



Davi Kopenawa: cosmopolitismo, identidades e natureza

Davi Kopenawa: Cosmopolitanism, Identities and Nature

Renan Gonçalves Rocha

Instituto Federal de Goiás (IFG), Goiânia, Goiás/ Brasil

renan.rocha@ifg.edu.br

<https://orcid.org/0000-0003-2234-7454>

Resumo: Este trabalho visa explicar como a obra *A queda do céu*, do xamã Yanomami Davi Kopenawa e do antropólogo francês Bruce Albert, faz emergir outra perspectiva da discussão sobre a dicotomia estruturante do pensamento colonial entre Natureza e Cultura. Essa outra perspectiva modifica o quadro mistificador de uma ideia da natureza como noção homogênea, em si, essencialista, e permite um pensamento que desconfigura a dicotomia de uma política desconectada, oposta e inimiga da natureza. Em *A queda do céu*, a natureza é constitutiva da própria visão cósmica do político. Surge, assim, outra perspectiva da relação com o outro, e outra noção da identidade (humana) e da identidade da natureza que aparecem dentro de uma cosmopolítica que resiste às imposições jurídico-políticas e à subjetividade colonial.

Palavras-chave: natureza; floresta; *Urihi*; colonialidade; cosmopolitismo; identidade.

Abstract: This paper aims to explain how the book *The Falling Sky*, by the Yanomami shaman Davi Kopenawa and the French anthropologist Bruce Albert, brings out another perspective of the discussion about the nature of the structuring dichotomy of colonial thought between Nature and Culture. This other perspective modifies the mystifying framework of the idea of nature as a homogeneous, in itself, as an essentialist notion, and allows for thinking that reconfigures the dichotomy of a disconnected, opposing, and inimical politics of nature. In *The Falling Sky*, nature is constitutive of the very cosmic vision of the political. Thus, another perspective of the relationship with the other and another notion of (human) identity and the identity of nature appears within a cosmopolitan that resists juridical-political impositions and colonial subjectivity.

Keywords: Nature; Forest; *Urihi*; Coloniality; Cosmopolitanism; Identity.

Cosmopolitismo indígena e natureza em *A queda do céu*: outra narrativa, outra política

A cosmovisão apresentada em *A queda do céu* é, como explica Eduardo Viveiros de Castro, uma outra perspectiva da relação entre Natureza e Cultura. A “diversidade de corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 34, tradução minha)¹, elemento designador da cultura, é constituída pelos humanos, os animais e os outros não-humanos que “são pessoas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 34)². Essa diversidade de corpos de pessoas é atravessada, constituída e considerada como relações sociais, pensada como uma coletividade ligada pelo ‘espírito’, que é a natureza. Nessa cosmologia, a diferença de corpos não é elaborada como uma divisão em que o outro é uma exterioridade radical. Trata-se de uma outra perspectiva sobre o ‘si’, sobre o ‘outro’ e uma outra noção da identidade. Essa outra perspectiva coloca em questão as imposições efetivadas sobre a identidade indígena e suas noções de natureza.

Segundo Viveiros de Castro (2014), a perspectiva indígena apresentada em *A queda do céu* é espaço incomensurável e potente no qual reside uma fonte de resistência e questionamento dos modelos identitários impostos sobre os indígenas e, também, sobre a problemática da natureza. Ao contrário de um pensamento sobre os indígenas que parte da relação dicotômica entre Natureza e Cultura e que pensa esses povos a partir de sua própria cultura, segundo Viveiros de Castro, na cosmovisão indígena, se faz necessário levar em conta que é exatamente porque existe uma grande diversidade de corpos ligada ao *espírito* que se pressupõe necessariamente a cultura como diversidade, de modo que a natureza representa uma ligação decisiva da própria diversidade da cultura. É uma cosmologia que liga os problemas da “diversidade” à complexidade da natureza.

A natureza é assim pensada em *A queda do céu*, a partir dos significados das interações entre natureza e cultura. Não se trata mais de uma dualidade entre ambas: essa cosmologia coloca em questão a determinação institucional, jurídica e política sobre os indígenas no Brasil, pois essa determinação é estruturada e conceitualmente ancorada na dicotomia entre Natureza e Cultura.

¹ “diversité des corps” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 34). Todas as traduções presentes no artigo são minhas.

² “sont des personnes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 34).

Ora, a diversidade cultural nessa cosmovisão não diz respeito exclusivamente ao humano tal como “nós” o entendemos, diferenciado dos animais e dos outros seres vivos. Segundo Viveiros de Castro (2014), nessa relação entre natureza (espírito) e cultura, os animais e os outros seres vivos também são humanos, porque eles *se veem como humanos*. Entretanto, eles são outros humanos. Para o autor, configura-se aí outra noção das relações identitárias, na qual, mesmo que a dicotomia entre humano e animal seja mitigada, continua-se a reconhecer a diversidade de corpos humanos como diferença das relações culturais. Isso porque a relação com a identidade de si pressupõe a existência de outras identidades. Assim, isso que se comprehende como corpo animal e suas formas de relações com as coisas é considerado como a própria diversidade da cultura, dado que cada corpo tem uma relação cultural que é diferente de outros corpos e suas relações com as coisas.

Nesse sentido, não se trata mais de se pensar a determinação do outro a partir de uma imposição do ‘si’, do ‘Eu’, do Estado, pois isso seria parte da violência institucional e política do ato mesmo de pensar o outro que recai sobre os conceitos de Natureza e sobre os indígenas, como explica Kopenawa em *A queda do céu*.

Esta obra traz uma perspectiva dissidente das relações com a natureza, desmontando as noções de um ‘Eu’ como categoria oposta ao outro. Esse fato, explica Viveiros de Castro, mostra que a pressuposição da “multiplicidade de perspectivas intrínsecas ao real” (VIVEIRO DE CASTRO, 2014, p. 34)³ não contém somente uma cosmovisão, mas ela é, antes de tudo, um pensamento “cosmopolítico”, em que a perspectiva das “coisas”, dos “animais”, dos outros “povos”, dos *napé* – ou este que tem outra concepção da natureza, uma outra interação com a floresta, também são, nessa cosmologia, agentes em interação com todos os outros. Encontramos aí uma cosmovisão que implica uma cosmopolítica das identidades.

O ‘outro’ e o ‘Eu’ são compreendidos a partir de uma interseção incessante que leva em conta a ‘multiplicidade de perspectivas’ existentes na mediação das relações trans-étnicas e trans-especistas na natureza. Além de não determinar uma polarização identitária e uma dicotomia entre ‘Eu’ e ‘outro’ ou fazer a determinação de um regime identitário homogêneo ou, ainda, uma polarização entre ‘amigo’ e ‘inimigo’ e entre identidades.

³ “la multiplicité des perspectives intrinsèques au réel” (VIVEIRO DE CASTRO, 2014, p. 34).

A cosmovisão apresentada em *A queda do céu*, como uma cosmopolítica nas suas relações com as identidades diversas, transborda as fronteiras da diferença para se lançar no esforço permanente de adotar, acolher e ser hospitalaria com as perspectivas das “subjetividades estrangeiras” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 49)⁴.

Dessa forma, um outro sentido das relações identitárias é estabelecido, e a natureza não é mais pensada como uma exterioridade a ser determinada e subjugada pela decisão política. Ao contrário, é a partir dela que se pode pensar as identidades e a política.

É importante considerar primeiramente que a cosmopolítica indígena apresentada em *A queda do céu* é concentrada em uma transação de perspectivas em que a perspectiva do outro é condição indispensável dessa transação. O ‘si mesmo’, o ‘Eu’ soberano, ou a força de um “‘Eu’ te acolho na minha casa” é completamente diluída na relação de outro a outro, de modo que a relação é sempre calcada pela centralidade da perspectiva de ‘subjetividades estrangeiras’. Assim, o xamã tem a função de agente ‘diplomático’ nessa relação com outro. Ele é decisivo na mediação das relações entre os outros, de um outro a outro e dos outros aos outros, que pressupõe a cosmopolítica indígena apresentada por Kopenawa.

A noção de que os não humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível é uma suposição fundamental de muitas dimensões da prática indígena; [e] ela vem à tona em um contexto particular, o xamanismo. O xamanismo ameríndio pode ser definido como a capacidade de certos indivíduos de atravessar as barreiras corporais entre espécies e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre eles e os seres humanos. Ao verem seres não humanos como eles se vêem [*sic*] (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo entre espécies; e o mais importante, eles são capazes de voltar e contar a história, o que é difícil de ser feito por leigos. O encontro ou a troca de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o relativismo ocidental tem o multiculturalismo como sua política pública, a perspectiva xamânica amerindia [*sic*] tem o multinaturalismo como sua política cósmica. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 49)⁵

⁴ “subjectivités étrangères” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 49).

⁵ “La notion selon laquelle les non-humains actuels possèdent un côté prosopomorphique invisible est un présupposé fondamental de plusieurs dimensions de la pratique indigène;

A cosmovisão indígena de *A queda do céu* implica uma cosmopolítica na qual o xamanismo funciona como o “modo de conhecer ou melhor, um certo ideal de conhecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 28)⁶ que está em tensão com o pensamento e os “antípodas para a epistemologia objetivista promovida pela modernidade ocidental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 28)⁷. Trata-se de uma perspectiva do conhecimento que considera a forma do outro totalmente capturada pela sua própria conceitualidade, isto é, o outro é a coisa que ‘Eu’ determino. No entanto, Viveiros de Castro explica que:

O xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal oposto: conhecer é ‘personificar’, tomar o ponto de vista do que deve ser conhecido. Ou melhor, deste que deve ser conhecido; pois o objetivo é saber “o quem das coisas” [...], sem o qual não se pode responder inteligentemente à questão do “por quê”. A forma do Outro é a pessoa. Para usar um vocabulário da moda, poderíamos dizer que a personificação ou subjetivação xamânica reflete uma propensão a universalizar a “atitude intencional” [...] Dissemos anteriormente que o xamanismo poderia ser uma arte política. Agora dizemos que é uma arte política. Pois a interpretação xamânica correta é aquela que consegue ver cada evento como sendo, na verdade, uma ação, uma expressão de estados intencionais ou predicados de algum agente. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 28)⁸

[et] elle vient au premier plan dans un contexte particulier, le chamanisme amérindien peut être défini comme l’habileté manifestée par certains individus à traverser les barrières corporelles entre les espèces et à adopter la perspective de subjectivités allo-spécifiques, de façon à administrer les relations entre celles-ci et les humains. En voyant les êtres non humains comme ils se voient eux-mêmes (comme humains), les chaman sont capables d’assumer le rôle d’interlocuteurs actifs dans le dialogue transspécifique ; et surtout, ils sont capables de revenir pour raconter l’histoire, ce que les profanes peuvent difficilement faire. La rencontre ou l’échange de perspectives est un processus dangereux, et un art politique – une diplomatie. Si le relativisme occidental a le multiculturalisme comme politique publique, le perspectivisme chamanique amérindien a le multinaturalisme comme politique cosmique” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 49).

⁶ “mode de connaître ou plutôt un certain idéal de connaissance” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 28).

⁷ “antipodes de l’épistémologie objectiviste encouragée par la modernité occidentale” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 28).

⁸ “Le chamanisme amérindien est guidé par l’idéal inverse : connaître c’est ‘personnifier’, prendre le point de vue de ce qui doit être connu. Ou, plutôt, de celui qui doit être connu;

Tudo isso implica um esforço cósmico e cosmopolítico de interação com o outro como desconhecido e incapturável. Faz-se necessária uma diplomacia que, primeiramente, leva em consideração as *subjetividades estrangeiras* como base do pensamento político. A diplomacia xamânica, enquanto cosmos-política, permite a alteridade na diversidade. Trata-se, então, de uma outra cosmopolítica, xamânica, que infere um outro conceito de corporalidade e de relação com o corpo, mas também um outro conceito de hospitalidade que transgride a dimensão jurídico-política, bem como as noções de condicionalidade e incondicionalidade pensadas nos sistemas políticos, éticos e teológicos “ocidentais”. Esse cosmopolitismo xamânico é um pensamento capaz de criticar a política identitária imposta, atacando-a por dentro e propondo alternativas ao sistema jurídico-político constituído.

Ainda segundo Viveiros de Castro (2014), o cosmopolitismo indígena produz deslocamentos nas formas de pensar e nos sistemas interpretativos. De certa maneira, ele apresenta também uma resistência anticolonial que opera como um outro saber e uma outra política da identidade. A obra *A queda do céu* expõe um dos aspectos da cosmopolítica indígena e a formulação de um sistema de conceitos. Ela mostra o momento no qual o xamã, com o seu trabalho diplomático, chama o antropólogo para traduzir sua mensagem. É uma “mensagem da floresta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 11) que desloca “nossa” pensamento sobre esses povos, isso desestabiliza por dentro a política identitária imposta sobre os indígenas, a floresta, a natureza, e desmonta a dicotomia ocidental entre Natureza e Cultura.

Invenção e reinvenção da floresta

É importante considerar que, em *A queda do céu*, a floresta, nesse caso, a Amazônica, não é considerada como lugar possuidor de uma essencialidade própria, como lugar do Natural. Pensá-la significa

car le tout est de savoir ‘le qui des choses’ [...], sans quoi on ne saurait répondre de façon intelligente à la question du ‘pourquoi’. La forme de l’Autre est la personne. Pour utiliser un vocabulaire en vogue, nous pourrions dire que la personification ou la subjectivation chamaniques reflètent une propension à universaliser l’‘attitude intentionnelle’ [...] Nous disons plus haut que le chamanisme était un art politique. Nous disons, maintenant, qu’il est un art politique. Car la bonne interprétation chamanique est celle qui réussit à voir chaque événement comme étant, en vérité, une action, une expression d’états ou de prédicats intentionnels d’un agent quelconque” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 28).

reelaborar para desconstruir sua invenção – e não seria mesmo esta a questão conceitual mais complexa: pensar a floresta como um lugar de invenções e reinvenções? Lugar de refúgio, onde se abrigam os povos deslocados pela invasão colonial e para onde outras populações foram empurradas, como os “seringueiros” (COHN, 2015). Lugar aberto de múltiplos significados, de mudanças constantes, de destinação e abrigo para os deslocados à força. Assim, também é necessário pensá-la como um lugar em constante ressignificação. Ela não pode ser somente uma “abstração” (KRENAK, 2018) e uma ideia colonial da natureza desconectada da “vida das comunidades” (KRENAK, 2018) que moram nela.

Tradução cosmopolítica da floresta: sobre a hospitalidade da natureza

Kopenawa (2015) explica que *A queda do céu* é a tradução de algo que não lhe pertence. Nessa obra, há um movimento de tradução e um movimento na noção de “nós” que se impõe. Esse movimento é a base de compreensão do transbordamento da noção de escritura, de narração e do conceito de “nós”.

O xamã, explica Kopenawa, depois de um logo período de práticas de iniciação xamânica, pode abrir os caminhos dos *xapiri* até “nós” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111). *Xapiri* (que são sempre descritos no plural) é uma noção traduzida como *espírito* e que ganha a conotação de uma *natureza viva* que se comunica, que se faz traduzir e que explica, por exemplo, a ideia da floresta como *urihi* (*terra-floresta e natureza viva*). *Natureza viva*, diversa e de múltiplas expressões, diferente de uma noção da Natureza como o outro da Cultura. Aqui não diz respeito somente à impossibilidade de definir os indígenas a partir da dicotomia entre Natureza e Cultura, mas de explicar que se têm uma outra conceitualidade da natureza constitutiva de suas identidades, de suas políticas próprias e de sua concepção do direito. A *terra-floresta* (*urihi*) é “entidade viva” (ALBERT, 2018) percebida dentro de uma “cosmovisão”, em interação múltipla em “intercâmbio entre o humano e o não-humano” (ALBERT, 2018). Nesse caso, se faz necessário observar uma sutileza quando Kopenawa explica os *xapiri*. Esses são, segundo ele – e isso é uma tradução estratégica que guarda alguns aspectos da palavra fora da palavra –, “os verdadeiros proprietários da floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111), como “espíritos” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 111), mas que não são efetivamente “espíritos”. É o segredo implícito dessa tradução de uma noção cara para o

pensamento Yanomami em que os *xapiri* são descritos como “espíritos” da floresta sem os quais não existiria a floresta. É a tradução de uma língua para outra que busca as palavras em um idioma que pode comportar os vestígios disso que os Yanomami compreendem como os *xapiri*.

Para os *xapiri*, explica Kopenawa, a floresta corresponde ao:

[...] espaço exterior de sua própria casa. Eles andam, brincam e descansam na floresta [...]. Eles estavam lá muito antes da nossa chegada. É por isso que, ao construir suas casas, nossos ancestrais, nossos antigos xamãs, os mantiveram afastados cuidadosa e educadamente e os informaram de suas intenções. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111)

A floresta traz ao mesmo tempo a noção da casa que acolhe, mas também que é acolhida por esses que nela habitam. Ela é “a casa dos espíritos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 120), um lugar de compartilhamentos e, também, lugar vivo; uma casa viva em relação permanente com os habitantes que vivem nela e com ela.

Para explicar o que são os *xapiri*, Kopenawa retorna à noção de *napë*, um conceito que designa, ao mesmo tempo, o “estrangeiro” como outro, aí onde o outro se constitui sempre em relação com um outro e o “eu” é despossuído de sua autoridade. O próprio xamã, central na relação com os *xapiri*, é também *napë* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 620). Assim, Kopenawa precisa que:

Os *xapiri* são imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. [...] Vocês os chamam de ‘espíritos’, mas são outros. Vieram à existência quando a floresta ainda era jovem. Os nossos antigos xamãs os faziam dançar desde sempre e, como eles, nós continuamos até hoje. [...] Quando volta a descer, à tarde, para eles o alvorecer se anuncia e eles acordam. Nossa noite é seu dia. De modo que quando dormimos, os espíritos despertos, brincam e dançam na floresta. [...] São muitos mesmos, pois não morrem nunca. Por isso nos chamam “pequena gente fantasma” [...] e nos dizem: “vocês são estrangeiros, vocês são *napë*, porque são mortais!”. [...] Em seus olhares já somos fantasmas [...] (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111)

Os xamãs e os indígenas são também outros, estrangeiros, em sua própria cosmovisão. De fato, os *napë* não são unicamente os “brancos”.

Trata-se de uma noção que designa as relações de estrangeiridade na sua mais diversa pluralidade e variações de estrangeiridade, pois não se trata de um “eu” em relação com um outro, mas sempre já outro em relação com outro.

A noção do *napē* em Kopenawa não é estável, como esta, por exemplo, do “eu”, do outro, do amigo, do inimigo etc. Ela está em deslocamento em função da estrangeiridade do outro, começando pelos próprios Yanomami em sua cosmovisão (ALBERT, 2018), conforme afirma Kopenawa. Então, quando essa noção designa o estrangeiro, isso não quer dizer que o estrangeiro é o inimigo, nem que o inimigo é o branco, nem que o branco é necessariamente um estrangeiro. Esse modelo categorial não é necessariamente um tipo operacional para essa cosmovisão. O *napē* de Kopenawa coloca no centro do debate justamente outra perspectiva do cosmopolitismo que sai da lógica dos opostos em que os indígenas são colocados na condição de inimigos do Estado.

Segundo Kopenawa, os xamãs, eles também *napē*, têm como função um trabalho de mediação diplomática e, em algum sentido, são eles que conseguem exercer a difícil tarefa de tradutores dos *xapiri*. Trata-se de uma tradução difícil, pois a mensagem dos *xapiri* tem “palavras inesgotáveis [...] [que] proliferam sem fim [e que] [...] não se repetem jamais” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 114).

A dificuldade dessa tradução é sublinhada por Kopenawa quando ele tenta explicar a diferença entre o conceito de espírito e dos *xapiri*. Ele afirma que “o espírito não é uma palavra da minha língua. É uma palavra que eu peguei e que eu utilizo nessa língua misturada que eu inventei [para apresentar os *xapiri*]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 114). Esta tradução implica necessariamente a invenção de outra língua.

Diálogo e cosmopolitismo

Com a escrita de *A queda do céu*, Kopenawa pretende enviar uma mensagem para os *napē*. Para ele, esse trabalho visa criar um diálogo com aqueles que “estão no poder” para fazê-los entender outra perspectiva, a de *urihi* (ALBERT, 2018), a floresta.

Ele traduz uma mensagem mantendo a intraduzibilidade na tradução, bem como a não tradução estratégica. Durante séculos, foram feitos esforços para entender o pensamento Yanomami. No entanto, ele é incapturável, mesmo quando traduzido por um xamã para outros *napē* indígenas ou

não-indígenas. Isso porque os *xapiri*, diz Kopenawa, usam uma linguagem criativa que nunca se repete e na qual cada palavra é sempre diferente. Não há nenhuma pretensão de traduzir e dizer tudo. Isso seria impossível, dado ao fato de ser uma linguagem que ‘canta’ de maneira diferente a cada vez (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 113-115).

A tradução do xamã, então, mantém o segredo, o não-interpretável, mesmo quando traduz, de modo que algo da mensagem transmitida fica fora da palavra. Há sempre esse elemento fora da língua, fora do saber e do poder nesse pensamento. Há sempre algo que não pode ser extraído e capturado, compreendido ou pensado de outra forma. É o segredo como o incapturável do outro e o incapturável dessa identidade que guarda o que nós jamais poderíamos determinar. Isso abre tanto uma dimensão completamente diferente de hospitalidade trazida pelo pensamento indígena como outra perspectiva para se pensar a hospitalidade, ou seja, uma hospitalidade como acolhida aberta ao desconhecido e ao imprevisível, sem estar necessariamente situada na ordem do saber nem nas determinações do poder.

Esta outra hospitalidade se baseia não apenas no segredo, que é constitutivo do acolhimento, mas também no não-saber dentro do saber. Ela mantém a possibilidade de não dizer tudo e revela que a ordem do saber não coincide com a hospitalidade, pois sua própria identidade requer a possibilidade de não dizer tudo, nem de determinar tudo sobre si e sobre o outro. É uma perspectiva de hospitalidade que desmonta a necessidade de determinar o outro. Trata-se também da possibilidade de compartilhar entre estranhos, e uma cosmopolítica que escapa ao político. Essa outra hospitalidade, traduzível para um diálogo com as leis, permanece, no entanto, sempre além da normatividade.

Um livro para deslocar a escrita

Em *A queda do céu*, Kopenawa admite a dificuldade de discutir com aqueles que simplesmente leem suas próprias palavras, aqueles que foram educados por livros (GODDARD, 2017), os mesmos livros que, para Kopenawa, constituem uma estrutura fechada e um esquecimento de outros escritos, um instrumento colonial etnocêntrico, sem alteridade, uma *pele de papel* em que o narcisismo intrínseco dissemina a ignorância. O livro seria, portanto, o lugar por excelência do narcisismo, onde a conceitualidade ocorre sem outros.

Segundo Kopenawa, o livro cria sistematicamente um retorno ao mesmo e induz um vazio do outro. Um vazio ao redor do outro que não faz do livro, do texto, da escrita um lugar da diferença. Ao contrário, seria o lugar de afirmação mais profundo de uma cultura dominante e colonial.

Portanto, para Kopenawa, parece inevitável expropriar o livro, que é um objeto da colonização. Na verdade, escrever um livro é para ele uma forma de questionar o próprio significado da escrita. Ele escreve um livro sem tocar na caneta, pois a caneta não é o elemento mais importante. O significado deste ato de escritura é interromper e descolonizar a própria escrita e o próprio da escrita – ou seu narcisismo intrínseco –, sua conceitualidade que são, segundo Kopenawa, instrumentos sofisticados do poder colonial. O que nos interessa aqui é que Kopenawa realiza um projeto de deslocamento das imposições do poder colonial através da tradução, da sua tradução da escrita e da sua escrita como tradução dos *xapiri*. Isso nos leva precisamente de volta à questão de outra perspectiva de identidade além da identidade imposta, e outra possibilidade para o outro, como hospitalidade, além da determinação hierárquica que define o outro a partir de suas próprias referências conceituais.

Trata-se de escrever um texto como forma de desmontar as bases da hospitalidade imposta, apostar que esse trabalho será bem-vindo, e que essa acolhida permitirá erradicar a violência soberana exercida sobre os indígenas. Uma aposta esperançosa, na medida em que é possível que o livro não seja lido, não seja bem-vindo, seja até desprezado etc. No entanto, seria ingênuo acreditar que o objetivo do texto não é produzir um efeito perturbador na conceitualidade colonial da tradição ocidental indigenista e de seu legado, mas também na própria subjetividade da *questão indígena* e na episteme da relação trans-étnica; sendo a concretização desse projeto a elaboração de um trans-trabalho escrito em uma relação transacional entre o antropólogo e Kopenawa, na qual eles tentam deslocar as estruturas impostas para tentar não só descolonizar a relação com os indígenas, mas também a política que é constitutiva dela.

Para Kopenawa, não se trata de fazer um contra-saber ou dar outras interpretações sobre os indígenas, nem apenas uma mudança de perspectiva. Não se trata de integrar seu saber ao saber ocidental, mas, sim, de usar o livro, o texto, o conceito de saber em si, para deslocá-lo, desmantelá-lo. No final, trata-se de escrever um texto cujo objetivo é ir além da lógica dos opostos, do saber versus o não-saber. Isso significa

pensar na descolonização como uma inversão da dicotomia entre “nós” e “eles”. É uma questão de reapropriação do livro a fim de deslocar o registro colonial e o logocentrismo da escrita e da linguagem. É nesse sentido que Kopenawa traduz sua perspectiva e sua cosmologia.

Traduzir a floresta

Kopenawa traz um deslocamento no conceito de floresta que é tanto um questionamento das dicotomias fundadoras da identidade indígena quanto da dicotomia entre Natureza e Cultura. Esse deslocamento, além de abrir o conceito de floresta para além de uma noção ocidental e dicotômica da floresta como Natureza, é, também, uma forma de abrir uma discussão mais profunda sobre uma floresta viva e seus habitantes. Para isso, Kopenawa coloca a floresta no centro da discussão e, ao mesmo tempo, desloca a imposição identitária aos povos indígenas.

Quando ele explora a noção *urihi noamāi*, que significa proteção da floresta, mostra como essa noção desmonta as ideias dominantes do discurso ambiental para criar uma linguagem trans-étnica que torna possível uma discussão cosmopolita sobre a floresta. Este exemplo de proteção da floresta – *urihi noamāi* – ilustra como Kopenawa assume os termos da discussão ambiental para reapropriar-se deles. Acima de tudo, ele tenta problematizar o discurso de naturalização dos grupos étnicos amazônicos que se encontram nessa discussão. Assim, é a partir de sua cosmopolítica, que envolve a noção de *urihi noamāi*, que ele faz esse trabalho dentro da discussão ambiental.

Portanto, a floresta ou *urihi* não é a Natureza nem o meio ambiente, e se ela constitui uma ecologia, é outra ecologia que não a comumente aceita (POUCHEPADASS, 1993). Kopenawa entra justamente nos termos complexos dessa discussão ambiental-ecológica para matizá-la ou traduzi-la de forma diferente.

Haja vista que a floresta pode ser conceitualizada como Natureza, e especialmente nos últimos anos, quando vem aparecendo muito fortemente essa confusão em torno do discurso ecológico, que pensa nos povos indígenas como povos em “perfeita harmonia com a floresta” (ALBERT, 1995, p.18), ou como habitantes naturais dela. Então, para certa construção discursiva, parece imperativo “preservá-los” por seus conhecimentos únicos sobre a floresta (ALBERT, 1995, p.18). Essa confusão do discurso ecológico os coloca, assim, como ecologistas naturais e defensores primários da natureza.

De fato, reduzir os indígenas à floresta (Natureza), considerá-los como especialistas naturais, em biodiversidade local, é mais uma essencialização dos povos indígenas e uma atribuição identitária por meio de uma retórica colonial da determinação do outro. Trata-se de, mais uma vez, determinar a identidade do outro. Este discurso de invenção da Natureza, essa violência do conceito de Natureza, é parte também de um pensamento em que a floresta e os povos indígenas (por serem naturais a ela) também devem ser “preservados”, junto com um modo de vida que está em perfeita harmonia com a Natureza. Em outras palavras, a Natureza deve ser *preservada*, e os indígenas são parte dela. Contudo, essa ideia levanta um problema central: o da essencialização dos indígenas cuja identidade é percebida como positiva, mas, na verdade, neste desejo de naturalizar a floresta, essa essencialização da identidade os determina como os defensores naturais dela. Desse modo, essa essencialização da identidade toma outro rumo, que coincide com outra essencialização, ou seja, aquela que considera os indígenas como os últimos membros da pré-história, povos sem escrita e sem história, que devem ser cortados da selvageria, do *estado natural*, e cujo único caminho é ou a assimilação, a integração ou o extermínio (MOLINA, 2018).

O que nos chama a atenção é que, embora a “discussão ecológica” apresente a naturalização dos povos indígenas como algo positivo, ela não escapa, ao mesmo tempo, de certa tentativa de instrumentalizar e colonizar esses povos por um meio mais sutil. Em outras palavras, é uma espécie de discurso da *civilização sobre a Natureza*, que parte do antagonismo entre os indígenas e a civilização, da oposição entre a Natureza e a cidade, a floresta e a cidade – a polis, a política. Assim, integrar os povos indígenas ao discurso ecológico é exatamente o mesmo que integrá-los às estruturas civilizacionais ou justificar a existência da vida indígena por sua utilidade ecológica. Nesse discurso, “preservar esses povos”, suas existências, é de certa forma uma justificativa para a existência da Natureza.

A invenção das noções de Natureza e Floresta também aparecem como uma forma de colonização. Nesse discurso colonial, a Natureza não é suficiente em si para justificar sua existência, colocando-a como uma natureza rica em algo, rica em biodiversidade, e, nesse discurso, os povos indígenas são conhecedores perfeitos dessa biodiversidade. A natureza como invenção colonial é parcialmente um encontro de duas concepções diametralmente opostas: a natureza como uma espécie de essencialidade necessária contra o

“colapso ambiental” e a natureza como uma “riqueza a ser explorada”, mas que, em ambos os casos, coloca os indígenas neste jogo de poder no qual eles não deixam a identidade do “homem natural” (ALBERT, 1995, p.18).

Tanto na perspectiva ambientalista, como na perspectiva jurídico-política, eles são vistos como “a coisa” determinada pelo outro. Kopenawa comprehende essa injunção e se vê compelido a abordar essa discussão. É aqui que podemos ver sua reflexão como um esforço para pensar, a fim de ir além dessas perspectivas, a partir de uma tradução, ou uma construção de um diálogo trans-étnico: ele entra na própria linguagem do poder para deslocar os jogos de poder. Assim, traduzir a floresta de uma maneira diferente significa questionar a noção de Natureza em seus múltiplos ecos. Para Kopenawa, essa é uma forma de refutar aquelas noções sobre a floresta que produzem o mesmo *modus operandi* sobre os povos indígenas: a determinação e a objetivação dos povos indígenas com base em uma identidade metafísica que lhes é imposta.

De fato, determinar a floresta é precisamente uma forma de colonizar o outro com base nessa determinação. O mesmo *modus operandi* colonial é aplicado à floresta e, portanto, aos povos indígenas. É esse discurso que é objeto da refutação de Kopenawa, pois ele entende que os discursos ecologistas e estatais sobre a floresta partem do argumento comum de que a Natureza é um outro distinto, externo, e está sujeita à determinação hierárquica. Considerar a floresta como exterioridade radical, ou seja, como a floresta a ser preservada ou explorada, é pensar sistematicamente na floresta como um objeto. Além disso, ela é pensada como o outro numa dicotomia que também inclui os povos indígenas. Kopenawa tenta, assim, questionar essa conceitualidade da floresta-objeto porque seria impensável traduzi-la como Natureza ou como um elemento completamente distinto da sociedade, especialmente porque o conceito de floresta-objeto parte de uma determinação antropocêntrica da floresta.

Na cosmovisão xamânica de Kopenawa, *urihi* (a floresta) não é uma natureza morta, inserida no conceito de Natureza. Sendo assim, pensar ou traduzir *urihi* necessariamente envolve compreender a complexidade das “trocas simbólicas entre sujeitos humanos e não humanos, das quais o xamanismo é a pedra de toque” (ALBERT, 1993, p.18)⁹.

⁹ «d'échanges symboliques entre sujets humains et non humains, dont le chamanisme est la pierre de touche» (ALBERT, 1993, p.18).

Segundo Kopenawa, as relações dos povos indígenas e outros povos não são noções dicotômicas, é parte integrante das relações sociais e faz parte da cosmopolítica dessa cosmovisão. A expressão de Kopenawa de *urihi noamāi* (*proteção da floresta*) não é apenas uma questão ecológica nem é uma luta contra a devastação da floresta – como parte do mundo –, *urihi* é o próprio mundo.

Kopenawa esforça-se para traduzir essa complexidade em termos legíveis neste diálogo trans-étnico. O uso da linguagem do poder, ou seja, o instrumento jurídico-político, permite-lhe apropriar-se de toda a complexidade da noção de *urihi* e traduzi-la em termos concebíveis para um diálogo trans-étnico. A noção de *urihi* é assim traduzida tanto como terra indígena como uma categoria legal, *território indígena* como uma tipologia de espaço geográfico e político, mas também como biodiversidade e lar (ALBERT, 1993, p. 18). É uma tradução de *urihi noamāi* que Kopenawa traduz como a proteção da biodiversidade, seus territórios, seu lar, mas também do mundo.

Tal exercício é o que lhe permite jogar com sistemas de normas e concepções ecológicas e jurídico-políticas, mas também com a própria política de hospitalidade, revelando as múltiplas potências da floresta em uma linguagem acessível àqueles que ainda a veem de forma fragmentada. Isso é o que lhe permite sustentar seu ponto de vista em relação ao poder do Estado. Em outras palavras, a *demarcação de seus territórios* não é apenas uma questão de direitos de propriedade, que vê a terra como um direito de posse, mas também não apenas a vegetação necessária para a biodiversidade do mundo, nem somente o lar dos povos indígenas. Para Kopenawa, a tradução da floresta evita reduzi-la a qualquer uma dessas formulações, tornando a própria noção de floresta mais complexa e abrindo em cada um desses conceitos a possibilidade de uma relação cosmológica com *urihi*.

Cosmopolitismo xamânico e hospitalidade

A perspectiva de *urihi* retém nuances que não podem ser compreendidas pelo prisma dos discursos sobre a floresta como um objeto. Kopenawa tenta traduzir *urihi* sem que ela seja capturada num conceito fechado.

De fato, Kopenawa tem clareza de que a cosmovisão que carrega sua tradução de *urihi* lhe permite expor uma cosmopolítica que interage com os vários discursos sobre *urihi*. Ele sabe que traduzir a *floresta* é também sempre um risco de que ela seja recuperada pelo poder estatal. A cosmopolítica

defendida por Kopenawa libera a floresta da uniformidade do conceito. Ele a afasta do poder colonial que a envolve na noção de Natureza, que a reduz a um objeto e que a conceitua como uma exterioridade radical, como um Outro. É um esforço para tentar sair da homogeneidade do discurso político e jurídico a fim de introduzir o conflito nas leis. Isso é uma perturbação necessária no conceito de floresta e que também implica outra noção de identidade indígena.

Albert Bruce argumenta que, para Kopenawa, é importante ir além desse conceito fechado de floresta expresso na visão colonial e, nesse contexto, a tradução de Kopenawa parece ser uma questão importante. De acordo com Albert Bruce:

[Kopenawa] está constantemente se defrontando com a visão branca de uma floresta inerte, “criada sem razão e ali colocada, silenciosa”. Este obstáculo cultural está constantemente em ação na estrutura semântica de seu discurso. O efeito disso pode ser visto em sua tradução das noções Yanomami para o português, que ele ajusta aos termos da comunicação inter-étnica [...] espaço sócio-cosmológico *Urihi* que se tornou uma formação vegetal e/ou categoria legal [...]. A “floresta-terra”, em seu sentido de espaço nutritivo; o campo semântico ligado a esta noção, no entanto, engloba um registro metafísico complexo. A natureza está aqui acima de tudo urihiri, a “imagem sobrenatural” da floresta, o que a torna uma entidade viva (morta pelo desmatamento) dotada de um “sopro vital” e um “princípio de fertilidade” de origem mítica [...] (ALBERT, 1993, p. 18)¹⁰

Em termos jurídico-políticos, a tradução da floresta por Kopenawa reflete a demarcação de seu território e, também, a preservação de um conjunto complexo de trocas cosmológicas que torna possível sua existência. Essa é a noção Indígena que entrelaça outra noção de espaço, de terra e de

¹⁰ “[Kopenawa] ne cesse ainsi de s’insurger contre la vision blanche d’une forêt inerte, ‘créeée sans raison et posée là, silencieuse’. Cet achoppement culturel travaille constamment la trame sémantique de son discours. On a pu en constater l’effet dans sa traduction de notions yanomami en portugais, qu’il ajuste aux termes de la communication interethnique [...] Urihi espace socio-cosmologique devenu formation végétale et/ou catégorie juridique [...]. La ‘terre-forêt’, dans son acception d’espace nourricier ; le champ sémantique attaché à cette notion englobant cependant un registre métaphysique complexe. La Nature, c’est ici surtout urihiri, l’ ‘image surnaturelle’ de la forêt, qui en fait une entité vivante (mise à mort par la déforestation) dotée d’un ‘souffle vital’ et d’un ‘principe de fécondité’ d’origine mythique [...]” (ALBERT, 1993, p. 18).

floresta. Assim, a ausência de uma lei que leve em conta a complexidade dessa cosmovisão é prova de um desejo de impor uma lógica mortificante aos povos indígenas. Para Kopenawa, o desafio está na tentativa de inscrever a lei a partir de uma perspectiva que vai além do quadro da lei e que se defende do impulso assimilacionista da colonização brasileira, como uma colonização do “eu”, como uma unidade da Nação. Segundo Kopenawa, *A queda do céu* é, antes de tudo, um livro escrito como um gesto para se fazer ouvir, mas também é como uma intervenção direta nos imaginários que proliferam sobre os indígenas, a fim de mudar essa perspectiva de uma identidade colonial associada a eles:

Eu gostaria que eles pudessem ouvir minhas palavras [...] e que elas penetrassem em suas mentes. Eu gostaria que vocês as entendessem e dissessem para si mesmos: “Os Yanomami são diferentes de nós [...]. Agora entendemos o que eles pensam [...]! A floresta deles é linda e silenciosa. Eles foram criados lá e têm vivido lá sem preocupação desde o início. Seu pensamento segue outros caminhos que não o das mercadorias. Eles querem viver ao seu modo. Seus costumes são diferentes [...]. Eles querem defender suas terras porque desejam continuar a viver lá como no passado. [...]. Eu gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta está morta e a colocassem ali sem motivo. Gostaria que ouvissem a voz dos *xapiri* que brincam nela, dançando sobre seus espelhos brilhantes. Então talvez eles queiram defendê-lo conosco? Gostaria também que seus filhos e filhas compreendessem nossas palavras e fizessem amizade com os nossos para que eles não cresçam na ignorância. Pois se a floresta for completamente devastada, nunca nascerá outra. [...] São estas as palavras dos *xapiri* [...] que desejo oferecer aqui aos brancos. (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 38-39)¹¹

¹¹ “Je voudrais qu’ils puissent entendre mes paroles [...] et qu’elles pénètrent leur esprit. Je voudrais qu’après les avoir comprises, ils se disent : ‘les Yanomami sont d’autres gens que nous [...]. Nous comprenons maintenant ce qu’ils pensent [...] ! Leur forêt est belle et silencieuse. Ils y ont été créés et y vivent sans inquiétude depuis le premier temps. Leur pensée suit d’autres chemins que celui des marchandises. Ils souhaitent vivre comme ils l’entendent. Leur coutume est différente [...]. Ils veulent défendre leur terre parce qu’ils souhaitent continuer à y vivre comme autrefois. [...]. Je voudrais que les Blancs cessent de penser que notre forêt est morte et possée là sans raison. Je voudrais leur faire écouter la voix des *xapiri* qui y jouent sans relâche en dansant sur leurs miroirs resplendissants. Ainsi, peut-être voudront-ils la défendre avec nous ? Je voudrais aussi que leurs fils et leurs filles comprennent nos paroles et qu’ils fassent amitié avec les nôtres afin de ne pas

É neste sentido que Kopenawa mostra que a floresta, muito além de uma perspectiva ambiental, é também o lugar privilegiado de expressão das noções que constituem seu pensamento. Assim, pensar na floresta significa pensar em mais do que uma floresta como um espaço geográfico natural: implica um conjunto de interações humanas, não humanas, vegetais e animais de um lar vivo que não é apenas um lar, mas também uma multiplicidade de interações sociais entre seres vivos, não vivos, mortais e imortais. Isso lhe permite simbolizar uma outra dimensão da natureza que não é a do Outro que se opõe a “Nós”.

Se Kopenawa se apropria dessa concepção da natureza, é precisamente para ser traduzida e compreendida no contexto contemporâneo das questões ecológicas. É “a expressão e a validação de um projeto político Yanomami no cenário nacional e internacional”(ALBERT, 1993, p. 368)¹². Em outras palavras, é um tipo diferente de projeto cosmopolita que procura deslocar a própria linguagem do cosmopolitismo, mas também um projeto que apostava na hospitalidade e afirma a possibilidade de acolher o outro, de outra perspectiva, que até agora tem sido negligenciada pela tradição ocidental da hospitalidade.

A queda do céu: um novo esforço cosmopolítico

O livro *A queda do céu* é uma forma de desafiar o leitor com o objetivo de criar outra política e uma crítica à violência contra a floresta e as pessoas que lá vivem. É um chamado à reflexão para estabelecer outra relação com eles, para afirmar outra perspectiva de hospitalidade. É uma crítica aguda à tradição antropocêntrica da hospitalidade. Assim, esse trabalho “encontra sua coerência em um duplo trabalho de recuperação das coordenadas cosmológicas [...]”(ALBERT, 1993, p. 368)¹³, da tradição Yanomami e na constituição de uma linguagem trans-étnica que permite o diálogo com seus interlocutores, baseado na produção de outra perspectiva de identidades em diálogo. É um esforço cosmopolita de renovação do

grandir dans l'ignorance. Car si la forêt est entièrement dévastée, il n'en naîtra jamais d'autre. [...] Ce sont ces paroles et celles des xapiri [...] que je souhaite offrir ici aux Blancs” (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 38-39).

¹² “l’expression et [de] la validation d’un projet politique yanomami sur la scène nationale et internationale” (ALBERT, 1993, p. 368).

¹³ “trouve sa cohérence dans un double travail de reprise des coordonnées cosmologiques [...]” (ALBERT, 1993, p. 368).

cosmopolitismo, tratando de levantar a questão aí onde um pensamento do cosmopolitismo deve questionar sua própria cosmovisão fundadora e sua perspectiva antropocêntrica. É o questionamento de uma noção da política como um elemento da cidade, da polis, dessa tradição em que a política pensada sem a floresta é, antes de tudo, uma violência colonial.

Sendo assim, a perspectiva de Kopenawa em *A queda do céu* reflete um esforço para renovar a lei e para flexionar a política estatal e a soberania do Estado a partir de uma cosmopolítica da floresta. Essa reflexão questiona a própria natureza das concepções da polis, da cidade e da política como um elemento da cidade, em oposição à floresta no sentido de *urihi*.

Referências

- ALBERT, Bruce. L'Or cannibale et la chute du ciel: Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). *Homme*, Paris, t. 33, n. 126-128, p. 349-378, 1993. DOI: <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369644> Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369644. Acesso em: 06 fev. 2023.
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. *Série Antropologia*. Brasília: DAN/UnB, v.174, 1995, p. 1-33.
- ALBERT, Bruce. Povos indígenas no Brasil: Yanomami. In: Instituto Socioambiental, São Paulo, 13 set. 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 27 fev. 2020.
- COHN, Sérgio (org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. (Coleção Encontros).
- GODDARD, Jean-Christophe. Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, Suplemento, p. 29-38, jul./dez. 2017. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2018/01/Suplemento-28-37.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2023.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomani*. Paris: Plon, 2010 (Coleção Terre Humaine).

KRENAK, Ailton. Ailton Krenak – A potência do sujeito coletivo. [Entrevista cedida a] Jailson de Souza e Silva. *Revista Periferias*, Rio de Janeiro, n. 2, [sem paginação] maio 2018. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/ed/o-paradigma-da-potencia/> Acesso em: 06 fev. 2023.

MOLINA, Luísa Pontes. As encruzilhadas das demarcações de TIs: “interesse nacional”, etnocídio e genocídio. In: ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÔCO, Lívia Nascimento; MAIA, Luciano Mariz (Org.). *Índios, direitos originários e territorialidade*. Brasília: ANPR, 2018. p. 375-418.

POUCHEPADASS, Jacques. Colonisations et environnement. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, Paris, t. 80, n. 298, p. 5-22, 1993. DOI: <https://doi.org/10.3406/outre.1993.3079> Disponível em: https://www.persee.fr/doc/outre_0300-9513_1993_num_80_298_3079. Acesso em: 07 fev. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurales*. Paris: PUF, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-42.