

Conflitos ontológicos e especulações xamanísticas em *La chute du ciel*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert¹

Pedro de Niemeyer Cesarino²

La chute du ciel – paroles d'un chaman yanomami, originalmente publicado em 2010, deve ser considerado como um dos mais importantes textos produzidos até hoje por um ameríndio através do uso da escrita alfabética. Como observado por Bruce Albert, tradutor e co-autor do livro, o texto não é apenas uma autobiografia, mas também um “hipertexto cosmológico e etnopolítico, resultante de uma expressão inédita de auto-objetificação e de comprometimento” (2010: 25). O texto de Kopenawa parte de gêneros e estratégias de discursos tradicionais dos povos ameríndios tais como relatos autobiográficos xamanísticos, referências a eventos acontecidos no início dos tempos (conhecidos no Ocidente como mitos), experiências oníricas e citações de experiências alheias. O uso constante de fórmulas orais, de metáforas referentes ao conhecimento ritual, do paralelismo e da transposição de estruturas narrativas para o campo das experiências pessoais também são reveladoras da estrutura de fundo empregada na construção do livro. Estes instrumentos poéticos e discursivos são reinventados no texto escrito com a contribuição criativa e intelectual de Albert, o tradutor-antropólogo. De fato, o trabalho é mais que uma simples colaboração entre o xamã e o antropólogo e deve ser entendido como o resultado de uma profunda conexão entre dois sistemas cosmopolíticos, intelectuais e estéticos. É precisamente esta conexão que produz 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.

1 A versão original deste artigo (“Ontological conflicts and shamanistic speculations in Davi Kopenawa’s *The falling sky*”, *HAU* 4/2: 289-295, 2014) integrava um conjunto de debates realizado pela revista *Hau - Journal of Ethnographic Theory* pela ocasião do lançamento da versão inglesa de *La chute du ciel* (*The falling sky*, Harvard University Press, 2014). Agradeço aos editores da *HAU* por liberarem a republicação do texto, aqui traduzido em português por Almir Ribeiro (exceto no que se refere às traduções das passagens originais em francês do livro de Albert e Kopenawa, que são de minha autoria).

2 Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo.

A conexão entre as duas figuras revela uma dimensão necessária para a vitalidade intelectual da escrita e suas formas literárias mas, ao mesmo tempo, suas falhas e limitações. Em muitos momentos do livro (que resgatam um antigo dilema discutido, entre outros, por Platão e Derrida [1972]) as especulações xamânicas de Kopenawa apontam para a debilidade da “pele de papel” e seus desenhos, responsável por produzir uma atrofia da memória na replicação de “palavras esfumaçadas e obscuras” (idem: 50), incompatíveis com o conhecimento derivado do devir-multiplicidade disparado pelas experiências xamanísticas. Isto aponta para um dos aspectos-chave do texto, que o faz diferente dos tradicionais gêneros e estratégias verbais indígenas: 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. A degradação ontológica do discurso escrito, quando comparado com a forma original de produção e transmissão de conhecimento (sonhos, visões, relatos e canções de espíritos) está no cerne do significado político de *La chute du ciel*. Neste sentido, o livro pertence à mesma família do *Popol Vuh*, a célebre narrativa maya-quiché sobre a origem do mundo e os deuses, também composta em escrita alfabética (ainda que em maya-quiché e não em língua europeia) durante o século XVI. O autor anônimo do *Popol Vuh* diz que este livro foi escrito durante a cristandade e suas instituições, fazendo uma referência a um antigo (e possivelmente destruído) *Popol Vuh* (ou Livro do Conselho) composto em escrita hieroglífica e relacionado a uma outra concepção e ativação do que chamamos de “livro”. O *Popol Vuh* colonial, enquanto discurso político direcionado para a destruição do mundo nativo e a violação de seus direitos à terra pelos invasores europeus é, portanto, um antecessor de *La chute du ciel*. Ele inaugura um tipo de produção literária sombria, relacionada aos genocídios físicos e metafísicos dos povos ameríndios. Mas o texto de Kopenawa é, também, uma desconstrução crítica dos aspectos centrais da ontologia ocidental, tais como o domínio racional e técnico da natureza, o fetichismo capitalista, o solipsismo e a intolerância racial e religiosa.

Leitores de *La chute du ciel* poderão sentir um grande contraste entre os primeiros capítulos do livro e a sua sequência. Ela é marcada por uma construção narrativa que parte das belas descrições do processo de devir-multiplicidade e vai até os relatos sombrios de atrocidades e destruições, não apenas dos Yanomami, mas de um mundo compartilhado. É esta mudança que produz a força dramática e espe-

culativa do livro, revelando a amplitude das categorias empregadas pelo pensamento xamanístico. Em que se baseia esse discurso especulativo produzido por Kopenawa? Lévi-Strauss (1958) argumentou há muito tempo atrás, em *La geste d'Asdiwal*, que as especulações míticas não têm como finalidade a descrição da realidade, mas a justificação das suas limitações. Mais recentemente, Danowski & Viveiros de Castro argumentaram que “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 para a razão” (2014: 17). Portanto, as reflexões de Kopenawa não são apenas um relato descritivo das experiências xamanísticas, de feitos pessoais ou de eventos relacionados à invasão dos brancos e seu mundo destrutivo, mas uma especulação narrativa sobre o problema da destruição, da morte e do conhecimento. Seus critérios são, no entanto, obscuros para os ocidentais.

Uma prova da autonomia intelectual e ontológica de outros povos, *La chute du ciel* é também um desafio para o leitor envolvido na investigação de sua especificidade conceitual. O claro contraste entre as duas partes acima referidas pode ser uma forma estratégica de entender essa originalidade. Ele revela que a aquisição progressiva de consciência sobre o problema da barbárie deriva precisamente da familiarização progressiva com a hiper-humanidade. Kopenawa salienta isso em pontos importantes do texto, tais como o seguinte: “Foi apenas muito mais tarde, quando compreendi que os brancos poderiam ser maus, que meu espírito se desviou de tais pensamentos.” (2010: 291) A percepção de que a maneira sedutora de viver dos brancos é, na verdade, uma armadilha, se reforça ao longo do livro, como se vê na seguinte passagem referente ao testemunho do massacre de um grupo yanomami por garimpeiros: “O ouro nada mais é do que uma poeira brilhante na lama. E no entanto os brancos são capazes de matar por causa disso! Será que ainda matarão muitos de nós dessa forma? E, depois disso, as suas fumaças de epidemia vão devorar todos os que sobrarem, até o último? Eles querem mesmo acabar com a gente?” (idem: 360).

A força do pensamento especulativo de Kopenawa não é uma consequência da escrita e da alfabetização, ainda que tal pensamento seja produzido por uma comparação sistemática e crítica de eventos, relatos e experiências. Esta sistematicidade crítica, reforçada por sua transformação em xamã e ativista internacional, está ligado a outra epistemologia e sua correspondente configuração da realidade, cujos instru-

mentos repousam na ativação da multiplicidade virtual dos espíritos *xapiri*. Não se trata da relação entre interior e exterior característica das epistemologias modernas, mas sim de uma construção diferente do conhecimento e da pessoa (ou o que se traduz por “pensamento” ao longo do livro), concebida como uma espécie de casa que hospeda tal virtualidade personificada. É o que vemos em um relato da viagem de Kopenawa a Paris: a Torre Eiffel pareceu, para ele, uma mera construção de ferro inanimada, incapaz de emitir cantos, por contraposição às enormes casas-corpos dos xamãs, que se estendem aos céus e abrigam as multidões dos loquazes *xapiri*. (Albert & Kopenawa 2010: 452). É através de seu pandemônio virtual que Kopenawa especula, como podemos ver novamente na passagem seguinte: “Durante a noite, tenho pensado com frequência sobre essas coisas da terra que os brancos cobiçam com tanta avidez. Eu me perguntava: ‘como elas surgiram? de que são feitas?’ Por fim, os *xapiri* me permitiram ver a sua origem nos tempos do sonho. Isso que os brancos chamam de ‘minerais’ são os cacos do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram nos tempos primeiros.” (Idem: 376).

Embora mobilizado em um contexto especial (o de um ativista que viaja para países distantes e se engaja em discussões com instituições e líderes dos povos brancos), os pressupostos de Kopenawa são também partilhados por outros xamãs e mundos ameríndios. O acesso visionário à multiplicidade intensiva, os processos de iniciação, a transformação do xamã em outro (caracterizada por um corpo e sangue diferentes), a mobilização de uma rede de agentes sociocósmicos (traduzido por nós como “espíritos”) para atividades rituais e reflexivas, o uso das categorias locais para traduzir o mundo dos brancos, tudo isso pode ser encontrado em outras etnografias, tais como a que realizei sobre os Marubo (Cesarino 2011). Isto poderia ser explicado pela partilha de “conjuntos de pressupostos sobre o que existe”, se vale recorrer a uma definição de ontologia (tal como usada pelos antropólogos) recentemente sugerida por Mauro Almeida (2013: 3). Estes pressupostos são por natureza constituídos de conexões e transformações, e não fechados em mundos isolados. Na verdade, eles se tornam compreensíveis exatamente durante processos de conexão, como no caso dos encontros pragmáticos discutidos por Almeida. Um encontro pragmático (propenso a desencadear dinâmicas de “equivocidade tradutória”, no sentido da expressão de Viveiros de Castro [2004]) exige um ajuste das categorias provenientes de diferentes origens, revelando, assim, aspectos de uma ontologia que, no entanto, não poderia ser vista ou compreendida como um todo completo.

Se isso é verdade, caberia então identificar um dos pressupostos centrais das ontologias em questão e, especialmente, um que costuma ser ativado constantemente nos conflitos com as configurações ocidentais de realidade. O uso audacioso da noção de “imagem” em *La chute du ciel* nos levará ao ponto. O termo faz referência à noção yanomami *utupë*, um parente próximo de outras noções ameríndias como *yochin* dos falantes de língua da família Pano, *karon* dos falantes de Jê e *’ang* dos povos de língua Tupi, geralmente traduzidas como “espírito”, “alma” ou “duplo” ao longo das etnografias. Viveiros de Castro ofereceu recentemente a seguinte reflexão sobre a solução de Albert e Kopenawa:

Por fim, notemos a natureza algo paradoxal de uma imagem que é ao mesmo tempo não icônica e não-visível. O que define os espíritos, em certo sentido, é indexarem os afetos característicos daquilo de que são a imagem sem, por isso, parecerem com aquilo de que são a imagem: são índices, não ícones. Ora, o que define uma “imagem” é sua visibilidade eminente: uma imagem é algo-para-ser-visto, é o correlativo objetivo necessário de um olhar, uma exterioridade que se põe como alvo da mirada intencional; mas os xapiripë são imagens interiores, “moldes internos”, inacessíveis ao exercício empírico da visão. Eles são o objeto, poder-se-ia dizer, de um exercício superior ou transcendental desta faculdade: imagens que seriam então como a condição daquilo de que são imagem; imagens ativas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos (...) (2006: 325)

Em um estudo clássico sobre a antiga noção grega de *eidolon*, Jean-Pierre Vernant (1965) argumentou que ela não poderia ser entendida como uma imagem (por exemplo, quando personificada nas esculturas funerárias *kolossoi*), mas sim como um duplo, pois os *eidola* não são um objeto natural, nem tampouco uma construção mental. As considerações de Vernant poderiam, no entanto, levar-nos a um mal-entendido acerca da noção de “imagem” empregada por Albert, Kopenawa e Viveiros de Castro. Ora, todos eles (Vernant incluído) estão empenhados em oferecer uma alternativa à concepção icônica da imagem desenvolvida a partir dos problemas modernos da representação e do solipsismo. Dessa forma, oferece-se uma alternativa à redução de princípios tais como *utupë* às representações mentais ou, ainda, à sua interpretação como uma projeção animista para o mundo exterior.

Noções como *utupë* não são paradoxais apenas quando consideradas como uma alternativa à noção externa, visível e icônica da imagem compartilhada por sistemas visuais ocidentais. Elas também são irreduzíveis a esquemas binários como alma/espírito, imaterial/material, pois pressupõem um potencial de recursividade (também encontrado em outras ontologias xamânicas): *xapiri* (“espírito”) pode ser definido como

utupë, que é o aspecto interno (mas não mental), invisível e indicial de “algo” como um animal, árvore ou fenômeno atmosférico. Esse “algo” não é um aspecto físico que poderia se opor a um aspecto material, uma vez que *utupë* (como *xapiri*) é também dotado de um (outro) corpo e seus respectivos comportamentos. A diferença entre o que Albert (2010: 686n) traduz como um “envelope corporelle” (*siki*) e “image corporelle/ essence” (*utupë*) pode ser melhor entendida como a diferença entre as configurações molares e moleculares, tomando emprestado de Deleuze e Guattari (1980) um vocabulário conceitual interessante para a reinvenção da etnografia ameríndia (cf., Viveiros de Castro 2007). O corpo ordinariamente visível e extenso, como o de Kopenawa antes de ser iniciado, pode desaparecer progressivamente e deixar surgir, a partir de suas origens virtuais, uma multiplicidade intensiva de “corpos” *utupë*, caracterizados por outras definições de limite e conexão: este é precisamente o momento do devir-*xapiri*, não por acaso descrito por Kopenawa através de infinitos reflexos de espelhos.

O que acontece quando esse pano de fundo ontológico encontra outro obcecado pela materialidade molar/extensiva e, acima de tudo, por seu valor? Um exemplo pode ser encontrado na reflexão de Kopenawa sobre os museus. Neste momento, sua cólera, motivada pelo materialismo ocidental, se exprime através uma moldura conceitual original. Ao discutir com seus anfitriões em Paris durante a visita a uma coleção etnográfica, ele se perguntava quando seu próprio povo seria coletado e exposto em vitrines de vidro. Além de oferecer uma aguda percepção da falta de respeito sistemática pelos mortos de outros povos, a reflexão de Kopenawa também revela a incapacidade ocidental de compreender os sistemas visuais relacionados a outras configurações ontológicas, como a dos Yanomami. Esta incapacidade termina por produzir um dos símbolos mais eloquentes e perduráveis de equivocidade improdutiva: os museus etnográficos e suas redefinições das coisas de outros povos através das categorias classificatórias provenientes do regime imperial de objetificação (cf., Mitchell 2005: 145 e seguintes). A preocupação de Kopenawa pode ser vista no seguinte comentário sobre adornos corporais levados pelos brancos e que, originalmente, pertenciam aos seres aquáticos: “ao levá-los consigo, os brancos capturam também as suas imagens e as mantêm fechadas muito longe de nossa floresta. Isso terminará por nos deixar feios e desajeitados na caça.” (2010: 459)

Até onde compreendo, Kopenawa não está aí fazendo referência a uma imagem icônica externa de coisas que poderiam ser retratadas. Não é exatamente este o tipo

de imagem que os brancos capturam inadvertidamente. Ao remover uma coisa de seu contexto original e transformá-la em um objeto (como uma obra de arte ou um artefato etnográfico), eles na verdade violam a configuração anterior constituída por um envelope corporal e sua multiplicidade virtual humanoide - duplo/imagem agentivo, indicial e invisível. Daí os efeitos produzidos nos yanomami (feiura, falta de jeito), que também se relacionam a essa complexidade (constituída pelo invólucro e sua multiplicidade virtual) de uma maneira muito diferente daquela pela qual os ocidentais se relacionam com as coisas (via o intelecto, a afetividade, a estética e o desejo consumista). Essa aparente homonímia dos termos (imagem e “imagem”) revela, a rigor, um choque entre duas configurações diferentes de realidade: uma marcada pelos processos de reificação e outra pelo pressuposto da multiplicidade por trás das coisas.

“É isso que eu penso. Ao querer possuir todas as mercadorias, eles foram tomados por um desejo sem limites. O seu pensamento se esfumou e foi dominado pela noite.” (idem: 432). Essa passagem, que poderia muito bem ter sido escrita por um intelectual ocidental, é mais do que um diagnóstico da esquizofrenia capitalista, na medida em que pressupõe também um fluxo alternativo de desejo, orientado por uma configuração de realidade ignorada e negligenciada pelo mundo contemporâneo. É por isso que Kopenawa salienta a generosidade como uma maneira de criar e reproduzir laços sociais, ao invés da avidez por valores e da incapacidade de compreender coisas eternas (mas suscetíveis) tais como a água, as pedras, as montanhas, o céu, o sol e os *xapiri* - fenômenos chamados de *parimi* pelos Yanomami (idem: 330). Mesmo sendo capaz de sobreviver à queda do céu, a multiplicidade-*xapiri* não está livre das ameaças impostas pelos pensamentos nebulosos dos brancos: anteriormente ligados aos seus donos xamãs, os *xapiri* ficam com raiva daqueles que mataram seus pais e começam a buscar por vingança, que será seguida pela destruição em massa do mundo tal como o conhecemos hoje. *La chute du ciel* não é apenas, como eu disse acima, o texto mais importante produzido recentemente por um ameríndio, como se sua relevância pudesse ser atestada apenas por seu escopo etnográfico. O livro é, também, uma das narrativas contemporâneas mais poderosas sobre a reconfiguração radical do sistema Terra pela ação humana, que tem sido recentemente considerada como uma nova idade geomorfológica, o “antropoceno” (cf., Danowski & Viveiros de Castro 2014). Sua originalidade, no entanto, não reside no mero diagnóstico do caos, mas sim na oferta das possibilidades de constituição de outro mundo possível, de outra condição do humano.

Bibliografia

- Albert, Bruce & Kopenawa, Davi Yanomami. 2010. *La chute du ciel – paroles d'un chaman yanomami*. Paris, Plon.
- Almeida, Mauro William Barbosa de. 2013. «Caipora e outros conflitos ontológicos». *R@u* Vol.5, No1, pp 7-28.
- Cesarino, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska – poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Perspectiva/Fapesp.
- Danowski, Déborah & Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis/ São Paulo, Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. 1980. *Mille plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972. *La pharmacie de Platon*. Paris, Seuil.
- Edmondson, Munro. 1971. *The book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*. New Orleans, Tulane University Press.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and agency*. Oxford, Clarendon Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- Mitchell, W.J.T. 2005. *What do pictures want? The lives and loves of images*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Tedlock, Dennis. 1985. *Popol Vuh: the Mayan book of the dawn of life*. New York, Simon and Schuster.
- Vernant, Jean-Pierre. 1965. *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris, Maspero.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti* Vol. 2, No. 1: 3-22.
- _____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de campo* No 14/15: 319-338.