

O recado da mata

Eduardo Viveiros de Castro

*Mas, como eu relutasse em responder
a tal apelo assim maravilhoso,
[...] a máquina do mundo, repelida,
se foi miudamente recompondo,
enquanto eu, avaliando o que perdera,
seguia vagaroso, de mãos pensas.*

Carlos Drummond de Andrade

Enfim vem à luz, na elegante tradução de Beatriz Perrone-Moisés, a edição em português de *A queda do céu*. Cinco anos se passaram desde sua publicação em francês, na sexagenária e prestigiosa coleção *Terre humaine*, onde este livro brilha com uma intensidade talvez só comparável à do segundo volume da coleção, *Tristes trópicos*,¹ do qual, aliás, *A queda do céu* pode ser visto como uma variante forte, no sentido que a mitológica estrutural professada pelo autor de *Tristes trópicos* dá a essa noção. Ou, melhor ainda, o livro de Kopenawa e Albert é, relativamente a seu ilustre predecessor, um exemplo daquela ‘transformação canônica’ que Lévi-Strauss entendia ser o princípio dinâmico da mitopoese, a “dupla torção” pela qual se *complicam* (e se co-implicam) a necessidade semiótica e a contingência histórica, a razão analítica e a razão dialética.² Se isso torna *A queda do céu* muito diferente de *Tristes trópicos*, também o conecta estrategicamente com ele, e por diversos caminhos. Mas nenhum deles é circular; menos ainda é caminho batido, como nos casos de emulação ou de epigonia despertados por *Tristes trópicos*. *A queda do céu*, antes que meramente completando, ainda que com chave de ouro, o projeto aberto pela obra revolucionária de 1955 — o da invenção de uma narrativa etnográfica ao mesmo tempo poética e filosófica, crítica e reflexiva — relança-o em uma vertiginosa trajetória espiral (uma espiral logarítmica, não arquimediana)

¹ Lévi-Strauss 1955.

² Ver o texto fundamental de Almeida 2008. (Neste prefácio, as aspas duplas indicam citações ou expressões criadas por outros autores, mencionados ou não, inclusive, bem entendido, Kopenawa e Albert; as aspas simples, exceto quando ‘embutidas’ em citações, indicam expressões aproximativas ou intenção irônica [‘scare quotes’] de minha parte.)

que desloca, inverte, e renova o discurso da antropologia sobre os povos ameríndios, redefinindo suas condições metodológicas e pragmáticas de enunciação. “Caminhamos.”.

Tardou, alguns dirão, a publicação de *A queda do céu* em nosso país,³ onde nasceu o autor principal, onde o livro foi quase inteiramente elaborado, e ao qual ele privilegiadamente se refere. Mas para uma obra de mais de 700 páginas, que levou vinte anos sendo gestada, que tem atrás de si trinta de convivência entre os signatários de um “pacto etnográfico” (em cujas entrelinhas se firma um pacto xamânico) sem precedentes na história da antropologia, e cerca de quarenta de contato do etnólogo-escritor com o povo do xamã-narrador, cinco anos não chega a ser muito tempo. E a hora é boa.

Este é um livro sobre o Brasil, sobre um Brasil — decerto, ele é ostensivamente ‘sobre’ a trajetória existencial de Davi Kopenawa, onde o pensador e ativista político yanomami, falando a um antropólogo francês, discorre sobre a cultura ancestral e a história recente de seu povo (situado em terras venezuelanas tanto quanto em brasileiras), explica a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo, além de descrever as características monstruosas da civilização ocidental como um todo, e de prever um futuro funesto para o planeta — mas, de um modo muito especial, ele é um livro sobre nós, dirigido a nós, os brasileiros que não se consideram índios. Pois com a *A queda do céu* mudam-se o nível e os termos do diálogo pobre, esporádico e fortemente desigual entre os povos indígenas e a maioria não-indígena de nosso país, aquela composta pelo que Davi chama de “Branços” (*napë*).⁴ Nele aprendemos algo de essencial sobre o estatuto ontológico e ‘antropológico’ dessa maioria — são espectros canibais que esqueceram suas origens e sua cultura —, onde vive ela — em altas e cintilantes casas de pedra amontoadas sobre um chão nu e estéril, em uma terra fria e chuvosa sob um céu em chamas—, e com o que ela sonha, assombrada por um desejo sem limites — sonha com suas mercadorias venenosas e suas vãs palavras traçadas em peles de papel. Essa maioria, como eu disse, somos, entre outros, *nós*, os brasileiros ‘legítimos’, que falamos o português como língua

³ Harvard University Press publicou a tradução em inglês, *The Falling Sky*, em 2013.

⁴ O termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’, passou a ter como referente prototípico os ‘Branços’, i.e. os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência. O Outro sem mais, o inimigo por excelência e por essência, é o ‘Branco’. Outras línguas indígenas do país conheceram deslocamentos análogos, em que palavras designando o ‘inimigo’ ou ‘estrangeiro’, e normalmente especificadas por determinativos distinguindo as diferentes etnias indígenas (ou comunidades da mesma etnia) em posição de hostilidade/alteridade, passaram a ser usadas sem maiores especificações para designar o Branco, que passou assim a ser ‘o Inimigo’. A possibilidade de que esta sinonímia ‘Branco=Inimigo=Outro’ contra-efetue uma identidade genérica “Índio” e uma sinonímia etnopolítica ‘Índio=“Parente”=Eu’ é algo explorado de modo variável, instável e, como se pode imaginar, problematicamente estratégico pelos povos indígenas (ver, p.ex. a reflexão irônica de Krenak 2015: 55-56).

materna, gostam de samba, novela e futebol, aspiram a ter um carro bem bacana, uma casa própria na cidade e, quem sabe, uma fazenda com suas tantas cabeças de gado e seus hectares de soja, cana ou eucalipto. A maioria dessa maioria acha, além disso, que vive “num país que vai pra frente”, como cantava o *jingle* dos tempos daquela ditadura que imaginamos pertencer a um passado obsoleto.

Do ponto de vista, então, dos povos autóctones cujas terras o Brasil ‘incorporou’, os brasileiros não-índios — tão vaidosos como nos sintamos de nossa singularidade cultural perante a Europa ou os EUA, isso quando não nos envaidecemos justo do contrário — são apenas “Branco/inimigo” como os demais *napë*, sejam estes portugueses, norte-americanos, franceses. Somos representantes quaisquer desse povo bárbaro e exótico proveniente de além-mar, que espanta por sua absurda incapacidade de compreender a floresta, de perceber que “a máquina do mundo” é um ser vivo composto de incontáveis seres vivos, um superorganismo constantemente renovado pela atividade vigilante de seus guardiões invisíveis, os *xapiri*, imagens ‘espirituais’ do mundo que são a razão suficiente e a causa eficiente daquilo que chamamos Natureza — em yanomami, *hutukara* —, na qual os humanos estamos imersos por natureza (o pleonasma se autojustifica). A ‘alma’ e seus avatares leigos modernos, a ‘cultura’, a ‘ciência’ e a ‘tecnologia’, não nos isentam nem nos ausentam deste comprometimento não desacoplável com o mundo,⁵ até porque o mundo, segundo os Yanomami, é um *plenum* anímico, e porque uma verdadeira cultura e uma tecnologia eficaz consistem no estabelecimento de uma relação atenta e cuidadosa com “a natureza mítica das coisas”⁶ — qualidade de que, justamente, os Brancos carecemos por completo. Pode-se dizer de nós, então, o que o narrador diz dos maus caçadores yanomami, aqueles que costumam guardar para si as presas que matam (e por isso os animais se furtam a eles) — que “apesar de terem os olhos abertos, não enxergam nada”. Com efeito, se as profecias justificadamente pessimistas de Davi se concretizarem, só começaremos a enxergar alguma coisa quando não houver mais nada a ver. Aí então poderemos, como o poeta, “avaliar o que perde[mos]”.

Uma expressão feliz de Patrice Maniglier, pela qual este filósofo define o que chamou de mais alta promessa da antropologia, a saber, “devolver-nos uma imagem de nós mesmos na

⁵ Para um documento que afirma precisamente o contrário, e que vem assim servir de prova da estupidez incurável dos Brancos — ou pelo menos da fração mais agressiva de seu segmento modernizador — veja-se o “Manifesto ecomodernista” (<http://www.ecomodernism.org>) lançado recentemente pelo Breakthrough Institute, um *think tank* anti-ambientalista e pró-nuclear californiano, onde se defende a viabilidade de um “desacoplamento” (*decoupling*) entre uma desejada hiperaceleração tecnológica e qualquer impacto ambiental. Tudo para maior glória de um “capitalismo pós-industrial [?] e vibrante”, como dizem os executivos do BI em outro texto (cf. Danowski e Viveiros de Castro 2014: 67).

⁶ Expressão que consta do poema de CDA em epígrafe, “A máquina do mundo”.

qual não nos reconhecamos”⁷, ganha em *A queda do céu* um sentido simétrico e inverso ao sentido visado, o que, longe de desmentir, enriquece a definição com uma inesperada dobra irônica adicional. Impossível, de fato, não nos reconhecermos nessa caricatura fielmente disforme de nós ‘mesmos’ desenhada, para nosso escarmento, por esse ‘nós’ outro, esse outro que entretanto insiste em nos advertir que somos, ao fim e ao cabo (mas talvez apenas ao fim e ao cabo), todos os mesmos, uma vez que, quando a floresta acabar e as entranhas da terra tiverem sido completamente destroçadas pelas máquinas devoradoras de minério, as fundações do cosmos ruirão e o céu desabará terrível sobre todos os viventes. Isso já aconteceu antes, lembra o narrador. O que é o modo índio de dizer que acontecerá de novo.

A queda do céu é um acontecimento científico incontestável, que levará, suspeito, alguns anos para ser devidamente assimilado pela comunidade antropológica. Mas espero que todos os seus leitores saibam identificar de imediato o acontecimento político e espiritual muito mais amplo, e de muito grave significação, que ele representa. Chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa — os índios e todos os demais povos ‘menores’ do planeta, as minorias extra-nacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente. Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada. Pois passamos tempo demais com o espírito voltado para nós mesmos, embrutecidos pelos mesmos velhos sonhos de cobiça e conquista e império vindos nas caravelas, com a cabeça cada vez mais “cheia de esquecimento”,⁸ imersa em um tenebroso vazio existencial, só de raro

⁷. “[N]ous renvoyer de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas” — Maniglier 2005: 773-74.

⁸. Esta é uma expressão recorrente nos discursos de Kopenawa para designar a deficiência mental-espiritual mais marcante dos Brancos. Recordo que Lévi-Strauss deu enorme importância ao motivo do esquecimento na mitologia indígena, a ponto de defini-lo como “uma verdadeira categoria do pensamento mítico” (L.-S. 1973: 231; 1983: 253). Ao longo do livro, Davi repassa por diversas daquelas “patologias da comunicação” que o autor das *Mitológicas* identifica como centrais no dramatismo dos mitos, todas elas, no caso presente, afetando ‘privilegiadamente’ os Brancos — olvido, surdez, cegueira, “língua de espectro” (incompreensível), palavras mentirosas, narcisismo metafísico. Mas estas patologias semióticas, justo como as patologias biológicas *xawara*, podem acabar por contaminar aqueles Yanomami que, cegos ao mundo dos *xapiri*, passam a desejar as mercadorias dos Brancos e literalmente *perdem o rumo*, pois seu pensamento se torna emaranhado e sombrio como as trilhas ruins da floresta (ver o parágrafo final do capítulo XIV).

em raro iluminado, ao longo de nossa pouco gloriosa história, por lampejos de lucidez política e poética. Davi Kopenawa ajuda-nos a pôr no devido lugar as famosas “ideias fora do lugar”, porque o seu é um discurso *sobre* o lugar, e porque seu enunciador sabe qual é, onde é, o que é o seu lugar. Hora, então, de nos confrontarmos com as ideias desse lugar que tomamos a ferro e a fogo dos indígenas, e declaramos “nosso” sem o menor pudor; ideias que constituem, antes de mais nada, uma *teoria global do lugar*, gerada localmente pelos povos indígenas, no sentido concreto e etimológico desta última palavra.⁹ Uma teoria sobre o que é *estar* em seu lugar, no mundo como casa, abrigo e ambiente, *oikos*, ou, para usarmos os conceitos yanomami, *hutukara* e *urihi a*: o mundo como floresta fecunda, transbordante de vida, a terra como um ser que “tem coração e respira” (p. ??? [epígrafe do cap. XXIII]), não como um depósito de ‘recursos escassos’ ocultos nas profundezas de um subsolo tóxico — massas minerais que foram depositadas no inframundo pelo demiurgo *para serem deixadas lá*, pois são como as fundações, os sustentáculos do céu —; mas o mundo também como aquela outra terra, aquele ‘suprassolo’ celeste que sustenta as numerosas moradas transparentes dos espíritos, e não como esse ‘céu de ninguém’, esse sertão cósmico que os Brancos sonham — incuráveis que são — em conquistar e colonizar. Por isso Davi Kopenawa diz que a ideia-coisa “ecologia” sempre fez parte de sua teoria-práxis do lugar:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! *É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca.* As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* [o demiurgo yanomami] deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. [...] Somos habitantes da floresta. *Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos.* (*infra* p. ???). Eu sublinho

O mundo visto então — melhor, vivido — *a partir daqui*, do ‘centro da ecologia’, do coração indígena dessa vasta e ilimitada Terra cosmopolítica onde se distribuem nomadologicamente as inumeráveis gentes terranas,¹⁰ e não como uma esfera abstrata, um

⁹ “Indígena — ETIM lat. *indigena,æ*, ‘natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria...’ (Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, s.v. Eu sublinho) Essa ‘propriedade’, permito-me interpretar, é um atributo imanente ao sujeito, não uma relação extrínseca com um objeto apropriável. Não são poucos os povos indígenas do mundo a afirmarem que a terra não lhes pertence, pois são eles que pertencem à terra.

¹⁰ O conceito de “nomadologia” é tomado aqui de Deleuze e Guattari (1997 [1980]: cap. 12), que interpretam a raiz grega *-nem* (de onde deriva o polissêmico *nomos*) em sentido rigorosamente antipodal

globo visto de fora, cercado e dividido em territórios administrados pelos Estados nacionais, épuras da alucinação euro-antropocêntrica conhecida pelos nomes de “soberania”, “domínio eminente”, “projeção geopolítica” e fantasmagorias do mesmo quilate. Talvez seja mesmo chegada a hora de concluir que vivemos o fim de *uma* história, aquela do Ocidente, a história de um mundo partilhado e imperialmente apropriado pelas potências europeias, suas antigas colônias americanas e seus êmulos asiáticos contemporâneos. Caberia-nos portanto constatar, e tirar daí as devidas consequências, que “*o nacional não existe mais; só há o local e o mundial.*”¹¹ Dir-se-á que tal declaração é conversa de europeu decadente, fantasia de ‘localista’ romântico, mantra de anarquista irresponsável, isso se não for, Deus nos proteja, um arroteo do ‘libertarianismo’ à americana, aquele sinistro fascismo supremacista do indivíduo macho branco armado que grassa em nosso Grande Irmão do Norte. O que cabe a nós brasileiros, dizemos com a cabeça erguida, é construir a Pátria Socialista do Porvir, o prometido país de classe média e feliz, sustentado por um Estado forte capaz de defendê-lo contra a cobiça internacional,¹² ou, para sermos ‘proativos’, capaz de fazê-lo ingressar no clube seletivo dos patrões deste mundo. Mas, se o nacional vai *de fato* — aguardemos — deixando de existir lá fora (só que nunca houve lá fora, pois o aqui dentro sempre foi, e continua sendo, uma das ‘dependências’ do lá fora), é provável que o conceito do nacional acabe mudando mundialmente de lugar, isto é, de sentido, e isso até mesmo ‘aqui dentro’. No mínimo, talvez comecemos a nos dar conta de que se continuarmos a destruir obtusamente o local, este local do mundo que chamamos de ‘nosso’ — mas quem detém, para além do mero direito pronominal, o fato brutalmente proprietário deste possessivo?¹³ —, não sobrarão nem fundos nem fundamentos para construirmos qualquer nacional que seja, anacrônico ou futurista. O Brasil é grande mas o mundo é pequeno.

A queda do céu é rico em lições, entre outras, sobre a incompetência eficaz, a irrelevância maligna, o ufanismo bufão da teoria e prática da governamentalidade ‘nacional’, esse *nomos* antinômico que estria e devasta simultaneamente um espaço que ele imagina instituir quando é, na verdade, literalmente suportado por ele. O Estado nacional? Muito bem, muito bom; mas muito antes dele, há os espíritos invisíveis da floresta, as fundações metálicas

ao consagrado por Carl Schmitt, ou seja, como distribuição-dispersão *dos* homens e demais viventes *sobre* a terra, antes que como distribuição-repartição *da* terra *entre* os homens com seus rebanhos (ver Sibertin-Blanc 2013) — e portanto, analogiza Schmitt, como repartição da Terra inteira entre os Estados-nação europeus. Para o conceito de “terrano”, tomado de Bruno Latour, ver a exposição de Danowski e Viveiros de Castro 2014.

¹¹. Comitê Invisível 2015.

¹². Sem abrir mão de algumas ‘parcerias estratégicas’, é claro. *La Cina è vicina...*

¹³. Ver “Quem são os proprietários do Brasil” 2015.

da terra, a fumaça diabólica das epidemias e a doença degenerativa do céu — e nada disso tem fronteira, porteira ou bandeira. Os xamãs e seus *xapiri*¹⁴ não carecem de passaporte nem de visto dado por gente; são eles que vêem, se forem *bem vistos* pela onividente gente invisível da floresta... O Brasil? — O Brasil, na imagem tão bela e melancólica de Oswald de Andrade, já foi “*uma república federativa cheia de árvores e gente dizendo adeus*”. Hoje, ele está mais para uma corporação empresarial coberta a perder de vista por monoculturas transgênicas e agrotóxicas, crivada de morros invertidos em buracos desconformes de onde se arrancam centenas de milhões de toneladas de minério para exportação, coberta por uma espessa nuvem de petróleo que sufoca nossas cidades enquanto trombeteamos recordes na produção automotiva, entupida por milhares de quilômetros de rios barrados para gerar uma energia de duvidosíssima ‘limpeza’ e ainda mais questionável destinação, devastada por extensões de floresta e cerrado, grandes como países, derrubadas para dar pasto a duzentos e onze milhões de bois (hoje mais numerosos que nossa população de humanos).¹⁵ Enquanto isso, a gente... Bem, a gente continua dizendo adeus — às árvores. Adeus a elas e à república, pelo menos em seu sentido original de *res publica*, de coisa e causa do povo.

O depoimento-profecia de Kopenawa aparece, assim, em boa hora; porque a hora, claro está, é péssima. Neste momento, nesta república, neste governo, assistimos a uma concertada maquinação política que tem como alvo as áreas de preservação ambiental, as comunidades quilombolas, as reservas extrativistas e em especial os territórios indígenas. Seu objetivo é consumir a ‘liberação’ (a desproteção jurídica) do máximo possível de terras públicas ou, mais geralmente, de todos aqueles espaços sob regimes tradicionais ou populares de territorialização que se mantêm fora do circuito imediato do mercado capitalista e da lógica da propriedade privada, de modo a tornar ‘produtivas’ essas terras, isto é, lucrativas para seus pretendentes, os grandes empresários do agronegócio, da mineração e da especulação fundiária, vários deles aboletados nas poltronas do Congresso, muitos apenas pagando seus paus-mandados para ali ‘operarem’. Na verdade, são os Três Poderes da nossa república

¹⁴ As noções são praticamente sinônimas em yanomami: “xamã” se diz *xapirit t^hëpë*, “gente-espírito”.

¹⁵ Com disse recentemente Davi Kopenawa em um encontro no Rio de Janeiro, “*o governo quer transformar o Brasil em um campo de futebol*”. Somos o segundo maior produtor de carne bovina do planeta, perdendo apenas para a Índia, país que parece estar se convertendo rapidamente de uma religião a outra no que tange às suas vacas, a saber, passando da veneração hinduísta ao massacre capitalista.

federativa que vêm costurando uma ofensiva criminosa contra os direitos indígenas,¹⁶ conquistados a duras penas ao longo da década entre 1978, ano do ‘Projeto de emancipação’ da ditadura (o qual deu espetacularmente com os burros n’água), e 1988, ano da ‘Constituição cidadã’ que reconheceu os direitos originários dos povos indígenas sobre suas terras, consagrando e perenizando o instituto fundamental do indigenato. Esse acolhimento dos índios como uma categoria sociocultural diferenciada de pleno e permanente direito dentro da nação suscitou uma feroz determinação retaliativa por parte do sistema do latifúndio, que hoje ocupa vários ministérios, controla o Congresso e possui uma legião de serviçais no Judiciário. Chovem, de todas as instâncias e níveis dos poderes constituídos, tentativas de desfigurar a Constituição que os constituiu, por meio de projetos legislativos, portarias executivas e decisões tribunais¹⁷ que convergem no propósito de extinguir o espírito dos artigos da Lei Maior que garantem os direitos indígenas.¹⁸

O presente governo, e refiro-me aqui ao Executivo, desde sua comandante até seus ordenanças ministeriais, vem-se mostrando o de pior desempenho, desde a nossa tímida redemocratização, no tocante ao respeito a esses direitos, agravando a já péssima administração anterior sob a mesma gerência: procedimentos de demarcação e homologação de terras indígenas praticamente nulos; políticas de saúde mais que omissas, desastrosas para as comunidades indígenas; uma indiferença quase indistinguível da cumplicidade diante do

¹⁶. Ver a entrevista de Henyo Barreto a Clarissa Presotti, “Três Poderes contra os direitos indígenas”, in <http://www.portalambiental.org.br/pa/noticias?id=134>.

¹⁷. Vide a famigerada lista das “condicionantes” e a contestação do princípio do indigenato pela tese do “marco temporal”, emergidas da decisão pelo STF relativa ao caso da terra Raposa-Serra do Sol (Roraima). Ambas, condicionantes e tese, embora de questionável efeito vinculante, já tiveram um preocupante impacto anti-indígena nas diversas instâncias do Judiciário. Ver também Capiberibe e Bonilla 2014 para uma cobertura exaustiva, mas já desatualizada (pois a ofensiva é uma *Blitzkrieg*), dos projetos de lei ou emenda constitucional em tramitação no Congresso, cujo objetivo é reduzir os direitos indígenas, quando não reverter seus efeitos já consolidados.

¹⁸. Há quem entenda ou defenda, estou entre eles, de que o estatuto próprio dos índios seria bem mais que o de uma categoria sociocultural especial de cidadão. Ele definiria uma multiplicidade política diferenciada, inserida por autoconsentimento em um Estado com vocação ‘plurinacional’. E se formos aos finalmente, como se diz, suspeito que a visão oficial antiga (ainda viva na cabeça de tanta gente), pré-Constituição de 1988, sobre os índios no Brasil — segundo a qual a condição indígena era transitória, votada inexoravelmente à assimilação pela “comunhão nacional”, ao passo que esta última era subentendida ser permanente, em outras palavras, *eterna* —, esta visão poderá ser objetivamente virada de ponta-cabeça em um futuro não muito remoto. Pois não é impossível que os povos indígenas, com sua “máquina territorial primitiva” que antecede de milênios ao “aparelho de captura” dos Estados nacionais implantados nas Américas, perdurem após o colapso de muitos, senão de todos, nossos orgulhosos Entes Soberanos, em um mundo que promete ser materialmente muito diferente daquele em que vivemos hoje — o qual, como se sabe, foi construído graças à invasão, ao saque e à limpeza étnica das Américas.

genocídio praticado continuamente e às escâncaras sobre os Guarani-Kaiowá, ou periodicamente e ‘por descuido’ sobre os Yanomami e outros povos nativos, bem como diante do assassinato metódico de lideranças indígenas e ambientalistas pelo país afora — quesito no qual o Brasil é, como se sabe, campeão mundial.

Veja-se por fim, mas não por menos lamentável, a jóia da coroa da suprema mandatária da república, a saber, a construção a toque de caixa, por mega-empreiteiras de capital privado a serviço do poder público e/ou vice-versa, ao arripio insolente da legislação e às custas de ‘financiamentos’ de dimensões obscenas, feitos com o chamado dinheiro do povo, de dezenas de hidrelétricas na bacia amazônica, que trarão gravíssimos danos à vida de centenas de povos indígenas e de milhares de comunidades tradicionais¹⁹ — para não falarmos nas dezenas de milhares²⁰ de outras espécies de habitantes da floresta, que vivem nela, dela e com ela; que são, enfim, a floresta ela própria, o macrobioma ou megarrizoma autotrófico que cobre um terço da América do Sul, e cuja estrutura lógico-metafísica, se me permitem a expressão, se encontra claramente exposta por Kopenawa em *A queda do céu*. Mas de que vale tudo isso, perante as leis inexoráveis da Economia Mundial e o objetivo supremo do Progresso da Pátria? A entropia crescente se transfigura dialeticamente em antropia triunfante. E ainda se diz que são os índios que crêem em coisas impossíveis.

Em suma, o que a ditadura empresarial-militar não conseguiu arrasar, a coalizão comandada pelo Partido dos ...Trabalhadores! vai destruindo, com eficiência estarrecedora. Seu instrumento material para tanto são as mesmas forças político-econômicas que apoiaram e financiaram o projeto de poder da ditadura. Tal ‘eficiência’ destrutiva, note-se bem, anda longe

¹⁹. Chamam-se “populações tradicionais” (“ribeirinhas”, “caboclas”), àquelas comunidades camponesas e extrativistas da bacia amazônica cuja consciência da relação com os povos indígenas que as precederam parece ter sido, em alguns casos, abolida. A cultura trazida pelos imigrantes ‘brancos’ (de origem principalmente nordestina) que se fundiram com o ‘substrato’ autóctone recalçou toda memória nativa e se orientou mimeticamente para o Brasil oficial. Na maioria dos casos, porém, a relação apenas entrou em situação de latência, exprimindo-se ‘vestigialmente’ por automatismos práticos e idiomatismos simbólicos. Essa aparente perda de consciência, assim, tem-se mostrando cada vez mais frequentemente como sendo não tanto uma ruptura definitiva mas antes um longo desmaio — uma espécie de *coma étnico* do qual a Amazônia ‘cabocla’ começa a despertar, como atesta o fato de que, hoje, apenas no Médio Solimões, cerca de *duzentas* comunidades tradicionais reivindicam sua “passagem para indígena”, isto é, sua condição de titulares dos direitos reconhecidos no artigo 231 da Constituição Federal (Deborah Lima 2015 [com.pess.], citando dados de Rafael Barbi para os rios Copacá, Tefé, Uarini, Jutaí, Caiambé e Mineruá; as Reservas de Mamirauá e Amanã respondem por 50 comunidades deste total). O fenômeno é geral no ‘Brasil profundo’, e parece ainda mais paradoxal quando se constata que ele vai se tornando mais intenso à medida que este Brasil profundo ‘vem à superfície’, isto é, se moderniza, inserindo-se nas redes por onde circulam os fluxos semiótico-materiais que atravessam o planeta, do dinheiro à internet.

²⁰. Ou seriam centenas de milhares? Sequer sabemos ao certo quantas espécies existem — e quantas vão desexistindo — na região.

da “destruição criadora” marxista e schumpeteriana, valha o que esta ainda valer nos sombrios tempos que correm. Não há absolutamente nada de criador, e menos ainda de criativo, no que a classe dominante e seu órgão executivo fazem na Amazônia. O que falta em inteligência e descortino sobra em ganância e violência.

As invasões das terras dos Yanomami por garimpeiros — e suas consequências em termos de epidemias, estupros, assassinatos, envenenamento dos rios, esgotamento da caça, destruição das bases materiais e dos fundamentos morais da economia indígena — se sucedem com monótona frequência, seguindo a oscilação das cotações do ouro e outros minerais preciosos no mercado mundial. No dia mesmo em que escrevo este parágrafo (7 de maio de 2015), leio a notícia de que uma “organização criminosa de extração de ouro” em território yanomami, que movimentou cerca de um bilhão de reais nos últimos dois anos, foi desmantelada pela Polícia Federal (em um acesso inédito de eficiência que deve ter lá seus motivos). O esquema tinha a participação de servidores públicos locais — entre eles, funcionários da Funai —, intermediação de joalherias das grandes cidades da Amazônia, e financiamento por “empresários do ramo localizados, principalmente, em São Paulo”.²¹ Davi Kopenawa vem sendo ameaçado repetidamente de morte, desde pelo menos 2014, por ter denunciado a situação. E como se lerá neste livro (ver especialmente o cap. XV), foi sua consternação atônita ao testemunhar a sucessão de catástrofes desencadeadas pela corrida do ouro na terra Yanomami, entre os anos 1975 e 1990 — desde a construção mal-inacabada da rodovia Perimetral Norte, na primeira metade da década de 1970, até a maciça invasão garimpeira, estimulada pelos militares, a partir da implantação do Projeto Calha Norte no Governo Sarney, em 1985²² — foram essa raiva e essa perplexidade, transformados em convicção militante,²³ que levaram Kopenawa a se engajar na dupla posição de xamã e de diplomata (trata-se, como veremos, de uma só e mesma posição). Ele inverteu assim a polaridade de sua função de intérprete a serviço dos Brancos, que desempenhou por algum

²¹. Fonte: <http://amazoniareal.com.br/pf-desarticula-organizacao-criminosa-de-extração-de-ouro-na-reserva-yanomami/>.

²². Lembremos ainda que, em 1987-89, com a transição para nossa ‘plena democracia’ praticamente completada, os militares interditavam formalmente o território Yanomami aos antropólogos e outros pesquisadores, enquanto facilitavam a entrada dos garimpeiros.

²³. “Ao ver os cadáveres sendo arrancados da terra, também eu chorei. Pensei, com tristeza e raiva: ‘O ouro não passa de poeira brilhante na lama. No entanto, os brancos são capazes de matar por ele! Quantos mais dos nossos vão assassinar assim? E depois, suas fumaças de epidemia vão comer os que restarem, até o último? Querem que desapareçamos todos da floresta?’ *A partir daquele momento, meu pensamento ficou realmente firme. Entendi a que ponto os brancos que querem nossa terra são seres maléficos. Sem isso, talvez tivesse continuado como muitos dos nossos que, na ignorância, fazem amizade com eles apenas para pedir arroz, biscoitos e cartuchos!*” (*infra*, pp. ???). Eu sublinho.)

tempo como funcionário da Funai, para se tornar o intérprete e o defensor permanente de seu povo contra os Brancos, como descreve perspicazmente Albert.²⁴

O sistema do garimpo é semelhante ao do narcotráfico, e, em última análise, à tática geopolítica do colonialismo em geral: o serviço sujo é feito por homens miseráveis, violentos e desesperados, mas quem financia e controla o dispositivo, ficando naturalmente com o lucro, está a salvo e confortável bem longe do *front*, protegido por imunidades as mais diversas. No caso do garimpo nos Yanomami, o dispositivo, como é de notório conhecimento nos meios especializados, envolve políticos importantes de Roraima, alguns deles defensores destacados, no Congresso, de reformas ‘liberalizantes’ da legislação minerária relativa às terras indígenas. Esses próceres não aparecem na notícia sobre o dismantelo da operação criminosa mais recente. Duvido que apareçam. Quem sabe, sequer existam. O povo inventa muito...

Mas não temos a exclusividade do ruim; nossa estupidez etnocida, ecocida, e em última análise suicida, não é sequer original. A concorrência internacional é fortíssima. O diagnóstico e o prognóstico contidos em *A queda do céu* não concernem apenas aos brasileiros. Neste momento, assistimos a uma mudança do equilíbrio termodinâmico global sem precedentes nos últimos 11 mil anos da história do planeta, e, associada a ela, a uma inquietação geopolítica inédita na história humana — se não em intensidade (ainda), certamente em extensão, na medida em que ela afeta literalmente ‘todo (o) mundo’. Neste momento, portanto, nada mais apropriado que venha dos cafundós do mundo, dessa Amazônia indígena que ainda vai resistindo, mesmo combatida, a sucessivos assaltos; que venha, então, dos Yanomami, uma mensagem, uma profecia, um recado da mata alertando para a traição que estamos cometendo contra nossos conterrâneos — nossos co-terranos, nossos co-viventes — assim como contra as próximas gerações humanas; contra nós mesmos, portanto. O que lemos em *A queda do céu* é a primeira tentativa sistemática de “antropologia simétrica”, ou “contra-antropologia”,²⁵ do Antropoceno, a época geológica atual que, na

²⁴. Além de toda a massa de informações e esclarecimentos que se encontram dispersos, ou antes, organizados no minucioso aparelho de notas, podemos ler nos anexos finais do livro, compostos por Bruce Albert, um resumo conciso da história de vida de Davi Kopenawa e da interação do povo Yanomami com os diversos agentes da civilização que os assedia, dos missionários americanos da *New Tribes Mission* até os funcionários da Funai, da malfadada Perimetral Norte até as sucessivas invasões garimpeiras. Os números registrados pelo autor — de invasores brancos, de mortos índios, de terras arrasadas — são assustadores; deixo ao leitor a tarefa de constatá-los.

²⁵. Falo em “antropologia simétrica” em sentido próximo mas não idêntico àquele em que Bruno Latour (1994) emprega este conceito. Poderia também ter convocado a noção de “antropologia reversa” de Roy Wagner (2010), que se aplicaria bastante bem ao ‘ecologismo xamânico’ de Kopenawa. Albert fala em uma “contra-antropologia histórica do mundo dos brancos” (infra p. ???) contida na narrativa de Davi, em sentido talvez análogo àquele que proponho em *Métaphysiques cannibales*, quando caracterizo o perspectivismo indígena como uma “contra-antropologia multinaturalista” (Viveiros de Castro 2009: 61).

opinião crescentemente consensual dos especialistas, sucedeu o Holoceno, e na qual os efeitos da atividade humana — entenda-se, a economia industrial baseada na energia fóssil e no consumo exponencialmente crescente de espaço, tempo e matérias primas — adquiriram a dimensão de uma força física dominante no planeta, ao par do vulcanismo e dos movimentos tectônicos. Ao mesmo tempo uma explicação do mundo segundo uma outra cosmologia e uma caracterização dos Brancos segundo uma outra antropologia (uma contra-antropologia), *A queda do céu* entrelaça estes dois fios expositivos para chegar à conclusão de uma iminência da destruição do mundo, levada a cabo pela civilização que se julga a delícia do gênero humano — essa gente que, liberta de toda ‘superstição retrógrada’ e de todo ‘animismo primitivo’, só jura pela santíssima trindade do Estado, do Mercado e da Ciência, respectivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia modernista.²⁶ Tal credo fanático, de resto, é costumeiramente empurrado goela baixo dos índios por um estranho instrumento, ao mesmo tempo arcaico e modernizador, o *Teosi* (Deus) dos missionários evangélicos norte-americanos que Davi conheceu tão bem, esses insuportáveis operadores de telemarketing do Capital.

Um outra razão para saudarmos a boa hora em que *A queda do céu* se torna acessível ao leitorado brasileiro é que ele vem compensar, melhor, desmoralizar a aparição por aqui do último rebento de um personagem lamentável da antropologia amazônica. Refiro-me ao livro recente de Napoleon Chagnon, protagonista de episódios ‘controversos’ da história da relação entre os Yanomami e a ciência ocidental, dos quais o mínimo que se pode dizer é que certos protocolos éticos básicos da pesquisa foram ali violados. Como o sensacionalismo, a burrice reacionária e o preconceito racista vendem bem, o livro de Chagnon, publicado nos EUA em 2013, não demorou a ser traduzido no Brasil e posicionado com a devida fanfarra pela empresa responsável.²⁷ As reminiscências de Chagnon, antropólogo que, ao contrário do co-autor de *A queda do céu*, cessou todo contato relevante com os Yanomami já lá vão décadas, consistem essencialmente em uma longa e ressentida autojustificação, um acerto de contas cheio de acusações de “esquerdismo” contra seus críticos, e em uma reapresentação salmodiada de seus dogmas teóricos, cuja supostas evidências etnográficas e estatísticas foram refutada por uma quantidade de pesquisadores. Campeão de uma das versões menos sofisticadas da sociobiologia humana, disciplina (?) que não chega a impressionar, em geral, nem pela sofisticação teórica nem pela fecundidade de suas conjeturas, Chagnon difundiu uma imagem dos Yanomami como “povo feroz” (título de seu livro mais famoso), uma tribo de

²⁶. Viveiros de Castro 2011: 318.

²⁷. A editora do livro de Chagnon pertence ao grupo Folha, que edita o jornal *Folha de São Paulo*. O mesmo encontra-se à venda no site on-line do jornal. Não o referimos na bibliografia deste prefácio por motivos de higiene.

gente suja, primitiva e violenta, verdadeiros figurantes de um Grand-Guignol hobbesiano. Tal clichê etnocêntrico foi repetidas vezes usado contra os Yanomami pelos muitos agentes dos Brancos — burocratas, missionários, políticos — interessados em lhes roubar a terra e/ou as almas. O pesquisador norte-americano defende, entre outras ideias bizarras, a tese de que o povo de Davi Kopenawa é constituído por autômatos genéticos movidos pelo imperativo de maximização do potencial reprodutivo dos grandes ‘matadores’, os homens que teriam na sua conta o maior número de inimigos mortos em combate. Isto foi demonstrado ser um equívoco grotesco de interpretação das práticas guerreiras yanomami, diretamente ligadas não a condicionamentos genéticos, mas a um sistema sociopolítico sofisticado e a um dispositivo ritual funerário de forte densidade simbólica, ambos por sua vez associados a uma visão da vida e da morte, do espaço e do tempo, da fisiologia humana e da escatologia cósmica da qual podemos ter uma ideia lendo a esplêndida exposição feita em diversos capítulos de *A queda do céu*.²⁸ Os livros de Chagnon são muito populares nos cursos de introdução à antropologia das universidades dos EUA — não por acaso, já que seus ‘Yanomami’ se parecem muito mais com certos modelos masculinos dominantes naquele país que com os índios homônimos. O autor tornou-se também uma espécie de mascote da vertente mais obtusamente cientificista (não confundir com científica) da academia norte-americana, onde, entre defensores da *Big Science* e saudosistas da Guerra Fria, pontificam psicossociobiólogos de credenciais duvidosas, vulgarizadores especializados na distorção da teoria darwinista de modo a transformá-la em uma apologia do individualismo *rugged*, uma justificação da dominação masculina e, mais ou menos disfarçadamente, do racismo. Resta-nos esperar que o presente livro de Kopenawa e Albert, já traduzido nos EUA, possa servir de antídoto a esse festival de boçalidade reacionária. E que esta edição brasileira dificulte um pouco sua proliferação por aqui, no país dos Pondés, dos Narloch, dos Reinaldos Azevedos e dos Rodrigues Constantinos.

A queda do céu será um divisor de águas, como eu já disse, na relação intelectual e política entre índios e não índios nas Américas. Verdade que não faltam livros de memórias indígenas, no sentido lato ou estrito do termo, tanto auto- como heterobiografias, especialmente de

²⁸. O leitor de formação ou vocação antropológica não pode deixar de completar a exposição de Davi Kopenawa por um estudo da tese inédita de Bruce Albert (1985) sobre a organização social e ritual dos Yanomami sul-orientais, com foco no complexo funerário e na teoria da periodicidade fisiológica, sociológica e escatológica nele implicada.

membros dos povos situados na América do Norte.²⁹ Os próprios compatriotas de Davi Kopenawa contam com um relato autobiográfico importante, o de Helena Valero, uma jovem do povo Baré raptada por uma comunidade dos Yanomami em 1936, junto aos quais viveu por vários anos.³⁰ Registrem-se ainda os vários depoimentos preciosos que se vêm acumulando, como os relatos que o Instituto Socioambiental publicou sobre as visões indígenas a respeito da origem e natureza dos Brancos (Ricardo, org., 2000), ou o recentíssimo livro de entrevistas de Ailton Krenak (2015), outro destacado líder e pensador indígena, cuja trajetória biográfica apresenta diferenças significativas em relação à de Kopenawa, o que não os impediu de formarem lado a lado na mesma frente de combate durante as últimas décadas.

Mas *A Queda do Céu* é um 'objeto' inédito, compósito e complexo, quase único em seu gênero. Pois ele é, ao mesmo tempo: uma biografia singular de um indivíduo excepcional, um *sobrevivente* indígena que viveu vários anos em contato com os Brancos até reincorporar-se a seu povo e decidir tornar-se xamã; uma descrição detalhada dos fundamentos poético-metafísicos de uma visão do mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria; uma defesa apaixonada do direito à existência de um povo nativo, que vai sendo engolido por uma máquina civilizacional incomensuravelmente mais poderosa; e, finalmente, uma contra-antropologia arguta e sarcástica dos Brancos, o "*povo da mercadoria*"³¹, 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".

O livro se destaca de seus aparentes congêneres, antes de mais nada, pela densidade e solidez inauditas de seu contexto de elaboração, que pôs frente a frente, em um diálogo 'entrebiográfico' que é também a história de um projeto político convergente, um pensador indígena com uma longa e dolorosa experiência 'pragmática' (mas também intelectual) do mundo dos Brancos, observador sagaz de nossas obsessões e carências, e um antropólogo com uma longa experiência 'intelectual' (mas também prática, e não isenta de dificuldades) do mundo dos Yanomami, autor que chegou a esta obra a quatro mãos já de posse de um saber etnográfico que conta entre as mais importantes contribuições ao estudo dos povos amazônicos, e cuja biografia é quase tão 'anômala', em sua recusa a se deixar capturar pela

²⁹. Várias dessas biografias de índios norte-americanos estão publicadas na coleção *Terre Humaine*. Na verdade (ver Calavia 2012, nota 4), os testemunhos autobiográficos provenientes de povos colonizados antecedem de muito a antropologia como disciplina, e o mesmo se diga das auto-etnografias (pense-se em Guamán Poma de Ayala, por exemplo).

³⁰. Valero 1984. A história de Helena Valero foi contada pela primeira vez, de forma algo truncada, em um livro publicado em 1965, em italiano, pelo médico Ettore Biocca. A versão francesa do livro de Biocca foi publicada na coleção *Terre Humaine* em 1968.

³¹. Que melhor nome se poderia cunhar para a civilização capitalista? *O Capital* inteiro em um simples etnônimo....

carreira acadêmica, quanto a do xamã-narrador. Recorrendo a uma distinção que me foi sugerida por Vinciane Despret para pensar um problema semelhante, pode-se dizer que nem Kopenawa nem Albert são exatamente *representativos* de seu meio e repertório sociocultural originais — Amazônia e xamanismo yanomami, Europa e antropologia universitária francesa —, mas que é justamente essa condição de enunciadores em posição atípica, fronteira ou excêntrica, que os torna *representantes* ideais de suas respectivas tradições, capazes de mostrar do que elas são capazes, uma vez libertas de seu enclausuramento e de seu ‘monolinguismo’ cosmológico; quando essas tradições são *forçadas*, em outras palavras — pelas circunstâncias históricas e a força de caráter do protagonista, em um caso, pelo compromisso existencial e a 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, que só será superada, temo, com a destruição material ou espiritual da civilização de origem de um ou outro dos interlocutores. E como já sugeri em uma nota mais acima, não está claro qual das duas cederá primeiro, diante das condições materiais inimagináveis que nos aguardam no “tempo das catástrofes”, na “barbárie por vir”.³²

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 convenções 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 mereceria 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. O Post Scriptum retrata a história do pacto entre o coautor e Davi Kopenawa que desembocou neste livro; rememora (memorializa) as peripécias de uma vocação e as vicissitudes de uma pesquisa de campo realizada, em larga medida, durante os negros tempos de nossa ditadura militar, quando antropólogos — essa gente comunista e maconheira — vivendo entre selvagens binacionais não eram nada bem vindos, ainda mais se

³² Ver Stengers 2009; Danowski e Viveiros de Castro 2014. Recordem-se aqui as palavras de Russel Means, o célebre ativista Oglala Lakota, pronunciadas nos longínquos idos de 1980, o que lhes dá um caráter quase profético: “E quando a catástrofe tiver terminado, nós, os povos indígenas americanos, ainda estaremos aqui para povoar o hemisfério. Pouco importa se estivermos reduzidos a um punhado de gente vivendo no alto dos Andes. O povo indígena americano sobreviverá; a harmonia será restabelecida. É isso a revolução.”

fossem estrangeiros; e tece reflexões altamente pertinentes sobre as condições de uma escrita etnográfica pós-colonial, tanto do ponto de vista político-diplomático de sua possibilidade e pertinência, como daquele retórico-epistêmico de seu estilo, em todos os sentidos possíveis dessa última palavra.

Prevejo que os críticos ‘sociológicos’, os que escrevem sem parar e sem temer o paradoxo sobre os perigos da textualização — da inscrição e tradução engessadoras de uma oralidade fluida, vibrátil, ‘autêntica’ (a qual, suponho, deveria idealmente ser capaz de se transmitir por telepatia para uma audiência também monolíngue)—, verão uma boa dose de ‘artificialidade’ neste livro, visto que a narrativa de Kopenawa aqui publicada é o resultado de um laborioso trabalho de composição — como o é, surpresa!, toda escritura etnográfica, biográfica, ficcional ou qualquer outra. O que temos diante de nós é uma edição, explicitamente reconstruída, resumida e homogeneizada, de milhares de folhas de transcritos de diversos ciclos de entrevistas, gravadas ao longo de doze anos, em situações as mais diversas; um texto em francês (em português) 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. Destaque-se, por fim, uma organização capitular que obedece a uma rigorosa simetria, criando uma ressonância interna entre vários capítulos e desdobrando o livro em um tríptico, cujo quadro central, que conta a catastrófica colisão dos Yanomami com os Brancos e o modo pelo qual este mal-encontro determinou a vida e a vocação do narrador, é ladeado por uma seção inicial, que descreve a formação xamânica de Davi Kopenawa por seu sogro, bem como situa os parâmetros cosmológicos nativos, e por outra seção, final, onde o narrador comenta a experiência antropológico-xamânica adquirida nas viagens àquela parte do hemisfério norte que os brasileiros ainda chamamos de ‘Primeiro Mundo’ (EUA, França, Inglaterra), lugar dos ancestrais dos *napë* canibais que vieram comer a terra dos Yanomami depois de terem devorado a sua própria. Para ainda maior simetria, o tríptico é emoldurado por uma dupla introdução (assinada uma por Albert, a outra por Kopenawa) e uma dupla conclusão (idem) — sem falarmos na dupla epígrafe geral, uma de Lévi-Strauss, a outra ainda de Kopenawa —, em um dualismo que marca insistentemente (já ia escrevendo “obsessivamente”...) a dualidade das vozes entrelaçadas.

Ali então onde aqueles que acreditam em uma naturalidade imanente do discurso do Outro — mas só se são eles que o repercutem; os críticos da Presença costumam tornar-se seus campeões quando estão presentes a ela — irão ver, suspeito, artifício arquitetônico, artefato textual, quiçá contrafação ideológica piedosa em *A queda do céu*, ali eu vejo, ao contrário, uma mostra do mais alto “engenho e arte” de que é capaz a escritura antropológica. Vejo um

dos raríssimos exemplos recentes de verdadeira invenção reflexiva no plano das técnicas de textualização etnográfica, por um lado (talvez só comparável, *mutatis mutandis*, ao que fez Marilyn Strathern para a Melanésia)³³, e de renovação radical de um gênero distintivo da tradição francesa, a cavaleiro entre a etnologia e a literatura, por outro lado.³⁴ O co-autor antropólogo está ciente dos riscos das decisões tomadas — o escrúpulo é talvez a atitude mais marcante nas intervenções do escritor branco deste livro, desde o meticuloso aparelho de notas que acompanham a narrativa de Davi até este paradigmático Post Scriptum, e dele aos Anexos, aos glossários, aos diversos índices, à conscienciosa bibliografia. Albert está perfeitamente a par das controvérsias acesas pela crise pós-modernista em torno da (auto)biografia como gênero, da tensão entre o Eu do narrador e o do escritor, da “economia da pessoa” implicada na etnografia e do processo de “delegação ontológica” que veio renová-la (Salmon 2013), da alteridade ‘própria’ a toda autoria, e sobretudo da assimetria inerente à “situação etnográfica” e suas consequências epistêmicas (Zempléni 1984; Viveiros de Castro 2002), assimetria irreduzível que o escriba/escritor de *A queda do céu* procura compensar, sem jamais pretender escondê-la, por um conjunto de soluções narrativas postas sob o signo do “menor dos males” (infra p. ???). Esta última expressão me parece particularmente feliz para caracterizar a essência do gênero etnográfico — “conhecimento aproximado” por natureza, diria Bachelard (ou antes, ‘por cultura’) —, e, mais geralmente, para designar a sensação de *perda inevitável* suscitada por todo trabalho de tradução, seja esta interlinguística, intercultural, intersemiótica, ou mesmo, como constatamos dolorosamente em nossa própria vida, interpessoal — para não falarmos naquela obscura, incessante e equívoca tradução intrapessoal que se estabelece no tumulto de nossas múltiplas vozes ‘internas’, sob a pressão implacável do inconsciente. E pouco importa, no final das contas, que a perda seja de fato puramente imaginária. Mais um equívoco (inevitável?) sobre o equívoco.

Pelo que precede, suspeita-se que livro terá muita coisa a ensinar aos antropólogos e outros estudiosos ou hermeneutas das vozes indígenas, seja sob o modo do exemplo dado pela narrativa de Davi Kopenawa, seja sob o modo da reflexão que nos é apresentada neste Post Scriptum. O autor deste último, retomando um artigo que publicou anos atrás (Albert

³³. Ver, naturalmente, Strathern 2006, mas também o importante artigo “O efeito etnográfico” em Strathern 2014 (cap. 12).

³⁴. Ver Debaene 2010.

1997) define ali o que chama de *pacto etnográfico*. O “pacto” começa pelo respeito aos três imperativos básicos de todo engajamento do antropólogo com um povo indígena:

Em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de [seus] anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua [deles] sociedade está confrontada; e, finalmente, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si (p. ???).

A habilidade — o gosto e o talento — que mostra cada etnógrafo no cumprir igualmente bem as três exigências é, como se sabe, muito variável.³⁵ Mas, de qualquer forma, elas não são o bastante. Como prossegue Albert, o etnógrafo deve estar preparado para compreender que o objetivo principal dos seus interlocutores indígenas, e o fundamento de sua cooperação, é o de converter o pesquisador em um aliado político, em seu representante diplomático ou intérprete junto à sociedade de onde ele provém, invertendo assim, tanto quanto possível, os termos da “troca desigual” subjacente à relação etnográfica (p. ???) . Os nativos aceitam se objetivar perante o observador estrangeiro na medida em que este aceite (e esteja tecnicamente preparado para isso) *representá-los adequadamente* perante a sociedade que os acossa e assedia — tal é o “pacto etnográfico”, mediante o qual os sentidos político e científico da ideia de ‘representação’ são levados por força (pela força das coisas) a coincidir. Isso supõe, entretanto, que o pesquisador, ao assumir a função de enviado diplomático dos nativos junto a seu próprio ‘povo’, possa e deva fazê-lo “sem por isso abrir mão da singularidade de sua própria curiosidade intelectual (da qual depende, em grande parte, a qualidade e a eficácia de sua mediação)” (p. ???).

Esta última ressalva me parece extremamente importante. Não basta compadecer-se da sorte do colonizado. Não é suficiente mostrar generosas disposições emancipatórias para com o nativo, nem imaginar-se dotado dos instrumentos teórico-políticos capazes de libertá-lo de sua sujeição — instrumentos de libertação que, o mais das vezes, vêm da mesma caixa de ferramentas que os instrumentos de sujeição, como diversos ‘nativos’ já observaram (Means

³⁵. O fato de que Albert coloque como primeiro e óbvio (“evidentemente”) imperativo o respeito escrupuloso à “*imaginação conceitual*” de seus anfitriões não é, penso, acidental, exprimindo uma determinada concepção da antropologia (Viveiros de Castro 2009: 7) que está longe de ser compartilhada por todos os praticantes da disciplina (id. 1999). Muitos deles entendem, ao contrário, que o segundo imperativo é o alfa e o ômega do trabalho etnográfico — a sociedade do nativo é reduzida a seus “contextos sociopolíticos”, que o observador textualizará segundo sua própria ‘imaginação conceitual’. Outros, por fim, preferem dedicar-se com exclusividade a obedecer ao terceiro imperativo — e com isso a crítica ao quadro da pesquisa etnográfica (de preferência a pesquisa de outros etnógrafos) vem tomar o lugar da pesquisa etnográfica ela mesma, ignorando assim a advertência de Marilyn Strathern: “As etnografias são construções analíticas de acadêmicos; os povos que eles estudam não o são” (Strathern 2006: 23).

1980, Nandy 2004, Rivera 2014). Os numerosos trechos do depoimento de Kopenawa onde somos confrontados a ações (ou inações) abomináveis dos Brancos, onde assistimos à tragédia de famílias ou aldeias inteiras dizimadas por epidemias trazidas por supostos benfeitores dos Yanomami, à súbita redução a uma mendicância abjeta de comunidades que, havia pouco, eram íntegras e orgulhosas, às invasões sucessivas por agentes da destruição material e moral de um povo — nada disso soa, em *A queda do céu*, apenas como mais uma daquelas litânias dilacerantes que muitos Brancos, sejam eles acadêmicos, teólogos da libertação, jornalistas, militantes da causa indígena, todos eles, insisto, *obviamente* bem intencionados (mesmo os que conseguiram sua *tenure* graças à desgraça alheia), repetem à exaustão. E se nada nas palavras de Kopenawa soa assim — *apenas* assim —, é porque elas se inscrevem em um livro composto a partir de um ponto de vista teoricamente preparado para dar sentido a estas catástrofes, situando-as nos quadros conceituais de um ‘mundo vivido’ *singular*, o que as dota de uma significação infinitamente mais rica que a de um exemplo entre outros da miséria humana. Em poucas palavras, sem a “curiosidade intelectual” que moveu o antropólogo escritor, e sem a curiosidade (contra-)antropológica que moveu o xamã-narrador, não haveria este livro, ou ele seria *ininteligível*.

Cabe aqui ser direto, e marcar um ponto. Por muito que tenham ajudado o escritor antropólogo de *A queda do céu* a entender a situação neo-colonial e hiper-capitalista que enfrentam as minorias étnicas no Brasil, inspirando-o a formular o instigante programa teórico de um “trabalho de campo pós-malinowskiano” (Albert 1997), a verdade é que a escola do chamado “contato interétnico” (ou “fricção” idem) e seus desdobramentos em uma doutrina da “etnicidade” — tendências hegemônicas na antropologia brasileira durante todo o último quartel do século passado —, como, igualmente ou sobretudo, os escritos de etnógrafos militantes de ... concedamos, ‘esquerda’, cujo exemplo mais destacado é Terence Turner, autor de uma laboriosa teoria paramarxista de uma passagem “de cosmologia a ideologia” que teria miraculado os Kayapó — a verdade é que nenhum dos autores representativos dessas posições ‘radicais’ (mas quem não se considera radical?) chegou 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’³⁶ é responsável pela sintonização do ouvido analítico do antropólogo na

³⁶. *A queda do céu* está firmemente alicerçada pela etnografia contida na tese do co-autor francês (Albert 1985) sobre as representações da doença, o espaço político e o sistema ritual dos Yanomami, onde as influências da antropologia lévi-straussiana, em particular das *Mitológicas*, são transparentes: Que a voz da epígrafe “branca” escolhida como abertura do livro tenha sido a de Lévi-Strauss antes que a de Albert ele mesmo, ao contrário das metades “indígenas” das duas epígrafes, dos dois prólogos e duas conclusões, sempre de Kopenawa, marca duas coisas: primeiro, que o livro é ‘de Davi’ — são suas *palavras* que (se) contam, como indica o subtítulo do livro —, mas ele foi *escrito* por Bruce, a quem não

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 por (e derivada de) uma ampla exposição filosófica dos fundamentos de um *mundo* indígena, em seu triplo aspecto ontológico, cosmológico e antropológico. Registre-se, por fim, que o engajamento vital com os Yanomami — traduzido em um dos trabalhos de campo de mais longa duração na história da etnologia amazônica —, que incluiu a montagem de serviços emergenciais de saúde, levantamentos epidemiológicos, projetos de proteção ambiental, estudos das dimensões etno-ecológicas e etnogeográficas da economia indígena, denúncias insistentes e penosamente documentadas à imprensa, uma exaustiva atividade nas ONGs de apoio à causa indígena, nada disso impediu o co-autor branco deste livro de fazer apostas ambiciosamente criativas, fora do diapasão assistencialista ou ativista, como a do encontro entre os xamãs yanomami e um grupo de artistas ocidentais de vanguarda patrocinado pela Fundação Cartier em 2003 (Albert e Kopenawa 2003). Recusar aos índios uma interlocução estética e filosófica radicalmente ‘horizontal’ com nossa sociedade, relegando-os ao papel de objetos de um assistencialismo terceirizado, de clientes de um ativismo branco esclarecido, ou de vítimas de um denunciamento desesperado, é recusar a eles sua *contemporaneidade absoluta*. Nosso tempo é o tempo do outro, para glosarmos, e invertermos, a bandeira que Johannes Fabian agitava em 1983.³⁷ Pois os tempos são outros. E o outro, mais ainda.

Não caberia, em todos os sentidos, resumir aqui a narrativa de Davi Kopenawa, cujo interesse extravasa de muito as questões e querelas ‘antropológicas’ acima expostas. Pois 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

caberia obviamente epigrafiar-se a si mesmo; segundo, que o personagem ‘totêmico’ maior da formação teórica e da sensibilidade etnológica de Bruce Albert é, já o dissemos, Claude Lévi-Strauss. Como ele o é, aliás, do autor deste prefácio; o generoso convite a escrevê-lo, tenho a veleidade de imaginar, talvez seja um sinal de reconhecimento dessa fraternidade clânica. Os numerosos ‘estigmas de estruturalismo’ dispersos no aparelho de notas e comentários de *A queda do céu* não deixarão de intrigar, e muito possivelmente irritar, certos leitores antropólogos, que permanecem incapazes de entender a afinidade profunda entre a concepção e a prática da antropologia por Lévi-Strauss, de um lado, e o projeto etno(bio)gráfico, o engajamento existencial e o ativismo político do co-autor francês do presente livro, de outro lado.

³⁷ Fabian 1983.

sobre o futuro. Que seu 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. Como observou Bruno Latour, falando da crise da ontologia dos Modernos e da catástrofe ambiental planetária a ela associada, assistimos hoje a um “[r]etorno progressivo às cosmologias antigas e às suas inquietudes, as quais percebemos, subitamente, não serem assim tão infundadas” (Latour 2012: 452). Ressalve-se apenas o “antigas” na frase acima — pois o que “percebemos, subitamente”, é que elas são nossas contemporâneas; se precederam as nossas, nunca deixaram de coexistir com elas e, como já dissemos, não é impossível que sobrevivam a elas. Não faltam indícios da pertinência, cujo ‘localismo’ poético só torna mais inquietantes, das previsões do xamã Yanomami. Para quem estiver interessado, tomemos apenas um exemplo entre muitos, em uma tradução científica (i.e. culturalmente ‘normal’ para os Brancos) das observações de Davi a respeito dos “comedores de terra”, os “queixadas monstruosos” ou os “tatus gigantes” que devoram a substância do planeta, uma leitura do estudo recente de Ugo Bardi (2014) sobre o esgotamento das reservas minerais mundiais é altamente recomendável.

Há, entretanto, duas pequenas passagens de *A queda do céu* que me tocam especialmente, por resumirem de modo epigramático o que eu chamaria a *diferença indígena*. A primeira é uma citação, em epígrafe ao capítulo XVII, “Falar aos Brancos”, de um diálogo havido no dia 19 de abril de 1989 (o “Dia do Índio”) entre o General Bayma Denis, ministro-chefe da Casa Militar durante o governo Sarney — sempre ele — e Davi Kopenawa. Quase conseguimos ouvir o tom arrogante e complacente com que o dignitário militar, provavelmente obrigado a jogar conversa fora com um índio qualquer durante aquela tediosa efeméride, pergunta a Davi:

“O povo de vocês gostaria de receber informações sobre como cultivar a terra?”

Ao que o impávido xamã replica:

“Não. O que desejo obter é a demarcação de nosso território.”

Pano rápido... O que me fascina neste diálogo, além, naturalmente, da soberba indiferença à farda demonstrada por Kopenawa, é a presunção do general, que imagina poder ensinar aos senhores da terra como cultivá-la — convicto de que, povo da natureza, os índios não entendiam nada de *cultura*, Bayma Denis devia pensar que os Yanomami eram ‘nômades’ ou algo assim—; que acredita, ademais, que os pobres índios estavam sequiosos de beber dessa ciência agrônômica possuída pelos Brancos, a ciência que nos abençoa com pesticidas cancerígenos, fertilizantes químicos e transgênicos monopolistas, enquanto os Yanomami se empanturram com o produto de sua roças impecavelmente ‘agrobiológicas’. Mais fascinante

ainda, porém, é a total inversão de conceitos proposta por Davi em sua réplica, verdadeiro contragolpe de mestre espadachim. O general fala em “terra”, quando deveria estar falando é em “território”. Fala em ensinar a *cultivar a terra*, quando o que lhe compete, como militar a soldo de um Estado nacional, topográfico e agro-nomocrático, é *demarcar o território*. Bayma Denis não sabe do que sabem os Yanomami; e, aliás, o que sabe ele de *terra*? Mas Kopenawa sabe bem o que sabem os Brancos; sabe que a única linguagem que eles entendem não é a da terra, mas a do *território*, do espaço estriado, do limite, da divisa, da fronteira, do marco e do registro. Sabe que é preciso garantir o território para poder cultivar a terra. Faz tempo que ele aprendeu a regra do jogo dos Brancos, e nunca mais esqueceu. Veja-se esta sua entrevista ao Portal Amazônia, concedida *exatamente* 26 anos após o colóquio com o General:

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. Nosso Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem.

Lutei pela terra Yanomami para que o meu povo viva onde eles nasceram e cresceram, mas o registro de demarcação da terra Yanomami não está comigo, está nas mãos do Governo. Mesmo diante das dificuldades, o tamanho da nossa terra é suficiente para nós, desde que seja mesmo somente para nós e não precisamos dividir com os garimpeiros e ruralistas.³⁸

A segunda passagem, e aqui transcrevo (não conseguiria fazer melhor...) três parágrafos do comentário que Deborah Danowski e eu tecemos sobre ela em *Há mundo por vir?*,³⁹ equivale a um tratado inteiro de contra-antropologia dos Brancos:

Os brancos nos tratam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, *porque eles querem ignorar a morte*. [...] Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Nós não as mais queremos ouvir. *Para nós, a política é outra coisa*. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. *Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos*. [*supra* p. ???]. Eu sublinho.

O vão desejo de *ignorar a morte* está ligado, segundo Kopenawa, à *fixação* dos Brancos na relação de propriedade e na forma-mercadoria. Eles são “apaixonados” pelas mercadorias, às quais seu pensamento permanece completamente “aprisionado”. Recordemos que os

³⁸. Pontes 2015.

³⁹. Ver Danowski & Viveiros de Castro 2015: 98-ss. Este livro, como tantos outros textos recentes de minha [co-]autoria, faz largo uso das palavras de Davi Kopenawa e do apoio de Bruce Albert. Apenas por isso os cito de modo tão imodestamente abundante neste prefácio.

Yanomami não só valorizam ao extremo a liberalidade e a troca não-mercantil de bens, como destroem todas as posses dos mortos.⁴⁰

E então, a volta do parafuso: “*Os Brancos dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.*” Este é, talvez, o juízo mais cruel e preciso até hoje enunciado sobre a característica antropológica central do “povo da mercadoria”. A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista — sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não-humanos — e sua avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia. Os Brancos, em suma, sonham com o que *não tem sentido*.⁴¹ Em vez de sonhar com o outro, sonhamos com o ouro.

É interessante notar, por um lado, que há algo de profundamente pertinente do ponto de vista psicanalítico no diagnóstico de Kopenawa sobre a vida onírica ocidental — sua *Traumdeutung* é de fazer inveja a qualquer pensador freudo-marxista —, e, de outro lado, que seu diagnóstico nos paga com nossa própria moeda falsa: a acusação de uma projeção narcisista do Ego sobre o mundo é algo a que os Modernos sempre recorreram para definir a característica antropológica dos povos “animistas” — Freud foi, como se sabe, um dos mais ilustres defensores desta tese. No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós, os Modernos, que, ao adentrarmos o espaço da exterioridade e da verdade — o sonho —, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsedantes de nós mesmos, em lugar de nos abrimos à inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos. Os Yanomami, ou a política do sonho contra o Estado: não o nosso “sonho” de uma sociedade contra o Estado, mas o sonho tal como ele é sonhado em uma sociedade contra o Estado.

Começamos este prefácio evocando a relação complexa de *A queda do céu com Tristes trópicos*. Voltemos então a este último, recordando um episódio célebre onde Lévi-Strauss conta seu diálogo com Luis de Sousa Dantas, o embaixador brasileiro em Paris, às vésperas de

⁴⁰ A morte é o fundamento, no sentido de *razão*, da “economia da troca simbólica” dos Yanomami. Tudo isto se acha desenvolvido no artigo seminal de Albert (1993) sobre a “crítica xamânica da economia política da natureza” veiculada no discurso de Kopenawa, crítica esta que inclui uma apreciação sarcástica do fetichismo da mercadoria próprio dos Brancos, bem como de sua relação intrínseca com o canibalismo.

⁴¹ O sonho, particularmente o sonho xamânico induzido pelo consumo de alucinógenos, é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, para os Yanomami como para muito outros povos ameríndios. Ver Viveiros de Castro 2007.

embarcar para São Paulo, nos idos de 1934. No decorrer de um jantar de cerimônia, o jovem futuro professor da USP indaga do embaixador do do país para onde se dirigia sobre os índios do Brasil. É então que ouve, perplexo e consternado, da boca do diplomata,:

Índios? *Hélas*, meu caro senhor, há muitos lustros que eles desapareceram, todos. Esta é uma página muito triste, muito vergonhosa da história de meu país. [...] Como sociólogo, o senhor irá descobrir coisas apaixonantes no Brasil, mas índios, nem pense nisso, o senhor não encontrará um só... (Lévi-Strauss 1955: 51)

Estou convencido de que o Sr. Luis de Sousa Dantas *realmente* não sabia que ainda havia índios no país que representava — uma ignorância tão vergonhosa quanto a história dos massacres evocada pelo pobre embaixador.⁴² E naturalmente que Lévi-Strauss, como se sabe, encontrou índios no Brasil. Se chegasse hoje, encontraria muitos mais; pois eis que agora, oitenta anos mais tarde, não só há cada vez mais índios no Brasil, como estes constituíram *seus próprios embaixadores*, nas figuras de Raoni, Mário Juruna, Ailton Krenak, Alvaro Tukano, Marçal de Sousa, Angelo Kretã e tantos outros — entre os quais, *il va sans dire*, brilha Davi Kopenawa.

A queda do céu é, com efeito, um documento exemplarmente diplomático. O pacto etnográfico de que fala Albert é indistinguível do ‘pacto xamânico’ que transparece em todas as páginas da narrativa de Davi. “*Para nós, a política é outra coisa*” — recordemos a frase, tirada da citação de Davi mais acima. Como registra Albert em seu Post Scriptum, a estrutura enunciativa deste livro altamente complexo envolve uma pluralidade de posições: a do narrador, que adota diferentes registros em diferentes momentos de sua narrativa; a de seu sogro indígena, que de certa forma o salvou dos Brancos, ao iniciá-lo no xamanismo; a dos *xapiri* de quem fala o narrador e que falam pela sua boca; a do intérprete branco que, falando em yanomami, procura navegar entre a língua do narrador, as numerosas expressões em português que pontuam seu discurso e o francês em que traduz a narrativa... Na verdade, estas “*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 a política é outra coisa”), onde 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, onde a imagem tem toda a força do conceito, e

⁴² Massacres posto na conta exclusiva dos portugueses, em um distante e brutal século XVI, como se lê na passagem integral acima resumida.

onde a experiência ativamente ‘extrospectiva’ da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditabunda.

Muitos estudos antropológicos ganhariam insuspeitos sentido e relevância ao serem ‘tratados’ pela sessão xamânica encenada em *A Queda do Céu*. Mas tomo a liberdade de sugerir ao leitor que a mais alta significação poética deste livro excepcional, significação que em nada diminui, muito pelo contrário, sua verdade histórica, etnográfica, ecológica e filosófica, talvez se torne ainda mais *comovedora* — isto é, capaz de nos pôr em movimento junto com ela — se, ao fechá-lo, abramos o conto “O recado do morro”, que está no *Corpo de baile* de Guimarães Rosa. O título deste prefácio, “O recado da mata” foi-nos, de resto, inspirado por uma alusão de José Miguel Wisnik (2014) ao conto de Rosa. Todos se recordarão que naquela narrativa desfila uma caravana de personagens literalmente *excêntricos*, exteriores, nômades ou eremitas, trogloditas, loucos, profetas, andarilhos, uma gente que ouve inquietantes mensagens da natureza a que permanecemos surdos — esquecidos, diria Davi. O recado do morro (a mensagem foi originalmente emitida pelo Morro da Garça, marco geográfico central na paisagem do conto), ouvido primeiro pelo bizarro eremita Gorgulho, avisa de sinistra conspiração, anuncia uma morte à traição; mas tudo vem vazado em uma linguagem mítica e apocalíptica (constantemente deformada e transformada à medida em que vai circulando pelo sertão), que parece puramente delirante a todos os demais personagens ‘civilizados’, entre os quais um padre e um naturalista — exceto a um poeta-cantador, que percebe epifanicamente a transcendental importância do que é transdito naquela algaravia heráldica e hieroglífica, e a sublima em um ‘romance’ cantado. As palavras do romance finalmente penetram no espírito um tanto “curto e obscuro” da vítima da morte anunciada, Pedro Orósio, um camponês livre, geralista de pura e poderosa cepa, um terrano dos pés à cabeça, que acaba por entender o recado e escapa, no último segundo, da cilada assassina movida por seus rivais amorosos. Imagine então o leitor que o xamã-narrador d’*A queda do céu* fosse como uma síntese do Gorgulho e de Nominatedômine; que Pedro Orósio fosse o brasileiro — o caboclo terrano — que todos, no fundo, somos quando sonhamos, tão raramente, com um outro ‘nós-mesmos’, e que o antropólogo-escriva fosse como um análogo do cantador Laudelim, o único a penetrar não a *referência* da mensagem cifrada, mas, muito mais importante, seu *sentido*.

Davi é o elo crucial da rede, o ponto final da série de personagens ‘excêntricos’ d’“O recado do morro” — com efeito, quem mais fora do centro e do Um, da fumaça das cidades e do brilho assassino do metal, do que um índio, um ‘selvagem’ do fundo do mato que firmou um pacto xamânico com as legiões de duplos invisíveis da floresta — com os *xapiri* que transmitem o recado cifrado da mata? Um recado, recordemos, ominoso. Um aviso. Uma advertência. Uma última palavra.

Referências

Albert, Bruce 1985. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est 9Amazonie brésilienne*). Universidade de Paris-X (Nanterre), tese de doutorado.

—————1993. "L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature". *L'Homme* 126-128: 353-382.

—————1997. "Situation ethnographique et mouvements ethniques. Réflexions sur le terrain post-malinowskien". In M. Agier (org.) *Anthropologies en danger. L'engagement sur le terrain*. Paris: Jean-Michel Place, pp. 75-88.

Albert, Bruce e Davi Kopenawa 2003. *Yanomami. L'esprit de la forêt*. Paris: Actes Sud-Fondation Cartier pour l'art contemporain.

Almeida, Mauro 2008. "A fórmula canônica do mito." In R. C. D. Queiroz & R. F. Nobre (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, pp. 147-182.

Brasil, Kátia 2015. "PF desarticula organização criminosa de extração de ouro na reserva Yanomami". <http://amazoniareal.com.br/pf-desarticula-organizacao-criminosa-de-extracao-de-ouro-na-reserva-yanomami/>

Capiberibe, Artionka e Oiara Bonilla 2014. "L'invasion du congrès: contre qui luttent les Indiens". *Les Temps Modernes* 678: 108-121.

Calavia Sáez, Oscar 2012. "Do perspectivismo ameríndio ao índio real". *Campos* 13(2): 7-24.

Comitê Invisível 2015. "Appel de la Destroika", 10/02/15, in <https://paris-luttes.info/appel-de-la-destroika-2628>. Conforme citado em uma entrevista do Comitê Invisível ao *Die Zet* de 23/04/15 (<https://lundi.am/Comite-Invisible>).

Danowski, Déborah e Eduardo Viveiros de Castro 2015. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.

Debaene, Vincent 2010. *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*. Paris: Gallimard.

Deleuze, Gilles e Félix Guattari 1997 [1980]. "Tratado de nomadologia" in *Mil Platôs* vol. 5. São Paulo: Editora 34, pp. ???

Fabian, Johannes 1983. *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

- Krenak, Ailton 2015. *Ailton Krenak/Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial.
- Latour, Bruno 2012. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, Claude 1955. *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- 1973. "La geste d'Asdiwal". In *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, pp. 175-233.
- 1983. "Mythe et oubli". In *Le regard éloigné*. Paris: Plon, pp. 253-261.
- Lima, Deborah Magalhães 2015. Comunicação pessoal.
- Means, Russel 1980. "For America to live, Europe must die". <http://www.blackhawkproductions.com/russelmeans.html>
- Maniglier, Patrice 2005. "La parenté des autres. (À propos de Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*)". *Critique* 701: 758-774.
- Nandy, Ashis 2004 [1989]. "Shamans, savages and the wilderness" In *Bonfire of creeds. The essential Ashis Nandy*. New Delhi: Oxford University Press, pp. 471-487.
- Pontes, Jacqueline 2015. "'Mundo está de olho na floresta amazônica', alerta Davi Kopenawa". <http://portalamazonia.com/noticias-detalle/meio-ambiente/mundo-esta-de-olho-na-floresta-amazonica-alerta-indigena-davi-kopenawa/?cHash=e0cecc6e8c3902336856bbb3c3c28449>
- "Quem são os proprietários do Brasil" [consultado 20/05/2015]. http://proprietariosdobrasil.org.br/proprietarios/?whoowns_filters%5B%5D=all&whoowns_search=Pesquisa+por+nome+ou+CNPJ%2FCPF&whoowns_auto_id=
- Ricardo, Carlos Alberto (org.) 2000. *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2014. "Indigenous Anarchist Critique of Bolivia's 'Indigenous State'". <http://ww4report.com/node/13287>
- Salmon, Gildas 2013. "De la délégation ontologique. naissance de l'anthropologie néo-classique." Colóquio "Métaphysiques comparées: la philosophie à l'épreuve de l'anthropologie". Centre Culturel International de Cérisy. MS.
- Sibertin-Blanc, Guillaume 2013. *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris: PUF.
- Stengers, Isabelle 2009. *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/La découverte.

Strathern, Marilyn 2006 [1988]. *O gênero da dádiva*. Campinas: Editora da Unicamp. 9Trad (Trad. André Villalobos).

————— 2014 [1998]. “O efeito etnográfico”. In *O efeito etnográfico*. São Paulo: CosacNaify, pp. 345-405.

Valero, Helena 1984. *Yo soy Napëyoma. Relato de una mujer raptada por los indígenas Yanomami*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

Vários autores 2015. “An ecomodernist manifesto”. <http://www.ecomodernism.org/manifesto/>

Viveiros de Castro, Eduardo 1999. “Etnologia brasileira”. In S. Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. Volume I: Antropologia. São Paulo: Ed. Sumaré / ANPOCS, 1999. pp. 109–223.

————— 2002. “O nativo relativo”. *Mana* 8(1): 113-148.

————— 2007. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo* 14/15: 319-338.

————— 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF.

————— 2011. “O intempestivo, ainda”. Posfácio a Pierre Clastres, *Arqueologia da violência*. São Paulo: CosacNaify, pp. 295-361.

Wagner, Roy 2010 [1981]. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify [Trad. M. Coelho de Souza e A. Morales].

Zempléni, Andreas 1984. “Secret et sujétion. Pourquoi ses ‘informateurs’ parlent-ils à l’ethnologue?” *Traverses* 30-31: 102-115.

Wisnik, José Miguel. “Recados”. <http://oglobo.globo.com/cultura/recados-14354100>