

**A literatura indígena como crítica da modernidade:
sobre xamanismo, normatividade e universalismo –
notas desde *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*,
de Davi Kopenawa e Bruce Albert**

***Indigenous literature as criticism of modernity: on shamanism,
normativity and universalism – some notes on
Davi Kopenawa's and Bruce Albert's The Falling Sky:
Words of a Yanomami Shaman***

Leno Francisco Danner

Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, Rondônia / Brasil

lenofranciscodanner@gmail.com

Julie Stéfane Dorrico Peres

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Porto Alegre,
Rio Grande do Sul / Brasil

juliedorrico@gmail.com

Resumo: Este texto realiza uma discussão entre literatura e filosofia-sociologia com base na correlação entre o paradigma normativo da modernidade, na versão de Weber e de Habermas, e a posição xamânica de Davi Kopenawa, com o intuito de refletir sobre os conceitos de crítica, emancipação e universalismo. A razão de tal discussão é bem direta: o paradigma normativo da modernidade fala do xamanismo como antípoda da racionalização, ao passo que, no caso de Davi Kopenawa, o xamanismo é exatamente uma *voz-práxis* crítica da modernidade. No mesmo sentido, o paradigma normativo da modernidade defende que a crítica, a reflexividade, a emancipação e o universalismo somente são possíveis por meio desse mesmo paradigma, em suas características de formalização, neutralidade, imparcialidade e impessoalidade. Em contrapartida, no xamanismo explicitado e representado por Davi Kopenawa, é possível perceber-se

que a crítica, a reflexividade e a emancipação são dadas e viabilizadas exatamente pela vinculação sociocultural e pela pertença antropológico-ontológica – o xamanismo é crítico da modernidade *como xamanismo, desde si mesmo*. Com base nessa discussão, o artigo argumentará que, no caso das minorias, é somente por meio de sua voz-*práxis* como diferenças e a partir de sua singularidade que a sua reafirmação e a sua consequente crítica à modernidade são possíveis. É questão de vida e de morte, portanto, para essas mesmas minorias, assumir-se, constituir-se e dinamizar-se como minorias. Para isso, a literatura, em sua estrutura antiparadigmática e antiformalista, muito mais do que o racionalismo científico, pode servir como voz-*práxis* das diferenças, por elas, para elas.

Palavras-chave: modernidade; xamanismo; diferença; normatividade; crítica; universalismo.

Abstract: The present essay offers a discussion of literature and philosophy-sociology, from the viewpoint of a correlation between the normative paradigm of modernity, as developed by Max Weber and Jürgen Habermas, and the shamanic position of Davi Kopenawa, with the aim expounding on the concepts of criticism, emancipation and universalism. The reason for that discussion is quite direct: the normative paradigm of modernity speaks of shamanism as the antipode of rationalization, while shamanism, especially in the case of Davi Kopenawa, is exactly a voice-*praxis* that criticizes modernity. In the same sense, the normative paradigm of modernity proposes that criticism, emancipation and universalism are possible only through itself, in its characteristics of formalism, neutrality, impartiality and impersonality. In opposition, from the analysis of shamanism presented and represented by Davi Kopenawa, it is possible to perceive that criticism, reflexivity and emancipation are effected and made possible exactly through social-cultural linking and anthropological-ontological belonging – shamanism is critical of modernity *as shamanism and from itself*. From this discussion, the paper will argue that, in the case of the minorities, it is only by their voice-*praxis* as difference and from their singularity that the reaffirmation and consequent criticism against modernity are possible and realizable. For these differences, therefore, it is a matter of life and death to assume, constitute and streamline themselves as minorities, as such. More than scientific rationalism, literature, in its anti-paradigmatic and anti-formalistic structure, can serve as voice-*praxis* of the differences, by them, for them.

Keywords: modernity; shamanism; difference; normativity; criticism; universalism.

Recebido em: 26 de junho de 2017.

Aprovado em: 1 de setembro de 2017.

1 Considerações iniciais

Este texto realiza uma discussão entre o paradigma normativo da modernidade e a voz-*práxis* indígena constituída por meio da correlação entre literatura e xamanismo, com o intuito de refletir sobre os conceitos de crítica, ativismo e emancipação. No paradigma normativo da modernidade, tal como desenvolvido por Max Weber, John Rawls e, principalmente, Jürgen Habermas, crítica, justificação e ativismo são determinados e dinamizados por meio da intersecção de racionalização epistemológica e de *práxis* político-normativa imparciais, neutras, formais e impessoais, de modo que a condição da objetividade e, portanto, da validade intersubjetiva consiste exatamente na despersonalização e na desvinculação do sujeito epistemológico-político que critica, que justifica e que age. No caso da voz-*práxis* indígena, constituída em termos político-literários – o exemplo fundamental será a obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert –, a crítica, o ativismo e a justificação são fundados exatamente na vinculação, na carnalidade e na politicidade do sujeito epistemológico-político, que fala, significa e age como minoria, desde suas próprias bases antropológicas e de sua condição de vítima. Com base nessa correlação e inspirado por essa perspectiva literário-política indígena, o artigo argumenta que, no caso das minorias, somente essa *práxis* carnal, vinculada e politizada, para além de qualquer despersonalização, imparcialidade e neutralidade axiológicas, pode permitir a autoafirmação, a resistência e a luta contra a destruição. E, nesse sentido, a perspectiva estético-literária, dado seu sentido antiparadigmático, anticientificista e antiformalista, coloca-se como espaço epistemológico-político e crítico-criativo por excelência das minorias por si mesmas e desde si mesmas.

Antes de entrar-se propriamente no texto, considera-se importante realizar um esclarecimento e uma delimitação conceituais. Está-se utilizando, aqui, para o diálogo com a literatura indígena, *teorias da modernidade canônicas*, no caso Weber e principalmente Habermas, entendendo-se por essa definição aquelas teorias da modernização ocidental que apresentam a sociedade-cultura europeia moderna em

primeiro lugar (e o padrão evolutivo e constitutivo das sociedades industrializadas desenvolvidas da Europa ocidental e da América do Norte em segundo lugar) como o critério paradigmático das reflexões nas ciências sociais (e, assim, para o enquadramento das sociedades-culturas não modernas e do terceiro mundo). Nessas teorias da modernidade canônicas, o movimento reflexivo e propositivo vai do centro epistemológico-político e sociocultural (Europa, primeiro mundo) para as periferias epistemológico-políticas e socioculturais, do sujeito epistemológico-político central para o sujeito epistemológico-político periférico. Ora, não se poderia deixar de mencionar, ainda que de modo breve e genérico, a existência de *teorias da modernidade não canônicas*, por assim dizer, entendendo-se por esse termo aquelas teorias sobre a modernização que partem das periferias epistemológico-políticas e socioculturais para os centros epistemológico-políticos e socioculturais, dos sujeitos epistemológico-políticos colonizados ou não modernos para os sujeitos epistemológico-políticos modernos ou metropolitanos. No caso das teorias da modernidade não canônicas, autores como Enrique Dussel (1993, 1998), Frantz Fanon (1968), Aníbal Quijano (1992), Walter Mignolo (2007), Bruno Latour (1994), Boaventura de Souza Santos (2011), Dipesh Chakrabarty (2000, 2002), Gayatri Chakravorty Spivak (2010), Edward W. Said (1990), Achille Mbembe (2001, 2014) etc., têm como foco de pesquisa social e de proposição epistemológico-política a crítica a esse tipo de teoria da modernidade canônica, a partir tanto da recusa da associação de modernização, racionalização, universalismo e gênero humano, bem como da recusa da correlação entre modernidade, racionalização, crítica, reflexividade, emancipação e universalismo, quanto de uma crítica da modernidade central com base nas categorias de colonialidade, decolonialidade e pós-colonialismo, que levam em conta as periferias socioculturais e os sujeitos epistemológico-políticos colonizados, vítimas da modernização. No caso deste artigo, quer-se mostrar como a literatura indígena, situada nesse contexto aberto e desenvolvido pelas teorias não canônicas da modernidade, possibilita estabelecer críticas, contraposições e alternativas epistemológico-políticas emancipatórias para as minorias culturais desde uma perspectiva de enquadramento e de problematização da própria modernidade e a partir da afirmação da singularidade antropológica e da condição de vítima dessas mesmas minorias e por parte delas. Conforme se acredita, a literatura indígena, como voz-*práxis* de uma minoria excluída,

marginalizada e colonizada, constitui-se em verdadeira pedagogia do oprimido que, desde sua condição e suas bases, desde uma voz-*práxis* afirmada na correlação de primeira pessoa do singular e terceira pessoa do plural, como eu-nós lírico-político, afirma-se, resiste e luta contra a destruição, desde sua singularidade e em nome de sua diferença radical.¹

2 Modernidade, normatividade e universalismo: sobre o significado do paradigma normativo da modernidade

A filosofia e a sociologia europeias, desde meados do século XIX, têm uma preocupação central com a reconstrução normativo-institucional do processo de constituição e de desenvolvimento da Europa moderna, na medida em que a entendem como um processo evolutivo em termos sociais, culturais, antropológicos e paradigmáticos que não teria paralelo na história humana até então, principalmente quando se comparava essa mesma modernidade em relação ao restante das sociedades-culturas. Ora, nas teorias da modernidade do século XX, de cunho filosófico-sociológico, essa preocupação coloca-se como o mote basilar e o ponto de partida para a própria construção de um *discurso filosófico-sociológico da modernidade* que procura explicitar as características internas da modernização, ao mesmo tempo que a diferencia de todas as outras sociedades-culturas, de modo que, nesse ponto de partida inicial das referidas teorias, haveria, de um lado, a modernidade europeia e, de outro, todo o resto enquanto tradicionalismo em geral. Note-se, nesse sentido, o ponto fundante das perspectivas filosóficas e sociológicas relativamente ao fenômeno da modernização europeia em primeiro lugar e, depois, ao padrão evolutivo das sociedades industrializadas desenvolvidas contemporâneas, a saber, a cisão, a diferenciação e a contraposição entre a modernidade europeia e o tradicionalismo em geral (ou, no segundo caso, entre o primeiro e o terceiro mundos, entre o centro e as periferias). Daqui, conforme refletir-se-á mais adiante, surgirão algumas premissas fundamentais constituintes do paradigma normativo da modernidade: por um lado, ele seria marcado pela correlação de modernização, racionalização, criticismo, reflexividade, emancipação e universalismo, o

¹ Nesse sentido, salienta-se que o diálogo e a contraposição, aqui, se darão entre o paradigma normativo da modernidade e a literatura indígena, de modo que serão utilizadas apenas indiretamente as teorias da modernidade não canônicas.

que lhe permitiria, inclusive, a associação de modernização com o gênero humano como um todo, modernidade como gênero humano (por causa de seu sentido universalista); por outro, o tradicionalismo em geral não seria racional e nem geraria racionalização social, o que significa a) que ele não possibilita a diferenciação das múltiplas esferas de valor epistemológico-políticas, com a constituição de tipos específicos de argumentação e de *práxis* a cada campo institucional (diferenciação esta gerada e sustentada em termos de modernidade), bem como (b) que ele não possibilitaria a formalização, a imparcialidade, a impessoalidade e a neutralidade metodológico-axiológicas em termos de fundamentação normativa e de *práxis* moral e política cotidianas. De todo modo, antes de entrar diretamente nessas consequências, é importante perceber esse ponto de partida próprio ao paradigma normativo da modernidade em dois de seus filhos mais ilustres, Max Weber e Jürgen Habermas. Começemos com Weber:

O filho da moderna civilização ocidental, que *trata de problemas histórico-universais*, o faz de *modo inevitável e lógico* a partir da seguinte dinâmica: que encadeamento de circunstâncias possibilitou que aparecessem no Ocidente, *e somente no Ocidente*, fenômenos culturais (pelo menos como os representamos a nós) que apresentam uma *direção evolutiva de alcance e de validade universais*? (WEBER, 1984, p. 11; tradução e grifos nossos)

Nessa passagem, muito emblemática do tipo de discurso filosófico-sociológico, político-normativo da Europa sobre si mesma, do filho da Europa sobre sua base sociocultural e epistemológico-política, é possível perceber, em primeiro lugar, a afirmação de que a civilização europeia moderna vive, pensa e age de modo *histórico* e concomitantemente *universal*. E veja-se o acento importante dado a este ponto: *somente no Ocidente se vive, se pensa e se age em sentido universal, com alcance universal*. No mesmo sentido, aqui já aparece a separação direta e pungente entre a Europa universal e racional *versus* todo o resto particularista e dogmático, o que, depois, em Habermas, ensejará a correlação e a contraposição de modernidade e universalismo *versus* tradicionalismo e contextualismo-particularismo. Ora, por que a Europa moderna é baseada em fundamentos histórico-universais? E que consequências epistemológico-políticas poder-se-ia tirar daqui? Para responder a ambas as perguntas, Weber insere, em sua

argumentação, a categoria da *racionalização* como ponto-chave para entender a constituição, a evolução e, assim, a especificidade dessa mesma Europa moderna, assim como, por consequência, a estruturação e as características do próprio tradicionalismo em geral. É por causa da racionalização que efetivamente a Europa pode entender-se, ao mesmo tempo, como histórica e universal, contrariamente ao tradicionalismo em geral, destituído internamente desse mesmo processo de racionalização. Segue Weber em sua pergunta pelo sentido da modernidade a partir da diferenciação e da contraposição desta com o não moderno:

Por que, nestes lugares, não ocorreram seja a evolução científica, seja o desenvolvimento da ciência, seja o desenvolvimento da arte e o do Estado, assim como o da economia, pelos caminhos da *racionalização* que são característicos do Ocidente? Pois é evidente que, em todos os casos mencionados, se trata de um “racionalismo” de tipo especial da cultura ocidental. (WEBER, 1984, p. 20; o destaque é de Weber)

Por isso, o discurso filosófico-sociológico da modernidade sobre si mesma tem como intento fundamental “[...] conhecer a *peculiaridade* específica do racionalismo ocidental e, dentro dele, do racionalismo ocidental moderno, bem como de explicá-lo em sua gênese” (WEBER, 1984, p. 21; o destaque é de Weber). Desse ponto de partida e *pré-conceito* epistemológico-políticos, isto é, a) da correlação de modernização, racionalismo, historicismo e universalismo, e b) da diferenciação e da contraposição entre modernidade como racionalização e todo o resto como tradicionalismo e dogmatismo, parte, por sua vez, o discurso filosófico-sociológico da modernidade de Habermas, que tem um triplo objetivo: a formulação de um conceito crítico de ciência social calcado na e dependente da reconstrução normativa da modernidade cultural europeia enquanto autêntico universalismo epistemológico-moral; a reconstrução do processo de constituição e de desenvolvimento das instituições ocidentais (Estado e mercado, em particular) e, com isso, a definição de um conceito de instituição moderna que permite a análise sociológica propriamente quantitativa e descritiva; e a fundamentação de um conceito de universalismo epistemológico-moral que sirva como guarda-chuva normativo de todas as diferenças, para todas elas, em todos os contextos, o que significa, nesse caso, que, se por um lado o discurso

filosófico-sociológico da modernidade é um discurso da modernidade sobre si mesma e para si mesma, a partir de sua diferenciação e de sua contraposição ao tradicionalismo em geral, por outro, ao fim e ao cabo, esse mesmo discurso filosófico-sociológico da modernidade sobre si mesma descobre o gênero humano, servindo, portanto, não apenas para ela mas também para todos os contextos socioculturais em termos de construção e de validação de suas posições teóricas (na medida em que elas se propõem intersubjetivas), bem como em termos de orientação de sua *práxis* político-normativa (na medida em que ela se propõe vinculante). De todo modo, para chegar-se a isso, também foi necessário a Habermas partir da especificidade e da diferenciação da Europa moderna em relação ao não moderno, ao tradicionalismo em geral. Vejamos a fala de Habermas:

À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão “racional”, tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos da consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que na compreensão de mundo moderna expressam-se certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma condução racional da vida. Implicitamente, relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma pretensão de universalidade. Para entender o significado dessa pretensão de universalidade, recomenda-se fazer uma comparação com a compreensão de mundo mítica. Em sociedades arcaicas, os mitos cumprem de maneira exemplar a função unificadora própria às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, no âmbito das tradições culturais a que temos acesso, eles proporcionam o maior contraste em relação à compreensão de mundo dominante em sociedades modernas. Imagens de mundo míticas estão muito longe de nos possibilitar orientações racionais para a ação, no sentido que as entendemos. No que diz respeito às condições da condução racional da vida no sentido anteriormente apontado, constituem até mesmo uma contraposição à compreensão de mundo moderna. Portanto, na face do pensamento mítico não teriam de se fazer visíveis os pressupostos do pensamento moderno tematizados até o momento. (HABERMAS, 2012a, p. 94-95)

Note-se, rapidamente, que Habermas também afirma de modo enfático que a racionalização cultural e cognitiva é o que especifica e ao mesmo tempo diferencia a Europa moderna em relação a todo o resto como tradicionalismo, o que justifica sua intenção de partir dessa contraposição como base da constituição de seu discurso filosófico-sociológico da modernidade, até porque é ela, isto é, a racionalização cultural-cognitiva, que torna a modernidade europeia superior evolutivamente falando em relação ao tradicionalismo em geral. Pois bem, que características, então, tem a modernidade exatamente por causa da centralidade, nela, do processo de racionalização cultural-cognitiva e, ao contrário, que características adquire o tradicionalismo em geral exatamente por não ter internamente a si essa racionalização cultural-cognitiva? Essa, aliás, é a contraposição definidora e orientadora do discurso filosófico-sociológico da modernidade para si mesmo e relativamente ao não moderno. Ora, de acordo com Habermas, o tradicionalismo em geral não é racional e nem geral racionalização social porque sua estrutura sociocultural é marcada pela intrínseca correlação de natureza ou mundo objetivo, sociedade ou cultura e individualidade, no sentido de que a natureza é antropomorfizada e a sociedade é naturalizada, o que também implica em que o indivíduo acabe sendo subsumido pela natureza antropomórfica e pela sociedade naturalizada. O homem tradicional, desse modo, não pensa racionalmente, mas magicamente, posto que sua cultura não é racional, mas, sim, metafísica (HABERMAS, 2012a, p. 97-140).

Em contrapartida, a sociedade europeia moderna é racional e gera racionalização social. Contrariamente ao tradicionalismo em geral, a modernidade é marcada de modo direto e pungente pela separação entre natureza ou mundo objetivo, sociedade ou cultura e individualidade, de modo que, nela, as posições essencialistas e naturalizadas são colocadas por terra por meio da racionalização cultural das imagens de mundo, por causa do desencantamento do mundo, para usar termos de Weber. Ora, a sociedade-cultura europeia moderna é racional e geradora de racionalização social exatamente porque objetifica a natureza, retirando-lhe o sentido normativo, e politiza a sociedade-cultura, retirando-lhe o sentido dogmático, essencialista e naturalizado, colocando todo o peso da justificação política na correlação de socialização político-cultural e de subjetividade fundante e abrindo espaço fundamental para a ciência como ponta de lança no enquadramento da natureza e na validação dos processos de socialização e de subjetivação (HABERMAS, 2012a, p. 141-142).

Em que sentido, com isso, a modernidade é, ao mesmo tempo, política, histórica e universal? Como a racionalização permite à modernidade alcançar esse estágio universal em termos socioculturais e da consciência cognitivo-moral? A modernidade é racional, geradora de racionalização social, de individuação forte e, assim, leva ao universalismo por suas duas condições basilares: primeiro, em termos epistemológicos, a diferenciação destas três esferas, natureza, sociedade-cultura e individualidade, leva como consequência à constituição de diferentes campos de saber institucionalizados nos quais exige-se argumentações, práticas e conceitos muito específicos, de cunho técnico e científico; segundo, em termos políticos e normativos, a secularização e a politização da sociedade-cultura e de seus sujeitos epistemológicos, ao levar à queda do dogmatismo calcado em posições essencialistas e naturalizadas como base da justificação em termos de esfera pública, exige outro tipo de *práxis* político-normativa em termos de correlação socialização-subjetivação, que é o discurso permanente e pungente calcado na ideia do melhor argumento intersubjetivamente vinculante (e ele mesmo racional), contra o dogmatismo. Tanto no primeiro quanto no segundo caso, o que conta são exatamente as argumentações especializadas, a cargo, no âmbito epistemológico, das ciências particulares e, no âmbito político-normativo, da participação democrática ampliada.

O que isso significa para a associação de modernidade, racionalização e universalismo? Significa, em primeiro lugar, no que diz respeito ao aspecto propriamente epistemológico, que as múltiplas ciências, com suas específicas esferas de valor, metodologias, práticas e sujeitos epistemológico-políticos legítimos, têm a prerrogativa de constituição, estruturação e dinamização de seu campo de pesquisa, com todas as particularidades e a especialização dali resultantes; em segundo lugar, e este é o ponto importante para a argumentação do restante do artigo, somente uma perspectiva político-normativa e programático-metodológica, no que diz respeito ao campo social, que é calcada no procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, pode servir como método e *práxis* para a fundamentação da correlação de socialização e subjetivação, constituindo-se, por conseguinte, no paradigma normativo das diferenças. Ora, como assim? Habermas argumenta que, com a racionalização sociocultural e cognitivo-moral, as normas, práticas, valores e instituições intersubjetivamente vinculantes não podem mais ser fundadas em bases essencialistas e naturalizadas. A desnaturalização

da sociedade-cultura e a centralidade da subjetividade reflexiva impõem outra dinâmica constitutiva, estruturadora e legitimadora à *práxis*. Na modernidade e a partir do processo de racionalização, a objetividade epistemológico-moral é conseguida por meio da permanente interação entre os sujeitos cotidianos, na qual apenas o melhor argumento público, sem qualquer base metafísico-teológica, é que se torna hegemônico. Para isso, os sujeitos epistemológico-políticos modernos, em uma sociedade-cultura basicamente secularizada e politizada, têm de lançar mão de argumentos e de conceitos formais e genéricos, fundamentalmente abstratos. Por exemplo, não podem mais usar o credo cristão para fundamentar a sociabilidade, mas podem e devem usar, como substitutivo, o conceito de humanidade. É assim que a cultura europeia moderna é racional e geradora de racionalização social: na medida em que faz os sujeitos epistemológico-políticos pensarem de modo formal, e não mais concretista, ela os conduz a assumirem conceitos abstratos e genéricos que levam em consideração todos os sujeitos epistemológico-políticos em todos os contextos, e não mais apenas a comunidade de crença.

A cultura europeia moderna leva à descentração da consciência cognitivo-moral, isto é, condiciona os sujeitos epistemológico-políticos a pensarem, a agirem e a fundamentarem de modo não egocêntrico e não etnocêntrico, portanto, totalmente universal. Por isso Habermas – e Weber antes dele – falou que a modernidade, por meio da categoria da racionalização, alcançou o estágio verdadeiramente universal da consciência cognitivo-moral, enquanto estrutura societal-cultural descentrada, pós-tradicional: porque, quando caem as bases essencialistas e naturalizadas, é o ser humano em seu sentido puro que aparece como fundamento da *práxis*. Por isso mesmo, o resultado mais genuíno da modernidade ocidental, que é a correlação de racionalização e de universalismo, consiste no procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal como *práxis* da fundamentação, que prega que somente dessa perspectiva metodológica apolítica e despolitizada como ponto de partida em termos de fundamentação se pode alcançar o acordo e a objetividade intersubjetivos, de modo que somente por esse meio se poderia realizar a crítica social, a *práxis* política e o diálogo intercultural (HABERMAS, 2012b, p. 87-196; HABERMAS, 1989, p. 143-223). Ou seja, a *práxis* intersubjetiva somente é possível de ser bem-sucedida quando abandonamos o contextualismo próprio do tradicionalismo em geral e utilizamos o paradigma normativo da modernidade enquanto procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal.

3 Xamanismo, normatividade e universalismo: literatura indígena e modernidade

Nesse sentido, na base do paradigma normativo da modernidade está essa exigência da racionalização científica e da formalização, da impessoalidade, da neutralidade e da imparcialidade políticas no que diz respeito à construção e à dinamização metodológicas em vista da objetividade epistemológica e do acordo político. Com isso, o paradigma normativo da modernidade exige dos sujeitos epistemológico-políticos as posturas de imparcialidade, neutralidade e impessoalidade como o caminho e a *práxis* garantidores da objetividade, da universalidade, do acordo intersubjetivo. No procedimentalismo de Habermas e de Rawls, não por acaso, deve-se, como ponto de partida da fundamentação, situar simetricamente as diferenças ou até abandonar-se sua vinculação sociocultural e epistemológico-política enquanto diferenças, de modo a garantir-se uma base impessoal, imparcial e neutra que possa legitimar conteúdos paradigmáticos objetivos e vinculantes (HABERMAS, 2002b, p. 17-87; RAWLS, 2003, §6, p. 20-25). Como se disse ao longo do texto, essa postura de imparcialidade, neutralidade, formalidade e impessoalidade por parte dos sujeitos epistemológico-políticos, enquanto critério fundante da legitimação axiológica e, a partir daqui, da crítica social acaba com as diferenças, com as minorias, posto que é exatamente como diferenças que elas se contrapõem às perspectivas paradigmáticas unidimensionais e totalizantes; no mesmo sentido, a centralidade do procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal como autêntico universalismo, como método-*práxis* das diferenças, para as diferenças e pelas diferenças leva a que estas devam tornar-se modernas ou assumir a modernização como a plataforma paradigmática de sua expressão, de suas reivindicações e de suas lutas.

Mas pode-se defender que a crítica, a reflexividade e a emancipação sejam alcançadas apenas e tão somente *por um único e genérico paradigma calcado na racionalização científica e na imparcialidade e na impessoalidade políticas*? Por outras palavras, existe um único caminho para o criticismo social, a reflexividade e a emancipação políticas? No mesmo sentido, existe apenas um único modelo de sujeito epistemológico-político da *práxis* crítica, reflexiva e emancipatória? Ora, o paradigma normativo da modernidade responde que, sim, existem apenas um caminho, uma *práxis* e um sujeito epistemológico-político

modelares, a saber, a própria modernidade e desde ela. Porém, conforme se argumenta neste artigo, essa perspectiva unidimensional no que tange à fundamentação axiológica e, no caso, à questão da emancipação epistemológico-política e sociocultural é desmentida por um duplo ponto: primeiro, o fato de que as teorias da modernidade canônicas ignoram o fenômeno do colonialismo, não o citam em nenhum momento sequer de sua reconstrução normativo-institucional do processo de modernização ocidental ou europeu – é o caso de Weber e de Habermas, aqui citados (esse ponto não será tratado de modo direto no restante deste texto); segundo, o fato de que, quando se acessa a voz-*práxis*, o texto-*práxis* das minorias por elas mesmas, o que se percebe é a correlação de uma multiplicidade de paradigmas e, mesmo assim, contra a *pré*-compreensão do paradigma normativo da modernidade, a extrema politicidade desses mesmos paradigmas, *dessas minorias enquanto minorias*. Portanto, nesse caso, é exatamente falando, agindo, vivendo e fundamentando como minorias, como singularidades irreduzíveis, desde si mesmos e por si mesmos, que esses sujeitos epistemológico-políticos marginalizados podem politizar-se e emancipar-se (e não assumindo um paradigma normativo extemporâneo a eles, totalmente formal, impessoal, neutro e abstrato em relação à sua situação), reconstruindo sua própria compreensão de si mesmos e, como consequência, do próprio processo de marginalização a que foram submetidos – em verdade, o passo fundamental de sua emancipação consiste em reconstruir sua constituição simbólico-normativa, sociocultural e epistemológico-política internas a si mesmos e para si mesmos e, a partir disso, entabularem sua *práxis* política emancipatória. É o caso, a título de exemplo, da obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Nela, podemos perceber a correlação de autocompreensão normativa como diferenças que se consideram suficientes para si mesmas e em termos de realização de uma *práxis* emancipatória, que tem como seu cerne uma crítica direta à modernização, instando por sua moderação e limitação. Senão vejamos a voz-*práxis* de Davi Kopenawa:

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em yanomami. Sei também que,

se formos viver em suas cidades, seremos infelizes. Então, eles acabarão com a floresta e nunca mais deixarão nenhum lugar onde possamos viver longe deles. Não poderemos mais caçar, nem plantar nada. Nossos filhos vão passar fome. Quando penso em tudo isso, fico tomado de tristeza e de raiva. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 75).

Note-se, nessa passagem, a afirmação lapidar de que a diferença somente pode ser enquadrada na medida em que o analista e o político, por assim dizer, se tornam essa mesma diferença – um exercício *existencial, epistemológico e político* extremo, radical de tornar-se outro de si mesmo, de sair de si mesmo e tornar-se a própria diferença como condição do entendê-la, do falar sobre ela, do agir em relação a ela. Aqui, não basta o exercício objetivo do antropólogo e do cientista social, assim como não é suficiente o teorema genérico do filósofo universalista, para entender qualquer tipo de diferença, e nem a postura tecnocrática do político que de longe e de cima para baixo impõe formas de vida às minorias. No mesmo sentido, também não é a comparação fria e formal entre culturas e sociedades, povos e paradigmas, *sem tê-los vivido praticamente*, que permite, como é o caso do paradigma normativo da modernidade, a divisão e a oposição entre formas de vida: mais uma vez, há de se tê-las vivido. Ou, por outro lado, na impossibilidade de se viver e de se assumir todas as perspectivas antropológicas, deve-se moderar e mesmo enfraquecer os enquadramentos epistemológicos e políticos relativamente às diferenças por parte dos paradigmas universalistas. Em relação a isso, não por acaso, Davi Kopenawa diz explicitamente ter vivido entre os brancos e ter entendido sua forma de vida, o que o levou, como consequência, a perceber a própria importância da sua forma de vida, da sua base paradigmática para si, para seu povo e até mesmo para os brancos. De todo modo, ressalte-se novamente essa percepção de que somente se pode enquadrar e compreender as diferenças, as minorias *na medida em que o moderno e a modernidade se tornam essas mesmas minorias* – afinal, como se disse acima, Davi Kopenawa está tecendo uma crítica direta à modernização econômico-cultural totalizante. Aqui, o procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal simplesmente não dá conta da especificidade-singularidade, do drama, da dor e da pungência de uma minoria não apenas deslegitimada paradigmaticamente mas também destruída materialmente, à qual as instituições e os sujeitos epistemológico-políticos brancos impõem, de modo tecnocrático,

a negação e a descaracterização enquanto diferenças. Parece, nesse sentido, como se somente existisse uma base paradigmática, a dos próprios brancos e da brancura econômico-cultural, como o critério da fundamentação e da ação.

Por isso, as minorias têm de se expressar como minorias; sua *voz-práxis* tem de ser por si mesmas e a partir de si mesmas, como si mesmas. E sua emancipação deve acontecer a partir do modo como são, vivem, pensam e agem, porque é exatamente por causa dele que são marginalizadas, excluídas e oprimidas – aliás, somente chegaram a ser minorias pela violência direta de majorias que as destruíram gradativamente ao ponto de se tornarem apenas um pequeno grupo (em vias de extinção, em muitos casos). Sua libertação, por assim dizer, passa pela tomada de consciência de sua singularidade, de seu sentido especial e único, pela sua autoafirmação e pela sua luta desde sua singularidade (FANON, 1968; BHABHA, 1998; MIGNOLO, 2007; SPIVAK, 2010). É a partir daqui que a *práxis* intersubjetiva de argumentação e de enfrentamento contra a marginalização e a opressão acontece, deve acontecer e ser dinamizada. Porque a opressão é, correlatamente, a uma só vez e de modo imbricado, teórica e política, normativa e material; a opressão não se dá apenas a partir de um dos polos, senão que exige exatamente os dois. Em verdade, como condição da destruição material das diferenças, se faz necessário, em primeiro lugar e fundamentalmente, sua deslegitimação e sua negação normativa, antropológica. Como diz Axel Honneth, o reconhecimento normativo-moral, político-antropológico é a condição fundante do conhecimento epistemológico, científico; em contrapartida, a violência material é sempre precedida de violência simbólico-normativa, aquela correlacionada a esta, dependente desta (HONNETH, 2003, 2007). A ação sobre o mundo e sobre os outros, até sobre si mesmo, é, antes de tudo, normativa e política, e somente depois técnica e instrumental. Por isso, repete-se mais uma vez, a negação das diferenças é um processo correlatamente político-normativo e material. No mesmo contexto, a emancipação dessas diferenças passa pela sua reconstrução interna, pela sua autoafirmação interna como diferenças para, depois, viabilizar-se e fundar-se sua luta direta contra os paradigmas, as práticas, os valores e os sujeitos epistemológico-políticos opressores.

Não existe um único paradigma, uma única *práxis* e um único modelo de sujeito epistemológico-político garantidores desse caminho autoafirmativo, crítico, reflexivo e emancipatório. A leitura da *realidade*

e o ativismo político dali originado ocorrem de vieses variados, conforme o contexto antropológico-ontológico, sociocultural e epistemológico-político dos sujeitos da *práxis* e como *práxis*. Por isso, a afirmação de Davi Kopenawa, de que um yanomami somente pode tornar-se um branco no momento em que esse mesmo branco tornar-se um yanomami, é seminal: ela mostra que o diálogo-*práxis* intercultural pressupõe mais do que uma formalização teórica e a imparcialidade-impessoalidade político-normativa; em verdade, ele exige o tornar-se diferença, vivendo com ela, como ela, a partir dela. Somente assim as angústias, os dramas e toda a violência sofrida podem efetivamente ser entendidos pelos interlocutores do diálogo-*práxis*, no caso pelo paradigma normativo da modernidade. O diálogo-*práxis*, portanto, é perpassado fundamentalmente por carnalidade e politicidade, porque os sujeitos são vinculados e sempre serão. Como consequência, não se fala objetivamente sem vincular-se, sem adotar essa perspectiva carnal e política. Isso em um duplo sentido, obviamente: para as diferenças, é questão de vida e de morte o agirem e o promoverem-se como diferenças, a partir de si mesmas, desconstruindo paradigmas e práticas totalizantes e unidimensionais; para o paradigma normativo da modernidade e seus filhos e filhas universalistas, trata-se de superar a impessoalidade, a neutralidade, o formalismo e a imparcialidade e adotar essa carnalidade-politicidade própria das diferenças, caso ainda se queira realizar o diálogo-*práxis* universal que é crítico, reflexivo e emancipatório, que permite as sínteses teórico-práticas. Note-se, aliás, que, mais uma vez, essa é a intenção de Davi Kopenawa, indígena yanomami que também viveu a e na cultura dos brancos, isto é, dialogar com eles pedindo-lhes moderação e respeito sobre algo que eles não conhecem e não vivem – inclusive por isso e para isso teria escrito essa obra junto com Bruce Albert, para dar-se a conhecer aos brancos distantes que, mesmo distantes, teimam por julgar de modo equivocado (e nisso certamente influenciados pelo paradigma normativo da modernidade naquelas características definidas acima) ao não moderno, ao que está fora da modernidade (mas que deveria, em verdade, como condição de seu sentido e de sua salvação, estar dentro dela, sob seu guarda-chuva normativo).

Como eu, você ficou mais experiente com a idade. Você desenhou e fixou essas palavras em peles de papel, como pedi. Elas partiram, afastaram-se de mim. Agora desejo que elas se dividam e se espalhem bem longe, para serem realmente ouvidas. Eu lhe ensinei essas coisas para que você as transmita aos seus; aos seus mais anciãos, aos seus

pais e sogros, aos seus irmãos e cunhados, às mulheres que você chama de esposas, aos rapazes que irão chamá-lo de sogro. Se lhe perguntarem: “Como você aprendeu essas coisas?”, você responderá: “Morei muito tempo nas casas dos Yanomami, comendo sua comida. Foi assim que, aos poucos, sua língua pegou em mim. Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dói o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito”.

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós e, no entanto, suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!”.

Gostaria que os brancos parassem de pensar que a nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque, se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra. Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*. São as palavras dele, e as dos *xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. Nossos

antepassados as possuíam desde o primeiro tempo. Depois, quando chegou a minha vez de me tornar xamã, a imagem de *Omama* as colocou em meu peito. Desde então, meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim. Assim é. Meu único professor foi *Omama*. São as palavras dele, vindas dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64-65).

Ora, é bastante óbvio que esses brancos (o paradigma normativo da modernidade) carecem de sabedoria: um paradigma antropológico-ontológico e epistemológico-político universal somente pode assumir formalismos vazios e tendências civilizatórias genéricas que não adentram na carnalidade, na politicidade, no profundo de um horizonte sociocultural e antropológico-ontológico, adotando, com isso, uma postura política imparcial, neutra e impessoal totalmente apolítica e despolitizadora, que não sente e, por isso, não faz jus ao drama da negação e da destruição das minorias, das diferenças. Mas uma minoria, que vive como minoria e se autocompreende por meio dela, que é violentada e negada como minoria, pode desde sua singularidade – e não pela sua formalização, de sua impessoalidade – realizar uma postura de crítica social, de emancipação política e de diálogo-*práxis* intercultural para si e frente ao opressor, postura esta que é totalmente política e politizante, porque vinculada e singularizada. Note-se, mais uma vez, que o texto aponta, como característica distintiva na construção do paradigma normativo da modernidade e na sua utilização como base de um diálogo-*práxis* universal (já que o universalismo é, para o paradigma normativo da modernidade, seu fundamento, seu mote e seu fim último), para a correlação de formalização da fundamentação epistemológica (recusando o concretismo, a vinculação e a dependência diretos ao contexto simbólico-normativo, antropológico-ontológico) e de imparcialidade-impessoalidade-neutralidade em termos ético-políticos (recusando a carnalidade-politicidade como ponto fundante da *práxis*) – essas seriam as duas condições, mutuamente imbricadas e dependentes, para alcançar-se o universalismo e, por isso, para realizar-se o criticismo social, a emancipação política e o diálogo-*práxis* intercultural. Aqui, as minorias e as diferenças teriam, como método e *práxis*, de deixar de ser

minorias e diferenças para justificarem objetivamente seus valores e seus posicionamentos. Mas isso certamente não seria possível, posto que sua luta é determinada pelas suas singularidades e pela violência sofrida enquanto singularidades – se fossem totalmente integradas e iguais aos opressores, então não seriam submetidas à violência e à negação, senão que tratadas com o respeito que os iguais reclamam, exigem e até recebem frequentemente –, e mesmo o remédio para suas dores seria dado por esse mesmo opressor (no mesmo sentido, somente uma integração que significa descaracterização e anulação como diferenças possibilitaria que o paradigma do colonizador pudesse servir também para o colonizado). Entretanto, como diferenças e minorias, são expostas à violência material crua e, antes disso, à deslegitimação e à negação normativas, políticas e culturais diretas e pungentes. Por isso, enfatiza-se mais uma vez, é somente na sua carnalidade, politicidade e vinculação como diferenças e como minorias que estas podem emancipar-se, tornar-se reflexivas e ativas teórico-praticamente.

Davi Kopenawa preenche, em seu livro-*práxis*, com sua voz-*práxis*, essa dupla condição como minoria, como diferença. Em primeiro lugar, ele fala e age segundo sua visão de mundo, suas bases antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas, ressaltando a importância delas em termos de estruturação, de orientação e de dinamização de sua (da sociedade-cultura yanomami) vida, assim como a necessidade de se as levar a sério como condição de se interromper um processo de destruição cultural e ecológica levado a efeito em termos de modernização, que não apenas conduzirá os próprios yanomamis à morte (e, antes deles e como condição disso, a própria vida natural, biológica, perpassada por espiritualidade), mas também os próprios modernos. Note-se que Davi Kopenawa enfatiza o tempo todo que sua luta e sua vocação advêm de sua pertença social, cultural, antropológica e religiosa aos yanomami: é como yanomami e a partir de sua sociedade-cultura que ele vem aos brancos falar-lhes acerca de sua situação dramática de vida. No mesmo sentido, Davi Kopenawa concebe exatamente sua perspectiva e constituição xamânicas como a base de sua *práxis* político-normativa frente à modernização, o que significa exatamente a recusa de que a racionalização – e não o xamanismo – seja o único método-*práxis* da crítica, da reflexividade e da emancipação. Com isso, o xamanismo permite a Davi Kopenawa ver e entender a correlação de vida espiritual e vida biológica onde a razão técnico-instrumental moderna vê apenas

objetos brutos, matéria crua e selvageria rude. O xamanismo, por outras palavras, na medida em que possibilita a Davi Kopenawa ver a floresta viva e garantidora de vida, a torna totalmente normativa, possibilitando-lhe colocar-se em defesa dela, falando por meio dela, a partir dela.

Em segundo lugar, Davi Kopenawa realiza sua *práxis* como minoria, como diferença radical, mas nem por isso fechada, com base nessa sua constituição e nessa sua orientação xamânicas. Ele não precisa e nem quer assumir uma perspectiva imparcial, neutra, formal e impessoal para que seu discurso seja objetivo, vinculante política e normativamente para o moderno. Davi viveu nos dois mundos e pode falar de um para outro – e isso faz toda a diferença quando a questão é o diálogo-*práxis* intercultural, para além de qualquer racionalização, formalismo e impessoalidade. Mas, por outro lado, ele precisa que os filhos e filhas da modernidade entendam de seu (de Davi) mundo antropológico-ontológico e sociocultural se quiserem efetivamente pensar na construção, na fundamentação e na dinamização de paradigmas epistemológico-políticos. O livro-*práxis* se endereça não aos indígenas em primeira mão, mas aos modernos, com o intuito de apresentar-se, de dar-se a conhecer, de fazê-los perceber que os yanomami querem viver e ser exatamente na sua diferença, o que também significa que necessitam que a floresta viva seja cuidada, fomentada e protegida conforme essa mesma diferença a concebe de modo efetivo. Com isso, Davi Kopenawa, pode, desde sua profunda vinculação cultural, política, normativa e espiritual – isto é, como xamã – assumir uma postura diretamente política e politizante, crítica, reflexiva e emancipatória *sem utilizar o paradigma normativo da modernidade* naquelas suas características de formalização, racionalização, imparcialidade, impessoalidade e neutralidade metodológico-axiológicas. Ele pode ser crítico da modernidade apenas sendo diferença radical, apenas partindo de sua diferença radical.

4 O exemplo da autobiografia indígena como voz-*práxis* das diferenças: das palavras de um xamã yanomami como estilo literário em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*

Em correspondência à crítica feita contra a modernidade e sua ideia de universalismo aplicado indistintamente a todos os povos, vemos n' *A queda do céu* a carnalidade e a politicidade do próprio Davi, enquanto um misto e uma mútua dependência de xamã yanomami, comunidade,

sujeito histórico e sujeito mítico, assim como autor que encontra, por meio da literatura indígena, espaço e efetividade para reivindicar seu território e seu direito por seu *específico* lugar na história. A textualidade indígena emergente na contemporaneidade se mostra plural em termos de gêneros literários (autobiografia, poesia, depoimento, testemunho etc.), o que significa que a *voz-práxis* indígena pode se expressar de vários modos, encontrando nas publicações em geral um meio para propagar, explicitar e legitimar essa mesma *voz-práxis*. Com relação a isso, alguns teóricos, como Oscar Sáez (2006) e Suzane Lima Costa (2014a, 2014b), aliados a indígenas que se mostram interessados no estudo e na paradigmática de si mesmos, percebem a autobiografia indígena enquanto lugar privilegiado e condição de possibilidade para impulsionar sua produção e recepção, já que ela apresenta de modo direto e pungente o relato eu-nós, entre singular e plural, entre primeira pessoa do singular e terceira pessoa do plural (enquanto relação inextricável), em termos de autoconstituição e, ao mesmo tempo, como relato-experiência da violência e da gradativa tomada de consciência dela e de luta contra ela, o que explicita em cheio a carnalidade e a politicidade da *voz-práxis* indígena.

A queda do céu constitui-se por meio de uma inextricável relação entre história pessoal, sujeito histórico, destino coletivo e sujeito mítico, o que leva à poética (e política) do eu-nós, aqui destacada. Essa intrincada relação concebe o xamã yanomami e o norteia para além da vida na aldeia, isto é, o encaminha para a militância fora da sua comunidade, em âmbito internacional, de onde ele reforça sua *voz-práxis* para reivindicar direitos que foram suprimidos de seu povo, denunciando, portanto, as violações de direitos que sofrem e o processo de descaracterização a que são submetidos. A narrativa autobiográfica de Davi Kopenawa é um bom lugar de encontro, como argumenta Sáez (2006), entre a estrutura e a história, mas não de uma escrita etnográfica inserida dentro de um padrão biográfico, como se fosse uma descrição objetiva, neutra, imparcial e impessoal do outro via antropologia, e sim da diversidade que o próprio texto desnuda e na qual o sujeito se apresenta. Aqui, Davi Kopenawa é o sujeito de sua própria história e significante de sua própria condição, da *voz-práxis* própria que é, ao mesmo tempo, também de seu próprio povo. Ele não é e não precisa ser entendido, na sua narrativa, como uma figura caricata e estereotipada em termos de ideal do bom selvagem, de uma perspectiva ingênua (não científica e não moderna) de mundo ou como incapaz de significar-se e de lutar por seu mundo e de acordo com

ele, com base nele. Muito pelo contrário, ele é um sujeito histórico presente, que tem consciência de seu tempo, de sua localização e de sua pertença, que assume-se como tendo plenas condições de reconstruir sua história cultural-comunitária, de explicitar não apenas suas bases e sentidos tal como eles são (e sem vergonha nenhuma disso, em verdade), mas também de expressar o modo como a violência simbólica e física, o preconceito e o racismo afetam seu povo de fora para dentro, como eles lhes são impostos de fora para dentro. Enquanto sujeito histórico, político e politizante, Davi Kopenawa mostra de modo direto e pungente que o costume ancestral não é uma memória perdida no passado ou uma ideia romantizada apenas para si e para sua comunidade; ele é totalmente contemporâneo e base vital de sua comunidade-cultura – o que permite ao texto falar na correlação de história e mito como base da autoconstituição, da autoconcepção, da autorreferência e da luta cotidianas dos indígenas por eles mesmos. Não se trata de um costume que possa ser acessado apenas por meio dos relatos da colonização, senão que é uma voz-*práxis* estético-política, uma base antropológico-ontológica que está presente e totalmente enraizada na causa, no seu movimento, na sua literatura, na sua politicidade-carnalidade, exatamente porque é parte fundante de sua vida cotidiana.

A referência sobre o contato com os brancos, já no início da narrativa, expõe a relação eu-nós identificável ao longo do texto e extemporânea a ele na figura militante do xamã. O contato com os forasteiros, membros da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL), que percorreram o alto Tootobi com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), ativo à época, em 1958-1959, e a tentativa de lhe resignificarem a existência por meio de um nome propriamente moderno, branco e cristão, cuja variável é simbólica (em um sentido negativo) e agressiva para a etnia de Davi, o leva a desconfiar da boa vontade dos forasteiros. Estes quiseram batizar-lhe como Yosi. Mas, no horizonte antropológico-ontológico yanomami, esse nome é muito similar à divindade maléfica Yoasi, motivo pelo qual Davi o rechaça veementemente, passando a desconfiar, como se disse acima, do próprio contato. Ora, se *Omama*, o deus criador yanomami é belo, sábio e justo, ao contrário de Yosi, que é colérico, lúbrico e desastrado, então por que deveria Davi receber um nome tão inferior e pejorativo? Sobre esse encontro, diz Davi Kopenawa:

Certo dia, chegaram até nossa casa grande de *Marakana*, no alto Tootobi. Eu era bem pequeno. Quiseram me dar um nome, “Yosi”. Mas achei-o muito feio e não aceitei. Soava como o nome de *Yoasi*, o irmão mau de *Omama*. Pensei que tal nome levaria os meus a zombarem de mim. *Omama* tinha muita sabedoria. Ele soube criar a floresta, as montanhas e os rios, o céu e o sol, a noite, a lua e as estrelas. Foi ele que, no primeiro tempo, nos deu a existência e estabeleceu nossos costumes. Ele também era muito bonito. Seu irmão *Yoasi*, ao contrário, tinha a pele coberta de manchas esbranquiçadas e só fazia coisas ruins. Por isso eu fiquei bravo. Mas esses primeiros forasteiros logo foram embora e seu nome ruim foi junto. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 70)

Nessa passagem se pode perceber exatamente o argumento central desenvolvido nesta seção, de que a autobiografia indígena de Davi Kopenawa, tal como ela é desenvolvida n’*A queda do céu*, constrói-se na relação do eu-nós histórico *a partir* do eu-nós mítico, servindo de modo efetivo e consistente tanto como forma de autocompreensão quanto como forma de resistência e de luta. Recorde-se um elemento importante da passagem acima: Davi avaliou o nome que lhe deram com base em sua tradição sociocultural e recusou-o por causa dela. Por isso mesmo, esta relação, eu-nós histórico orientado pelo eu-nós mítico, é condição *sine qua non* para a construção normativa do xamã e da crítica à modernização professada por ele. Sua condição política se assenta no processo de periferização, de negação e mesmo de genocídio pelo qual passa seu povo, alvo de empreitadas, novamente hoje, garimpeiras e dos projetos progressistas dos anos 1970, como a abertura da Perimetral Norte, ou BR-210, que levou dezenas de indígenas à morte. Esse contexto de violência levou o xamã, ainda nos anos 1980, a sair de suas terras para denunciar na Organização das Nações Unidas (ONU) a invasão de 40.000 garimpeiros em busca de ouro nas terras yanomami. Desde então, atua como militante e sua reivindicação não se destina apenas a garantir a demarcação de território para seu povo yanomami, senão que integra uma rede ampla e unida de etnias indígenas autoconscientes de sua situação histórico-política, que luta em bloco em defesa de seu interesse. Dessa maneira, vê-se, conforme queremos enfatizar, que a autobiografia indígena, a poética do eu-nós, é constitutiva na narrativa crítica de Davi, que se propaga como literatura e como política. Suas palavras se desenham em autoafirmação e autoconsciência sobre o seu posicionamento como alteridade:

Os brancos talvez pensem que paráramos de defender nossa floresta caso nos dessem montanhas de suas mercadorias. Estão enganados. Desejar suas coisas tanto quanto eles só serviria para emaranhar nosso pensamento. Perderíamos nossas próprias palavras e isso nos levaria à morte. Foi o que sempre ocorreu, desde que nossos antigos cobiçaram as suas ferramentas pela primeira vez, há muito tempo. Essa é a verdade. Recusamo-nos a deixar que destruam nossa floresta porque foi *Omama* que nos fez vir à existência. Queremos apenas continuar vivendo nela do nosso jeito, como fizeram nossos ancestrais antes de nós. Não queremos que ela morra, coberta de feridas e dejetos dos brancos. Ficamos com raiva quando eles queimam as árvores, rasgam a terra e sujaram os rios. Ficamos com raiva quando nossas mulheres, filhos e idosos morrem sem parar de fumaça de epidemia. Não somos inimigos dos brancos. Mas não queremos que venham trabalhar em nossa floresta porque não têm como nos compensar o valor do que aqui destroem. É o que penso. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 354)

Outro aspecto que também se pode observar é que a mitologia yanomami não é separada do sujeito histórico, conforme se vem dizendo nesta seção, mas está em íntima correlação com a vida de Davi. Isto é, não se trata de um trabalho que coleciona os mitos e os apresenta separados do sujeito histórico, mas expõe como o mundo mítico está presente no cotidiano (o mito é o cotidiano), na prática, na vida política do narrador e, em consequência, de como ele lhe serve de base, lhe legitima e lhe fomenta a falar em nome de sua comunidade-cultura. Essa correlação e esse mútuo suporte de sujeito histórico e mítico, fundamental nas narrativas coletadas e transpostas para o impresso pelos organizadores das obras indígenas (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 130), impactam de modo fundamental a produção literária e o posicionamento político dos indígenas, hoje. Quais implicações são geradas por essa correlação e por esse mútuo suporte? Tradicionalmente, as narrativas indígenas teriam sido coletadas e reunidas sem nenhuma vinculação, dinamicidade e organicidade tanto com o contexto antropológico-ontológico e sociocultural no qual estavam enraizadas e ao qual fundavam, quanto com o sujeito epistemológico-político indígena que as narrava – em verdade, na grande maioria dos casos, esses mesmos indígenas nem sequer figuravam como colaboradores das obras publicadas e muito menos

como autores delas – a autoria ficava a cargo dos próprios organizadores, coletores, editores (LEJEUNE, 2008, p. 114; SÁEZ, 2006, p. 180). Com a literatura indígena contemporânea – e, no caso de nosso texto, *n’A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* – isso muda totalmente de questão, visto que Davi Kopenawa, autor da obra, reconstrói seu horizonte antropológico-ontológico em sua dinamicidade, organicidade, em sua carnalidade e politicidade, utilizando-o, além disso, como base de sua *voz-práxis* crítica e emancipatória. Assim, a poética do eu-nós pode ser lida como elemento estético presente na obra e, para além disso, ela é o pilar da construção epistemológica, normativa e literária da narrativa xamânica yanomami, bem como de seu posicionamento político.

A poética do eu-nós como base fundante da narrativa, da atuação xamânica de Davi, juntamente com sua perspectiva antropológica e sua condição política como minoria, desdobram-se, em consequência, na corporalidade literária engajada de Davi. Como figura militante em termos estético-políticos, Davi Kopenawa se autorrepresenta como minoria excluída e violentada por meio da literatura, que se torna ferramenta de resistência, autoexpressão simbólica e local de denúncia, manifestando-se como corporalidade estético-política vinculada. Isto é, ao mesmo tempo que se apoia nela, falando como comunidade, como povo, no texto também se apresenta como o sujeito Davi Kopenawa, gerando o eu-nós lírico e político que é fundamental para a compreensão da literatura indígena enquanto resistência e luta relativamente à modernidade. Nesse sentido, oriundo de um lugar étnico, o trânsito de Davi fora desses eixos comunitários, entre os brancos, tem propósitos claramente definidos pelo próprio Davi: ele se relaciona junto ao outro com a finalidade de garantir que sua comunidade-cultura possa ser respeitada e promovida em sua própria singularidade, sem necessidade de que um outro – governo, ONG, religioso etc. – possa fazer isso por eles, precise fazer isso por eles. Nesse sentido, o xamanismo na contemporaneidade tem como uma de suas características fundamentais (mas, certamente, não a única) o sair do cosmo privado indígena, ao qual aquele originariamente pertenceria, para publicamente representar uma identidade indígena genérica, tornando-se, em verdade, *voz-práxis* indígena que é publicizada e tornada política. Essa identidade xamânica chamada por Oscar Sáez de índio-tipo, longe de reproduzir o estereótipo romântico do índio guerreiro, defensor do equilíbrio natural, ou mesmo o bom selvagem de Rousseau, aponta que “[...] definir o xamanismo como

uma instituição guardiã de saberes possibilita uma aliança simultânea com as ONGs internacionais e com setores nacionais interessados na defesa do patrimônio” (SÁEZ, 2006, p. 194). Enquanto instituição xamânica, Davi Kopenawa pode valer-se de seus saberes para denunciar a violência física e simbólica sofrida por seu povo, floresta e cultura, em nível internacional e nacional, constituindo, assim, possibilidade de resistência por meio de sua voz-práxis. Esse engajamento político, que é trazido à tona pela literatura, circulando nos livros, se origina, no entanto, em sua própria constituição normativa ameríndia, dinamizando-se a partir dela e com ela. Isso prova, mais uma vez, o argumento central deste texto, a saber, de que as minorias e as diferenças somente podem se autoconstituir e se autopromover desde sua própria condição e a partir dela, de modo que sua voz-práxis é o caminho fundamental – sem qualquer possibilidade de substitutivo – para a expressão do que são, do seu sofrimento e de suas potencialidades, assim como para a fundamentação e dinamização de sua luta política de resistência e de autoafirmação. O caso de Davi Kopenawa explicita isso de maneira bastante clara e representa essa condição de minoria que é consciente, que fala e que age a partir de si mesma, tornando-se crítica, reflexiva, resistente e emancipatória porque, em primeiro lugar, valorizando-se, promovendo-se, afirmando-se e lutando como si mesma, segundo seus próprios valores e por meio de uma práxis autônoma e pungente que vai da negação e da violência sofrida, passa pela reconstituição e reafirmação de sua especificidade-singularidade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política e chega à contraposição aberta, à resistência e ao enfrentamento diretos contra a opressão.

Referências

ALMEIDA, M. I. de; QUEIROZ, S. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHAKRABARTY, D. *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

COSTA, S. L. Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas. *Estudos Linguísticos e Literários*, Salvador, n. 50, p. 65-82, jul.-dez. 2014a.

COSTA, S. L.; XUCURU-KARIRI, R. Conversações sobre povos indígenas em práxis autobiográficas. *Pontos de Interrogação*, Salvador, v. 4, n. 2, jul.-dez. 2014b.

DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la liberación y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

DUSSEL, E. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HABERMAS, J. *Teoria da ação comunicativa* (v. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, J. *Teoria da ação comunicativa* (v. II): sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002b.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, A. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LEJEUNE, P. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

MBEMBE, A. *On the Postcolony*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2001.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MIGNOLO, W. D. *La idea de América latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indig.*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SÁEZ, O. C. Autobiografia e sujeito histórico indígena. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 76, p. 179-195, 2006.

SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez, 2011.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

WEBER, M. *Ensayos sobre sociología de la religión*. t. I. Madrid: Taurus, 1984.

Site consultado

Estamos tomando água poluída, de mercúrio. O povo yanomami vai sumir. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/20/politica/1492722067_410462.html>. Acesso em: 29 abr. 2017.