certeza ao fim desta dissertação, a posição sociopolítica do xamã no interior de sua sociedade é compatível com a posição do filósofo no interior da nossa (ou, ao menos, aquela posição que gostaríamos de ter), o é, também, com a dos professores<sup>139</sup> dos demais campos do conhecimento (“disciplinas curriculares”, como, por exemplo, geografia, história, biologia,

<sup>133</sup> O “idioma inaudito” da *Biblioteca de Babel*, talvez?;

<sup>134</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 13, 520, 609 e 610; Sobre a expressão *língua de fantasma*, com a qual Kopenawa se refere tanto ao português quanto ao francês e outras línguas ‘não-yanomami’ – lembremos que Yanomami é, também, um “vasto conjunto linguístico e cultural isolado, subdividido em várias línguas e dialetos aparentados” (ibidem, p. 44) –, devemos sublinhar que se trata de mais uma daquelas expressões que, por aparecerem incontáveis vezes ao longo do livro, não é possível referenciá-la em uma ou outra parte da obra e, ao mesmo tempo, é uma das muitas de suas potencialidades conceituais que não nos cabe, infelizmente, aprofundar no presente trabalho.

<sup>135</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015a; também, o Capítulo 1 desta dissertação;

<sup>136</sup> “incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não-humanos” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 99);

<sup>137</sup> Cf. DELEUZE, 2013, pp. 155-172. “Essas potências do falso é que vão produzir o verdadeiro, é isso os intercessores...” (Idem, p. 162);

<sup>138</sup> Esse texto foi escrito como comentário referente às primeiras publicações feitas a partir do trabalho de colaboração entre Kopenawa e Albert, durante o processo de construção de nossa obra central (KOPENAWA, 2000; ALBERT & KOPENAWA, 1990; 2003; 2004; textos que representaram uma espécie de esboços do que se tornaria o capítulo 4 (*Os ancestrais animais*) do livro Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 110-131);

<sup>139</sup> Para uma apresentação das potenciais relações entre xamanismo e ensino, Cf. CEPPAS, 2014; e, também, o início desta dissertação;

etc.), dos médicos<sup>140</sup> ou psicólogos, dos diplomatas e líderes políticos, até mesmo de uma espécie de correspondentes jornalísticos<sup>141</sup> das outras perspectivas em disputa (cosmopolítica) pela “humanidade socialmente relativa”, ou, ainda, dos sacerdotes<sup>142</sup>. Ou seja, *o xamã é filósofo, mas não é ‘só filósofo’*.<sup>143</sup> Essa *multipolaridade* caracterizadora das práticas e dos conhecimentos xamânicos está presente, como não poderia deixar de ser, no livro de Kopenawa e Albert – e até mesmo se estende em novas direções (narrativas) – e é por isso que concordamos, novamente, com o prefácio de Viveiros de Castro, quando afirma que:

*A Queda do céu* é um ‘objeto’ inédito, compósito e complexo, quase único em seu gênero. Pois ele é, ao mesmo tempo: uma biografia singular de um indivíduo excepcional, um *sobrevivente* indígena que viveu vários anos em contato com os Brancos até reincorporar-se a seu povo e decidir-se tornar-se xamã; uma **descrição detalhada dos fundamentos poético-metafísicos de uma visão do mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria**; uma defesa apaixonada do direito à existência de um povo nativo que vai sendo engolido por uma máquina civilizacional incomensuravelmente mais poderosa; e, finalmente, uma contra-etnologia arguta e sarcástica dos Brancos, o “povo da mercadoria” \*, e de sua relação doentia com a Terra – conformando um discurso que Albert (1993) caracterizou, lapidarmente, como uma “crítica xamânica da economia política da natureza”. [...]

\* Que melhor nome se poderia cunhar para a civilização capitalista? *O Capital* inteiro em um simples etnônimo... (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 27; grifos em itálico do autor, em negrito meu.)

Na citação acima, o antropólogo apresenta, resumidamente, os quatro principais (entre incontáveis outros) eixos, ou melhor, *fluxos temáticos enredados* na multipolaridade que caracteriza os enunciados discursivos e os meios narrativos de *A Queda do Céu*. Os fluxos que mais parecem se destacar em sua *multipolaridade narrativa* – para além daquele orientado pela “biografia singular” – poderiam ser identificados, portanto, como: um “poético-metafísico”, um (cosmo)político ou contracolonial e um contra-etnológico. Obviamente, estão todos mutuamente interferidos uns pelos outros ao longo do fluxo narrativo, e é, justamente, tal emaranhado intelectual e discursivo que define aquilo que chamamos de *multipolaridade narrativa*. Acredito que tal multipolaridade temática está

<sup>140</sup> Cf.: *Ibidem*, p. 176 e 187;

<sup>141</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 168;

<sup>142</sup> Infelizmente, não nos cabe, aqui, esmiuçar com a devida atenção cada uma das comparações listadas. Mas creio serem essenciais, ao menos, algumas palavras sobre a última e, certamente, a mais perigosa para o contexto de nossa disciplina: quando conectamos, comparativamente, xamãs e sacerdotes não temos em mente o exercício do sacerdócio tal como esse desenvolveu-se na tradição judaico-cristã (e em suas leituras preconceituosas e/ou ‘mesmificantes’ de outras tradições) – sacerdócio, esse, que tem uma relação intrínseca com a expansão e o exercício do poder e da violência colonialista, como nos demonstrou, por exemplo, NIETZSCHE (1998) e KOPENAWA & ALBERT, ao nos contarem sobre a “gente de *Teosi*” (*op. cit.*, sobretudo no capítulo 11 (*A missão*, pp.254-273) e, também, nas pp. 66, 70, 75, 77, 275-281, 290, 294-296, 308, 309, 313, 371, 402, 509, 511, 517, 518, 523-525, 560 e 568). E, ainda, em: ALBERT, 1991; TURNER & KOPENAWA, 1991; e KOPENAWA 1992. Muito pelo contrário, os xamãs podem confluir com o sentido que aprendemos, nas religiões de matriz africana, ao conceber o papel dos sacerdotes, ou seja, com um *exercício contracolonialista do sacerdócio*: na perspectiva dos pais-de-santo (e, também, os xamãs chamados, inclusive, de pais dos *xapiri*) como “*zeladores*” (ao mesmo tempo comunicadores, detentores e renovadores) da religiosidade e dos conhecimentos dos antigos, dos “mais velhos”, e/ou das entidades/guias espirituais.

<sup>143</sup> Dizemos isso para não termos de enfrentar diretamente a discrepância imensa e risível, tragicômica, entre os níveis de prestígio e influência exercidos, pelo ‘filósofo-xamã’ e pelo ‘filósofo-napë’, perante seus pares sociais (“parentes” ou “compatriotas”) não-filósofos – a “*gente comum*” de que nos fala Kopenawa, mas com os quais (a maioria entre) os filósofos acadêmicos nem sequer conseguem falar.

presente no livro – ao menos em parte – como extensão intensiva da multipolaridade, que é própria das atividades xamânicas. Ao apresentarem enquanto “centros gravitacionais” de suas práticas e conhecimentos as *multiplicidades virtuais intensivas* que, como veremos mais adiante, definem caracteristicamente os *xapiri*.

Percebemos, então, que com a passagem para a forma escrita, com a transliteração dos discursos de Kopenawa para a “voz escrita”, sua sabedoria xamânica não perdera tanto de sua potencialidade discursiva quanto supúnhamos no capítulo anterior, amparados no artigo de Pedro Cesarino. Pois mesmo se tratando de *desenhos de palavras em peles de imagem*, o que ‘desenha-se’ ainda são palavras enunciadas por um *pensamento que se estende em todas as direções*. Essa questão é ricamente apresentada ao fim do prefácio:

Na verdade, essas “palavras de um xamã yanomami” – subtítulo de *A queda do céu* – são mais que isso: são palavras *xamânicas yanomami*, são uma performance xamânico-política, por outras palavras, uma performance cosmopolítica ou cósmico-diplomática (“para nós política é outra coisa”), em que pontos de vista ontologicamente heterogêneos são comparados, traduzidos, negociados e avaliados. O xamanismo, aqui, é a continuação da política pelos *mesmos* meios. *A queda do céu* é uma sessão xamânica, um tratado (no duplo sentido) político e um **compêndio de filosofia yanomami**, a qual – como talvez se possa dizer de toda a filosofia amazônica – é essencialmente um **onirismo especulativo, em que a imagem tem toda a força do conceito**, e em que a experiência ativamente ‘extrospectiva’ da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditabunda. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, pp. 39-40; grifos em negrito meus)

O que mais nos interessará, por hora, entre as ricas e complexas caracterizações do livro de Kopenawa & Albert (e do sistema de filosofia contracolonial que o impulsiona), será a busca por uma compreensão de como o xamanismo – “enquanto a continuação da política pelos mesmos meios” – pode dar conta de cruzar (encruzilhar) os “pontos de vista ontologicamente heterogêneos”. *Encruzilhadas de perspectivas e alteridades radicais* que apresentam, então, a nossa *metalinguagem do equívoco* como imanente à relação pactária de amizade e colaboração, política e intelectual, que liga os dois autores da obra há décadas. Enfim, compreender as possibilidades de tradução, potencializadas pelas *fendas de alteridade*, que acabam por transformar o estranhamento em fascínio. Caminhemos.

## 2.2) Multiplicidade Intensiva, Multipolaridade Narrativa e Pactos de ‘Entretradução’

*“O medo dá origem ao mal, o homem coletivo sente a necessidade de lutar. O orgulho, a arrogância, a glória enchem a imaginação de domínio. São demônios os que destroem o poder bravio da humanidade. Viva Zapata! Viva Sandino! Viva Zumbi! Antônio Conselheiro! Todos os panteras negras! Lampião, sua imagem e semelhança. Eu tenho certeza: eles também cantaram um dia.”*

Para os yanomami – e, poderíamos afirmar (confluindo com Antônio Bispo), para todos os povos e tradições de pensamento contracoloniais – a *filosofia* e, também, suas conexões com a *política*, apresentam significados essencialmente outros daqueles intransigentes e coloniais da razão de Estado<sup>144</sup>. E tal dissidência de sentidos dá-se, entre

<sup>144</sup> Como marca expressa e incansavelmente um dos principais ‘ritornelos’ d’*A Queda do Céu*: “para nós, a política é outra coisa”. Para uma caracterização de tal ritornelo que vá além do contexto de Kopenawa e d’A

outros fatores, justamente pela *multiplicidade de centros gravitacionais* que envolvem as atividades e funções exercidas pelos intelectuais contracoloniais. Devo abrir um breve parêntese, aqui, para assumir ao leitor que: apesar de se tratar de uma questão perceptível em diversos momentos da obra que nos é central, foi pelas palavras de outro líder indígena que me atentei para a importância fundamental da *característica multipolar* para a compreensão filosófica do xamanismo ameríndio. Refiro-me ao encontro com Marcelo Guarani-Nhandeva (cacique da Aldeia Nova Esperança – ES) em uma roda de conversa sobre “*a presença indígena na contemporaneidade*”<sup>145</sup>, que tive o privilégio de participar (já durante o processo de construção deste trabalho). Respondendo a pergunta sobre a pertinência (ou não) da *confluência/tradução* entre ‘*xamanismo-filosofia*’, ele deu uma longa explicação de que estava “mais acostumado a traduzir os xamãs como uma espécie de *médicos espirituais*” e/ou “professores” detentores (e responsáveis pela comunicação/educação) do “conhecimento da natureza” e, também, por saberem “curar dois tipos de doença: espiritual e física”. Para encerrar, então, concluindo que essas duas comparações dos xamãs com “profissões dos *Juruá*”<sup>146</sup> poderiam desembocar em uma terceira: “o xamã é, *também*, filósofo, no sentido em que aconselha e ensina os seus a andar no caminho do bem, com os conhecimentos espiritual e natural, interligados... como nos foi passado pelos antigos... a casa de reza não é igreja... a casa de reza é a nossa universidade!”<sup>147</sup>.

Essa última metáfora guarani nos é fundamental para compreender as multipolaridades do xamanismo yanomami, pois refere-se a uma característica comum ao sistema de pensamento da maioria dos povos indígenas: a *multipolaridade do conhecimento*, que é

---

*Queda do Céu*, buscando compreendê-lo enquanto relativo à *outra concepção (filosófica) e prática (social) de política* comum aos povos ameríndios da Amazônia – e, talvez, a todas as tradições contracoloniais – creio ser fundamental a leitura dos textos d’ *A Sociedade contra o Estado* (CLASTRES, 2013), uma das referências que mais incidiu sobre a proposta e a construção deste trabalho, ainda que não tenhamos tido tempo de apresentar e destrinchar essas influências com a devida atenção. Para uma apresentação interna dessa *outra filosofia política* à nossa disciplina – que, provavelmente, influenciara as “pesquisas de antropologia política” de Pierre Clastres e que, mais a frente, ficará evidente sua relação com a *política* de Kopenawa – creio ser válido, aqui, citar a observação de Deleuze & Guattari sobre “uma política dos devires-animais, como uma política da feiticeira: **esta política se elabora em agenciamentos que não são nem os da família, nem os da religião, nem os do Estado.** Eles exprimiriam antes grupos minoritários, ou oprimidos, ou proibidos, ou revoltados, ou sempre na borda das instituições reconhecidas, mais secretos ainda por serem extrínsecos, em suma anômicos.” (2012b, p. 31; grifo meu). Por fim, resta apontar que, para a comprovação de que a *política yanomami* elabora seus agenciamentos fora dessa tríplice instituinte do ocidente basta: em referência ao Estado, a leitura já indicada das pesquisas de Pierre Clastres; em relação à Família, a percepção de que a língua de Kopenawa não tem nem mesmo um termo que nomeie essa instituição, sendo necessário usá-la em português quando a invoca em seus discursos (Cf. KOPENAWA & ALBERT, pp. 70 e 611); e, ainda, sobre a proximidade tradutiva do xamanismo, muito mais enquanto “filosofia” que enquanto “religião”, creio que bastará continuar a leitura do presente trabalho.

<sup>145</sup> Ocasionalada em 25 de outubro de 2018, durante o XVIII Encontro Nacional da ANPOF.

<sup>146</sup> *Juruá* é o termo usado pelos povos Guarani para denominar os brancos, em um sentido bastante próximo, mas não idêntico, ao *Napë*, dos yanomami.

<sup>147</sup> Citações reconstruídas livremente a partir das transcrições de meu caderno de notas do evento. Nele havia, em um canto apertado embaixo das palavras ouvidas e transcritas, uma anotação feita às pressas: “relacionável com o ‘médico da civilização?’”. Esse registro de um *insight* perdido (provavelmente fruto da intensa atividade de meu pensamento em meio ao maior evento de filosofia que já participei, mas logo caído na vala do “esquecimento”, que Kopenawa aponta como uma das principais características de nosso pensamento ocidental) apontava para um dos vetores principais daquelas potencialidades dialógicas que apresentaremos, mais à frente, neste trabalho: a relação dialógica e imanente entre o pensamento de Kopenawa e parte da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari. A anotação apressada no caderno de notas relacionava as comparações do cacique Guarani e uma leitura que aqueles autores franceses fizeram sobre Nietzsche: “*Diagnosticar* os devires, em cada presente que passa, é o que Nietzsche atribuía ao filósofo como médico, “médico da civilização” ou inventor de novos modos de existência imanentes.” (DELEUZE & GUATTARI, 2011a, pp. 135-136;)

entendido, produzido e apresentado a partir de uma “*multiplicidade virtual intensiva*”<sup>148</sup>. Ao evocar um espaço sociopolítico tradicionalmente (mal) traduzido, sobretudo pelo proselitismo messiânico-cristão, como o espaço referente à ‘religiosidade’ (ou bruxaria, paganismo, idolatria, alienação, fetichismo, etc.) – as casas de reza guarani ou as sessões xamânicas yanomami –; para (re)traduzi-las enquanto “a nossa universidade”, o cacique guarani equivale a multiplicidade dos saberes xamânicos e suas formas de produzir (oralmente) conhecimento com a pluralidade disciplinar e rigor cognitivo dos circuitos acadêmicos de produção do conhecimento. Parece concordar, portanto, com a leitura que Viveiros de Castro fez em outro comentário ao discurso de Kopenawa, ao explicar-nos que o próprio “conceito de xamã”, assim como o “conceito de espírito” que lhe é parente e componente,

designa essencialmente uma população de afetos moleculares (ver adiante), uma *multiplicidade intensiva* [...] “o xamã é um *ser múltiplo*, uma micropopulação de agências xamânicas abrigada em um corpo”. Longe de serem super-indivíduos [...] são seres super-divididos. (Viveiros de Castro, 2006, pp. 321-322 *apud* Rodgers, 2002, p. 18)

Seres super-divididos e multiplicáveis, virtualmente, a escalas infinitas. De volta ao livro de Kopenawa & Albert, procurando compreender até que ponto esta *multiplicidade intensiva* e suas expressões enquanto *multipolaridades pragmática, pedagógica e subjetiva*<sup>149</sup> repercutiram e se fizeram presentes em suas “peles de imagem”, enquanto promotoras de uma *multipolaridade narrativa*; percebemos, nesta última, uma das características literário-conceituais mais interessantes da obra. Além de permitir um amadurecimento de nossa *metalinguagem do equívoco*, enquanto conceito de recepção ou interpretativo sugerido pela própria imanência d’A *Queda do Céu*. Pois, se por um lado, a obra deve sua multipolaridade temática (já apresentada pelas últimas citações d’O *recado da mata*) a uma característica própria das atividades xamânicas; por outro lado, a multipolaridade, presente em sua *narrativa*, é composta por mais um componente multipolar, que vai além daqueles e que não estava previsto na dinâmica xamânica tradicional: a *relação pactária* de amizade, colaboração intelectual e militância compartilhada que conecta os dois autores que assinam a obra.

<sup>148</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321. O termo que tomamos emprestado, aqui, (*multiplicidade virtual intensiva*) para falar de uma característica mais geral às filosofias xamânicas dos povos ameríndios, se referia – em seu contexto original – ao conceito de *espírito* apresentado pelo “discurso de Kopenawa”. Ao interpretar este último “como exprimindo uma concepção pan-amazônica na qual as noções que traduzimos por “espírito” se referem a uma *multiplicidade virtual intensiva*.” (Idem) Voltaremos a essas questões mais à frente;

<sup>149</sup> Procurei, com essa classificação tripla, condensar as multipolaridades xamânicas a partir do enfoque sobre três dos eixos pelos quais ela se permite codificar ‘tradutivamente’: suas múltiplas funções (pragmáticas) na vida social e na organização de poder de sua comunidade, enquanto um poder contra (a possibilidade de surgimento de) o Estado (Cf. CLASTRES, 2013; sobretudo dois de seus ensaios: “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, pp. 46-65; e “O dever da palavra”, pp. 168-172); na promoção, comunicação e renovação dos conhecimentos ancestrais em suas mais diversas áreas do conhecimento ameríndio (“subdisciplinas” da *ciência do concreto* (cf. LÉVI-STRAUSS, 2014, pp. 15-50); e, ainda, na produção de subjetividades individuais e coletivas, não só do(s) xamã(s) entre si, mas, também, entre os seus parentes não-xamãs, entre a “gente comum”. Todos os três recortes multipolares, todavia, coincidem em um ponto: a conjunção de práticas e saberes que remetem, ao mesmo tempo e a todo tempo, tanto às questões ‘espirituais’ (para não dizer ‘religiosas’ ou ‘místicas’), quanto às questões políticas (“*para nós política é outra coisa*”) – apresentando-nos, assim, tal multipolaridade como basilar da cosmopolítica ameríndia. Ou seja, independente do enfoque temático que escolhermos para tentar entender melhor tais multipolaridades xamânicas, é imprescindível a compreensão de que pertencem a uma lógica cosmopolítica e dinâmica muito mais sofisticada, astuta e refinada do que nossa vã (pseudo) laicização agnóstica dos pensamentos filosóficos e/ou científicos ocidentais. Para uma crítica desse ideal de laicização do conhecimento, que o revela como a hipocrisia fundacional do pensamento colonizador e do epistemicídio cristão: Cf. BERNASCONI, 2002.

O que procuro frisar, aqui, é que aquilo que viemos denominando de *metalinguagem do equívoco* é um artifício implícito, porém fundamental, na *narrativa multipolar* desse livro que “é ‘de Davi’ – são suas palavras que (se) contam, como indica o subtítulo do livro –, mas ele foi escrito por Bruce”<sup>150</sup>. Ao que poderíamos, então, complementar: escrito a partir de uma relação pactária e de uma prática colaborativa, conjunta e responsável de *metalinguagem do equívoco*. Esse seria, talvez, outro nome para aquela experiência de ‘*entretradução*’ mútua, identificada por Viveiros de Castro como compartilhada pelos autores, e que só foi possível, justamente, por ambos se tratarem de “enunciadores em posição atípica, fronteira ou excêntrica, [o] que os torna representantes ideais de suas respectivas tradições”, interessados em promover uma obra a partir do “diálogo ‘*entrebiográfico*’ que é, também, a história de um projeto político convergente”<sup>151</sup>. Experiência compartilhada que tornou-os capazes de produzirem, juntos, essa *oralitura*, através de uma *metalinguagem praxológica da equivocidade intercultural* – essa experiência dialógica do pensamento que só pode surgir quando ambas as partes se encontram:

[...]libertas de seu ensimesmamento e de seu ‘monolingüismo’ cosmológico; quando essas **tradições são forçadas**, em outras palavras – pelas circunstâncias históricas e pela força de caráter do protagonista, em um caso, pelo compromisso existencial e pela disciplina intelectual do seu colaborador, no outro –, a **negociarem a diferença intercultural até o ponto de uma mútua e imensamente valiosa ‘entretradução’, tanto mais valiosa quanto mais ciente de suas imperfeições, suas aproximações equívocas, suas equivalências impossíveis** e, contas feitas (conclusão que é de minha exclusiva responsabilidade), sua incompatibilidade metafísica e antropológica absoluta, [...] [este] livro é excepcional, em segundo lugar, pela **felicidade das decisões propriamente tradutivas**, tanto aquelas que procuram superar a grande distância entre a ‘enciclopédia’ e a ‘semântica’ das respectivas línguas-culturas como aquelas que dizem respeito às **convencões de textualização de um discurso oral, ao seu agenciamento enunciativo e às dimensões pragmáticas e metapragmáticas do texto**. Essas decisões são exaustivamente discutidas no *Post-scriptum* de Albert, parte de *A Queda do Céu* que merecia um estudo especial por seu conteúdo crítico-reflexivo e sua perspectiva ‘em abismo’, metatextual – aspectos que interpelam diretamente os etnógrafos e, de modo geral, todos aqueles cujo **ofício é transmitir, isto é, transformar, a palavra alheia**. (Viveiros de Castro, 2015b, p. 28; grifos (em negrito) meus)

Mais uma concordância absoluta que tivemos com esse prefácio foi a consideração acerca do *Postscriptum* de Bruce Albert (intitulado *Quando eu é um outro (e vice-versa)*<sup>152</sup>): sem dúvidas, é um dos momentos de *A Queda do Céu* que (assim como a maioria, senão todos, os capítulos narrados por Kopenawa) mereceria o aprofundamento de um estudo à parte. O que, todavia, não nos cabe aqui – pois nossa intenção de apresentação introdutória carece de uma leitura geral, um sobrevoo sintético, do livro como um todo. Não devemos, entretanto, ignorar esse encerramento essencial à obra e, portanto, o comentaremos

<sup>150</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 33;

<sup>151</sup> Ibidem, p. 27, grifo meu; As “posições” às quais ele se refere seriam, de um lado, a de Kopenawa, enquanto xamã (em certo sentido) ‘tardio’, iniciado por seu sogro apenas aos 27 anos, depois de muito circular entre as fronteiras de seu mundo e o dos brancos, durante sua infância (com missionários) e juventude (trabalhando como intérprete da FUNAI) (Cf. Capítulos 5, 11 e 12); e, de outro lado, a de Bruce Albert, como etnógrafo ‘outsider’, “cuja biografia é quase tão ‘anômala’ em sua recusa por se deixar capturar pela carreira acadêmica quanto a do xamã-narrador.”

<sup>152</sup> KOPENAWA&ALBERT, *op. cit.*, pp. 512-549;

rapidamente, ressaltando os pontos que nos são mais caros<sup>153</sup> – a saber, as reflexões de Albert sobre como conseguiu chegar à “felicidade das decisões propriamente tradutivas”. Ou seja, aqueles pontos que nos ajudam a compreender e complexificar o caráter imanente aos enunciados de *A Queda do Céu*, tanto do que viemos compreendendo como uma *metalinguagem do equívoco* quanto o que apresentamos, aqui, enquanto *multipolaridade narrativa*. Essa última que, em grande parte, refere-se a uma compreensão conceitual das questões que o coautor do livro apresenta sobre “os bastidores da primeira pessoa”<sup>154</sup>.

Antes disso, contudo, creio ser importante mais uma breve ressalva: elogiar e analisar o *Postscriptum* e outros mecanismos de textualização de Bruce não deve significar ou aparentar qualquer tipo de menosprezo pelas “palavras de Davi”, ou um por-em-dúvidas do protagonismo de sua autoria. O próprio Albert nos convence de que tal dúvida e/ou interpretação:

não passa de um falso problema, já que pressupõe uma ilusória possibilidade de total transparência entre o “eu” narrador e o “eu” redator. Ora, tal coincidência não se verifica nem mesmo nas autobiografias stricto sensu, em que o “eu” da memória a respeito de quem se escreve e o “eu” presente que escreve sempre estarão inevitavelmente dissociados. De modo que o relato de vida, em colaboração ou não, sempre implica uma certa multiplicidade de “eus”, pois, como sublinha com muito mais justeza Philippe Lejeune, “quem escreve é sempre muitos, mesmo sozinho, mesmo que escreva a respeito da própria vida”.<sup>155</sup> (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 538)

Fica evidente, portanto, que compreender o verdadeiro (e fundamental, ainda que não principal) papel de Albert nos enunciados de *A Queda do Céu* segue a mesma preocupação-responsabilidade que seguimos, no capítulo anterior, para defender um conceito de *tradução* que se apresente enquanto ‘traidora’ da língua de destino e não da originária – seguindo uma prática dialógica descolonialista e um “movimento de equivocidade controlada”. E, para esclarecer tal ponto, não vejo forma melhor que me amparar, uma vez mais, em dois momentos do prefácio de Viveiros de Castro. O primeiro, quando trata do “cuidadoso trabalho de composição” de Albert, aponta-nos para o fato de que o livro baseia-se – justamente – em um trabalho de tradução (do yanomami para o francês e, conseqüentemente, para o português<sup>156</sup>) que: “procurou manter os torneios e maneirismos característicos da língua de origem, mas recusando qualquer ‘primitivização’ pitoresca da língua de destino – ao contrário, inovando poeticamente e renovando ritmicamente a prosa-padrão dessa língua”.<sup>157</sup> Ou seja, mais uma vez, remetendo (agora, na prática de redação de Albert) ao conceito de tradução que segue um “movimento de equivocidade controlada”.

Além disso, há, também, a percepção de que se Bruce Albert ‘co-assina’ as palavras de *A Queda do Céu* (mas, sobretudo, assina a redação e a organização desse “imenso e

<sup>153</sup> Apesar de nosso constante esforço sintético, ao longo da construção desta dissertação, tais comentários (pretensamente) ‘rápidos’ (tanto ao *postscriptum* de Albert quando às palavras de Kopenawa propriamente ditas) necessitaram se estender por um número de páginas bem maior do que o previsto – motivo pelo qual optamos por uma estrutura de quatro capítulos, dividindo o movimento central do texto em dois capítulos distintos (o presente e o próximo).

<sup>154</sup> Idem, pp.535-540; expressão que Albert tomou emprestada de LEJEUNE. (1980, p.7)

<sup>155</sup> “Sobre a multiplicidade do “eu” autobiográfico, ver LEJEUNE, *op. cit.*, pp. 235-6; DUTHIL, 2006, pp. 159-60; e AURÉGAN, 2001, pp. 51 e 428.” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 688, nota 83);

<sup>156</sup> E, aqui, é necessário louvar o impecável trabalho de (re)tradução do francês para o português, promovido por Beatriz Perrone-Moisés, na edição brasileira que utilizamos.

<sup>157</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 29;

proliferante arquipélago de narrativas” fazendo-o ressurgir com “uma voz escrita”<sup>158</sup>), ele jamais teria encontrado tais palavras em seu “pensamento curto e obscuro” e/ou sua “língua de fantasma”; e sua participação no livro (e este por si só) só foi possível graças ao seu “engajamento vital com os Yanomami – traduzido em um dos trabalhos de campo de mais longa duração na história da etnologia amazônica”<sup>159</sup>. Pois, como explica muito bem o prefácio do livro, as ‘bases teóricas’ de Bruce Albert – a saber, as teorias radicais da esquerda política francesa e/ou a tradição antropológica de etnografia amazônica (sobretudo a influência das obras de Claude Lévi-Strauss):

Por muito que tenham ajudado o escritor antropólogo de *A Queda do Céu* a entender a situação neocolonial e hipercapitalista que enfrentam as minorias étnicas no Brasil, [...] nenhum dos autores representativos dessas posições ‘radicais’ (mas quem não se considera radical?) chegou nem sequer *perto* de **abrir a fenda na muralha dialógica erguida entre índios e brancos que *A queda do céu* teve a capacidade de abrir**. É evidente que a formação teórica de Albert, sua “curiosidade intelectual” de base ‘estruturalista’, é responsável pela sintonização do ouvido analítico do antropólogo na frequência de onda da imaginação conceitual de Kopenawa, o qual, por sua vez, coproduziu com seu ‘pactário’ francês um discurso que vai muito além da denúncia e da lamentação – pois a condenação irrevogável do narrador sobre o que se pode esperar de nossa “civilização” é precedida (e derivada) de uma ampla exposição filosófica de um mundo indígena, em seu triplo aspecto ontológico, cosmológico e antropológico. (Viveiros de Castro, 2015b, pp. 33-34; grifos em negrito meus)

<sup>158</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 541; Albert nos premia, aqui, com uma bela definição daquilo que viemos denominando (sem muita preocupação conceitual e/ou amparo bibliográfico) enquanto *oralitura* e/ou *transliteração*: a “voz escrita”. Também nessa página, o autor nos brinda com uma formulação breve, entretanto, importantíssima para nós; pois nos permite concluir, finalmente, aquele debate iniciado no capítulo anterior sobre escrita e oralidade, ao apresentar, enfim, a importância do “registro escrito” (obviamente percebida por Kopenawa e que, provavelmente, fora o que impulsionou seu pedido a Albert para que ‘fixa-se as suas palavras em peles de imagem’): “projeta as palavras dadas para além do tempo e do espaço em que foram proferidas.” (Idem) Ainda que Albert revele, então, uma manutenção da defesa pela prevalência da escrita sobre a oralidade, baseada na (suposta) perenidade da última para justificar a ambiguidade de poder entre ambas, esse argumento não deixa de passar pelas torções irônicas e astutas da *metalinguagem do equívoco*. Como Kopenawa nos apresenta várias vezes ao longo da obra, seu ponto de vista inverte tal hierarquização baseada no prolongamento da relação entre palavras e tempo-espaço: pois, caso o principal perigo combatido pelo xamanismo (uma nova queda do céu, propriamente dita) consiga ser, de fato, evitado, serão as fitas de gravações e os livros *napë* que apodrecerão e perderão sua utilidade muito antes dos yanomami esquecerem as palavras dos antigos (até porque sua transmissão e renovação é responsabilidade daqueles mesmos que mantêm o céu no lugar, os xamãs). Entretanto, a recíproca não é verdadeira, pois se a morte dos xamãs não for evitada, os desenhos de suas palavras gravados em peles de imagem, nem nenhuma outra atividade dos brancos, nada poderão fazer para conter a queda do céu. Percebemos, portanto, que a publicação desse livro, enquanto uma carta/panfleto cosmopolítico destinada aos brancos/leitores, é um *meio* de chamar a atenção dos mesmos para um problema comum a todos os povos (o retorno do mundo ao caos) – e que tem sido evitado pela cosmopolítica xamânica, ao mesmo tempo e na mesma medida, em que é impulsionado pela economia colonial-capitalista e sua relação predatória e suicida com o mundo (Cf. STENGERS, 2015; VALENTIM, 2014) – e não, muito longe disso, um *fim* capaz de solucionar tal problema. Pois os “desenhos de escrita” das palavras de Kopenawa nada poderão fazer para impedir o avanço das “fumaças de epidemia” que envenenam humanos, espíritos, céu e terra: “Essa *xawara* que invade a floresta inteira vai fazer de nós tatus esfumaçados para saírem da toca! Se o pensamento dos brancos não mudar o rumo, tememos morrer todos antes de eles mesmos acabarem se envenenando com ela!” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 363);

<sup>159</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 34;

Desmascarado o falso problema que poderia ser usado para criticar erroneamente nossa atitude de sublinhar/comentar o papel do “escritor antropólogo” de *A Queda do Céu*, peço licença aos leitores para abrir mais um breve parêntese explicativo: os “modestos fragmentos de ‘ego-história’”<sup>160</sup> que iniciam o *Postscriptum* – apesar de interessantíssimos, do ponto de vista da curiosidade intelectual de leitores interessados na “história do contato”, na Amazônia, e/ou em uma discussão mais aprofundada sobre teoria e prática etnográficas – são, para nós (para nossa intenção e contexto filosóficos), o tema menos importante do conjunto de reflexões presentes em *Quando eu é um outro (e vice-versa)*. Só os invocamos, aqui, portanto, para contextualizar a epígrafe escolhida para este capítulo (sobre o “desafio de outro saber”<sup>161</sup>): recortei aquela frase para iniciar nosso sobrevoo por *A Queda do Céu*, pois identifiquei nela uma bela síntese daquele ‘misto de fascínio e estranhamento’ conjugado a partir da inquietação desafiante que as “palavras de um xamã yanomami” promovem no íntimo de um jovem pesquisador com tendências anarquistas<sup>162</sup>. Foi o “fascinante enigma” que esse livro inspirou-me (desde as primeiras folheadas, nos idos de 2016), que impulsionou o projeto e o desenvolvimento da pesquisa de mestrado concluída nesta dissertação.

No corpo do texto de Bruce Albert, entretanto, o “fascinante enigma” e o “desafio de outro saber” nada tinham haver (ao menos diretamente) com o livro, com a relação de amizade que ele originara ou com os yanomami especificamente. Presente no início do

<sup>160</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 513;

<sup>161</sup> Ibidem, p. 515; Frase que ecoa aquela de Lévi-Strauss sobre os Tupi-Cavaíba [Tupi-Kawahib na edição francesa, lida por Albert] em *Tristes Trópicos*: “Tão perto de mim quanto uma imagem no espelho, eu podia tocá-los, mas não compreendê-los.” Para além dessa influência direta sobre a formulação de Albert, esse trecho da obra de Lévi-Strauss é fundamental para compreendermos a potencialidade, imanente ao seu estruturalismo, de se promover uma antropologia pós-estrutural, preocupada (como nas obras de Viveiros de Castro e/ou Bruce Albert) em inverter a lógica colonial da disciplina e (auto)questionar-se sobre suas bases etnocêntricas e/ou sobre “o que deve conceitualmente aos povos que estuda” – se essas preocupações ainda não eram explicitamente formuladas por Lévi-Strauss, elas pareciam ocupar o fundo inconsciente de sua observação etnográfica, já em 1955, em sua obra sobre as viagens que fizeram pelo Brasil. À frase ecoada por Albert, se seguem os questionamentos: “Recebia ao mesmo tempo minha recompensa e meu castigo. Pois não era culpa minha e de minha profissão acreditar que os homens nem sempre são homens? Que uns merecem mais interesse e atenção porque a cor de sua pele e seus costumes nos espantam?” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 354). Sobre a potencialidade pós-estruturalista imanente ao pensamento do ‘pai’ do estruturalismo antropológico, esta fica evidente em suas obras tardias, entre as quais destacamos um breve artigo, no qual o autor comenta a entrevista dada por Kopenawa ao representante da AAA (TURNER & KOPENAWA, *op. cit.*), e que aparece enquanto uma das epígrafes de *A Queda do Céu*, de onde sublinhamos o trecho a seguir: “Todos serão arrastados pela mesma catástrofe, a não ser que se compreenda que o respeito pelo outro é a condição de sobrevivência de cada um. Lutando desesperadamente para preservar suas crenças e ritos, o xamã yanomami pensa trabalhar para o bem de todos, inclusive seus mais cruéis inimigos. **Formulada nos termos de uma metafísica que não é a nossa**, essa concepção da solidariedade e da diversidade humanas, e de sua implicação mútua, impressiona pela grandeza.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 7; grifo meu);

<sup>162</sup> Refiro-me a mim mesmo como tendo “tendências anarquistas” por não ter muito acúmulo teórico sobre autores anarquistas e nenhuma prática militante organizada – apesar da certeza (cada dia mais) crescente de que não há expectativa de libertação política e existencial da “feitiçaria capitalista” sem a “destituição” do Estado, principal máquina de guerra e de sedução ilusionista da estrutura colonial. Para aprofundar a concepção cosmopolítica apontada, aqui, do capitalismo enquanto “enfeitiçamento” coletivo e, também, uma investigação filosófica das possibilidades de resistência cosmopolítica ao caminho de suicídio da espécie que tal bruxaria socioeconômica parece estar nos levando: Cf. Stengers, 2015 e Stengers & Pignarre, 2017; para uma relação entre as teorias de Stengers (e de outros filósofos ocidentais) com a obra que nos é central nesta dissertação: Cf. VALENTIM, 2014 e 2018, e DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, *op. cit.*; e para um aprofundamento do conceito de “destituição” (que não se confunde em nada com a “desestatização” burguesa e predatória proposta pelo capitalismo neoliberal), formulado e apresentado no interior de reflexões coletivas sobre a possibilidade de promover e criar novas práticas e teorias anarquistas sintonizadas com a contemporaneidade, por meio de uma múltipla, coletiva e anônima “voz escrita”, sugerimos a leitura do ensaio-manifesto “Destituamos o mundo”. (In: COMITÊ INVISÍVEL, 2017, pp.83-109);

*Postscriptum*, a citação-epígrafe deste capítulo referia-se a uma das primeiras experiências etnográficas do autor, ainda na época da graduação, em sua “primeira aventura” pela floresta boliviana: o “desafio” ao qual remete fora o surpreendente “gesto de generosidade muda e a magnífica elegância” de um ancião Guayabero e seu “rosto pintado, resistindo acima da roupa rasgada que fazia esquecer”.<sup>163</sup> A presente contextualização, por sua vez, tem a função de frisar (e manter como uma ‘pulga atrás da orelha’ do leitor) a questão da “generosidade” entre os povos ameríndios – na qual voltaremos quando tratarmos da definição que Kopenawa apresenta desse conceito entre os yanomami, sendo, talvez, um dos que aparece mais evidentemente definido em *A Queda do Céu*.<sup>164</sup>

Voltando à questão da *multipolaridade narrativa* da obra, pode ser considerada uma de suas características literário-conceituais mais interessantes, justamente, por ter sido impulsionada, ao mesmo tempo, pelas multipolaridades próprias às práticas do xamanismo, como, também, pela relação pactária entre Davi Kopenawa e Bruce Albert – que está na origem da possibilidade de escrita d’*A Queda do Céu* e amplia aquelas ‘multipolaridades tradicionais’ por novos rumos. Mas não foi apenas pela importância genealógica apresentada ao livro que os *pactos de entretradução* dos autores influenciaram sua narrativa multipolar; essa é, em certa medida, consequência daqueles, devido à construção que promoveram de um “duplo eu” narrativo, implícito na versão escrita dos discursos de Kopenawa. Como Albert nos explica em seu *postscriptum*, mais uma vez citando uma expressão cunhada por Lejeune<sup>166</sup>, a publicação destas “palavras de um xamã yanomami” apresenta:

afinal um “texto escrito/falado a dois”. Trata-se de uma obra de colaboração na qual duas pessoas – o autor das palavras transcritas (que precedem e transcendem sua transferência à escrita) e o autor da redação (que recompõe esta produção oral, fixada a um dado momento, para fazê-la texto) – empenham-se em ser um só. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 537)

As multipolaridades próprias às atividades exercidas pelos xamãs, por sua vez, influenciaram a *multipolaridade narrativa* de *A Queda do Céu*, para além da transposição mais óbvia e diretamente perceptível – a saber, incorrendo sobre a multipolaridade de fluxos temáticos a serem abordados e discutidos pelo texto. Há, também, uma influência propriamente narrativa, na medida em que tais ‘multipolaridades tradicionais’ se fazem presentes na própria expressividade do raciocínio de Kopenawa, constantemente entrecortado (explícita ou implicitamente) pelas vozes de outros enunciadores da filosofia yanomami e sua tradição de pensamento. Ou seja, o “duplo eu” narrativo revela-se, na verdade, uma complexa “multiplicidade de eus” – entrecruzados no discurso de Kopenawa e cuidadosamente respeitados pelo “redator discreto”<sup>167</sup> de suas palavras – que envolve não apenas ambos os autores do livro, mas, também: os “grandes homens” yanomami, que tiveram papéis fundamentais na formação xamânica e no desenvolvimento filosófico de Kopenawa; as vítimas da história política e genocida dos contatos que, apesar de terem seus nomes e objetos

<sup>163</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 515;

<sup>164</sup> Sobre o conceito yanomami de “generosidade”, cf. Idem, pp.409-420; e o próximo capítulo deste trabalho. Parece-me ser, justamente, ao sentido deste conceito de *generosidade* que Lévi-Strauss se referia, no comentário às palavras de Kopenawa citado três notas acima, quando se diz impressionado “pela grandeza” de sua “concepção de solidariedade”.

<sup>166</sup> 1980, p. 230;

<sup>167</sup> Ibidem, p. 536. Termo usado por Albert para definir a posição que procurou assumir enquanto redator de *A Queda do Céu*, procurando se situar a meio caminho dos redatores “ausentes” ou “excessivamente presentes” que polarizam a tradição de escrita etnográfica e/ou biográfica.

“postos em esquecimento”<sup>168</sup>, Kopenawa nunca deixa de lembrar suas vozes e sofrimentos em seus discursos; os preceitos da ética yanomami; e, ainda, a multiplicidade de agências cosmopolíticas exercidas pelos *xapiri*. Ou seja, percebemos, enfim, que a *multipolaridade narrativa* de *A Queda do Céu* remete-nos a uma “multiplicidade de eus” narrativos que, mais uma vez, tende ao infinito – como não poderia deixar de ser, lembrando que estamos tratando de discursos elaborados por um “pensamento que se estende em todas as direções”.

Finalmente, o “eu” narrador não é apenas duplicado pelo efeito autobiográfico. Pode também ser **habitado por uma multiplicidade de vozes que constituem um verdadeiro mosaico narrativo**. Esse é particularmente o caso de Davi Kopenawa, como ele mesmo sempre lembra em suas falas. [...] o “eu” narrador é indissociável de um “nós” da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz. Portanto, o que ouvimos é um **“eu” coletivo tornado autoetnógrafo**, movido pelo desejo ao mesmo tempo intelectual, estético e político de revelar o saber cosmológico e a história trágica dos seus aos brancos dispostos a escutá-lo. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 539; grifos meus)

Creio que se torna evidente, enfim, o sentido que procurei dar aos versos escolhidos para servir de epígrafe a este subcapítulo (“o homem coletivo sente a necessidade de lutar...”), procurando fazer dançar (ao som da Nação Zumbi) as lutas de Kopenawa & Albert e, ao mesmo tempo, apresentar o *canto* da “multiplicidade de vozes” que constituem o “mosaico narrativo” e reflexivo do presente trabalho. Sobre a última citação, feita acima, acho válido ressaltarmos o registro feito por Albert, em termos de “desejo” (ao mesmo tempo intelectual, estético e político) daquele ‘motivo de divulgação’, propriamente filosófico, que impulsionara Kopenawa a intuir o projeto dessa “obra de colaboração”, o que aponta para uma potencialidade dialógica imanente entre a teoria d’*A Queda do Céu* e a filosofia de Deleuze & Guattari, a qual retornaremos mais à frente, não pela chave do *desejo*, mas, sim, pela do *devoir*.

Na sequência do texto, Albert aponta-nos para a frequente remissão do “eu” narrativo” de Kopenawa, “em discurso direto ou indireto, aos ensinamentos de dois grandes xamãs que foram seus principais mestres.”<sup>169</sup> O primeiro deles foi o segundo marido de sua mãe, que ficara responsável por sua criação após a morte da mesma – quando ele ainda era uma criança pequena, em uma das “primeiras epidemias sucessivas de doenças infecciosas propagadas por agentes do SPI (1959-60) e, depois, por membros da organização norte-americana *New Tribes Mission* (1967)”<sup>170</sup> – ao qual Kopenawa se refere como seu “padrasto”<sup>171</sup>, falecido em 1997. O segundo foi seu sogro, “grande homem” da casa coletiva

<sup>168</sup> “Por em esquecimento” é, talvez, a expressão mais utilizada por Kopenawa para traduzir pragmática e epistemologicamente os ritos funerários dos yanomami. Cf. *Ibidem*, pp. 79, 104, 175, 196, 224, 226, 231, 250, 251, 266, 272, 273, 277, 293, 343, 344, 352, 365, 377, 391, 400, 408-411, 415-417, 442-445, 447, 495, 496, 500, 575 e 580-582; Voltaremos às questões implicadas por esse termo no capítulo 3 do texto;

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 539;

<sup>170</sup> “Davi Kopenawa nasceu por volta de 1956, em *Marakana*, grande casa comunal de cerca de duzentas pessoas” (*Ibidem*, p. 45). Para um resumo factual da biografia de Kopenawa, cf. *Ibidem*, pp. 45-47. SPI é a sigla para o “Serviço de Proteção aos Índios” que se transformaria, em 1967, na Fundação Nacional do Índio (doravante, Funai) e *A New Tribes Mission* é a principal organização de colonialismo teológico (messianismo cristão) incidente no território e nos contatos com os yanomami, será referida, doravante, por NTM; Para leitura dos comentários de Kopenawa sobre essas organizações, Cf. (Sobre o SPI): *Ibidem*, pp. 43-45, 242, 248, 298, 281 e 560; (Sobre a Funai): pp. 133, 255, 281-288, 292-295, 298, 300, 301, 303, 304, 308, 312-324, 327, 337, 343, 344, 347, 348, 350, 482, 523, 526, 569 e 570; (Sobre NTM): pp. 66, 70, 77, 255-264, 267-275, 278-281, 294, 301, 302, 511, 555 e 560;

<sup>171</sup> Kopenawa utiliza esse termo em português, visto que se trata de uma classificação de parentesco inexistente na língua yanomami (cf. p. 611). Sobre esse grande xamã de *Marakana* que, mais tarde, migraria com os seus

de *Watorikî* (aonde Kopenawa vive desde seu casamento, no início da década de 1980<sup>172</sup>) e responsável pela sua iniciação no xamanismo (entre outubro de 1983 e março de 1984, na estação seca).<sup>173</sup> Esse último, talvez, pode ser considerado – entre os vetores narrativos que inferem na “multiplicidade de ‘eus’” do discurso de Kopenawa – aquele com agência mais explícita e deliberada. Não apenas por ser o responsável pela iniciação de Kopenawa no xamanismo – por construir junto com ele suas análises e discursos xamânicos, como (para aprofundarmos aquela comparação entre filosofias xamânica e acadêmica) uma espécie de “orientador de suas teses” –; mas, também, por inferir diretamente na construção de *A Queda do Céu*; posto que esteve presente (física e discursivamente) na grande maioria das conversas entre os autores que assinam a obra, que deram origem à “matéria-prima do livro”<sup>174</sup>:

[...] personagem discreto mas recorrente do livro, teve um papel absolutamente determinante no impulso criativo do discurso profético de Davi Kopenawa diante da corrida do ouro em Roraima. No decorrer de suas sessões daquela época, os dois abriram juntos um espaço interpretativo em que se fundiram o saber xamânico de um e as competências etnopolíticas do outro. Essa aliança deu origem a um discurso cosmoecológico cuja potência poética e política sustentou de modo determinante, desde o final da década de 1980, o processo de expulsão dos garimpeiros da terra yanomami, bem como a campanha em favor da sua demarcação e homologação. Nessa medida, o sogro de Davi – a quem também sou ligado por uma amizade de mais de trinta anos – pode ser realmente considerado um dos coautores deste livro. Como ouvinte ou comentador, ele participou da maioria de nossas sessões de gravação em *Watorikî*. Seu olhar, perspicaz e irônico, parecia ver em Davi Kopenawa e em mim duas pessoas simetricamente descoladas, a meio caminho entre dois mundos [...] improváveis intermediários entre o saber xamânico dos antigos e a curiosidade dos brancos. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 539-540)

Sublinhemos uma questão que surge nas últimas linhas da citação a cima: Albert percebe que, com seu ‘olhar perspicaz e irônico’, o sogro de Kopenawa revelava uma avaliação sobre os amigos envolvidos em *pactos de entretradução* bastante similares àquela, já

---

para a fundação de uma nova casa coletiva, próxima à Missão do rio Toototobi e sua importante influência sobre o jovem Davi: Cf., sobretudo, os capítulos 3(pp. 88-109) e 11(pp. 254-273).

<sup>172</sup> Comunidade que, segundo Albert, se transformou – a partir do trabalho conjunto de Kopenawa e seu sogro – em “um verdadeiro centro xamânico: no início de 2010, *Watorikî* contava com dezesseis xamãs, para uma população de aproximadamente 180 pessoas.” (KOPENAWA & ALBERT, p. 617, nota 17 do capítulo 3) Cf., também, o Anexo III: “*A respeito de Watorikî*” (pp. 564-570). Vale informarmos, também, o significado do nome dado a essa comunidade: “Montanha do Vento, e os brancos chamam de serra do Demini” (Ibidem, p. 312). Por fim, sobre a formação dessa casa yanomami (pelos sobreviventes da antiga casa *Werihî sihipi u*, após duas epidemias sucessivas que dizimaram a maior parte de sua população, liderados por aquele “grande homem” que viria a ser sogro de Kopenawa, alguns anos depois da instalação de *Watorikî*), sua relação genealógica com o posto Demini da Funai (onde Kopenawa trabalhava como intérprete) e o papel fundamental que nosso autor teve para tal processo de aproximação (lento e gradual) e, ainda, para a fundação de ambas as localidades (tanto para a casa coletiva yanomami quanto para o posto da Funai): Cf. o início do capítulo 14 (pp. 312-315);

<sup>173</sup> Sobre o sogro de Kopenawa: cf., sobretudo, o capítulo 5 “*A Iniciação*” (Ibidem, pp. 132-155) e o Anexo III (referenciado na nota anterior). Sobre o casamento entre os yanomami: cf. pp. 108, 248, 313-320 e 412. E para relatos do caso particular do casamento de Kopenawa (Cf. pp. 315-318). Creio ser válida, aqui, uma explicação ao leitor: mantemos, nesta dissertação, a atitude deliberada por Albert de evitar “ao máximo nomear diretamente esses dois grandes xamãs [...] *respeitando a etiqueta yanomami*” (p. 688, grifo meu). Voltaremos, no início do próximo capítulo, a tratar sobre esse preceito ético-social yanomami de não pronunciar o nome de alguém em sua presença.

<sup>174</sup> Termo usado pelo autor do *postscriptum* para se referir aos “dois grandes conjuntos de gravações realizadas com Davi Kopenawa, um entre 1989 e 1992, e o outro entre 1993 e 2001.” (Ibidem, p. 541);

citada, de Viveiros de Castro – ao identificar os autores como duas pessoas simetricamente próximas e distantes, por suas posições de “enunciadores em posição atípica, fronteira ou ex-centrada”<sup>175</sup> em relação às suas respectivas tradições de pensamento e de prática intercultural. Esta compreensão – compartilhada pelo sogro de Kopenawa e pelo antropólogo que prefaciou a edição brasileira de *A Queda do Céu* – é fundamental para percebermos, enfim, que aquilo, denominado pelo último enquanto “diálogo entrebiográfico”, foi, na realidade, a construção de um (ricamente complexo) ‘*polígolo*’ *intercultural*<sup>176</sup>. Esse neologismo – que considero uma das melhores conceitualizações possíveis para aquela *relação pactária de entretradução* basilar ao livro – surgiu (não por acaso) justamente no momento em que Albert se dedicava a apresentar-nos o último (mas nem um pouco menos importante) vetor entrecruzado transversalmente na *multipolaridade narrativa* dos enunciados de *A Queda do Céu*, os *intercessores* do sistema filosófico da qual ela faz parte, os *xapiri*:

Por fim, o “eu” que serve de veículo narrativo para o depoimento de Davi Kopenawa congrega também uma multiplicidade de entidades xamânicas, para as quais serve alternadamente de porta-voz no fio de seus relatos e reflexões. Desse modo, ele remete com regularidade a um vasto conjunto de “imagens” de ancestrais animais e entes cosmológicos, seja para adotar seus pontos de vista, seja para transmitir suas palavras. Tamanha proliferação narrativa é em si mesma sintomática do fato de que nossas conversas dedicadas à preparação deste livro nunca se limitara, para Davi Kopenawa, a meras entrevistas etnográficas. De seu ponto de vista, nossas interlocuções sempre iam sutilmente tomando a forma de **polígolos xamânicos interculturais**, que pareciam alternar com as sessões tradicionais a respeito dos brancos, realizadas junto com seu sogro e outros xamãs de *Watorikã*. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 540)

Logo na sequência do trecho citado a cima, Bruce Albert nos apresenta uma citação de Viveiros de Castro, comentando as primeiras publicações feitas das palavras de Kopenawa, onde classifica o “discurso de Kopenawa” como “um exemplo de **xamanismo em ação**, no qual um xamã tanto fala sobre os espíritos para os brancos, como sobre os brancos a partir dos espíritos, e ambas essas coisas através de um intermediário, ele mesmo – um branco que fala yanomami”.<sup>177</sup> Essa formulação apresenta, para nós, uma importância fundamental, ainda que sutil. Pois consolida, enfim, a classificação que procuramos tecer de *A Queda do Céu* enquanto um livro não apenas biográfico, mas, também e sobretudo, filosófico, cosmopolítico, curativo e mágico. Tudo isso a um só tempo. Pois o xamanismo – enquanto conjunto de práticas e saberes contracoloniais, ou seja, “em ação” – é tudo isso ao mesmo tempo: filosofia, diplomacia cósmica e intercultural, prática de saúde e de religiosidade.

Ainda sobre a questão da *multipolaridade narrativa* e da relação pactária de *entretradução*, posta em prática por Albert e Kopenawa, o *postscriptum* do primeiro nos apresenta algumas referências importantes para que possamos compreender suas relações com a *metalinguagem do equívoco*, enquanto ponto de quiasma de duas linhas de fuga

<sup>175</sup> Posição atípica que se tornou também inevitável para a presente dissertação frente à tradição filosófica que se insere – isso se deve menos à formação interdisciplinar de seu autor, ao longo da graduação (História UFF) e nas disciplinas escolhidas no primeiro ano de mestrado, do que à própria proposta de estudar a filosofia xamânica de Kopenawa e aos caminhos que tal pesquisa nos fez emaranhar pela floresta do pensamento.

<sup>176</sup> A aparição desse neologismo no texto de Albert será apresentada por nossa próxima citação. A presente nota, todavia, se faz necessária para que apontemos a proximidade (senão coincidência) de significantes entre esse termo e aquele conceito, criado por Mogobe Ramose: “polidiálogo”, entendido enquanto um campo policêntrico (multipolar) para um intenso debate intercultural profícuo em favor do entendimento mútuo e de saídas coletivas. (Cf. NOGUERA, 2014, p. 20; RAMOSE, 1999);

<sup>177</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320 *apud* KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 540; grifo meu;

anticolonialistas (descolonização e contracolonização). A primeira delas é o apontamento da atitude, formulada por Balzac, de conseguir “tornar-se alguém diferente de si por inebriamento de suas faculdades morais”<sup>178</sup>, compreendida como indispensável para o exercício etnográfico (“e isso na mesma medida em que seu “modelo” aceitou alhear-se no processo de recriação escrita de seus dizeres.”<sup>179</sup>); e, no meu entender, uma atitude fundamental, também, à produção de uma descolonização filosófica inspirada nos saberes contracoloniais. Aquele “estranhamento”, evocado no início deste capítulo, só me parece superável a partir do momento em que o pesquisador (que busca se descolonizar pelo estudo de filosofias contracoloniais) se deixar envolver por este “devir-outro” ou, como diria Lejeune, por esta *despersonalização lírica*<sup>180</sup>. Ou seja, uma leitura mobilizada pelo intuito de descolonização do pensamento filosófico, assim como a “escuta mobilizada na experiência da redação etnobiográfica”, devem ambas:

portanto, fundar-se numa intensa impregnação e empatia com a palavra, a história e a pessoa do autor do depoimento registrado. O esforço de transposição de suas palavras e ideias exige do redator uma profunda capacidade de identificação com o narrador, para poder habitar sua voz. É somente a partir de uma tal relação de “despersonalização lírica” – na qual o outro se torna um “eu” – que o redator pode pretender, com alguma legitimidade, transmitir as palavras de seu “modelo”, escrevendo-as “em seu lugar.” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 538)

Percebemos, por fim, que se a escrita e a publicação de *A Queda do Céu* apenas foi possível graças a uma “experiência única de identificação cruzada”, que tem como base uma relação de amizade de décadas, nossa intenção de descolonização filosófica só se efetivará quando conseguirmos criar (no interior de ‘nossa filosofia’) uma relação de “amizade” para com os enunciados contracoloniais. Vale ressaltar: não se trata de um fetichismo da obra, nos moldes da “paixão pela mercadoria”<sup>181</sup> (livro) de que nos fala Kopenawa; mas, sim, de uma “intensa impregnação e empatia com a palavra”, uma “amizade pelo[s] conceito[s]”<sup>182</sup> imanente(s) aos discursos contracoloniais. Baseando-se, por outro lado, no mesmo “conceito de amizade” que Albert nos apresenta para referir-se à sua relação com Kopenawa, citando Agamben: “O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente no eu, um devir outro de si”<sup>183</sup>. Ou seja, aquilo que denominamos enquanto *metalinguagem do equívoco* parece ser imanente não apenas aos enunciados de *A Queda do Céu* ou ao seu processo de construção/tradução da oralidade yanomami para os “desenhos de escrita”, antes disso, ela se potencializa conceitualmente a partir da prática, da vida e da amizade. A *metalinguagem do equívoco* surge antes enquanto experiência (de “identificação cruzada”) e, só a partir desta, experiência compartilhada de uma longa *amizade* interétnica e responsável, ela pode devir texto e, enfim, se potencializar conceito receptivo. A *metalinguagem do equívoco* é imanente

<sup>178</sup> BALZAC, 1977, p. 1020;

<sup>179</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 538;

<sup>180</sup> LEJEUNE, *op. cit.*, p. 239; Sobre o conceito de “devir-outro” apresentado pela obra de Kopenawa & Albert, conferir o próximo capítulo desta dissertação;

<sup>181</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, Capítulo 19, pp.406-420;

<sup>182</sup> Uma relação definitiva, segundo Deleuze & Guattari, d’*o que é filosofia* (2011a). E, aqui, apresento a hipótese (que será desenvolvida no próximo capítulo) segundo a qual o pensamento filosófico de Deleuze & Guattari seria o mais (bem)preparado e capacitado – entre os “grandes homens” da filosofia ocidental – para que possamos traçar confluências e diálogos com a filosofia yanomami e sua expressão nos “desenhos de escrita” de *A Queda do Céu*, justamente, por identificarmos a teoria proposta por esses autores enquanto a que (entre os filósofos ocidentais) se apresenta mais desvencilhada daquelas “razões intransigentes”. Sendo seu conceito de *devir*, talvez, o mais aberto dialogicamente ao *transe*.

<sup>183</sup> AGAMBEN, 2007, p. 34;

à obra de Kopenawa & Albert, na mesma medida em que esta emanara da amizade e confiança que os autores compartilharam a partir de seus *pactos de entretradução*.

### 2.3) A Imanência da ‘Metalinguagem Do Equívoco’ na Tradução da “Voz Escrita”

Ele me havia dito várias vezes que tentar conter em desenhos de escrita a infinita multiplicidade dos espíritos e a força de suas palavras – ainda que fossem poucas as que ele mesmo conhecia, insistia com modéstia – era uma aposta arriscada. Devia estar, de certa maneira, reconhecido por eu ter aceitado fazer com ele aquele estranho experimento intelectual entre nossos mundos. Assim, com um sorriso gentilmente irônico, por vezes apenas recomendava, como que para dar a medida de sua indulgência, que eu tentasse não morrer antes de ter concluído o meu trabalho. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 533)

Penso ser importante apresentarmos mais algumas palavras sobre nosso conceito-receptivo, com o intuito de demonstrar como chegamos a ele: a *metalinguagem do equívoco* foi dissolvida do próprio plano de imanência, aberto pela publicação de *A Queda do Céu*. Ela se potencializou nas palavras de Kopenawa, justamente, no processo de *tradução* de seus discursos para uma “voz escrita”, que procura falar as línguas *napë* e *yanomami* ao mesmo tempo; processo impulsionado a partir de um “projeto político convergente” e de uma “experiência única de identificação cruzada”. Podemos imaginar, portanto, que sua potencialidade conceitual de recepção à obra, imanente à mesma, já era vislumbrada por seu ‘autor-oral’ filósofo-xamã – ao designar o, amigo e aliado, antropólogo como ‘redator-organizador’, ou seja, ao designá-lo a difícil tarefa de “tentar conter em desenhos de escrita a infinita multiplicidade” de suas palavras e enunciados xamânicos. Entretanto, o que compreendemos por *metalinguagem do equívoco* só se tornou, realmente, uma potência conceitual graças ao minucioso e atento trabalho realizado por Albert, no decorrer deste “estranho experimento intelectual” entre mundos distintos. Em suma, a metalinguagem do equívoco foi fruto daquela intenção compartilhada que impulsiona o projeto de construção do livro: o “esforço de fazer ressoar por escrito a voz do narrador”<sup>184</sup>.

O êxito de tal esforço, portanto, deve (muito) à incansável busca de Bruce Albert<sup>185</sup> pela construção de uma escrita etnográfica que não recaísse em nenhum dos dois polos tradicionais da etnografia e cujas axiomáticas deveriam ser evitadas. De um lado, buscava-se romper com a “velha convenção positivista”, hegemônica no ambiente de sua formação acadêmica, segundo a qual “era regra considerar o eu detestável e julgar qualquer consideração subjetiva ou reflexiva como um extravasamento estéril e até inconveniente”. Convenção que se torna ainda “mais arbitrária quando se sabe o quanto o acesso ao conhecimento etnográfico é profundamente tributário da singularidade de relações interpessoais e dos imponderáveis de uma experiência de desestabilização interior.” E, por outro lado, deveria ser evitado, também, que se recaísse nos “excessos introspectivos de um pós-modernismo que, a pretexto de desconstrução, acaba por abafar a voz de seus interlocutores sob um cansativo falatório crítico-narcísico.”<sup>186</sup> Axiomas aos quais, aqui também, procuramos insistentemente escapar – na tentativa de construir propostas rumo à descolonização da filosofia.

<sup>184</sup> Idem, p. 548;

<sup>185</sup> Não apenas na redação de *A Queda do Céu*, mas, sobretudo, em seus textos propriamente etnográficos e ao colaborar na publicação de uma coletânea de narrativas mitológicas yanomami (WILBERT & SIMONEAU, 1990). Cf. também ALBERT, 1985, 1989, 1991 e 1997;

<sup>186</sup> Todas as citações entrecortadas neste parágrafo foram retiradas de: Ibidem, p. 512;

As citações entrecortadas no parágrafo anterior surgem, na primeira página do já tão comentado *postscriptum* de *A Queda do Céu*, para marcar, desde o início, a preocupação ética e literária mais determinante de seu autor – em meio ao processo de redação, tradução e organização das páginas que o antecederam. Atitude que possibilitou a Albert desenvolver uma teoria praxológica a respeito do “pacto etnográfico” e do “campo pós-malinowskiano”<sup>187</sup>, que acabaram por fazê-lo viver “como que numa “terceira margem” do rio etnológico”<sup>188</sup> e assumir o papel, frente aos yanomami, de uma espécie de *turgimão às avessas* (“retrato do etnólogo como *truchement* a serviço dos nativos”<sup>189</sup>). Foi por conta disso tudo, provavelmente, que Kopenawa o escolheu para a designação daquela tarefa tão complexa e perigosa: pois, devia pressentir que o etnólogo ‘outsider’, amigo e companheiro de militância pró-yanomami, seria capaz de elaborar e refinar ao extremo aquela “estratégia de escrita adotada neste livro” definida enquanto uma “estratégia de “tradução densa””<sup>190</sup>. Estratégia essa que acabou por criar um ‘meio caminho’ no interior daquela aparente oposição entre dois “estilos” de *tradução da oralidade para a escrita*: sendo o primeiro o “tipo de abordagem, no qual os lugares do narrador e do transcritor/exegeta são claramente distintos no corpo do texto e o englobamento total do enunciado do primeiro pela metalinguagem do segundo é de regra”<sup>191</sup>; e o segundo, “a intenção oposta”, que acaba por criar uma (ilusória)

convenção do “redator ausente” ou do “escritor-fantasma” procura apresentar a ficção de uma ausência de ficção. Trata, conseqüentemente, de escamotear o “eu” da enunciação (o redator) sob o “eu” do enunciado (o do narrador), de modo a tirar daí um efeito literário “hiper-realista”, que consiste em fornecer ao leitor a ilusão de um face a face sem mediações com o narrador. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 535)

Mas o próprio contexto particular em que o projeto de construção de *A Queda do Céu* se desenvolvera, já impulsionava Bruce Albert à necessária posição de “redator discreto” e a uma “estratégia de escrita”, orientada pela potencialidade imanente de uma *metalinguagem do equívoco*. Tal particularidade é, também, apresentada em *Quando eu é um outro (e vice-versa)*, ao apontar para a “diferença primordial” de o livro ter sido “escrito por iniciativa de seu narrador, Davi Kopenawa, que o assinou como primeiro coautor”<sup>192</sup> e para o fato de que:

A divisão de trabalho entre narrador e redator foi, além disso, claramente definida e acordada. A redação do texto é produto de uma longa colaboração fundada num contrato de redação explícito, apoiado por relações de amizade e por um esforço de pesquisa de mais de trinta anos. Davi Kopenawa me incumbiu de dar a maior divulgação possível a suas palavras, através do modo da escrita em uso em meu próprio mundo. Isso excluía de saída a produção de uma tradução literal entrecortada por pesadas exegeses etnográficas e linguísticas dirigidas a especialistas. Por fim, este texto é – assumidamente – **local de interferência e resultante de projetos culturais e políticos cruzados**. É por isso tão tributário da **visada xamânica e etnopolítica** de Davi Kopenawa quanto de meu próprio **desejo de experimentar uma nova forma de escrita etnográfica** que tire

<sup>187</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 520-523; ALBERT, 1997a;

<sup>188</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 515; em clara referência ao conto de Guimarães Rosa “*A terceira margem do rio*”, Cf. ROSA, 2001, pp. 79-85;

<sup>189</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 522; Imagem essa que não deixa de ser, também, elucidativa da postura pela qual Kopenawa encarou seu trabalho (durante anos) enquanto intérprete da Funai: “Como intérprete, eu pensava em ajudar mais aos meus do que aos brancos.” (*Ibidem*, p. 319);

<sup>190</sup> Cf. *Ibidem*, p. 543;

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 535;

<sup>192</sup> *Ibidem*, *idem*;

consequências de minhas reflexões sobre o que chamei de “pacto etnográfico”. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 535-536; grifos meus)

A citação feita acima tem uma dupla importância para nós. Em primeiro lugar, ela nos permite admitir, finalmente, que a presente dissertação não procurou ser nada mais que uma extensão (para não dizer ‘herança’) ou, para já adiantar um conceito de Kopenawa (ao qual retornaremos no próximo capítulo), um *rastro* daquela ‘incumbência originária’ no projeto de construção e publicação d’A *Queda do Céu*. No sentido de que, ao construirmos este texto, com a intenção de “divulgar” tal obra (e o sistema contracolonial de Filosofia que a alimenta e produz) nos corredores e círculos filosófico-acadêmicos, buscamos criar uma nova via de amplitude para aquela incumbência que Kopenawa dera a Albert. Em segundo lugar, ao fim da citação (e, aqui, justificar-se-á os grifos que imprimimos na mesma), formula-se uma ilustração exemplar da imanência de nossa *metalinguagem do equívoco* no projeto do livro. Lembremos um dos componentes fundamentais que a definiram no capítulo anterior: ela surgira, justamente, como ponto de quiasma entre anseios políticos e práticas de pensamento confluentes – ou “local de interferência [...] de projetos culturais e políticos cruzados”<sup>193</sup> –, embora distintas quanto a sua posição de origem (seus *lugares de fala*) no eixo de forças anticoloniais (de um lado, as práticas e tradições contracolonialistas; de outro, o desejo e a necessidade de descolonização). A imanência disso em A *Queda do Céu* é confirmada, enfim, quando essa se apresenta como fruto do cruzamento transversal entre uma ‘incumbência de divulgação’ (contracolonial) da filosofia xamânica, seus pressupostos ético-estéticos e seus efeitos prático-proféticos, por parte de Kopenawa; com um desejo de experimento intelectual (descolonialista) em busca de uma escrita etnográfica que procure diminuir a ambiguidade de poder entre escrita e oralidade, por parte de Albert.

Na sequência da última citação, encontramos a definição dada por Albert àquele “caminho intermediário”, em referência a duas formas de abordagem do “pré-texto oral”<sup>194</sup> a serem evitadas: como “referindo-me a elas de modo implícito, para a elas me opor”<sup>195</sup>. Apontando elementos mantidos da primeira: “grande respeito pelas palavras pronunciadas por Davi Kopenawa e na importância dada às notas dedicadas a esclarecer detalhes etnolinguísticos e documentais”; e, por outro lado, elemento tomado da segunda: “decisão de reservar os traços de minha presença e a explicitação de meu trabalho de redator ao peritexto da obra”<sup>196</sup>. Em seguida, ao justificar a escolha da “posição de “redator discreto””, nos presenteia com mais uma bela formulação que nos serve como definição do que viemos procurando compreender enquanto ‘atitudes descoloniais’ (ao que se refere sob o signo de uma “intenção de reequilíbrio”); e, ainda, de seu caráter efêmero e pontual<sup>197</sup> – posto que a ‘descolonização’ se apresenta, então, como uma pauta conjuntural (um meio, se preferirmos) que visa, como projeto de longo prazo (como fim), a generalização do pensamento contracolonial e a destituição do Estado, das “razões intransigentes”, do proselitismo messiânico do Deus Único e demais instrumentos e instituições da colonização capitalista:

---

<sup>193</sup> Ibidem, p. 536;

<sup>194</sup> Ibidem, p. 541;

<sup>195</sup> Ibidem, p. 536;

<sup>196</sup> Idem;

<sup>197</sup> Tanto para o antropólogo quanto o filósofo sinceros, (ambos) brancos interessados em pesquisar o pensamento dos povos indígenas e sua *intelligentsia xamânica*, para ‘despersonalizar’ e descolonizar seus próprios pensamentos e práticas de saber. Mas não há descolonização que não remeta, ao fim e ao cabo, para uma perspectiva contracolonial (a distinção, portanto, só se mantém válida, pois a recíproca não é verdadeira; pelo contrário, a contracolonização está em pauta desde muito antes de se possibilitarem alianças descoloniais – ela surge ao mesmo tempo que as investidas coloniais).

A escolha remete, ao contrário, à intenção de reequilíbrio em favor da vitalidade das palavras recolhidas, [...] busca de um compromisso que atenua, na atual medida do possível (isto é, até que surjam autoetnografias e uma literatura yanomami), a relação hierárquica inerente à “situação etnográfica” e à produção escrita que dela decorre. [...] O objetivo primeiro de minha descrição deliberada enquanto redator foi, assim, evitar neutralizar a alteridade singular de suas palavras, afogando sua qualidade poética e seus efeitos conceituais em considerações teóricas perecíveis e em grande parte sem interesse ao leitor comum. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 536)

Essa “intenção de reequilíbrio” foi, implicitamente, o fio condutor e o fluxo motivador da redação do primeiro capítulo desta dissertação. Não se referindo a uma “relação hierárquica” inerente a qualquer “situação etnográfica”, mas, sim, à (possível) sonoridade hipócrita ressonante em nossa contraditória pretensão etnofilosófica: a intenção de reequilíbrio se expressou pela preocupação do apontamento de meu ambíguo lugar de fala, buscando evitar, todavia, que este recaísse no exagero exegético criticado por Albert; e, ao mesmo tempo, na postura que assumimos ao buscar uma relação com a obra que tomasse a posição de leitor/discípulo (mais do que de comentador/analista), até que surjam pesquisadores indígenas na área de filosofia. Processo que, com as políticas afirmativas, começou a ser incentivado e desenvolvido em outras áreas do conhecimento – mas que na nossa, “a mais branca das humanidades”<sup>198</sup>, ainda parece estar distante.

O leitor já deve ter percebido, a esta altura, que o *postscriptum* de Bruce Albert é fundamental, aqui, não apenas para provar a imanência da *metalinguagem do equívoco* na publicação d’A *Queda do Céu* – como, também, para uma complexificação e desenvolvimento do conceito criado no capítulo anterior. E, ainda, para a consolidação de sua função praxológica ao servir de *encruzilhada* não apenas de textos contracoloniais e atitudes descolonizantes; mas, além disso, encruzilhada disciplinar e teórica entre antropologia (pós-estrutural) e filosofia (descolonial). Um desses momentos de contribuição se dá quando Albert nos relata seu primeiro “desencontro” com Kopenawa<sup>199</sup>, em 1978, e percebemos que, desde esse evento remoto, o futuro xamã já se apresentava profundamente marcado, em seu íntimo e em sua prática, pela *metalinguagem do equívoco* – ao surpreender aquele *napë* desconhecido com um: “esforço inédito de meu interlocutor para *produzir um pensamento que articulasse os dois mundos* entre os quais ele transitava sem cessar”<sup>200</sup>. Fica claro, então, que, mesmo antes de ser iniciado no xamanismo (que poderíamos traduzir, inspirados pela fala de Marcelo Guarani-Nhandeva, que comentávamos páginas atrás, como ‘a formação filosófica dos yanomami’), o ensejo por uma *metalinguagem do equívoco*, que possibilitasse *políglolos interculturais*, já ocupava os pensamentos e sentimentos do jovem *tradutor* da Funai – promovido, provavelmente, pelos incontáveis *lutos* que sofrera desde os primeiros contatos com os *napë*, ainda em sua primeira infância.

Há, por fim, a elucidação da relação íntima entre a nossa *metalinguagem do equívoco*, o *pacto etnográfico* de Albert e aquele “movimento de equivocidade controlada” pelo qual Viveiros de Castro definiu o conceito de *tradução perspectivista*. Dois momentos do *postscriptum* são essenciais para percebermos a indissolubilidade desse triângulo conceitual – que, ao fim e ao cabo, se referem a uma mesma atitude praxológica de descolonização do pensamento. O primeiro, já mencionado algumas páginas acima, é aquele em que Albert apresenta a função (que deveria ser) exercida pelo etnólogo, a partir da inversão simétrica da

<sup>198</sup> Cf. NOGUERA, 2014;

<sup>199</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 523-530;

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 528; grifo meu

figura histórica do “*truchment*”<sup>201</sup>. Criando as possibilidades de um “pacto tácito” que conflui com a caracterização dada pelo próprio Kopenawa, em uma entrevista de 1991, sobre ‘qual tipo’ e ‘para que’ as alianças com antropólogos *napë* podem ser úteis ao seu povo:

[...] são necessárias pessoas valentes, antropólogos corajosos que não se contentam em fazer pesquisa e depois ir embora. Nós, índios, precisamos de antropólogos que tenham coragem, antropólogos que falem nossa língua. Precisamos de antropólogos que venham nos trazer notícias do que os brancos estão fazendo, do que o governo está dizendo, do que os governos estrangeiros estão dizendo [...] (TURNER & KOPENAWA, 1991, p. 60; *apud* KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 530)

A imagem do etnólogo ‘necessário’ como um *turgimão às avessas* é essencial, portanto, para percebemos a intenção descolonial do “pacto etnográfico”, de Albert, e do “movimento de equivocidade controlada”, de Viveiros de Castro, além de evidenciar uma confluência das teorias de ambos com a visão que Kopenawa tem de suas práticas<sup>202</sup> e de sua disciplina. Todavia, tal exposição, talvez, possa levar o leitor a uma interpretação errônea e/ou a um falso problema, segundo os quais aquele ‘triângulo conceitual’ que remetíamos há pouco seria uma questão puramente antropológica ou que a *metalinguagem do equívoco* seria uma transposição de tal questão para uma ‘fantasia/roupagem filosófica’. Por isso, o segundo momento<sup>203</sup> em que percebemos a intercomunicação desses três conceitos é ainda mais fundamental, pois permite a compreensão de que (independente dos contextos disciplinares de suas definições) todos os três conceitos (o *pacto tácito* do ‘*turgimão às avessas*’; a *metalinguagem do equívoco*; e o *conceito perspectivista de tradução*) remetem a uma questão que vai além das subdivisões disciplinares do conhecimento acadêmico. Pois referem-se, justamente, às possibilidades de tradução e de (poli)diálogo dos enunciados de tradições contracoloniais para com formulações (em vias/busca) de uma descolonização do pensamento e das pesquisas acadêmicas:

Além de nossas relações de amizade, desenvolvi uma grande familiaridade com o modo de falar característico de Davi Kopenawa, que escutei durante centenas de horas dedicadas à transcrição meticulosa de nossas conversas. Essa bagagem permitiu que eu me considerasse autorizado a **propor uma tradução de seu testemunho situada “a meio caminho”** entre uma literalidade que poderia tornar-se caricatural e uma transposição literária que se afastaria demais das construções da língua yanomami. [...] Meus esforços

<sup>201</sup> “(turgimão, em português) designava, no século XVI, no tempo da França Antártica na Guanabara, os “rapazes deixados, voluntariamente ou não, nas aldeias Tupinambá e outras etnias aliadas aos franceses, para aprender a língua e servir de intermediários nas negociações (comerciais, diplomáticas, etc.) entre colonos e indígenas.” Com esse retrato do etnólogo como *truchement* a serviço dos nativos estamos bem longe, portanto, da ficção etnográfica de praxe, de indígenas ariscos que acabam revelando seus segredos a um etnólogo que conseguiu heroicamente tornar-se seu confidente, transformando seus anfitriões involuntários em “informantes” com os quais pensa poder acertar a dívida apenas mediante algumas linhas de homenagem nos agradecimentos de suas monografias.” (Ibidem, p. 522.);

<sup>202</sup> Aqui, creio ser válido formular (mesmo que apressadamente) duas hipóteses que registro como mais uma daquelas sugestões para pesquisas futuras: podemos identificar uma influência direta do pensamento xamânico de Kopenawa sobre as *práxis* antropológicas (remetendo ao que Viveiros de Castro procurou pesquisar, nas *Metafísicas Canibais*, enquanto “o que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda” (2015a, p. 20))?; e podemos entender que os antropólogos (e, por que não, os *napë* de um modo geral) só podem ser considerados aliados de confiança, por parte de Kopenawa, quando apresentam/assimilam (ao menos certa proximidade com) o conceito de ‘valentia guerreira’ [*wait<sup>h</sup>iri*] fundamental à ética yanomami? Sobre este último, que será apresentado no próximo capítulo, Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 413-417 e 441;

<sup>203</sup> Citação seguinte, que encerra a sessão. Vale sublinhar que a mesma termina com uma expressão (“prazer do texto”) tomada emprestada de Roland Barthes (1973);

para restituir a riqueza conceitual e estética das palavras e expressões mais originais do testemunho de Davi Kopenawa se concentraram na **busca não tanto de equivalentes em francês como de formulações que, na medida do que é aceitável nessa língua, permanecessem próximas do sistema de metáforas embutido na trama da língua yanomami**. [...] não era admissível recorrer a uma imitação da língua falada, familiar e exotizante. Davi Kopenawa é **xamã, um intelectual yanomami**, portanto, e como tal se expressa em sua língua. Estava da mesma forma descartado, no entanto, o recurso a um estilo especializado e exageradamente pomposo que simulasse nosso discurso acadêmico padrão. Foi tentando **esquivar-me destes dois perigos que busquei, na escrita um tanto experimental deste livro, privilegiar na mesma medida rigor etnográfico e cuidado estético**. [...] **delicada busca por uma justa aliança entre o som de uma voz, a fidelidade documental e o “prazer do texto”**. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 545-546; grifos meus)

#### 2.4) Estruturação Híbrida, Ressonâncias Labirínticas e Experiências Filosóficas Vivas.

[...] fazer deles [dos *estados vividos*] fluxos que nos levam cada vez mais longe, mais para o exterior, são exatamente as intensidades. O estado vivido não é algo subjetivo, ou não o é necessariamente. Não é algo individual. É o fluxo, e o corte do fluxo, já que cada intensidade está necessariamente em relação com uma outra de tal modo que alguma coisa passe. (DELEUZE, 2014, p. 324)

Há, por fim, um último ponto no *postscriptum* de *A Queda do Céu* que devemos frisar aqui: aquele que se refere à estratégia de composição do livro, à construção de sua estrutura textual e que nos permite perceber que ambas, também, se desenvolveram enquanto *rastros* imanentes às *multipolaridades* narrativa e temática dos discursos de Kopenawa (e, de modo geral, dos enunciados do xamanismo yanomami). Essa questão é fundamental para nossa intenção de sobrevoos sintéticos do livro, posto que seu coautor/‘redator discreto’ nos adianta/possibilita parte considerável do trabalho de abrir caminhos para uma possível (ainda que parcial) cartografia conceitual, ao identificar cronologicamente os eixos constitutivos das narrativas e apresentar como enredou os principais fluxos temáticos (pelos quais as *multipolaridades* de sua *multiplicidade intensiva* permitem-se codificar) na tecelagem da estrutura híbrida e labiríntica do texto final.

Como vimos, há pouco, a “matéria-prima” dessas “peles de imagem”, onde se ‘desenharam’ (ou seja, traduziram-se para a escrita) as palavras de Kopenawa, foram dois imensos conjuntos de gravações dos “polígolos interculturais”, promovidos em *Watoriki* por iniciativa de Kopenawa e colaboração de Albert. Entre esses, o “primeiro grupo de relatos constitui o núcleo temático que deu origem a esse livro, o qual compunha boa parte do primeiro manuscrito, redigido em 1993, e está condensado em três longos capítulos na versão atual (15, 16 e 24).”<sup>204</sup> A partir desse primeiro manuscrito, Bruce Albert pediu a Kopenawa “para comentar e detalhar vários pontos de suas narrativas anteriores, de modo a adensar-lhes a matéria”<sup>205</sup>, o que impulsionou o narrador-xamã a, espontaneamente, “desenvolver suas falas em duas direções, apenas esboçadas até então, que se revelaram decisivas na construção de seu relato, vindo a construir um de seus eixos fundamentais.”<sup>206</sup> O eixo em questão é o da

<sup>204</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 541;

<sup>205</sup> Idem;

<sup>206</sup> Ibidem, p. 542;

“história dos contatos” entre os yanomami e os brancos, todavia, as duas direções pelas quais se desenvolveu são simetricamente inversas: pois, de um lado, temos os relatos sobre a invasão “neocolonial e hipercapitalista” do território yanomami – “tal como lhe havia sido contada por seus antigos, depois a partir do que ele mesmo testemunhou”. E que “forneceram a matéria-prima para a redação dos capítulos 9 a 14 [...]”<sup>207</sup>. De outro lado, porém, somaram-se os relatos acerca das experiências políticas e xamânicas que Kopenawa vivenciou em suas viagens aos centros gravitacionais da geopolítica colonial e outros ambientes urbanos<sup>208</sup>, que promoveram, então,

[...] uma **história pessoal do contato**, que invertia aquela, coletiva, de seus pais e avós, descrevendo o avanço dos brancos na floresta. Ele passava a evocar a própria trajetória, de xamã yanomami contemporâneo, viajando para o berço do mundo dos brancos, que estes muitas vezes ainda chamam de Primeiro Mundo. Esse novo material forneceu o essencial da terceira parte do manuscrito (“A queda do céu”). (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 542)

Veio complementar, ainda, à riqueza temática e discursiva da obra, mais dois fluxos narrativos (e que foram essenciais para a desistência de uma organização cronológica<sup>209</sup> e para a percepção da necessidade de uma estrutura híbrida com ressonâncias labirínticas ao texto final): primeiramente, algo que interpretamos como intimamente relacionado ao fluxo anterior, remete-nos a *invenção* – por parte de Kopenawa – de uma “contra-etnologia histórica do mundo dos brancos, a partir da comparação de esferas culturais que, em suas viagens, ele percebera como pontos de embate cruciais entre o seu mundo e o nosso (a mercadoria, a guerra, a escrita e a natureza).”<sup>210</sup> E, por fim, o último fluxo temático desdobrado das narrativas de Kopenawa foi, segundo Albert, o mais complexo de se traduzir para escrita e, por isso mesmo, rendeu uma série de retomadas ao longo das décadas de construção dialógica da obra – por carecer de “uma volta às raízes do pensamento xamânico de Davi Kopenawa.”<sup>211</sup> Esse eixo ou fluxo temático-narrativo – que poderíamos considerar ‘o mais estritamente filosófico do livro’ – deita seus *rastros* na tradição de oralitura yanomami (xamânico-filosófica e histórico-mitológica ao mesmo tempo). Entretanto, também, evidencia a relação de renovação ativa que o pensamento de Kopenawa mantém com sua tradição oral. Refere-se a uma “descrição do exercício de seu trabalho de xamã e da rica cosmo-ontologia em que se funda”<sup>212</sup>, crucial para que o livro conseguisse catalisar a singularidade das palavras de Kopenawa, assim como para que seu organizador criasse uma estrutura que tornasse isso possível:

<sup>207</sup> Idem; Os capítulos de 9 a 14, citados, representam mais da metade da segunda parte do livro (*A Fumaça de Metal*, capítulos 9-16) e encontram-se, na edição brasileira, entre as pp. 221-333;

<sup>208</sup> Para leitura dos relatos sobre estas viagens, especificados por cidades: Cf. pp. 285 e 419 (Manaus); 302 e 419 (Boa Vista); 341 e 486 (Brasília); 387 (São Paulo); 395-403 (Londres); 422-430 (Paris); e 430-434 (Nova York); Para uma leitura das caracterizações contra-etnológicas e generalizantes acerca da “vida desagradável” dos habitantes urbanos, Cf. também pp.: 75, 76, 324, 362-365, 390, 431, 435-438, 476, 493, 496 e 504;

<sup>209</sup> Sobre tal desistência do “fio temporal” que organizara o primeiro manuscrito de 1993 e a relação da mesma com os dois fluxos temáticos que apresentaremos a seguir, vale sublinhar a apresentação, feita por Albert citando Todorov (1971, p. 77), de tal atitude como, mais uma vez, compartilhada por ambos os autores: “A amplitude desse novo conjunto de comentários e reflexões xamânicas acabou de subverter o fio temporal que orientava a organização da primeira versão do livro. Nada impedia a transformação radical que se seguiu, já que nem Davi Kopenawa nem eu tínhamos a menor intenção de submetê-lo às convenções etnocêntricas da autobiografia clássica e à sua “trama de predestinação”.” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 547);

<sup>210</sup> Ibidem, p. 542;

<sup>211</sup> Idem;

<sup>212</sup> Ibidem, p. 543;

A complexidade das imagens e dos conceitos que Davi Kopenawa se empenhava em me comunicar durante nossas longas conversas sobre o mundo dos seres-imagens (“espíritos”) *xapiri* obrigou-me rapidamente a admitir que a tarefa que tínhamos assumido iria exigir de mim um trabalho bem mais considerável do que eu havia imaginado. [...] Esse material, composto de uma série de seqüências narrativas e explicações autoetnográficas, veio a fornecer o essencial da primeira parte da obra (“Devir Outro”), bem como de trechos de vários outros capítulos. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 543-544)

Foi, portanto, esse fluxo ‘filosófico’ sobre o ‘xamanismo em si’ que levou Bruce a perceber a necessidade daquele segundo conjunto de gravações (1993-2001) e, também, de recorrer à *estratégia de “tradução densa”* que construiria a estrutura híbrida e labiríntica da obra final. Há, finalmente, a explicação do próprio organizador de como se arquitetou tal estrutura final:

[...] uma organização do texto em três partes, cada uma com oito capítulos, agora concatenados num eixo de sucessão misto, ora cronológico, ora temático. Essa **estrutura híbrida** foi se tornando cada vez mais complexa, à medida que as unidades do eixo temporal se desdobravam em episódios individuais (como os capítulos 3, 5, 6, 12, 14, 17, 20) ou coletivos (capítulos 9, 10, 11, 13, 15), enquanto os comentários autoetnográficos se repartiam entre evocações da tradição (2, 4, 7, 8, 21 a 23) e recriações pessoais (14, 16, 18, 19, 24). (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 547)

Por fim, creio ser o momento de registrarmos<sup>213</sup> uma hipótese interpretativa, possibilitada por essas evidências do caráter *inventivo*<sup>214</sup> de certas formulações dos enunciados de Kopenawa (o que Albert denomina enquanto suas “recriações pessoais”). Suas “dimensões particularmente originais”<sup>215</sup> nos permitem uma dupla caracterização de Kopenawa enquanto ‘filósofo yanomami’: pois se, por um lado, temos aquela comparação, já exaustivamente tecida aqui, segundo a qual a figura do xamã corresponderia funcionalmente, no interior de sua sociedade, (entre outras) à posição ocupada pelos filósofos (ou que, ao menos, gostaríamos de ocupar) no interior de nossa sociedade; percebemos que, por outro lado, a originalidade das dobras reflexivas e da imaginação conceitual com que Kopenawa desenvolve e/ou comunica sua tradição contracolonial de pensamento “aos brancos interessados em ouvi-lo” (sempre orientadas pela imanência de uma *metalinguagem do equívoco*) nos permite concluir, enfim, que ele é, também, perfeitamente associável a uma concepção de ‘filósofo’ própria à tradição ocidental de pensamento (demonstrando a não exclusividade desta sobre aquela). Obviamente, não me refiro a concepção mais comum à nossa contemporaneidade, aquela acadêmica-burocratizada da qual minha dissertação não deixa de fazer parte, mas, sim, aquela que é identificada como fundacional do cânone tradicional: a concepção socrática-questionadora do filósofo, que, também, estava diretamente vinculada a uma ‘oralitura do pensamento’.

<sup>213</sup>Como introdução aos comentários referentes às palavras de Kopenawa propriamente ditas e como mais uma daquelas hipóteses que lançamos (buscando abrir caminhos para pesquisas futuras) conscientes da incapacidade de desenvolvê-las profundamente no presente trabalho.

<sup>214</sup>Vale sublinhar, aqui, que ao compreendermos tais relações de pensamento a partir do termo “invenção” temos em mente o conceito criado por Roy Wagner, em *A Invenção da cultura*, e o deslocamento radical que este promoveu, no interior da disciplina antropológica, sobre as interpretações acerca dos “modos de conceitualização nativos”. (Cf. WAGNER, 2012);

<sup>215</sup>KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 542;

Tanto na tarefa que os xamãs tem de constante renovação e reinvenção das “palavras de sabedoria” de sua tradição oral<sup>216</sup> quanto na conciliação, promovida de forma magistral por Kopenawa, dessa tarefa com a de servir de diplomata cosmopolítico de seu povo, no interior do mundo dos brancos, podemos encontrar a criação de uma *experiência filosófica viva*, confluyente com a prática (também oral) de Sócrates, ao encarar a “filosofia como forma de vida e morte” em resistência ao sistema estabelecido pela “ignorância” daqueles que se autoproclamaram ‘os sábios donos da verdade’<sup>217</sup>. Associando essa hipótese com aquela apresentada (em nota, algumas páginas acima: sobre a potencialidade dialógica da filosofia de Deleuze & Guattari com os enunciados de *A Queda do Céu*) poderíamos afirmar, enfim: apesar de não usar o termo “filosofia” em momento algum de seus discursos, Kopenawa é sim um filósofo yanomami. Não apenas na medida em que os xamãs são traduzíveis enquanto os ‘filósofos’ da sociedade yanomami; mas, também e na mesma medida, ao revelar-se (nas narrativas que compõem *A Queda do Céu*) um pensador yanomami que age como “amigo do conceito, ele é conceito em potência. [...] Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, [...] Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam.”<sup>218</sup>

E podemos, ainda, conciliar as hipóteses comparativas (de uma lado, com a atitude socrática; e de outro com *O Que é a filosofia?*) ao compreendermos aquela autoridade que Kopenawa (auto)investe em suas palavras, dirigidas aos brancos, enquanto uma “verdade” que escapa ao nosso “pensamento curto e obscuro”: uma atitude aproximável daquela que, segundo Deleuze & Guattari, Sócrates teria tido ao tornar “toda discussão impossível”: “Ele fez do amigo o **amigo exclusivo do conceito**, e do conceito o impiedoso monólogo que elimina, um após o outro, todos os rivais.”<sup>219</sup> Podemos especular, inversa e ironicamente, se a hipótese que aqui apontamos (para leitores interessados em desenvolvê-la em pesquisas futuras) não acabaria por nos apresentar uma nova compreensão de Sócrates, enquanto uma espécie de *xamã grego*? Tal impressão parece ser compartilhada, para não dizermos confirmada, por Viveiros de Castro – quando afirma que a figura do xamã:

[...] não é um tipo sacerdotal – uma espécie ou função –, mas alguém mais semelhante ao filósofo socrático – uma capacidade ou funcionamento. Pois se, como sustentava Sócrates, todo indivíduo capaz de raciocinar é filósofo,

<sup>216</sup> Cf. mais uma vez as últimas frases das *Palavras dadas* (pp. 65-66), já citadas no capítulo anterior;

<sup>217</sup> Com a distinção de que Sócrates se opunha a um “sistema”, a uma estrutura social da qual não deixava de ser integrante, enquanto a filosofia yanomami se embate com um sistema invasor, colonial, *napë*. A presente hipótese interpretativa, entretanto, não receberá a devida atenção comprobatória, aqui, por dois motivos: primeiro, pela já referida impossibilidade de conciliação entre esses complexos paralelos com filosofias ocidentais e nossa intenção de divulgação das palavras de Kopenawa em toda sua original complexidade; e, sobretudo, por minha pouca familiaridade e desenvoltura com a obra de Sócrates. Registro isso para, por um lado, pedir desculpas aos possíveis leitores mais envolvidos com a mesma por minha apresentação generalizada e rasa; e, por outro lado, para apresentar o contexto em que tal hipótese foi intuída: devo esse ponto a mais uma apresentação que tive a oportunidade de assistir durante o XVIII Encontro Nacional da Anpof (dessa vez, no interior do GT *Filosofar e ensinar a filosofar*). Refiro-me à comunicação apresentada por Patrícia Velasco (UFABC) sob o título “Sócrates e a filosofia: ensaio sobre a problemática filosófica de ensinar a filosofar”; onde a autora distinguia a “experiência filosófica viva”, a qual nos remete à biografia socrática de um “Sócrates construído historicamente” enquanto fundador das “razões intransigentes” que marcam o desenvolvimento da filosofia no Ocidente. Para um desenvolvimento comprobatório dessa hipótese que lançamos, intuída a partir da comunicação de Velasco, creio que seria útil Cf. Platão 1972; e sobre a leitura da concepção socrática de filosofia enquanto “forma de vida e morte”, Cf. Merleau-Ponty, 1976; Sobre a reaparição, nos centros gravitacionais do poder de Estado, de ignorantes que se auto intitulam ‘donos da verdade’ creio não serem necessários grandes comentários – basta que lembremos os versículos bíblicos levantados como bandeira pelo recentemente eleito presidente do Brasil (João 8:32);

<sup>218</sup> DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p. 11;

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 38, grifo meu;

amigo potencial do conceito, então todo indivíduo capaz de sonhar é xamã, “amigo da imagem”. (Viveiros de Castro, 2006, p. 322)

Ao concordamos com aquela (já citada) formulação de Viveiros de Castro, segundo a qual na filosofia yanomami “*a imagem tem toda a força do conceito*”, estamos aproximando o ‘conceito yanomami de *imagem*’ [utupë] de um ‘conceito deleuziano de conceito’, embora a intenção seja apenas demonstrar que essa aproximação só é possível e responsável na medida em que escapa de uma identificação simplista e ‘mesmizante’. São questões próximas (aproximáveis por suas próprias imanências), mas não idênticas; estaríamos, portanto, encarando mais um daqueles “homônimos equívocos” com os quais trabalhamos no capítulo anterior. Pois, como veremos, as “imagens” [utupë], de Kopenawa, não se referem diretamente às especulações metalinguísticas que possibilitam um “conceito de conceito”; mas, sim, à “essência vital”<sup>220</sup> de uma pessoa ou de um “espírito” [xapiri] – ou, ainda, ao *corpo-pensamento do devir xamânico*. Porém, são justamente as exclusividades dos xamãs – de conseguirem enxergar “com olhos de espírito”, proporcionados pelo “poder da *yãkoana*”<sup>221</sup>, tais ‘imagens vitais’ [utupë] das entidades xamânicas, e de poder ouvir suas palavras, para comunicá-las à “gente comum” (reinventá-las em uma “*pedagogia do conceito*”<sup>222</sup> yanomami) – e, ainda, a excepcionalidade de Kopenawa, ao querer registrá-las em “desenhos de escrita” para que fossem divulgadas no mundo dos brancos, que potencializam, de forma imanente ao seu discurso, a tradução/compreensão de tais ‘imagens’ enquanto ‘conceitos’ propriamente filosófico-xamânicos.

Por mais que a modéstia e o peso da tradição levem Kopenawa a repetir incansavelmente que suas palavras não são só suas (multipolaridade narrativa) – mas, muito mais, dos *xapiri* e dos antigos – ele fora, sem dúvidas, o principal responsável pela junção de tais palavras (renovação) em um discurso filosófico e cosmopolítico, apresentado numa “voz escrita”. Como, espero, ficará claro ao fim deste trabalho, o xamanismo de Kopenawa (e sua codificação/tradução em ‘desenhos de escrita’ que promovera a publicação de *A Queda do Céu*) cria seus próprios conceitos (e/ou expõe conceitos amplamente difundidos na tradição de oralitura e ética yanomami) e, por isso mesmo, é compreensível sob a luz dos diagnósticos deleuze-guattarianos a respeito de “*O que é a filosofia?*”. O(s) “intelectual[is] yanomami” conflu(em) o “primeiro tempo” das narrativas míticas e o “tempo dos sonhos” para traçar o plano de imanência sobre o qual criam seus conceitos (a sua maneira, que será esclarecida nos próximos capítulos) e “fazem dançar” seus personagens conceituais – sejam eles retirados da leitura contra-antropológica e filosoficamente cosmopolítica sobre o “mundo dos brancos”; ou, de torções especulativas que transformam os intercessores *xapiri* em personagens conceituais, como veremos mais à frente.

Ainda que se apresente como ‘moeda de troca’, para tal relação intertextual e intercultural, a necessidade de ‘desfarsar’<sup>223</sup> os pressupostos eurocêntricos implícitos ou

<sup>220</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, p. 612 (nota 16 do capítulo 1) e, sobretudo, o capítulo 7 (*A imagem e a pele*; pp. 174-192);

<sup>221</sup> Os “olhos de espírito” dos xamãs é mais uma daquelas expressões que aparecem abundantemente nas páginas de *A Queda do Céu* e são impossíveis de serem referenciados aqui. Sobre o “poder da *yãkoana*” [substância alucinógena fundamental para as atividades xamânicas, como veremos mais à frente neste capítulo] vale Cf. pp. 93-98, 145, 167, 231, 351, 352, 376, 391, 458, 471, 500, 507 e 510. Creio ser válido, aqui, citar (ainda) a nota 26 do capítulo 3 (p. 618), onde Bruce Albert nos explica que: “o efeito da *yãkoana* é sempre descrito pelo verbo *nomã*, “morrer””;

<sup>222</sup> DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p. 19 e 42;

<sup>223</sup> Tomo emprestado, aqui, mais uma vez, o conceito formulado por meu orientador (e já apresentado no capítulo anterior, Cf. sessão 1.1b da presente dissertação) de “desfarsar” – entendido enquanto “desfazer as farsas” promovidas pela tradição epistemicida do Ocidente. Cf. NOGUERA, 2016, p. 64;

explícitos na obra de Deleuze & Guattari – sobretudo no que se refere à percepção da *polis grega* como única sociedade capaz de ‘criar a filosofia’<sup>224</sup>. Ou seja, ao aproximarmos *A Queda do Céu* e *O que é a filosofia?* acabamos por subverter internamente a última, posto que lançamos mão de sua esquematização analítica para propor uma leitura que era vetada pela formulação da mesma e seus “*rastros*” de eurocentrismo. Tal subversão é interna, também, pois se demonstra enquanto um exercício (propriamente deleuze-guattariano) de “história da filosofia”, no sentido que já apresentamos ao fim do capítulo anterior, amparados pelo artigo de Renato Nogueira. E, ainda, porque afastados – ou melhor, descentrados, confrontados – tais *rastros eurocêtricos*, percebemos que os próprios autores franceses deixam um ‘espaço adormecido’, potencial, para a desconstrução do cânone filosófico ocidental e apresentação de formas e sistemas *outros* de se pensar e fazer filosofia – sobretudo, no capítulo sobre *Geofilosofia*<sup>225</sup>, mas, também, desde sua introdução, onde afirmaram que: “Se há lugar e tempo para a criação dos conceitos, a essa operação de criação sempre se chamará filosofia, mesmo se lhe for dado outro nome.”<sup>226</sup> Mesmo que lhe chamemos *xamanismo*.

---

<sup>224</sup> Creio que, ao fim deste trabalho, não restará dúvidas de que as casas coletivas yanomami são verdadeiros “berços da filosofia”, de uma filosofia outra, contemporânea e contracolonial.

<sup>225</sup> Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2011a, pp. 103-136;

<sup>226</sup> Idem, p. 15;

### CAPÍTULO III: SOBREVOANDO A *QUEDA DO CÉU*: ABRIR TRILHAS PARA UMA CARTOGRAFIA CONCEITUAL DAS “PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI”

Foram eles que vieram falar comigo no sonho, para me comunicar sua inquietação: “Você, que sabe virar espírito, fale duro com os forasteiros, eles vão escutá-los! Os brancos não tem mesmo sabedoria nenhuma! [...] Se continuar assim, será a nossa vez de morrermos todos!”. [...] Por isso eu declarei aos brancos: “Vocês repetem muito que amam o que chamam de natureza. Se é mesmo o caso, parem de só discursar, defendam-na de verdade! Vocês precisam nos ajudar a defender o que ainda resta de floresta. Todos os seus habitantes já nos falam com medo de desaparecer. Vocês não veem dançar suas imagens e não ouvem seus cantos em sonhos. Os xamãs, ao contrário, sabem escutar sua angústia e elas lhes pedem para falar com vocês, para que a sua gente pare de comer a floresta”. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 402-403)

#### 3.1) *Devir Outro* ou *Devir Xamânico*

Considero necessário, antes de iniciarmos nosso sobrevoo conceitual às “palavras de um xamã yanomami”, fazer uma última ressalva a respeito do processo de desenvolvimento da pesquisa. A maior dificuldade na qual esbarrei nesses dois anos foi proveniente da sensação que tive, desde as primeiras leituras de *A Queda do Céu* (e que só aumentou ao longo das idas e vindas que mantive com o texto, até que a sensação se tornasse uma certeza): de estar perante um *contínuo heterogêneo de fragmentos narrativos*, que não deixaria se submeter (ao menos não facilmente) a recortes e comentários apressados, como os que são possíveis em uma dissertação de mestrado; posto que a *mistura de fascínio e estranhamento*, promovida por suas páginas, indicavam a tamanha ousadia do objetivo proposto para este capítulo e a impossibilidade de darmos conta (por inteiro) do mesmo. Cheguei a beirar o desespero quando percebi a multiplicação gigantesca dessa dificuldade, quando relacionada aos objetivos traçados para os outros capítulos – o que me fez compreender, sensível e aterrorizantemente, a angústia que Bruce Albert conta-nos ter sentido durante as décadas de colaboração e construção da obra: assim como ele temera o projeto que promovia com Kopenawa, percebi que, também, o presente trabalho começava a “correr o sério risco de naufragar num inacabamento crônico.”<sup>227</sup>

Consegui fugir desse risco, espero, e afastar aquela angústia<sup>228</sup> quando percebi que as tarefas propostas para cada um dos capítulos (planejados originalmente) se referiam a três ‘tipos ideais’ de leitores (ou a três momentos distintos de um mesmo leitor, no que se refere à sua proximidade com nosso tema). Enquanto, por um lado, o primeiro capítulo procura dialogar com um “leitor ideal”, que poderia ter pouca ou nenhuma familiaridade com *A Queda do Céu*, traçando, dessa forma, uma apresentação não apenas do livro, mas, principalmente, das várias questões que uma leitura filosófica do mesmo invoca ao campo da filosofia. Por outro lado, o próximo capítulo trará uma discussão conceitual (ainda que pontual e apressada) sobre a centralidade da noção de *sonho xamânico*. E, assim, imaginou como par dialógico ‘ideal’ um leitor que já lera, ao menos uma vez, a obra de Kopenawa & Albert. Nosso quarto capítulo, portanto, representará uma espécie de “abertura das

<sup>227</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 533;

<sup>228</sup> Promovida pela junção de fascínio e estranhamento frente a uma narrativa que tendia, tanto em suas multipolaridades intensivas quanto em seu desenvolvimento extensivo do discurso, a uma complexidade, ao mesmo tempo, fragmentária e infinita.

discussões” propriamente filosóficas e receptivas em torno de uma leitura d’A *Queda do Céu*, já liberta das intenções de divulgação e apresentação introdutória. Tais intenções ainda estão presentes, todavia, neste capítulo (e no anterior) e, sendo assim, o ‘leitor ideal’ para o qual os construímos não é nem aquele que já lera a obra que aqui comentamos, tampouco aquele que nunca ouviu falar da mesma; mas sim aquele que *está lendo-a*<sup>229</sup>.

Mais que um guia filosófico de leitura para A *Queda do Céu*, portanto, nossos segundo e terceiro capítulos são um mapa para uma leitura filosófica e compartilhada (entre autor e leitor(es) deste trabalho) de nossa obra central. E, por isso mesmo, iniciou-se com a apresentação dos principais pontos de seu prefácio e seu *postscriptum* (que elucidam os pontos de maior “estranhamento” e afastam possíveis falsos problemas) e, a partir de agora, vai seguir a ordenação da estrutura híbrida – procurando sintetizar de maneira reflexiva suas três partes (contando oito capítulos cada), sobretudo a primeira, e apontar cartograficamente os caminhos possíveis para as mais diversas investigações conceituais possibilitadas pela imanência deste *contínuo heterogêneo* de fragmentos narrativos e enunciados contracoloniais, cuja tradução para ‘desenhos de escrita’ *acaba por descolonizar a língua de destino*, seja o francês ou o português.

Considerarei importante começar este capítulo com a presente ressalva: lembrando o necessário caráter parcial e incompleto que nossa proposta de sobrevoo cartográfico-conceitual acabará por ter, visto que a amplitude dessa tarefa tende ao infinito<sup>230</sup> e ultrapassa (em muito) o tamanho esperado e o tempo disponível para construção de uma dissertação de mestrado. Tentei por demasiados meses fugir de tal percepção, obcecado por um projeto megalomaniaco originado daquele misto de fascínio e estranhamento promovidos pelas palavras de Kopenawa, e foi o próprio processo de redação do texto que me obrigara (tardiamente) a acatar tal demanda de incompletude. É por isso que alguns de nossos apontamentos e/ou interpretações aparecerão por maneiras ora mais esmiuçadas, ora mais apressadas – o que não se deve a uma maior ou menor importância empregada em cada um dos pontos que gostaríamos de tratar, mas, sim, à imposição do processo de escrita, por um crescente esforço de síntese e desapego, e às pretensões megalomaniacas ao inalcançável.

Não devimos animal sem um fascínio pela matilha, pela multiplicidade. Fascínio do fora? Ou a multiplicidade que nos fascina já está em relação com uma multiplicidade que habita dentro de nós? [...] uma *participação antinatureza*. [...] Se o escritor é um feiticeiro é porque escrever é um devir, escrever é atravessado por estranhos devires que não são devires-escritor [...] (DELEUZE & GUATTARI, 2012b, p. 21)

Já citamos, no capítulo anterior, a sintetização feita por Albert da arquitetura que construiu a “estrutura híbrida” do livro e as ressonâncias entre seus capítulos, complexificadas pelos desdobramentos das “unidades do eixo temporal”. Guardamos para o presente momento, entretanto, a sequência daquela explicação:

Tanto a composição que rege a organização do livro quanto os títulos das suas partes e capítulos refletem escolhas minhas. Procurei tirar o máximo proveito de expressões empregadas pelo próprio Davi Kopenawa, de modo a

<sup>229</sup> Creio ser importante ressaltar, apesar de óbvio, que esse apontamento dos “leitores ideais” imaginados para a construção de cada parte desta dissertação não significa, de forma alguma, uma imposição ou restrição para seus “leitores reais”. Pelo contrário, não se trata nem mesmo de uma sugestão, mas apenas uma ‘confissão metatextual’ que procura justificar as heterodoxias de nossa construção textual e as assimetrias (de tamanho e de tarefas) entre os capítulos.

<sup>230</sup> Assim como o pensamento que promoveu a redação do contínuo heterogêneo de fragmentos narrativos sobre o qual nos debruçamos.

anunciar o conteúdo da maneira mais precisa e evocadora possível. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 547)

A única exceção a essa “diretriz de precisão”, adotada na escolha dos títulos, é, contudo, o termo “*Devir Outro*”, que intitula o primeiro octógono de capítulos e que, como vimos, pode ser considerada a parte mais estrita e evidentemente filosófica, ao mesmo tempo, a mais diretamente causadora de ‘estranhamento’ nos leitores *napë*. O título escolhido por Albert para a mesma, por sua vez, (re)traduz – sob o signo do *devir* – duas expressões sinonímicas e recorrentes na narrativa de Kopenawa: *virar outro* ou *tornar-se outro* – atitude essencial para a agência cosmopolítica dos xamãs e suas alianças/intercessões, por meio do “transe como disponibilidade de travessia”<sup>231</sup> para a “multiplicidade virtual” intensiva dos *xapiri*. Apesar dessa percepção nos forçar a aprofundar um pouco mais aquela hipótese relacional com a filosofia de Deleuze & Guattari, não devemos cair na interpretação apressada e/ou mal-intencionada de compreender tal (re)tradução conceitual enquanto uma falsificação e/ou um enclausurar (por parte de Albert) dos enunciados de Kopenawa nos termos e perspectivas de seus compatriotas. Ao nos aprofundarmos na leitura das narrativas de Kopenawa, a escolha do termo *Devir Outro* parece justificar-se, na realidade, enquanto apontamento de um movimento aproximativo que segue, justamente, o sentido inverso: não são estas que se submetem à referência conceitual *napë*; o que parece haver é uma sugestão implícita de que tal conceito (o *devir* de Deleuze & Guattari) seria aquele mais preparado, entre os incontáveis conceitos criados pelas filosofias ocidentais, para dialogar e aproximar-se (sem que a aproximação recaia na identificação<sup>232</sup>) da profunda complexidade da filosofia xamânica e dos seus meios de produção conceitual.

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. [...] E sobretudo devir não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado [...] Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não devém “realmente” animal, como tampouco o animal devém “realmente” outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco do devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que devém. (DELEUZE & GUATTARI, 2012b, p. 18)

Albert parece confirmar, assim, nossa hipótese aproximativa – que converge, também, com o artigo de Viveiros de Castro<sup>233</sup>, o qual apresenta-nos “*o plano de imanência xamânico*”<sup>234</sup>. Abordamos, de início, tal potencialidade relacional (imaneente aos enunciados

<sup>231</sup> SIMAS & RUFINO, 2018, p. 100;

<sup>232</sup> Esta é, também, a intenção de nossa hipótese dialógica: criar uma aproximação, uma convergência, confluência entre multiplicidades distintas (do *Devir-animal* francês e o *Devir outro* amazônico) sem recair numa identificação ‘mesmificante’ das partes. Os termos para que consigamos construir tal relação dialógica não-identitária, por sua vez, nos foram proporcionados pelo próprio texto de Deleuze & Guattari, ao afirmarem que, entre multiplicidades distintas: “sabemos bem que uma *ordem de semelhança* [...] pode sempre ser induzida, mas permanece muito secundária”. (2012b, pp. 35-36);

<sup>233</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006;

<sup>234</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, pp. 321-324; O traçado deste *plano de imanência* é fundamental para a compreensão definitiva do que viemos denominando enquanto “filosofia xamânica” e sua relação permanente com o discurso mítico: “Assim, a interferência sincrônica entre humanos e animais (mais geralmente, não-humanos) que se exprime nos conceitos de xamã e de espírito possui uma dimensão diacrônica fundamental, remetendo a um passado absoluto – passado que nunca foi presente e que portanto nunca passou, como o presente não cessa de passar – em que as diferenças entre as espécies “ainda” não haviam sido atualizadas. [...] Não é descabido definir o discurso mítico como consistindo principalmente em um registro do processo de

xamânicos de Kopenawa) a partir da obra tardia dedicada ao problema “*O Que é a filosofia?*”<sup>235</sup> –, que também servira de referência para Viveiros de Castro. Todavia, não é essa a obra dos autores franceses que apresenta maior abertura para nossa intenção dialógica intertextual, intercultural e interfilosófica. Creio que a potencialidade imanente (tanto à filosofia de Deleuze & Guattari quanto ao texto de *A Queda do Céu*) de tal aproximação é mais evidente e direta nos dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*<sup>236</sup>; e, sobretudo, como veremos adiante, no platô 10 intitulado *1730 – Devir-intenso, devir animal, devir-imperceptível*<sup>237</sup>. Tal aproximação entre *Capitalismo e Esquizofrenia* e *A Queda do Céu* é possibilitada por vários caminhos, mas dois parecem-me mais evidentes: de um lado, a proximidade de termos e de consequências da *esquizoanálise do sistema capitalista*, promovida pelos autores franceses, e a contra-antropologia executada por Kopenawa, a respeito dos brancos, sobretudo no que se refere à conceitualização da *paixão pela mercadoria* como uma das principais bases político-econômicas de nossa ontologia ocidental.

Por outro lado, o ponto que mais nos interessa aqui: a compreensão do *Devir Outro*, de Kopenawa & Albert, enquanto uma *dobra xamânica* do *devir animal* de Deleuze & Guattari; e, ao mesmo tempo, a percepção dessa operação, promovida por Bruce Albert, de (re)tradução conceitual (do “virar/tornar-se outro” de Kopenawa) como mais um exemplo daquela “felicidade das decisões propriamente tradutivas”.

As matilhas, as multiplicidades não param, portanto, de se transformar umas nas outras. [...] o devir e a multiplicidade são uma só e mesma coisa. Uma multiplicidade não se define por seus elementos, nem por um centro de unificação ou de compreensão. Ela se define pelo número de suas dimensões; ela não se divide, não perde nem ganha dimensão alguma *sem*

---

atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um “caosmos” onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Esse pré ou proto-cosmos, muito longe de exibir uma “indiferenciação” ou “identificação” originárias entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual [...] a metamorfose mítica é um acontecimento ou um devir (uma superposição intensiva de estados heterogêneos), não um processo de mudança (uma transposição extensiva de estados homogêneos). Mito não é história justamente porque metamorfose não é processo, “ainda” não é processo e “jamais foi” processo; a metamorfose é anterior e exterior ao processo do processo – ela é um devir.” (Idem, p. 323)

<sup>235</sup>Com a intenção de demonstrar como sua aproximação com *A Queda do Céu* acaba por subverter seus momentos de inclinação a concepções eurocêntricas, por meios propriamente deleuze-guattarianos de “história da filosofia”, no sentido de que esta, para ambos os autores franceses, só é um objeto interessante ao pensamento filosófico quando se propõe a “despertar um conceito adormecido” ou, no nosso caso, “desfarsar” um pré-conceito adormecido. (Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2011a; Nogueira 2016, p. 47; Final do capítulo 1 do presente trabalho);

<sup>236</sup>Nas edições brasileiras, o primeiro volume (*O Anti-Édipo*) se manteve na íntegra (Cf. Deleuze e Guattari, 2011b [1973]), enquanto o segundo volume (*Mil-platôs* [1980]) foi dividido em cinco publicações (Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2011c; 2011d; 2012a; 2012b; e 2012c);

<sup>237</sup>Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2012b, pp. 11-120; Foi desse texto que retiramos a epígrafe deste subcapítulo. Em relação a mesma, são necessárias algumas palavras sobre o que o conceito de “participação antinatureza” evoca: Deleuze & Guattari, assim, denominaram esse movimento fundamental para o *devir*, por enxergá-lo como contrário ao conceito ocidental de *Natureza* (singular e hierarquizado), exatamente por apontar para uma nova concepção (plural e cambiável) de *naturezas em disputa*. Ou seja, além de exemplificarmos, enfim, a influência deleuze-guattariana sobre a formulação do *multinaturalismo perspectivista* (conferir no capítulo 1 desta dissertação), percebemos, também, que – sob a luz deste último – as *participações antinatureza* podem ser reformuladas e/ou reinterpretadas, no contexto da filosofia xamânica, enquanto *agenciamentos anticoloniais que participam da Multinatureza* ameríndia. Em suma, tais “participações, as núpcias antinatureza, são a verdadeira Natureza que atravessa os reinos.” (Idem, p. 23);

*mudar de natureza*. [Ou seja, sem “virar outro”] (DELEUZE & GUATTARI, 2012b, p.34)

Cabe-nos, aqui, apenas rascunhar alguns apontamentos dos caminhos possíveis, que, em grande medida, se apresentaram enquanto intuições derivadas da própria leitura de nossa obra central, para se desenvolver tal relação. A importância dessas observações apressadas, entretanto, vai além da própria relação dialógica, pois acaba por complementar um aspecto importante de nosso primeiro capítulo: ao apresentar Deleuze & Guattari como os filósofos europeus que mais escapam ao caráter “*intransigente*” e à arrogância etnocêntrica da ‘mesmidade’ identitária, a qual caracteriza a maior parte das filosofias pensadas pelo Ocidente; conseguimos, assim, nos desvencilhar definitivamente de uma crítica rasa e generalizante à ‘filosofia ocidental’ que ‘jogaria o bebê fora junto com a água do parto’<sup>238</sup>.

Mas, se aceitamos a hipótese aproximativa implícita no título dado a primeira parte do livro de Kopenawa & Albert, resta uma justificativa do problema que ela implica: o que os autores de *Mil-plateaus* nos propõem de tão diferente de outros filósofos ocidentais? Justamente seu esforço por uma *filosofia da diferença*. O que permite que Deleuze & Guattari sejam identificados como criadores da teoria filosófica europeia que mais potencializa relações dialógicas com os pensamentos contracoloniais – sem que estas recaiam em identificação unívoca (leia-se, colonialista), mas, sim, em uma aliança subversiva, um *agenciamento*? A resposta para tal questionamento parece-me residir no fato de essa teoria ser a expressão mais extrema, ao menos na contemporaneidade, de uma produção filosófica que se dedica e se (es)força a pensar a partir da diferença<sup>239</sup>. O que é completamente distinto, por exemplo, de pensadores que buscam criar uma alteridade substancial, que refletem em procura de uma diferença absoluta, como é o caso de Derrida<sup>240</sup>, por exemplo. Pois, na *filosofia da diferença* de Deleuze & Guattari, não se trata de fundar radicalmente uma diferença, “a” diferença, a partir do pensamento; mas, sim, de *devenir* o próprio pensamento a partir de diferenças radicais.

As obras de Deleuze & Guattari buscaram, incansavelmente, a construção de um sistema de filosofia que não acatasse a dualidade tradicional Natureza x Cultura, procurando forjar uma nova dualidade (provisória) – ao tecerem uma teoria das multiplicidades. Ao invés de proceder a partir da existência de uma Natureza, um fundo natural e universal, que se opõe a Cultura, domínio da convenção onde reinaria a ‘liberdade’ de um homem desnaturalizado<sup>241</sup>, essa teoria cria um monismo, que pensa a partir de outra dualidade: aquela perceptível entre dois tipos de multiplicidades, de um lado a de *virtualidade intensiva* e do outro a *multiplicidade atual extensiva*; procurando entender, assim, como as coisas se produzem no mundo a partir de dinâmicas de atualização de forças virtuais e redistribuições

<sup>238</sup> Não seria demasiadamente equivocado o acréscimo, no polo de ocidentais dialogáveis com a filosofia xamânica, de autores como Nietzsche e Espinosa. No entanto, tenho a impressão (ainda que me falte, e muito, a bagagem de leituras necessária para afirmá-la com certeza) de que estes são mais propensos a tal hipótese dialógica quando aparecem como *personagens conceituais* de Deleuze & Guattari, do que nas obras que assinaram propriamente. Por exemplo, quando aparecem, enquanto “o primeiro a conceber um outro tipo de discurso como uma contrafilosofia” (DELEUZE, 2014, p.327) que desenvolve o “pensamento nômade” (Idem, pp. 319-330) ou enquanto “o devir-criança do filósofo” (DELEUZE & GUATTARI, 2012b, p. 44), respectivamente.

<sup>239</sup> Sobre a importância daquilo que “nos força a pensar” para a criação de uma filosofia da diferença, basta lembrarmos a tese de Gilles Deleuze (Cf. DELEUZE, 2006);

<sup>240</sup> Cf. DERRIDA, 1995;

<sup>241</sup> A escolha do termo ‘homem’, ao invés de ‘humano’ ou ‘vivente’, aqui, foi proposital – ela procura lembrar (ainda que implicitamente) o caráter misógino e patriarcal da imensa maioria (para não dizer todas) das teorias filosóficas que se basearam na dualidade clássica Natureza x Cultura. Dualidade esta que fora incansavelmente explicada, comparada, desdobrada e/ou basilar para leituras machistas e opressoras sobre as diferenças de gênero.

intensivas dos corpos. A ‘antropologia filosófica’ de Viveiros de Castro, por sua vez, procurou mostrar como este ‘esquema de pensamento’ seria, de fato, aquele que operaria de maneira mais interessante uma possibilidade de diálogo e tradução das filosofias xamânicas.

Justamente por se tratar de um sistema filosófico que desenvolve-se explicitamente a partir de um outro horizonte<sup>242</sup> (difuso àquele do “Grande Divisor” das “razões intransigentes”), a dupla francesa nos ajuda a compreender filosoficamente o *devir outro* do xamanismo, ou o *transe* do xamã – enquanto uma *atualização de forças virtuais* (os *xapiri* que fazem, no comumente invisível, sua dança de apresentação para fincarem-se no peito e no pensamento do xamã). Isso permite-nos enxergá-lo enquanto um fenômeno que apresentaria a mesma ‘naturalidade’, por exemplo, de uma flor que brota no asfalto<sup>243</sup>, ao invés de termos uma interpretação que, baseando-se na dualidade Natureza x Cultura, não deixa de ser racista e epistemicida; pois é incapaz de encarar o fenômeno do transe xamânico, enquanto expressão de uma realidade filosófica e cosmopolítica, incapaz de interpretar tal fenômeno sem que seja pelas chaves da mimese, do simbolismo, da convenção, da falsidade ou da loucura. Esse sistema filosófico deleuze-guattariano é, para nós, o mais interessante entre aqueles criados pelo pensamento ocidental, portanto, exatamente por ser o único que nos permite desenvolver dialogicamente “a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa”<sup>244</sup>. Permite-nos compreender que os xamãs yanomami *realmente tornam-se outros, viram espíritos* [*xapirimuu*], por meio de uma “atualização de forças virtuais” na *multiplicidade intensiva* [*devir*]. E que, a partir dessas diferenças intensivas de potencial, agenciam relações entre termos completamente heterogêneos. Mas que, não obstante, tal heterogeneidade consegue produzir algo a partir dela – são *forçados a pensar* a partir do que é heterogêneo.

Como já apresentamos em nota, algumas páginas acima, a filosofia xamânica de Davi Kopenawa parece estar fundada numa concepção de *mito enquanto devir* que propõe “um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente absoluta, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser.”<sup>245</sup> Ou, como os próprios filósofos franceses percebiam comentando as “sociedades de caça”: “Apesar das aparências e das confusões possíveis, os mitos não têm aí nem terreno de origem nem ponto de aplicação. São contos, ou narrativas e **enunciados de devir**.”<sup>246</sup> Ou, ainda, se lembrarmos da relação de íntima interferência e intercâmbio que os xamãs mantêm com os *xapiri*, não em termos de relações, mas de *devires*:

<sup>242</sup> Apropriando-se, inclusive, dos horizontes abertos por formulações vindas da antropologia, da literatura, dos loucos, das crianças ou dos movimentos políticos de grupos minoritários;

<sup>243</sup> É necessário, aqui, uma ressalva acerca dessa ‘naturalidade’ (não por acaso empregada, ironicamente, com aspas simples): pois, ao trabalharmos com uma *teoria das multiplicidades*, buscamos desenvolver, junto com Deleuze, Guattari e Viveiros de Castro, uma recusa da dualidade clássica entre Natureza e Cultura, que é, também, uma recusa da dualidade entre “natural” e “artificial”, que só reverbera no interior de um “plano de transcendência”. Enquanto os “planos de imanência” pelos quais trabalhamos não admitem tal distinção entre funcionalidades e/ou organizações pré-concebidas, posto que tanto o *transe* quanto o invocado exemplo da *flor* remeteriam a um mesmo plano de imanência da Natureza (no sentido que Espinosa atribui ao conceito, ou na dobra ameríndia, apresentada pelo *multinaturalismo* de Viveiros de Castro). Ou seja, a ‘naturalidade’ que invocamos se apresenta em um sentido não-usual à maioria das teorias filosóficas do Ocidente (tendo em vista que não remete a uma oposição à artificialidade) e se justifica enquanto tentativa de ser mais didático na apresentação do problema. (Cf. DELEUZE, 2002)

<sup>244</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 15;

<sup>245</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324;

<sup>246</sup> DELEUZE & GUATTARI, 2012b, p. 24, grifo meu;

[...] o que define os agentes e pacientes dos sucessos míticos é sua capacidade intrínseca de ser outra coisa; neste sentido, cada ser mítico **difere infinitamente de si mesmo**, visto que é “posto” inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser “substituído”, isto é, transformado. É esta **auto-diferença que define um espírito** e que faz com que todos os seres míticos sejam espíritos. A suposta indiferenciação entre os sujeitos míticos é função de sua irredutibilidade radical a essências ou identidades fixas, sejam elas genéricas, específicas ou individuais [...] O contínuo heterogêneo do mundo pré-cosmológico dá assim lugar a um discreto homogêneo, nos termos do qual cada ser é só o que é, e só o é por não ser o que não é. Mas os espíritos são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos e espécies. (Viveiros de Castro, 2006, p. 324; grifos meus)

*Devir outro*, em suma: “estender o pensamento em todas as direções”, a partir da *multiplicidade virtual intensiva* definidora dos *xapiri* e de sua “auto-diferença” que implica, atualiza-se, no xamã em devir. Essa primeira parte do livro tem uma importância fundamental para nós, justamente, por seus capítulos servirem como uma espécie de introdução ao regime ontológico proposto pela mitologia yanomami e, ao mesmo tempo, ser o momento de auge daquele misto de fascínio e estranhamento que as palavras de Kopenawa tem o poder de causar em nós, filósofos *napë*. Nas outras duas partes do livro, tal sensação é atenuada (ao menos em parte; se não o fascínio, ao menos o estranhamento vai dissolvendo-se ao longo do contínuo narrativo), talvez por uma familiaridade crescente (proporcionada pelo *Devir Outro*) com seus meios de conceitualização e modos narrativos heterogêneos, talvez por uma remissão mais direta aos âmbitos geo-ontológicos aos quais estamos acostumados, talvez por ambas.

O primeiro capítulo (*Desenhos de escrita*) inicia-se com Kopenawa se apresentando e explicando como recebera, ao longo da vida, seus (sobre) nomes. Já nas primeiras linhas desse relato, percebemos a centralidade que as *imagens* de *xapiri* (e, sobretudo, de seu criador *Omama* – espécie de demiurgo yanomami) apresentam para a produção de conhecimento e a prática do pensamento entre os yanomami, o que surge quando Kopenawa conta-nos (já) ter recusado, ainda criança pequena, o nome que quiseram lhe dar os primeiros *napë* com quem teve contato<sup>247</sup> – justamente pela proximidade sonora com “o nome de *Yoasi*, o irmão mal de *Omama*”<sup>248</sup>. Poucos anos mais tarde, viriam os brancos que lhe chamariam *Davi*, os clérigos da NTM. “Repetiam sem parar o nome daquele que os criou. Por isso, para nós, tornaram-se a gente de *Teosi*.”<sup>249</sup> Há algumas questões, imanentes a esse ponto inicial relativo à *nominação*, que nos são interessantes aqui: primeiramente, na apresentação (ainda que rápida) dos *tabus yanomami* em relação aos nomes próprios e aos meios de nominação tradicionais que nos intuem – desde as primeiras linhas do livro – para uma *produção de subjetividade* completamente distinta (onde as relações sociais e as posições ocupadas nas mesmas se apresentam muito mais importantes que o *nome* ou quaisquer outros atributos do “indivíduo”):

Não gostamos de ouvir nosso nome, nem mesmo nosso apelido de criança. Isso nos deixa furiosos de verdade. E se alguém o pronunciar em voz alta,

<sup>247</sup> Eram membros da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL) que percorreram o alto Toototobi com o SPI, em 1958-9, e o nome em questão era *Yossi*, de origem hebraica, diminutivo de *Yossef*. Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 70-72 e 611 (nota 1);

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 70;

<sup>249</sup> *Idem*;

vingamo-nos em seguida, fazendo o mesmo. É assim que trocamos insultos, expondo nossos nomes aos ouvidos de todos. De modo que aceitamos ter nomes, contanto que fiquem longe de nós. São os outros que os usam, sem que saibamos. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 71)

Destaca-se, também, o fato de que: apesar de interessantíssimo pela apresentação de uma produção e relação fundamentalmente outra de/com a *subjetividade*, esse ponto da nominação não volta a ser abordado ao longo do livro<sup>250</sup>, mas apenas nessas primeiras páginas, apresentando-nos (de imediato) duas consequências. A primeira é a percepção de que, caso seja o interesse de algum dos nossos leitores, o aprofundamento dessa hipótese, referente a uma *produção outra de subjetividade*, carecerá de um levantamento bibliográfico sobre os povos yanomami que vai muito além da publicação de *A Queda do Céu*. A segunda consequência, por outro lado, é a possibilidade de identificarmos – já no início dos discursos de Kopenawa – uma das estratégias de sua *metalinguagem do equívoco*: a saber, aproximar-se de conceitos e/ou de questões que costumam despertar o interesse intelectual dos *napë*, apenas para usá-los como ‘iscas de atenção’ para, enfim, subvertê-los e/ou rerepresentá-los sob uma luz completamente distinta das penumbras que costumam iluminar nosso “pensamento curto, esfumaçado e obscuro”. E, por isso mesmo, é o ‘local de salto’ ideal para iniciar nosso “sobrevoo” conceitual.

Há, ainda nesse preâmbulo referente à nominação, outro ponto que devemos destacar: a predileção do autor pelo nome *Kopenawa*, “um verdadeiro nome yanomami [...] que ganhei por conta própria.”<sup>251</sup> Esta “autodenominação xamânica”<sup>252</sup> faz referência aos *espíritos das vespas Kopena* e permite começarmos a compreender a relação de interferência, ou melhor, o *devir-multiplicidade* que caracteriza a aliança *xamãs-xapiri* a partir de uma “auto-diferença” compartilhada. Foram os espíritos-vespas os responsáveis pelo *ato de nominação* de Kopenawa; o contexto de tal nominação foi, por sua vez, sua ida ao montante do rio *Hero u* [Couto Guimarães] em busca dos cadáveres de “quatro grandes homens yanomami”, assassinados em 1987 pelos garimpeiros que começavam a invadir as terras yanomami.

A Funai me enviou pra lá para encontrar seus corpos na mata, no meio de todos aqueles garimpeiros, que bem teriam gostado de me matar também. Não havia ninguém para me ajudar. Tive medo, mas minha raiva foi mais forte. Foi a partir de então que passei a ter esse novo nome.

Só os espíritos *xapiri* estavam do meu lado naquele momento. Foram eles que quiseram me nomear. Deram-me esse nome, Kopenawa, em razão da fúria que havia em mim para enfrentar os brancos. O pai de minha esposa, o grande homem de nossa casa de *Watoriki*, ao pé da montanha do vento, tinha me feito beber o pó que os xamãs tiram da árvore *yãkoana hi*. Sob o efeito de seu poder vi descer em mim os espíritos das vespas *kopena*. Disseram-me: “Estamos com você e iremos protegê-lo. Por isso você passará a ter esse nome: Kopenawa!” Esse nome vem dos espíritos vespas que beberam o sangue derramado por *Arowë*, um grande guerreiro do primeiro tempo. Meu sogro fez suas imagens descerem e as deu a mim com seu sopro de vida. Foi

<sup>250</sup> A não ser por uma única e rápida exceção, referente ao *tabu* ainda mais fundamental relativo aos “nomes dos mortos”, quando Kopenawa nos explica que “quando morre o pai de uma criança pequena, nenhum dos adultos que o conheceu jamais lhe revelará seu nome. Ela jamais saberá.” (Ibidem, p. 237). O que está diretamente relacionado à concepção de “luto” yanomami, enquanto sentimento incontornável e simultaneamente perigosíssimo, da qual deriva a obrigação de “por em esquecimento” as cinzas, os objetos e os nomes de cada defunto.

<sup>251</sup> Ibidem, p. 71;

<sup>252</sup> Termo usado por Albert para definir a nominação proveniente do devir. Cf. Ibidem, p. 612, nota 13;

então que eu pude ver esses espíritos vespa dançarem pela primeira vez. E quando contemplei também a imagem de *Arowë*, de quem só tinha ouvido o nome até então, disse a mim mesmo: “*Haixopë!* Então foi esse antepassado que pôs em nós a coragem guerreira! Esse é o verdadeiro rastro daquele que nos ensinou a bravura!”. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 71-72)

Além de nos apresentar o contexto da nomeação de Kopenawa, no interior de um de seus primeiros *devir-xapiri*, o trecho citado acima, tem, ainda, uma dupla importância para nossa intenção de abrir caminhos para uma cartografia conceitual: em primeiro lugar, encontramos uma primeira definição do “poder da *yākoana*” enquanto “sopro vital” [*wixia* ou *wixi aka*]<sup>253</sup> – o que, à primeira vista, parece contradizer aquela descrição (que já mencionamos algumas páginas acima) de seu efeito pelo verbo “morrer”[*nomã*]<sup>254</sup>. Tal contradição terminológica, todavia, é uma expressão daquela, já referida, *logicidade outra* e, também, da estratégia própria da *metalinguagem do equívoco*, apresentada há pouco (as *iscas de atenção*). Parece-me ser um movimento comum no discurso de Kopenawa o de criar pseudo-dualismos conceituais<sup>255</sup>, apenas para, mais à frente, dissolvê-los por si mesmos – apontando implicitamente, assim, para a irreduzibilidade da *multipolar* filosofia xamânica na perspectiva dualista da criação de conceitos ocidentais. E, ao mesmo tempo, referindo seus próprios conceitos para bifurcações e mais bifurcações de infinitas encruzilhadas que tendem a uma *multiplicidade virtual* e a uma *auto-diferença infinita*, que não se reduzem a nenhum tipo de dualismo, nem mesmo aquele que consideramos mais fundamentalmente incontornável: entre vida e morte. Vale apresentar, aqui, uma questão que, infelizmente, não receberá a devida atenção nesta dissertação: um dos ritornelos contra-antropológicos de Kopenawa, que justifica o pensamento cheio de esquecimento dos brancos é, justamente, o seu “desejo de ignorar a morte”.

Há, também na última citação (ao final da mesma), a apresentação inicial do “rastro de ensinamento” [*hiramano*] que, aqui, é remetido (por uma nota de Bruce Albert) “à origem mítica de um costume”<sup>256</sup>. Contudo, ao longo do livro, percebemos que esse não é o único sentido usado por Kopenawa para o termo *rastro de ensinamento* (ou, simplesmente, *rastros*), que parece ser traduzível como conceito yanomami para “heranças intelectuais”, podendo ter as mais variadas origens. As palavras de Kopenawa não trazem, apenas, os *rastros* das origens míticas de um costume, mas, também, os *rastros de ensinamento* das palavras de seu sogro

<sup>253</sup> Creio ser válido, sobre esse termo e sobre a tradução que recebera, reproduzir a nota 16 desse capítulo: “Diz-se que, ao soprar o pó de *yākoana* nas narinas de um novinho, o xamã que o inicia lhe transmite seus espíritos *xapiri* com seu “sopro vital” (*wixia* ou *wixi aka*). Davi Kopenawa traduz *wixia*, em português, como “força, riqueza”. Num contexto mais geral, enquanto componente da pessoa, refere-se a ela como “vida” ou “energia”. Além da respiração, *wixia* é associado à abundância de sangue e aos batimentos cardíacos e, portanto, à imagem do corpo/essência vital da pessoa (*utupë*).” (Ibidem, p. 612)

<sup>254</sup> Além de embaralhar a oposição entre vida e morte, como veremos a seguir, o *poder da yākoana* remete-nos, também, ao *devir* compartilhado, à *interconexão de auto-diferenças* ou à *interferência mútua* que caracteriza o *agenciamento* dos xamãs com “seus” *espíritos*. Pois, como nos informa Albert na nota 15 desse capítulo: “**Realizar uma sessão de xamanismo (*xapirimuu*, “agir como espírito”) se diz também *yākoanamuu*, “agir sob influência do pó de *yākoana*”**. Embora se use a expressão “beber (*koã*) o pó de *yākoana*”, este é inalado. O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT). A DMT possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores da mesma. Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do LSD. O pó de *yākoana* contém ainda diversos ingrediente que provavelmente intensificam seu efeito [...]” (Ibidem, p. 612, grifos meus);

<sup>255</sup> Por exemplo, entre as noções de “espírito” e “fantasma” (sobretudo no que se refere à distinção entre os “olhos de espírito” dos xamãs e os “olhos de fantasma” das pessoas comuns), ou, ainda, entre “pele” [*siki*] e “imagem” [*utupë*];

<sup>256</sup> Ibidem, p. 613;

e/ou outros xamãs mais velhos; os *rastros* dos aprendizados proporcionados por sua relação de agência ativa e atualizável com a “multiplicidade virtual intensiva” dos *xapiri*; os *rastros do luto* de seus incontáveis parentes mortos pelas *fumaças de epidemia* dos brancos e, ainda, os *rastros* de suas experiências singulares no interior do mundo dos mesmos. Ou, também, os *napë* e seu “pensamento curto e obscuro”, sua “paixão pela mercadoria” e suas formas antiéticas de guerrear não deixam de trazer os *rastros* maléficos de *Yaosi* (‘trickster’ mitológico dos yanomami que é, como veremos, associado – sonora e mitologicamente – a *Teosi*, o Deus judaico-cristão).<sup>257</sup>

O primeiro *rastro* evocado no livro, todavia, é o de uma “origem mítica de um costume”, ou melhor, de um *conceito*: a “bravura”, a “coragem” ou a “valentia guerreira” [*waii<sup>h</sup>iri*]. Conceito fundamental tanto para a ética quanto para a ontologia guerreira dos yanomami<sup>258</sup>, apresenta-se enquanto *rastro* de *Arowë* (primeiro guerreiro do *tempo mítico*), que se *enraizou com firmeza* no peito e no pensamento dos yanomami. O capítulo segue, então, com o primeiro fragmento de narrativa mítica de Kopenawa – dedicado a contar-nos a história desse personagem mitológico<sup>259</sup>. Em meio a essa, entretanto, percebemos uma questão exemplar para entendermos a filosofia xamânica de Kopenawa como marcada por um profundo senso (tradicional e (re)inventivo) de *alteridade*: o fato de que a aproximação identitária entre as diversas casas e línguas que compõem a etnia *yanomami* foi bastante recente e derivou, justamente, do (mal) encontro com os brancos. E, portanto, com um nível de diferenciação humanística (alteridade) ainda mais radical do que aquela que já fundava o pensamento e as relações dos povos yanomami entre si (e daí surge, também, o emprego do termo *napë*, tradicionalmente o antônimo ontológico de humanidade [*yanomae t<sup>h</sup>ë pë*], para traduzir “os Brancos”). A história de *Arowë*, ainda, encerra-se com um primeiro apontamento a respeito da centralidade que o *sonho* tem para a filosofia xamânica (tema que será discutido em nosso capítulo final):

[...] meus dizeres são os de um verdadeiro yanomami. São as palavras que me ficaram na solidão, depois da morte de meus antigos. São as palavras que os espíritos me deram em sonho e também palavras que vieram a mim escutando a maledicência dos brancos a nosso respeito. Estão enraizadas com firmeza no fundo de meu peito. São essas as palavras que eu gostaria de fazer ouvir, agora, com a ajuda de um branco que pode fazer com que sejam escutadas por aqueles que não conhecem nossa língua. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 73-74)

Após a narrativa mítica sobre *Arowë*, portanto, os “*Desenhos de escrita*” (Capítulo 1) encerram-se com as primeiras reflexões contra-antropológicas do livro<sup>260</sup>. No interior dessas, destacam-se: uma nova apresentação do porquê Kopenawa intuiu o projeto do livro,

<sup>257</sup> Uma pesquisa futura que se dedicasse ao desenvolvimento dessa hipótese que lançamos em torno do conceito yanomami de *rastros*, não poderia deixar de levar em consideração, ainda, a utilização da “terra do rastro dos passos” de uma pessoa pelos “feiticeiros inimigos *oka*” interessados em atacá-la (Cf. *Ibidem*, pp. 175, 176, 184, 185, 317 e 414). Há também a presença do conceito yanomami de rastro, na própria definição que Kopenawa apresenta a respeito destes feiticeiros: “gente cuja mão quer deixar um rastro de raiva.” [*imino në mot<sup>h</sup>a*] que “significa literalmente: marca/rastro de mão (*imino*) com valor de (*në*) raiva (*mot<sup>h</sup>a*, que designa também o aborrecimento).” (*Ibidem*, pp. 182 e 628(nota 18)); Para mais apontamentos sobre os feiticeiros inimigos *oka*, sobre demais métodos da “feitiçaria de guerra” (*hore kikë*) e/ou sobre as “plantas de feitiçaria” (*h<sup>v</sup>ëri kikë*): Cf., também, pp. 182-186, 202-204, 224, 236, 292, 313, 317, 346, 362, 364, 365, 377, 415, 440, 443, 445, 447, 449, 452 e 503;

<sup>258</sup> Cf., sobretudo, o Capítulo 21 (*De uma guerra a outra*): *Ibidem*, pp. 439-453, e, também: pp. 72, 73, 188, 226, 238, 292, 337, 413, 415, 417 e 426;

<sup>259</sup> *Ibidem*, pp. 72-74;

<sup>260</sup> *Ibidem*, pp. 74-79;

complexificando aquela já apresentada pelas “*Palavras Dadas*” e particularizando o porquê de contar-nos sobre o “primeiro tempo”<sup>261</sup>; sua afirmação veemente contra a possibilidade e, sobretudo, contra a necessidade de que os yanomami “imitem os brancos” ou, pior ainda, tentem “virar branco” – “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 podemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami.”<sup>262</sup>; a primeira definição da filosofia ocidental, enquanto um “*pensamento outro*”<sup>263</sup>, seguida pelas primeiras indicações sobre o *esquecimento* como conceito fundamental e característico ao “pensamento dos brancos”; além da relação íntima e diacrônica (onde as partes são, ao mesmo tempo, causa e consequência uma da outra) entre *esquecimento* e *escrita* e, ainda, a apresentação da “força da memória” como principal ponto de vantagem da filosofia yanomami sobre os desenhos de palavras dos pensadores *nape*<sup>264</sup>; por fim, o que poderíamos interpretar como uma espécie de ‘levantamento bibliográfico’ xamânico, quando Kopenawa apresenta mais um dos objetivos do livro: combater às caracterizações racistas que os yanomami receberam em diversos momentos pela literatura (especializada ou não) dos brancos. Tais discursos são definidos por Kopenawa enquanto “*palavras de ignorância*”, “enredadas numa língua de fantasma, cujos desenhos tortos se espalharam entre os brancos, por toda a parte” criando um senso comum midiático-popular dos yanomami enquanto “povo feroz” e/ou enquanto um povo em vias de extinção (“são poucos e vão todos virar brancos!”)<sup>265</sup>.

O combate a essas “palavras de ignorância” a respeito dos yanomami surge, então, como mais um dos motivos que levaram Kopenawa a gravar suas palavras em “desenhos de escrita”: “quero fazer com que essas palavras ruins sejam esquecidas e substituídas pelas minhas, que são novas e direitas. Ao escutá-las, os brancos não poderão mais pensar que somos como seres maléficos ou caça na floresta.”<sup>266</sup>. Há, por fim, um último ponto a destacarmos neste primeiro capítulo: em suas últimas linhas, encontramos, pela primeira vez, a expressão “pôr as cinzas de nossos mortos em esquecimento” [*uxi pë nëhë mohotiamã*]<sup>267</sup> para se referir aos ritos funerários (onde são cremados não apenas os cadáveres, mas também todos os objetos pessoais do morto). A importância da primeira aparição do termo “por em esquecimento” não está especificamente no trecho que encerra o primeiro capítulo, mas, sim, no que esses ritos funerários (retomados diversas vezes ao longo do livro) podem nos fazer pensar.

### 3.1.1) Morte, luto e esquecimento

A experiência que podemos chamar aqui de “caboclamento” como sinônimo de encanto se estabelece a partir de um aparente paradoxo: a morte é uma radical possibilidade de vida e a vida pode ser uma experiência cotidiana de morte. Ao invés de ser, como é para as razões intransigentes do cânone ocidental, um conceito, a morte nas macumbas é um jogo disputado, na

<sup>261</sup> Definindo-o enquanto “um tempo muito remoto em que os ancestrais animais se metamorfosearam e do tempo em que *Omama* nos criou, quando os brancos ainda estavam muito longe de nós.” (Ibidem, p. 74);

<sup>262</sup> Ibidem, p. 75;

<sup>263</sup> “Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso.” (Idem);

<sup>264</sup> Cf. Ibidem, pp. 75-77;

<sup>265</sup> Ibidem, p. 77;

<sup>266</sup> Ibidem, pp. 77-78;

<sup>267</sup> Ibidem, p. 79; Sobre os ritos funerários, de ingestão e/ou sepultamento das cinzas dos mortos, entre os yanomami Cf. ALBERT, 1985;

rasura, a partir das ideias de aniquilação, transformação e transe. (SIMAS & RUFINO, *op. cit.*, pp. 99-100)

O *esquecimento* surge, no discurso de Kopenawa, ora com um sentido negativo (uma das principais características intelectuais dos brancos e, ao mesmo tempo, o principal responsável pelo “pensamento curto e obscuro” dos mesmos), ora com um sentido positivo (enquanto a única maneira, *pôr em esquecimento*, de se suportar e sobreviver à “dor do luto” – de “estancar a tristeza”<sup>268</sup>). Sobre esse ponto, apresentarei uma das hipóteses que mais assombrou o desenrolar desta pesquisa, ainda que não nos caiba comprová-la ou desenvolvê-la profundamente na mesma, e registro-a, portanto, como mais um apontamento para pesquisas futuras. Essa ambiguidade do conceito yanomami de *esquecimento* poderia ajudar-nos a compreender melhor nossas próprias limitações intelectuais (apontadas contra-antropologicamente por esse “tratado de filosofia xamânica”), ao percebermos que nosso pensamento é “cheio de esquecimento”, não apenas por causa de nossa dependência da escrita, mas, além disso, devido aos sucessivos *lutos* (pessoais e/ou coletivos) aos quais somos expostos cotidianamente<sup>269</sup> no interior de nossa sociedade hipercapitalista e neocolonial?

Seguindo o percurso discursivo de *A Queda do Céu*, encontramos o capítulo 2 sob o título *O primeiro xamã*<sup>270</sup>. Esse, apesar de ser o mais curto entre os oito capítulos do *Devir Outro*, tem uma importância fundamental para que possamos entender a *mitologia yanomami* enquanto um vetor essencial para se traçar o *plano de imanência* ou de *consistência* da filosofia xamânica de Kopenawa. O capítulo se dedica a uma série de narrativas míticas (“enunciados de devir”) em torno da criação do “primeiro xamã”, filho de *Omama* – mas inicia-se com o relato sobre a queda de *Hutukara* (o primeiro céu, atual nível terrestre) e sobre as divergências criacionistas entre *Omama* e *Yaosi*, o qual fora o criador dos “seres maléficis das doenças, os *ně wãri*, e também os da epidemia *xawara*, que, como eles, são comedores de carne humana. *Yoasi* era mau e seu pensamento, cheio de esquecimento.”<sup>271</sup> Se essa aproximação conceitual, via *esquecimento*, entre a ordem de pensamento do *trickster* mitológico e a dos brancos não fosse suficiente para o leitor compreender a *explicação mítica*

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 411;

<sup>269</sup> Podemos citar, rapidamente, alguns dos exemplos mais recentes e dolorosos (para além dos incontáveis *lutos* relacionados ao contínuo genocídio dos povos ameríndios, que fundou nossa nação e nunca deixou de ser uma prática (às vezes, de maneira mais explícita, às vezes, menos) de nosso aparelho de Estado): sentimos a *dor do luto* por Marielle Franco; *luto* pelas cinzas do Museu Nacional e seu acervo; *luto* por Amarildo; *luto* pelo Rio Doce e por Bento Rodrigues (crime socioambiental, ocorrido em novembro de 2015, que fora um dos principais impulsionadores para minha decisão de propor o projeto de pesquisa que daria origem à presente dissertação); *luto* pela ilusão de democracia que se rompeu, se ‘desfarsou’, com a chegada do neofascismo ao poder – pelas vias (dita) democráticas; e, ainda, quantos outros *lutos* virão ao longo deste novo governo (que já começa tão assombroso e assumidamente disposto a radicalizar o processo de neocolonização interna sobre territórios, corpos e produção de conhecimentos)? Mais do que nunca, neste início de 2019, a luta por uma descolonização do pensamento e/ou em defesa e aliança com os povos contracoloniais se apresenta, necessária e incontornavelmente, uma *luta contra o Estado*. Novamente, sugiro a leitura dos textos assinados pelo Comitê Invisível (2017). Poucos dias após a redação dessa nota, em menos de uma semana, ocorrem mais dois acontecimentos que não poderiam deixar de ser citados enquanto causadores de *lutos que impulsionam à luta*: primeiro, a notícia de Jean Willys como primeiro (auto)exilado político deste governo e da onda de ódio, violência e *fakenews* que o retroalimentam. E, no dia seguinte, o rompimento da barragem em Brumadinho (MG), mais um crime socioambiental e trabalhista de dimensões (ainda) imprevisíveis, mas já, claramente, catastróficas, o que nos *força a pensar* sobre a plausibilidade pragmática dos “discursos proféticos” de *A Queda do Céu* (impulsionados, justamente, pela invasão mineradora na Amazônia) e, também, a indicar, mais uma vez, a urgência da leitura (e trabalhos que se debruçam sobre o desenvolvimento de tais questões) dos livros *No Tempo das Catástrofes* (STENGERS, 2015) e *Há mundo por vir?* (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014);

<sup>270</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 80-87;

<sup>271</sup> *Idem*, p. 82

ao projeto e a ideologia coloniais, tal relação é explicitada na página seguinte, ao tratar da origem da morte:

[...] o mal estava feito. *Yoasi* tinha nos ensinado a morrer para sempre. Tinha introduzido a morte, esse ser maléfico, em nossa mente e em nosso sopro, que por esse motivo se tornaram tão frágeis. Desde então, os humanos estão sempre perto da morte. Também por isso às vezes chamamos os brancos de *Yoasi t<sup>h</sup>ëri*, Gente de Yoasi. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mal de *Omama*. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 83)

Em meio a essas narrativas míticas, encontramos o “estado de fantasma” [*poremuu* ou *a në porepë*]<sup>272</sup> como mais um indicador conceitual da insubordinação da filosofia xamânica (e dos seus modos de conceitualização) às estruturas dualistas que nosso pensamento curto e obscuro procura evocar para investigações filosóficas. Pois o *estado de fantasma* surge, então, não mais como um antônimo do *devir espírito* (como parecia sugerido pelo capítulo anterior), mas como um primeiro estágio do mesmo. Destaca-se, também, nas palavras que *Omama* disse ao seu filho (o primeiro xamã), após criar os *xapiri*, o vislumbre de uma possível concepção yanomami daquele *ideal do conhecimento* do xamanismo (abordado genericamente em nosso capítulo 1):

Com estes espíritos você protegerá os humanos e seus filhos, por mais numerosos que sejam. Não deixe que os seres maléficos e as onças venham devorá-los. Impeça as cobras e os escorpiões de picá-los. Afaste deles as fumaças de epidemia *xawara*. Proteja também a floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeça as águas dos rios de afundá-la e a chuva de inundá-la sem trégua. Afaste o tempo encoberto e a escuridão. Segure o céu, para que não desabe. [...] palavras que *Omama* deu ao filho. Por isso, até hoje os xamãs continuam defendendo os seus e a floresta. Mas também protegem os brancos, apesar de serem outra gente, e todas as terras, até as mais imensas e distantes. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 85-86)

Há, ainda, neste segundo capítulo, três explicações apresentadas em nota por Bruce Albert que são fundamentais para nossa proposta de cartografia conceitual. A primeira delas (nota 11) explica-nos a maneira pela qual os xamãs concebem aquela distinção feita entre eles próprios e as “pessoas comuns” / “gente comum”, o que apresenta os termos da exclusividade xamânica à produção filosófica e ao conhecimento verdadeiro (aquele que vem das palavras de *Omama* e dos *xapiri*, ou seja, aquele que se desprende e se produz, a partir de uma atualização das forças virtuais na multiplicidade intensiva, “*xapirimuu*”). E, ainda, nos enriquece a definição de *utupë*, apresentando mais um de seus componentes:

As “pessoas comuns”, *kuopora t<sup>h</sup>ë pë* (literalmente “gente que simplesmente existe”) são aqui contrapostas aos xamãs, *xapiri t<sup>h</sup>ë pë* (literalmente, “gente espírito”). Estes atribuem àquelas “olhos de fantasma”, pois **só são capazes de ver a aparência enganosa dos seres e dos fenômenos**. A visão xamânica, em compensação, dá acesso à imagem-essência dos entes (*utupë*) no tempo de sua criação mítica. [...] O conceito de *utupë* designa igualmente a imagem corpórea interior/essência vital dos seres animados atuais. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 615; grifos meus)

A segunda nota, 16, que merece ser destacada por uma cartografia conceitual, refere-se ao *conceito belicoso de “cura”*, próprio ao xamanismo yanomami, que nos indica a importância daquilo que denominamos *ontologia guerreira*, no desenvolvimento do “trabalho

<sup>272</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 85, 615 (nota 19) e 678 (nota 18);

do sentido” dos xamãs. Tanto no que se refere aos seus modos de conceitualização quanto a sua prática de “diagnosticar os devires”:

A ação da cura xamânica é descrita principalmente por três expressões bélicas: *ně yuaĩ*, “vingar-se”; *něhě rěaĩ*, “interpor-se, colocar-se de emboscada”; e *něhě yaxuu*, “expulsar, afugentar” (ver cap. 6). A cura xamânica é, assim, concebida na forma de uma ação vingativa contra os agentes patogênicos predadores da imagem corpórea/essência vital [*utupě*] do doente. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 615)

E, por fim, a nota 23 – que deve ser compreendida em paralelo à nota 11 – pois se, ao fim dessa, como vimos, encontramos mais uma indicação da possibilidade de traduzirmos conceitualmente a “imagem”[*utupě*] enquanto o conceito yanomami de “alma” (cientes das torções que o perspectivismo multinaturalista promove sobre este e seu par “corpo”, aqui, “pele”[*sikĩ*]); naquela, encontramos uma explicação acerca do termo que Bruce Albert traduzira enquanto “o interior” [*Ũĩxi*], mas que, de um ponto de vista de uma tradução conceitual-filosófica entre os sistemas de pensamento, parece-me remeter ao conceito yanomami de *subjetividade* e/ou *individualidade*. Além disso, aponta para o relacionamento não dualista que esse conceito mantém com *utupě* e *sikĩ*; de mostrar um ‘caráter negativo’ do *devoir outro* – que o coloca como mais um exemplo da irredutibilidade conceitual dos yanomami às investigações dualistas –; e, ainda, de apontar para a relação de *interferência de multiplicidades* existente entre o “tempo mítico” e o “tempo/mundo dos sonhos”:

*Ũĩxi* (“o interior”) designa a sede dos componentes da pessoa, por oposição ao invólucro corporal (“a pele”), *sikĩ*. A expressão *xi wãri-* (literalmente “tornar-se ruim”) se refere às transformações míticas e a toda espécie de mudança de forma/identidade (“metamorfosar-se, perder a própria forma, retornar ao caos” e também “perder o juízo, estar fora de si”). Tem por sinônimo *ně aipěi*, “tornar-se outro/assumir o valor de outro”. Significa também, no sentido literal, “enredar-se, tornar-se inextrincável, não mais cessar (estado ou ação), ficar bloqueado”. Note-se aqui que o xamanismo noturno, associado aos sonhos, é parte fundamental do xamanismo yanomami. A iniciação e o trabalho xamânico parecem dominar a produção onírica dos xamãs, cujos sonhos são, assim, constituídos principalmente de restos alucinatórios do xamanismo diurno (ver cap. 22). Finalmente, o uso do pó de *yãkoana* e os sonhos permitem igualmente aos xamãs ter acesso ao tempo mítico, que continua transcorrendo imutavelmente, num eterno presente das origens, enquanto “outra cena” do tempo histórico (o das migrações e das guerras). (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 616)

As contribuições fundamentais do complexo e sofisticado trabalho de notas, promovido por Albert, para uma proposta de cartografia conceitual dos discursos de Kopenawa, mantêm-se no capítulo seguinte – “*O olhar dos xapiri*”<sup>273</sup> –, desde o início do mesmo, com as notas 1 e 3<sup>274</sup>. Esta última nos proporciona os primeiros traços de uma possível conceitualização do *sonho xamânico yanomami* e, por isso, guardaremos sua exposição para o capítulo final deste trabalho. A primeira nota deste capítulo, por sua vez, possibilita-nos complexificar aquela questão referente a uma *distinção ontológica alternativa*, essencial à cosmo-ontologia yanomami, não mais como referida apenas a uma distinção linear e fundamental entre Yanomami x Napë (além de, simultaneamente, embasar de maneira genérica nossa hipótese referente à irredutibilidade desse sistema filosófico às abordagens e interpretações dualistas).

<sup>273</sup> Ibidem, pp. 88-109;

<sup>274</sup> Ibidem, p. 616;

Aquela dicotomia entre humanos x inimigos apresenta-se imbricada, também, pelas *multiplicidades* próprias a um “pensamento que se estende em todas as direções” e, por isso mesmo, multifacetada pelos diversos níveis de agenciamento propostos na concepção multinaturalista: opõem-se, aqui, de um lado, o conjunto de *yai t'è pë* (termo que designa as entidades invisíveis aos “olhos de fantasma” da “gente comum”, que “inclui, entre outros, os fantasmas (*pore pë*), os seres maléficos (*në wāri pë*) e os espíritos xamânicos (*xapiri pë*)”<sup>275</sup>), ou seja, os agentes da *multiplicidade virtual intensiva*. E, do outro, o conjunto de “peles” [*siki*] visíveis, atualizadas de forma extensiva na ilusória ‘realidade’ fixada (para evitar o “retorno ao caos”) pela queda de *Hutukara*, no primeiro tempo (e que engloba, no mesmo polo ontológico os “humanos” [*yanomae t'è pë*], os “animais (comestíveis), caça” [*yaro pë*] e, ainda, os “animais domésticos” [*hiima pë*]). Tal nota, portanto, fortalece nossa aproximação com a teoria das multiplicidades de Deleuze & Guattari, ao apresentar-nos não apenas uma distinção ontológica que foge à distinção clássica Natureza x Cultura (Humanos x Animais), mas, sobretudo, uma oposição entre multiplicidades. E, ao mesmo tempo, também demonstra a impossibilidade de reduzir tal aproximação a uma identificação, pois, ao contrário da dicotomia deleuziana entre os planos de imanência e de transcendência<sup>276</sup>, essa distinção ontológica do xamanismo yanomami se demonstra extremamente provisória, aparente e flexível – justamente pela capacidade do xamã de *virar outro* e, assim, transitar entre os dois polos da pseudo-distinção ontológica.

Feita essa importantíssima observação inicial em torno da primeira nota do capítulo, devemos apresentar “*O olhar dos xapiri*” como o primeiro momento fortemente autobiográfico do contínuo heterogêneo de *A Queda do Céu*. Implícitos nesse vetor temático, contudo, surgem importantes apontamentos para leitores interessados por investigações a respeito de uma *pedagogia xamânica* e/ou sobre *infância e juventude yanomami*. O capítulo inicia-se com os relatos de Kopenawa sobre seus *sonhos de criança*<sup>277</sup>, que já apontavam sua predisposição ao “trabalho do sentido” xamânico e, ao mesmo tempo, nos ajudam a compreender aquele misto de fascínio e estranhamento que *A Queda do Céu* nos proporciona como uma atitude comum (e infantil) aos primeiros contatos com a *multiplicidade dos xapiri*. Pois, as crianças yanomami, assim como os Brancos, ainda têm o pensamento envolvido pelo *esquecimento* e, por isso, Kopenawa nos conta que na “época que vi os espíritos pela primeira vez”, virando fantasma enquanto dormia, achava suas *imagens* e tudo o que eles lhe proporcionavam ver (em sonho) “bonito, mas assustador, pois eu jamais tinha visto espíritos até então. [...] Eu não entendia o que estava acontecendo comigo. Começava a chorar e gritar, chamando minha mãe.”<sup>278</sup>

### 3.1.2) Infância, adolescência e ética yanomami: o *olhar com afeto dos xapiri*

Kopenawa nos conta que é comum, entre as crianças yanomami, uma intensa atividade onírica (*virar fantasma enquanto dorme* que distingue-se do *virar espírito sobre o poder da yākoana*, próprio aos iniciados no xamanismo) e explica-nos que “isto acontece quando eles [*os xapiri*] **observam com afeto uma criança adormecida** para que se torne xamã”<sup>279</sup> e que, por isso, em seu caso específico, os espíritos não paravam “de capturar minha imagem, para me fazer sonhar”<sup>280</sup>. Tal atividade onírica infantil é considerada indício de uma predisposição ao xamanismo, todavia, não significa necessariamente que essas crianças, de fato, se tornarão

<sup>275</sup> Idem;

<sup>276</sup> Cf. DELEUZE, 2002; DELEUZE & GUATTARI, 2011a;

<sup>277</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 89-94;

<sup>278</sup> Idem, p. 89;

<sup>279</sup> Ibidem, p. 90, grifo meu;

<sup>280</sup> Ibidem, p. 93;

xamãs ao atingirem a idade adulta. Para que tal predisposição, manifestada na infância, acabe por desembocar em uma espécie de ‘destino’, é fundamental o *esforço* consciente do jovem yanomami para não afugentar, por meio da perda de interesse em sua pessoa, os *xapiri*. Ou seja, a predisposição ao xamanismo nada tem a ver com uma predestinação, posto que ela não servirá de nada caso não seja acompanhada, ao longo da vida, por uma *interpretação e desenvolvimento voluntários* da mesma, sob iniciativa responsável e rigorosa do jovem yanomami por decidir (ou não) atender/agradar os *xapiri* e tornar-se xamã:

Quando se é criança, **aprende-se a pensar direito aos poucos**. Vamos nos dando conta de que os *xapiri* existem mesmo e de que as palavras de nossos maiores são verdadeiras. Compreendemos pouco a pouco que os xamãs não agem como fantasma à toa. Depois de um tempo, **o pensamento se concentra nas palavras dos espíritos** e a vontade de vê-los fica muito grande. Nos apegamos à ideia de que um dia vamos pedir aos xamãs mais experientes para soprarem pó de *yãkoana* em nosso nariz e eles nos darão os cantos de seus espíritos. Foi assim que aconteceu comigo antigamente. [...] Entre nós, é assim. Primeiro os *xapiri* olham com afeto para a pessoa quando é criança. Então ela fica sabendo que estão interessados nela e que vão esperar até ficar adulta para se revelarem de verdade. Depois, **conforme cresce, eles continuam a observá-la e a testá-la. Por fim, se a pessoa quiser, pode pedir aos xamãs mais velhos de sua casa para lhe darem yãkoana para beber**. Eles então abrem para ela os caminhos pelos quais os espíritos virão dançar e construir sua casa. Durante a infância, vira-se fantasma de vez em quando, nada mais. Só se pode conhecer os *xapiri* de verdade depois de ter bebido *yãkoana* por muito tempo. A partir daí, eles não saem mais de seu sonho. É assim que alguém se torna de fato um **homem espírito!** (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 100-101; grifos meus)

Esse ponto, referente à possibilidade de perda do interesse, ou melhor, da perda de (“observar com”) *afeto* dos *xapiri* em relação à adolescência de uma pessoa yanomami<sup>281</sup>,

<sup>281</sup> É importante registrarmos, mesmo que em nota, a dissociação das atividades xamânicas e da divisão sexual do trabalho, que define a sociedade yanomami como uma sociedade patrilinear, o que é bastante diferente de uma sociedade patriarcal (Cf. por exemplo, o que Kopenawa nos diz sobre o “divórcio” yanomami e a liberdade feminina de escolher seus parceiros sexuais, In: *Ibidem*, pp. 298-300). Sobre a ‘divisão sexual do trabalho’ e a questão da patrilinearidade – a partir do exemplo etnográfico dos Guayaki, mas apontando para um entendimento panamazônico das relações de gênero – creio ser fundamental a leitura do texto *O arco e o cesto* (In: CLASTRES, 2013, pp. 118-145). No caso da sociedade yanomami e do que nos conta Kopenawa, em *A Queda do Céu*, creio ser importante destacar dois pontos: primeiramente, apesar de ser uma atividade majoritária e tradicionalmente exercida por homens, o xamanismo não apresenta quaisquer exclusividade masculina, podendo ser iniciados tanto homens quanto mulheres, desde que sigam os preceitos necessários para a manutenção do “afeto dos *xapiri*” (no livro de Kopenawa & Albert, essa questão referente à possibilidade de um “xamanismo feminino”, aparece, justamente, nesse terceiro capítulo, quando Kopenawa dá o exemplo de sua filha mais velha, pp. 96-97 e, no capítulo seguinte, nas pp. 123 e 127-129). Em segundo lugar, é evidente o papel fundamental que as mulheres (sobretudo as esposas) exercem nas “tomadas de decisões” pronunciadas pelos “grandes homens” e, também, entre os *xapiri* – entre os quais, são as entidades femininas que iniciam as *danças de apresentação* aos xamãs e, ainda, responsabilizam-se por trazer (por meio da sedução) os espíritos masculinos para fazerem o mesmo (Cf. Capítulo 4, pp. 127-128; para outras observações sobre as “mulheres espíritos”, Cf., também, pp. 92, 142, 160 e 510). Sobre a influência feminina nas tomadas de decisão e, ainda, a aparição dessa característica das relações de gênero yanomami como (mais um) *rastro de ensinamento* das narrativas míticas: Cf., no Capítulo 2, o relato de Kopenawa sobre a criação dos *xapiri*, que apesar de ser executada pelo demiurgo *Omama*, foi intuída e inspirada por sua esposa – a mulher das águas [*T<sup>h</sup>uëyoma*], que tirou o pensamento do marido do “esquecimento”, ao dizer: “Pare de ficar aí pensando, sem saber o que fazer. Crie os *xapiri* para curarem nossos filhos!” (p. 84). No desenrolar do texto (tanto no presente trabalho quanto no livro sobre o qual este se debruça), contudo, a figura dos xamãs sempre aparece enquanto uma figura masculina, ainda que atravessada por incontáveis influências femininas, e os preceitos sexuais dizem respeito a “se afastar das mulheres” (apresentações essas que, poderíamos especular,

enquanto “continuam a observá-la e a testá-la”, é importante para nós, por apresentar dois pontos fundamentais para *ética yanomami*, que parecem estar relacionados entre si. O primeiro diz respeito aos ‘preceitos sexuais’ que devem ser seguidos pelos jovens yanomami interessados em tornarem-se “de fato um homem espírito”, apontando para uma dicotomia entre dois ‘tipos de adolescência’, que é explicitada de forma mais aprofundada no Capítulo 5: de um lado, há (por parte dos *xapiri*, mas também dos xamãs) uma *valorização da caça* como atividade ética principal para uma manutenção, ao longo da adolescência, do “olhar com afeto” dos *xapiri* sobre um jovem “habitante da floresta”[*urihi t<sup>h</sup>ëri pë*]. Por outro lado, há a indicação do efeito ‘maléfico’ (causar o desinteresse/afastamento dos *xapiri*) que o “cheiro de pênis” proporciona aos “rapazes preguiçosos e mais interessados nas mulheres que na caça, os “moradores de casa” (*yahi t<sup>h</sup>ëri pë*)”.<sup>282</sup>

O segundo traço da *ética yanomami*, apresentado por este capítulo, apesar de relacionado à profunda valorização da caça e da figura do “bom caçador”, não remete diretamente às relações possíveis entre os *xapiri* e os jovens yanomami, mas, sim, à circulação e à troca entre os caçadores e demais integrantes de uma mesma casa coletiva. Surge, no texto de *A Queda do Céu*, durante o relato de Kopenawa acerca da primeira anta que conseguira flechar<sup>283</sup>, sozinho na floresta, e diz respeito aos preceitos que o “bom caçador” deve ter em relação à sua própria caça. Preceitos esses que, a meu ver, encontram-se intimamente enredados com o conceito de *generosidade*, apresentado no capítulo 19 do livro, enquanto conceito ético fundamental para a vida social como um todo e, mais especificamente, para o prestígio político de um líder e/ou popularidade de qualquer pessoa entre os seus.

[...] quando se mata uma anta, é melhor nem tocá-la e nem mesmo respirar seu cheiro. Deve-se deixá-la onde caiu e voltar depois com parentes para trazer a carne. Caso contrário, o caçador que a matou corre o risco de ficar panema para sempre. [...] Eu sonhava sem parar naquela época, por isso me tornei bom caçador. Agora, já não sou tão bom. Trabalhei demais com os brancos na floresta e eles me fizeram comer minhas próprias presas muitas vezes. Isso me fez perder a habilidade na caça. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 99)

Além de sintetizar os preceitos éticos que um caçador deve seguir com suas caças, os quais acabam por impulsionar, no interior de sua comunidade, a obrigatoriedade da troca (visto que um caçador não deve comer suas próprias presas, sobre a sentença de perder a habilidade para caçar – *ficar panema*), a citação acima tem o valor de apresentar o último ponto que gostaríamos de destacar neste capítulo. Além do “cheiro de pênis” dos jovens libidinosos, segundo Kopenawa, há outro fator fundamental para o afastamento do “afeto” e perda de interesse dos *xapiri* por um jovem yanomami: a má influência dos brancos sobre o mesmo. Seja pelas necessidades do convívio<sup>284</sup>; seja pela ilusão de muitos jovens yanomami de quererem “virar brancos”. Incontáveis vezes, ao longo do livro (sobretudo no capítulo 12), Kopenawa argumenta a favor da impossibilidade de fazê-lo, sendo possível, no máximo,

---

derivam do *lugar de fala* de Kopenawa e da tradicional maioria (ainda que não exclusividade) masculina dos iniciados no xamanismo yanomami); mas, vale sublinhar, o que faz do sexo algo perigoso para os *xapiri* é (tanto para noviços homens quanto mulheres), justamente, o “cheiro de pênis”, que afugenta os espíritos. Por fim, sobre as possibilidades de compreender filosoficamente as tradições sociopolíticas ameríndias enquanto baseadas numa ancestralidade matriarcal: Cf. CEPPAS, 2017;

<sup>282</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 95, 101 e 618 (nota 35);

<sup>283</sup> Ibidem, pp. 98-99;

<sup>284</sup> Como foi o caso do próprio narrador, em suas peregrinações entre as florestas e as cidades enquanto tradutor da Funai, que o fez perder a habilidade de caça – que não foi recuperável nem mesmo após a iniciação de seu sogro, que reabriu, para Kopenawa, os caminhos e o afeto dos *xapiri*.

“imitar os brancos” – o que, por sua vez, pode ser uma estratégia política interessante para a diplomacia yanomami, mas também pode ser extremamente perigoso e doloroso quando não se está ciente da diferença entre *imitar* e *virar*. Como exemplo de um jovem yanomami que soube “imitar os brancos”, apenas na medida em que isso o possibilitasse ajudar seu povo, mas, ainda assim, pagou o preço de não se tornar xamã, Kopenawa cita o caso de seu filho mais velho:

Como eu, meu filho mais velho se inquietou muito durante a infância. Nunca teve o sono tranquilo. Os espíritos também tinham posto os olhos nele. [...] eu dizia a mim mesmo que, mais tarde, seria minha vez de fazê-lo beber *yākoana*. Mas agora que ele se tornou adulto, não sei se ainda vê os *xapiri* durante o sono. Tornou-se professor e está sempre muito ocupado com as palavras dos brancos. Talvez tenha medo de esquecer os desenhos de palavras que aprendeu se concentrar seu pensamento nos espíritos. Talvez tenha sido enfraquecido por pensar demais nas mulheres. Não sei. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 94)

Por fim, gostaria de sublinhar, ainda, que apenas a título de observação, um último ponto presente no terceiro capítulo do livro: ao comentar sobre a transmissão, chamaríamos no ocidente, “genética” das habilidades de um xamã aos seus filhos<sup>285</sup> – por meio do “esperma de espírito” [*xapiri mō upë*] – Kopenawa explica que de nada adianta essa procedência familiar se o jovem yanomami (homem ou mulher) não cumprir os preceitos necessários para que os *xapiri* continuem a “observar com afeto” seu crescimento. E, em meio a tal explicação, nos brinda com uma definição metafórica do que ele chama, mais comumente, de “o pensamento que se estende em todas as direções”, e que nós traduzimos por *filosofia xamânica*: só são aptos de se tornarem xamãs aqueles jovens yanomami que “tiverem mesmo a floresta no pensamento”<sup>286</sup>. Ter a floresta no pensamento, especulamos interpretativamente, não é apenas ‘pensar sobre a floresta’, tampouco ‘pensar na floresta’, mas, sobretudo, ‘pensar como a floresta’ – ter um *pensamento-floresta*, *devir floresta*. E, por meio desses devires, criar conceitos e enunciados que apresentem a mesma diversidade, o mesmo “valor de fertilidade”<sup>287</sup>, e a mesma tendência às *multiplicidades infinitas* da Floresta-Mundo [*Hutukara*] e aos *xapiri*, que servem de intercessores aos xamãs e sua filosofia prática.

### 3.1.3) Ancestrais animais, espelhos e homeopatia xamânica

Atamos o verso, lançando como perspectiva, que o salto crucial entre a sobrevivência e a supravivência perpassa por uma transgressão lexical. Ou seja, o descacetamento, uma transformação radical que tem como potência a emergência de linguagens historicamente subalternas que devem ser credibilizadas não em uma impressão linear dos seus dizeres, mas em uma dinâmica cruzada com as outras tidas como hegemônicas. Em outras palavras, o salto crucial entre a sobrevivência e a supravivência é aqui também escrito como a dobra da linguagem entre o político e o poético. (Simas & Rufino, *op. cit.*, pp. 111-112)

O capítulo seguinte, “*Os ancestrais animais*”, já foi algumas vezes citado neste trabalho por ter sido esboçado nas primeiras publicações das palavras de Kopenawa<sup>288</sup>. Publicações essas que impulsionaram, por sua vez, a escrita de um dos primeiros artigos de

<sup>285</sup> Ibidem, pp. 101-103;

<sup>286</sup> Ibidem, p. 101;

<sup>287</sup> Sobre esse conceito fundamental para a filosofia xamânica dos yanomami e sua *teoria ameríndia do valor*: Cf.: Ibidem, pp. 354, 418, 420, 491, 496 e 506;

<sup>288</sup> Cf. KOPENAWA 2000; ALBERT & KOPENAWA, 1990; 2003; 2004;

recepção que nos é fundamental<sup>289</sup>. Não só por isso, contudo, o quarto capítulo apresenta-se como um dos mais importantes na primeira parte do livro. Inicia-se com um parágrafo essencial para que possamos compreender a gênese dos *xapiri* (ou, como fica claro ao longo do capítulo, de uma parte majoritária – mas não totalizante – dos agentes dessa *multiplicidade*). Aqueles que poderíamos chamar de personagens da “ancestralidade mítica”, ou melhor, nas palavras de Kopenawa: “as imagens dos ancestrais animais yarori que se transformaram no primeiro tempo. [...] Vocês os chamam de “espíritos”, mas são outros.”<sup>290</sup> Ou, ainda, como Kopenawa explicara em entrevista ao representante da American Anthropological Association, sobre seu uso da palavra “espírito” (em português): “não é uma palavra de minha língua. É uma palavra que aprendi e que uso na *língua misturada que inventei* (para falar dessas coisas aos brancos)”<sup>291</sup>. Esse capítulo possibilita uma comprovação (a partir das palavras de Kopenawa) daquela relação, já apresentada (a partir do artigo de Viveiros de Castro e, também, do *platô 10* de Deleuze & Guattari), dos personagens evocados pelo tempo mítico com presente. Ou seja, não apenas como protagonistas de histórias nas quais devem-se buscar uma inspiração da forma correta/tradicional de se viver e os erros que se deve evitar repetir – mas, muito mais do que isso, são agentes ativos do tempo presente (por meio da relação de atualização das forças virtuais que mantêm com os devires xamânicos) e das potencialidades de futuros em disputa, cosmopolítica.

O quarto capítulo do livro permite-nos, também, complexificar aquela relação de oposição não-dualista entre as categorias traduzíveis por *espírito* e por *fantasmas*. Por exemplo, quando Kopenawa nos conta como os *xapiri* nos enxergam, ou seja, o que a humanidade que nós participamos (*napë* e *yanomami*) é “aos olhos dos espíritos”: “nos chamam “pequena gente fantasma” – *pore t<sup>h</sup>ë pë wei!* – e nos dizem: “Vocês são fantasmas estrangeiros porque são mortais!”. Assim o é. Em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade.”<sup>292</sup> Podemos, então, reformular aquela hipótese que, influenciada pelos *rastros* do dualismo ocidental, enxergava uma dualidade entre fantasmas e espíritos. Apesar de tal oposição não se sustentar ao longo do livro, talvez uma distinção (não dualista) de tais termos possa ser mantida, por meio de uma (re)formulação segundo à qual: a ‘fantasmagoria’ estaria associada a uma condição mortal (ou seja, viva) – que, como vimos, fora inventada por *Yaosi* – e ignorante em relação aos *xapiri* (os “olhos de fantasma” da gente comum); enquanto o que Kopenawa traduz por “espírito” remeteria à clareza e sabedoria daqueles que desassociaram-se da dicotomia entre vida e morte, seja de maneira radical e definitiva, como é o caso dos ancestrais animais vivos no tempo mítico e sobreviventes no tempo dos sonhos, ou, seja, ao mesmo tempo, por meio de um *devir* pontual: os xamãs que *morrem sobre o efeito da yákoana*.

A capacidade de transposição xamânica entre os mundos dos *fantasmas-‘vivos’* e dos *espíritos-‘supraviventes’*<sup>293</sup> é, por sua vez, o que impossibilita qualquer tentativa de

<sup>289</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006;

<sup>290</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 111;

<sup>291</sup> TURNER & KOPENAWA, *op. cit.*, p. 63, grifo meu;

<sup>292</sup> *Ibidem*, *idem*;

<sup>293</sup> Retomamos, aqui, o conceito de “supravivência”, cunhado por Simas & Rufino – para compreender o “conceito de Caboclo” presente na “ciência encantada das macumbas”, apresentado em nosso primeiro capítulo – para aproximar, enfim, aquela noção de “supravivente” com as entidades e devires xamânicos de Kopenawa. Os *xapiri* (as danças e os cantos pelos quais confluem com os xamãs, baseando os devires destes na ambivalência diplomática entre as condições de “vivo” e “morto”) parecem aproximar-se, ou melhor, *encruzarem-se* com “a flecha enigmática dos caboclos: é exatamente o que morreu e se caboclizou que fica mais vivo que os que ficaram vivos. Ao ser cultuado e baixar entre nós através dos corpos em transe, o ser caboclo se afirma como a antinomia mais potente ao ser civilizado.” (SIMAS & RUFINO, *op. cit.*, p. 102). Podemos perceber essa potencialidade dialógica entre *xapiri* e *caboclos*, portanto, enquanto coincidência, ao menos, em um ponto:

apresentação radicalmente dualista de tal distinção. Construindo, assim, uma oposição flexível que reafirma a importância de se compreender o xamanismo enquanto espaço filosófico que se desenvolve por meio de *interferências cruzadas de multiplicidades*, as quais não permitem o enquadramento em investigações dualistas. “O supravivente não é morte e não é vida, é potência existencial que transgride o limite do que é comportado pelas duas categorias normatizadas pelo Ocidente.”<sup>294</sup>

Mais que confirmar aquela caracterização, vista no capítulo inicial desta dissertação, feita por Viveiros de Castro, segundo a qual os xamãs gozariam “de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie (e à condição de vivo ou morto)”<sup>295</sup>, o capítulo sobre os *ancestrais animais* acaba por nos demonstrar que: para o perspectivismo yanomami, a ‘imunidade diplomática’ do xamanismo se dá fundamentalmente entre os mundos da vida e da morte, ou melhor, entre o mundo visível/atual dos mortais e a sobrenatureza<sup>296</sup> invisível/virtual das multiplicidades imortais (não por terem superado a morte, mas por serem anteriores à invenção da mesma). Os mortos propriamente ditos, ou seja, os vivos que morreram e tiveram suas cinzas “postas em esquecimento”, por sua vez, vivem a eternidade “nas costas do céu” – um âmbito cosmológico à parte<sup>297</sup> daqueles em disputa de perspectivas na *multinatureza*. O que importa para nós, todavia, é frisar a importância do quarto capítulo para a percepção definitiva do devir próprio ao xamanismo enquanto uma espécie de devir-morte que, na realidade, não se confunde com a Morte propriamente dita (inventada por *Yaosi*), mas, sim, remete (diretamente) o xamã e (indiretamente) seus ouvintes/leitores ao âmbito da *supravivência* a qual pertencem os *xapiri*. O que não deixa de reformular, ainda, a oposição criada, virtualmente e por caminhos não dualistas, entre a ação provocada pelo pó de *yãkoana* (de “morrer os olhos”) e aquilo que caracteriza as “pessoas comuns”, seus “olhos de fantasma”, que se caracterizam por “apenas existirem, nada mais”<sup>298</sup>.

Para vê-los de verdade, é preciso beber o pó de *yãkoana* durante muito tempo e que os nossos xamãs mais velhos abram os caminhos deles até nós. Isso leva muito tempo. Tanto quanto os filhos de vocês levam para aprender os desenhos de suas palavras. É muito difícil. Contudo, quando faço dançar meus *xapiri*, às vezes os brancos me dizem: “Não se vê nada! Só se vê você cantando sozinho! Onde é que estão seus espíritos?” São palavras de ignorantes. O pó da árvore *yãkoana hi* não fez morrer seus olhos, como os dos xamãs. Então, por não poderem ver os *xapiri*, seu pensamento permanece fechado. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 111-112)

Outro ponto que deve ser destacado no quarto capítulo é a longa e complexa descrição visual e prática dos *xapiri*, apresentada por Kopenawa. Ou seja, a descrição detalhada daquilo que os xamãs conseguem ver, ao “morrer sob o efeito da *yãkoana*”, mas que é invisível aos nossos “olhos de fantasma”. Tal descrição parece ter sido o principal fluxo temático que

---

ambas categorias se apresentam enquanto *intercessoras* de uma filosofia “encantada”, vindos de um *âmbito ontológico de supravivência*.

<sup>294</sup> Ibidem, pp. 102-103;

<sup>295</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 63;

<sup>296</sup> Assim como no caso da categoria de *supravivente*, o conceito de *sobrenatureza* também faz referência a um texto que fora fundamental para a intuição e desenvolvimento do projeto de pesquisa que desembocaria nesta dissertação, ainda que pouco presente (de maneira explícita) no texto final da mesma. Sugiro aos leitores, portanto, Cf. VALENTIM, 2014;

<sup>297</sup> E que assim deve ser mantido, por isso o “esquecimento” do luto é importante. Sobre a relação dos ‘mortos propriamente ditos’ com o “céu atual” [*Hutu mosi*] e/ou o “mundo dos fantasmas” nas “costas do céu”, Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 79, 98, 191, 192 194, 207, 210, 267, 268, 276, 352, 366, 410, 472, 489, 490, 493, 495 e 581;

<sup>298</sup> “Com os olhos de vivente, não é possível ver realmente as coisas.” (Ibidem, p. 458);

orientou a construção desse capítulo. Sublinhamos um ponto que parece ser comum às descrições dos vários ‘tipos’ de espíritos agenciados no devir xamânico: os *xapiri* são descritos como micro-humanoides, vestidos e pintados com acessórios animais, e/ou micro-animoides’ antropomorfizados, vestidos e pintados como xamãs. Apesar de tais comparações explicativas, não devemos perder de vista as diversas passagens em que Kopenawa frisa sua incomensurável beleza e força e aponta a impossibilidade de compará-los fisicamente tanto aos humanos quanto aos “animais da floresta”, que: “em comparação com elas [as imagens *utupë* dos *xapiri*], são feios. Existem, sem mais. Não fazem senão imitar suas imagens.”<sup>299</sup> Em suma: “Os espíritos não são como os animais nem como os humanos. São outros.”<sup>300</sup>

Creio que se evidencia, enfim, as particularidades que o *perspectivismo yanomami* apresenta àquela generalização panamazônica, que servira a Viveiros de Castro para a conceitualização apresentada pelo primeiro capítulo deste trabalho. Os *ancestrais animais*, outrossim, potencializam um aprofundamento da aproximação que orientou este capítulo – com Deleuze & Guattari – apresentando os termos que permitem a criação de tal diálogo sem que recaia numa identificação. Pois, se podemos enxergar, nas entrelinhas de Deleuze & Guattari, uma tendência a hierarquizar ou, ao menos, distinguir os *devires* por meio das *multiplicidades* às quais dizem respeito (conforme explicitado na citação a seguir), o *devir-xapiri*, de Kopenawa, irá embaralhar completamente tais distinções, ao ponto de impossibilitar quaisquer tipos de hierarquização e confluir os termos ‘distinguíveis’ em uma espécie *amplitude de devires em devir*: um *devir-multiplicidades*, sem acarretar em redundância.

Não se deve atribuir aos devires-animais uma importância exclusiva. Seriam antes segmentos ocupando uma região mediana. Aquém deles encontramos devires-mulher, devires-criança (talvez o devir-mulher possua sobre todos os outros um particular poder de introdução, e é menos a mulher que é feiticeira e mais a feiticeira é que passa por esse devir-mulher). Para além deles, ainda, encontramos devires-elementares, celulares, moleculares, e até devires-imperceptíveis. (DELEUZE & GUATTARI, 2012b, p. 33)

O capítulo 4 de *A Queda do Céu* é fundamental para que possamos compreender que o *devir-xapiri* dos xamãs yanomami são, ao mesmo tempo: *devir-morto*, ou melhor, graças à conceitualização descolonialista de Simas & Rufino, um *devir-supravivente* (que estaria na mesma “região” do devir-mulher ou do devir-criança); *devir-animal* (ainda que os animais em questão sejam *outros*, podemos identificar como questão compartilhada, em relação aos animais do devir-animal francês, os “modos de matilha”<sup>301</sup>); e, sobretudo, *devir-molecular* ou *devires-imperceptíveis*. Se já falamos bastante sobre a primeira caracterização, as funcionalidades tradutiva/conceitual das outras duas – e a coexistência das três em um mesmo *devir*, que baseia uma caracterização possível do *devir-outro* xamânico – ficam evidentes quando ouvimos (lemos) Kopenawa descrever visualmente os *xapiri*. Já na primeira descrição, apresenta-se o caráter molecular-imperceptível desse *múltiplo devir*: “São minúsculos, como **poeira de luz**, e são invisíveis para a gente comum, que só tem olhos de

<sup>299</sup>Ibidem, p. 116; para uma explicação mais detalhada da relação entre os “ancestrais animais” virtuais e os “animais de caça” atuais, e a relação de ‘*canibalismo transversal*’ e metafísico que ela implica: Cf. Ibidem, pp. 115-118;

<sup>300</sup>Ibidem, p. 128;

<sup>301</sup>“Num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade. [...] Dizemos que todo animal é antes um bando, uma matilha. Que ele tem seus modos de matilha, mais do que características, mesmo que caiba fazer distinções no interior desses modos. É esse o ponto que o homem tem haver com o animal.” (DELEUZE & GUATTARI, 2012b, pp. 20-21)

fantasma. Só os xamãs conseguem vê-los. Os espelhos sobre os quais dançam são imensos.”<sup>302</sup> E, mais à frente, evidenciam-se os “modos de matilha” do devir xamânico:

[...] quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um espírito que se nomeia, é uma **multidão de imagens semelhantes**. Cada nome é único, mas os *xapiri* que designa são sem número. São como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles. Assim, há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos *xamari pë*. É assim com todos os *xapiri*. Há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. Apenas seus nomes não o são. São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. **Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim.**” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 116-117; grifos meus)

Ou, ainda, como sintetiza Bruce Albert em uma nota que surge em meio à explicação citada acima: “Assim, sempre que um xamã evoca um *xapiri* no singular, refere-se implicitamente à multiplicidade infinita de suas imagens *utupë*.”<sup>303</sup> Compreendemos, portanto, que traduzir o “virar outro”, de Kopenawa, enquanto um *devir-multiplicidade* não implica em eurocentrismo, nem tampouco em um pleonasma<sup>304</sup>. Pois, ao “morrer sob o efeito da *yãkoana*” e “virar outro”, o xamã entra em um *devir-xapiri*, que é a atualização de forças virtuais implicadas por uma *multiplicidade de multiplicidades* (“multiplicidade infinita”) e que, em si mesmas, conectam os três polos da “triangulação ontológica”<sup>305</sup> que distinguiria os *devires* de Deleuze & Guattari. Sobre as formas como o quarto capítulo, de Kopenawa & Albert, influenciou nossa aproximação com Deleuze & Guattari, resta ressaltar um último ponto: lendo paralelamente ambos os textos, percebemos, enfim, que os *ancestrais animais* – não obstante, suas origens no remoto passado mítico – são virtualmente:

[...] as últimas partes infinitamente pequenas de um infinito atual, estendido num mesmo plano, de consistência ou de composição. Elas não se definem pelo número, porque andam sempre por infinitudes. Mas, segundo o grau de velocidade ou a relação de movimento e de repouso no qual entram, elas pertencem a este ou aquele Indivíduo, que pode ele mesmo ser parte de um outro Indivíduo numa outra relação mais complexa, ao infinito. Há, portanto, infinitos mais ou menos grandes, não de acordo com o número, mas de acordo com a composição da relação onde entram suas partes. Tanto que cada indivíduo é uma multiplicidade infinita, e a Natureza inteira uma multiplicidade de multiplicidades perfeitamente individuada. [*Hutukarari?*] (DELEUZE & GUATTARI, 2012b, pp. 40-41)

<sup>302</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 111;

<sup>303</sup> Ibidem, p. 621 (nota 16);

<sup>304</sup> Os falsos-problemas que procuramos afastar, aqui, poderiam ser intuídos em nossos movimentos de: operacionalizar um conceito europeu para compreender uma atividade xamânica, no que se refere à uma acusação de eurocentrismo. E, por outro lado, nosso conceito poderia ser encarado enquanto redundante, aí sim, por uma perspectiva eurocêntrica, ou, no mínimo, engessada/ortodoxa, que faria questão de lembrar que, para Deleuze & Guattari, *devir* e *multiplicidade* seriam a mesma coisa (como aparece, inclusive, em uma de nossas citações – algumas páginas atrás). Barrar as possibilidades de tais interpretações maledicentes, portanto, mais do que uma simples defesa, é uma forma de marcar (uma vez mais) o caráter não identitário e/ou reducionista de nossa hipótese dialógica.

<sup>305</sup> Utilizo, aqui, um termo que aparece na nota 17 do quarto capítulo de *A Queda do Céu*, para referir-me às três “regiões” de *devir* identificadas pelos autores franceses na citação feita há pouco. Em seu contexto original, todavia, Albert referia-se à “triangulação ontológica entre ancestrais animais (*yarori pë*), animais de caça (*yaro pë*) e imagens xamânicas animais (também *yarori pë*) [que] constitui uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami.” (Ibidem, p. 621)

Um momento interessante para exemplificar essas relações entre infinitos distintos é a sessão dedicada a apresentar a origem dos “*cantos dos espíritos*”<sup>306</sup>. Kopenawa explica-nos que os *xapiri* os colhem, como frutos, nas “árvores de cantos que chamamos *amoa hi*.”<sup>307</sup>. Essas “árvores de cantos” são, no plano de imanência xamânico, o local de origem da *música*, de um modo geral, e estão espalhadas “também nos confins das terras dos brancos”, e é por meio delas (e da influência dos “espíritos sabiá” sobre os músicos *napë*) que se “introduz belas palavras na memória de sua língua, como ocorre conosco.”<sup>308</sup> O mais interessante nesse ponto, entretanto, parece-me, é a aproximação, possibilitada por Kopenawa, entre: a forma como os *xapiri* apre(e)ndem (*colhem*) os cantos das árvores *amoa hi*, e a forma como os próprios xamãs aprendem a reproduzir os mesmos cantos, ensinados, desta vez, pelos *xapiri* – escutando, cada um em seu momento, com muita atenção, até que “o som de suas palavras penetra neles e se fixa em seu pensamento.”<sup>309</sup> Demonstrando-nos, assim, as infinitas encruzilhadas de *multiplicidades* em *devir*, na cosmovisão da filosofia xamânica yanomami. Tal demonstração é complementada e, ainda, associada à questão do *devir-morte* pela nota 20 desse capítulo, onde Albert nos explica que é “‘morrendo’ (*nomãĩ*) sob o efeito da *yãkoana* que é possível identificar-se às imagens-espírito *xapiri* e, desse modo, incorporar seus olhares; conseqüentemente, alguém só pode ver um espírito através dos olhos de um outro espírito ao qual se identificou.”<sup>310</sup>

Esse capítulo apresenta-se como importantíssimo, ainda, para o leitor interessado pelas narrativas míticas referentes à criação do ‘restante do mundo’ e dos inúmeros povos de “gente outra” que o habita<sup>311</sup>, e dos “espíritos ancestrais dos brancos” [*napënapëri*]. Esses últimos foram *esquecidos* pelo “pensamento curto e obscuro” dos brancos e, portanto, suas *imagens* [*utupë*] permanecem juntas à de seu criador [*Omama*], de onde são mandadas (raramente) aos xamãs mais experientes, quando eles trabalham para resistir (cosmopolítica e contracolonialmente) às invasões e às epidemias *napë*.<sup>312</sup> No que se refere às nossas intenções de sobrevoar pelas palavras de Kopenawa, objetivando traçar caminhos para uma cartografia conceitual das mesmas, o que há de mais interessante nesse ponto é a primeira explicitação daquilo que Albert denominara enquanto uma “espécie de homeopatia simbólica”<sup>313</sup>.

<sup>306</sup> Ibidem, pp. 113-115; “Canto dos espíritos” é uma das expressões que é, ao longo do livro, a mais comumente utilizada por Kopenawa para referir-se às “palavras dos *xapiri*”, ou seja, aos “enunciados de *devir*” da tradição filosófica de seu povo.

<sup>307</sup> Ibidem, p. 113;

<sup>308</sup> Ibidem, p. 115;

<sup>309</sup> Ibidem, p. 114;

<sup>310</sup> Ibidem, p. 621;

<sup>311</sup> *Omama* teria partido - após criar a(s) floresta(s) que chamamos (nós, *napë*) Amazônia, onde “assentou essas montanhas sobre a terra para firmá-la e para os *xapiri* nelas morarem” - para “tão longe em direção ao nascente que chegou até a terra de vocês e para além da Europa e do Japão, lá onde o caminho do sol sai de baixo da terra.” (Ibidem, p. 119). Para a versão completa destas narrativas míticas, Cf. pp. 118-121. Para outros momentos em que Kopenawa nos conta sobre a origem mitológica dos forasteiros/brancos [*napë*] e sobre a criação de suas terras distantes por *Omama*: Cf. pp. 126, 154, 227-234, 251, 252, 277, 327-331, 354, 360, 395, 396, 401, 404, 407, 431, 484 e 491;

<sup>312</sup> Sobre estes ancestrais míticos dos brancos e sua relação com o xamanismo yanomami, Cf., sobretudo, os capítulos 18 e 20;

<sup>313</sup> Reproduzo, aqui, a nota em que surgira este termo e a explicação do mesmo: “As imagens dos seres *në wãri* (pl. *pë*) são usadas como “espíritos auxiliares” xamânicos (*xapiri*), dos quais são *analogon*. O xamanismo yanomami **opera frequentemente através dessa espécie de homeopatia simbólica**. Os espíritos do anoitecer (*weyawayari pë*) são chamados, por exemplo, para combater seu sogro maléfico *Weyawayari*, com esse objetivo, e espíritos dos ancestrais brancos (*napënapëri pë*) são convocados para afastar as epidemias vindas dos brancos atuais (*napë pë*).” (Ibidem, p. 623, nota 38, grifo meu);

Essa *homeopatia simbólica*, possibilitada pela multiplicidade infinita que caracteriza os *xapiri*, é uma das principais formas de operação do xamanismo yanomami, no que se refere às disputas cosmopolíticas no interior de sua multinatureza, e, talvez, a mais interessante contribuição conceitual do coautor antropólogo de *A Queda do Céu*. Componente íntimo daquele *conceito belicoso de cura xamânico*, ao qual nos referíamos há pouco, tal *homeopatia simbólica* consiste na evocação (alimentação por meio da *yãkoana*), por parte do xamã, de “seres maléficis” [*ně wãri*] para combater/solucionar um problema (de saúde e/ou político) promovido por entidades análogas àquelas que guerrearão em nome do xamã. E, assim, acaba por enriquecer, de maneira complexa, aquela hipótese que apontávamos há pouco – acerca da irredutibilidade da filosofia yanomami em esquemas dualistas do pensamento. Tudo se passa como que comprovando a impossibilidade de engendrar investigações dicotômicas a respeito do pensamento filosófico dos xamãs yanomami; tampouco a irredutibilidade ao dualismo refere-se à expressão de univocidade, muito pelo contrário. Os enunciados xamânicos, assim como seus intercessores *xapiri*, “parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim”, ou seja, só são passíveis de compreensão sob os termos da *multiplicidade*.

No início do sétimo capítulo do livro, encontramos uma passagem (citada abaixo) que evoca uma segunda importância a respeito do conceito de “homeopatia simbólica”: possibilitar que compreendamos as apropriações contracoloniais de conhecimentos e/ou ferramentas forasteiras [*napë*] sem recairmos em uma leitura (ultrapassada e etnocêntrica) que interpretasse tais apropriações ‘homeopáticas’ enquanto sinais de “aculturação”. Tais *apropriações contracoloniais, promovidas pela homeopatia simbólica* do xamanismo, aparecerão, no trecho citado abaixo, referentes aos “remédios e/ou médicos dos brancos”<sup>314</sup>, mas serão fundamentais também para compreendermos, na sequência, a *escrita xamânica* do livro. A citação a seguir tem o valor de relacionar essas questões com o *conceito belicoso de cura* e com a irredutibilidade da multiplicidade de conhecimentos xamânicos a quaisquer dicotomias fixas, inclusive no que se refere ao conceito yanomami de “mal” [*wai*]<sup>315</sup>. E, ainda, de fundamentar aquela aproximação dialógica que traçamos entre a ‘imortalidade’ dos *xapiri*, de Kopenawa, e a “condição de supravivente” do “conceito de caboclo”, de Simas & Rufino<sup>316</sup>.

Só os espíritos sabem arrancar o mal do mais profundo de nós e jogá-los para longe. São imortais e muito hábeis em nos curar. [...] Há muito tempo,

<sup>314</sup> Para outros comentários de Kopenawa a respeito da medicina farmacêutica *napë*: Cf. *Ibidem*, pp. 176, 216, 230, 237, 278, 288, 304, 314, 319, 335, 352, 436, 476, 492, 502 e 569;

<sup>315</sup> Pois, como nos explica Bruce Albert, o termo *wai*, traduzido como “mal”, refere-se tanto ao “princípio patogênico de uma doença” quanto ao “princípio ativo de uma substância”, sendo ambos (sobretudo o segundo) utilizáveis para objetivos/por seres que podem ser maléficis ou benéficos. O termo é fundamental, também, para as definições da “cura” xamânica enquanto, por exemplo, “golpear, atacar o mal” [*wai xëi* ou *wai xurukuu*] ou “ficar de tocaia contra o mal” [*wai nëhë rëmãi*]. Há, ainda, a observação de que ao ser colocado no plural [*wai pë*], o termo yanomami não significa ‘os males’, pelo contrário: “o plural de *wai* (*wai pë*) designa os guerreiros num reide.” Ou seja, um dos momentos/atividades mais positivados e apreciados pela ética e pela sociologia yanomami. (Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 626-627; notas 1 e 2); para uma apresentação do xamanismo enquanto atividade constituída para “além do bem e do mal”, Cf. *Ibidem*, p. 163; Vale sublinharmos, ainda, a presença do radical *wai* naquele conceito, já apontado, enquanto um dos mais fundamentais à ética yanomami: a “valentia guerreira” [*wait<sup>h</sup>iri*]. E, ainda, o uso do termo *wai* como traduzível, também, enquanto um “bem” fundamental à filosofia xamânica – ele é traduzido enquanto “poder”, ao ser utilizado para conceituar o “efeito” da *yãkoana*. (Sobre esse último ponto: Cf. *Ibidem*, p. 624, nota 8);

<sup>316</sup> É sempre válido salientar que esse conceito em nada se confunde com aquela verbosragia racista e colonial que folclorizou o Caboclo, apresentado enquanto figura interpretativa e estereotipada da ‘mestiçagem biológica’ entre brancos e índios. O “conceito de caboclo” ao qual nos referimos, opera enquanto intercessor filosófico da *supravivência* característica da “ciência encantada das macumbas”. Cf. SIMAS & RUFINO pp. 97-104 e a sessão 1.1.c do presente trabalho;

antes de os remédios dos brancos chegarem até nós, nossos xamãs contavam apenas com eles para vingar seus familiares, crianças, mulheres ou velhos. Bebiam pó de *yãkoana*, faziam descer seus espíritos, armavam tocaia com eles para atacar o mal e afugentá-lo. É verdade que nem sempre tinham sucesso e, apesar de tudo, algumas crianças acabavam sendo devoradas pelos seres maléficos das doenças. Não era diferente dos médicos dos brancos, que às vezes tentam tratar as pessoas com remédios que não prestam! Depois do trabalho dos xamãs, as esposas de nossos maiores, que eram muito sábias, também usavam plantas de cura da floresta. [...] [Hoje,] As pessoas continuam pensando que só os *xapiri* podem mesmo curar os doentes, mas contam também com a ajuda dos remédios dos brancos. Antigamente, **antes de os brancos chegarem à nossa floresta, morria-se pouco**. Um ou outro velho ou velha desapareciam, de tempos em tempos, [...] pela simples razão de que já não comiam nem bebiam mais. Morriam como deve ser, em idade muito avançada. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 175, grifo meu)<sup>317</sup>.

As primeiras páginas do sétimo capítulo<sup>318</sup> são fundamentais para que possamos operacionalizar a *homeopatia xamânica*, seu *conceito belicoso de cura* e suas *apropriações contracoloniais*, enquanto alternativas conceituais à noção eurocêntrica de aculturação. Esse fragmento narrativo foi dedicado a explicar o que poderíamos chamar de “causas tradicionais de se morrer” – que além da velhice e da feitiçaria dos inimigos *oka*, incluíam, eventualmente, os reides guerreiros, que “matavam uma ou duas pessoas ao alvorecer, em casa. Mas eram sobretudo os seres maléficos da floresta que tentavam capturar as imagens dos humanos para devorá-las.”<sup>319</sup> – as únicas conhecidas pelos yanomami antes da floresta ser invadida por:

[...] todas as epidemias gulosas de carne humana que chegaram acompanhando os brancos [...] novos males que os brancos chamam de malária, pneumonia e sarampo, são outros. Vem de muito longe e os xamãs nada sabem a seu respeito. [...] Os *xapiri* só sabem combater as doenças da floresta, que conhecem desde sempre. Quando tentam atacar os espíritos da epidemia *xawara*, que chamamos de *xawarari*, eles acabam por devorá-los também, como os humanos. Por isso, apesar de os *xapiri* saberem curar, hoje em dia os xamãs também precisam contar com o auxílio dos brancos para manter essas doenças longe de nós. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 176)

Para além de apresentar, a partir do exemplo dos remédios e doenças *napë*, os meios de apropriação homeopática e contracolonial do xamanismo – que nos permite compreender melhor os processos de renovação/produção não desenvolvimentista-dialética de seus conhecimentos – a citação acima tem o valor de nos indicar para mais uma explicação fundamental de Albert: “A epidemia (*xawara a*) se propaga no mundo visível na forma de

<sup>317</sup> Creio ser importante, aqui, reproduzir mais algumas explicações dadas por Bruce Albert que ajudam-nos a esclarecer, de maneira complexa, as relações conceituais indicadas pela citação: “o conjunto dos seres maléficos e das doenças que provocam” é designado pelo termo *në wãri kiki*; enquanto o que foi traduzido como “plantas de cura da floresta” foi o termo *haro kiki* que significaria, literalmente, “plantas para curar”. Sobre elas, Albert nos referencia a “pesquisa etnobotânica [que] permitiu identificar o uso de pelo menos 203 plantas medicinais entre os Yanomami no Brasil [...] foi recentemente revisada e expandida por pesquisadores yanomami (ver Hutukara/ISA, 2015).” E, ainda, uma explicação fundamental para compreendermos a relação do conceito belicoso de cura com o par *siki/utupë*: “O corpo/pele do doente (*siki*) é aqui designado pela expressão *në wãri kanasi*, “resto de ser maléfico”, sendo a doença, nesse caso, um processo de captura e devoração da imagem (*utupë*) da vítima. Após a cura xamânica, era costume mulheres experientes aplicarem sobre o corpo do paciente diversos remédios, geralmente à base de plantas medicinais (e alguns insetos).” (Ibidem, p. 627; notas 3, 4 e 5);

<sup>318</sup> Ibidem, pp. 175-177;

<sup>319</sup> Ibidem, p. 176;

fumaça (*xawara a wakixi*). Aos olhos dos xamãs, aparece como uma coorte de espíritos maléficos canibais (*xawarari*, pl. *pë*) semelhantes a brancos que cozinham e devoram suas vítimas.”<sup>320</sup> Esta nota encerra-se, ainda, com uma referência ao capítulo 16 (“*O ouro canibal*”), encerramento da segunda parte do livro (“*A Fumaça do Metal*”), que nos remete a um ponto fundamental à cartografia conceitual dos enunciados de Kopenawa: a potencialidade de dupla tradução do conceito yanomami de *xawara a wakixi* enquanto “fumaça de epidemia” e/ou “fumaça de metal”. Apresentando-nos, assim, uma identificação conceitual e metafísica – nas intepretações xamânicas e cosmopolíticas – de dois fenômenos que caracterizam a invasão “neocolonial e hipercapitalista” do território yanomami: mineração/garimpo predatório e assassino, de um lado, e, do outro, a dizimação epidemiológica pelos “novos males”.

Voltando ao conceito de “homeopatia simbólica”, potencializado pelas práticas xamânicas e por seu conceito de *cura* – ao ser associado às *apropriações contracoloniais* que *invertem a lógica etnocêntrica da aculturação* – permite-nos, enfim, concluir um questionamento que iniciou esta dissertação: a respeito da (suposta) *contradição entre xamanismo e escrita* que marcava o livro (tanto em conteúdo quanto em termos de *acontecimento*). Percebemos, então, que esse *modo de operação homeopático* do xamanismo yanomami está presente naquela intenção compartilhada que impulsionou a construção de *A Queda do Céu*. Ao pedir que Albert gravasse suas palavras em “desenhos de escrita”, Kopenawa apropriou-se subversiva-contracolonialmente da *escrita* da mesma forma que os xamãs yanomami evocam os *napënapëri* para combater as fumaças de epidemia dos brancos. Em suma, inspirado pela “homeopatia simbólica” de seu povo, Kopenawa apodera-se da escrita e das “línguas de fantasma”, próprias ao pensamento colonial, para usá-las enquanto “máquinas de guerra” contracoloniais.

Ao aceitarmos tal hipótese, percebemos, enfim, que a *publicação escrita* dos enunciados de Kopenawa (porta-voz da filosofia e da história de seu povo), portanto, parece basear-se em uma operação análoga, ao menos em termos metodológicos, àquela que o “pensamento nômade”, de Nietzsche, teria operado com a língua alemã:

[...]embaralhar todos os códigos. Embaralhar todos os códigos não é fácil, mesmo no nível da mais simples escrita e da linguagem. [...] Nietzsche, ele vive ou se considera polonês em relação ao alemão. Apodera-se do alemão para **montar uma máquina de guerra que vai passar algo que não é codificável** em alemão. É isso o estilo como política. (DELEUZE, 2014, p. 321; grifo meu)

*O estilo como política* – nome que damos a tal esforço subversivo do pensamento – é *homeopatia simbólica*, que, por sua vez, é um dos fluxos estratégicos que compuseram (em íntima conexão com o “movimento de equivocidade controlada”) aquilo que denominamos a *metalinguagem do equívoco*, latente em *A Queda do Céu*. Viveiros de Castro, inclusive, parece concordar com esta hipótese que procuramos lançar, ainda que invertendo os termos comparativos de sua formulação: “se o estudo e a razão vigilante são a alucinação própria dos Brancos, a escrita é o seu xamanismo”<sup>321</sup>.

Há, ao fim do quarto capítulo, um fragmento narrativo<sup>322</sup> importantíssimo para leitores interessados em desenvolver uma investigação em torno da “valentia guerreira” [*wait<sup>h</sup>iri*] como conceito fundamental à ética yanomami, sua relação íntima com o conceito belicoso de

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 627, nota 8;

<sup>321</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 322;

<sup>322</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 129-131;

*cura* e, ainda, da aparição de ambos enquanto *rastros de ensinamento* dos *xapiri*. O que mais interessa ao presente trabalho, contudo, nesta conclusão aos “ancestrais animais” é: a descrição que Kopenawa nos dá sobre as “armas [com que] que os *xapiri* se esforçam para nos curar”<sup>323</sup> – ou, para traduzi-las em uma linguagem deleuziana: as *máquinas de guerra* virtuais da multiplicidade intensiva, atualizadas pelos xamãs nos cantos de seus devires (contracoloniais): “São como **sabres de poder**. Não se parecem em nada, porém, com as espadas que os brancos conhecem. **Altas como o céu, são luminosas e brilhantes como espelhos.**”<sup>324</sup> Tal descrição tem a potencialidade de inspirar toda a sorte de hipóteses sobre as concepções yanomami de *poder*, de *espírito*, de *guerra*, de *espelho*, etc. A invocamos, todavia, para introduzirmos algumas palavras sobre esse último conceito (os *espelhos dos xapiri*).

Ao longo de minha pesquisa de mestrado, os *espelhos*, dos quais nos fala Kopenawa, apresentaram-se como um dos principais “homônimos equívocos”<sup>325</sup> que potencializam, aos leitores *napë*, investigações conceituais e dialógicas. Contudo, o desenrolar das leituras e releituras do livro levaram-me a perceber a urgência de um sobrevoo introdutório ao seu contínuo heterogêneo de fragmentos narrativos, visando potencializar uma (pré)cartografia conceitual da obra e da *multiplicidade* que caracteriza o pensamento filosófico-xamânico yanomami na qual se funda. Tarefa que excluiu a possibilidade daquelas longas investigações conceituais. O que apresentarei a respeito do conceito de *espelho*, portanto, será apenas mais um daqueles apontamentos para pesquisas futuras – traçando algumas linhas possíveis para uma definição da inédita concepção na qual Kopenawa apresenta-nos a tal *homônimo equívoco*, à importância da mesma para a compreensão dos *enunciados de devir* xamânicos e, ainda, o caráter necessariamente múltiplo de seus conceitos.

A centralidade dos *espelhos* se confirma, tornando-se cada vez mais complexa, ao longo da obra; mas é, justamente, no quarto capítulo que ela surge, já com força arrebatadora: Kopenawa denomina enquanto “espelhos” tanto os “caminhos resplandecentes de luz”<sup>326</sup>, pelos quais os *xapiri* se locomovem, quanto “o solo sobre o qual dançam”<sup>327</sup> os mesmos. Se, por um lado, essa última caracterização potencializa uma relação entre os *espelhos dos xapiri* e o *plano de imanência* de Deleuze & Guattari (“um plano de imanência que constitui o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos”<sup>328</sup>); por outro lado, a primeira caracterização nos parece ainda mais interessante, posto que remete-nos a mais uma apresentação metafórica de um dos componentes definidores do “pensamento que se estende em todas as direções”. Pois Kopenawa explica que esses *caminhos-espelhos*, sobre os quais os *xapiri* dançam e se locomovem, “se bifurcam, se cruzam e até superpõem, para muito além dela [da floresta], por toda a terra a que [...] os brancos chamam de mundo inteiro.”<sup>329</sup> Os caminhos dos *xapiri* surgem, portanto, como ‘espelhamentos’ (no sentido ocidental do termo) dos caminhos filosóficos do pensamento xamânico, e vice-versa. Acarretando, mais uma vez, para uma *multiplicidade infinita*, ou, uma série infinita de encruzilhadas entre multiplicidades.

<sup>323</sup> Ibidem, p. 130;

<sup>324</sup> Ibidem, p. 129, grifos meus;

<sup>325</sup> Cf. Capítulo 1 desta dissertação; VIVEIROS DE CASTRO 2015a, p. 68;

<sup>326</sup> Ibidem, p. 115;

<sup>327</sup> Ibidem, p. 119; vale lembrarmos, aqui, que a “dança de apresentação” é um dos termos mais comuns ao discurso de Kopenawa para se referir ao contato dos *xapiri* com os *xamãs* (e, também, desses entre si, nas grandes festas intercomunitárias *reahu* – um misto de ‘conferências diplomáticas’ e ‘simpósios filosóficos’ promovidos entre os povos yanomami);

<sup>328</sup> DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p. 52;

<sup>329</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 116;

A ambiguidade de sentidos, que apresenta os *espelhos dos xapiri*, ora como plano de imanência da filosofia xamânica, ora como definição comparativa dos próprios movimentos do pensamento promovidos por ela, potencializa uma *reterritorialização contracolonial* do próprio conceito de “plano de imanência” – ao dinamizá-lo, com o movimento dos *espelhos-caminhos dos xapiri* que são, ao mesmo tempo, o *solo sobre os quais dançam*. Solo movediço e bifurcado em infinitas encruzilhadas, portanto, que potencializa a “retidão” de um “pensamento que se estende em todas as direções”, em um plano de imanência, também em constante movimento, por ser imanente à multiplicidade infinita. Dinamiza, é importante ficar claro, no sentido de apresentá-lo em contexto e situação etnofilosóficos completamente inesperados, mas ainda marcando profundas semelhanças (subvertidas dinamicamente pela alteridade, é claro) com sua definição original. Ou seja, uma análise da filosofia xamânica-yanomami percebe, em comparação com a filosofia de Deleuze & Guattari, a manutenção da necessidade de um *plano de imanência que contenha o caos*, folheando suas multiplicidades – ainda que o que se compreenda por *caos*, por *imanência* e por *contenção* sejam homônimos equívocos um tanto quanto distintos.

[...] como se entender em filosofia, se há todas estas folhas que ora se juntam ora se separam? [...] Não é reconstituir uma espécie de caos? E esta é a razão pela qual cada plano não é somente folheado, mas esburacado, deixando passar essas névoas que o envolvem e nas quais o filósofo que o traçou arrisca-se frequentemente a ser o primeiro a se perder. [...] o pensamento não pode impedir-se de interpretar a imanência como imanente a algo, grande Objeto da contemplação, Sujeito da reflexão, Outro sujeito da comunicação: é fatal que a transcendência seja introduzida. E se não pode escapar a isso, é porque cada plano de imanência, ao que parece, não pode pretender ser o único, ser O plano, senão reconstituindo o caos que devia conjurar: você tem a escolha entre a transcendência e o caos... (DELEUZE & GUATTARI, 2011a, pp. 63-64)

Vale sublinharmos, ainda, o apontamento feito pelo próprio Kopenawa sobre, de fato, o que é chamado de “espelho” (em relação ao que os brancos assim nomeiam) é um “homônimo equívoco”: “Os brancos diriam que são espelhos. Mas não são espelhos para se olhar, são espelhos que brilham”<sup>330</sup>. Ao que complementa Albert:

Os espelhos industriais são chamados *mirena* (*mire* para os Yanomami ocidentais), um termo que se distingue do que designa os “espelhos” (*mireko*, *mirexi*) dos *xapiri* – embora partilhe com ele a mesma raiz (*mire*). *Mirexi* designa, além disso, os areais misturados com mica que brilham nas águas dos igarapés de montanha. *Xi* significa “luz, radiação, emanção”, como em *wakara xi*, “luz do dia”, ou *poripo xi*, “luz do luar”. [...] Os “espelhos” dos *xapiri* são, portanto, concebidos principalmente como superfícies que refletem a luz e não, como os dos brancos, superfícies que produzem imagens. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 621-622)

Apesar de importantíssima por sua explicação etimológica, sentimo-nos obrigados a discordar da última frase citada. Pois há algo que parece estar implícito na explicação da etimologia que antecederá e que se confirma, ao longo do livro e das descrições que Kopenawa faz dos “espelhos dos *xapiri*” [*mirexi*]: a ‘ação reflexiva’ é uma característica dos espelhos dos brancos (superfícies que *refletem* imagens); enquanto os *mirexi pë*, na realidade, *produzem/emitem luz* em todas as direções<sup>331</sup>. Essa reorganização dos termos parece formular uma compreensão mais sintonizada com as descrições e explicações feitas por Kopenawa. E,

<sup>330</sup> Idem, p. 119;

<sup>331</sup> Cf. Ibidem, p. 161;

ainda, nos permite apresentar, enfim, uma hipótese que rondou sistematicamente os projetos organizativos para a construção desta dissertação, ainda que, infelizmente, tenha restado apenas como apontamento: se desenvolvermos a compreensão dos *espelhos* dos *xapiri* enquanto uma conceitualização metafórica, ou uma metáfora conceitual da filosofia xamânica, do pensamento que se estende em todas as direções de um plano de imanência dinâmico, acabaríamos por remeter essa atividade filosófica (xamanismo) a uma atividade de produção/emissão do conhecimento – ao invés de uma simples atividade reflexiva? E, ainda, estaríamos diante do principal ponto de dissidência entre os sistemas filosóficos ameríndios (*filosofias de emissão*) e os ocidentais (*atividades de reflexão*)? Dissidência esclarecedora, enfim, dos principais pontos de divergência entre filosofias contracoloniais e as formas colonizadas de pensamento, apresentável sinteticamente a partir de um exemplar homônimo equívoco de *espelhos* inversos?

Os leitores interessados por um desenvolvimento dessas hipóteses investigativas, potencializadas pelo conceito yanomami de “espelho” [*miréxi; mireko*], deverão realizar uma leitura atenta do sexto capítulo<sup>332</sup>, o qual se dedica à apresentação dos meios pelos quais os *xapiri* vão se aproximando definitivamente dos xamãs recém-iniciados<sup>333</sup> com suas “casas”, a partir da superposição crescente de ‘habitações espirituais’, onde viverão os agentes de multiplicidades (*xapiri*). “Cada uma dessas habitações tem um único nome de espírito, mas os que nela vivem, todos semelhantes, são inúmeros.”<sup>334</sup> Essas *casas de espíritos* – que vão se superpondo umas às outras na medida em que uma nova *multiplicidade*, um novo grupo de *xapiri*, faz sua dança de apresentação para o xamã e vem fixar residência junto do mesmo – são descritas como ‘arranha-céus’, espirituais e brilhantes (construídas pelos *espelhos de xapiri*), que são as verdadeiras “*estacas do céu*” e “*pesam tanto quanto ele*”<sup>335</sup>. Elas ligam, pelas suas extremidades, os “peitos dos xamãs” com o “peito do céu”, onde as “estacas do céu” unem-se e sustentam-no.

Se, como já vimos, uma das principais tarefas, metafísica e cosmopolítica, dos xamãs é “manter o céu no lugar” e impedir sua (nova) queda, é por meio dessas *casas de espíritos* que tal sustentação ontológica do Mundo se faz possível. Em relação ao conceito de “espelho” [*miréxi; mireko*], o sexto capítulo é fundamental para uma investigação de sua(s) definição(ões) possível(is), pois apresenta novos componentes ao mesmo – que se somarão àqueles já apontados: *solo metafísico* onde os *xapiri* dançam e movimentam-se, estendendo o pensamento xamânico em todas as direções, por seus infinitos *caminhos luminosos* entrecruzados; e, ao mesmo tempo, às *máquinas de guerra contracolonial* [“sabres de poder”], atualizadas pelos xamãs em sua guerra permanente e cosmopolítica contra o “retorno da Floresta [Mundo] ao caos”, por meio de sua *homeopatia simbólica* e de seu *conceito belicoso de cura* (cuja definição, por sua vez, também deve muito há diversos momentos do

<sup>332</sup> Intitulado “*Casas de espíritos*”: Cf. *Ibidem*, pp. 156-173;

<sup>333</sup> Referindo-se, portanto, a um processo posterior àquele da iniciação (descrito no capítulo 5), que comentaremos mais abaixo. O desvio que fazemos, aqui, daquela intenção de acompanhar o encadeamento proposto pela estrutura híbrida que organizou a publicação desse contínuo heterogêneo, todavia, justifica-se pela proximidade que a questão do “espelho” impõe aos capítulos 4 e 6. Sublinhamos, ainda, os apontamentos, proporcionados no capítulo 6, que nos revelam o caráter de aprendizado contínuo, *ad infinitum*, que caracteriza o conhecimento xamânico – derivado da potencialidade infinita do pensamento que se estende em todas as direções. “Eu não detenho toda a sabedoria dos meus antigos. No entanto, desde criança, sempre quis entender as coisas. Depois, uma vez adulto, foram as palavras dos espíritos que me fizeram mais inteligente e sustentaram meu pensamento.” (*Ibidem*, p. 331) Sobre a aprendizagem xamânica pós-iniciação: Cf. *Ibidem*, pp. 166, 171 e 172;

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 162;

<sup>335</sup> *Ibidem*, p. 158;

sexto capítulo<sup>336</sup>). Soma-se, então, a aparição dos *espelhos*, como ‘matéria-prima’, para a construção das *casas de espíritos*, que são os verdadeiros pilares de sustentação do céu. Mais que a matéria-prima, o que promoveria uma relação de causa-efeito, podemos enxergar – graças a mais uma explicação etimológica de Albert – a relação entre as *casas* e os *espelhos* dos *xapiri* como uma retroalimentação mútua de significado e funcionalidade, no interior do sistema-mundo xamânico<sup>337</sup>. No mesmo sentido, talvez, da *retroalimentação de devires* entre *xamãs* e *xapiri*: se podemos, por um lado, compreender os xamãs enquanto “homens-espíritos” e os espíritos-xapiri enquanto “xamãs extra-humanos”<sup>338</sup>, na mesma medida, por outro lado, podemos compreender que as *casas de espírito* são feitas por seus *espelhos*, ao mesmo tempo que estes são feitos por essas<sup>339</sup>. Há, ainda, aquele componente conceitual que me parece o mais importante para compreendermos a relação do “homônimo equívoco” entre “espelhos” com as possibilidades de diálogo entre dois sistemas filosóficos distintos. Ou seja, o ponto de definição essencial para que se permita consolidar aquela potencialidade que os “espelhos”[*mireko; mirexi*] apresentariam para compreendermos a sabedoria xamânica como uma *filosofia de emissão*: o “valor de brilho”[*ně mirexi*], que Kopenawa nos apresenta como característica fundamental para se distinguir os termos implicados nesse homônimo equívoco dos espelhos, objeto de vaidade física x instrumento de valentia metafísica.

Essas casas de espíritos não são erguidas na terra como as nossas, e tampouco construídas da mesma maneira. São mesmo outras! Os *xapiri*, enviados por *Omama*, trazem-nas consigo de muito longe, já prontas, com os seus postes e o seu teto já amarrados. [...] A praça central delas parece uma vasta superfície de vidro limpo, liso e cintilante. Os ancestrais dos brancos há muito tempo resolveram imitar esse vidro dos espíritos, por isso seus filhos e genros continuam a fabricá-lo. Em sua língua, dizem que é transparente. Nós dizemos que possui valor de brilho, *ně mirexi*. [...] se a nova casa for ampla e bela, ficam ansiosos para dançar e morar nela. Então afluem por inúmeros caminhos que descem de onde o céu se aproxima da terra. São as trilhas que nossos grandes xamãs de outrora abriram para eles. [...] Então os *xapiri* acabam se revelando a nossos olhos aterrorizados. Brandem imensos sabres, projetando raios de luz em todas as direções, como se agitassem espelhos a sua volta. Avançam numa luminosidade ofuscante, como a dos faróis dos carros à noite. É por isso que muitos rapazes ficam com medo e desistem para sempre de se tornarem xamãs. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 158-161)

<sup>336</sup> Por exemplo: “[...] quando meus familiares adoecem, bebo *yākoana* para expulsar seus males. Para curá-los, ataco os seres maléficos que tentam devorá-los, extraio as pontas de flechas de seus duplos animais e afasto as fumaças de epidemia *xawara* que os queimam.” (Ibidem, p. 171);

<sup>337</sup> Cf. Ibidem, p. 626, nota 7;

<sup>338</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 325;

<sup>339</sup> “Quando os chamamos para repelir os seres maléficos ou a epidemia *xawara*, não são suas casas inteiras que descem a nós. Somente seus espelhos, que ficam suspensos nos ares, sobre os quais fazem sua dança de apresentação.” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 159) Creio ser válido, ainda, citarmos uma nota de Albert (ao capítulo 5) que explica essas relações que denominamos, aqui, como “retroalimentação de significados e funcionalidades”, enquanto “correspondências” ou “identificação”: “Há aqui uma correspondência entre o peito do xamã (seu interior, *pei ũñxi*) e sua casa de espíritos colada no “peito do céu” (ver cap. 6), correspondência essa que voltará a aparecer na descrição da chegada dos espíritos no começo da iniciação. De modo que há aí, também, um processo de identificação entre os xamãs e os espíritos: o xamã (sua “pele”, *pei sik̄*) inala a *yākoana* que é bebida “através dele” (*he tore*) pelos espíritos que, como ele e ao mesmo tempo que ele, “morrem”, “tornam-se fantasmas”, enquanto ele, por sua vez, imita (*uēmã*) seus cantos e coreografias.” (Ibidem, p. 624; nota 6) No que se refere à relação xamãs-xapiri, não há dúvidas que podemos apresentá-la sobre os termos de “identificação”, como o próprio Kopenawa nos afirma: “nós não fazemos rezas com os olhos fitando peles de papel. **Tornamo-nos nós mesmos xapiri**, bebendo o pó de *yākoana*.” (Ibidem, p. 351, grifo meu);

A longa citação, reproduzida nas linhas anteriores, tem o papel de encerrar nossos apontamentos acerca do conceito yanomami de *espelho* e, creio, evidencia a importância do “homônimo equívoco” para uma ‘compreensão *napë*’ do sistema filosófico yanomami. Ela tem o valor, ainda, de definir metaforicamente o “valor de brilho” que é emitido pelos *espelhos de xapiri*, ao compará-lo aos “faróis dos carros à noite”. Uma investigação atenta e pontual das muitas comparações explicativas que Kopenawa faz entre os causadores de “estranhamento” de sua cosmovisão e as estranhas tecnologias dos brancos é, por sua vez, mais um dos caminhos possíveis que apontamos, aqui, para leitores interessados em desenvolver trabalhos futuros no mesmo âmbito desta dissertação. E, podemos especular, tal investigação seria importantíssima para a compreensão daquele conceito yanomami de *metáfora*, abordado no primeiro capítulo deste trabalho, e, ao mesmo tempo, para uma complexificação daquelas ‘iscas de atenção’ que enxergamos como uma das principais estratégias da *metalinguagem do equívoco*, potencializada pelas narrativas de Kopenawa.

Há, por fim, um último ponto que gostaria de ressaltar, a respeito das *Casas de espírito* e sua relação com o conceito de *espelho*: o sexto capítulo de *A Queda do Céu*, ao apresentar a descrição visual-metafísica das *casas de espíritos*, parece potencializar, ainda mais, aquela relação dialógica que viemos tecendo com a filosofia de Deleuze & Guattari – pois me parece impossível que um leitor *napë*, afeito e envolvido por esses autores transigentes e transgressores de ‘nossa tradição’, não se sinta impulsionado (pela leitura daquela descrição) à lembrança das linhas que reproduziremos abaixo. Um desenvolvimento profundo de tal relação demonstraria, creio, a *Casa dos Espíritos* de Kopenawa como (explicitamente) sustentação metafísica do sistema-Mundo yanomami e, ao mesmo tempo, (implicitamente) a “entidade multiforme” que traça o plano de imanência/consistência da filosofia xamânica:

É só aparentemente, portanto, que tal plano “reduz” as dimensões; pois ele as recolhe todas à medida que inscrevem-se nele *multiplicidades planas*, e, no entanto, com *dimensões crescentes ou decrescentes*. [...] a entidade multiforme da qual seu atual fragmento era apenas uma ínfima parte. [...] cada figura no espaço é apenas o resultado da intersecção, num plano, de alguma figura correspondente e de maior dimensão, [...] remontando até as alturas inacessíveis e vertiginosas da infinidade arquetípica...”. Longe de reduzir a dois o número de dimensões das multiplicidades, o *plano de consistência* as recorta todas, opera sua intersecção de todas as formas concretas. Assim, todos os devires, como desenhos de feiticeiras, escrevem-se nesse plano de consistência, a última Porta, onde encontram sua saída. Esse é o único critério que os impede de atolar, ou de cair no nada. A única questão é: um devir vai até aí? Pode uma multiplicidade achatar assim todas as suas dimensões conservadas, como uma flor que guardaria toda a sua vida até sua secura? [...] Tudo devém imperceptível, tudo é devir-imperceptível no plano de consistência, mas é justamente nele que o imperceptível é visto, ouvido.” (DELEUZE & GUATTARI, 2012b, p. 37)

#### **3.1.4) Iniciação, imagens do corpo-pensamento e valor de fertilidade**

É devido à imposição metatextual, apresentada na ressalva que iniciou este capítulo, que se justifica o caráter apressado com que listaremos, a partir daqui, as demais linhas possíveis de investigação receptiva d’*A Queda do Céu* – que enxergamos como mais potentes, ainda que demasiadamente complexas. Por isso mesmo, tratam-se de apontamentos que não poderiam ser omitidos por este trabalho. A primeira região que potencializa a abertura de novas trilhas para investigações conceituais do livro é o, já referido, capítulo 5, “*A iniciação*”. O capítulo mais longo em extensão ortográfica-textual deste octógono inicial (“*Devir Outro*”) é, também, um dos mais potentes em intensão cartográfica-conceitual do livro como um todo.

Apresenta, inclusive, importantes apontamentos para uma possível investigação mais profunda sobre o conceito de *espelho* e sua relação constituinte com a abóboda celeste, para onde a imagem [*utupë*] do iniciado é levada pelos *xapiri*<sup>340</sup>, também por meio de seus *espelhos* – no (outro) sentido de *caminhos luminosos*.<sup>341</sup> Momentos esses sobre os quais, infelizmente, não nos deteremos aqui, posto que nos alongamos demasiadamente no apontamento das hipóteses que giram em torno desse conceito traduzido pelos “espelhos de espíritos” [*mirexi, mireko*].

Outro ponto, também presente capítulo 5, sobre o qual, infelizmente, não nos caberá tecer grandes comentários, mas apenas “firmar o ponto” de sua remissão para um tema já abordado anteriormente é: a complexificação daquela relação de folheamento entre multiplicidades distintas que caracteriza as maneiras de *aprendizagem dos cantos xamânicos* (originalmente, *colhidos* pelos *xapiri* nas “árvores de cantos” [*amoa hi*]).<sup>342</sup> Esse capítulo inicia-se com uma nova apresentação daquilo que distingue os *xamãs* e as *peessoas comuns*<sup>343</sup>, não mais se referindo ao âmbito dos ‘olhos’ e dos ‘olvidos’ (regiões anatômicas que potencializam, ao morrerem sob o efeito da *yãkoana*, o devir-imperceptível), como até então; mas, sim, a partir de distinções referentes ao ‘peito’ e aos ‘sonhos’. Kopenawa afirma que o peito das *peessoas comuns* é “oco”, enquanto o peito dos *xamãs* (como vimos, conectado diretamente, por meio de suas *casas de espírito*, ao “peito do céu”) é habitado pela *multiplicidade* dos *xapiri*. Apresentando, assim, a região cardíaca como a região anatômica onde se atualizam as forças virtuais e intensivas daquele mesmo devir. E o *sonho*, enfim, como espaço de desenvolvimento, ou melhor, de *acontecimento* do devir.

No capítulo final deste trabalho, procurarei apresentar as distinções conceituais entre o que nós [*napë*] compreendemos por “sonho” e o que os *xamãs yanomami* denominam enquanto a região de espaço-tempo, próprio ao devir e ao *conhecimento* filosófico-xamânicos. Por ora, todavia, o que nos interessa sublinhar nesse homônimo equívoco é sua particularidade em relação aos demais presentes no livro: ao contrário do que acontece com os demais homônimos equívocos do livro, que parecem criar uma oposição radical entre os significantes *napë* e *xamânicos* (como, por exemplo, no caso dos espelhos), o *sonho xamânico* não parece ser um antônimo conceitual do *sonho comum* (tanto dos brancos quanto dos yanomami não-xamãs, ambos caracterizados como “outra gente” que “sonha apenas com as coisas que viu durante o dia”<sup>344</sup>); mas um devir, uma extensão intensiva do mesmo – promovido pelas *multiplicidades xapiri*. Ou seja, o *sonho xamânico* não é contrário, mas sim uma *dobra filosófica* do ‘sonho comum’. Isso fica claro quando Kopenawa nos diz que – antes de sua iniciação – “continuava sendo uma pessoa comum, meu peito era oco; mas, ainda assim, não parei de virar outro quando dormia [...] sonhar como se também fosse um espírito.”<sup>345</sup>

Esse ponto inicial do capítulo referente à iniciação xamânica parece ser fundamental, para que possamos, enfim, apresentar nossa concordância com aquela interpretação, feita por Viveiros de Castro, a respeito da *distinção socio-cognitiva entre xamãs e gente comum*, ao afirmar que tal diferença se trataria de:

<sup>340</sup> Sobre a relação entre imagem do iniciado e espelho celeste, apresentada no capítulo 5: Cf. *Ibidem*, pp. 142, 144, 145, 146, 150, 151 e 153;

<sup>341</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 142, 144, 145, 146, 150, 151 e 153;

<sup>342</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 147, 148, 149 e 154;

<sup>343</sup> Cf. *Ibidem*, p. 133;

<sup>344</sup> *Idem*; Sobre a interpretação xamânica, de Kopenawa, a respeito dos *sonhos* “de branco” e/ou da “gente comum”: Cf. pp. 390, 460, 462 e 510;

<sup>345</sup> *Ibidem*;

[...]uma questão de grau, não de natureza. ‘Todo mundo que sonha tem um pouquinho de xamã’ dizem os Kagwahiv (Kracke 1987), em cuja língua, como em muitas outras da Amazônia, as palavras que traduzimos por ‘xamã’ não designam algo que se ‘é’, mas algo que se ‘tem’- uma qualidade ou capacidade adjetiva e relacional mais que um atributo substantivo, qualidade que pode estar intensamente presente em muitas entidades não humanas, que abunda, escusado dizer, nos ‘espíritos’, e que pode mesmo constituir-se em **potencial genérico do ser**. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 322; grifo meu)

A observação acrescentada pela citação acima nos é essencial, por um lado, para evidenciar, enfim, os termos da autodistinção que os xamãs promovem às pessoas comuns. E, por outro, os termos pelos quais eles se identificam com *condição de sobrevivente* (“potência existencial”, para além da codificação dicotômica e ocidental entre “vida” e “morte”) própria aos ‘espíritos’ – agentes da *multiplicidade virtual intensiva* – por meio de um compartilhamento do “potencial genérico do ser”, ainda que não compartilhem de sua imortalidade pré-cosmológica. Mas, não só por isso: possibilita-nos, também, compreender profundamente o quinto capítulo de *A Queda do Céu* enquanto dedicado às narrativas acerca do processo iniciático, que potencializou e atualizou aquela “qualidade ou capacidade adjetiva e relacional”, virtualizada (até então) no pensamento de Kopenawa, desde seus sonhos de criança. Ou seja, o processo iniciático não deixa de ser um processo pedagógico, uma “*pedagogia do conceito*” de *xamanismo*, uma iniciação filosófica ao *dever-multiplicidade* que o define. Ainda nas primeiras páginas de *A Iniciação*, Kopenawa apresenta-nos algumas linhas que traçam uma possível definição da ‘condição de filósofo’ dos xamãs yanomami – justamente, no momento em que apresenta o diálogo no qual recebera o ‘convite iniciático’:

Perguntei a ele: “Por que eu durmo tão mal? Que visões são essas que tanto me assustam durante o sono?”. Ele me escutou com atenção, e depois explicou: “Você fica falando e gritando durante o sono? E se agita como um fantasma na noite? São os *xapiri* que o fazem virar outro e o assustam quando você dorme. Não se preocupe! Eles só querem lhe mostrar sua dança de apresentação, para virem morar com você. Para isso fazem você **virar espírito como eles**. [...] Pare de gritar à toa durante a noite! Não aja mais como fantasma sem motivo! Beba *yākoana* comigo e responda aos espíritos que o querem. Assim **você poderá tratar sua gente**. Se quiser, apresente-me suas narinas para que eu lhe dê o sopro de vida dos *xapiri*. Vou fazê-lo virar espírito mesmo!”. [...] Então, finalmente tomei uma decisão e respondi: “*Awei!* Quero tentar beber *yākoana*. Não sei nada dessas coisas, mas quero mesmo conhecer a beleza e a força dos *xapiri!* Quero virar espírito!”. Meu sogro olhou pra mim sorrindo e replicou: “É mesmo? Você não vai ter medo?”. Eu retruquei: “*Ma!* Quero mesmo **seguir o caminho dos meus maiores!** Quero poder continuar a fazer descer os espíritos quando eles não estiverem mais aqui! Quero beber *yākoana* para que meus olhos morram por sua vez!” Foi depois disso que ele começou a me dar seus espíritos, soprando pó de *yākoana* em minhas narinas pela primeira vez. É um ancião, um grande xamã. [...] Foi generoso da parte dele me dar assim o sopro de vida de seus próprios *xapiri*, pois ele quis mesmo fazer de mim um xamã! (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 134-135; grifos meus)

Não cabe, aqui, ao destrincharmos essas linhas acerca da “condição de filósofo” yanomami, que atribuímos aos xamãs, mas apenas sublinhar seu caráter potencial e explicitamente (ao procurarmos traduzi-la para a linguagem conceitual da tradição filosófica *napë*) *antihegeliano* e/ou *contraprogessivo*. Pois, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, o pensamento filosófico dos povos amazônicos operaria por uma série de *inversões*

*simétricas* do nosso “Grande Divisor” ontológico, embaralhando os termos da distinção clássica natureza x cultura por caminhos imprevisíveis à nossa tradição de pensamento (e, muitas vezes, irredutivelmente não-dualistas). Isso parece confirmar-se, ao menos parcialmente, na citação anterior: ao definir a *condição filosófico-xamânica*<sup>346</sup> enquanto “seguir o caminho dos meus maiores [...] continuar a fazer descer os espíritos quando eles não estiverem mais aqui”; Kopenawa acaba – ao menos aos olhos de um leitor *napë*-filosófico – por renegar o “progresso” ao ‘âmbito natural’, ou melhor, ao que nosso Grande Divisor assim denominaria.

Obviamente, a formulação acima não se sustenta, pelo menos não em suas remissões a uma (re)distinção entre natureza x cultura; mas, ainda que equivocada, ela tem o valor de simplificar uma hipótese que ronda a leitura das palavras de Kopenawa: aquela segundo a qual poderíamos interpretar (ou melhor, traduzir) o “ideal xamânico-filosófico yanomami” de “sustentar o céu e evitar o retorno da floresta ao caos” como *simetricamente inverso* ao ideal de progressividade fundada pela dialética hegeliana, pelo positivismo científico e pelo desenvolvimentismo capital-colonialista. Não confundamos, contudo, uma “inversão simétrica” com uma “antítese” que promoveria uma “síntese” – o que procuramos apontar aqui é, justamente, a irredutibilidade da filosofia xamânica à razão dialética e, ainda, a caracterização da progressividade hegeliana e/ou a evolução darwinista (interpretáveis como principais bases da ideologia e da política neocoloniais) como inimigos teóricos do xamanismo yanomami<sup>347</sup>, no mesmo sentido em que caracterizamos a filosofia da diferença deleuze-guattariana e a “ciência encantada das macumbas” como potenciais aliados.

E, ainda, uma outra hipótese: a de compreendermos o “ideal de conhecimento xamânico”, de Kopenawa e sua tradição oral, enquanto um *ideal de contradominação da natureza*. No sentido de propor uma guerra cosmopolítica permanente, orientada por um ‘(trans)conservadorismo ecológico’<sup>348</sup>, contra a atividade progressiva e destruidora do Mundo-Floresta (sempre em risco de “retornar ao caos”) – simetricamente inverso ao ideal de superação (colonização) histórica da humanidade ocidental sobre uma (suposta) inatividade da natureza. Isso, aos olhos de Kopenawa, certamente seria interpretado enquanto um ‘rastros de esquecimento’ da filosofia *napë* em relação à *multinatureza* daquela mesma atividade, que

<sup>346</sup> Ou seja, o que poderíamos traduzir – momentaneamente e, sobretudo, cientes de estarmos criando mais um ‘homônimo equívoco’ – como a condição ‘mais elevada’ do ‘âmbito cultural’ yanomami: a condição de xamã.

<sup>347</sup> A respeito da recusa xamânica ao “ideal desenvolvimentista de progresso”, Cf. também: *Ibidem*, pp. 289, 290 e 339; Vale registrar, ao menos em nota, a percepção de que esta preferência xamânica pela noção de “transformação”, mantenedora do cosmos e contracolonial, em detrimento da “evolução”, caótica e colonialista, remete a mais uma proximidade dialógica do xamanismo com a “caboclição” do “ser em cruzo contínuo” da descolonização encantada de Simas & Rufino: tanto os *xapiri*, enquanto devir, quanto o *caboclo*, enquanto “ser-no-mundo”, são, ambos, representantes de uma “entidade multiforme” que “se viabiliza como tal a partir da mais radical experiência de alteridade. [...] é o múltiplo no uno. Nesse sentido, o caboclo escapa do binarismo entre o ser espiritual e o ser demasiadamente humano. Ao invés de evoluir, no sentido linear e ocidental da expressão, ele se transforma. A evolução, como instância domesticadora, é a impossibilidade do encanto e a maior inimiga da transformação, do cruzo, da disponibilidade da alteridade como fundamento do ser descolonizado.” (Simas & Rufino, *op. cit.*, p. 101);

<sup>348</sup> Poderíamos dizer: ‘de esquerda’, caso fosse possível reduzir sob as concepções político-ocidentais de “esquerda” e de “direita” a filosofia (cosmo)política imanente ao “pensamento que se estende em todas as direções”. Se trata, na verdade, de um *conservadorismo contra o Estado*, contra a possibilidade de sua dominação sobre os corpos, as mentes e os territórios contracoloniais. Sobre as possibilidades de diálogo prático e teórico entre esta filosofia cosmopolítica e contracolonial do trans-conservadorismo xamânico com os campos teóricos e políticos que costumamos definir como “de esquerda”, em nossa sociedade *napë*, creio que só será possível uma aproximação fatídica e sincera quando estes últimos compreenderem que: “a esquerda também precisa, urgentemente, se descolonizar se quiser pensar alguma coisa para o país que escape da ideia limitadíssima de inclusão pelo consumo como finalidade de um projeto transformador.” (*Ibidem*, p. 112);

deve ser contida pelos agenciamentos xamânicos: *o progresso da história em direção (retorno) ao caos*. O desenvolvimento dessa hipótese, apresentada no presente aposto, levaria, talvez, a uma interpretação das descrições oníricas da queda do céu (o fenômeno mítico, não o livro) para além de um “discurso profético”<sup>349</sup>; enquanto, na realidade, se tratando de uma descrição metafísica-xamânica dos fenômenos cósmico-catastróficos que a ciência ocidental vem chamando de “mudanças climáticas”, sobretudo no que se refere às rachaduras da camada de ozônio (*functivo* científico para o abandono das casas de espíritos/pilares de sustentação do céu, que desabam após a morte de seu xamã protetor<sup>350</sup>)?

O capítulo dedicado à *Iniciação* de Kopenawa foi aquele que mais fortaleceu a sensação que apresentei como um misto de fascínio e estranhamento – no interior do *Devir Outro* e, talvez, do livro como um todo – fazendo a fascinação beirar o deslumbre e, ao mesmo tempo, o estranhamento cobrir-se de sombras aterrorizantes. Estas surgiram da radicalidade com que Kopenawa descreve as proibições e os sofrimentos que sentira durante o processo iniciático; enquanto o deslumbramento promoveu-se pela riqueza poética e filosófica das mesmas descrições e de sua conclusão, que me impulsionaram a intuir mais duas hipóteses extremamente complexas. A primeira, ao contrário da próxima, segue mais ou menos a mesma linha de aproximações interpretativas que já apresentamos: identifiquei neste longo e obscuro capítulo, a potencialidade de um aprofundamento das relações dialógicas e interdisciplinares entre textos antropológicos e filosóficos, convergentes na promoção de um processo de “descolonização do pensamento”.

Tal esquadrinhamento dialógico e interdisciplinar seria potencializado por um levantamento bibliográfico e comparativo de relatos acerca de *iniciações contracoloniais* e, outrossim, apresentou-se muito além das capacidades do presente trabalho. Apontarei, portanto, apenas o contexto de intuição da hipótese e um de seus desdobramentos possíveis: quando li pela primeira vez o relato de Kopenawa sobre suas experiências inaugurais com a *yãkoana* (sobretudo no seu encontro com *Yãkoanari*, “o pai da *yãkoana*” ou sua ‘imagem espiritual’ [*utupë xapiri*]<sup>351</sup>) e a retroalimentação mútua que os *xapiri* e o iniciando mantêm por meio dessa substância alucinógena, me veio imediatamente à lembrança (e continuou a vir nas diversas releituras feitas deste capítulo) “os ensinamentos de Dom Juan”<sup>352</sup>. Tenho certeza que o desenvolvimento de uma leitura cruzada e atenta desses dois relatos iniciáticos<sup>353</sup> certamente resultaria em um belo e importantíssimo trabalho. Espelho, ainda, que o possível autor desse texto futuro, acabaria por concordar com a impressão que fundamenta a hipótese que o lançamos: a de que os relatos do capítulo 5 de *A Queda do Céu* confirmam e desenvolvem uma afirmação de Deleuze & Guattari, que surgira, justamente, logo após

<sup>349</sup> Tanto Viveiros de Castro quanto Bruce Albert assim definiram tais discursos sobre a proximidade de uma nova queda do céu – sob o signo da “profecia”. Tal caracterização, todavia, me parece problemática, por potencializar interpretações preconceituosas (baseadas em uma noção messiânica do “profeta”) que relegariam tais discursos aos âmbitos da religião e/ou da superstição – ignorando sua remissão direta à questões socioambientais e científicas que encontram-se na base da formulação do *Antropoceno*. Sobre este último, nomeação dada à era geológica iniciada pelo paradigma moderno e suas intervenções destrutivas na dinâmica ambiental do planeta, Cf. Danowski & Viveiros de Castro, *op. cit.*;

<sup>350</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 196; E, ao fim do livro: “se os *xapiri* ficassem longe de nós, sem que os xamãs os fizessem dançar, a floresta ficaria quente demais para podermos continuar vivos[...]” (Ibidem, p. 475);

<sup>351</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 135-141;

<sup>352</sup> Subtítulo do livro “A erva do diabo” (Cf. CASTAÑEDA, 2004);

<sup>353</sup> Ambos publicados em obras cuja narrativa é (cada um a seu modo) extremamente devedora de uma *relação pactária de “identificação cruzada”* entre um antropólogo ‘outsider’ com tendências descoloniais (Albert e Castañeda) e um intelectual da contracolonização (o xamã yanomami que é nosso principal autor de referência e, no outro caso, o *brujo* Dom Juan que busca passar a Castañeda seus “enunciados de devir”, também desdobrados de matrizes ameríndias, ainda que norte-americanas).;

comentarem outra obra de Castañeda e citarem sua frase: “tudo o que eu posso te dizer, é que nós somos fluidos, **seres luminosos feitos de fibra**”<sup>354</sup>.

Todas as viagens ditas iniciáticas comportam esses limiares e essas portas onde há um **devir do próprio devir**, e onde se muda de devir, segunda as “horas” do mundo, os círculos de um inferno ou as etapas de uma viagem que fazem variar as escalas, as formas e os gritos. Dos uivos animais até os vagidos dos elementos e partículas. (DELEUZE & GUATTARI, 2012b, p. 34; grifo meu)

Compreender os relatos iniciáticos de Kopenawa enquanto narrativas originadas de um *devir do próprio devir* é fundamental para negarmos qualquer possibilidade de uma interpretação (etnocêntrica, *intransigente* e moralista) que desqualificaria filosófica e cognitivamente os saberes e enunciados xamânicos – formulados no/pelo *transe* ou *devir* impulsionado pela *yãkoana* – enquanto simplórias ‘alucinações derivadas do uso de drogas’. Tal recusa parece, inclusive, ser uma preocupação do próprio narrador de *A Queda do Céu* em diversos momentos da obra, nos quais procura desassociar radicalmente o uso xamânico-ritual da *yãkoana* e o uso *napë*-profano de substâncias químicas (sobretudo o álcool, que teve uma introdução mais sistemática e destrutiva nas comunidades ameríndias). Em dado momento do livro, o autor chega a mencioná-la enquanto uma das principais e mais danosas consequências que afligem os yanomami que se iludem tentando “*virar branco*”: “acabar preferindo a cachaça às palavras da floresta. Suas mentes vão se obscurecer e, no final, vocês vão morrer por isso!”<sup>355</sup>. Ainda sobre esse ponto, creio ser válido ressaltar outro momento do sexto capítulo: em meio a uma das muitas comparações, tecidas por Kopenawa, entre o xamanismo (e sua relação com os espíritos e a *yãkoana*) e a pedagogia ocidental (e sua relação com os livros e a sala de aula, respectivamente)<sup>356</sup>, o autor apresenta-nos o fato de que a manutenção do uso de *yãkoana* (e, conseqüentemente, o alargamento do pensamento em todas as direções) é um esforço voluntário e doloroso que apresenta-se, implicitamente, como o extremo oposto da concepção ocidental de “vício”<sup>357</sup>. Passemos, enfim, à apresentação daquela última e surpreendente hipótese que apontaremos como potencialidade investigativa para o desenvolvimento de trabalhos de recepção filosófica à *iniciação* xamânica, apresentada pelo quinto capítulo do livro.

Essa hipótese parece mais relacionada àquelas sombras aterrorizantes, que envolveram o estranhamento frente aos modos de iniciação, e à tentativa de torná-las mais agradáveis, do que ao fascínio-deslumbre perante a complexidade metafísica que se apresentava. As sombras aterrorizantes que envolvem o leitor *napë* do relato iniciático não se ligam tanto a um estranhamento teórico-conceitual, mas a uma indisposição sensível-moral à agonia e sofrimento que envolvem o processo de aquisição da “língua dos espíritos”<sup>358</sup>. Além das rigorosas proibições referentes à alimentação, sexualidade, movimentos e contatos<sup>359</sup>, dos dolorosos processos de “limpeza” (do mau cheiro e sabor, sentidos pelos *xapiri*) das vísceras e do peito e da “mudança de pele” do iniciando<sup>360</sup> – que poderíamos facilmente classificar enquanto sofrimentos ‘físicos’ –; há, ainda, o que poderíamos chamar de ‘dores metafísicas’

<sup>354</sup> CASTAÑEDA, 1975, p. 153, grifo meu. Creio ser desnecessário argumentar acerca da proximidade dessa caracterização (em negrito, grifos meus) com a “poeira de luz” com que Kopenawa descreve seus *xapiri*;

<sup>355</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 289-290; Cf. também: pp. 460, 505-506;

<sup>356</sup> Para uma leitura integral desta comparação entre *xamã-yãkoana-xapiri* ↔ *professor-aula-livros*: Cf. *Ibidem*, pp. 166-172;

<sup>357</sup> Cf. *Ibidem*, p. 167;

<sup>358</sup> Cf. *Ibidem*, p. 142;

<sup>359</sup> *Ibidem*, pp. 138, 139, 140, 144 e 150;

<sup>360</sup> *Ibidem*, pp. 139, 141, 143 e 144;

(mas, não por isso, menos reais): os inúmeros retalhamentos do corpo do iniciando, promovidos pelos espíritos ao levarem sua imagem [*utupë*] para o “peito do céu”<sup>361</sup>. Frente a esses assombrosos relatos, pareceu incontornável a hipótese segundo a qual a *iniciação xamânica* promoveria, ao menos temporariamente, uma espécie de *ascetismo*.

Entre as inúmeras hipóteses que rondaram minha pesquisa e as eternas releituras do livro, essa é, sem dúvida, a que mais me incomodou. Esse incômodo pode ser explicado por duas especulações sobre sua origem, que surgiam logo em seguida à sua intuição: primeiro, o medo de que tal leitura fincasse suas bases em reminiscências, *rastras de ensinamento*, de um eurocentrismo (auto)escondido em meu pensamento; e, em segundo lugar, mas relacionado ao primeiro, a suspeita de que estaria tentando criar uma aproximação forçada e sem fundamento, justamente pelo fato de ter lido (pela primeira vez) esse capítulo no mesmo período em que cursava uma disciplina sobre o pensamento de Arthur Schopenhauer<sup>362</sup>. Entretanto, apesar da inegável importância dessa disciplina para a formulação da hipótese (posto que deva a ela o pouco contato que tenho com a filosofia ascética), ao longo da pesquisa sempre esbarrava novamente com ela, ao retornar às leituras do capítulo iniciático. Isso foi afastando os receios iniciais ao mesmo tempo que promovia um desenvolvimento da incômoda hipótese: a potencialidade tradutiva dos *sofrimentos iniciáticos* enquanto *métodos ascéticos*, pareceu, enfim, ser dissolvida da própria imanência dos discursos de Kopenawa. Sobretudo, para exemplificar tal potencialidade em termos de ‘objetivo’ mais do que de ‘meios’, na justificativa de Kopenawa para tais sofrimentos físicos e metafísicos:

É verdade que os *xapiri* às vezes nos apavoram. Podem nos deixar como mortos, desabados no chão e reduzidos ao estado de fantasmas. Mas não se deve achar que nos maltratam à toa. **Querem apenas enfraquecer nossa consciência, pois se ficássemos apenas vivos, como a gente comum, eles não poderiam endireitar nosso pensamento.**<sup>363</sup> **Sem virar outro**, mantendo-se vigoroso e preocupado com o que nos cerca, **seria impossível ver as coisas como os espíritos as veem**. Por isso os *xapiri* dizem do iniciando: “Se continuar robusto, não ouvirá a nossa voz!” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 141; grifos meus)

A hipótese que lançamos encara essa obrigação de “enfraquecimento da consciência”, imposta pelos *xapiri* ao noviço xamânico, como uma tradução yanomami para aquele imperativo proposto por Schopenhauer de “romper com o *véu de Maya*, a individuação”<sup>364</sup>. Em ambas as metafísicas imanentes, o doloroso processo desse rompimento parece ser fundamental para alcançar um *conhecimento da verdade* sobre o Mundo – ainda que apontem para duas verdades distintas – uma “necessidade metafísica” da humanidade<sup>365</sup>. O asceta e o xamã, assim, teriam em comum a capacidade de se tornarem, por meio do (auto)flagelo físico e do conhecimento intuitivo, “ultrapassadores de mundos”; contudo, parecem divergir no que encontram, após conseguirem ultrapassar a aparência ilusória do mundo.

Enquanto, de um lado, se encontra *um* “mundo como vontade e representação”, onde a identidade ‘mesmificante’ da ideologia colonial alcança uma de suas expressões mais arrogantes e solitárias; de outro lado, o xamã abre-se para um devir do próprio devir (*virar*

<sup>361</sup> Ibidem, pp. 152-155;

<sup>362</sup> Disciplina oferecida em nosso programa de mestrado, pelo professor Leandro Chevitarese, no primeiro semestre de 2017;

<sup>363</sup> Para um aprofundamento, com mais calma, dessa necessidade metafísica – imposta pelos *xapiri* – de “enfraquecimento” do corpo/consciência: Cf., também, Ibidem, pp. 109, 139-142;

<sup>364</sup> Cf. SCHOPENHAUER, 2001;

<sup>365</sup> Idem, § 66 e 68;

outro), que atualiza as forças intensivas dos *xapiri* e o pôle de encontro com o *folheamento perspectivista de mundos da multinatureza*. Não em nome de um isolamento soberbo em relação às “pessoas comuns”<sup>366</sup>, ao Outro, mas sim, justamente o contrário: pois esta é a forma que tem de “cuidar dos seus”. Não por *compaixão* frente à ignorância dos outros, mas por *generosidade* oriunda de sua sabedoria ética e cosmopolítica. Pois, como Kopenawa explica no sexto capítulo: “Não viramos espíritos sozinhos, para nós mesmos!”<sup>367</sup>. Ou seja, a submissão do iniciando ao que poderíamos traduzir como *métodos ascéticos* não se deriva de uma atitude niilista e colonial sobre o conhecimento e a verdade, mas de uma intenção coletiva e pedagógica sobre as verdades em/do *devenir*. O que logo é confirmado nas primeiras frases do capítulo 7, quando sintetiza os motivos que o levaram a querer se tornar xamã: “para ser capaz de curar os meus”. Em suma, os “métodos ascéticos” da iniciação xamânica, longe de apresentarem *Vontade e Representação* como fundamento metafísico imanente ao Mundo, desembocam em um folheamento de naturezas, fundamentado pela *dozra filosófica da sobrevivência em supravivência*.

Especulamos, portanto, que um leitor interessado em desenvolver essa hipótese aproximativa entre o *ascetismo*, de Schopenhauer, e a *iniciação*, de Kopenawa, esbarra em diferenças muito mais profundas do que os pontos que possibilitam a proximidade dialógica. Esses pontos, na verdade, parecem ser apenas dois (pontuais, ainda que importantíssimos): de um lado, uma (*quase*) *identificação estritamente metodológica* e, do outro, uma *concordância teórica ao antihegelianismo*. Sobre este último, vale frisar, que tratam-se de dois tipos de antihegelianismo completamente distintos, que parecem concordar apenas na recusa da razão dialética e do progresso desenvolvimentista, mas para propor alternativas complexamente diferentes ao mesmo inimigo em comum<sup>368</sup>. Sobre a aparente coincidência entre os métodos e preceitos iniciáticos e ascéticos, por sua vez, devemos ressaltar um ponto evidenciado pelo sexto capítulo de *A Queda do Céu*: ao contrário do que acontece com os preceitos do ascetismo euro-cristão (que tem como principal personagem conceitual S. Francisco de Assis), as proibições impostas pelos *xapiri* ao iniciando (por exemplo, ao sexo e a carne) não se baseiam em uma permanente (auto)censura ético-moral ao pecado, mas em uma (externa e provisória) indisposição estético-sensível ao “mal cheiro” que produzem<sup>369</sup>.

<sup>366</sup> É importante, aqui, que sublinhemos um fato referente à relação da filosofia de Schopenhauer com o *Outrem* – ao longo de sua obra, “o outro” aparece de duas formas distintas que, no meu entender, representam duas formas em que o racismo opera no interior de uma sociedade colonial. Em sua obra magna (*op. cit.*), o “outro” é uma ilusão, apelando a uma *identidade compassiva* que pode ser compreendida como uma das primeiras aparições da estratégia racista de ignorar as radicais alteridades, anteriores ou produzidas pelo processo colonial, em nome de uma identificação ilusória e mantenedora do *status quo*. Para um exemplo recente de tal estratégia de esconder o racismo sob a bandeira da *Mesmidade* – e, ainda, de sua capacidade de introjeção subjetiva e política no interior daqueles que são, ao mesmo tempo, vítimas e promotoras do racismo estrutural (como, em Kopenawa, os yanomami que sonham em “virar brancos”) – basta lembrarmos uma frase estampada em verde e amarelo, durante a última eleição: “minha cor é o Brasil” (referindo-se à suposta inexistência de racismo em nosso país). Já a segunda forma como o “outro” aparece no pensamento de Schopenhauer, em uma obra tardia onde ele promove sua *eudemonologia*, é a retomada do imperativo kantiano enquanto fundador ideológico do que poderíamos chamar de “racismo tradicional” que sustentou a diáspora forçada dos povos africanos e sua escravização nas Américas, junto com os ameríndios: pressupondo-se que a “ilusão do outro” não foi rompida, Schopenhauer indica eudemonologicamente que a *forma do outro é a coisa*. (Cf. SCHOPENHAUER, 2009);

<sup>367</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 168;

<sup>368</sup> Para uma leitura do antihegelianismo de Schopenhauer enquanto potencializador de uma “ética ambiental” que, apesar de partir de uma perspectiva extremamente ocidental, parece concordar conosco e com Kopenawa frente ao caráter perverso e eco-suicida do “paradigma moderno” e do ideal de superação/dominação da natureza por meio da Razão: Cf. CHEVITARESE, 2013;

<sup>369</sup> Cf. *Ibidem*, p. 166;

Se o processo iniciático do xamanismo recorre a uma metodologia ascética de “enfraquecimento da consciência”, este não resulta em uma percepção da Vontade como fundamento do Mundo; mas, sim, em algo muito diferente: o “valor de fertilidade” como fundamento da Floresta, conceito sobre o qual se sustenta (literalmente) o sistema-mundo yanomami. Ou seja, apesar dos métodos (aparentemente) ascéticos da iniciação xamânica, a mesma não é orientada nem tampouco busca alcançar aquilo que Nietzsche denominara enquanto “ideais ascéticos”<sup>370</sup>. Poderíamos especular, então, que um possível/futuro pesquisador que se dedique a desenvolver tal hipótese dialógica, muito provavelmente, acabaria por concluir um neologismo: posto que, a iniciação xamânica, relatada por Kopenawa, parece, só se deixa traduzir dialogicamente em relação à filosofia ascética, sob o termo de “contrascetismo”.

Em suma, um processo temporário de ascetismo que visa o rompimento da individuação/enfraquecimento da consciência como meio de alcançar ideais que nada têm de ascéticas, como o “valor de fertilidade” que o pensamento encontra (no mundo e em si mesmo) pelo *devoir multiplicidade*. Esse desdobramento da hipótese, por sua vez, permite-nos dissipar as sombras aterrorizantes – com a luz do *contrascetismo* – que envolviam o processo de recomposição invertida do corpo<sup>371</sup>, que os *xapiri* promovem com a “imagem” [*utupë*] do iniciando. Invertendo, assim, a chave do estranhamento para a do fascínio, ao permitir que compreendamos esse processo como mais um *devoir do próprio devoir*. Ou, também, como uma problematização filosófica dos “espíritos” ao *corpo-pensamento* do futuro xamã (para por o noviço à prova da filosofia xamânica e suas *multiplicidades em devoir*). Problematização na qual: “A cada etapa do problema, é preciso não comparar os órgãos, mas colocar elementos ou materiais numa relação que arranca o órgão à sua especificidade para fazê-lo *devenir* “com” o outro.”<sup>372</sup> Fazer dos órgãos do iniciando *devenir* “com” os órgãos de um verdadeiro “homem espírito” – a língua, a laringe, o peito e tantos outros órgãos, arrancados brutalmente pelos espíritos para substituí-los pelos seus. Por fim, resta-nos citar o momento em que Kopenawa parece confirmar todas essas hipóteses que lançamos em torno de um contrascetismo iniciático ao xamanismo, nestas últimas linhas do capítulo:

Tudo aconteceu exatamente como eu contei até agora. Eu tinha acabado de tomar *yãkoana* com um grande xamã, meu sogro, pela primeira vez. Os espíritos tinham me posto à prova antes mesmo de eu conhecê-los de verdade. Porém, apesar dos ferimentos dolorosos que me haviam infligido, eu continuava vivo. Meu sangue não tinha escoado e eu nem conseguia ver as feridas que tinham me obrigado a suportar! Então, assim que eles recompuseram as partes de meu corpo, meu pensamento começou a desabrochar de novo. Senti-me acordar, imerso no perfume forte da tinta de urucum com que me tinham pintado e na fragrância de suas plantas mágicas *yaro xi* e *arori*. A tropa dos *xapiri* recém-chegados permanecia junto a mim, todos imóveis, no brilho de seus adornos magníficos. Tinham concluído sua dança de apresentação. Agora estavam ansiosos para construir uma casa nova na qual pudessem se instalar! (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 155)

Provavelmente não passou despercebido ao leitor a utilização, no parágrafo que antecedeu a citação acima e no título escolhido para este tópico, de dois termos que não havíamos mencionado ainda: o “valor de fertilidade da Floresta”, apresentado pelo último capítulo do *Devoir Outro*; e a identificação entre *corpo-pensamento* pela qual passaremos a

<sup>370</sup> Sobre esses, Cf. a terceira dissertação de *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 1998 pp.87-149)

<sup>371</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 154-155;

<sup>372</sup> DELEUZE & GUATTARI, 2012b, p. 47;

(re)traduzir o conceito de “imagem”[*utupë*]. Passemos, pois, às devidas apresentações dessas noções. A última delas, que é propriamente uma reconceitualização receptiva ou interpretativa formulada por esta dissertação, foi intuída potencialmente no capítulo sobre o qual nos detivemos nas páginas anteriores, mas se confirma no sétimo capítulo da obra – *A imagem e a pele*<sup>373</sup>. Capítulo esse fundamental não apenas para nossa formulação do *corpo-pensamento*, mas também (e primeiramente) para compreendermos a maneira específica que os yanomami operam aquela (in)versão do par conceitual Corpo-Alma, que apresentamos no primeiro capítulo desta dissertação, sob a ótica da generalização panamazônica do *perspectivismo multinaturalista*.

Apesar de confirmar e complexificar a sistematização interpretativa feita por Viveiros de Castro<sup>374</sup>, tais operações de conceitualização e suas potencialidades dialógicas com a teoria do antropólogo não se dão de maneira tão óbvia e direta quanto poderíamos esperar. A primeira vez que lemos *A imagem e a pele*, já familiarizados com a teoria proposta pelo *perspectivismo multinaturalista*, o fazemos cheios de expectativas e/ou previsões sobre uma relação de inversão simétrica que “pele” [*sikĩ*] e “imagem” [*utupë*] promoveriam, respectivamente, às nossas noções ocidentais de “corpo” e “alma”. Isso só gerou frustração e pode, até mesmo, gerar um questionamento sobre o porquê do título, já que não se apresenta, em momento algum (ao menos não de forma direta), uma formulação da oposição. Ao nos propormos, todavia, a uma segunda leitura do capítulo (dessa vez sem intenções prévias) a frustração torna-se fascínio ao percebemos suas páginas como um dos principais exemplos da irredutibilidade conceitual ao dualismo e, ao mesmo tempo, da multipolaridade temática – próprias aos discursos e enunciados xamânicos.

A irredutibilidade dos modos de conceitualização yanomami aos esquemas dualistas é exemplar nesse capítulo, pois ele nos permite concluir uma oposição entre *pele* e *imagem* que não segue (e nem mesmo inverte) a dicotomia clássica entre corpo e alma. Em outras palavras, se o sétimo capítulo de Kopenawa & Albert dialoga e complexifica alguns apontamentos das *Metafísicas Canibais*, não o faz tanto (como seria esperado) no que tange a uma “inversão simétrica” daquela dicotomia quanto, na realidade, a uma complexificação da percepção de um conceito de *Corpo(s)*, no mínimo, duplo. A oposição de multiplicidades (ou seja, não dualista), promovida pelo par *imagem-pele* dos yanomami, não é traduzível em termos de alma e corpo, mas, sim: *corpo-pensamento*[*utupë*] e *corpo-ilusão*[*sikĩ*]. Esse último, traduzido por “pele”, sem dúvida poderia corresponder à posição ocupada pelo “corpo” em uma dicotomia (idealista e transcendental) com a “alma”, posto que tem (de fato) o sentido de um simples “invólucro corporal”, que é animado ilusória e temporariamente por uma entidade interna e independente do mesmo. Essas entidades, envolvidas pelas peles/corpos, entretanto, são extremamente distintas quando comparamos a “alma” dos ocidentais e a “imagem” [*utupë*] dos yanomami. Esta, apesar de interna e independente do invólucro de *pele* que lhe abriga, não deixa de ser um *corpo* – talvez, o verdadeiro corpo dos xamãs enquanto homens-espíritos.

Conforme indicado há pouco, essa reformulação interpretativa da tradução de *utupë* é extremamente devedora aos relatos iniciáticos e seus métodos de contrascetismo, pois, apesar de se darem em um âmbito extremamente metafísico e espiritual (o *tempo dos sonhos*, que se abre àquele que *morre sobre o poder da yãkoana*), os sofrimentos e mutilações sentidos pelo iniciando, além dos meios de realização e descrição dos mesmos, são extremamente físicos e orgânicos – ou seja, corpóreos. Essa corporeidade da *imagem* é tão radical nos relatos do

<sup>373</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 174-192;

<sup>374</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015a;

capítulo 5 que só ao final do mesmo, no trecho também citado há pouco, que conseguimos ter certeza de que o “corpo” (do noviço) mutilado e reconstituído às avessas pelos *xapiri* se tratava de sua “imagem”[*utupë*] e não de sua “pele/invólucro corporal”[*sikĩ*]. O que levou-me a intuir a (re)tradução de *utupë* enquanto *corpo-pensamento* xamânico<sup>375</sup>. Termo que procura, além de desassociar as *imagens* de Kopenawa das *almas* de razão intransigente, explicitar uma das características mais interessantes da filosofia xamânica: a necessária *corporeidade* do pensamento, que se estende em todas as direções, tanto no sentido de que é um pensamento que se produz necessariamente por um *dever do corpo* quanto no sentido de que esse dever acaba por produzir um *corpo do pensamento*, que não se confunde com a pele/invólucro corporal, visível às pessoas comuns, pois é múltiplo, é o corpo sobre o qual devém e agencia-se a *multiplicidade infinita*.

No sétimo capítulo, essa reformulação tradutiva que propomos ao conceito yanomami de “imagem” [*utupë*] parece – de início – esbarrar em um momento que (a tradução de) as palavras de Kopenawa opõem explicitamente *imagem* e *corpo*<sup>376</sup>. Todavia, algumas páginas mais à frente, é a *pele* que surge como antônimo do *corpo*<sup>377</sup>. Esses dois momentos e a contradição que expressam, creio, servem de exemplo comprobatório, não apenas para nossa hipótese acerca da irreduzibilidade dos conceitos xamânicos aos esquemas dualistas, como, também, da *multiplicidade* que caracteriza o conceito de Corpo(s) da filosofia yanomami. Esclarecida a questão da tradutibilidade conceitual de “imagem” [*utupë*] não enquanto “alma”, mas, sim, enquanto “corpo-pensamento”, resta-nos apresentar a qualificação que fizemos há pouco sobre outra importância do penúltimo capítulo de *Devir Outro*: sua exemplaridade em relação à multipolaridade temática de *A Queda do Céu*.

A *multipolaridade de fluxos temáticos* apresenta-se de maneira tão radical, no capítulo *A imagem e a pele*, que um leitor desatento/desavisado provavelmente consideraria esse título como o mais mal escolhido entre os capítulos do livro. Entretanto, se ele se faz fundamental para compreensão desse par conceitual (*utupë* – *sikĩ*) é pela interferência transversal que o mesmo incide sobre os temas tratados pelos fragmentos narrativos, e não, como costumamos proceder na filosofia ocidental, por uma abordagem direta e vertical dos conceitos. *A imagem e a pele* aparecem enquanto protagonistas conceituais implícitos em discursos que tratam de ‘outros assuntos’ (sendo uma generalização possível dos fluxos narrativos desse capítulo, a apresentação das diversas ‘formas de se morrer’ – literalmente – que os yanomami conheciam em sua tradição de pré-contato com os brancos e, conseqüentemente, com as novas maneiras da morte se apresentar, inauguradas pelos contatos interétnicos). Entre os quais, listarei aqueles que enxergo com maior potencialidade conceitual, fundamentais, portanto, para nosso sobrevoos cartográfico dos conceitos apresentados pelas palavras ‘desenhadas’ na obra.

Primeiramente, dois pontos importantes de apontarmos, ainda que referentes a observações curtas e apressadas do discurso de Kopenawa: por um lado, na descrição feita

<sup>375</sup> Essa proposta de (re)tradução conceitual que propomos à “imagem”[*utupë*] apresentada por Kopenawa se apresenta como uma consequência direta àquela postura que assumimos no primeiro capítulo de nossa dissertação (de encarar *A Queda do Céu* como uma obra de filosofia contracolonial que potencializa experimentos descolonizantes do pensamento acadêmico) e, ainda, aponta dialogicamente para um conceito (descolonialista) apresentado por aquele momento introdutório a este trabalho: a noção de “corpo-política do conhecimento”, cunhada por Grosfoguel, que permite-nos perceber o caráter colonialista do “mito ocidental” acerca de uma “egopolítica do conhecimento”. (Cf. GROSFUGUEL, 2008);

<sup>376</sup> “Quando um desses seres maléficis resolve nos atacar, [...] não é o corpo que ele dilacera com suas garras, e sim a imagem, que mantém presa...” (Ibidem, p. 178);

<sup>377</sup> “Gente comum não vê a imagem dos doentes para além de suas peles. Só os *xapiri* conseguem. Por isso são capazes de arrancar do corpo deles as presas e algodões em brasa deixados pelos seres maléficis...” (Ibidem, p. 186);

pelo autor sobre como os “seres maléficis”, que habitam o “mundo de baixo”, enxergam os humanos atuais (yanomami)<sup>378</sup> e, também, na relação que estes últimos *não* devem manter com os verdadeiros “fantasmas” – os mortos “postos em esquecimento” – que habitam “as costas do céu”<sup>379</sup> – podemos perceber uma nova triangulação ontológica da cosmovisão yanomami, que permite mais uma aproximação comprobatória com o *perspectivismo multinaturalista* formulado por Viveiros de Castro. Pois tal triangulação ontológica pressupõe uma disputa cosmopolítica de perspectivas, em torno da categoria socialmente relativa de humanidade, entre três sistemas mundo-humanidade, semelhantes em intenção cognitiva e interpretação autoperspectiva (ou seja, encaram-se enquanto humanos, a partir de um conceito semelhante de humanidade), mas reciprocamente opostas em extensão especista e perspectiva externa (como enxergam os outros enquanto extra-humanos). Por outro lado, há um rápido fragmento sobre os duplos-animais [*yaro rixi*], que vivem em florestas distantes, aos quais cada yanomami estaria virtualmente e vivamente associados (sendo causa comum para uma morte inesperada o abate do duplo-animal do morto por um caçador desconhecido)<sup>380</sup>. Apesar de curto, esse momento é fundamental para nossas intenções de (re)tradução conceitual da concepção de “imagem” [*utupě*], pois revela-nos o “corpo-pensamento” não mais como sinônimo da mesma, mas como um de seus componentes – visto que a “imagem” de uma pessoa seria composta tanto por seu *corpo-pensamento* quanto por seu *duplo animal*.

Outros dois vetores temáticos, essenciais para o capítulo 7, foram mais duas longas e fascinantes descrições apresentadas por Kopenawa: uma referente aos “modos que os xamãs devem trabalhar” para curar os seus e às estratégias que assumem na guerra cosmopolítica contra os “seres de doença”, agenciados por seu *devir*.<sup>381</sup> E a outra (já citada em uma nota deste capítulo) acerca dos “feiticeiros inimigos *oka*”<sup>382</sup>. No interior da última, percebemos dois pontos que devem ser brevemente frisados neste texto: já na primeira frase dessa descrição, o fato de que a *feiticeira* yanomami se define (assim, como já vimos, o xamanismo) enquanto uma “qualidade adjetiva e relacional mais que um atributo substantivo”, pois os feiticeiros são aqueles que “querem ser donos de coisas de feitiçaria que chamamos *h<sup>w</sup>ērĩ*”<sup>383</sup>. O segundo ponto a destacarmos nesses relatos sobre feitiçaria refere-se, na verdade, a um complemento daquela primeira descrição evocada neste parágrafo – ao explicar como os xamãs combatem o mal causado pelas “coisas de feitiçaria”, Kopenawa nos brinda com duas aparições do *devir* xamânico enquanto *devir microscópico*: ao morrer sobre o *poder da yãkoana*, os xamãs “põem-se a procurar o mal dentro do corpo do doente”<sup>384</sup>. Em outras palavras, o que os define enquanto “verdadeiros médicos” é que, ao invés de fazer como os dos brancos, que “abrem barrigas e peitos com lâminas de ferro, muitas vezes sem saber o que procuram”, os xamãs “tratam os doentes por dentro, sem derramar sangue.”<sup>385</sup>

Tais apontamentos sobre o *devir microscópico*, por si só, já complementam de forma complexa os feitos, até então, a respeito do *conceito belicoso de cura*. Mas esse não é o único momento, presente no sétimo capítulo, que incide sobre as possibilidades de definição do mesmo, há, ainda, toda uma sessão de fragmentos narrativos<sup>386</sup> que potencializa outro conceito, ou melhor, o outro lado da moeda conceitual – um *conceito predatório de doença*.

<sup>378</sup> Cf. Idem, pp. 183-184;

<sup>379</sup> Cf. Idem, pp. 191-192;

<sup>380</sup> Cf. Idem, pp. 181-182;

<sup>381</sup> Cf. Ibidem, pp. 178-181;

<sup>382</sup> Cf. Ibidem, pp. 182-186;

<sup>383</sup> Ibidem, p. 182;

<sup>384</sup> Ibidem, p. 183;

<sup>385</sup> Ibidem, p. 187;

<sup>386</sup> Cf. Ibidem, pp. 177-179;

Este é importante, além de fazer par com a cura belicosa, por reafirmar, mais uma vez, a sintonia do pensamento xamânico de Kopenawa com as formulações de Viveiros de Castro sobre a disputa perspectivista pela posição referencial de humano – pois, como nos explica o filósofo yanomami: “Quando nos encontramos na floresta, os seres maléficos *ně wãri* nos consideram como suas presas. Veem-nos como macacos-aranha e nossos filhos como papagaios. É verdade! É o nome que nos dão.”<sup>387</sup> Esses seres maléficos serão, no desenrolar do capítulo, também denominados de “seres de doença” que, como já observamos anteriormente, (trans)canibalizam as vítimas humanas, os doentes, suas *presas*.

Resta-nos, enfim, fazer um breve comentário acerca do último capítulo da primeira parte de *A Queda do Céu*. “*O céu e a floresta*” têm fundamental valor narrativo por várias questões: uma *descrição densa* do evento mítico da primeira queda do céu e, sobretudo, da possibilidade (cada vez mais provável quanto menor o número de xamãs<sup>388</sup>) desse destrutivo fenômeno caos-ontológico acontecer novamente. Há, também, uma apresentação dos ensinamentos tradicionais a respeito da história oral sobre a vida dos yanomami e demais habitantes da floresta, antes do avanço invasor dos brancos, suas mercadorias e fumaças de epidemia. Além de importantes apontamentos sobre a agricultura yanomami e, ainda, sobre as potencialidades de se considerar (definitiva e peculiarmente) a ontologia cosmopolítica dos yanomami enquanto um caso específico de *perspectivismo interespecífico*<sup>389</sup>. Sobre este último ponto, vale indicarmos que (ao longo do livro) uma aproximação entre os enunciados de Kopenawa e a generalização das filosofias amazônicas, proposta por Viveiros de Castro, parece ser diretamente potencializada – muito mais em relação àquele segundo polo da teoria exposta pelas *Metafísicas Canibais* (o *multinaturalismo ontológico*) que ao que se refere ao perspectivismo interespecífico. Pois as disputas de perspectivas humanas e extra-humanas parecem, na maior parte de *A Queda do Céu*, estar referidas mais às multiplicidades ‘espirituais’ que às especiações ‘animistas’ – sendo o capítulo 8 uma das exceções que possibilitam a aproximação dessa última operação.

Para nossa intenção de abrir trilhas para uma cartografia conceitual do livro de Kopenawa & Albert, todavia, os pontos mais importantes nesse capítulo estão, ambos, relacionados àquele primeiro fluxo temático, listado no parágrafo anterior. É em meio às narrativas míticas e especulativas sobre a(s) queda(s) do(s) céu(s) que encontramos o momento em que parece potencializar-se, de maneira mais evidente, aquela hipótese que apresentamos algumas páginas atrás, segundo a qual o ideal xamânico de “sustentar o céu” poderia ser interpretado como um ideal de contra-dominação da Natureza<sup>390</sup>, no sentido de conter um fluxo progressivo-evolutivo que a impulsiona para um retorno ao caos. Esse fluxo é, então, nomeado pelos meios (outros) de conceitualização xamânicos: *valor de fome*<sup>391</sup>, mas poderíamos traduzi-lo para nossa linguagem conceitual como *progresso, história, destruição* ou *catástrofe*.

Como vimos, o conceito múltiplo de natureza dos povos ameríndios (*multinatureza*) não é estático nem unívoco, mas, sim, habitado por *infinitas multiplicidades de agentes supraviventes* – operando, muitas vezes, por uma *criação de conceitos que correspondem a seres-agentes cosmopolíticos*. Não poderia ser diferente com um fluxo ‘natural’ tão fundamental quanto o “valor de fome”: “*Ohinari* é o que os brancos chamam de pobreza. É

<sup>387</sup> Ibidem, pp. 177-178;

<sup>388</sup> Sobre este ponto, Cf. o último capítulo de Kopenawa: “*A morte dos xamãs*”;

<sup>389</sup> Nesse capítulo, Kopenawa expressa literal e diretamente uma concepção de que *animais são humanos*, ao menos, em duas ocasiões: Ibidem, pp. 206 e 214;

<sup>390</sup> Cf. Ibidem, pp. 202-203;

<sup>391</sup> Cf. Ibidem, p. 206;

um ser maléfico que mata aos poucos.”<sup>392</sup> A (nova) queda do céu seria, por sua vez, provocada por uma vitória definitiva de *Ohinari* sobre *Në roperi* – traduzida “aos olhos de fantasmas” como a extinção dos xamãs. *Në roperi* – definido enquanto “a imagem da riqueza na floresta”<sup>393</sup> ou a “imagem do valor de fertilidade da floresta”<sup>394</sup> – surge como a entidade cósmica agenciada pelo devir xamânico para combater a fome, a pobreza e a destruição; se trata, portanto, de um *xapiri* – ou seja, um ser-imagem – que é responsável pelo [é a *imagem-utupë* do] “valor de fertilidade” [*në rope*].

Gostaríamos de indicar o fato de que a apresentação conceitual do oitavo capítulo<sup>395</sup> seja, talvez, o momento do livro que mais propicia interpretações dualistas. Em outras palavras, os *valores de fertilidade e de fome* da Floresta-Mundo são o par conceitual yanomami (talvez o único) que mais fixa-se sobre uma dicotomia estática, impossível de alternâncias de perspectivas. E poderíamos especular que isso se justifica, talvez, por tratar-se de uma oposição entre projetos de Mundo (entre ideais filosóficos) conflitantes: de um lado, o “valor de fertilidade” seria a sintetização conceitual da filosofia contracolonial dos xamãs e seu ideal de *contra-dominância cosmopolítica da (multi)natureza em movimento*; enquanto, do outro lado, o “valor de fome” representa, justamente, o fluxo de natureza que deve ser contido – sintetizando, conceitualmente, a ideologia colonialista dos *napë* e seu projeto de *superação cosmopolita de uma Natureza estagnada*. Ou, ainda, poderíamos interpretar tal *dualidade de valores* como representando o fundamento dual do Sistema-Mundo yanomami, remetendo não a uma dicotomia clássica entre natureza e cultura, mas sim a uma dicotomia entre as multiplicidades da fome e da fertilidade. Ao longo do restante do livro, outrossim, o leitor perceberá que tal dicotomia entre multiplicidades potencializa uma *teoria yanomami do valor*, essencial para compreendermos aquela “crítica xamânica da economia política da natureza” que, segundo Albert (1993), caracterizaria o caráter filosófico da “contra-etnologia dos brancos”, promovida pelas palavras de Kopenawa. Lançadas essas últimas hipóteses, encerro nosso sobrevoo cartográfico sobre o *Devir Outro*, citando os últimos desenhos de palavra do mesmo:

O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus.” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 217)

### 3.2) Algumas Palavras Sobre *A Fumaça de Metal* e *A Queda do Céu*

Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora! Muito antes de os brancos chegarem, nossos ancestrais e os de todos os habitantes da floresta já viviam aqui. Esta é, desde o primeiro tempo, a terra de *Omama*. Antes de serem dizimados pelas fumaças de epidemia, os nossos eram aqui muito numerosos. Naqueles tempos antigos, não havia motores, nem aviões, nem carros. Não havia óleo nem gasolina. Os homens, a floresta e o céu ainda não estavam doentes [...] (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 253)

O leitor não deve interpretar a caracterização que fizemos do *Devir Outro* como a parte ‘mais estritamente filosófica do livro’, tampouco o caráter demasiadamente apressado e

<sup>392</sup> Cf. *Ibidem*, p. 210;

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 208;

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 215;

<sup>395</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 206-207;

resumido deste último movimento de nosso sobrevoo<sup>396</sup>, enquanto sinais de que as outras duas partes, que dividem o contínuo heterogêneo de narrativas d'A *Queda do Céu*, seriam desinteressantes às investigações e leituras filosóficas da obra. Muito pelo contrário. Em *A Fumaça de Metal* e no octógono capitular final (homônimo ao livro), as trilhas que abrimos para uma cartografia conceitual das palavras de Kopenawa tornam-se ainda mais complexas e emaranhadas – o que será exposto brevemente nas páginas que se seguem, que terão como principal objetivo afastar qualquer possibilidade de deixar espaço para essa errônea interpretação e, simultaneamente, apresentar as linhas gerais deste complexo enredamento temático-conceitual. Pois se, no *Devir Outro*, os caminhos filosóficos do pensamento yanomami já se posicionam em uma encruzilhada multipolar, sobretudo, com as narrativas míticas tradicionais; nas outras duas partes da obra, os discursos irão aprofundar-se ainda mais naquela multipolaridade temática e narrativa, criando uma série de encruzilhadas entrecruzadas com os fluxos de “contra-antropologia” e de “história do contato” (esta última, como vimos no capítulo anterior, formulada a partir de dois pontos de vista cruzados<sup>397</sup>). Sendo assim, esses últimos comentários (apressados e resumidos) procurarão identificar os momentos fundamentais para o desenvolvimento ou complementação das hipóteses e apontamentos cartográficos intuídos pelo *Devir Outro*.

### 3.2.1) Cultura e política contra o avanço do genocídio colonial

Como vimos no capítulo anterior, o segundo conjunto de fragmentos narrativos do contínuo heterogêneo, organizado por Albert, teve como principal fluxo temático – que mais se sobressai em meio à enredada multipolaridade, característica dos discursos de Kopenawa – aquele referente à *história do contato*. Sobretudo a partir daquele ponto de vista “tradicional”: da história oral dos que assistem seu território ser invadido pelas forças (neo)coloniais e seu povo ser dizimado pelas “fumaças de epidemia”. Apontando, assim, que aquele outro ponto de vista, “pessoal” e contracolonial, do contato de Kopenawa com o mundo dos brancos, é o das *palavras de resistência* – que derivam da ‘assistência’ dos sucessivos massacres (propriamente assassinos ou ‘indiretamente’, por vias imunológicas). E isso pode ser dito, também, sobre o próprio projeto de construção e publicação de *A Queda do Céu*. O próprio autor das “palavras de um xamã yanomami” evidencia essa relação de suas peculiares curiosidade e militância, políticas e intelectuais, com a “profunda raiva de luto”<sup>398</sup>, promovida pelo genocídio de seu povo: “Essas palavras de luto existem em mim desde a minha infância, e é delas também que me vem a força para falar duro com os brancos.”<sup>399</sup>

<sup>396</sup> Caráter esse, vale sublinhar uma vez mais, que fora imposto pelo próprio processo de redação desta dissertação. Pois, como já explicamos na Introdução, o projeto megalomaniaco sobre o qual planejamos a construção do trabalho previa um sobrevoo cartográfico da obra como um todo. Contudo, o desenvolvimento prático dessa tarefa acabou por, de um lado, dividi-la em dois capítulos distintos – o presente e o anterior – e o enfoque de nosso sobrevoo sobre os “elementos de peritexto” e o “Devir Outro”. O que, creio, se autojustifica pelo tamanho exagerado destes capítulos – enquanto as escolhas que promovemos para acatar à demanda de enxugamento se justificam pela intenção de divulgação introdutória da obra, que enxergou como imprescindíveis os esclarecimentos estruturais, contextuais e meta-textuais do capítulo anterior (para evitar confusões e diminuir, ao máximo, o estranhamento das leituras) e, também, o destroncamento cartográfico e introdutório da primeira parte do livro (para mapear as primeiras formulações/emissões conceituais da filosofia de Kopenawa e apontar caminhos para seus desenvolvimentos).;

<sup>397</sup> Refiro-me, aqui, à distinção promovida por Bruce Albert entre uma “história tradicional do contato” – a partir das percepções coletivas dos yanomami sobre o avanço *napë* em seu território – e a “história pessoal do contato”, promovida pelas viagens realizadas por Kopenawa aos centros urbanos, enquanto diplomata e/ou ativista yanomami (Cf. início do tópico 2.4 desta dissertação, no capítulo anterior);

<sup>398</sup>KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 250;

<sup>399</sup>Ibidem, p. 251;

Essa associação entre as “palavras de luto”, acumuladas em seu peito desde a infância, e a *força* “para falar duro” com o povo invasor e forasteiro que vem, há décadas, destruindo seu povo e sua floresta – ou seja, destruindo (filosófica e pragmaticamente) seu Sistema-Mundo; em suma, promovendo seu *epistemicídio* – aparece no capítulo 10, “*Primeiros Contatos*”<sup>400</sup>. Como o próprio título indica, esse é certamente um dos capítulos mais importantes para os leitores interessados na história oral dos yanomami; mas, para nossas intenções de cartografia conceitual, destaca-se por dois pontos: primeiramente, por uma definição breve, porém, fundamental da *Xawara* [“fumaça de metal” ou “fumaça de epidemia”] enquanto *poder de doença*, que envolve todos os “objetos dos brancos”<sup>401</sup>. Em segundo lugar, não podemos deixar de mencionar o fragmento que encerra esse capítulo e que nos apresenta uma narrativa, ou melhor, uma *genealogia mítica do Brasil*<sup>402</sup>. A colonização é explicada epistemicamente pela principal característica intelectual dos *napë*: o *esquecimento*. E, em meio a essa explicação, Kopenawa nos potencializa, também, um vislumbre do *conceito yanomami de cultura* – que estaria diretamente relacionado a uma “memória da ancestralidade” e, também, representaria o oposto do “projeto colonial”, visto que este só pôde surgir quando os *napë*: “Esqueceram o que eram no primeiro tempo, quando eles também tinham cultura.”<sup>403</sup> Albert complementa informando-nos sobre o uso corriqueiro, por Kopenawa, “do termo “cultura” em português, que explica como “as coisas que *Omama* nos ensinou e que continuamos a fazer”, ou então a expressão “ter (uma) cultura”, no sentido de “continuar sendo como nossos ancestrais”.”<sup>404</sup>

Há, nesse segundo ponto, a afirmação que faltava à interpretação da proximidade dialógica (ainda que não total/generalizante) entre a filosofia yanomami e a teoria do *perspectivismo multinaturalista*. Agora, consolidada pela coincidência dos “conceitos ameríndios de Cultura” enquanto ponto de encontro entre as diferentes naturezas de humanidade perspectiva. Nas definições de cultura formuladas por Kopenawa, o único grupo específico de seres, agenciado na multinatureza (que, além dos diversos coletivos ‘humanos’, inclui os ‘espíritos’, ‘animais’ e demais ‘seres cosmológicos’), que estaria desprovido dela é “os brancos” [*napë*] – *ausência de cultura* essa que não se justifica por uma incapacidade cognitiva ou inferioridade ontológica, mas pelo *esquecimento ancestral*. Isto, poderíamos especular, justificaria o fato de “*virar branco*” ser, talvez, a única alternância de perspectiva (leia-se, alteridade) que não é agenciável pelo devir-outro xamânico e sua homeopatia simbólica – diferentemente do agenciamento dos *napënapëri*, ancestrais dos brancos [*napë*] no primeiro tempo, que representam os forasteiros que não tiveram seu corpo-pensamento [*utupë*] mergulhado no *esquecimento*. Por fim, aquela reflexão, potencializada pelos dois pontos que destacamos nesse capítulo, que os conecta, e a qual considero mais importante: tornam evidentes que as *narrativas míticas* e a *contra-antropologia dos brancos*, promovidas por Kopenawa, são, de fato, *atividades filosóficas*. Se a primeira, como vimos, pode ser

<sup>400</sup>Cf. Ibidem, pp. 235-253;

<sup>401</sup> Ibidem, p. 247; Mais à frente, sobretudo na terceira parte do livro, esses “objetos” serão apresentados enquanto referentes ao conceito yanomami de Mercadoria. Sobre as origens desse conceito, Cf. Ibidem, pp. 404, 407, 430, 433 e 435; sobre o “valor de fome” ou “poder de doença” das mesmas (“mercadorias *napë*”, “objetos dos brancos”): Cf. também, pp. 245-247, 306, 309, 310, 346, 354, 368, 371, 418, 420, 437, 496 e 506; e, por fim, sobre a influência deste último no pensamento e na ética dos brancos (“paixão pela mercadoria”, “sovinice” ou “cobiça”): Cf. pp. 302, 303, 411-413; 418, 419, 435, 437 e 442;

<sup>402</sup>E das ambições e projetos coloniais do ocidente de uma maneira geral, Cf. Ibidem, pp. 251-253; Vale ressaltar que o “Brasil” é compreendido e apresentado enquanto: contínuo avanço da desterritorialização genocida de inúmeros povos ameríndios, seguida pela reterritorialização *napë* nos moldes do *Estado de colonização permanente* – “ecocida” e capitalista.;

<sup>403</sup> Ibidem, p. 252;

<sup>404</sup> Cf. Ibidem, p. 640, nota 48;

considerada parte fundamental do plano de imanência da filosofia xamânica, a segunda é a principal consequência política da mesma, desenvolvida a partir da observação participante (ainda que involuntária) e da resistência contracolonial ao avanço da epidemia *Xawara* – e seus ‘garimpeiros do apocalipse’ – sobre a Floresta.

O capítulo 14, “*Sonhar a floresta*”<sup>405</sup>, será um dos capítulos mais fundamentais para nosso mergulho conceitual no *sonho* xamânico, no capítulo final deste trabalho. Sendo assim, cabe a nós, aqui, apenas sublinhar um momento do mesmo que não se refere (diretamente) ao sonho<sup>406</sup>, mas que apresenta extrema relevância para desenvolver os apontamentos feitos nas páginas anteriores. Esse destaque, mais uma vez, refere-se ao fragmento que conclui o capítulo<sup>407</sup>, onde se evidenciam as características pessoais/subjetivas que diferem os xamãs (e, também, os jovens que desejam tornar-se xamãs) da “*Gente comum*”, que tem o pensamento “plantado em seus pés, sem poder avançar”<sup>408</sup>. Essas características que definem o *excepcionalismo xamânico* – para além do campo do devir, incidindo, também, no da subjetividade – poderiam ser resumidas e, ao mesmo tempo, traduzidas por: *inquietação filosófica* (constante, inclusive durante o sonho), *sede de sabedoria* (seguindo um conceito yanomami de “sabedoria” que apresentaremos em breve) e *clareza cosmopolítica* (ou, propriamente, a *excepcionalidade de devir* daqueles que já morreram sobre o *poder da yãkoana*). Essas três características, ao serem encaradas enquanto “atitudes” e se unirem em uma “postura”, acabam por compor uma possível definição daquela *política que, para os yanomami, “é outra coisa”* e sua relação íntima com a “filosofia” (*xamanismo*): “um caminho livre, cuja claridade se abre ao longe diante de mim. Esse caminho é o de nossas palavras para defender a floresta.”<sup>409</sup>

### 3.2.2) *Frenesi de morte e palavras de medo: “de que eram capazes os napë!”*

No primeiro capítulo desta dissertação, apontei para a possibilidade de construir, de forma imanente à contra-etnologia de Kopenawa, a interpretação do Garimpeiro enquanto *personagem conceitual*<sup>410</sup> fundamental do sistema econômico colonial-capitalista e de suas intervenções (invasões) genocidas e ‘ecocidas’, na Amazônia. Um desenvolvimento dessa leitura potencial, creio, careceria de um relacionamento profundo com – pelo menos – dois capítulos da *Fumaça de Metal*: as “*Imagens de Forasteiros*” (capítulo 9)<sup>411</sup> e “*Comedores de Terra*” (capítulo 15)<sup>412</sup>. O primeiro desses, também primeiro capítulo desse segundo conjunto de narrativas, volta a chamar a atenção para o aumento radical da mortalidade entre os yanomami, após os contatos com brancos e “com suas epidemias e suas espingardas”<sup>413</sup>. Nas

<sup>405</sup> Cf. *Ibidem*, 311-333;

<sup>406</sup> Apesar de toda a filosofia xamânica de *A Queda do Céu* estar (em última instância) referida ao conceito de “sonho”, posto que esse, mais que um conceito, é o próprio ‘meio de produção’ do conhecimento filosófico-xamânico. Por isso mesmo, o consideramos o conceito mais fundamental, sobre o qual nos debruçaremos para encerrar este trabalho.

<sup>407</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 331-333;

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 333;

<sup>409</sup> *Idem*;

<sup>410</sup> Sobre a noção de “personagens conceituais” e sua importância para a tradição filosófica do Ocidente (e, sobretudo, para os autores sobre os quais mais nos referenciamos no interior desta, por enxergá-los como linhas de fuga às “razões intransigentes”): Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2011a, pp. 75-102;

<sup>411</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 221-234;

<sup>412</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 334-355;

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 339; Para uma exemplificação mais objetiva/informativa acerca do caráter voluntariamente genocida das atividades garimpeiras na Amazônia, recomendamos a leitura do Anexo IV, sobre “O massacre de Haximu” (Cf. *Ibidem*, pp. 571-582). Alerto, todavia, aos leitores mais sensíveis às causas indígenas ou humanitárias que preparem seus estômagos e corações, pois a violência descrita é tão barbaramente extrema

*Imagens de Forasteiros*, Kopenawa interpreta tal genocídio, em marcha, enquanto proveniente do *envenenamento da floresta*<sup>414</sup>, que “ficou impregnada de fumaça de epidemia e fomos pegos num frenesi de morte”<sup>415</sup>. Para definir, na página seguinte, a invasão garimpeira e o “frenesi de morte”, que a acompanha não apenas como questões socioeconômicas ou político-territoriais, mas, também, (anti)filosóficas – na medida em que atravança, também, as atividades do pensamento, o “trabalho do sentido” dos xamãs: “todas essas falas a respeito dos brancos atrapalham nosso pensamento. A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais nos vêm das cidades. [...] entram em nossa mente e a tornam sombria.”<sup>416</sup> A *contra-antropologia xamânico-filosófica* surge, enfim, não apenas enquanto palavras de resistência como, também, enquanto antídoto à contaminação intelectual dos yanomami pelo pensamento obscuro que vem das cidades.

O capítulo 15, por sua vez, foi totalmente dedicado às observações contra-antropológicas e às “palavras de luto”, de Kopenawa, a respeito dos garimpeiros – e, por isso, recebeu de título o termo pelo qual os yanomami costumam denominá-los: *comedores de terra*. Não nos cabe desenvolver grandes comentários, para além de sua centralidade, aos leitores interessados na questão do garimpo. Acredito ser importante, entretanto, citarmos um trecho de sua primeira página, onde Kopenawa nos relata o momento em que teria descoberto o verdadeiro caráter catastrófico e assassino da ‘civilização’ capitalista (mesmo depois de ter visto, enquanto interprete da Funai, toda a destruição e miséria que foram trazidas pela construção da perimetral norte<sup>417</sup>):

Eu conhecia o rastro de terras vazias e de doenças que deixam atrás de si. Após disso, sabia ainda pouca coisa a respeito deles. **Foi quando os garimpeiros chegaram até nós que realmente entendi de que eram capazes os *napë*!** Multidões desses forasteiros bravos surgiram de repente, de todos os lados, e cercaram em pouco tempo todas as nossas casas. **Buscavam com frenesi uma coisa maléfica da qual jamais tínhamos ouvido falar e cujo nome repetiam sem parar: *oru* – ouro. Começaram a revirar a terra como bandos de queixadas.** [...] entendi logo que os garimpeiros eram verdadeiros comedores de terra e que iam devastar tudo na floresta. Essas novas palavras me vieram aos poucos, durante minhas viagens por nossa terra e entre os brancos. Fixaram-se em mim e aumentaram aos poucos, ligando-se umas às outras, até fazer um longo caminho em minha mente. Foi com elas que comecei a falar nas cidades, embora minha língua parecesse, em português, ainda tão torta como a de um fantasma! (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 335, grifos meus:)

Se pudermos apontar a potencialidade de enxergar o Garimpeiro como personagem conceitual, movido pela contra-antropologia filosófica de Kopenawa, caracterizante do genocídio promovido pelo sistema econômico colonial-capitalista – precisamos acrescentar que ele não invade ‘sozinho’ a Floresta-Mundo yanomami. Os discursos de Kopenawa parecem potencializar, pelo menos, dois personagens conceituais que ilustram xamânico-

---

que, até hoje (mesmo depois de diversas releituras), não consigo conter as lágrimas que escorrem dessas páginas... e ainda há quem diga que são os índios os selvagens e perigosos!;

<sup>414</sup> Para mais indicações daquilo que, nós *napë*, compreendemos por “poluição” enquanto um *processo de envenenamento cósmico* e/ou enquanto *doença que ataca o céu e a terra*: Cf. Ibidem, pp. 365, 437 e 478;

<sup>415</sup> Ibidem, p. 225;

<sup>416</sup> Ibidem, p. 226;

<sup>417</sup> Sobre o “rastro de terras vazias e doenças” deixado por esta obra (nunca acabada) da Ditadura Militar na floresta amazônica, Cf. Capítulo 13 “*O tempo da estrada*” (In: Ibidem, pp. 291-310) e, também: pp. 45, 312, 324, 325, 517, 519, 523, 525, 526, 561, 563, 565 e 569;

filosoficamente os “*inimigos da floresta*”<sup>418</sup> – pois, em *A Queda do Céu*, sobretudo no Capítulo 11(A *Missão*), permitem-nos imaginar a figura do Missionário como mais um personagem conceitual dessa contra-antropologia, dessa vez, representante definitivo do *epistemicídio*, promovido pelo *sistema espiritual colonial-racista*. Esse capítulo foi dedicado (junto com o capítulo 10) às narrativas sobre a aproximação dos clérigos da NTM e os yanomami. Em meio a esses relatos, potencializa-se a percepção do proselitismo<sup>419</sup> messiânico-cristão como principal meio de propagação e/ou estratégia de divulgação daquilo que viemos denominando, amparados por Simas & Rufino, enquanto “*razões intransigentes*”. Ou, ainda, nas palavras de Kopenawa: junto com esses brancos religiosos, espalharam-se pela floresta “palavras de mentira e medo”<sup>420</sup> que não podiam ter outra origem senão *Yoasi* (“o irmão mal de *Omama*”) e/ou *Ohinari* (*imagem do valor de fome*), e suas influências sobre os pensamentos daqueles que se encontram perdidos no *esquecimento* ou “na dúvida”<sup>421</sup>.

O capítulo dedicado aos relatos sobre “A *Missão*” é importantíssimo para compreendermos a contra-antropologia filosófica<sup>422</sup> de Kopenawa e seus apontamentos sobre a esterilidade e a intransigência da teologia cristã e, ainda, as distintas relações, de sedução e repúdio, que seu povo (e ele próprio) teve com a mesma. Essa questão, no entanto, não está restrita ao capítulo 11, tendo sido iniciada no anterior e alongado-se pelo seguinte. “*Virar branco?*”<sup>423</sup>. Demonstrando a principal característica teológico-filosófica que o cristianismo apresentou aos xamãs yanomami: suas bases em um poder que se autoproclama legítimo por meio da “ameaça e do medo”. Algo incompatível não só com a filosofia política e o ‘devir-religiosidade’, tradicionais do xamanismo, mas com a própria estrutura social de uma *Sociedade contra o Estado*<sup>424</sup>, como é a dos yanomami. Poderíamos especular, ainda, que essa inédita concepção de “poder” (autoritário e centralizado numa *imagem* unívoca, *Teosi*) teria sido o motivo de aproximação de “grandes homens” yanomami (como o padrasto do, então, jovem Davi) – em busca de um *status político* desconhecido e inimaginável até então – e teria sido, também, o motivo para o posterior distanciamento dos mesmos, após perceberem todas as mortes e “raiva do luto” que acompanhavam esse novo Poder-Deus. Mas tal especulação é de minha exclusiva responsabilidade, posto que Kopenawa justifica a aproximação dos seus mais velhos enquanto movida por dois motivos, além da “dúvida” apontada há pouco: pelo desejo de novidade<sup>425</sup> e, sobretudo, pelo medo de *Teosi* e da grande fogueira, para onde, segundo os missionários, ele mandaria os pecadores.

*Teosi* talvez exista, como aqueles brancos tanto existiam. Não sei. Mas, em todo caso, tenho certeza há muito tempo de não querer mais ouvir suas palavras. [...] Suas palavras só conhecem ameaça e medo. [...] Como podem vocês pretender que seu *Teosi* quer nos proteger quando ele fica ameaçando nos jogar numa fogueira?” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 275)

Já o rompimento dos “grandes homens” yanomami com os missionários, por sua vez, é explicado não apenas pelo número cada vez maior de mortos na epidemia *Xawara*, que

<sup>418</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 478 e 479;

<sup>419</sup> Para uma leitura detalhada das críticas de Kopenawa ao proselitismo cristão, Cf. *Ibidem*, pp. 255-258, 263, 268, 278-280, 402, 466, 511 e 529;

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 271;

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 269. A *dúvida* é apontada, aqui, como fator de sedução – em seus primeiros contatos – dos yanomami pelas *palavras de Teosi*;

<sup>422</sup> Talvez, aqui, mais filosófica que nunca, por remeter a uma “filosofia da religião” – que não deixa de ser (cosmo)política – ao se desenvolver pela percepção das *relações entre cristianismo e colonialismo*, a partir de um ponto de vista contracolonial e xamânico.

<sup>423</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 274-290;

<sup>424</sup> Cf. CLASTRES, 2013;

<sup>425</sup> “Só queríamos palavras diferentes das nossas!” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 280);

aumentou conforme a chegada dos mesmos; mas, sobretudo, pela não-intervenção de *Teosi* em defesa de seus novos fiéis – por sua *imagem* nunca ter atendido ao chamado dos xamãs (ou demais yanomami) recém-convertidos à sua religião. Era e é incompreensível para os yanomami (sobretudo para os xamãs) a perspectiva de adoração a um Deus (totalmente) mudo e invisível, que se recusava a fazer sua dança de apresentação para aqueles que se esforçavam para apre(e)nder suas palavras, apesar de serem “palavras de outra gente”: “nos esforçávamos por repeti-las sem parar na companhia dos brancos. [...] Mas dentro de mim, pensava: “Devemos dar dó de ver! Fechamos os olhos para falar com *Teosi* e não vemos nada. Dirigimo-nos a ele sem nem ao menos saber quem ele é!”<sup>426</sup>. Com o tempo, esse eterno silêncio de *Teosi*, frente às mortes e aos chamados dos yanomami, fizeram com que abandonassem (em sua maioria) os desenhos de palavra de seus clérigos e voltassem a fazer dançar os *xapiri*, para defender a floresta. Kopenawa nos apresenta, inclusive, uma série de especulações xamanísticas que procuram justificar essa *intransigência do deus napë* por dois caminhos distintos<sup>427</sup>: costuma-se, como já apontamos, identificá-lo com o irmão mal de *Omama (Yoasi)*<sup>428</sup> e/ou – potencializando, mais uma vez, aproximações entre o xamanismo de Kopenawa e a filosofia nietzschiana<sup>429</sup> – concluindo que, em algum evento mítico, *esquecido* pelos *napë*, “*Teosi morreu*”<sup>430</sup>.

### 3.2.3) *Virar branco*: pensamento colonialista e colonização dos pensamentos

A colonização, afinal, operou em duas frentes, matou o corpo físico e, ao mesmo tempo, incutiu aos corpos que não morreram o desvio existencial. Se negros e ameríndios foram produzidos como não humanos, criaram-se formas, lógicas próprias do raciocínio colonial, para os introduzirem na mecânica do projeto de dominação do Ocidente europeu. [...] É nesse sentido, que o colonialismo opera e define-se como um empreendimento de morte, seja ela física (genocídio) ou simbólica (desvio existencial). (SIMAS & RUFINO, *op. cit.*, pp. 101-102)

O capítulo “*Virar branco?*”, todavia, nos é fundamental não apenas pela complexificação dos apontamentos que procuram identificar o *proselitismo cristão como principal estratégia epistemicida*, promovida pelas razões intransigentes e a figura do Missionário como seu personagem conceitual. Como o próprio título indica, ele trata, sobretudo, daquela ilusão que acomete muitos jovens yanomami e que não deixa de ser outra estratégia epistemicida (e econômica – na medida em que “virar branco” é “proletarizar-se”): ‘integração’ dos povos ameríndios no sistema estatal-capitalista, por meio de um *conceito unívoco e vertical de ‘cidadania’*, que reduz todos os povos originários e contracoloniais à categoria econômico-moralista de “pobres abandonados”. Essa, inclusive, parece ser a principal estratégia da política (contra)indigenista do novo governo – que vai de encontro à concepção distintiva, ainda que criticável, formulada pela Constituição de 1988, dos *direitos indígenas* enquanto baseados numa *outra* concepção de cidadania (auto)representativa, expressão da política autônoma e anterior desses povos em relação ao Estado brasileiro.

A ilusão de “*virar branco*”, portanto, seria a principal consequência ideológica do pensamento colonial e, simultaneamente, da colonização dos pensamentos – tanto no que se refere às estratégias de avanço da política *napë*, do Estado e do Capital sobre a Floresta, quanto no que se refere às suas consequências sobre as identidades e subjetividades

<sup>426</sup> Ibidem, p. 260;

<sup>427</sup> Cf. Ibidem, 275-279;

<sup>428</sup> Identificação que (re)aparece, também, In: Ibidem, pp. 402 e 509;

<sup>429</sup> Cf. NIETZSCHE, 2012, pp. 126, 137, 138, 207 e 208;

<sup>430</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 276;

ameríndias. O capítulo 12 de nossa obra central, por sua vez, apresenta como o pensamento do jovem Davi<sup>431</sup> sofreu com a influência desse *ideal de colonização epistemicida* – relacionável, creio, ao “valor de fome” (entendido enquanto atividade progressiva do caos sobre o cosmos) – mesmo depois de seu rompimento para com os missionários e sua ideologia do medo. Foi a vontade de “virar branco” que o levou a sair pela primeira vez de sua floresta e ocupar o cargo de intérprete da Funai:

“Eu estava mesmo tomado por essa ideia. Não queria mais viver em nossa casa, nem ver nossa floresta. Tinha decidido abandoná-las para sempre. Virar branco – eu não pensava em outra coisa. Não tinha mais vontade nenhuma, entretanto, de imitar *Teosi* como antes. Os missionários tinham me enganado cobrindo-me de recriminações. Eu queria esquecer todas as palavras que haviam me dado. Quando refletia sobre isso, a única coisa que me vinha à mente era que ***Teosi tinha deixado morrer meus parentes***. Isso me revoltava. [...] Eu já tinha crescido, mas ainda frequentava a escola da missão. Achava que seria bom pra mim aprender outro costume. Eu já tinha me tornado adolescente e agora podia deixar os meus e viajar longe, para outras terras. Eu queria conhecer outras gentes.” (KOPENAWA & ALBERT, 281; grifo meu)

Para além de apresentar o motivo que levara o jovem Davi a trabalhar como intérprete para a Funai, o trecho acima é fundamental para identificarmos sua curiosidade intelectual e sua “posição atípica, fronteira e ex-centrada” como características marcantes de sua subjetividade, e anteriores à sua iniciação xamânica. E, ainda, a relação genealógica entre essa posição atípica e o começo de sua militância entre os brancos, a favor de seu povo e em denúncia das invasões genocidas e epistemicidas de seu território. Se, hoje, o xamã Kopenawa é tão enfático, tanto em seus discursos para os brancos (que desembocariam no livro) quanto em seus conselhos para os jovens yanomami, sobre a impossibilidade de se “virar branco”, foi por ter levado tão a sério essa ilusão em sua juventude e por ter percebido seu verdadeiro sentido: o de colonizar o pensamento dos povos contracoloniais. Processo esse que também esteve relacionado à uma percepção íntima do “poder de doença” dos *napë* e de suas “mercadorias”<sup>432</sup>, posto que a principal consequência de suas tentativas de “virar branco” foi contrair a tuberculose, que quase o matou. Após sofrer durante meses em um hospital de Manaus, o pensamento de Davi amadureceu suas reflexões sobre a (auto)ilusão, que estava tornando seu pensamento obscuro e esfumaçado como o dos brancos, enquanto “passava a maior parte do tempo sozinho e sempre pensava na floresta com saudade.”<sup>433</sup> E, enfim, após curado, acabou por aceitar a proposta da Funai de voltar para casa:

“Não foram os meus que me chamaram de volta, não. Eu resolvi por conta própria voltar a viver na minha floresta e, assim, a vontade de virar branco foi aos poucos desaparecendo de minha mente. [...] Quando minha mãe me levava no colo, esses forasteiros ainda estavam muito longe de nós. Não sabíamos nada deles. Nossos maiores não desconfiavam que um dia eles matariam todos nós! Hoje compreendo que eles destroem nossa floresta e nos maltratam só porque somos gente diferente deles. Por isso, se tentarmos imitá-los, as coisas vão ficar mesmo ruins para nós!” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 289)

<sup>431</sup> Refiro-me à Kopenawa, aqui, pelo primeiro nome, para frisar que – nesta época – ele ainda não tinha recebido sua denominação xamânica pelos espíritos *kope* das vespas;

<sup>432</sup> “Meu pensamento estava mesmo fixo em suas mercadorias. Naquela época, eu acreditava que eram capazes de fabricá-las eles mesmos, quando quisessem! Aqueles objetos novos obscureciam meu espírito e me faziam esquecer todo o resto.” (Ibidem, p. 284)

<sup>433</sup> Ibidem, p. 288;

Há, por fim, a necessidade de destacarmos a última frase do capítulo 12, que parece confirmar nossa hipótese em torno de um “conservadorismo contracolonial”, que se expressa enquanto ideal de contra-dominância do fluxo progressivo do Sistema-Mundo, de evolução em direção ao caos. Ou, para usarmos termos de economia política, ao invés de metafísica cosmopolítica, um ideal de resistência ao fluxo desenvolvimentista/globalizante da dominação pelo Estado capitalista – e seu projeto de colonização suicida do planeta. Tal confirmação surge, inclusive, para definir o conceito yanomami de “sabedoria”: “Nunca vou querer deixar de imitar nossos antepassados, pois esse é nosso verdadeiro modo de ficar sábio.”<sup>434</sup> Para os yanomami, ser sábio, portanto, é saber viver bem e proteger os seus, por meio do *devir xapiri*, seguir renovando (transformando) as palavras de *Omama* em defesa da floresta e estender seu pensamento em todas as direções, por meio dos espelhos de caminhos luminosos.

Devemos comentar, ainda, o último capítulo dessa segunda parte – “*O ouro canibal*”<sup>435</sup> – onde se evidencia, enfim, a coincidência da “fumaça de metal” espalhada pelos garimpeiros e a “fumaça de epidemia” [*Xawara*], que sempre fora a tradicional inimiga cosmopolítica do xamanismo yanomami, embora não tão presente quanto após aliar-se aos forasteiros, seus ‘garimpeiros do apocalipse’. A apresentação dessa imagem-conceito [*xawarari*] é o objetivo da citação que faremos a seguir. Antes disso, entretanto, gostaria de indicar um fragmento desse capítulo que nos é fundamental (apesar de não podermos citá-lo aqui por questões de espaço): para uma compreensão da *homeopatia xamânica* posta em prática por seus devires e, ao mesmo tempo, uma confirmação de nossa hipótese segundo a qual a “imagem” [*utupë*] não se refere à “alma” (ou qualquer outro antônimo que possamos conceber ao “corpo”), mas, sim, a um *outro* corpo, um corpo-pensamento, o *corpo múltiplo do devir*<sup>436</sup>. Voltando a conceitualização de *Xawara*, já no início do capítulo 16, surge uma importante descrição de como o xamanismo organiza ontologicamente o cosmos, a partir de uma *apresentação ‘fisiológica’ do Sistema-Mundo* – onde os minérios (que os *comedores de terra* procuram incessantemente) seriam “seu esqueleto”<sup>437</sup>. Os que procuram retirá-lo do lugar ao qual *Omama* os destinara (para a segurança do restante de sua criação) só poderiam estar sendo movidos, portanto, pela influência das *palavras de morte de Yoasi*<sup>438</sup>, que semeia o *esquecimento e o desconhecimento*.

[...]sabemos de onde provém essa fumaça maléfica. É a fumaça do metal, que também chamamos de fumaça dos minérios. **São todas a mesma fumaça de epidemia *xawara*, que é nossa verdadeira inimiga.** [...] Essas coisas maléficas permaneciam bem enterradas, e nossos maiores não ficavam doentes o tempo todo, como ficamos hoje. Todavia, **os brancos, tomados por seu desconhecimento, puseram-se a arrancar os minérios do solo com avidez**, para cozê-los em suas fábricas. Não sabem que, fazendo isso, **liberam o vapor maléfico de seu sopro**. Depois volta a cair sobre os humanos, e é assim que acaba nos deixando doentes. Seu veneno é terrível. Não sabemos o que fazer para resistir a ele. É por isso que ficamos

<sup>434</sup> Ibidem, p. 290; Percebemos, enfim, que o significado do conceito yanomami de “sabedoria” coincidiria com o uso de Kopenawa, em português, da expressão “ter cultura”;

<sup>435</sup> Cf. Ibidem, pp. 356-372;

<sup>436</sup> Cf. Ibidem, pp. 368-370;

<sup>437</sup> Esta descrição metafórica (lembramos do conceito de Metáfora yanomami, apresentado pelo capítulo 1 desta dissertação) reaparecerá ao longo deste capítulo e pode ser apresentado suscintamente como compreendendo que o “ferro está enfiado na terra como as raízes das árvores. Ele a mantém firme como espinhas fazem a carne dos peixes e esqueletos com a de nosso corpo. Torna-a estável e sólida, como nosso pescoço faz nossa cabeça ficar reta. Sem essas raízes de metal, ela começaria a balançar e acabaria desabando sob nossos pés. [...] Escavando tanto, os brancos vão acabar até arrancando as raízes do céu, que também são sustentadas pelo metal de *Omama*. Então ele vai se romper novamente e seremos aniquilados, até o último.” (Ibidem, p. 361);

<sup>438</sup> Cf. Ibidem, p. 356-359;

tão aflitos. [...] Essa *xawara* que invade a floresta inteira vai fazer de nós tatus esfumaçados para saírem da toca! **Se o pensamento dos brancos não mudar de rumo, tememos morrer todos antes de eles mesmos acabarem se envenenando com ela!**” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 363; grifos meus)

“Mudar o rumo” do pensamento e da sociedade dos brancos, e tirá-los do esquecimento suicida, portanto, é (atualmente) a principal missão da sabedoria xamânica e, conseqüentemente, o principal objetivo da publicação de *A Queda do Céu*. É, em suma, a única forma de continuarem defendendo a floresta. Isso fica claro, também, no primeiro capítulo da terceira parte do livro, aquele que recebera o título *Falar aos brancos*. Já ultrapassamos muito o tamanho esperado para este momento do trabalho e, também, já nos remetemos demasiadamente ao capítulo 17 no início da dissertação, por isso, não retornaremos ao mesmo aqui<sup>439</sup>. Sobre o terceiro conjunto de narrativas que compõe o livro, de um modo geral, não creio que tenha sido apenas por falta de criatividade que Albert o intitulara homonimamente ao livro. Os discursos presentes nessa terceira parte dedicam-se, sobretudo, ao fluxo de contra-etnologia dos brancos e à necessidade de que eles “mudem o rumo” de seu pensamento, sua sociedade, sua economia e sua política – correndo o risco de, caso contrário, extinguir todas as espécies. Portanto, não haveria título melhor do que aquele que sintetiza a maneira como a imaginação conceitual do xamanismo yanomami concebe o “rumo” para o qual os *napë* estão arrastando o planeta, ou melhor, a “terra-floresta”.

### 3.2.4) *A Queda do Céu: contra-etnologia e filosofia (cosmo)política*

Antigamente, toda a terra do Brasil era ocupada por povos como o nosso. Hoje, está quase vazia de nossa gente e o resto acontece no mundo inteiro. Quase todos os povos da floresta desapareceram. Os que ainda existem, aqui e ali, são apenas o resto dos muitos que os brancos mataram antigamente para roubar nossas terras. Depois, com a testa ainda cheia da gordura desses mortos, esses mesmos brancos **se apaixonaram pelos objetos cujos donos tinham matado como se fossem inimigos!** E desde então, guardam-nos fechados no vidro de seus museus, para mostrar a seus filhos o que resta daqueles que seus antigos fizeram morrer! Mas essas crianças quando crescerem vão acabar perguntando aos seus pais: “*Hou!* Esses objetos são muito bonitos, mas por que vocês destruíram seus donos?”. Então, eles só poderão responder: “*Ma!* Se essa gente estivesse viva, estaríamos pobres! Estavam atrapalhando! Se não tivéssemos tomado sua floresta, não teríamos ouro!”. Porém, apesar de tudo isso, os brancos não se incomodam em exibir os despojos daqueles que mataram! Nós nunca faríamos uma coisa dessas! (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 428-429, grifo meu)

<sup>439</sup> Gostaria de marcar, ao menos em nota, sua principal potencialidade investigativa (como mais um apontamento para pesquisas futuras): este capítulo é fundamental, para além de suas implicações a respeito das relações entre escrita e oralidade, para uma compreensão profunda do que levava Kopenawa à sua militância-diplomática para fora da floresta (temas comentados em nosso capítulo I), também, para leitores interessados em investigar as diferentes expressões teóricas remetentes à “*estética yanomami*”. Posto que esse capítulo apresenta uma densa descrição explicativa a respeito dos *estilos de diálogos cerimoniais* (diferentes tipos de entoação dados às “palavras de sabedoria” das sessões xamânicas, principalmente durante os festivais *reahu*), ou seja, a distinção estética tradicional à filosofia xamânica entre diferentes gêneros de “falar com sabedoria” [*möyamu h’ ai*] ou, ainda, reproduzir os “cantos dos espíritos”. Como vimos, no capítulo 1 deste trabalho, uma pesquisa que se debruce sobre tal potencialidade investigativa das distinções estético-filosóficas do pensamento xamânico e/ou da relação intrínseca entre *filosofia e arte* para os yanomami, não poderia deixar de levar em consideração uma leitura cruzada do capítulo 17 de Kopenawa & Albert e do, já citado, artigo de Kelly Luciani (2015).

Os capítulos 18, “*Casas de Pedra*”<sup>440</sup>, e 20, “*Na cidade*”<sup>441</sup>, destinaram-se a apresentar os relatos de Kopenawa sobre suas viagens à(s) “terra[s] dos antigos brancos”<sup>442</sup>. Gostaria de destacar uma passagem de seu discurso na Câmara dos Comuns Inglesa, que surgira na epígrafe de *Casas de Pedra*, e que pode ser considerado um resumo da situação neocolonial que incentivaria o projeto de publicação do livro: “Os meus estão morrendo de epidemias ou assassinados. São os garimpeiros que causam suas mortes. Eles querem nos destruir. Mas eu não quero que meu povo desapareça.”<sup>443</sup> Os relatos desse capítulo são, sobretudo, oníricos – sobre o que vira no *tempo dos sonhos*, depois de ter se “tornado fantasma sob o efeito de alimentos desconhecidos”<sup>444</sup> das cidades inglesas: viu dançar, pela primeira vez, as “imagens dos primeiros forasteiros de língua de fantasma aos quais os xamãs chamam de *napënapëri*”<sup>445</sup>. Foram tais *imagens dos ancestrais dos brancos* que lhe encarregaram de “falar duro” e “com sabedoria” para os brancos daquela terra distante e de tantas outras, que correm o mesmo perigo de queda do céu – imperativo *napënapëri* que usamos como epígrafe deste terceiro capítulo – conclamando-os para “ajudar a proteger o que ainda resta de floresta”. Essas narrativas oníricas são importantíssimas, ainda, por apresentarem uma genealogia mítico-xamânica da urbanização e das mercadorias com “poder de doença”<sup>446</sup>. E, também, uma explicação do próprio Kopenawa<sup>447</sup> sobre como o pensamento dos brancos fora tomado pelo *esquecimento*, se tornando “confuso e obscuro”, e a identificação, tanto da escrita quanto do messianismo do deus único, (*Teosi*) enquanto as prováveis fontes epistêmicas desse processo<sup>448</sup> – poderíamos dizer, não sem ironia, de “aculturação” *napë*?

O vigésimo capítulo segue, mais ou menos, a mesma linha do *Casas de Pedra*, com três particularidades que, acredito, valem ser destacadas: a primeira delas é o comentário<sup>449</sup> sobre o “pensamento de ignorância”<sup>450</sup> daqueles que construíram o *Museu do Homem*, em Paris, “lugar onde guardam trancados os rastros dos ancestrais dos habitantes da floresta que se foram há muito tempo.”<sup>451</sup> Kopenawa indignou-se extremamente perante àquela gigantesca ‘sala de troféus da Colonização’ e o desrespeito com que guardavam objetos que deveriam ter sido “postos em esquecimento”. Em meio às críticas inflamadas, ele nos dá uma importante indicação sobre como a “*paixão pela mercadoria*” está intimamente relacionada ao conceito colonialista de História, à relação dos *napë* com o *saber* (sobretudo com os saberes alheios) e, também, a apropriação capitalista que procura reduzir tudo (e todos) à lógica da mercadoria<sup>452</sup>. Há, também, uma distinção geopolítica em relação aos sonhos: na Europa, os encontros com os ancestrais *napë* do primeiro tempo; já em Nova York, Kopenawa assistiu no

<sup>440</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 394-405;

<sup>441</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 421-438;

<sup>442</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 395; Kopenawa chamou assim, na realidade, a Inglaterra – viagem sobre a qual se concentra o primeiro dos capítulos citados – aonde fora, em fins de 1989, para receber (por convite da Survival International) o Right Livelihood Award, “considerado o prêmio nobel alternativo” (*Ibidem*, p. 667 (nota 1)). O segundo capítulo que mencionamos refere-se às suas idas para Paris e Nova York, sempre enquanto portavoz de seu povo – das observações feitas a respeito da capital francesa retiramos o trecho que nos servira de epígrafe para este tópico.

<sup>443</sup> *Ibidem*, p. 395;

<sup>444</sup> *Ibidem*, p. 398;

<sup>445</sup> *Ibidem*, p. 401;

<sup>446</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 404-405;

<sup>447</sup> Ou seja, referente mais às suas especulações filosóficas e pessoais, que às suas visões oníricas ou demais *ensinamentos em devir* da multiplicidade *xapiri*.

<sup>448</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 401-402;

<sup>449</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 426-429;

<sup>450</sup> *Ibidem*, p. 427;

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 426;

<sup>452</sup> Pontos que são apresentados cruzada e implicitamente no trecho que nos servira de epígrafe para esta sessão final.

*tempo dos sonhos* propriamente a (nova) queda do céu. Não o evento mítico ocorrido no primeiro tempo, mas, sim, o primeiro vislumbre ‘profético’ do assustador futuro para o qual os comedores de terra estão arrastando todos: a extinção pelo Caos.<sup>453</sup> Por fim, “Na cidade” encerra-se com um longo discurso sobre a identificação que Kopenawa sentira ao ter contato com remanescentes dos povos originários norte-americanos<sup>454</sup>. Em meio a esse fragmento, dois pontos se destacam: de um lado, a aproximação feita pelo xamã yanomami entre os ‘pais fundadores’ dos EUA e os garimpeiros que invadem, atualmente, a Amazônia; e, do outro, uma descrição contra-antropológica da vida urbana<sup>455</sup>, o que retoma a um apontamento, já sugerido, para desenvolvimento em trabalhos futuros, acerca da potencialidade dialógica entre a “feitiçaria capitalista”, de Stengers (2017), e o “estado de fantasma”, de Kopenawa, (naqueles momentos que, ambos os conceitos, remetem a reformulações do fenômeno tradicionalmente compreendido [pela tradição filosófica *napë*] enquanto *alienação*).

O já citado capítulo 19, “Paixão pela mercadoria”, é um dos capítulos mais importantes do livro, tanto do ponto de vista de uma cartografia conceitual quanto para uma compreensão da contra-antropologia, de Kopenawa, enquanto uma “crítica xamânica da economia política da natureza”. Ele tem o mérito de emaranhar, no “estilo como política” das multipolaridades xamânicas, fundamentais observações e/ou conclusões contra-antropológicas com algumas apresentações conceituais. Estas últimas, inclusive, por movimentos de pensamento bastante próximos aos nossos “modos de conceitualização” (ocidentais, *napë*) – ou, no mínimo, mais próximos que a maioria dos realizados até então. Não caberá, infelizmente, apresentá-los aqui – pois senão acabaríamos citando quase o capítulo inteiro – mas apenas listá-los: o *Paixão pela mercadoria* já começa com o que poderíamos, sem dúvida, apresentar enquanto um resumo xamânico da história do capitalismo<sup>456</sup> seguido pela definição, ao mesmo tempo conceitual e etimológica, do conceito yanomami de “mercadoria”[*matihî*]<sup>457</sup>.

Na sequência, encontramos uma longa apresentação conceitual da *generosidade* ou *largueza*<sup>458</sup> que, como já indicamos, é um dos conceitos mais fundamentais à *ética* e, também, a *economia* yanomami. Ela surge, primeiramente, enquanto atravessada ou formulada pela *consciência da mortalidade*<sup>459</sup> (409-411) – e, também, enquanto antônimo prático, sociopolítico e conceitual da “sovinice/avareza” (ou “paixão pela mercadoria”) característica dos *napë*. Esta última é oriunda, por sua vez, das inúteis e incessantes tentativas, dos brancos, de “ignorar a morte”. Em meio a essas definições paralelas, aparece, ainda, uma breve crítica xamânica-yanomami ao conceito *napë* de “herança” e, também, um detalhamento dos ritos de “pôr em esquecimento” os mortos e seus bens<sup>460</sup>. Mais à frente, apresenta-se a importância sociopolítica e ética do conceito de *generosidade* e das práticas de *largueza*, e, ao mesmo tempo, sua relação íntima com a *valentia*; enquanto, simultaneamente, a “paixão pela mercadoria” associa-se à falta de cultura/sabedoria *napë* (derivada do *esquecimento* de sua

<sup>453</sup> Cf. Ibidem, pp. 431-433;

<sup>454</sup> Cf. Ibidem, pp. 433-438;

<sup>455</sup> Essa descrição prolonga-se, entremeada pela multipolaridade temática dos discursos xamânicos, ao longo do capítulo 20 e, portanto, não nos cabe apresentá-la esmiuçadamente aqui. Mas na epígrafe do mesmo, escolhida por Albert, já encontramos um belo resumo imagético-metafórico das linhas sobre as quais se traçam tal observação contra-antropológica do xamã yanomami: “São como formigas. Andam para um lado, viram de repente e continuam para o outro. Olham sempre para o chão e nunca veem o céu. Davi Kopenawa *Newsweek*, 29 abr. 1991, sobre os habitantes de Nova York”. (Ibidem, p. 422);

<sup>456</sup> Cf. Ibidem, p. 407;

<sup>457</sup> Cf. Ibidem, pp. 408-409;

<sup>458</sup> Cf. Ibidem, pp. 409-417;

<sup>459</sup> Cf. Ibidem, pp. 409-411;

<sup>460</sup> Ibidem, p. 410;

ancestralidade) com seu pensamento curto e obscuro<sup>461</sup>: “sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens – os que já possuem e os que desejam ainda possuir”<sup>462</sup>. É essa pobreza onírica, inclusive, que sustenta o sistema opressivo do capitalismo, apresentado não apenas como neocolonialismo desterritorializante, mas também em sua consolidada reterritorialização urbano-proletária: posto que, de tanto sonhar com objetos cheios de “poder de doença”, os brancos “são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias”.<sup>463</sup> Segue-se, enfim, um fragmento sobre a importância da *generosidade* nas festas intercomunitárias *reahu* – potencializando uma formulação do conceito de “*amizade*” yanomami enquanto primordial para a compreensão de seu *anticapitalismo contracolonial*.<sup>464</sup>

Há, ainda, mais dois pontos que devem ser ressaltados no capítulo 19. O primeiro surge em meio a uma nova descrição dos ritos funerários yanomami<sup>465</sup>, onde Kopenawa acaba por nos apresentar três componentes essenciais para o conceito de “*liderança yanomami*”: *largueza de generosidade*, *valentia guerreira* e *alegre sabedoria*. Nenhum yanomami será considerado um “grande homem” (ou seja, legitimado enquanto líder socioeconômico e/ou cosmopolítico) pelos seus se não demonstrar, de maneira espontânea e sincera, em suas relações pessoais e coletivas, essas três virtudes – o que tem, mais uma vez, a potencialidade de confirmar a hipótese de aproximação dialógica, conceitual e interpretativa, entre as “palavras de um xamã yanomami” e as “pesquisas de antropologia política” de Pierre Clastres<sup>466</sup>. Essa relação indissociável entre os conceitos de *generosidade*, *valentia e sabedoria* pareceu incidir (enquanto qualidades ‘subjetivas’ do próprio Kopenawa), ainda, em vários enunciados do livro – um dos quais isso destaca-se mais escandalosamente é: em seus comentários contra-antropológicos, inquietos e angustiados, sobre a frieza avarenta dos novaiorquinos frente às “pessoas miseráveis, embora façam parte do seu povo. Rejeitam-nas e deixam que sofram sozinhas.”<sup>467</sup> Algo extremamente incompatível/incompreensível para a ética yanomami e sua filosofia xamânica – que tem entre seus principais objetivos, como vimos, “cuidar dos seus”. Por fim, o último fragmento do capítulo 19 tem o valor de consolidar uma das bases conclusivas da teoria contra-antropológica a respeito dos brancos, desenvolvida por Kopenawa: a relação de correspondência entre a *paixão pela mercadoria* e o *medo da morte*.<sup>468</sup>

Assim como em *Paixão pela Mercadoria*, o capítulo 21, “*De uma guerra a outra*” (também já referido nesta dissertação), apresenta uma potencialidade conceitual tão densa que mereceria um estudo à parte. Estas páginas dedicam-se exclusiva e complexamente a apresentar a distinção conceitual do “homônimo equívoco” da *Guerra* – apresentando, assim,

<sup>461</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 412-414;

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 413;

<sup>463</sup> *Idem*;

<sup>464</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 414-416; “Trocamos bens entre nós generosamente para estender a nossa amizade. Se não fosse assim, seríamos como os brancos, que maltratam uns aos outros sem parar por causa de suas mercadorias.” (*Ibidem*, p. 414);

<sup>465</sup> Cf. *Ibidem*, 416-418;

<sup>466</sup> Cf. CASTRES, 2013; Vale lembrarmos, fato já apresentado em notas de nosso capítulo 2, que esta hipótese dialógica – que, infelizmente, não nos coube apresentar de maneira desenvolvida nas linhas desta dissertação – foi (e é) fundamental para a intuição do projeto e para o caminho que tomou a pesquisa e as conclusões às quais ela levou. Figurando, portanto, enquanto uma das influências bibliográficas implícitas (porém essenciais) às nossas leituras de *A Queda do Céu*. Somam-se a essas, ainda, os trabalhos da filósofa belga Isabelle Stengers, do professor Marco Antônio Valentim, da UFPR, e os trabalhos de Claude Lévi-Strauss que potencializavam, de forma imanente, o desenvolvimento da antropologia pós-estrutural.

<sup>467</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 431;

<sup>468</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 418-420;

uma potencialidade dialógica com outra obra de Pierre Clastres: sua *Arqueologia da Violência*<sup>469</sup>. Kopenawa analisa comparativamente dois conceitos e práticas completamente distintas de guerrear – por um lado, a *guerra tradicional dos yanomami*, movida pela “raiva do luto” e pelo “desejo de vingança”<sup>470</sup>, e altamente ritualizada e controlada pela *ética da amizade* e pela *sabedoria das mulheres* mais velhas<sup>471</sup>; e a *guerra colonial dos brancos*, por outro lado, movida pela “cobiça do ouro” e a “paixão pela mercadoria”, sem quaisquer limites de crueldade e ganância – “queimando multidões de pessoas com foguetes e com bombas! Com certeza, **não somos nós o povo feroz!** Nossos antepassados e, ainda hoje, as gentes nossas das terras altas nunca fariam incursões guerreiras para matar muitas pessoas de uma vez.”<sup>472</sup>. Além da distinção conceitual e moral entre a *guerra* tradicional e orientada por uma ética guerreira, dos yanomami, e a *guerra* territorial e desorientada por uma ganância cruel e inescrupulosa dos *napë*, esse capítulo dedica-se, também, a explicar o progressivo abandono das incursões bélicas entre os yanomami – ainda que a ontologia guerreira continue sendo fundamental para sua cosmovisão e sua filosofia xamânica.

As palavras de guerra não desapareceram de nossa mente, mas, hoje, não queremos mais nos maltratar uns aos outros desse modo. Preferimos conversar para tentar conter nossa raiva. [...] [os antigos] Tinham o costume de se vingar de seus inimigos muito antes dos brancos se aproximarem de nós. Mas **hoje nossos verdadeiros inimigos são os garimpeiros, os fazendeiros e todos que querem se apoderar de nossa terra.** É contra ele que devemos dirigir nossa raiva. [...] não pensem mais em se flechar e se matar! **Só a epidemia xawara dos brancos nos odeia a ponto de querer nos destruir.** Vamos parar de guerrear entre nós e fixar nosso pensamento neles e na sua hostilidade contra nós! (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 453, grifos meus)

Já o capítulo seguinte, *As flores do Sonho*<sup>473</sup>, será essencial para o próximo e último capítulo desta dissertação. Aqui, portanto, nos importa apenas sublinhar seu fragmento inicial<sup>474</sup>, o qual complexifica, ao mesmo tempo em que apresenta de maneira direta, a relação entre *escrita* e *esquecimento*. Além de, simultaneamente, apontar a primeira como a ‘deturpação originária’ das criações e das palavras de *Omama*:

“Foi *Yoasi*, por inveja do irmão, que desajeitou essas antigas palavras antes de colocá-las na mente dos brancos. Então eles pararam de pintar a própria pele e passaram a só usar as tinturas na pele de papel. Acho que *Yoasi* é quem os ancestrais dos brancos nomearam de *Teosi*. Sim, é verdade. Os brancos são mesmo gente de *Yoasi*! Nós, ao contrário, somos os filhos de *Omama* e por isso seguimos a retidão de suas palavras. [...] Os brancos, por outro lado, não param de querer desenhar suas palavras. [...] Suas palavras não parecem se firmar por muito tempo em suas mentes. Se escutarem muitas delas sem marcar seu traçado, elas logo desaparecem de seu pensamento.” (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 456-457)

A organização dos fragmentos de discurso aglutinados no Capítulo 23, “*O espírito da floresta*”<sup>475</sup>, por sua vez, parece ter tido como principal função apresentar redefinições

<sup>469</sup> Cf. CLASTRES, 2004;

<sup>470</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 448;

<sup>471</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 445-446;

<sup>472</sup> *Ibidem*, p. 447, grifo meu;

<sup>473</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 454-466;

<sup>474</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 455-458;

<sup>475</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 467-477;

xamânicas dos principais conceitos *napë* – no que se referem às potencialidades de aproximação com as lutas e sabedorias ameríndias. Nesse sentido, pode ser encarado como um exercício experimental do que chamamos *metalinguagem do equívoco*. Esse exercício, todavia, começa a se apresentar no quarto fragmento do capítulo – sendo o primeiro dedicado a mais uma (curta) apresentação da relação entre a *escrita* e o fato da “mente dos grandes homens dos brancos” produzir “pensamentos [que] não podem ir muito longe”<sup>476</sup>; e, ainda, apresentar o conceito yanomami de *vida*<sup>477</sup>. O segundo e terceiro fragmentos<sup>478</sup> promoveram um retorno complexo à dicotomia entre *valor de fertilidade x valor de fome*, que acaba por potencializar uma especulação segundo a qual o único ‘elemento’ inesgotável no sistema-Mundo yanomami seria o próprio pensamento e suas *multiplicidades infinitas*. E, por isso mesmo, é dever dos intelectuais yanomami (xamãs) evitarem que os “rastros ruins dos brancos na floresta” acabem por esgotá-la (a Floresta-Mundo)<sup>479</sup>, evitarem deixá-la recair no inacabamento do caos ou, ainda, impedir a chegada do momento em que “seu valor de fertilidade irá deixa-la pra sempre”<sup>480</sup> e o céu cairá.

Em seguida, apresenta-se um curto fragmento<sup>481</sup> que é, todavia, providencial para compreendermos as inversões que a filosofia xamânica opera sobre a dicotomia clássica Natureza x Cultura, o “Grande Divisor” sobre o qual fundou-se e desenvolveu-se (quase) toda a filosofia ocidental: as palavras de Kopenawa torcem tal dicotomia em uma relação mutualista (e não dualista) entre *multiplicidades*. Ao apresentar a relação de interdependência e renovação mútua que conecta o “sopro de vida da Floresta” [*urihi wixia*] – o que as razões intransigentes chamariam ‘forças da natureza’ – com as “palavras de sabedoria dos xamãs” – para o ‘Grande Divisor’: ‘produtos da cultura’. Na sequência, mais um fragmento<sup>482</sup> importantíssimo para desenvolvermos/comprovamos aquele proposto diálogo teórico com as *Metafísicas Canibais*<sup>483</sup>, por representar um resumo do perspectivismo multinaturalista yanomami e suas peculiaridades frente à generalização teórica proposta pelo antropólogo brasileiro. Aquela intenção de debate conceitual, que identificamos como principal fluxo organizativo do capítulo 23, evidencia-se, enfim, com o longo discurso<sup>484</sup> dedicado a (re)definir o conceito yanomami de “natureza”, ou melhor, apresentar como os xamãs encaram aquilo que os *napë* “chamam de natureza é, na nossa língua, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta.”<sup>485</sup> Em termos de sintetização conceitual, poderíamos resumir o “conceito yanomami de natureza”, como derivado de três componentes distintos, ainda que interligados: *multiplicidade* (ou, devir), *vida* (ou, supravivência) e *valor de fertilidade*.

<sup>476</sup> Ibidem, p. 468;

<sup>477</sup> Apresentada enquanto condição para o dinamismo e renovação de seu Sistema-Mundo, a “*vida*” apresentada por esse capítulo – e pelas entrelinhas de *A Queda do Céu* de um modo geral – parece estar mais próxima (traduzível e conceitualmente) à noção, já largamente comentada, de *supravivência* (SIMAS & RUFINO, 2018) que à categoria engessada e materialista de “vida”, compreendida e praticada pelas razões intransigentes do pensamento ocidental.

<sup>478</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 468-472;

<sup>479</sup> O caráter precível de tal Sistema-Mundo havia sido magistralmente apresentado, no capítulo 14, sob as palavras ditas pela *imagem de Omama* à Kopenawa em seu *devir* sob o efeito da *yãkoana*: “A floresta só não parece ter fim aos olhos de fantasmas dos humanos. De onde a vemos, porém, não passa de uma manchinha de terra. Fiquem atentos, os brancos ameaçam acabar com ela depressa! [...] Ela não é tão vasta quanto se pensa e logo será a única floresta viva.” (Ibidem, pp. 329-330);

<sup>480</sup> Ibidem, p. 469;

<sup>481</sup> Cf. Ibidem, pp. 472-473;

<sup>482</sup> Cf. Ibidem, pp. 473-475;

<sup>483</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015a;

<sup>484</sup> Cf. KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 475-479;

<sup>485</sup> Ibidem, p. 475;

O caráter de diálogo/redefinição conceitual com o pensamento dos brancos explicita-se totalmente, ainda mais no fragmento seguinte<sup>486</sup>, o qual inicia-se afirmando que “*Omama* tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia.”<sup>487</sup> Dois pontos desses comentários xamânicos sobre o conceito *napë* de “ecologia” nos são essenciais: o primeiro, mais curto, permite que compreendamos aquilo que denominamos “conservadorismo ecológico” yanomami (que remete ao conceito xamânico de *sabedoria/cultura*) enquanto uma questão não apenas política, mas também estética<sup>488</sup> – um ideal de manutenção da “beleza” da floresta.

E, em segundo lugar, não menos importante, a percepção de que as “palavras de ecologia” surgem, no discurso de Kopenawa, como um dos poucos aspectos positivados na práxis política dos brancos e, também, representam uma primeira “influência *napë*” na produção/alargamento do conhecimento/pensamento xamânico-militante de Kopenawa: ao demonstrá-lo a necessidade de criar vínculos políticos e teóricos em escala global. Simultaneamente a isso, Kopenawa percebera, enfim, algum aspecto positivo na *escrita*, que está diretamente relacionado ao projeto de publicação do livro: o seu poder de divulgação. “*O espírito da floresta*” encerra-se com uma crítica irônica à noção de “meio ambiente”<sup>489</sup> que acaba por complexificar nosso entendimento sobre a multinatureza yanomami. E, ainda, a percepção de que, com as “palavras de ecologia”, os “brancos acabaram ganhando sabedoria.”, o que acaba por apresentar-nos um novo componente daquele conceito de *sabedoria* dos yanomami – evitando sua compreensão enquanto simples mimese dos ancestrais – posto que esta se define, então, como: “ter amizade pela floresta, pelos humanos e pelos *xapiri*.”<sup>490</sup>

O último capítulo de *A Queda do Céu*, “*A morte dos xamãs*”, enfim, consolida a importância dos xamãs e do seu ideal de conhecimento – de *sustentação do Sistema-Mundo* e de *contenção do caos* desenvolvimentista (“reforçar a floresta e prevenir uma nova queda do céu”<sup>491</sup>) – como uma questão não referida apenas ao contexto de sobrevivência e à luta contracolonial dos yanomami, mas a um problema global e geral da(s) humanidade(s)<sup>492</sup>: “Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos, que vivem embaixo do mesmo céu.”<sup>493</sup> Essa frase surge logo após um parágrafo que resume, brilhantemente, as causas, o conteúdo e as consequências que levaram à publicação desse livro e/ou que ele tenta impulsionar, que não citaremos, aqui, por já nos estendermos demasiadamente no número de páginas. Resumir os principais pontos do livro, sem perder a complexidade e a beleza narrativas, parece ser, inclusive, o principal objetivo desse capítulo final. Entre esses resumos, contudo, dois me parecem os mais essenciais: um referente à profecia antimessiânica e/ou à análise e explicação metafísicas das “mudanças climáticas”, que dá título ao livro<sup>494</sup>; o outro referente à concepção

<sup>486</sup> Cf. *Ibidem*, 479-484; É em meio a este fragmento, vale sublinharmos, que Kopenawa nos conta de sua amizade com Chico Mendes.

<sup>487</sup> *Ibidem*, 479;

<sup>488</sup> “Nossos antepassados nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido. Só achavam que era bonita, e que deveria permanecer assim pra sempre.” (*ibidem*, p. 480);

<sup>489</sup> “Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom.” (*Ibidem*, p. 484);

<sup>490</sup> *Ibidem*, p. 486;

<sup>491</sup> *Ibidem*, p. 496;

<sup>492</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 491-496;

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 492;

<sup>494</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 493-494;

da Floresta yanomami, enquanto um Sistema-Mundo pensante e ativo<sup>495</sup>. “A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual o nosso. Por isso ela sabe se defender, com seu *xapiri* e seus seres maléficos.”<sup>496</sup> Aparece entre essas páginas, ainda, uma definição sucinta do conceito de *xamãs*: “homens que sabem se tornar espíritos [...] para nos curar e proteger. Repelem os espíritos maléficos. Impedem a floresta de se desfazer e reforçam o céu quando ameaça desabar. [...] se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos.”<sup>497</sup>

Há, por fim, um último conjunto de fragmentos narrativos de Kopenawa – o seu post-scriptum, intitulado *Palavras de Omama* – e que parece consolidar definitivamente a leitura que propomos do *xamanismo enquanto filosofia ameríndia*. Como já extrapolamos, novamente, o espaço esperado para este capítulo, todavia, apenas indicaremos (sem citar) os dois momentos que enxergamos como mais essenciais para percepção dessa consolidação: primeiramente, aquele em que Kopenawa evidencia que o *devir xamânico* e as *palavras dos xapiri* são, assim como a filosofia *napë* em nossas bibliotecas, uma atividade inesgotável do pensamento – de eterna aprendizagem<sup>498</sup> (inesgotável, pelo menos, enquanto tivermos um céu sob o qual possamos pensar a vida e viver pensando – sendo este, por sua vez, não apenas esgotável, mas *frágil como espelhos*). E, o segundo ponto, a nova caracterização daquilo que diferencia a “gente comum” dos “xamãs” a partir do fato de que: os primeiros, sem a ‘pedagogia do devir’, proporcionada pela *yãkoana*, não questionam nem refletem sobre a floresta-mundo que os rodeia, ou seja, *não filosofam*, e “permanecem com os pensamentos ociosos”<sup>499</sup>.

Ao contrário, quando bebemos o pó de *yãkoana* como *Omama* nos ensinou a fazer, nossos pensamentos nunca ficam ociosos. Podem crescer, caminhar e se multiplicar ao longe, em todas as direções. Para nós, é esse **o verdadeiro modo de conseguir sabedoria**. [...] nunca mais quero ouvir más palavras sobre os *xapiri*! *Omama* os criou depois de ter desenhado nossa floresta e, desde então, eles continuaram cuidando de nós. Eles são muito valentes e muito bonitos. Seus cantos fazem nosso pensamento aumentar em todas as direções e ficar firmes. E por isso vamos continuar fazendo dançar suas imagens e defendendo suas casas, enquanto estivermos vivos. Somos habitantes da floresta. **É esse o nosso modo de ser e são estas as palavras que quero fazer os brancos entenderem**. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 510-511, grifos meus)

Imaginei a passagem dos movimentos desse capítulo (o mais longo da dissertação) para o próximo (que apesar de ser o mais curto representará um encerramento fundamental à mesma e um de seus movimentos mais interessantes e criativos, creio), a partir de uma metáfora ‘praiana’. Como uma gaivota que plana sem pressa, tranquila e atentamente, sobre as ondas do mar, analisando cada reflexo até decidir o local e momento exato para mergulhar em direção ao peixe mais suculento. Cortando ar e água em um único movimento, que a

<sup>495</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 496-498;

<sup>496</sup> *Ibidem*, p. 497. “Mas hoje em dia, como eu disse, há nela cada vez mais *xapiri* furiosos, conforme seus pais vão sendo devorados pela epidemia *xawara*. Por enquanto, os espíritos dos *xamãs* vivos ainda estão conseguindo contê-los. Mas sem o trabalho deles, a floresta e o céu não vão mais conseguir ficar muito tempo no lugar e continuar silenciosos e tranquilos como estamos vendo agora!” (*Ibidem*, *idem*);

<sup>497</sup> *Ibidem*, p. 491. Em sequência ao trecho citado, inicia-se aquela explicação definitiva sobre a pluriversalidade do problema cosmo-filosófico central ao livro (geral à todas a(s) humanidade(s)) e mais uma explicação do motivo que levara a construção de seu projeto: “É por isso que **eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso**, porque, se os cantos dos *xamãs* deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós.” (*Ibidem*, *idem*);

<sup>498</sup> Cf. *Ibidem*, p. 505;

<sup>499</sup> Cf. *Ibidem*, p. 510;

impulsiona com a velocidade de uma flecha e a precisão de uma bala ‘perdida’ na favela, para alcançar seu alimento subaquático. Da mesma forma, procuramos, aqui, sobrevoar os discursos de Kopenawa para propormos um mergulho conceitual – rápido, porém, preciso – em torno daquele que parece ser seu conceito mais importante. O conceito, poderíamos dizer, como o peixe escolhido no sobrevoo da gaivota, mais ‘nutritivo’ para nossa proposta de desenvolver um experimento de descolonização do pensamento, a partir da ‘in/digestão’ intelectual dos ensinamentos oriundos da filosofia contracolonial apresentada pelo xamanismo yanomami: o “sonho xamânico” ou, como veremos, o “valor de sonho dos espíritos” [*xapiri pë në mari*]. Mergulhemos, enfim...

## CAPÍTULO IV: O VALOR DE SONHO DOS XAMÃS E A CRIAÇÃO DE CONCEITOS EM SEU “ONIRISMO ESPECULATIVO”

“E assim, adormece esse homem que nunca precisa dormir pra sonhar. Porque, não há sonho mais lindo do que sua terra, não há...”

### 4.1) Sonho e Devir

A esta altura da dissertação, nosso leitor já deve ter compreendido que toda a filosofia xamânica de *A Queda do Céu* está, em certa medida e em última instância, referida ao conceito de “sonho” – elaborado pelas práticas oníricas ou diurnas do *devir xapiri* e de suas ‘palavras que defendem a floresta’. O *sonho*, portanto, mais que um simples conceito, apresenta-se como o próprio ‘meio de produção’ – ou melhor, região de espaço-tempo para a construção e renovação – do conhecimento xamânico. Posto que, como veremos a seguir, é no *tempo do sonho* que os xamãs *criam seus conceitos*, conjuntamente com os *xapiri*. Concordamos, enfim, com a já citada (ao fim de nossa sessão 2.1) afirmação do “*Recado da Mata*”, que classificava a *filosofia yanomami*, de Kopenawa e seus antigos, como “essencialmente um *onirismo especulativo* [...] em que a experiência ativamente ‘extrospectiva’ da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditabunda.”<sup>500</sup> Por isso, procurar compreender profundamente<sup>501</sup> o conceito de “sonho”, próprio a esse “onirismo especulativo” – e, ainda, a maneira como os filósofos-xamãs *criam conceitos* a partir da “experiência ativamente ‘extrospectiva’” de suas viagens alucinatórias ultracorpórea – foi o tema escolhido para o mergulho conceitual que encerrará este trabalho.

Tal tarefa, todavia, demonstrou-se, na prática, muito mais trabalhosa e complexa do que parecia, intuitivamente; visto que os modos de exposição discursiva do pensamento e/ou de criação intensiva dos conceitos, de Kopenawa, são radicalmente distintos das maneiras que estamos acostumados a filosofar no ocidente. Em um nível de diferenciação metodológica, análogo àquele de distinção conceitual que se projeta – e se prevê facilmente – entre uma filosofia meditabunda e intransigente (saberes acadêmicos), e uma filosofia onírica e transgressora (saberes xamânicos). Por isso mesmo, evitaremos ao máximo, neste capítulo, tecer relações com conceitos *napë*/canônicos de “sonho” e/ou com as distintas interferências que os pensamentos filosóficos de ocidentais mantiveram com as atividades oníricas, pois acabaríamos por perder-nos em meio a toda sorte de diálogos que essa questão poderia potencializar. Preferimos aqui, nos concentrar no conceito criado pela filosofia yanomami e apresentado, por Kopenawa & Albert, em *A Queda do Céu: o “sonho xamânico”* ou “*o valor de sonho dos espíritos*”, que incide sobre as atividades oníricas dos xamãs yanomami, ou seja, sobre a produção filosófica desse “povo contracolonialista”<sup>502</sup>.

O sonho (*mari*) é considerado um estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital (*utupë*) que se destaca do invólucro corporal (*siki*) para ir para longe. O sonho xamânico (designado como “o valor de sonho dos espíritos”, *xapiri pë në mari*) ocorre quando os *xapiri* viajam levando a imagem do sonhador. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 616)

<sup>500</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 40;

<sup>501</sup> Ainda que de maneira rápida, devido à extensão demasiadamente exagerada do texto de nossa dissertação;

<sup>502</sup> Termo cunhado e usado repetidamente em: SANTOS, 2015;

O trecho citado acima é a terceira nota de Bruce Albert, no capítulo referente a “*O olhar dos xapiri*” (capítulo 3), e foi escolhido para iniciar nossa apresentação conceitual acerca do “sonho xamânico” não apenas por ser a primeira rasura de definição do mesmo a aparecer no livro; mas, também, por ser aquela mais próxima aos nossos modos (ocidentais, *napë*) “introspectivos” de conceitualização. As definições dadas por Kopenawa, a esse e/ou a outros conceitos, estão, sempre, complexamente enredadas por suas características multipolaridades discursiva e temática – o que torna extremamente custosa uma investigação conceitual específica e pontual. Isso, inclusive, parece apontar para o fato de que sua tradição filosófico-xamânica opera uma espécie de *equivalência entre multiplicidades*, entre pensamento e discurso: assim como o Sistema-Mundo é pensado, como um todo complexo de heterogeneidades, superpostas e alternantes, que impede separações dicotômicas e dualísticas, ou seja, irredutível ao ‘Grande Divisor’, fundante das razões intransigentes; também o discurso filosófico, pelo qual aquele sistema de pensamento se expressa, é construído como um contínuo narrativo heterogêneo que superpõe e enreda seus conceitos (as “*palavras*” que “*se ligam umas as outras para estender o pensamento em todas as direções*”).

No mínimo, atravancando e dificultando consideravelmente as investigações particularistas e pontuais interessadas em um ou outro conceito específico – como a que propomos aqui. A nota citada acima, todavia, além de apresentar mais diretamente um dos componentes da concepção onírica dos yanomami, é importantíssima, também, por apresentar o sonho xamânico como um caso particularmente complexo do “sonho em geral”, que confronta o mesmo – sem a ele se opor, ‘radicalmente’, enquanto contrário dicotômico. Ou, ainda, como nos explica outra nota de Bruce Albert: “O “sonho dos espíritos” (*xapiri pë në mari*), atribuído aos xamãs (*xapiti t<sup>h</sup>ë pë*, “gente espírito”), opõe-se ao “simplesmente sonhar” (*mari pïo*) das “pessoas comuns” (*kuapora t<sup>h</sup>ë pë*).”<sup>503</sup> É justamente nesse âmbito onírico do “simplesmente sonhar” que Kopenawa promove uma identificação filosófica, sensível e cognitiva, entre as “pessoas comuns” (os yanomami não-iniciados ao xamanismo) e os “brancos” – pois, ambos coincidem em sua atividade onírica limitada, egocêntrica e “cheia de esquecimento”. Tanto os *napë* quanto os *kuapora t<sup>h</sup>ë pë*:

Quando dormem, só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono. Nós, xamãs, ao contrário, somos capazes de sonhar muito longe. As cordas de nossas redes são como antenas por onde o sonho dos *xapiri* desce até nós diretamente. Sem elas, ele deslizaria para longe, e não poderia entrar em nós. Por isso nosso sonho é rápido, como imagens de televisão vindas de terras distantes. Nós sonhamos desse jeito desde sempre, porque somos caçadores que cresceram na floresta. *Omama* pôs o sonho dentro de nós quando nos criou. Somos seus filhos, e por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, pp. 460-461)

Um dos ritornelos contra-antropológicos a respeito dos brancos (mas que, como vimos, também serve para a “gente comum” yanomami) mais recorrentes, nas páginas de *A Queda do Céu*, é aquele segundo o qual: “os Brancos dormem demais, mas não sabem sonhar” ou “sonham apenas consigo mesmo” ou, ainda, “sonham com suas mercadorias”. Em suma, como já aparecia no primeiro capítulo do livro: “Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa.”<sup>504</sup> Partindo de tais construções semânticas,

<sup>503</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 678, nota 18 (ao capítulo 22);

<sup>504</sup> Ibidem, p. 76; Essa imagem metafórica daqueles que “simplesmente sonham” e, por isso mesmo, “simplesmente existem, sem mais” é retomada no capítulo sobre “As flores do sonho” (cap. 22) para apresentar o *olhar dos xapiri* como promovedor da “dobra filosófica” que distingue o ‘sonho comum’ do ‘sonho

formulamos uma hipótese basilar para a escolha do tema desse mergulho conceitual e, também, para a retomada às leituras que promoveram a construção deste capítulo final: a potencialidade de interpretar aquilo que Kopenawa se referiu, na última citação, como a capacidade de “saber sonhar de verdade” dos xamãs, enquanto um *conceito de sonho* que se apresenta *desassociado do âmbito do ‘sono’*. Ou seja, o “sonho” como não se opondo às atividades do pensamento em estado de ‘vigília’, não estando tão relacionado à oposição entre sono e vigília, quanto, na realidade, àquela entre sabedoria e ignorância ou, ainda, filosofia (*xamanismo*) e senso comum. Em outras palavras: a hipótese segundo a qual o modo de “sonhar” próprio aos xamãs nada teria a ver com a atividade de “dormir”.

Com o mergulho na investigação conceitual, entretanto, essa formulação de distinção radical entre *sonho* e *sono* se demonstrou extremamente frágil (ainda que se mantenha a relação do primeiro com a sabedoria filosófica ‘de vigília’). Posto que, sim, os relatos oníricos de Kopenawa referem-se às suas atividades do pensamento ‘durante o sono’. Contudo, ao contrário dos brancos e da “gente comum”, os xamãs não sonham sozinhos e tampouco ‘inconscientemente’. Eles *sabem sonhar de verdade*, pois seu sonho nada tem a ver com um ‘adormecer do pensamento’ ou ‘da consciência’, pelo contrário, é enquanto seu ‘corpo/pele’[*siki*] dorme que seu ‘corpo-pensamento’[*utupë*] pode viajar com os *xapiri*. Ou melhor, “se estender em todas as direções” por meio dos “caminhos luminosos” pelos quais são levados pelo “valor de sonho dos espíritos” [*xapiri pë në mari*]. Este último termo é que, na realidade, se apresenta como radicalmente desassociado da oposição entre sono e vigília. Pois é a partir desse “valor de sonho” que podemos vincular o que Bruce Albert chamou de “xamanismo noturno” (as visões dos sonhos) e “xamanismo diurno” (“morrer sobre o poder da *yākoana*”).

A hipótese, então, encontra uma reformulação que se sustenta, ao percebermos o “valor de sonho dos espíritos” como presente em todas as atividades xamânicas e, portanto, criando uma funcionalidade sinonímia entre o “sonho xamânico” e o “poder da *yākoana*”, que fazem confluir as atividades oníricas e as do xamanismo de vigília. Tal relação de sinonímia funcional é proposta de maneira direta, evocando uma sinonímia geral (ou seja, de termos, para além de funções) entre o “sonho” e o “poder da *yākoana*”, na última frase do capítulo “*Comedores de Terra*”, onde Kopenawa nos diz que para (re)conhecer o “valor de fertilidade da floresta” e os demais conceitos xamânicos, basta-lhe: “beber *yākoana* e sonhar escutando a voz da floresta e o canto dos *xapiri*.”<sup>505</sup> Em outras palavras, o “valor de sonho” dos xamãs distorce a dicotomia entre sono e vigília, ao identificar conceitualmente duas atividades do pensamento que, a princípio, participariam, cada uma, de um dos lados daquela suposta oposição: de um lado o *sonho* e de outro o *devir*. Ambos se definem, em *A Queda do Céu*, enquanto atividades (criadoras/alargadoras) do pensamento, ocorridas quando “os *xapiri* viajam levando a imagem” do xamã, do novíço ou da criança<sup>506</sup>. Tal identificação conceitual fica (ainda mais) clara na descrição, feita por Kopenawa, que citamos abaixo, onde podemos compreender o efeito da *yākoana* como uma forma de ‘sonhar acordado’:

---

xamânico’: “Se os *xapiri* não tivessem o olhar fixado em nós, não poderíamos sonhar tão longe. Apenas dormiríamos como lâminas de machado no chão da casa.” (Ibidem, p. 463);

<sup>505</sup> Ibidem, p. 355

<sup>506</sup> Vale ressaltarmos, ainda que em nota, que, entre esses três ‘potenciais sonhadores’ (no sentido em que despertam o interesse e o “afeto dos espíritos”), o único que está acostumado com tais viagens oníricas e sabe como se portar de maneira ativa e criativa no interior das mesmas é o primeiro deles. Ou seja, apesar de o “valor de sonho dos espíritos” não ser, entre os yanomami ‘atuais’, monopólio dos xamãs; estes, talvez justamente por se definirem enquanto ‘homens-espíritos’, são os únicos que apresentam a capacidade de romper a passividade perante os ‘anfitriões’ do “tempo dos sonhos” e dobram a atividade onírica em atividade filosófica e cosmopolítica – em suma, são os únicos que “sabem sonhar de verdade”.

Foi ele [*seu sogro*] quem me deu sabedoria, me propiciando contemplar o que os *xapiri* veem. Costumava me dizer: “Venha cá! Vou alargar seu pensamento. Você não deve envelhecer sem se tornar um verdadeiro homem espírito. Senão, jamais poderá ver a imagem da floresta com os olhos dos *xapiri*!” Então, eu me agachava e bebia *yãkoana* com ele durante um longo tempo. Aos poucos, meus olhos morriam sob a potência do seu pó. [...] Minha pele permanecia no chão da casa, enquanto meu interior atravessava as alturas. Então, de repente, eu era capaz de ver do mesmo modo que os *xapiri* e, assim, tudo se esclarecia. Eu via, de um lado, a beleza de nossa floresta e, do outro, a terra dos brancos, devastada e coberta de desenhos e recortes, como uma velha pele de papel rasgada. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 329)

A criação desse conceito de *sonho*, funcionalmente sinônimo do *devir* proporcionado pela ingestão de *yãkoana*, como atividade não necessariamente ligada ao âmbito do ‘sono’ – ou, no mínimo, que não se oporia dualistamente ao âmbito da “vigília” – é fundamental para o encerramento do presente trabalho. Pois se, por um lado, encontramos a oposição sono x vigília como representando mais um dos avatares psicológico-cognitivos do “Grande Divisor” das *razões intransigentes* (que oporia as ‘atividades naturais’ e as ‘atividades humanas’ – enquanto ‘produtoras de cultura’); por outro lado, o conceito de *sonho xamânico* ou *valor de sonho dos espíritos*<sup>507</sup> embaralha, mais uma vez, os termos da dicotomia clássica entre Natureza e Cultura. E o presente embaralhamento é fundamental, ainda, para concluirmos, de maneira sólida, a independência intelectual da filosofia xamânica em relação às tradições de pensamento do Ocidente. Ou seja, compreender o “*valor de sonho*”, de Kopenawa, é essencial para distinguirmos a “lógica da homeopatia cosmológica do xamanismo yanomami”<sup>508</sup> daquela dos pensadores antidualistas da razão ocidental, como, por exemplo, Nietzsche. Posto que, ao contrário deste e dos demais críticos ocidentais às dualidades clássicas (do ocidente), aquela indissolubilidade xamânica aos dualismos radicais nega até mesmo a oposição entre Humanidade e Natureza (ou, sua formulação onírica: raciocínio e sonho) – o que fica evidente ao apresentarmos a multiplicidade conceitual do “valor de sonho” como confluência filosófica entre sono e vigília, entre sonho e devir, entre produção onírica do conhecimento e criação de conceitos, entre vida e filosofia.

Todavia, vale ressaltarmos, que não é apenas por esse embaralhamento dos polos dicotômicos da oposição sono x vigília (natureza x cultura) que o conceito de “sonho xamânico” se relaciona com aquele da “homeopatia simbólica”. Devemos nos atentar, também, ao fato de que ela está presente nas atividades filosóficas exercidas no “tempo do sonho” – uma vez que esse seja o âmbito não apenas da produção filosófica dos xamãs, mas, também, de sua militância cosmopolítica em defesa de seu povo e da floresta (seu Sistema-Mundo). Luta política, metafísica e territorial que, como vimos, é constantemente atravessada pela “lógica de homeopatia cosmológica”, o que é exemplificado pela citação a seguir:

Hoje, porém, muitas vezes são os espíritos da epidemia *xawara* que levam minha imagem no tempo do sonho. Então, ardendo em febre e tornado fantasma, combato durante o sono os brancos e seus soldados, que não param de atirar minha raiva. Meus *xapiri*, muito valentes, atacam-nos sem

<sup>507</sup> Termos esses que podem ser compreendidos, na realidade, como dois nomes diferentes para um mesmo conceito, que é composto tanto por uma atividade onírica consciente quanto por um *devir-morte* que se dá durante a vigília – ambos produtores de cultura, criadores de conceitos – e define-se pela “viagem ultracorpórea” que os *xapiri* promovem à imagem [*utupë*] do xamã, enquanto dorme ou enquanto está sob o efeito (o “poder”) do pó da *yãkoana*.

<sup>508</sup> Ibidem, p. 659;

trégua com seus facões e flechas, para vingar os maus-tratos a que sujeitam os habitantes da floresta. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 465)

Esclarecemos, enfim, o sentido pelo qual o “valor de sonho dos espíritos” [*xapiri pë në mari*] – ao se definir pela confluência de significados entre as atividades oníricas e os devires de vigília, momentos em que o corpo/pele [*siki*] dos xamãs “permanece deitado” enquanto seu *utupë* “nossa imagem e nosso sopro de vida voam com eles”<sup>509</sup>, os *xapiri* – se recusa a aderir (reduzir-se) a uma oposição dualista entre vigília e sono, ou quaisquer outros desdobramentos da dicotomia clássica entre natureza e cultura. Oposição essa que enxergaria a vigília como âmbito próprio da produção de conhecimento (razão, cultura, humanidade, etc.), e o sono enquanto dominado pelo descontrole do inconsciente (intuição, natureza, bestialidade, etc.). Para os xamãs, sua homeopatia simbólica e seu perspectivismo multinaturalista, todavia, essas interpretações dicotômicas do Mundo e do Pensamento não fazem o menor sentido, exatamente porque os *sentidos* do viver e do pensar só são expressáveis por meio de *multiplicidades*. Entre estas *multiplicidades*, uma das mais fundamentais é aquela expressa (e não interpretada) pelo que se vê *no sonho*, ou seja, o conhecimento que se (re)produz pelo “valor de sonho dos espíritos” e as *visões oníricas do devir*.

Resta-nos, enfim, apresentar como esta “experiência ativamente ‘extrospectiva’” cria conceitos, ou seja, evidencia os “modos de conceitualização”<sup>510</sup> do “onirismo especulativo” dos xamãs yanomami. Antes disso, contudo, gostaria de encerrar a presente sessão com uma citação que apresenta uma dupla importância para nossa dissertação: por um lado, Kopenawa explica-nos o caráter ativo e consciente do “sonho xamânico” – que o diferencia, por exemplo, dos sonhos das crianças capturadas pelo “olhar de afeto dos *xapiri*”. E, por outro, nos permite uma aproximação entre a relação onírica dos xamãs com os *xapiri* e aquela relação (apresentada por nosso capítulo 1) que este texto procuraria manter (e, espero, mantivemos) com a filosofia xamânica. Pois, assim como nós procuramos “pensar com” os enunciados de Kopenawa, os xamãs não “sonham sobre”, tampouco “sonham como” os *xapiri*, mas, sim, “sonham com” eles.

O dia dos espíritos é nossa noite, é por isso que eles se apossam de nós durante o sono, sem sabermos. É esse, como eu disse, nosso modo de estudar. **Nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos.** São eles que nos permitem sonhar tão longe. Por isso suas imagens não param de dançar perto de nós quando dormimos. Bebendo *yãkoana*, não cochilamos à toa. **Sempre estamos prontos para sonhar. [...]** **Não nos contentamos em dormir.** Durante o nosso sono, os *xapiri* estão sempre olhando para nós e querendo falar conosco. Por isso nós também os vemos e podemos **sonhar com eles.** (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 462, grifos meus)

#### 4.2) “Sonhar Pensando”: a Criação Contemplativa dos Conceitos Xamânicos

Sou xamã, como meus antigos, e os *xapiri* ficam vindo a mim no tempo do sonho. Aí, eu contemplo sua beleza e escuto seus cantos no silêncio da noite, deitado em minha rede, e é assim que meu pensamento se expande e se firma. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 492)

A investigação conceitual em torno do “sonho xamânico” e/ou do “tempo do sonho”, enquanto âmbitos do pensamento nos quais se dá a criação de conceitos própria ao “onirismo especulativo” – que define a filosofia xamânica dos yanomami –, nos impulsiona para a

<sup>509</sup> *Ibidem*, p. 461;

<sup>510</sup> Expressão que tomamos emprestada de: WAGNER, 2012;

necessidade de uma esquematização analítica de seus “modos de conceitualização” oníricos. Estes podem ser compreendidos como mais um exemplo das encruzilhadas multipolares que caracterizam o sistema de pensamento xamânico, posto que a *criação de conceitos* apresentasse enquanto uma atividade filosófico-especulativa e, ao mesmo tempo, estético-contemplativa: as atividades do pensamento, proporcionadas pelo “valor de sonho dos espíritos”, são descritas, no discurso de Kopenawa, majoritariamente com o verbo “contemplar”.

Em outras palavras, parece ser “contemplando a beleza” das danças e cantos dos *xapiri* que os xamãs “criam conceitos” para compreender ontologicamente e transmitir/traduzir, pedagogicamente (às “pessoas comuns”), os “enunciados de devir” do Sistema-Mundo de uma floresta viva e pensante. A compreensão profunda desse *modo contemplativo de conceitualização* proporciona-nos, ainda, um entendimento mais complexo e correto daquela relação de interferência cruzada entre xamãs e *xapiri* que, até então, viemos denominando sobre os signos da “identificação de sentidos” e/ou da “retroalimentação de devires”. Duas notas de Bruce Albert me parecem fundamentais para o desenvolvimento dessa questão. Primeiramente, a nota 39 do capítulo 14:

Ocorre aqui uma troca de perspectiva: o xamã inicialmente “chama”, “faz descer” e “faz dançar” os *xapiri*. Em seguida, quando os espíritos levam sua imagem interior (*utupë*), ele mesmo, enquanto “pessoa espírito” (*xapiri t<sup>h</sup>ë*), passa a agir (*xapirimuu*) e a se deslocar (*xapirihuu*) como espírito, vendo então o que eles veem. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 659)

Segundamente, a terceira nota do capítulo 22: “Em yanomami, os verbos “ver” e “conhecer” são construídos a partir do mesmo radical: *taai* ou *taprai* significam “ver”; “conhecer, saber” se diz *taï*, “ensinar, fazer ver” é *taamãï* e “mostrar, indicar”, *tapramãï*.”<sup>511</sup> Ou seja, essa nota apresenta o fundamento etimológico da “troca de perspectivas”, evocada pela citada anteriormente. Mais que isso, ao associarmos ambas as notas explicativas, encontramos a consolidação comprobatória de uma das hipóteses mais importantes para o presente trabalho: aquela que traduziria (para uma linguagem filosófica *napë*) os *xapiri* enquanto, simultaneamente, *intercessores* e *personagens conceituais* da filosofia xamânica.

Outrossim, no que se refere ao problema que estamos trabalhando no presente momento da dissertação (o *modo contemplativo de conceitualização* dos xamãs), essas notas são fundamentais para que possamos compreender duas questões relacionadas entre si: por um lado, a percepção de que *trocando de perspectiva* para assumir àquela de seus “intercessores supraviventes”, os filósofos-xamãs acabam por criar conceitos que seriam impensáveis e inatingíveis para um ‘pensamento comum’ – que se mantivesse “plantado em seus pés, sem poder avançar”<sup>512</sup> – e, ao mesmo tempo, transformam tais intercessores do *devir* em seus “personagens conceituais”. E, por outro lado, a apresentação da sinonímia etimológica e linguística entre os verbos “conhecer” e “ver” permite-nos, enfim, perceber a relação imediata que os xamãs encaram entre “valor de sonho” e ‘sabedoria filosófica’. Pois aquilo que se vê *com os olhos de espírito* – seja durante suas atividades oníricas propriamente ditas, seja sob o efeito/poder da *yãkoana* durante o “xamanismo diurno” – são propriamente os *enunciados de devir* e a *criação de conceitos* de sua filosofia contracolonial. Seus conceitos não são criados a partir de ‘interpretações’ daquelas *visões oníricas*, eles são tais visões. O que se vê em sonho é o mundo e o conhecimento que se cria para “defender a floresta”.

<sup>511</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 677;

<sup>512</sup> Ibidem, p. 333;

Ou seja, as visões xamânicas, proporcionadas pelos *xapiri*, que se apossam da imagem do corpo-pensamento [*utupë*] dos xamãs, no “tempo dos sonhos”, não devem ser ‘interpretadas’ (como proporia uma leitura psicanalítica de *A Queda do Céu*). Pelo contrário, *o que se vê no tempo dos sonhos é o conhecimento filosófico-xamânico em si*, e será a partir de tais visões que se deverão criar conceitos para, então, interpretar o mundo das ilusões, o ‘mundo da vigília’, o mundo das “peles”[*sikĩ*], o mundo visto pela “gente comum” e seus “olhos de fantasma”. Tais conceitos, por sua vez, são criados a partir da contemplação/admiração atenta das danças e dos cantos dos *xapiri*, dos enunciados de devir e/ou oníricos.

Tudo isso fica evidente na releitura minuciosa do capítulo “*As flores do sonho*”, que já se inicia com a afirmação de que apenas quem conhece a “força do pó de *yãkoana* [...] pode de fato conhecer a floresta”<sup>513</sup>, leia-se, o Mundo. A sequência desse parágrafo inicial, citada a seguir, mostra-se como fundamental para a intuição do caráter estético da criação xamânica de conceitos (intuição que se comprova ao longo do capítulo 22). Ao mesmo tempo em que associa aquela relação entre *escrita* e *esquecimento* com a origem epistemológica do *etnocentrismo epistemicida*, marcante da concepção *napë* de Filosofia. E, ainda, no contexto desta dissertação, complexifica aquela hipótese, apontada no capítulo anterior da mesma, a partir do conceito yanomami de *espelhos* – segundo a qual compreenderíamos as diferenças entre a filosofia xamânica e as razões intransigentes enquanto, respectivamente, uma filosofia de emissão e outra de reflexão que surgem, enfim, como distintas em seus modos de conceitualização: de um lado, a criação contemplativa de conceitos pelo “sonho xamânico” e, do outro, aquela “desencantada”<sup>514</sup> pela “egopolítica do conhecimento”:

[os xamãs:] Bebem *yãkoana* para **poder contemplar suas imagens** [dos *xapiri*], **em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos**. Seu pensamento guarda as palavras que viram sem ter de escrevê-las. **Os brancos, ao contrário**, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, **estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos**. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, com seus desenhos negros e suas mentiras. [...] **Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres de outras gentes e lugares**. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos *xapiri*, seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenharam sobre peles de árvores derrubadas! (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 455, grifos meus)

A citação acima obriga-nos a abrir mais um parêntese no fluxo textual para compará-la àquela citação de Antônio Bispo dos Santos, que fora apresentada ao fim de nosso primeiro capítulo. Percebemos, enfim, que as *confluências* entre essas duas teorias de contracolonialidade vão além de suas capacidades de estender o pensamento “em todas as direções”, posto que coincidam, também, na leitura segundo a qual o etnocentrismo colonizador e epistemicida está íntima e geneticamente conectado à verticalidade linear do pensamento, que *nos força a pensar* – o “povo eurocristão monoteísta” – “apenas em uma

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 455;

<sup>514</sup> Caracterizamos, aqui, os modos de conceitualização da tradição filosófica do Ocidente enquanto “desencantados”, no mesmo sentido em que Simas & Rufino usaram o termo para caracterizar as ciências produzidas pelas “razões intransigentes” – que se oporiam à “ciência encantada das macumbas”. (Cf. SIMAS & RUFINO, 2018);

única direção”<sup>515</sup>. Isso empurra-nos, pedagógica e epistemicamente, a uma tendência hegemônica, por ignorar “os dizeres de outras gentes e lugares”. Essa leitura cruzada de ambas as caracterizações contra-antropológicas a respeito da verticalidade do pensamento colonialista (entre, de um lado, a última citação a cima e, do outro, a penúltima de nosso capítulo I) potencializa, ainda, uma distinção entre as duas filosofias contracoloniais.

Distinção fundamental para não confundirmos *confluência* com *identificação*: pois se, por um lado, a *circularidade* dos “plurismos subjetivos e concretos”<sup>516</sup>, de Bispo dos Santos, é justificada e embasada por uma “cosmovisão” assumida e subversivamente “pagã e politeísta”; por outro lado, o pensamento de Kopenawa “se estende em todas as direções” a partir dos “caminhos dos *xapiri*”. Esses últimos, todavia, são traduzíveis (como, creio, já deve estar evidente ao leitor) para categorias epistemológicas do Ocidente enquanto “intercessores filosóficos” e/ou “personagens conceituais”, potencializados pelo *dever* provocado pelo “poder da *yãkoana*” e habitantes elementares da Multinatureza, perspectivas em disputa predatória por um “pluriverso” em nada estático. O que é diferente de uma cosmovisão plural que, como é o caso de Bispo dos Santos, fundamenta-se em “deusas e deuses[...] materializados através dos elementos da natureza que formam o universo”<sup>517</sup>. Nesse ponto, torna-se demasiadamente evidente que os xamãs estão muito mais próximos às figuras ocidentais do filósofo e/ou do professor que à do sacerdote, mesmo no que se refere àquele outro sentido de sacerdócio (de matriz africana), apontado, em nota, no nosso segundo capítulo e que, me parece, muito mais fundamental à obra de Antônio Bispo dos Santos e sua teologia política da contracolonialidade. A identificação entre xamanismo e sacerdócio, não nos resta dúvidas, é fruto dos preconceitos monoteístas e epistemicidas dos primeiros *napë* que mantiveram contato pacífico com os yanomami, justamente, a “*gente de Teosi*”.

Voltando a debruçar-nos sobre o vigésimo segundo capítulo de *A Queda do Céu*, percebemos que, para além da criação de conceitos, a contemplação estética dos cantos e danças dos *xapiri* mostra-se como atividade fundamental, também, para o alcance e/ou a renovação dos conhecimentos dos antigos – o que, como vimos no capítulo anterior, é um componente essencial ao conceito yanomami de “sabedoria”. Isso é evidenciado quando Kopenawa afirma que: “Enquanto os *xapiri* se apoderavam de minha imagem, eu também pude contemplar na noite tudo o que meus antepassados conheceram antes de mim.”<sup>518</sup> Podemos definir, então, o pensamento filosófico dos xamãs yanomami enquanto uma tríade indissolúvel de atividades que, para as “razões intransigentes” e sua arrogância etnocêntrica, remeteriam a outros âmbitos do conhecimento: contemplação estética, onirismo ultracorpóreo e militância cosmopolítica. Todas os três interligados entre si e, ainda, remetentes a um quarto âmbito (fundamental para o plano de imanência xamânico): a *força da memória (enquanto pedagogia oral) sobre o conhecimento da ancestralidade*. Este último, ao se relacionar com o “tempo do sonho”, acaba por transformá-lo em uma espécie de “biblioteca onírica”<sup>519</sup>, caracterizada como espaço-tempo próprio à produção de conhecimento xamânico e sua criação contemplativa de conceitos, que serão (durante a vigília) pedagogicamente informados às “pessoas comuns” e, também, (por meio de nossa obra central) aos brancos.

Se não tivesse conhecido os espíritos, teria permanecido ignorante e falaria sem saber algum. Graças a eles, ao contrário, minhas palavras podem seguir

<sup>515</sup> SANTOS, 2015, pp. 38-39;

<sup>516</sup> Ibidem, p. 39;

<sup>517</sup> Ibidem, idem;

<sup>518</sup> KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 464;

<sup>519</sup> No sentido, obviamente, de que as *flores* que despencam da “árvore dos sonhos” [*Mari hi*] representariam os ‘livros’ desta ‘biblioteca’. (Cf. Ibidem, p. 463);

uma à outra e se estender por todas as partes onde se deslocam. Podem falar de todas as terras desconhecidas de onde descem. É esse nosso modo de ficar sabido. Nós, habitantes da floresta, nunca esquecemos os lugares distantes que visitamos em sonho. De manhã, quando acordamos, suas imagens permanecem vivas em nossa mente [...] permanecem nítidas e sempre voltam em nosso pensamento. As palavras dos espíritos que as acompanham também ficam dentro de nós. Não se perdem jamais. Esse é o nosso histórico. É a partir delas que podemos pensar com retidão. É por isso que eu digo que nosso pensamento é parecido com as peles de imagens nas quais os brancos guardam os desenhos das falas de seus maiores.

Depois, fazemos com que essas palavras vindas do valor de sonho dos nossos espíritos sejam ouvidas pelas pessoas de nossas casas. Nós não as enganamos como fizeram no passado os de *Teosi*, que ficavam repetindo: “*Sesusi* vai descer na floresta! Se ele quiser, hoje ou amanhã, vai chegar entre nós!”. Mas o tempo passou e nada aconteceu. Nós, xamãs, nunca falamos desse modo. Jamais iludimos os nossos só olhando desenhos de palavras para poder falar. Não precisamos cravar o nosso olhar em peles de papel para nos lembrarmos das palavras dos *xapiri*! Elas estão coladas em nosso pensamento e surgem em nossos lábios, sem fim, assim que viramos espíritos. É por isso que somos capazes de revela-las em seguida aos que nos escutam. São essas palavras sobre as coisas que vi em sonho que eu tento explicar aos brancos para defender a floresta. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 466)

Outro momento fundamental para compreensão da ‘sabedoria da ancestralidade’ enquanto “plano de imanência” – traçado pela tradição filosófico-xamânica dos yanomami para a criação de seus conceitos, a partir da contemplação dos cantos e danças dos *xapiri* no “tempo dos sonhos” – é aquele mesmo no qual poderíamos enxergar uma exposição definitiva do Ideal de Conhecimento Onírico do Xamanismo:

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, **esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento.** Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu **aprendi a ver. Meus antigos não me fizeram apenas repetir suas palavras. Fizeram-me beber *yãkoana* e permitiram que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho.** Deram-me seus próprios *xapiri* e me disseram: “Olhe! **Admire a beleza dos espíritos!** Quando estivermos mortos, você continuará a fazê-los descer, como nós fazemos hoje. **Sem eles, seu pensamento não poderá entender as coisas.** Continuará na escuridão e no esquecimento!” Foi assim que eles me abriram os caminhos dos *xapiri* e fizeram crescer meu pensamento. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 465, grifos meus)

Devo apresentar, por fim, mais uma hipótese que incidiu diretamente sobre a decisão de construirmos este quarto e último capítulo, dedicado a um mergulho conceitual sobre o “sonho”; mas, com a efetivação do mesmo, acabou por se demonstrar bastante frágil e carecendo de, no mínimo, uma reformulação geral. Durante um tempo, acreditamos poder enxergar a capacidade xamânica de “saber sonhar” (apresentada algumas páginas acima, no início deste capítulo) enquanto análoga ao que Deleuze apresenta como “aquilo que nos força a pensar”<sup>520</sup> e que, para o autor francês, seria fundante da atividade filosófica. Tal hipótese, contudo, é desmoronada pela citação anterior – já em sua primeira frase – posto que as “visões do sonho” são, na realidade, aonde o pensamento deve se esforçar para chegar, é o “modo de ganhar conhecimento” e não o impulso ao mesmo. *O que força os xamãs a pensar,*

<sup>520</sup> Cf. DELEUZE, 2006;

na realidade, parece ser: a necessidade de “cuidar dos seus e defender a floresta” e/ou a curiosidade intelectual por “conhecer as coisas” em sua verdadeira *imagem*, “aprender a ver” para além de suas *peles* aparentes. Foi por meio dessa reformulação da hipótese inicial, portanto, que pudemos compreender o verdadeiro sentido do “valor de sonho” xamânico: a *criação de conceitos*, a atividade propriamente filosófica presente em seu conhecimento multipolar e, diríamos, na academia *napë*, necessariamente “interdisciplinar”.

Em suma, como já vimos no segundo capítulo desta dissertação, o conhecimento xamânico que originara *A Queda do Céu* é filosófico, mas não é só filosofia. E o que ele tem de Filosofia é, justamente, o seu *valor de sonho*, que cria conceitos a partir de um plano de imanência e intercessores de devir, os quais acabam por se tornarem personagens conceituais – os xamãs filosofam quando “sonham pensando”. Essa formulação (“sonhar pensando”) é uma síntese fundamental para tudo que procuramos dizer neste capítulo. Entretanto, no texto de *A Queda do Céu*, ela só aparece uma vez e, não por acaso, no último parágrafo de “*A morte dos xamãs*”, em meio às suas especulações sobre as possibilidades de futuro posteriormente a uma nova queda do céu; ou seja, ao fim dos “desenhos de escrita” que registraram as “palavras de um xamã yanomami” enquanto tratado filosófico contracolonial. Por isso mesmo, guardamos sua citação, também, para o encerramento deste movimento de mergulho conceitual no “sonho”:

Pode ser que então, depois de muito tempo, outras gentes venham à existência em nosso lugar. Mas serão outros habitantes da floresta, outros brancos. São essas as palavras de nossos antigos sobre o futuro. **Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso.** Talvez acabassem entendendo as coisas de que os xamãs costumam falar entre si. Mas não devem pensar que estamos preocupados somente com nossas casas e nossa floresta ou com os garimpeiros e fazendeiros que querem destruí-la. **Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a terra inteira, que corre o risco de entrar em caos.** Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. [...] É por isso que quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, **quero fazer com que compreendam que deveriam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta.** Mas bem sei que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar. [...] De todo modo, mesmo que não escutem minhas palavras enquanto ainda estou vivo, deixo aqui estes desenhos delas, para que seus filhos e os que nascerem depois deles possam um dia vê-las. Então eles **vão descobrir o pensamento dos xamãs yanomami e vão saber que quisemos defender a floresta.** (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 496, grifos meus)

#### 4.3) Dois Sonhos de Um *Napë*

Seguindo o ultimato de Kopenawa, exposto na última citação – de que nós “brancos também deveriam[os] sonhar pensando” no rumo caótico e (eco)suicida que o capitalismo está levando a todos que vivem sob esse céu, sustentado pelos xamãs – procurei, ao longo do processo de pesquisa, passar a prestar mais atenção em meus próprios sonhos. E, talvez, compreender em que eles poderiam contribuir para esse experimento de descolonização do pensamento filosófico-acadêmico, que buscou “pensar com” e sob a influência inspiradora da filosofia contracolonial, e do onirismo especulativo dos xamãs yanomami. Rascunhando,

inclusive, uma espécie de “caderno de sonhos” – destinado a registrar, como diria Kopenawa, em “linhas tortuosas” de “desenhos de palavras”, aquilo que sou capaz de “ver/conhecer” durante meu “tempo do sonho”. Tal esforço de auto-observação onírica, entretanto, teve como principal resultado a confirmação daqueles apontamentos, contra-antropológicos, de nosso autor sobre o “simplesmente sonhar” dos brancos. Quase nunca me recordo dos meus sonhos, quando muito, recordo apenas de cenas desconexas e, na maioria das vezes, elas não me levam muito longe – isso quando levam a algum lugar. Ou seja, meus sonhos de *napë* comprovam que nosso pensamento “curto e obscuro” está plantado em nossos pés e “cheio de esquecimento”; que, realmente, não sabemos “sonhar de verdade” – em comparação ao “valor de sonho” dos xamãs.

Ao longo da pesquisa de mestrado, contudo, *sonhei* duas vezes – se não “de verdade”, ao menos, dois sonhos que parecem ser interessantes para encerrarmos este experimento de descolonização filosófica. Irei, portanto, apresentar tais narrativas oníricas e pessoais aos leitores e, depois, alguns comentários que contextualizem tais sonhos, e esclareçam o que me “fizeram ver” [*taamãĩ*]. O que, vale lembrar, não deve ser confundido com uma (tentativa de) “interpretação” dos mesmos, posto que, como vimos, o “*sonhar pensando*” se recusa às abordagens interpretativas, pelo contrário, ele nos proporciona o *conhecimento* para interpretarmos as ilusões da vigília e suas disputas cosmopolíticas.

### Sonho I

*Estava na casa de minha mãe, lendo “A Queda do Céu”. O céu estava bastante nublado e entrava uma brisa fresca pela janela, atrás de mim, no nono andar do prédio. Mas eu suava frio...*

*Quanto mais avançava nas leituras, mais angustiado eu ficava, devido à complexidade multipolar de sua narrativa e a aparente impossibilidade de reduzi-la a uma investigação filosófica, nos moldes acadêmicos da Filosofia Ocidental.*

*Estava realmente desesperado e começava a pensar em desistir da pesquisa de mestrado ou de mudar seu tema, ainda faltava algum tempo para o exame de qualificação... e aquele livro enorme ficava mais complicado e estranho, apesar de fascinante, a cada página! Sentia que nunca acabaria de lê-lo, quanto mais ser capaz de escrever uma dissertação sobre...*

*De repente, ouvi uma gargalhada irônica, mas divertida, atrás de mim.*

*Assustado, me virei e, para minha surpresa, Davi Kopenawa (que, até então só havia visto nas fotos do livro e em vídeos na internet) estava sentado na janela do quarto!*

*Mesmo sem entender como era possível ele estar ali, não se passou por minha cabeça que aquilo era um sonho. Ao vê-lo rindo, me senti um pouco aliviado (ainda que bastante envergonhado) e perguntei se ele podia me ajudar. Ao que me respondeu:*

*- Ha! Em que quer minha ajuda, jovem branco?*

*- Como posso sonhar como você? Como posso, ao menos, entender o que você chama de “sonho”? Esse conceito é importante para sua filosofia? O xamanismo é filosofia?*

*Outra risada, desta vez mais debochada e irritada do que a primeira. E, em seguida, a resposta enigmática:*

*- Hou! Como quer aprender a sonhar, se nem é capaz de voar?*

*E, então, se deixou despencar, lentamente, para trás. Caindo para fora da janela, no nono andar. Fui correndo até ela e olhei lá pra baixo, Kopenawa flutuava, como que deitado em uma rede invisível, e me provocou:*

*- Vamos rapaz, tem medo? Ma! Vamos, voe, só assim poderá sonhar! Vença seu medo!*

*Ainda aterrorizado pulei – e não consegui voar, comecei a cair, cada vez mais rápido, atravessei a Imagem de Kopenawa deitado no ar, em direção ao asfalto, e no segundo anterior àquele em que iria me estatelar fatalmente no chão, acordei.*

*Acordei ainda ouvindo as gargalhadas do xamã yanomami e, para minha maior surpresa, em meu quarto – não na casa da minha mãe, mas na minha, no primeiro andar do prédio e em um apartamento sem janelas.*

## Sonho II

(Obs.: Este sonho foi bem mais longo que o anterior, daqueles que parecem ter durado a noite inteira e, portanto, o que se segue será um resumo apressado e sintético do que vi durante cerca de seis horas de sono – ou, ao menos, do que consigo me lembrar.)

*Estava em um planalto coberto de neve, em meio a uma cordilheira de montanhas muito altas, que se estendia por todo o horizonte. Ao meu redor, no planalto e nas elevações mais próximas, viam-se dezenas de ovelhas descansando e balindo. Apesar de nunca ter visto neve em minha vida, não percebi nada de anormal, neste primeiro momento... apenas admirava a beleza da paisagem, me divertia com os diferentes tons dos balidos das ovelhas e, a única coisa que me intrigava, era que me surpreendia com a ausência de frio. Meu rosto ardia com as rajadas de vento gelado, mas meu corpo se mantinha confortavelmente aquecido. Caminhei por horas pelo planalto, beirando os precipícios, brincando com os filhotes de ovelhas medrosos que corriam para suas mães quando eu me aproximava... Sentia-me completamente inebriado de alegria, ao contemplar o horizonte gélido e exuberante, pensando: “sem dúvidas nunca viajei para um lugar tão lindo!” Apesar de em momento algum, até então, me preocupar em lembrar como e porque eu havia ido parar ali. E, muito menos, me questionar sobre que lugar era aquele.*

*Em certo momento, comecei a avistar ao longe, bem abaixo do ponto onde eu estava, um grupo de homens grandalhões, com feições nórdicas, que me eram estranhamente familiares – sentia, apesar de não lembrar, que eram amigos... e, provavelmente, meus anfitriões naquela terra gelada. Eles começaram a subir as colinas, em direção ao planalto em que eu e a maioria das ovelhas estávamos. Neste momento, sem que eu percebesse de imediato, a atmosfera começara a se tornar mais sombria e o sonho bucólico gradualmente foi se transformando em pesadelo angustiante (apesar de, àquela altura, nem ter passado por minha mente de que se tratava de um sonho... de tão reais que eram as sensações que me atravessavam). Pois, enquanto os homens subiam a colina – durante um período que pareceu durar quase uma eternidade – passaram por vários tipos de perigos fatais (deslizamentos de neve, cercados por um lobo, um deles escorregou em direção ao abismo, etc.) que eu, lá do alto, conseguia prever e gritava para alertá-los, mas eles ignoravam meus avisos. Um a um, eles escaparam de mortes certas, mas não por minha ajuda... e continuavam a subir...*

*A alegria contemplativa frente àquela paisagem exuberante e a empolgação que sentira ao ‘reconhecer’ aqueles prováveis amigos e anfitriões, subitamente, deram lugar à aflição crescente e, enfim, percebi toda a estranheza daquela situação. Ao mesmo tempo em que me preocupava com o perigoso trajeto que faziam os nórdicos, estranhamente familiares (e*

*tentava desesperada e inutilmente avisá-los), começava a me questionar sobre “como vim parar aqui em cima sozinho?”, “como vamos descer?”, “que lugar é este?”, “quem são esses branquelos que estou me preocupando tanto?”, “porque eles não me ouvem?”, etc. Finalmente, comecei a cogitar a possibilidade de tudo aquilo ser um sonho, mas, relutantemente, a hipótese não me parecia provável, posto que nunca houvesse tido sonhos daquele tipo, com lugares como aquele, com sentimentos tão assustadoramente reais – sobretudo o medo de que um de meus amigos ‘gringos’ acabasse morrendo. Não podia ser apenas um pesadelo, eles estavam realmente correndo risco de vida e, provavelmente, para poderem me ajudar a descer, seja lá como e porque eu havia ido parar lá em cima.*

*Chorava compulsivamente e começava a praguejar aquelas montanhas perigosas que, até pouco tempo antes, me pareciam apaixonantes – quando, enfim, os homens conseguiram chegar ao planalto em que eu estava. Todos vivos, apesar de alguns feridos (nenhum gravemente). Comecei a correr na direção deles, novamente embebedado de alegria e alívio, com os braços abertos para tentar abraçá-los todos de uma vez. Quando nos aproximamos, contudo, um deles me derrubou e segurou minhas pernas, enquanto outro amarrava meus braços. As ovelhas começaram a balir copiosa e freneticamente, todas elas em uníssono. De repente, surgiram, nas mãos daqueles homens enormes, facões com os quais passaram a alisar minha pele, enquanto eu gritava desesperado perguntando o que era aquilo? Porque estavam fazendo isso comigo? Não éramos amigos? Tratava-se de algum tipo de trote?*

*A cada esfregão de suas facas em minha pele, sentia o vento congelante rasgá-la, junto com o movimento leve e macio da lâmina... o berreiro das ovelhas só aumentava. Então, de repente, um clarão se fez em minha mente e pude compreender o que estava acontecendo: para aqueles nórdicos, eu era uma ovelha e eles estavam tirando minha lã. Fosse aquilo um sonho ou não, pouco importava, o doloroso frio que aumentava a cada movimento de suas facas era real, muito real... Recomecei a gritar, não mais “somos amigos”, mas, sim, “sou um humano, como vocês”! Mas já era tarde demais. Tentei pensar em diversas maneiras de me fazer acordar, mas nada adiantava, aquilo não era um sonho... não podia ser um sonho, o frio era muito intenso e dolorido... Eu era uma ovelha nórdica que havia sonhado ser um jovem humano nos trópicos?*

*Delirava de dor e frio, mas as facas continuavam a me alisar, cada vez mais gélidas. Quando comecei a sentir que minha pele, de fato, estava sendo cortada – não apenas pelo vento congelante, mas, também, pelas lâminas de tosquia – e que meu sangue começava a escorrer, eles me largaram no chão. Não conseguia me mexer, de tanto medo e frio. Fiquei deitado na neve, congelando, e vendo aqueles homens começarem a descer, pelo mesmo caminho que subiram, carregados de lã embebida em sangue. Meu sangue, minha lã... o vento ficava cada vez mais gelado e senti que era meu fim, fechei os olhos para morrer congelado. De repente, acordei, novamente em meu quarto, sob a luz rosa, quente e aconchegante de uma alvorada carioca, ainda com a orquestra de balidos desesperados ecoando em meus ouvidos.*

O primeiro sonho relatado foi, também, o único que tive com Kopenawa e, ainda, o sonho que inaugurou aquele rascunho de “caderno de sonhos” sobre o qual comentei há pouco. Na verdade, ele foi o primeiro sonho que registrei por escrito para evitar esquecer, devido, justamente, a presença do protagonista de minha pesquisa de mestrado – todavia, a ideia de construir um “caderno de sonhos” ainda não estava clara e, infelizmente, não registrei a data desta atividade onírica. Consigo contextualizá-la, entretanto, em meados de 2017; posto que ainda me encontrasse perdido na primeira leitura completa de *A Queda do Céu*, que se encerraria em dezembro do mesmo ano. Creio que não é preciso falar muito sobre esse sonho, sobre o que ele me “fez ver/conhecer” e sobre sua importância para o presente trabalho – apesar de curto, seu relato parece-me bastante autoexplicativo. Vale ressaltar, apenas, que

essa experiência onírica ocorreu durante (e não deixa de ‘representar’, antes da aparição de Kopenawa na janela) o auge daquele misto ambíguo e confuso de estranhamento e fascínio, que nossa obra central me proporcionou e que fora explicado nos capítulos anteriores.

O sonho II, por sua vez, foi o último registrado em meu “caderno de sonhos” e, certamente, é o relato mais completo e integral que consegui fazer no mesmo (e do qual a versão acima é um resumo, devido à supressão de diversos detalhes oníricos irrelevantes para o presente trabalho, devido ao seu já exagerado número de páginas). Data da noite de 8 de dezembro de 2018, ou seja, de um momento que a redação deste trabalho já estava bastante adiantada. Ainda assim, foi fundamental para algumas percepções expostas no mesmo: primeiramente, a de que o “devir-outro” dos xamãs é potencialmente uma atividade filosófica, uma criação de conceitos, justamente por sua postura ativa e deliberada em deixar-se influenciar pelo “valor de sonho dos espíritos”. Postura essa que não fui capaz de alcançar em meu devir-ovelha onírico, justamente, por estar preso (como *napë* que sou) ao solipsismo arrogante de uma concepção de “humanidade” estática e, pretensamente, irrevogável – o que me fez, por um lado, não perceber o devir-outro que o sonho me proporcionava (até ser tarde demais) e, por outro lado, me identificar ontologicamente aos representantes da humanidade nórdica (colonial e agressiva) e procurar ajudá-los, sem perceber que, na verdade, eles eram meus inimigos, meus predadores oníricos.

Em segundo lugar, foi essencial para a formulação (apresentada em uma nota, ao fim de nosso primeiro capítulo) de que o mito hobbesiano fundacional da sociedade de Estado, do “homem como lobo do homem”, promoveria a condição de Cidadania enquanto participação em um rebanho de ovelhas, sempre à disposição das lâminas ou presas do sistema capitalista-colonial. E, ainda, permitiu uma compreensão profunda da diferença cognitiva e filosófica entre o “sonhar pensando” xamânico e o “simplesmente sonhar” das pessoas comuns. Pois se o primeiro é uma atividade onírica ativa e consciente, por parte do “verdadeiro sonhador” [*marítima a*]<sup>521</sup>, com intenções, consequências e propriedades filosóficas, estéticas e/ou políticas; o segundo revela-se, enfim, como aquilo que o Ocidente imaginara conceitualmente pelo “sonho”, uma atividade do pensamento descontrolada e inconsciente, sem grandes fundamentos metafísicos ou pragmáticos, ou seja, mais uma ilusão como tudo aquilo que nos “cerca durante o dia”. Em suma, mais uma face da “egopolítica do conhecimento”.

Se o relato apresentado do “sonho I” apresenta a única oportunidade que tive de *sonhar com Davi Kopenawa*, o “sonho II” representa nossa incapacidade de (nós, *napë*) “sonhar como os xamãs”. Pois, mesmo ao “virar outro” no “tempo do sonho”, não fui capaz de “sonhar pensando” ou “saber sonhar de verdade”; meu pensamento se manteve preso em meus pés e não pude nem mesmo perceber que estava sonhando. Nesse ponto da (não) percepção de que se está sonhando – ao menos não enquanto os caminhos, pelos quais o sonho nos levará, ainda estão por serem definidos – os dois relatos oníricos coincidem, permitindo, assim, que compreendamos o que nos impede de “saber sonhar de verdade”: a imersão de nossas atividades oníricas no *esquecimento*. Não apenas após acordar, mas, sobretudo, enquanto sonhamos.

Ao encararmos (esquecermos) passivamente as *visões do sonho* – justamente por compreendê-las como ‘excessivamente realistas’ para serem situações oníricas – não conseguimos agenciar sua realidade (“a realidade do devir”) e continuamos presos a uma ilusão de vigília ou à vigília da ilusão. E, assim, corroboramos com o sonho colonialista do etnocentrismo epistêmico: continuamos a ‘conhecer apenas aquilo que já está dentro de nós

<sup>521</sup> Termo que, segundo Bruce Albert, “designa uma pessoa com a atividade onírica especialmente intensa”. (KOPENAWA & ALBERT, *op. cit.*, p. 678, nota 20);

mesmos'. Não por acaso os discursos de Kopenawa, em *A Queda do Céu*, se encerram com a conclamação para que passemos, nós também [os *napë*], a “sonhar pensando”. Não é uma tarefa fácil, mas continuaremos tentando... pois só assim, a meu ver, poderemos, enfim, descolonizar nosso pensamento.

## (IN)CONCLUSÕES: DESTITUIÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO

“Por que continuo a lutar? Porque estou vivo!”

(Davi Kopenawa, In: TURNER & KOPENAWA, 1991, p. 63)

O gesto revolucionário, portanto, não consiste mais em uma simples apropriação violenta deste mundo, ele se desdobra. De um lado, há mundos por fazer, formas de vida que devem crescer distante do que impera, aqui compreendido o que pode ser recuperado do atual estado de coisas, e, por outro, é preciso atacar, é preciso destruir o mundo do capital. Gesto duplo que se desdobra mais uma vez: é evidente que os mundos que construímos não mantêm sua distância em relação ao capital senão pela cumplicidade no fato de atacá-lo e de conspirar contra ele; é evidente que ataques que não levariam em seu seio outra ideia vivida do mundo seriam sem alcance real, se esgotariam em um ativismo estéril. Na destituição se constrói cumplicidade, a partir da qual se constrói o que dá o sentido de destituir. E vice-e-versa. É somente de um ponto de vista destituente que se pode apreender tudo aquilo que há de incrivelmente construtivo nas depredações. [...] Só uma afirmação tem a potência de cumprir a obra da destruição. O gesto destituente é assim deserção e ataque, elaboração e saque, e isso *em um mesmo gesto*. Ele desafia, ao mesmo tempo, as lógicas admitidas da alternativa e do ativismo. [...] Aqui, não se trata de um novo contrato social, mas de uma nova composição estratégica dos mundos. O comunismo é o movimento real que destitui o estado de coisas existentes. (COMITÊ INVISÍVEL, 2017, pp. 104 e 106)

Não sei ao certo como concluir este trabalho. Talvez por isso tenha escolhido uma epígrafe dupla e, ao mesmo tempo, tão assimétrica para iniciar a sessão final deste texto. Acredito que os (auto)imperativos de *viver lutando* e *sonhar pensando*, sugeridos por Davi Kopenawa, podem sintetizar conceitualmente as máximas e/ou tarefas fundamentais à cosmopolítica contracolonial do xamanismo yanomami: “cuidar dos seus”, “seguir a sabedoria dos antigos”, “fazer dançar os espíritos”, “sustentar o céu”, “impedir que a floresta recaia no caos”, “estender o pensamento em todas as direções”, “mudar o rumo do pensamento curto e obscuro dos brancos”, etc. Já os *gestos destituentes* – que o Comitê Invisível, ao mesmo tempo, analisa nas ruas francesas de 2016 (mas que poderiam muito bem fazê-lo em ruas brasileiras de Junho de 2013) e introduz na escrita e na teoria política com seus ensaios-manifestos – outrossim, ao serem associados àquele imperativo de *viver lutando* e *sonhar pensando*, permitem-nos encerrar este trabalho com mais uma heterodoxia: o abandono (ao menos parcial) daquele tom excessivamente cauteloso e modesto que orientara nossa escrita, até então, e uma inserção mais direta do posicionamento político do autor destas linhas, conclamando meus leitores à luta – à vida que se propõe a destituir o Mundo daqueles que destroem outras (e, em breve, quaisquer) possibilidades de mundos.

Como diz o título da publicação brasileira dos textos do Comitê Invisível: “Motim e destituição – Agora”! Seja nas ruas, nas linhas de um texto, nos sonhos criadores ou nos acordos de um violão. No caso dos filósofos – sobretudo dos jovens aspirantes a esse título que é, ao mesmo tempo, ora o mais bajulado e ora o mais desprezado pelas tradições ocidentais – é urgente e fundamental *gestos destituentes*. É necessário que destituamos os cânones epistemicidas e racistas da Filosofia ocidental, depredemos suas certezas egopolíticas e colonialistas e afirmemos as sabedorias cosmopolíticas, metafísicas e/ou estéticas dos “povos contracolonialistas”. Só assim poderemos fazer com que nossa escrita seja uma “máquina de guerra”, inserida no “movimento real que destitui o estado de coisas existentes”.

É necessário destituir o *esquecimento* que a escrita colonialista impôs ao nosso pensamento filosófico e nossas práticas políticas: a “destituição” é fundamental para a “descolonização”, pois é aquilo que possibilita enfrentarmos radicalmente o poder colonialista do saber e do viver – tanto no que se refere ao epistemicídio acadêmico quanto ao genocídio prático, diário e prolongado e, também, frente ao eco-suicídio generalizado que se avizinha, cada vez mais próximo em nossos horizontes.

“É somente de um ponto de vista destituente que se pode apreender tudo aquilo que há de incrivelmente construtivo nas depredações.” E é somente de um ponto de vista descolonizado que podemos perceber o incrível potencial construtivo expresso por aqueles alunos de Filosofia (em sua maioria, jovens negros vindos das periferias) que, com cada vez mais frequência, manifestam a recusa e/ou, no mínimo, o desagrado em ler os autores canônicos do pensamento ocidental<sup>522</sup> – para surpresa e/ou revolta de seus professores que sempre encararam tais monumentos teóricos do colonialismo como o suprassumo do conhecimento filosófico. Assim como já afirmamos, junto com Viveiros de Castro, em relação ao pensamento contracolonial dos povos ameríndios, repetimos em relação ao desejo descolonial crescente entre os jovens estudantes: “trata-se, sem dúvida, de ‘filosofia’ – quer nos regozijemos, quer nos inquietemos...”<sup>523</sup> Trata-se de uma apropriação “contraintuitiva” da Filosofia: uma afirmação de que ela pode ser mais do que o bichinho de pelúcia do colonialismo, uma violação de seus cânones que “*desfarsa*” os mitos civilizatórios e depredados de maneira (des)construtiva e “nos impele a criar conceitos para retomarmos a respiração.”<sup>524</sup>

Abrindo espaço não apenas para uma discussão sobre o (suposto) monopólio do Ocidente e sobre a produção filosófica (a criação de pensamentos conceituais), mas também para a construção (internamente subversiva, destituente, aos ambientes acadêmico-ocidentais) de uma outra filosofia e uma outra política que, ao descolonizarem-se (desistirem da verticalidade colonialista), *depredam* as mais valiosas propriedades epistemicidas de grande parte de sua tradição do pensamento.

[...] toda a retórica antiviolenças do aparelho de governo, tão afinada e, em tempo real, tão eficaz, não cessou de patinar sem convencer ninguém. As depredações são entendidas, entre outras coisas, como um debate aberto ao público sobre a questão da propriedade. É preciso devolver essa reprovação de má-fé: “eles quebram o que não é deles”. Como querer quebrar algo se, no momento de fazê-lo, a coisa não está em suas mãos, não é, em um sentido, sua? [...] Justamente, aquele que depreda não se entrega a um ato de negação, mas a uma afirmação paradoxal, contraintuitiva. Ele afirma contra as evidências estabelecidas: “É nosso!” A depredação, portanto, é afirmação e apropriação. Ela manifesta o caráter problemático do regime da propriedade que agora prevalece sobre tudo. Ou, ao menos, ela abre o debate nesse ponto espinhoso. (COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p. 105)

Nos capítulos que antecedem esta conclusão, já nos alongamos tão extensivamente no número de páginas comumente esperado para uma dissertação de mestrado que já não me

<sup>522</sup> Quando digo, entre parênteses, “em sua maioria jovens negros vindos da periferia” refiro-me a colegas que conheci durante o Mestrado e/ou durante os tempos de graduação em História, na UFF, que compartilhavam (assim como eu) essa inquietação descolonial. Mas esse sentimento crescente não está restrito aos círculos acadêmicos pós-Reuni e parece ser algo que conecta estudantes de filosofia do mundo inteiro, como demonstraram alguns alunos ingleses, no início de 2017, e que não deixaram de criar polêmica, também, aqui no Brasil – a partir de uma reportagem da Gazeta do Povo massivamente compartilhada nas redes sociais, grupos de filosofia e outros circuitos acadêmicos. (Cf. Redação, 2017);

<sup>523</sup> VIVEIROS DE CASTRO de Castro, 2015a, p. 31;

<sup>524</sup> NOGUERA, 2016, p. 48;

resta quase nada a dizer. A não ser *aquilo que se faz necessário gritar*<sup>525</sup>, com o tom inflamado e decidido, mais comum aos manifestos de convocação política que aos trabalhos acadêmicos de comentário filosófico. Buscando retomar o tom cauteloso e paciente destes últimos, posso afirmar que (espero e acredito) aquele problema escolhido como central para nossa construção discursiva fora solucionado. Ou seja, não restam mais dúvidas de que *A Queda do Céu* trata-se de um livro de filosofia e, em uma perspectiva alargada, de que podemos considerar o xamanismo como a forma yanomami (ou então, genericamente, *ameríndia*) de se *filosofar*. Remetendo-nos, a uma “pluriversalidade” da atividade filosófica. Atividade ‘universal’ a qualquer coletivo humano, todavia, as formas pelas quais se exercitam e desenvolvem um sistema filosófico são tão plurais, em alteridade de forças e de formas, quanto o são, também, as línguas, as organizações sociais, as mitologias, etc. Em suma, *o xamanismo nos apresenta um devir outro da Filosofia*.

A distinção dos enunciados, dos modos de conceitualização, dos meios discursivos, do plano de imanência e das conexões, potencializadas por essa filosofia (outra) xamânica, em relação àqueles aos quais estamos acostumados em nossa(s) tradição(ões) filosófica(s) do Ocidente (distinção promovedora de fascínio e estranhamento) se dá, principalmente, por duas razões – já amplamente debatidas: de um lado, por se fundar e, simultaneamente, ser fundante de um Sistema-Mundo radicalmente diferente do nosso, o sistema mundo de uma *sociedade contra o Estado*, ao invés de uma sociedade de Estado; o que alude, também, à distinção entre pensadores contracoloniais e pensamentos colonizados. E, de outro lado, pois o xamanismo é uma *atividade de multiplicidades*, uma produção intelectual multipolar: como vimos, *ele é filosofia, mas não é só filosofia*. Por isso, foi fundamental para a investigação e afirmação de nosso problema o mapeamento do que se apresenta como propriamente filosófico, em meio aos discursos xamânicos de Kopenawa. E concluímos que (assim como a teoria xamânica que lhe alimenta e impulsiona) *A Queda do Céu* é uma obra de filosofia, mas não só. É um tratado filosófico, cosmopolítico, diplomático e contra-antropológico, mas, acima de tudo, é um *livro xamânico* – é a codificação em “desenhos de palavras” de uma parte considerável do conhecimento dos xamãs yanomami e dos espíritos da floresta, por meio da “voz escrita”, construída nos políglolos interculturais promovidos por Davi Kopenawa e Bruce Albert, ao longo das décadas de construção da obra.

Em meio a esse mapeamento das questões filosóficas presentes e/ou impulsionadas pela leitura das “palavras de um xamã yanomami”, sem dúvidas, deixamos muitas pontas soltas. Refiro-me àquilo que chamei incontáveis vezes ao longo deste trabalho de ‘apontamentos para desenvolvimento em pesquisas futuras’. Foram muitos, sobretudo no terceiro capítulo, e seria impossível e inútil listá-los aqui. Entretanto, guardei mais um desses apontamentos para este momento final do texto. Na verdade, trata-se de uma breve indicação bibliográfica aos leitores interessados pelo desenvolvimento daquelas pontas soltas e/ou, simplesmente, em criar seus próprios caminhos de pesquisa filosófica em recepção à obra de Kopenawa & Albert: indico a leitura do livro, recém-lançado, “*Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia infundamental*”<sup>526</sup>. Tomei conhecimento dessa obra em outubro de 2018, durante o seu lançamento, no XVIII encontro nacional da ANPOF. Ou seja, em um momento que a construção da presente dissertação já estava bastante encaminhada e planejada – o que impediu que tal referência incidisse mais diretamente na mesma.

Tal ressalva indicativa, entretanto, parece-me fundamental para esta conclusão, pois aponta para uma especulação metalinguística: se tivéssemos, ainda, mais um semestre para construção deste texto ou tivesse entrado em contato com o livro de Valentim alguns meses

<sup>525</sup> “*O grito*, de Munch, desenha, ainda hoje, o verdadeiro rosto da humanidade contemporânea. O que esse desesperado não encontra em seu caminho é a resposta para a pergunta: “Como viver?”” (COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p. 113);

<sup>526</sup> Cf. VALENTIM, 2018;

antes, com toda a certeza, o resultado final do presente trabalho seria outro. Pois, desde as primeiras leituras apressadas (para não dizer folheadas) dessa obra, pude perceber que muitos dos esforços introdutórios da presente dissertação haviam sido promovidos (com muito mais destreza e paciência) pelo autor desses “ensaios de ontologia infundamental”. Portanto, é essencial que encerremos este texto impulsionando nossos leitores para mais essa leitura, sobretudo, dos capítulos presentes na segunda parte do livro (“Espíritos: Espectros”<sup>527</sup>): “O ser como devir branco”<sup>528</sup>, “*Utupë*”<sup>529</sup> e “Teoria e queda do céu”<sup>530</sup>. Sendo esses dois últimos exclusivamente dedicados ao mesmo problema que fora central para a presente dissertação: a apresentação de Davi Kopenawa enquanto “filósofo-yanomami”<sup>531</sup> e *A Queda do Céu* enquanto primeiro tratado (não-oral) de tal filosofia, escrito/narrado enquanto carta diplomática e cosmopolítica aos leitores *napë*.

Procuremos, enfim, concluir esta dissertação com a busca de um meio termo entre: por um lado, aquele tom de modéstia incerta e paciência despretensiosa, como a fala mansa do sotaque baiano ou os sussurros do sotaque mineiro, que orientara a maior parte deste trabalho; e, por outro lado, o grito alarmante e destituente, convocatório e revoltado, que iniciara esta (in)conclusão do texto. Com uma tranquilidade atenta ou uma atividade paciente, podemos dizer: torna-se mais fácil compreender o Sistema-Mundo pensado e pelo qual se pensa a guerra permanente e predatória do *perspectivismo multinaturalista* quando – em vez de centrarmos nossas atenções na disputa de perspectivas entre espécies que (para o solipsismo do ocidente) seriam desprovidas de agência perspectivista – nos debruçamos sobre o caráter político e interétnico implícito em seus enunciados. Não são apenas os habitantes da floresta que vivem uma guerra permanente em torno do “centro de intencionalidade” de suas relações interespecíficas; mas, também, as sociedades ‘propriamente humanas’ vivem entre si, desde o início da empreitada colonial do Sistema-Mundo eurocristão, em busca da redução das demais concepções de Mundo ao pó. Descolonizar o pensamento é, portanto, não apenas reconhecer o caráter propriamente filosófico dos saberes contracoloniais, mas, também, destituir a propriedade filosófica do caráter colonial. É *destituir o mundo* criado pelo solipsismo ontológico, pelo etnocentrismo intelectual, pelo capitalismo econômico e pela colonização estatal. Conforme os múltiplos desdobramentos daquele “gesto duplo”, apresentado pela epígrafe desta conclusão.

Creio podermos apontar, por fim, a realização comprobatória, ou melhor, a potencialização convocatória daquele problema implícito à proposta de nossa pesquisa – apresentado conjuntamente com justificativa das ‘epígrafes musicais’, presente na Introdução. A questão que atravessou, de maneira transversal, a presente dissertação: a hipótese de que os experimentos impulsionados pelas filosofias contracoloniais, antigamente chamadas de “pensamento selvagem”, acabam por abrir um espaço para que a Filosofia possa unir-se à Arte no combate à colonização domesticadora do pensamento especulativo. Ou seja, a partir de leituras, respeitadas e interessadas de filósofos acadêmicos, sobre as teorias da contracolonialidade, podemos colocar as certezas canônicas em “regime de variação” e, por sua vez, criar uma descolonização conceitual fundamental para nos opormos à verdadeira barbárie (civilizacional, ecológica, humanística e epistemológica) para a qual o capitalismo de Estado está arrastando o(s) mundo(s), desde os primeiros desencontros entre europeus e tupinambás.

Em suma, espero que tenhamos cumprido a principal tarefa das entrelinhas deste texto: propor não apenas uma descolonização do pensamento filosófico, mas, também, uma des-

---

<sup>527</sup> Ibidem, pp. 151-292;

<sup>528</sup> Ibidem, pp. 151-188;

<sup>529</sup> Ibidem, pp. 213-238;

<sup>530</sup> Ibidem, pp. 239-254;

<sup>531</sup> Ibidem, pp. 235-238;

domesticação contraintuitiva de nossas práticas epistemológicas, propondo, assim, novos caminhos para a criação de conceitos e para a luta política que, se não ‘selvagens’, sejam, ao menos, ‘feris’. Caminhos que *desfarsam* a civilidade predatória da sociedade de Estado, da mercantilização desencantada das vidas e da colonização desterritorializante do pensamento, (re)habitando nossas práticas e teorias com personagens conceituais que evoquem “antinomias da civilidade” – como os *caboclos* de Simas & Rufino – e promovam uma filosofia *em estado selvagem*. Posto que o caminho evolutivo do desenvolvimentismo (dito) civilizado demonstra-se, a cada dia, mais violento e destrutivo, e acabará por derrubar o céu sobre nossas cabeças. Destituamos a filosofia colonial (colonizada e colonizadora) que sustenta o Sistema-Mundo monoteísta, o sistema econômico capitalista e a domesticação da civilidade – de carneiros à espera do abate pelas forças que monopolizam o poder estatal sobre corpos, espíritos e pensamentos. Façamos de nossas pesquisas e práticas outros devires que não o devir branco do ser, e façamos de nossos devires resistência, e de nossa resistência façamos outros mundos. Destituamos o cânone solipsista e a colonização do saber. Caminhemos...

*Salvador, meados de março de 2019.*

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. **L’Amitié**. Paris: Poyot & Rivages, 2007.
- ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres: Représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)**. Universidade de Paris X-Nanterre, Tese (Doutorado em Etnologia) 1985.
- ALBERT, Bruce. Yanomami ‘Violence’: Inclusive Fitness or Etnographer’s Representation. **Current Anthropology**, v. 30, pp. 637-40.
- ALBERT, Bruce. Situação do garimpo na bacia do rio Demini (Amazonas); Garimpo e malária na área do alto Toototobi (Amazonas). In: **Boletim Urihi**. São Paulo, n. 14, CCPY, 1991.
- ALBERT, Bruce. **Palavras escritas para nos curar. Escola dos Watoriki t’hëri pë**. São Paulo: CCPY; Ministério da Educação: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, 1997.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **Xawara: O ouro canibal e a queda do céu – Depoimento de Davi Kopenawa**. In: Yanomami: A todos povos da terra. São Paulo: Ação pela Cidadania, 1990.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **Yanomami. L’Espirit de la forêt**. Paris: Fondation Cartier pour l’Art Contemporain; Acts Sud, 2003.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **Yanomami, o espírito da floresta**. Rio de Janeiro, Centro Cultural Banco do Brasil, 2004.
- AURÉGAN, Pierre. **Des Récits et et des hommes: Teere humaine – um autre regard sur les sciences de l’homme**. Paris: Nathan, Plon, 2001.
- BALZAC, Honoré de. **Facino Cane**. In: **La Comédie humaine**. Paris: Gallimard, 1977;
- BARTHES, Roland. **Le Plaisir du texte**. Paris: Seuil, 1973.
- BERNASCONI, Robert. **Etnicidade, cultura e filosofia**. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (Org.). **Compêndio de Filosofia**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CASTAÑEDA, Carlos. **Histoires de pouvoir**. Paris: Gallimard, 1975.
- CASTAÑEDA, Carlos. **A Erva do Diabo**. São Paulo: Editora Record, 2004.
- CHEVITARESE, Leandro. **Schopenhauer e a Ética Ambiental**. In: CARVALHO, R.; COSTA, G.; MOTA, T. (Orgs.): **Nietzsche – Schopenhauer: Ecologia Cinza, Natureza Agônica**. Fortaleza: Ed.UECE, 2013.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CÔMITE INVISÍVEL, **Motim e destituição agora**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.
- DELEUZE, Gilles. **A dobra. Leibniz e o barroco**. Campinas: Papyrus, 1991.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa – filosofia prática**. São Paulo, Escuta: 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda., 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2011 (a).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2011 (b).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1**. São Paulo: Editora 34, 2011 (c).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2**. São Paulo: Editora 34, 2011 (d).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3**. São Paulo: Editora 34, 2012 (c).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4**. São Paulo: Editora 34, 2012 (b).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5**. São Paulo: Editora 34, 2012 (c).
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- DESCOLA, Philippe. **La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar**. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- DUTHIL, Fanny. **Histoire de femmes aborígenes**. Paris: Le Mond; PUF, 2006.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2006.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.
- KRACKE, W. ““Everyone who dreams has a bit of shaman’: cultural and personal meaning of dreams evidence from the Amazon”. *Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 12: 65-72, 1987.
- KOPENAWA, Davi. O projeto de saúde Demini: Mensagem para Bruce Albert gravada por Lucimara Montejane. **Boletim Urihi**. São Paulo, CCPY, n. 16, 1992.
- KOPENAWA, Davi. **Sonhos das Origens**. In: Povos indígenas no Brasil (1996–2000). São Paulo: ISA. 2000 (1998).
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- LEJEUNE, Phillipe. **Je est un autre: L'autobiographie, de la littérature aux médias**. Paris: Seuil, 1980.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Présentation**. Chroniques d'une Conquête, Ethnies, v. 14, pp. 5-7, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 2014.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editora, 1976.
- MIGNOLO, Walter. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NOGUERA, Renato. **Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas**. Griot – Revista de Filosofia, Amargosa (BA), v. 4, n. 2, dez 2011.
- NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas; Biblioteca Nacional, 2014.
- NOGUERA, Renato. Sociedades de controle e o grito de Eric Garner: o racismo antinegro do cogito da mercadoria na (através da) filosofia de Deleuze. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**. Rio de Janeiro, v. 9, n.1, p. 47-65, 2016.
- PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Coleção Os Pensadores. Vol. II. São Paulo: Abril 1972.
- PONTES, Katiúscia Ribeiro. **Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03**. Dissertação de Mestrado, CEFET/RJ, 2017.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RAMOSE, Mogobe. **African philosophy through ubuntu**. Harare: Mond Book, 1999.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
- RODGERS, D. **A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng**. Mana, 8(2): 91-125.
- ROSA, João Guimarães. **Primeiras Estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- ROSA, João Guimarães. **Corpo de Baile**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- ROSA, João Guimarães. **O Recado do Morro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos. Modos e significações**. Brasília: INCTI, UnB, INCT, CNPq e MCTI, jun 2015.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto. 2001.

- SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- SCHREMPP, Grogory. **Magical Arrows: The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe**. Madison: University of Winsconsin Press.
- SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies: research and indigenous people**. Nova York e Londres: Zed Books Ltd, 1999.
- STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes –resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STENGERS, Isabelle. PIGNARRE, Philippe. **La brujería capitalista: prácticas para prevenirla e conjurarla**. Buenos Aires: Hekht Libros, 2017.
- TODOROV, Tzvetan. **Poétique de la prose**. Paris: Seuil, 1971.
- TURNER, Terence; KOPENAWA, Davi. ‘I fight because I am alive’: an interview with Davi Kopenawa Yanomami. **Cultural Survival Quaterly**, n. 91, p. 59-64, 1991.
- VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015 (a).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O recado da mata**. (Prefácio) 2015 (b); In: KOPENAWA&ALBERT, 2015, pp. 11-42.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosacnaify, 2012.
- WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin (orgs.). **Folk Literature of the Yanomami Indians**. Los Angeles: Ucla Latin American center Publications, 1990.
- SITES:**
- BETHÂNIA, Maria. **Maria Bethânia – Um índio – Os Doces Bárbaros**. Youtube, 12 jul 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1sSSaJoy48Q>. Acesso em: 11 mar. 2018.
- CAYMMI, Dorival. **João Valentão**. Youtube, 2 ago 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8ZBqe2sdfq4>. Acesso em: 11 mar. 2018.
- CEPPAS, Filipe. **Responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos. O professor-xamã**. In: O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, v. 23, n. 34, pp. 237-247, março de 2014. Disponível em: <http://docplayer.com.br/65582858-Responsabilidade-do-ensino-de-filosofia-nos-tropicos-o-professor-xama.html>. Acesso em: 22 jul. 2018.
- CEPPAS, Filipe. **Antropofagia e Diferença: o matriarcado de Oswald como perspectiva anti-edipiana**. Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofia, nº 2, 2017.

Disponível em: <http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2017/07/RLCIF-2-Ceppas.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2018.

CESARINO, Pedro de Niemayer. **Conflitos ontológicos e especulações xamanísticas em La chute du ciel, de Davi Kopenawa e Bruce Albert**. Revista *Sala Preta* PPGAC/USP. São Paulo, v.14, n.2, p. 205-212, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/88156>. Acesso em: 8 out. 2017.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. Revista *Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra (Portugal), v. 80 (Epistemologias do Sul), p. 115-147, mar 2008. Disponível em: <https://rccs.revues.org/697#article-697>. Acesso em: 27 ago. 2017.

LIMA, Tania Stólze. **Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi**. Revista *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out 1996. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 20 jul. 2018.

LUCIANI, José Antônio Kelly. Aprendendo sobre os diálogos cerimoniais yanomami. **SPECIES Revista de Antropologia Especulativa**. Curitiba, n. 1, p. 45-65, nov 2015. Disponível em: <https://teoriaequedadoceu.files.wordpress.com/2016/02/kelly-aprendendo-sobre-os-dic3a1logos-cerimoniais-yanomami.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. **Ensaio Filosófico**. Rio de Janeiro, vol. IV, p. 5-25, out 2011. Disponível em: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE\\_MB.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf). Acesso em: 15 nov. 2017.

REDAÇÃO, Da. Estudantes não querem estudar Platão, Descartes e Kant “porque são brancos”. **Gazeta do Povo**. Curitiba, 9 jan 2017. Educação. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/estudantes-nao-querem-estudar-platao-descartes-e-kant-porque-sao-brancos-3nehbj9iiz6t3cf9trlovvp7/>. Acesso em: 11 mar. 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Mesa de abertura: ‘Um (in)desejável mundo por vir: possibilidades de descolonização do presente e de contracolônização permanente’** (mesa compartilhada com Eduardo Viveiros de Castro e Rita Segato). In: SEMINÁRIO DOS ALUNOS DO PPGAS-MN/UFRJ, VII, 2017, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.facebook.com/radioyande/videos/1305543672888604/>. (6min36s – 24min10s) Acesso em: 15 nov. 2017.

SCIENCE, Chico; ZUMBI, Nação. **Chico Science & Nação Zumbi - Monólogo ao Pé do Ouvido/Banditismo por Uma Questão de Classe**. Youtube, 16 fev 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Me7-zwPZ4fE>. Acesso em: 11 mar. 2018.

VALENTIM, Marco Antonio. **A sobrenatureza da catástrofe**. 2014. Disponível em: <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/marco-antonio-valentim.pdf>. Acesso em 13 nov. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Revista Mana**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out 1996. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 20 jul. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: nota sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, pp. 319-338, 2006. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/eventos/viveiros-floresta>. Acesso em: 27 ago. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A morte como quase acontecimento**. Youtube, 28 jul 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nz5ShgzmuW4&t=4551s> Acesso em: 8 jul. de 2017.