

## DA SEMELHANÇA À DIFERENÇA: COMO SER AFETADO PELAS PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI

Janaina Tatim<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste artigo, confronto a proposta do xamã yanomami Davi Kopenawa de dar suas palavras aos brancos no livro *A queda do céu* com uma questão fundante da Teoria Literária: o que permite que sejamos afetados no contexto da recepção de um objeto estético? Retorno a alguns pressupostos da teoria aristotélica sobre a tragédia, perspectiva fundadora da estética no pensamento ocidental, para pensar as condições de produção da afetação a partir do exemplo paradigmático desse dispositivo estético. Ainda, para fazer um desdobre teórico da questão, tomo o caminho já aberto pelas reflexões da filósofa Judith Butler, em seu livro *Quadros de Guerra*, no sentido de refletir sobre como objetos estéticos podem produzir relações de alteridade e reconhecimento e qual o papel da literatura na produção do reconhecimento de uma vida passível de luto, da representação da vida enlutável e o efeito, em um sentido ético, que essa representação pode ter sobre quem lê. A ideia é ponderar como as condições de ser afetado e a construção do eu e do outro se articulam. Todas essas questões, como deverei apontar, são de maior interesse para se pensar os desafios à recepção e crítica da circulação do pensamento de Davi Kopenawa no campo da cultura letrada e entre os brancos, o qual, em minha hipótese, traz uma quebra em relação àqueles pressupostos.

**PALAVRAS-CHAVE:** *A queda do céu*; Davi Kopenawa Yanomami; Alteridade; Estética; Diferença;

**ABSTRACT:** In this article, I confront the proposal of the Yanomami shaman Davi Kopenawa to give his words to the “whites” in the book *The falling sky* with a Theory Literary fundamental question: what allows us to be affected in the context of the reception of an aesthetic object? I return to some assumptions of Aristotelian theory on tragedy, a aesthetics founding perspective in Western thought, to think about the conditions of production of affectation, taking the paradigmatic example of this aesthetic device. Furthermore, to make a theoretical unfolding of the question, I take the path already opened by the reflections of the philosopher Judith Butler, in her book *Frames of war*, in the sense of reflecting on how aesthetic objects can produce relations of alterity and recognition and what is the role of literature in the production of the recognition of a grievable life, the representation of the grieving life and the effect, in an ethical sense, that this representation can have on who reads. The idea is to consider how the conditions of being affected and the construction of the self and the other are articulated. All these issues, as I should point out, are of greater interest in thinking about the challenges to the reception and criticism of Davi Kopenawa's thought circulation in the field of literate culture and among whites, which, in my hypothesis, brings a break with those assumptions.

**Keyword:** *The falling sky*; Davi Kopenawa Yanomami; Alterity; Aesthetics; Difference;

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária no Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. Agradeço, pelo auxílio financeiro na forma de bolsa de doutorado, processo 2019/21533-3, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

## INTRODUÇÃO

Em outubro de 2022, o Sesc São Paulo promoveu uma mesa do ciclo de diálogos “Perguntas sobre o Brasil”, transmitida pelo YouTube<sup>2</sup>, em que a pergunta em debate era: “O que explica o avanço da literatura indígena nos últimos anos?”, motivada pela consideração dos organizadores de que “jamais autores dos povos originários do Brasil tiveram suas obras tão lidas e comentadas como atualmente”<sup>3</sup>. Para dialogar sobre a pergunta, foram chamados dois nomes pioneiros da autoria indígena no Brasil: Eliane Potiguara, professora, escritora, poeta, doutora *honoris causa* pela UFRJ e Kaká Werá Jecupé, educador, escritor, ativista social.

Durante toda minha graduação em Licenciatura em Letras, que se deu na década de 2010 em uma Universidade Federal, tive a oportunidade de ler e estudar um único livro de autoria indígena em uma disciplina, Literatura Oral Tradicional, aliás, não obrigatória em meu currículo. Esse livro era justamente o romance autobiográfico de Kaká Werá Jecupé, *Oré Awé – Todas as vezes que dissemos adeus*, publicado em 1994. Desde então, até meu ingresso no doutorado em 2019, passando por um mestrado, também em uma universidade pública de grande prestígio, nunca mais fui instigada à leitura de algum texto de autoria indígena nos cursos de que participei em minha área de formação, tampouco a questão indígena foi objetivamente abordada como algo que *deveria ser parte da minha formação* enquanto educadora. Essa lacuna contrasta tanto com o enunciado de que “jamais autores dos povos originários do Brasil tiveram suas obras tão lidas e comentadas como atualmente”, quanto com o mote do dossiê a que destino esse texto como contribuição, motivado pelo aniversário de vinte e quinze anos, respectivamente, de homologação, no Brasil, da legislação<sup>4</sup> para incluir no currículo escolar, em especial nas áreas das Artes, da Literatura e da História, a obrigatoriedade do ensino sobre história e cultura afro-brasileira e indígena, estabelecendo que o conteúdo programático deve incluir diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos.

Faço questão de pontuar essa lacuna em minha formação, um exemplo individual de uma situação que acredito ser generalizada, pois aponta para a (ainda) atual coexistência entre o evidente avanço nos esforços de pessoas indígenas na disputa do campo letrado, como espaço

---

<sup>2</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=y07J-7olnxx&list=RDCMUCESs365L1Cenq4q3J5yZ7nQ&index=4>. Acesso em 30 de nov. de 2022.

<sup>3</sup> Conferir a descrição do vídeo no YouTube.

<sup>4</sup> Em 2003 e 2008, respectivamente, as leis n. 10.639 e n. 11.645, as quais alteram a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Conferir a chamada do dossiê: <http://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/announcement/view/231>

de visibilidade e existência, quanto para o problema do conservadorismo e do atraso na pesquisa em Literatura, um conservadorismo e um atraso que reproduzem o tratamento mais amplo que a sociedade nacional legou, historicamente, aos povos originários.

Em resposta à pergunta proposta pelo Sesc, um fator destacado por Eliane Potiguara para compreender o avanço da literatura indígena é a questão climática, que ganhou atenção mundial no final do século XX, e, nesta senda, sobretudo, no Brasil, os problemas ambientais decorrentes do extrativismo, concomitante e indissociável da luta dos povos indígenas por direitos, pois destruir o meio ambiente é destruir as populações indígenas, que são intrinsecamente ligadas à terra, não sendo possível desassociar a luta pela existência íntegra de uns sem a do outro. Como movimento interligado, Potiguara situa o avanço da representação indígena primeiro no campo político, rememorando o percurso de lutas de que ela mesma tomou parte para adentrar essa esfera, desde a constituinte, no Brasil, o Fórum Permanente dos Povos Indígenas da ONU e a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, importante documento jurídico internacional aprovado em 2006, estabelecido a partir de um debate de décadas.

Na senda desses dois fatores destacados por Potiguara, a luta política por direitos e a luta ambiental, Kaká Werá, em sua resposta, pontua também marcos políticos como a figura de Mário Juruna, o primeiro deputado indígena eleito no Brasil, nos anos 1980, e a Constituição de 1988, como símbolos desse ato dos povos indígenas de dizer para a sociedade brasileira que continuam aqui, não estão dizimados ou em vias de desaparecimento, como dizia o imaginário que por muitos anos vigorou. Mormente, o escritor pensa a questão sublinhando o desconhecimento generalizado da sociedade brasileira a respeito dos povos que antecedem o próprio Estado-nação, não como algo fortuito ou como um processo “natural”, mas sim como uma política (ou muitas políticas, no sentido de ações organizadas) de apagamento e destituição do valor desses povos. Kaká Werá destaca, além da própria literatura desde que começou a ser produzida no Brasil, a educação, marcadamente a catequização, como uma das principais ferramentas desse apagamento, nomeado por ele como “pedagogia do desconhecimento” (SESC SÃO PAULO, 2022). Essa ignorância e desenraizamento seriam um dos principais fatores a serem considerados para debater sobre o que explica o avanço da literatura indígena nos últimos anos na visão de Kaká Werá, pois sua emergência seria uma resposta a isso: ao longo do século XX e início do XXI, os descendentes de centenas de povos originários vão buscando estratégias para sair desse apagamento, dentre elas, a própria literatura.

Kaká Werá fala sobre o desejo de se conhecer aquilo que foi desconhecido como uma faceta desse processo – e essa formulação linguística um tanto estranha, “foi desconhecido” é

na verdade precisa, dado o processo ativo de se produzir o desconhecimento a respeito dos povos originários. A literatura indígena surge como um instrumento do desejo de tornar novamente visível aquilo que está invisível – de novo, a formulação no tempo presente é proposital, pois salienta como não se trata de um processo passado, mas sim de um desejo presente em relação a algo que está invisível ainda hoje e que quer se fazer visível “com suas cicatrizes, com suas dores, com suas indignações” (SESC SÃO PAULO, 2022). A experiência de vida de Kaká Werá dá lastro a essa compreensão: o escritor rememora que, nos anos 1980, quando morava junto aos Guarani em Parelheiros, zona sul de São Paulo, a partir de muitos encontros e diálogos com Daniel Munduruku e Ailton Krenak, chegaram a essa compreensão de que teriam de:

entrar nessa coisa das páginas do livro, (...) escrever para também permitir a multiplicação da fala (...). A gente sonhou, muitas vezes em torno de fogueira, que ela [a literatura] poderia também servir: assim como no século XVI, a literatura da catequese serviu para apagar a nossa memória, nós podíamos produzir uma literatura para resgatar, restaurar a nossa memória (SESC SÃO PAULO, 2022).

As considerações de Kaká Werá tocam a dinâmica da contradição que apontei entre as lacunas que ainda tiveram lugar numa formação como a minha (a “pedagogia do desconhecimento”), e, ao mesmo tempo, essa primavera de vozes indígenas no campo letrado contemporâneo.

O escritor argumenta, ainda, que algo que estimula o interesse/curiosidade crescente pela literatura indígena é o próprio aviltamento dos direitos indígenas, sobretudo na última década, particularmente no governo de Jair Bolsonaro. Esse interesse/curiosidade é entendido como uma forma de reação, um contra movimento que emerge de uma parcela da sociedade não indígena. Kaká Werá enxerga que “a sociedade brasileira, em particular, não é de todo, assim, alheia, insensível àquilo que, de um modo inconsciente, sabe que são suas raízes, de um modo inconsciente sabe que nós somos as raízes da nação” (SESC SÃO PAULO, 2022). Eu acrescentaria que, de fato, uma parte importante da sociedade brasileira sonhou e lutou pela Constituição Cidadã de 88. A desestruturação de várias, senão todas, as frentes que constroem o Estado de bem-estar social no Brasil, que é o próprio espírito da Constituição, é uma violência contra toda a sociedade brasileira. O clamor pela concretização de seu espírito continua querendo ser ouvido. Os direitos indígenas são um símbolo desse espírito, e sua não concretização, ou pior, a ofensiva contra eles, será sempre o sinal de uma demanda da sociedade brasileira não ouvida. Kaká Werá enxerga a literatura indígena como um espaço de construção de

um entendimento maior desses conflitos diversos, que vão além do social e do cultural e passam pela questão de mobilizar a alma humana. Até que ponto a alma humana está pronta para romper com a ignorância. E a literatura é a ferramenta do combate à ignorância – uma delas, assim como a educação (SESC SÃO PAULO, 2022).

Em suma, antes de apresentar minha proposta de contribuição para o dossiê, quis destacar, a partir das vozes de duas figuras emblemáticas, alguns elementos que trazem ressonâncias para uma questão basilar da Teoria Literária – o que permite que sejamos afetados no contexto da recepção de um objeto estético? – que pretendo confrontar aqui com a proposta do xamã yanomami Davi Kopenawa de dar suas palavras aos brancos no livro *A queda do céu* (2015 [2010]). Trata-se, evidentemente, de uma questão ampla, que poderia ser discutida por inúmeros caminhos, e precisaria ser desdobrada diversas vezes até chegar a termos mais específicos. No percurso que aqui proponho, retornarei a alguns pressupostos da teoria aristotélica sobre a tragédia para pensar as condições de produção da afetação a partir do exemplo paradigmático desse dispositivo estético. Perspectiva fundadora da estética no pensamento ocidental, os pressupostos da teoria da tragédia de Aristóteles, até certa medida, são extensíveis e pertinentes à literatura e à narrativa, em particular. Ainda, para fazer um desdobre teórico da questão mais ampla vou me valer do caminho já aberto pelas reflexões da filósofa Judith Butler, em seu livro *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?*, (2015 [2009]) no sentido de refletir sobre como objetos estéticos podem produzir relações de alteridade e reconhecimento e qual o papel da literatura na produção do reconhecimento de uma vida passível de luto, da representação da vida enlutável e o efeito, em um sentido ético, que essa representação pode ter sobre quem lê. A ideia é ponderar sobre como as condições de ser afetado e a construção do eu e do outro se articulam. Todas essas questões, como deverei apontar, são de maior interesse para se pensar os desafios à recepção e crítica da circulação do pensamento de Davi Kopenawa no campo da cultura letrada e entre os brancos.

\*\*\*

Particularmente tocada pelas empreitadas de guerra dos Estados Unidos, no início do milênio, contra Iraque e Afeganistão, a filósofa Judith Butler, mais conhecida pela influência de seu pensamento nos estudos feministas e na teoria *queer*, reuniu no livro *Quadros de Guerra* uma série de reflexões sobre em quais termos assentar uma oposição às perdas que a guerra implica. Essas reflexões, embora deem continuidade a questões já desenvolvidas pela filósofa em obras anteriores, como a ideia da vida precária e a proposta de uma ética da responsabilidade, são formuladas à luz da circulação de poemas de prisioneiros de Guantánamo

e de uma profusão de registros fotográficos de tortura e violações cometidas por soldados norte-americanos contra prisioneiro na prisão de Abu Ghraib. Por isso, Butler apoia sua crítica na análise dos enquadramentos como modos de regulação da afetividade e da disposição ética das pessoas diante da violência dirigida contra o outro.

Butler aposta numa oposição à violência de guerra formulada nos termos de uma compreensão da vida humana a partir de uma ontologia social da precariedade do corpo, e do estabelecimento da noção de vida desde a perspectiva de seu enlutamento. Para tal, os pressupostos de uma ontologia do indivíduo, que visa estabelecer a natureza ou a essência da vida (o que seria a vida como tal, ou a vida humana a partir das delimitações de um indivíduo monádico e autossuficiente com todas as configurações irreduzíveis do humano) precisa dar lugar a uma ontologia social do corpo como pressuposto crítico, em que a questão chave que orienta uma resposta ética não seja mais “o que é a vida”, mas sim “quais as condições da vida”. Butler propõe abordar a vida humana, e interrogar por que certas vidas são reconhecidas enquanto tal e outras não, a partir de sua condição de vulnerabilidade, articulada sob o entendimento do corpo como um fenômeno social, isto é, dada sua condição física e social – o fato de o corpo estar sujeito à destruição ou ao cuidado –, sua sobrevivência e prosperidade depende do que lhe é exterior. A vulnerabilidade do corpo e precariedade da vida coloca o humano como um ser de interdependência, por que está exposto a esforços e significações sociais, a exigências de sociabilidade (a linguagem e o trabalho, por exemplo), a normas e instituições sociais e políticas.

Da mesma forma, para Butler, estar vivo, atribuição que ultrapassa o humano, é diferente de ter uma vida. Se o valor de uma vida se institui no reconhecimento de sua perda pelo ato do luto, então o enlutamento é um pressuposto para entender a concepção da vida humana, já que o luto pressupõe que uma vida foi vivida. Mesmo para uma vida que ainda não encontrou seu fim, se ela é valorada como vida, isso pressupõe a possibilidade de ser enlutada – essa vida terá sido vivida e será enlutada se for perdida. O enlutamento, sobretudo o enlutamento público, é um gesto que torna a vida reconhecível enquanto tal. Permite, ainda, vislumbrar a estreita relação entre a justificação da violência, sobretudo no contexto de guerra: quanto maior o enlutamento público em torno de certas vidas (ou a ausência dele), mais aparece o valor daquela vida, e os esforços empenhados para minimizar (ou maximizar) sua condição vulnerável e precária. A desigualdade na “distribuição” do luto público sinaliza a desigualdade sobre o valor e os esforços de preservação de certas vidas frente à sua condição precária, sendo uma questão central para formular uma oposição ética à guerra. Nesse sentido, Butler, a partir dos poemas dos prisioneiros de Guantánamo e das fotos que escaparam dos muros de Abu

Ghraib, fará uma série de reflexões sobre os enquadramentos que regulam a comoção em torno das violações e da perda de certas vidas, sobre as quais não se produz enlutamento, e por tanto, não são propriamente reconhecidas como vida – isso, é claro, desde a perspectiva que produz esses enquadramentos, e das perspectivas que os reproduzem sem instrumentalizá-los criticamente.

Para se pensar a pergunta sobre como a maneira de apresentação da dor do outro afeta nossa possibilidade de resposta, as noções de enquadramento e reconhecimento são especialmente pertinentes. Embora o conceito de enquadramento seja um tanto fluído ao longo dos ensaios de *Quadros de Guerras*, podemos mapeá-lo nos seguintes termos: os enquadramentos se tornam especialmente inteligíveis enquanto atos que tentam conter, organizar, limitar, transmitir e determinar a experiência visual e o que é visto. Nesse sentido, são como molduras pelas quais apreendemos e concebemos – ou não – a vida dos outros como vida, por isso remetem às normas e operações de poder que caracterizam uma vida. A metáfora da moldura permite conceber como os enquadramentos direcionam implicitamente a interpretação sobre o que é mostrado. Eles têm um papel estruturante quanto ao modo pelo qual o reconhecimento pode se dar, influenciando nossas disposições afetivas em relação ao que é mostrado – e especialmente em relação à violência da guerra, os enquadramentos tentam controlar a comoção sobre o luto pelas vidas perdidas. Butler os relaciona à questão do reconhecimento ao entender que os enquadramentos fazem parte da condição de ser reconhecido como vida, à medida que operam para tornar certos sujeitos pessoas reconhecíveis e outros mais difícil de reconhecer. Esse conceito de reconhecimento é mobilizado em *Quadros de Guerra* no sentido hegeliano, ou seja, como uma ação de reciprocidade, e não uma qualidade intrínseca de indivíduos humanos. O reconhecimento acontece por meio de categorias, convenções e normas as quais definem um sujeito para o reconhecimento, as quais precedem e tornam possível o ato do reconhecimento ele mesmo. Assim, ele é antes um ato entre sujeitos-pessoas, constituído em uma ação recíproca, um processo subjetivo que pressupõe e depende de um conjunto de normas e termos da ordem social e política.

Um desdobramento da questão do reconhecimento diz respeito aos limites da responsabilização do eu sobre a defesa, valorização e enlutamento da vida do outro, e, de modo mais abrangente, de um nós em relação a outros desconhecidos, ou talvez seria mais preciso dizer, a outros não reconhecidos como nós. O campo do reconhecimento e da responsabilidade se estende para além dessa cena concebida entre dois sujeitos interdependentes. Socialmente falando, ele é um mecanismo coletivo que produz, a partir de vínculos, uma comunidade de pertencimento em que o nós se institui como coletivo de eus que se enxergam como

semelhantes, a partir de critérios, por exemplo, como nação, território, civilidade, linguagem, raça, modernidade, cultura, heterossexualidade, classe. Butler pontua o fato de que, objetivamente, esse senso de semelhança se implica no modo como respondemos à exposição da dor ou da perda de uma vida, porém a filósofa não se limita a conceber a responsabilização pelo outro apenas como uma possibilidade dada entre aqueles que se veem como semelhantes – retornarei a esse ponto ao final do trabalho quando estiver discutindo a proposta de Kopenawa de trazer os brancos para o campo da corresponsabilização pela catástrofe da queda do céu. Logo na sequência dessas observações, Butler amarra em um entrecho vários pontos pertinentes a esse trabalho:

O luto público está estreitamente relacionado à indignação, e a indignação diante da injustiça ou, na verdade, de uma perda irreparável possui um enorme potencial político. Foi essa, afinal, uma das razões que levaram Platão a querer banir os poetas da República. Ele achava que, se os cidadãos assistissem a tragédias com muita frequência, chorariam as perdas que presenciassem, e esse luto público e aberto, ao perturbar a ordem e a hierarquia da alma, desestabilizaria também a ordem e a hierarquia da autoridade política. Se estamos falando de luto público ou de indignação pública, estamos falando de respostas afetivas que são fortemente reguladas por regimes de força e, algumas vezes, sujeitas à censura explícita (BUTLER, 2015, p. 66).

Em jogo, aqui, está a ênfase sobre a potência da comoção como um afeto político, lido justamente na condenação de Platão ao que encarava como pernicioso nas artes miméticas, em particular a produzida pelos poetas trágicos. Essa mesma potencialidade da tragédia em relação aos afetos será pensada também por Aristóteles, a partir de sua concepção da catarse trágica, porém como algo positivo e eficaz na formação dos cidadãos. Segundo Aristóteles, ao despertar no espectador o terror [*phobos*, também traduzido por medo] e a piedade [*éléos*, também traduzido por compaixão], a ação trágica tem por efeito, no espectador, a purificação [*kátharsis*, também traduzido por catarse] dessas emoções<sup>5</sup>, isto é, uma espécie de descarga/extravasamento “seguro” (porque dado no contexto do distanciamento proporcionado pela tragédia) das emoções do medo e da compaixão, cujo excesso poderia ser nocivo à vida política.

---

<sup>5</sup> Isso, justamente, é uma paráfrase da própria definição da tragédia conforme a *Póetica* de Aristóteles, a partir de duas traduções consultadas, mas tendo em mente os comentários sobre a conceitualidade implicada em cada termo, como discutido por SELIGMANN-SILVA, 2009. Na tradução de Jaime Bruna: “É a tragédia a representação duma ação grave, de alguma extensão e completa, em linguagem exornada, cada parte com o seu atavio adequado, com atores agindo, não narrando, a qual, inspirando pena e temor, opera a catarse própria dessas emoções” (2005, p. 24) e na tradução de Eudoro de Souza: “É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamento distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções” (1966, p. 74)

A teoria de Aristóteles sobre a tragédia tem desdobramentos em outra via de reflexão nesse artigo, pois podemos entrever nela uma teoria sobre como se dá a construção do mesmo/semelhante e do outro, e a função disso na eficácia do efeito de comoção gerado no espectador. Aqui, acompanho a leitura do dispositivo trágico proposta por Márcio Seligmann-Silva (2009), que, ao complementar essa definição da tragédia com o modo como o termo compaixão [*éléos*] aparece na *Retórica* de Aristóteles, desdobra a premissa, já contida na *Poética*, de que as emoções catárticas do medo e da compaixão se estabelecem a partir da identificação do espectador com seu “semelhante desditoso” (termos da *Poética* de Aristóteles). A própria eficácia da catarse, o despertar desses afetos pela máquina trágica, é entendida como dependente de uma série de condições morais e típicas, figuradas no protagonista como um semelhante ideal do espectador (por exemplo, segundo Aristóteles, ele não poderia ser nem muito bom, nem muito vil e mau, condições morais em que a desdita de uma tal pessoa despertaria repulsa ou o senso de merecimento da desgraça). A compaixão, nos termos da *Retórica*, se dá diante do mal que se vê atingir alguém que não o merece e que poderia ser *um familiar, um conhecido, alguém que compartilha da mesma origem e hábitos*, em suma, que *poderia ser a pessoa ela mesma*. O que esse pensamento aponta é que o terror e a piedade são afetos gerados à medida que o espectador pode projetar a si no lugar do protagonista trágico, como um potencial sofredor, a partir de sua *identificação pela condição de semelhança*. Nesse sentido, Seligmann desdobra a leitura do dispositivo trágico como um jogo estético que explicita a formulação das fronteiras entre o Eu/semelhante/próprio, digno de compaixão, e o outro/alheio/distante, de modo que, na catarse trágica estaria implicado esse mecanismo da “reflexão mimética do Eu e de sua (re)criação via fusão com o sujeito encenado no ato de recreação (*édoné*) estética” (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 29).

Essas análises apontam uma ambiguidade do mecanismo da comoção que pode ser produzida pelas artes representativas, como o texto literário e a narrativa, e pela imagem fotográfica: por um lado, temos a potência política de instigarem a indignação, sentimento crucial para o estabelecimento de uma resposta à dor e à perda; por outro lado, são formas que participam da produção e reprodução das normas do reconhecimento de uns (e não de outros), seja pela reciprocidade entre os dignos de representação, seja pela identificação mimética e compassiva do mecanismo da autorreflexão do eu. Nesse sentido, ao funcionarem também como um campo de visibilidade, isto é, um espaço que torna sujeitos visíveis, podem atuar em função do reconhecimento da perda de uma vida e da dor do outro.

O modo como Aristóteles e Platão encaram a tragédia e a poesia revela um pressuposto fundante do pensamento ocidental acerca da estética: o entendimento de que a capacidade de o

espectador ser afetado compassivamente envolve a percepção de si (autopercepção) e do outro por meio de uma semelhança, uma semelhança que institui, e se refere a, um “nós”. Mas, e quando esses pressupostos são subvertidos por uma narrativa? Minha tese é a de que a narrativa de Davi Kopenawa, no mínimo, produz uma quebra desses pressupostos, sobretudo quando precisamos considerar que sua intenção é, deliberadamente, afetar seu “espectador”.

O clamor que hoje<sup>6</sup>, em 2022, vem dos Yanomami por que o Estado enfrente a tragédia ambiental e social decorrente do garimpo não é uma novidade. No final da década de 1980, a região, que há centenas de anos é habitada por povos indígenas, foi invadida por mais de 40 mil garimpeiros numa violenta corrida do ouro. Em resposta à experiência limite de devastação, e impulsionado pela raiva do luto diante da morte massiva dos seus, um então jovem xamã imaginou a possibilidade de suas palavras se espalharem entre os brancos como uma forma de defender a floresta e seus habitantes. O livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* é o fruto da colaboração desse xamã, Davi Kopenawa, que dá a primeira pessoa e a perspectiva da narrativa, em coautoria com Bruce Albert, antropólogo francês, que as verteu para o domínio da escrita. Embora tenha como fios condutores a trajetória de vida de Kopenawa e seus esforços para contar aos brancos como vivem e o que pensam os Yanomami, a narrativa não se limita a exercícios de autoetnografia. Kopenawa dirige-se intencionalmente a nós para apresentar a legitimidade cosmológica e testemunhal que funda sua exortação pela existência integral de seu povo e da floresta. A partir de uma cosmovisão centrada no conhecimento xamânico, ele formula uma crítica da sociedade e modo de vida dos brancos, além de um alerta sobre a catástrofe da queda do céu, na qual aqueles por quem ele espera ser ouvido são implicados. No campo da cultura letrada no Brasil, *A queda do céu* surge como uma perspectiva narrativa singular, em que um indígena se mostra na radicalidade de sua alteridade.

Em primeiro lugar, a perspectiva de Kopenawa questiona frontalmente as normas que instituem o nós a que pertencem aqueles por quem ele espera ser ouvido: uma comunidade imaginada dos semelhantes “brancos”, “modernos”, “ocidentais”, “brasileiros” e, que, por sua vez, delimitaram historicamente os povos originários das américas como alheios ao campo do reconhecimento, um campo trespassado pelas hierarquias coloniais que constituem nosso

---

<sup>6</sup> Desde que a presidência do Brasil foi assumida por Jair Bolsonaro, em 2019, a floresta amazônica tem enfrentado o acirramento do assédio extrativista com desmatamento, garimpo, grilagem. A Terra Indígena Yanomami, particularmente, se vê assolada pelo garimpo ilegal, denunciado por lideranças indígenas organizadas em associações. Conferir relatório da Hutukara Associação Yanomami, lançado em abril de 2022, <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-sob-ataque-garimpo-ilegal-na-terra-indigena-yanomami-e-propostas-para>. O texto descreve “a evolução do garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami (TIY) em 2021. Trata-se do pior momento de invasão desde [...] trinta anos. Apresenta como a presença do garimpo na TIY é causa de violações sistemáticas de direitos humanos das comunidades que ali vivem.”

imaginário e vida social até hoje. Para o sociólogo Anibal Quijano (2005), a empreitada colonial iniciada com a chegada dos europeus às Américas foi sendo estruturada como um sistema histórico e global de exploração do trabalho, baseado numa *hierarquização racializada das relações*, e no *eurocentrismo como modelo cognitivo*, ou seja, numa racionalidade específica que produziu a subalternização de identidades criadas e classificadas a partir do branco-europeu, como o índio, o negro, o mestiço. A colonialidade se reproduz graças à sua força não apenas de ordenar a dominação material (do trabalho, da produção da riqueza e dos “recursos naturais” da terra), mas também de incidir sobre a esfera cultural do espaço que coloniza, onde se reproduzem as hierarquias eurocêntricas às expensas da subalternização de outros sistemas simbólicos e seus modos de conhecimento, como os ameríndios e afrodescendentes.

Ao tomar a perspectiva narrativa e nos apresentar quem são os Yanomami e suas malfadas relações com os inimigos coetâneos de seu povo, Davi Kopenawa institui um espaço de visibilidade, para os brancos, desse outro indígena. Esse, que para nós é o outro, se faz visível incisivamente no livro a partir de seus parâmetros próprios, dos critérios de sua cosmovisão e de suas formas de vida – formas, aliás, pautadas no reconhecimento da vida a partir de seu enlutamento. Para ser mais precisa, trata-se de uma perspectiva narrativa invertida em relação às normas de nossos imaginários, em particular o constituído pela escrita e pelos livros, acerca dos povos originários: quando Kopenawa narra, não está (nem os Yanomami estão) mais na posição do outro de quem se fala, mas é ele (são eles mesmos) o eu que se dirige a nós, nos colocando como outros. Vale frisar que embora haja uma “homonímia” de termos, essa inversão não é equivalente: o que para nós implicou colocar essa população no lugar de outro, não implica o mesmo que para um povo indígena nos colocar no lugar de outro. Por meio desse expediente, a narrativa apresenta uma novidade para o jogo estético e político e desafia o pressuposto da autorreflexão do eu e da semelhança como o articulador da produção da afetação/comoção compassiva.

Se podemos localizar desde Platão e Aristóteles a matriz do pensamento ocidental que descreve a centralidade dos semelhantes como paradigma da eficácia do dispositivo estético, parte das condições de produção da comoção, *A queda do céu* rompe esse paradigma ao menos em dois pontos cruciais. Primeiro, ao passo que expõe seus leitores a um regime de ser radicalmente diferente daquele a que estão (também literariamente) acostumados, sua perspectiva ultrapassa a Literatura como o domínio que visibiliza sempre o Mesmo, um mesmo que se reconhece apenas em formas poéticas europeias, expressas nas línguas maiores dos Estados-nação – um mesmo que, no Brasil, contemporaneamente, para falar com as contundentes pesquisas de Regina Dalcastagnè (2012), é demasiadamente o mesmo branco,

homem, heterossexual, de classe média e habitante do sudeste urbanizado. A segunda quebra crucial reside no fato de que, para se fazer visível no regime das “peles de papel dos brancos”, Kopenawa não recorre a uma acomodação às normas de reconhecimento hegemônicas – ele não abandona sua epistemologia, sua cosmovisão, os valores constituídos pelas formas de vida de sua etnia. Ele reclama a seus interlocutores brancos um reconhecimento informado pelo conhecimento do que se coloca em jogo no paradigma da cosmovisão e ontologia Yanomami, apresentando, assim, uma proposta de reconhecimento de uma vida passível de luto que se dê não pela instauração da semelhança autorreflexivo, mas pela diferença. No discurso de Kopenawa não há a construção de um espaço para a (auto)identificação do eu-branco-ocidental sobre as situações dos Yanomami, pois ele não cessa de pontuar e demonstrar sua diferença em relação àqueles a quem dirige suas palavras, de modo que a alteridade não se subsume como identidade. Ao contrário, o branco é posicionado como alteridade ele mesmo. Desta forma, se há uma autorreflexão exigida pelo confronto com o discurso de Davi Kopenawa essa é uma “autorreflexão” de seus espectadores no sentido de se entenderem como alteridade. Trata-se, enfim, de aprender a reconhecer o que colocamos como outro agora como alteridade: ver-sentir, através do narrador, que ela existe enquanto tal, em sua diferença, tem legitimidade e é capaz de transmiti-la, mesmo, ou sobretudo porque, é irreduzível a nossos paradigmas de vida, conhecimento, valores.

Por exemplo, o termo “humano”/“os humanos” em *A queda do céu*, em diversos trechos, traz uma ambiguidade interessante. Quando Davi Kopenawa fala “humanos” está se remetendo, simultaneamente, a *yanomae t<sup>h</sup>ë pë* (“seres humanos”, em Yanomami, um tipo de ser dentro de um tempo-espaço sociocosmológico de alteridades, em contraste, por exemplo, com fantasmas, *xapiri*, animais etc.) e a Yanomami (etnônimo de um grupo ameríndio autoidentificado a partir de sua socialidade, em contraste com outros grupos, e sobretudo com a sociedade nacional envolvente). Quando Kopenawa lamenta os poucos “humanos” que restaram na floresta depois do avanço do garimpo e das epidemias, o efeito de interlocução do livro nos remete a que esses humanos definitivamente não se referem a seres humanos quaisquer, mas, precisamente, aos Yanomami. Diante da interlocução de Kopenawa, quando nós nos tornamos o outro, a “falha” identificatória se entropõe entre a voz narrativa e seus leitores brancos: fica implícito ali que humano não se refere a nós, brancos, que compulsoriamente pressupomos seres humanos genéricos de um universal que nada tem de universal. Quando em um livro quem diz “eu” é nossa alteridade, e quando “nós” somos colocados como a alteridade leitora de quem diz “eu”, nem sempre “os humanos” seremos nós.

Centrado em uma cosmovisão que enxerga o corpo “como um feixe de afetos, afecções e capacidades”, para tomarmos emprestada a definição de Eduardo Viveiros de Castro (1996) sobre o estatuto do corpo entre diversos povos ameríndios, Kopenawa pressupõe que o corpo dos leitores de suas palavras possa ser afetado (menos porque seriam seus semelhantes, mais porque são corpos). Davi Kopenawa entende que, enquanto corpo, o pensamento dos brancos pode se tornar mais largo ao conhecer suas palavras – palavras que transportam outros mundos, povoados por vozes outras, humanas e não humanas, até então inauditas. Essa intervenção no corpo de seu interlocutor é uma estratégia política do xamã de reverter a disposição de inimizade dos brancos em relação aos habitantes da floresta. Ao viajar mundo afora defendendo a floresta, Kopenawa se apercebeu de que a diversidade de humanos possui um mesmo tipo de corpo, comum aos habitantes do plano dos viventes, e que, apesar disso, os brancos parecem não considerar os Yanomami como seres humanos:

Foi para mim um tormento pensar em todos aqueles humanos [indígenas norteamericanos] parecidos conosco que morreram naquele país [Estados Unidos]. [...] É com as mesmas palavras que os garimpeiros e fazendeiros querem se livrar de nós no Brasil: "Os Yanomami são apenas seres da floresta, não são humanos! Pouco importa que morram, eles são inúteis e nós vamos trabalhar de verdade no lugar deles!". [...] Pensam que não somos humanos e nos detestam igualmente a todos! No entanto, mesmo sendo gente diferente dos brancos, temos boca e olhos, sangue e ossos, como eles! Todos vemos a mesma luz. Todos temos fome e sede. Todos temos a mesma dobra atrás dos joelhos para poder andar! De onde vem essa brutal vontade deles de destruir a floresta e seus habitantes? [...] Não matamos ninguém por mercadorias, por terra ou por petróleo, como eles fazem! Brigamos por seres humanos. Guerreamos pela dor que sentimos por nossos parentes recém-falecidos (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 433-434 et seq.).

Essas reflexões foram expressas no contexto de sua defesa da floresta e seus habitantes diante dos brancos, diante de uma alteridade para a qual o xamã parece ter de defender sua humanidade. Noto como “humanos”, aqui, implica o reconhecimento da dignidade humana, isto é, humano significa digno de ter sua vida/existência reconhecida e respeitada enquanto tal e em sua diferença. Seu jeito de parafrasear o pensamento do branco que o desumaniza faz ver a noção de humano que, por sua vez, nós, a alteridade de Kopenawa, parecemos pressupor: que ser humano significa ser útil/funcionar para a produção do capital, pois os brancos consideram os Yanomami inúteis/disfuncionais desse ponto de vista, e isso os torna menos que humanos, “apenas seres da floresta”. O xamã afirma sua humanidade pelo mesmo tipo de corpo – os Yanomami possuem boca, olhos, dobra na perna atrás dos joelhos para andar, sangue, ossos, sentidos (visão, fome, sede) –, embora contraste essa mesmidade com o saber de que os Yanomami, que existem *com* a floresta, “são gente diferente dos brancos”. Ainda em resposta à desumanização que os Yanomami sofrem, dessa vez percebida em relação “às mentiras que

os brancos espalharam” a seu respeito como “o povo feroz”, Kopenawa salienta que sua gente, considerada violenta pelos brancos, faz suas guerras “por seres humanos”, enquanto que os brancos fazem suas matanças por petróleo e mercadorias. Na percepção do xamã, os brancos se consideram os únicos humanos legítimos, mas quem de fato reconhece o valor da vida humana como norteador são os Yanomami, não os brancos, para quem o valor máximo lhe parece ser o das mercadorias.

Nas Américas, a colonialidade constitui decisivamente os enquadramentos sobre as vidas passíveis de luto e aquelas que não são enlutáveis, não são reconhecidas enquanto tal, em face de séculos de subalternização e invisibilização, de práticas genocidas e etnocidas voltadas contra certas vidas. Recuperando o argumento de Butler aqui, de que um índice para se apreender o valor de uma vida é a quantidade de enlutamento que ela gera, sobretudo o enlutamento público, então o reconhecimento da vida passível de luto é especialmente pertinente para avaliarmos a proposta de Davi Kopenawa, pois sua narrativa, antes de tudo, representa vidas paradoxalmente *muito e pouco* passíveis de luto.

A vida dos Yanomami, para os Yanomami, é *muito* enlutada: eles possuem um complexo ritual público e coletivo de luto que se enlaça a toda a vida social e intercomunitária, e na verdade, faz parte das relações políticas e fundamenta sua ética. O complexo funerário dos Yanomami expressa uma profunda consciência da condição da precariedade da vida, para falarmos nos termos de Butler, o que se explicita em suas relações com bens materiais, que jamais são acumulados, mas sempre dispostos em uma lógica de trocas e circulação:

Os objetos que fabricamos, e mais ainda os dos brancos, podem durar além do tempo que vivemos. Eles não se decompõem como as carnes de nosso corpo. Os humanos adoecem, envelhecem e morrem com facilidade. [...] As mercadorias não morrem. É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. Se não déssemos, continuariam existindo após nossa morte, mofando sozinhas, largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza nos que nos sobrevivem e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade. Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. [...] Quando um xamã morre, seu fantasma não leva nenhuma das suas coisas para as costas do céu, mesmo que seja muito avarento! Os objetos que tinha fabricado ou conseguido por troca são abandonados na terra e só fazem atormentar os vivos, atizando a saudade (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 409-10).

O trabalho de luto dos Yanomami passa pela destruição dos objetos e dos rastros daquele que morreu, pois de outra parte, provocam saudades e pesar: vislumbrá-los – verlembrá-los – entristece e aflige os vivos vinculados ao morto. Não apenas os objetos devem ser extinguidos, mas tudo que está marcado pelo toque do falecido, por isso, raspa-se o chão onde ele se acorava e o lugar onde amarrava a rede... seu rastro corporal passa a ter “valor de dor

e pena” (Cf. nota 12, *ibid.*, p. 668). “É desse modo que os vivos conseguem estancar a tristeza que sentem quando veem objetos e rastros deixados pelos que não estão mais na terra. Assim, sua dor vai passando e seu pensamento pode ir se acalmando aos poucos. Caso contrário, a saudade dos mortos e a raiva de seu luto nunca mais teriam fim” (*Ibid.*, p. 411). Um segundo momento do trabalho de luto consiste em, depois de apodrecido o cadáver em sacos funerários postos na floresta, os ossos serem recolhidos, incinerados, pilados e armazenados em cabaças especiais, até que sejam chorados, coletiva e publicamente, e “postos em esquecimento” nas festas *reahu*<sup>7</sup>, cerimônias em que se gerencia a vida política intercomunitária. “Pôr as cinzas em esquecimento” se refere a esse processo em que são finalmente sepultadas na fogueira de seus parentes, ingeridas com mingau de banana, ou trocadas em um diálogo de intercâmbio, em que parte das cinzas também pode ser dada aos afins potenciais do morto, para que sejam choradas e sepultadas em outras festas *reahu*.

O livro nos apresenta vidas muito passíveis de luto, portanto, mas é também um testemunho da perda incomensurável dessas vidas, um longo ato de fala que responde ao enfrentamento de eventos-limite que desafiaram a capacidade de Davi Kopenawa de compreender e expressar essas perdas. As violações sofridas pelos Yanomami e relatadas em suas palavras não se precipitam como provas de crimes, são antes de tudo memória lutuosa, de um luto que não pode se dar em seus processos habituais, e que se converte em ação por cessar a catástrofe, por uma estratégia xamânico-narrativa de se fazer reconhecer pelo outro ao afetá-lo, por meio das palavras, com sua existência.

Ao debater a questão da possibilidade de uma responsabilização sobre a vida e perda da vida daqueles que nossas normas não reconhecem como semelhantes, Butler sugere que essa responsabilidade precisa ultrapassar a apreensão (e acrescentaria, produção) de similitudes e começar a ser pensada como internalização da crítica às normas excludentes que constituem os campos de possibilidade do reconhecimento. Como indiquei no início desse trabalho, Butler propõe tais considerações diante de guerras em um contexto internacional, cujas (problemáticas) justificativas muitas vezes apelam para uma responsabilidade global, como a de levar a democracia aos rincões do mundo onde impera ainda uma ordem não democrática.

---

<sup>7</sup> As festas *reahu* são um motivo constante na narrativa de Davi Kopenawa, a partir do qual podemos entender desde dentro a série de relações interpessoais e intercomunitárias que elas congregam: nelas são transmitidas notícias, resolvidos conflitos, acertados casamentos e alianças, faz-se o uso da *yãkoana*, sepultam-se os mortos, são ainda ocasião para demonstrar uma série de valores cruciais da vida dos Yanomami, como a generosidade, a hospitalidade. As notas de Bruce Albert também auxiliam a entender a riqueza etnográfica que a ocasião dessas festas encerra, ver, por exemplo, notas 29 e 34, ao capítulo 1, pp. 613-14, notas 20 e 25, ao capítulo 3, pp. 617-18, as quais também tratam do ritual funerário, assim como a nota 40, ao capítulo, 10, p. 639, as notas 44 e 55, ao capítulo 11, p. 645 e p. 647, respectivamente, e as notas 29 e 32, ao capítulo 19, p. 670.

Em contrapartida, a filósofa visa estender o pressuposto crítico sobre a precariedade da vida para pensar outra via de responsabilização que transcenda os Estados-nação no contexto de guerras:

O apelo à interdependência é, portanto, também um apelo [... ao] reconhecimento de uma condição generalizada de precariedade. O outro não pode ser destrutível se eu não sou, e vice-versa. A vida, concebida como vida precária, é uma condição generalizada, e sob certas condições políticas se torna radicalmente exacerbada ou radicalmente repudiada (BUTLER, 2015, p. 78).

É muito instigante notar como, com suas palavras, Kopenawa realiza essa ética pensada por Butler: suas palavras em livro produzem a visibilidade das vidas dos Yanomami como passíveis de luto, não só a partir de seus parâmetros de reconhecimento da vida, mas também *para os brancos*, pois em última instância, são eles que não as apreendem enquanto tal e que maximizam sua precariedade, e mesmo sua destruição, sem, por sua vez, enxergarem a si mesmos como passíveis de serem destruídos. Isso porque Kopenawa elabora e propõe os vínculos entre a morte dos seus e uma catástrofe global que pode atingir a todos, instaurando, a seu modo, outros sentidos para se pensar uma condição de interdependência global.

Em um dos últimos capítulos de *A queda do céu*, Albert e Kopenawa retomam como seu pensamento compreende a complexa trama de relações visíveis e invisíveis na *urihi a*, a terra-floresta, e que fazem dela não algo que existe “à toa”, sem motivo, no dizer de Kopenawa, mas um ser vivo e senciente. Com esse capítulo, Kopenawa e Albert nos guiam para vermos com eles, pelos olhos do xamã, os humanos dentro de um ecocosmo em movimento. Trata-se de um conhecimento em que os humanos são situados no cosmos sem um pressuposto de superioridade e hierarquia em relação aos demais seres, bem como sem o pressuposto da cisão entre humano e natureza. Sua compreensão xamânica da ideia de ecologia explicita isso: “Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! [...] As palavras da ecologia, para eles [os antepassados], eram achar que *Omama* tinha criado a floresta para os humanos viverem nela sem maltratá-la. E só” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 480). As palavras de Kopenawa sobre existir na floresta incluem viver sem exaurir, sem uma ação desmedida contra as partes desse todo; incluem viver para observar a beleza dos movimentos que se dão na floresta, para cultivar em sua superfície úmida, fresca e perfumada, para ver a dança e as brincadeiras das multidões de *xapiri* que são felizes na mata. Os humanos *são* completamente integrados ao ecocosmo: *são* em relação *com* os demais seres, com o lugar que habitam, pelas trocas/relações que entretêm. A vida pulsante na/da floresta é o meio e a mensagem, é parte e todo da ecologia, aí os humanos se incluem dentre outros seres, e lhes cabe

sobretudo saber habitar *a casa*, para remeter aqui à etimologia grega de *eco*. Com certeza, a impressão que me fica de suas palavras não é a de que ele humaniza (ou animiza) a natureza, mas sim de que ele, por assim dizer, refloresta o humano para nós, seus interlocutores.

Esse capítulo, “O espírito da floresta”, é o mais tocante para mim, ele evoca vivamente nossa capacidade de sentir, sendo uma ode de amor à floresta, amor como reconhecimento da potência de vida e vontade de ver prosperar. Se a floresta for apenas um resto de floresta, diz Kopenawa, os humanos também serão um resto de humanos, pois *ser humano é ser inteiro com a floresta*. Se a floresta retornar ao caos por conta da morte de todos os xamãs, os humanos também sofrerão transformações radicais em sua própria condição, na expressão de Kopenawa, “virariam outros”. Em suma, a condição humana no pensamento de Kopenawa é uma condição ecológica.

Formulada dentro do xamanismo yanomami, a profecia sobre a queda do céu, além de ser uma elaboração sobre a possibilidade da catástrofe ambiental, está também vinculada à perda da vida dos xamãs, uma vez que são eles quem, ao fazerem os *xapiri* dançar, trabalham vigorosamente para que o céu atual não caia outra vez. A morte massiva dos xamãs e da floresta amazônica se deve à ação exploratória e destrutiva dos brancos. O alerta de Davi Kopenawa não diz respeito a uma hecatombe ambiental que destrói apenas as vidas dos Yanomami, diz respeito a todos. É nesses termos que Kopenawa luta sem cessar para que os brancos reconheçam as vidas Yanomami e se vejam como interdependentes e corresponsáveis pela ameaça da queda do céu.

Davi Kopenawa, enquanto narrador que se dirige aos brancos, “os humanos legítimos”, desfaz sua deshumanização colonial, não só reivindicando o reconhecimento da dignidade humana dos Yanomami, senão estendendo-a à floresta e à miríade de seres outros que humanos que participam de todo o cosmos em relações. Na verdade, não é que ele precise “estender” a humanidade para reivindicar dignidade, pelo contrário, no saber que a perspectiva xamânica de Kopenawa produz, o pressuposto é que tudo o que vive na floresta tem sua dignidade de existir além (e por vezes apesar) dos humanos. As palavras de Kopenawa no livro *A queda do céu* nos abrem uma chance de sermos afetados muito além do paradigma dos semelhantes.

## REFERÊNCIAS:

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Eudoro de Sousa. Porto Alegre, RS: Globo, 1966.

ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A poética clássica*. Introdução Roberto de Oliveira; tradução Jaime Bruna – 12. Ed –, São Paulo, SP: Cultrix, 2005.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144. Rio de Janeiro, 1996.

DALCASTAGNÈ, Regina. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Horizonte; Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

QUIJANO, Aníbal. “A colonialidade do poder, Eurocentrismo, e América Latina”. In: LANDER, E.; CASTRO-GOME, S. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2013.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI; ASSOCIAÇÃO WANASSEDUUME YE'KWANA. *Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo (relatório)*. Roraima, Boa Vista: Hutukara Associação Yanomami e Associação Wanasseduume Ye'kwana, 2022. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-sob-ataque-garimpo-ilegal-na-terra-indigena-yanomami-e-propostas-para>. Acesso em 13/04/2022. Acesso em 30 nov. 2022

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Para uma crítica da compaixão*. São Paulo, SP: Lumme Editora, 2009.

SESC SÃO PAULO. *Perguntas sobre o Brasil – O que explica o avanço da literatura indígena nos últimos anos?* YouTube, 13 out. 2022. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=y07J-7olnXk&list=RDCMUCEs365L1Ccnq4q3J5yZ7nQ&index=5>>. Acesso em 30 nov. 2022

Recebido em: 30/11/2022

Aprovado em: 10/12/2022

Publicado em: 28/12/2022



10.29281/r.decifrar.2022.2a\_1