



<http://dx.doi.org/10.15448/2526-8848.2022.1.42331>

SEÇÃO: TEMATHIS

O outro sujeito

The other subject

Fernando Arantes

Ferrão¹

0000-0001-7423-2347

ferrao@rocketmail.com

Recebido em: 30/11/2021.

Aprovado em: 20/06/2022.

Publicado em: 18/11/2022.

Resumo: A partir de peculiaridades observadas nos modos de produção e processamento das enunciações efetuadas por Davi Kopenawa (2015), em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, a presente reflexão intenta se deter sobre as semelhanças e distinções por esta estabelecidas com modelos consagrados, em modernos estudos de narratologia. Majoritariamente sob à luz das teorias de Philippe Lejeune (2014) e Paul Ricouer (2019), mas também através de explicações recolhidas da própria obra (de Viveiros de Castro, Bruce Albert e do próprio Davi Kopenawa) e em artigos acadêmicos (SÁEZ, 2006; CAVALCANTE, 2003; KELLY LUCIANI, 2013), o artigo buscará, especificamente, entender e descrever o problema do lugar enunciativo da pessoa, que tal narrador indígena (que pouco tem a ver com o sujeito ocidental) ocupa na relação com o próprio discurso.

Palavras-chave: Autobiografia Indígena. Identidade Narrativa. Traduções Intersemióticas.

Abstract: Based on peculiarities observed in the modes of production and processing of utterances made by Davi Kopenawa (2015), in *The fall of the sky: words of a yanomami shaman*, this paper intends to dwell on the similarities and distinctions established by this text in relation with known models of modern narratology studies. Mainly under the light of the theories of Philippe Lejeune (2014) and Paul Ricouer (2019), but also through explanations gathered from the work itself (by Viveiros de Castro, Bruce Albert and Davi Kopenawa) and from academic writing (SÁEZ, 2006; CAVALCANTE, 2003; KELLY LUCIANI, 2013), this article will specifically seek to understand and describe the problem of the person's enunciative place, which this indigenous narrator (who has little to do with the western subject) occupies in relation to his own discourse.

Keywords: Indigenous Autobiography. Narrative Identity. Intersemiotic Translations.

Introdução

O presente artigo dá sequência a um trabalho de pesquisa que, esboçando-se em torno da singularidade dos modos de enunciação indígena, intenta examinar semelhanças e distinções por esses estabelecidas com aqueles consagrados pelos modernos estudos de narratologia. Buscando especificamente entender e descrever os modos de produção e processamento da narração de Davi Kopenawa em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (KOPENAWA; ALBERT, 2015), tal investi-



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

gação marca seu início com o artigo denominado "Enunciação de lugar",² e apresenta neste desdobramento – que emula nosso primeiro encontro com a obra –, o problema do lugar enunciativo que tal narrador indígena (que pouco tem a ver com o sujeito ocidental) ocupa na relação com o próprio discurso.

A partir da definição de enunciação de J. Dubois, perguntamo-nos, pois, que papel cabe ao falante Kopenawa no ato de criação de um texto "que se vê impor as regras da estrutura ou antes, das estruturas sucessivas, e onde o sujeito está dominado pela estrutura de um texto que ele só pode emitir assim" (DUBOIS apud SUJEITO..., 2009, grifo do autor), o de sujeito da enunciação ou do enunciado, o de sujeito histórico ou autor-narrador-personagem? Ou, quem sabe, se diante de tal distinta consciência de linguagem, faz algum sentido nos aplicarmos a cotejos, ou tentativas de tradução, entre tais estruturas sucessivas? Buscando refletir sobre tais questões, examinaremos pois este "o outro sujeito", conforme sua configuração no sistema narrativo do gênero autobiográfico indígena.

1 Considerações iniciais enquanto se folheia o livro

Eu não tinha meu pai desde a minha primeira infância. Meu padrasto já tinha outras mulheres e filhos pequenos. Os que tinham cuidado mais de mim, minha mãe e meu tio, tinham partido havia pouco. Desesperava-me a ideia de ter de crescer sem nunca mais revê-los. Atormentava-me a dor de seu luto. Agora eu me sentia só em nossa casa de Toototobi. É claro que não estava realmente sozinho, mas já não tinha ali familiares para cuidar de mim e me alimentar. Passava a maior parte do tempo triste ou com raiva. Não pensava em nada a não ser em fugir. Não parava de pensar: "Aqui não tenho mais ninguém. Quero desaparecer, bem longe daqui, na terra dos brancos. Quero viver com eles e virar um deles!". Eu estava mesmo tomado por essa ideia. Não queria mais viver em nossa casa, nem ver nossa floresta. Tinha decidido abandoná-las para sempre. Virar branco — eu não pensava noutra coisa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 280-281).

A despeito do título do livro e do nome a ele

subscrito sugerirem àquele que, distraidamente, o folheia tratar-se da "narrativa de vida" da notável figura de Davi Kopenawa, certamente, ao mirar a capa de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), seu eventual leitor haverá de se perguntar por que razão sua autoria não se acha tão somente referida ao suposto protagonista, mas também a um segundo nome. De fato, não seria contrassenso colocar em dúvida a hipótese de se tratar de uma autobiografia, pois o que nos informa sua autoria é "a assinatura que, simultaneamente, remete ao problema jurídico e faz parte de um dispositivo textual (capa, título, prefácio etc.), através do qual o contrato de leitura é estabelecido" (LEJEUNE, 2013, p. 144-145). Assim, por apresentar-se como o primeiro indício de um crédito a ser conferido ao discurso de certa pessoa extraordinária, logo, como expressão da autenticidade de suas singulares concepções de mundo e a maneira pela qual logra expressá-las, a assinatura explica a razão pela qual, consoante Philippe Lejeune, expressa-se o interesse de determinado tipo de público no gênero autobiográfico, pois "o estatuto de autor faz parte desse valor que o leitor admira. A pessoa gloriosa, ou exemplar, deve ser um sujeito pleno e completo" (LEJEUNE, 2013, p. 148).

Ademais, de acordo com esse teórico literário, tal pressuposição da parte leitora bem pode combinar-se com certo compromisso, eventualmente assumido por parte do autor autobiográfico, de constituir o relato de sua existência antes pautado pela linguagem informativa, que por uma proposição ficcional. Tais compromissos, de uma parte, e pressuposição, de outra, deverão constituir o dispositivo que, antes referido como contrato de leitura, é preferencialmente chamado pelo teórico francês "pacto autobiográfico" (ou "contrato autobiográfico"), que, insinuado desde a simples assinatura – observada já como marca autoral nos créditos do livro –, insere os leitores em "uma confusão entre o autor, o narrador e o 'modelo' e neutraliza a percepção da escrita, tornando-a transparente" (LEJEUNE, 2014, p.

² Publicado pela revista *Amerika: Mémoires, identités, territoires*, du Centre d'Etudes de Langues et Littératures Anciennes et Modernes, Université Rennes 2.

137). Não obstante, a propósito de tal confusão, o próprio Lejeune informa que ela bem poderia ser evitada, caso fosse observada a diferença fundamental existente entre os critérios distintivos do "eu", enquanto pessoa gramatical e o "eu" da identidade dos indivíduos, que no contexto narrativo, deixa-se remeter aspectual e necessariamente à pessoa gramatical, ou, nas palavras do teórico francês,

a "primeira pessoa" se define pela articulação de dois níveis:

1. *Referência*: os pronomes pessoais (eu/tu) só possuem referência atual dentro do discurso, no próprio ato de enunciação. Benveniste assinala que o conceito "eu" não existe. O "eu" remete, sempre, àquele que fala e que identificamos pelo próprio fato de estar falando.

2. *Enunciado*: pronomes pessoais de primeira pessoa marcam a *identidade* do sujeito da enunciação e do sujeito do enunciado (LEJEUNE, 2014, p. 23, grifo do autor).

Vimos que, segundo Lejeune,

essa distinção elementar é esquecida por causa da polissemia da palavra "pessoa". E mascarada, na prática, pelas conjunções que se estabelecem *quase sempre* entre tal pessoa gramatical e tal tipo de relação de identidade ou tal tipo de narrativa (LEJEUNE, 2014, p. 19, grifo do autor).

Todavia, se a dúvida sobre a autoria persistir, ou se o interesse em seu esclarecimento manifestar-se, e, por algum desses motivos, o olhar desse leitor se dirigir da capa aos peritextos que compõem o volume, imediatamente se tornará claro que, embora a narrativa se ache de fato redigida na primeira pessoa do discurso – cuja voz inspirada e poderosa não deixará dúvidas quanto à "identidade" de quem se trata –, revelar-se-á justamente no rigoroso trabalho de escrita nela elaborado – o qual não parece tão transparente conforme afirma o teórico francês – o esforço de se realçarem a singularidade, a alteridade e a dimensão poético-filosófica das palavras do conhecido líder indígena. Sem dúvidas, não tardaria o leitor curioso a se defrontar com esta passagem:

Num momento crítico de sua vida e da existência de seu povo, Davi Kopenawa resolveu,

em função de meu envolvimento intelectual e político junto aos Yanomami, confiar-me suas palavras. Pedi-me que as pusesse por escrito para que encontrassem um caminho e um público longe da floresta. Desejava desse modo não apenas denunciar as ameaças que sofrem os Yanomami e a Amazônia, mas também, como xamã, lançar um apelo contra o perigo que a voracidade desenfreada do "Povo da Mercadoria" faz pesar sobre o futuro do mundo humano e não humano. Os dizeres de Davi Kopenawa constroem, assim, um complexo hipertexto cosmológico e etnopolítico, tecido num esforço inédito de auto-objetivação e de persuasão, resultante de uma história e de um engajamento pessoal que conferem a seu relato uma singularidade radical, inclusive no universo yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 51).

Dessarte, esse leitor poderá inferir que a fala "ouvida" na narrativa emerge não propriamente da confusão assinalada por Lejeune (2014), mas sim de uma "identidade compartilhada, na qual dois autores coabitam o mesmo 'eu' (o que fala e o que escreve)" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 537).

Para esse hipotético leitor, ao qual, eventualmente, tal explicação não logrará mitigar a desconfiança que expressa quanto ao gênero literário, ou quiçá etnográfico, do livro que folheia, a aplicação do pacto autobiográfico talvez pudesse parecer estratégia inadequada à leitura da obra – e não apenas porque a identidade narrativa nela exposta se encontra elaborada diversamente da figuração consagrada àquele sujeito histórico (que talvez lhe tenha sido dado conhecer por outras mídias), mas também porque tal enunciação de primeira pessoa do singular se evidencia como efeito decorrente de um arranjo manifestamente "heterobiográfico".

No entanto, ensina-nos Lejeune em seu estudo "A autobiografia dos que não escrevem", capítulo do livro *O pacto autobiográfico* (LEJEUNE, 2014), que a presença dessa segunda assinatura e, mesmo de uma eventual coabitação textual de diferentes identidades, não coloca em xeque a autenticidade da obra, pois que

a autobiografia composta em colaboração tal como é praticada hoje, de forma mais ou menos confessa, [...] lembra que o "verdadeiro" é ele próprio um artefato e que o "autor" é um efeito de contrato. A divisão do trabalho entre duas pessoas (pelo menos) revela a multiplicidade das instâncias implicadas no trabalho

da escrita autobiográfica como em qualquer outra escrita. Longe de imitar a unidade da autobiografia autêntica, ela ressalta seu caráter indireto e calculado. Somos sempre vários quando escrevemos, mesmo sozinhos, mesmo nossa própria vida. [...] Ao isolar relativamente os papéis, a autobiografia em colaboração questiona a crença em uma unidade que, no gênero autobiográfico, subentende a noção de autor e a de pessoa. Só é possível dividir o trabalho porque, de fato, ele é sempre dividido, mesmo se os que escrevem o ignoram, uma vez que assumem os diferentes papéis (LEJEUNE, 2014, p. 137).

E por certo que o trabalho foi bem dividido, pois como observar Viveiros de Castro, este

livro se destaca de seus aparentes congêneres, antes de mais nada, pela densidade e solidez inauditas de seu contexto de elaboração, que pôs frente a frente, em um diálogo "entrebio-gráfico" que é também a história de um projeto político convergente, um pensador indígena com uma longa e dolorosa experiência "pragmática" (mas também intelectual) do mundo dos Brancos, observador sagaz de nossas obsessões e carências, e um antropólogo com uma longa experiência "intelectual" (mas também prática, e não isenta de dificuldades) do mundo dos Yanomami — autor que chegou a esta obra a quatro mãos já de posse de um saber etnográfico que conta entre as mais importantes contribuições ao estudo dos povos amazônicos, e cuja biografia é quase tão 'anômala' em sua recusa a se deixar capturar pela carreira acadêmica quanto a do xamã-narrador (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27).

Assim, a despeito das reflexões de Lejeune (2014) se encontrarem várias vezes referidas no *postscriptum* da citada obra, não será "à toa" que, em dado momento deste metatexto, Bruce Albert empreende um pequeno desvio da prestigiada teoria autobiográfica, para retomar seus referenciais etnológicos. Deveras, os condicionantes históricos e geográficos nos quais Lejeune (2014) reconhece o gênero autobiografia parecem divergir demasiado dos contextos sociais conformados nos povos amazônicos. Não obstante, cabe esclarecer que a teorização formulada pelo crítico literário francês não pretende renegar a existência de outros cenários não determinados pelas condições espaciais e/ou cronológicas por ele elencadas, nos quais poder-se-iam encontrar produtos textuais cuja temática igualmente fosse a própria história individual do autor.

Porém, como já pudemos notar, na definição de seu corpus de pesquisa, encontra-se contemplado certo princípio, segundo o qual, ao mesmo tempo em que os gêneros literários conformam seus leitores, são os gêneros igualmente configurados por estes aos quais deram forma. Partindo de tal postulação, pretende Lejeune (2014) que o gênero autobiografia se diferencie de outros gêneros vizinhos, tais como as memórias, as biografias, os romances pessoais, os diários íntimos etc., pelo predomínio de referências à própria pessoa, à sua singular expressividade, ao valor de sua experiência etc.; mas sobretudo, distingue-se tal gênero daqueles assemelhados aspectualmente a ele pela prevalência de certas conjunturas culturais que, a partir de determinado momento histórico, encontram o ambiente para seu adequado desenvolvimento, no lugar assinalado por esse teórico como o continente europeu (LEJEUNE, 2014). Ademais, entende o estudioso francês que o próprio texto autobiográfico se constitui naquele meio de assimilação ou de aprendizado pelo qual se instaura para o homem comum a possibilidade de autoria da própria história (LEJEUNE, 2014).

Baseado em tal proposição, parece cabível a inferência de que sejam bastante localizados os fenômenos culturais, através dos quais o indivíduo pôde desenvolver certa capacidade de valoração (ou apreciação) de sua própria existência e, como consequência dessa percepção, a idealização de si como pessoa autobiografável. Com efeito, sugere o estudioso francês que, para que o *self* alcançasse a condição de um tema de interesse social, teriam contribuído de maneira decisiva, junto às classes sociais alfabetizadas, as ressonâncias literárias de um novo paradigma cultural ao qual importava configurar a existência e a relevância da noção de "individualidade", tal como se manifesta na conjuntura político-econômica europeia da segunda metade do século XVIII. Segundo Lejeune (2014), a expressão literária tematizada pela autotransfiguração "pessoal", conforme ensaiada no gênero autobiográfico, viria a desempenhar um relevante papel na construção da entidade do "eu", tal como a concebemos na

atualidade, estabelecendo o seu marco fundador, ainda segundo o teórico francês, com a publicação de *Confissões*, de Jean Jacques Rousseau, no ano de 1769 (LEJEUNE, 2014).

Dado o caráter eurocêntrico do quadro teórico elaborado por Lejeune (2014), deduzirá aquele leitor que ainda mantenha sob seu olhar o curioso volume, a razão pela qual Bruce Albert (2015) passa a destacar, em seu *postscriptum*, as diferenças formais entre a escrita adotada em *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami, e outras estratégias textuais que, consagradas como gêneros etnográficos, intentam não propriamente mobilizar "pactos" para a interação autor-leitor (ato de leitura) – como se dá no domínio literário –, mas antes assinalar a qualidade da relação que se estabelece entre o etnógrafo e seu "informante". Com efeito, o antropólogo Bruce Albert – que nessa parte do texto resume aspectos de sua própria "trajetória de vida" entre os yanomami, isto é, relata para o leitor sua aproximação à, o convívio com, os estudos sobre e a função que exerce nessa nação, da qual se considera, e é considerado membro –, propõe que, evidentemente, tal "livro não é de modo algum a tradução direta de um relato autobiográfico pertencente a um gênero narrativo ou ritual yanomami que seria, enquanto tal, passível de estudo antropológico centrado em análise de discurso" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 535). Tampouco teria sido sua intenção redigi-lo pautando-se por certo modelo textual científico, no qual apesar de figurar-se o "modelo", ou o "informante", de maneira necessariamente reificada, a "escrita antropológica" trata de "escamotear o 'eu' da enunciação (o do redator) sob o 'eu' do enunciado (o do narrador), de modo a daí tirar um efeito literário 'hiper-realista', que consiste em oferecer ao leitor a mimese de um face a face sem mediações com o narrador (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 535).

Contrapondo-se tanto ao modelo etnográfico de uma análise do discurso de hipotético gênero narrativo yanomami – em todo caso, inexistente –, quanto à "convenção do 'redator ausente' ou do 'escritor fantasma' [que] procura apresentar a ficção de uma ausência de ficção" (KOPENAWA;

ALBERT, 2015, p. 535) – cuja pretensão é figurar um relato oral tal como ele é, conquanto transposto para a escrita –, o redator da citada obra a apresenta como resultado do esforço colaborativo íntimo e extensivo empreendido por ambos coautores – ou, como informa no já mencionado *postscriptum*, produto do "pacto político-literário" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 532), celebrado entre Davi Kopenawa, autor de um discurso que antecede e em muito extrapola a versão textual nele apresentada, e Bruce Albert, autor dessa escrita, composta e fabricada a partir do copioso material fonográfico, no qual se registra aquela produção oral.

Todavia, a propósito da estratégia de escrita adotada pelo antropólogo francês para a redação deste livro, a qual contrasta em vários aspectos com os dois modelos etnográficos anteriormente citados, melhor poderá explicar o próprio:

Primeiro, [o livro] foi escrito por iniciativa de seu narrador, Davi Kopenawa, que o assinou como primeiro coautor – já aí se encontra uma diferença primordial. A divisão do trabalho entre narrador e redator foi, além disso, claramente definida e acordada. A redação do texto é produto de uma longa colaboração fundada num contrato de redação explícito, apoiado por relações de amizade e por um esforço de pesquisa de mais de trinta anos. Davi Kopenawa me incumbiu de dar a maior divulgação possível a suas palavras, através do modo da escrita em uso em meu próprio mundo. Isso excluía de saída a produção de uma tradução literal entrecortada por pesadas exegeses etnográficas e linguísticas dirigidas a especialistas. Por fim, este texto é – assumidamente – local de interferência e resultante de projetos culturais e políticos cruzados. É por isso tão tributário da visada xamânica e etnopolítica de Davi Kopenawa quanto de meu próprio desejo de experimentar uma nova forma de escrita etnográfica que tire consequências de minhas reflexões sobre o que chamei de "pacto etnográfico" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 536).

Destarte, podemos inferir das explicações apresentadas por Albert (2015) que, com esse inédito esforço de cooperação entre o narrador indígena e si próprio, enquanto redator branco, não se buscou propriamente um estudo antropológico – posto não ter se orientado pela habitual relação entre um sujeito do conhecimento e seu objeto de estudo, mas sim baseado em certa

intenção de Kopenawa; nem tampouco uma realização literária – porquanto a narrativa/descrição se configurasse pelo registro discursivo próprio às lideranças yanomami, e não a uma inexistente tradição letrada dessa cultura. Por solicitação de Kopenawa, o que deveras se pretendeu com o difícil entrelaçamento das duas diferentes perspectivas linguísticas – a discursiva, concernente ao xamã amazônico, e a escritural, cabível ao próprio antropólogo francês – foi elaborar uma tentativa de comunicação de parte do povo da floresta que se pudesse apresentar em termos compreensíveis para o “povo da mercadoria”.

Escrita na primeira pessoa do singular, o redator branco – então engajado na tradução de imagens e signos verbais da narrativa amazônica para sua própria cultura – representa o xamã contando seu palmilhar entre diferentes universos referenciais, transitando as perigosas e imprecisas zonas de fronteiras estabelecidas entre o próprio mundo, o dos *napês*, seus inimigos, e o de seus aliados *xapiri*, os espíritos da terra-floresta yanomami. Com efeito, para além do criativo dispositivo de enunciação arranjado entre Kopenawa e Albert – no qual se entrecruzam a autoria “discreta” do redator com a existência, a etnografia, a profecia e o projeto cosmopolítico enunciados pelo autor das palavras transcritas – não tardará a notar o leitor ocidental, que o protagonista desta obra manifesta imenso cuidado para não dissimular as inúmeras vozes por ele faladas, ou melhor, as falas de outros sujeitos que se manifestam através dele: desde um nós “da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 539), até as de seu padrao e seu sogro, Lourival – o primeiro, seu iniciador, e o segundo, o mestre de sua formação xamânica –, passando pelos *xapiri* – espíritos cujos cânticos, saberes e habilidades incorporam-se igualmente a seu discurso de sujeito.

Destarte, manifesta na própria estrutura autobiográfica (ou heterobiográfica) da obra, emanará uma primeira diferença conceitual entre as enciclopédias yanomami e ocidental: a significação do “eu”. Comentando a interpretação que Viveiros de Castro (2007) atribui a tal elaboração do

sujeito – que ao contrário de individualizar-se, compõe-se do si mesmo e dos “outros” –, propõe o antropólogo José Antonio Kelly Luciani que o caso dessa figuração encene um exercício

xamânico *par excellence*, talvez um internamente decomposto, onde Kopenawa fala da visão *xapiri* (espíritos yanomami) do mundo branco através da mediação de um antropólogo branco. Quem é o autor destas palavras, ditas por um xamã que nada mais é do que um veículo das palavras dos *xapiri*, e que aprendeu a compreendê-los por meio das instruções de seu sogro? Estas são as palavras de Omama, o criador Yanomami, como nos diz Kopenawa com certa frequência. Quantos autores e traduções estão envolvidos? A diversidade incontável de *xapiri*, o mestre xamã, o aprendiz, o antropólogo branco: eles estão todos envolvidos (KELLY LUCIANI, 2013, p. 176, grifo do autor).

E seguindo por esse caminho, a expor diferenças frequentemente sutis – e umas outras nem tanto –, observadas entre tais humanos (yanomamis) acerca de seus “outros” (os *napê*), a narrativa vai se desvelando também como uma original descrição, ou irônica etnografia, do “si mesmo” desse eventual leitor, caso ele se inclua na imensa maioria de brasileiros que, apesar de orgulhosos da riqueza de sua ancestralidade mestiça, não se consideram “tupiniquins” (PINSKY; ELUF, 1993). Deveras, nos momentos em que tal obra adquire o caráter textual de uma contra-antropologia, ou seja, de uma análise etnológica realizada pelo costumeiro objeto deste campo de conhecimento ocidental, revelam-se enormes semelhanças justo com as narrativas de viajantes europeus que, nos séculos XVI, XVII e XVIII, ocuparam-se de descrever os modos de vida indígenas, hoje desaparecidos, muito embora fossem os originais ocupantes de territórios a eles tomados pelos colonizadores do Brasil.

Assim, uma vez que nosso leitor se encontra finalmente convencido de que, antes que um livro cujo escopo permite exprimir por um gênero textual, a rigor, tem em mãos um objeto cultural de caráter “inédito, composto e complexo, quase único em seu gênero”, como diria o prefaciador (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27), dirige-se então ao caixa da livraria, pois decidiu-se a efetuar uma leitura mais profunda da obra, a fim de,

para início de conversa, tentar entender essas aparentemente marcantes diferenças entre a enunciação do "eu" "indivíduo ocidental" e o "eu" "divíduo³ indígena".

3 tornar-se "sujeito" (ou da ipseidade da identidade indígena)

Foram as imagens de *Remori* e *Porepatari* que colocaram em mim suas gargantas de espírito, para eu poder imitar a fala dos brancos. Ensinaram-me a pronunciar suas palavras uma após a outra com mais destreza e firmeza. Introduziram em mim a língua dos antepassados *napênapêri*. Sozinho eu não teria conseguido e jamais teria sido capaz de fazer discursos nessa linguagem outra! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 384-385, grifo do autor).

As notícias de uma trajetória que perpassa o desaparecimento do grupo plurifamiliar ao qual pertencia⁴ – resultante de epidemias disseminadas por negligência de funcionários do antigo Serviço de Proteção ao Índio e de missionários evangélicos da *New Tribes Mission* –, assim como as subseqüentes tentativas de "tornar-se branco", a sobrevivência ao contato com estes "inimigos" – novas epidemias, tentativas de aliciamento religioso, de recrutamento institucional e de assimilação cultural –, a reaproximação aos yanomami e subseqüente integração ao núcleo *Watoriki*, a iniciação xamânica e, por fim, a assunção de

uma militância cosmopolítica pela demarcação e proteção do território indígena; efetivamente, viriam a tornar Davi Kopenawa personagem de interesse da opinião pública internacional. Nesta espécie de cidadão do mundo que ora aparece a confrontar prepostos do Estado brasileiro⁵ ora a discursar em uma prestigiosa universidade estadunidense⁶, ora a receber títulos honoríficos⁷; notamos uma figura que, certamente, antes da leitura de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, há de remeter o leitor para aquela confusão, antes trazida como sugestão de Philippe Lejeune. Contudo, a despeito da semelhança que a história do xamã yanomami possa guardar com autobiografias, "robinsonadas" ou etnografias, porquanto sua narração não logre se adequar a tais gêneros, melhor aparenta esta obra apontar não exatamente para o problema entre o "eu" do enunciado e o "eu" da enunciação de Kopenawa – o que, de alguma forma, já se encontra explicitado no *postscriptum* da obra –, mas sim para o problema do lugar enunciativo que tal sujeito ocupa em relação ao próprio discurso – que efetivamente se estrutura de modo demasiado diverso de autodiegeses de heróis mais identificados com o sistema cultural do ocidente.

Partindo então da própria dinâmica de venturas e desventuras concernentes a um herói ficcional

³ Consoante Sáez (2006), a antropóloga Marilyn Strathern não aparta o sujeito de suas relações, utilizando, por esse motivo, o conceito de *divíduo* no lugar de *indivíduo*.

⁴ A leitura da obra em questão sugere ao leitor que, na cultura ameríndia yanomami, a perda de referências familiares implica a perda da própria identidade pessoal.

⁵ No Boletim Urihi número 10 (Arquivo da Comissão Pró-Yanomami), tomamos conhecimento que, depois de terem participado das comemorações do Dia do Índio no Congresso Nacional (19 abr. 1989) –, em cujo plenário apresentaram denúncias contra a presença massiva de garimpeiros em terras indígenas –, Davi Kopenawa Yanomami e MacSoara Cadiwel foram convidados para um encontro com o Presidente José Sarney no Palácio do Planalto, da qual também participaram o general Bayma Denys, Chefe do Gabinete Militar e Íris Pedro de Oliveira, presidente da Funai. Como resultado do tenso diálogo travado na ocasião e da firme atitude de Kopenawa perante seus interlocutores, decorreria uma primeira demarcação da Terra Indígena Yanomami, reconhecida por sua alta relevância em termo de proteção da biodiversidade amazônica, logo seguida por um decreto de homologação assinado pelo Presidente Fernando Henrique Cardoso, em 25 de maio de 1992.

⁶ De acordo com informações disponíveis no Blog do Rio Negro (Instituto Socioambiental), entre os dias 7 e 9 de maio de 2019, Davi Kopenawa teria participado da conferência sobre mudanças climáticas, oferecida pelo Centro de Estudos Latino-Americanos David Rockefeller (DRCLAS) da Universidade de Harvard, em Boston (EUA). Depois de discursar para os pesquisadores, ativistas e artistas presentes, acerca da constante ameaça que as invasões de garimpeiros e madeireiros oferecem não apenas para territórios indígenas, como para a floresta amazônica como um todo, o líder e xamã Yanomami foi convidado a assinar o Harvard Guest Book, honraria reservada a personalidades históricas e cientistas, como Dalai Lama, Nelson Mandela e Stephen Hawking.

⁷ Segundo o verbete dedicado a Davi Kopenawa na Enciclopédia de Antropologia da FFLCH/USP, a presença do líder Yanomami em noticiários internacionais não se deve apenas à publicidade que se tenta dar às frequentes ameaças proferidas contra a sua vida por garimpeiros e grileiros de terras amazônicas, tampouco pela indiferença dedicada pelas autoridades de Estado brasileiras à questão. Com efeito, antes mesmo de ser incumbido pela organização britânica Survival International para receber o Right Livelihood (1989) em seu nome, ocorreu um crescente interesse da opinião pública em relação à militância cosmopolítica de Kopenawa. Diversos são os prêmios que ele próprio vem recebendo: desde o Global 500 das Nações Unidas (1988), a Ordem do Rio Branco, concedida pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso (1999), menção honrosa do júri do prêmio Bartolomé de las Casas da Espanha (2008), o Prêmio Itaú Cultural (2017), até o seu próprio Right Livelihood, chamado de "Nobel Alternativo", no ano de 2019. Ademais, em dezembro de 2020, Davi Kopenawa foi eleito membro colaborador da Academia Brasileira de Ciências.

ou histórico – isto é, baseando-nos em certa sucessão das peripécias, tanto quanto pela maneira como as supera e pelo “desenvolvimento” pessoal que expressa a construção de um “si mesmo” –, abordaremos certa semelhança a qual, segundo teorização desenvolvida por Paul Ricoeur (2019), poderíamos verificar na constituição das identidades narrativas em geral, para com esta buscarmos cotejar afinidades possíveis entre os mais diversos gêneros textuais ocidentais e a especificidade da obra de Kopenawa e Albert.

Com a finalidade de atualizar certo paradigma aristotélico⁸, na obra *O si-mesmo como outro*, Ricoeur (2019) defende que as estruturas narrativas emprestam seus sentidos das práticas inerentes às ações, relações e conexões da vida humana. Tal proposição implica tornar transparente, nos processos de reidentificação de indivíduos reais, não apenas a continuidade do sujeito que reclama a autoria de sua história, como também a impermanência, ou variabilidade, de sua identidade no desdobramento de uma presumida narrativa, que se impõe tanto pelo processo de manutenção de seu reconhecimento no decurso do tempo, quanto do influxo de processos intersubjetivos constituídos nas sucessões de suas relações com indivíduos “outros”.

Para tanto, o filósofo francês procede uma investigação filosófica da questão do reconhecimento de um sujeito pessoal, narrativo e ético, situando sua atenção em três problemas que emergem de sua teoria narrativa: o da reflexividade de um “si” (que procede em detrimento da positividade do eu); o da coexistência e das correlações que, permanentemente, estabelecem-se entre características do sujeito manifestadas sob as formas da igualdade (*idem*) e da diversidade (*ipse*) do “mesmo”, além das correspondências entre tal “si-mesmo” e a diversidade do “outro”; a alteridade propriamente dita. Recusando tanto a evocação de um “sujeito enaltecido” – com o

qual outrora intentara-se responder a pergunta “o que sou?”, simbolizável no *cogito* cartesiano –, como a um “sujeito humilhado” – que no *anticogito* nietzschiano denunciara a essência meramente retórica de uma “pessoa que fala no discurso”, cuja suposta transcendência jamais poderia escapar ao domínio da própria ficção da linguagem –, Ricoeur (2019) denomina “hermenêutica do sujeito” ao exame de um processo cujas questões, formuladas consoante os problemas da linguagem, da ação, da narrativa e da ética, não deverão ser enunciadas com uso do pronome interrogativo “que”, senão com o “quem” – “quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral da imputação?” (RICOEUR, 2019, p. XXXI).

dizer si, não é dizer eu. O eu se põe – ou é disposto. O si é implicado a título reflexivo em operações cuja análise precede o retorno para ele mesmo. Nessa dialética entre análise e reflexão enxerta-se a dialética entre o ipse e o idem. Por fim, a dialética entre mesmo e outro coroa as duas dialéticas (RICOEUR, 2019, p. XXXIII).

No contexto da filosofia escolástica, o conceito de ipseidade é denotado como a propriedade de um indivíduo ser ele mesmo, e não um outro, por força de qualquer atributo peculiar que o distinga dos demais; já na acepção que lhe dá Martin Heidegger, esse termo não se presta à qualificação dos seres em geral, mas sim pela especificidade com que designa “o ser próprio do homem como existência (Da-sein) responsável” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). Aproximando-se de ambas as acepções, Ricoeur configura o seu uso peculiar da noção, recorrendo tanto ao aspecto de diferenciação de substância entre “um mesmo” e “um outro”, conforme empregado no medievo, quanto ao pressuposto de certa identidade que se pode revelar como um devir na existência (o que sofre alterações no tempo) do ser humano, deduzido da categoria moderna.

Interpretando o sujeito assim designado por

⁸ Na *Metafísica*, Aristóteles afirma que “dizem-se idênticas por si (a) as coisas cuja matéria é única pela espécie, (b) ou as coisas cuja matéria é única pelo número, (c) assim como aquelas cuja substância é única, portanto, é claro que a identidade é uma unidade do ser ou de uma multiplicidade de coisas, ou de uma só, mas considerada como multiplicidade: por exemplo, como quando se diz que uma coisa é idêntica a si mesma, sendo nesse caso considerada como duas.”

⁹ Em diversas passagens da obra em questão, Ricoeur remete a temas que, encontrando-se apenas esboçados em *Tempo e Narrativa*, ora, apresentam-se plenamente desdobrados no conjunto de estudos que a compõem.

Ricoeur, Leopoldo e Silva (2012) propõe que

o sujeito nunca se constituirá totalmente como realidade fechada em si mesma, porque a subjetividade não é mais do que a ação de tornar-se sujeito, constantemente reiterada. [...] E a alteridade faz parte desse processo, porque a ação de tornar-se sujeito inclui a constante alteração de si e nunca a repetição do mesmo. Nesse sentido, o tempo e a história não são acidentais: subjetividade, temporalidade e historicidade não se separam e não há nenhum predicado capaz de definir o sujeito definitivamente porque o seu ser consiste num contínuo fazer-se (LEOPOLDO E SILVA, 2012, p. 28).

Embora, em sua obra, Paul Ricoeur (2019) recorra à acepção benjaminiana do conceito de "experiência", designando-o como chave de acesso da identidade narrativa ao domínio ético do "exercício popular da sabedoria prática" e como objeto atribuído de valor social na dimensão de certa "arte de trocar experiências" (RICOEUR, 2019, p. 175); a leitura feita por Leopoldo e Silva (2012) dos estudos apresentados em *O si-mesmo* como outro põe em evidência a maneira como tal conceito incorpora à dimensão ética as identidades pessoal e narrativa, logrando assim realizar a convergência da temporalidade, da subjetividade e da historicidade acima mencionadas, em instrumento de utilidade para esse "tornar-se sujeito", ou antes, para certa compreensão de como se sucede esse processo. Segundo o comentário do filósofo brasileiro, quando o conceito de experiência se acerca à noção de subjetividade, confere-se, através de tal aproximação, sua expansão para além de certo contexto marcado pelas relações objetivas com o mundo; assim, entende Leopoldo e Silva (2012) que o acréscimo da subjetividade à experiência implica não apenas naquilo que se faz, mas em "aquilo que se é". Por outro lado, caso seja a subjetividade que se achegue à experiência, resulta dessa conciliação o próprio caráter dinâmico do sujeito: "passagem ao outro, que faz com que o sujeito se reconheça no tempo e não apesar do tempo" (LEOPOLDO E SILVA, 2012, p. 29).

A despeito desses dois elementos constituintes do "si mesmo", os quais, conquanto se contrastando, combinam-se dialeticamente nos

processos de reidentificação social, individual (ou "dividual") e histórico da pessoa que se enuncia "eu", o estudo da obra de Kopenawa e Albert (2015) parece impor a ressalva que, embora implicada em tal proposição filosófica e linguística para a explicitação do "sujeito", a subjetividade ameríndia amazônica, diversamente da ocidental moderna, não se deixa caracterizar por um radical distanciamento de seus objetos do discurso. Ademais, ainda no mesmo contexto, devemos assinalar que os grupos yanomami não se concebem a partir de diferenças entre a sua (e outras) cultura(s), enquanto conjunto(s) de obras materiais e imateriais de seres humanos e a natureza, ou seja, tudo aquilo que antecede, independe ou extrapola as ações desses homens e mulheres; contrariando, portanto, uma das polarizações mais afeitas ao pensamento do Ocidente, a dicotomia "natureza e cultura", na qual o atributo de unicidade da natureza – que representa os imponderáveis da contingência, da necessidade e da universalidade –, é posto em oposição à multiplicidade, à transitoriedade espaçotemporal e à conseqüente historicidade da cultura – que se configuram a partir do pressuposto da racionalidade, da autonomia, da ideia e da ação humanas.

Decerto que tais diferenças essenciais entre as noções yanomamis de sujeito e de sociedade – baseadas como se encontram em um modo de vida não excludente de seres animais, vegetais e espirituais (a que denominam pessoas) –, e suas correspondentes concepções ocidentais – que, dentre outras características, a elas se contrapõem por apartarem tudo aquilo que não seja humano de sua idealização de corpo social –, aparentam se remeter, como sugere Philippe Descola (2015), não simplesmente às peculiaridades destas culturas, porém, consoante o antropólogo francês, a

um sistema de relações [que] não pode ser interpretado independentemente dos elementos que conecta, uma vez que estes elementos são entendidos não como indivíduos intercambiáveis ou unidades sociais já institucionalizadas, mas como entidades já dotadas, *ab initio*, de propriedades específicas que as tornem aptas ou não ao estabelecimento de determinadas

conexões entre elas (DESCOLA, 2015, p. 10, grifo do autor).

A propósito dessa ideia, e apesar da enorme variedade de conceitos existentes sobre o termo "pessoa", em seu texto "Além de natureza e cultura", o antropólogo francês convida a imaginar certo ser humano que, por se encontrar em um ambiente estranho ao seu e onde não disponha de quaisquer referências, tenha de abandonar a representação de seu universo instituído e tudo o que isso representa, de modo a experimentar novas formas de autoabstração impostas por este mundo diferente. Considerando que, provavelmente, tal indivíduo hipotético teria de lançar mão dos únicos instrumentos de que disporia, ou seja, de seu corpo e de sua intencionalidade para, em busca de algum meio de identificação, idealizar e realizar alguma forma de mapeamento desse novo ambiente, Descola (2015) informa, talvez à guisa de corroborar esta possível dedução, que também os experimentos da psicologia do desenvolvimento, assim como os estudos etnográficos e registros históricos, vêm inferindo tal dualidade, enquanto condição inata e específica à espécie humana.

Preferindo a "corpo" e "intencionalidade", os vocábulos que logo nos ocorreram, as noções de "fiscalidade" e "interioridade", o antropólogo francês, atribui à palavra "identificação" o sentido de mecanismo por meio do qual este provável sujeito – então implicado na tarefa de processar ilações de analogias e discriminações de aparência e comportamento entre o que ele experiencia, enquanto possibilidades que atribui a si mesmo, e aspectos manifestados nas entidades que o rodeiam, isto é, nas próprias interações que estabelece com este ambiente – alcançaria identificar diferenças e similaridades entre si mesmo e os objetos de tal universo. Assim, associando aos diversos modos de experimentar e conceber o mundo (tempo, espaço e diversidade de seres), a "fiscalidade", como referência aos nossos atributos para a ação física; e a "interioridade" – como um tipo de dispositivo autorreflexivo de que somos dotados, enquanto os únicos dois recursos disponíveis para a autorreferenciação dos

seres humanos, Philippe Descola deduz desses diferentes sistemas de "distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo, que em retorno fornecem pontos chave para formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas" (DESCOLA, 2015, p. 6). Ou seja, dessas ontologias, infere não mais que quatro modelos de humanidade que precedem à conhecida multiplicidade de culturas:

quando confrontado com uma alteridade até então desconhecida, humana ou não-humana, nosso sujeito hipotético pode concluir ou que este objeto possui elementos de fiscalidade e interioridade análogos aos seus, e isso eu chamo de totemismo; ou que a interioridade e fiscalidade deste objeto são inteiramente distintas da sua, e isso eu chamo de analogismo; ou que este objeto possui uma interioridade similar e uma fiscalidade diferente, e isso eu chamo de animismo; ou que este objeto é desprovido de interioridade, mas possui um tipo similar de fiscalidade, e isso eu chamo de naturalismo. Estas fórmulas definem quatro tipos de ontologias, isto é, sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo, que em retorno fornecem pontos chave para formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas (DESCOLA, 2015, p. 6).

Destarte, dentre os numerosos excertos que se poderiam extrair do texto de Kopenawa e Albert (2015), destacamos o seguinte exemplo, no qual aspectos da ontologia animista – "fundamentos poético-metafísicos de uma visão do mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27) – encontra-se exposta na forma de uma aguda e certa descrição, ou "antropologia reversa", que o xamã yanomami faz do modo de vida *napé*:

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de *Hayakoari*, o ser anta que faz a gente virar outro. Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham

tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390, grifo do autor).

Explorando certa ironia que, na condição de "branco", alcança enxergar na passagem acima transcrita, Viveiros de Castro comenta:

É interessante notar, por um lado, que há algo de profundamente pertinente do ponto de vista psicanalítico no diagnóstico de Kopenawa sobre a vida onírica ocidental — sua *Traumdeutung* é de fazer inveja a qualquer pensador freudo-marxista —, e, de outro lado, que seu diagnóstico nos paga com nossa própria moeda falsa: a acusação de uma projeção narcisista do Ego sobre o mundo é algo a que os Modernos sempre recorreram para definir a característica antropológica dos povos "animistas" — Freud foi, como se sabe, um dos mais ilustres defensores dessa tese. No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós, os Modernos, que, ao adentrarmos o espaço da exterioridade e da verdade — o sonho —, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsessivos de nós mesmos, em lugar de nos abirmos à inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos. Os Yanomami, ou a política do sonho contra o Estado: não o nosso "sonho" de uma sociedade contra o Estado, mas o sonho tal como ele é sonhado em uma sociedade contra o Estado (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 38, grifo do autor).

Embora nossa reflexão se encaminhe para lugar diverso, como não nos determos por um instante para lembrar as palavras de Bruno Latour (1994), nas quais a presente provocação de Viveiros de Castro (2015) parece estar propositalmente implicada? De acordo com o filósofo francês, ainda que se possa explicar o substantivo "modernidade" por tantas definições quantos forem os estudiosos e jornalistas que se achem a discuti-la, por certo, todas essas acepções não fariam mais que assinalar a simples passagem do tempo. Contudo, quando se transforma o inocente adjetivo "moderno" em um nome próprio, assim como o faz o antropólogo brasileiro, necessariamente se passa a evocar um sentido discursivo específico, no qual a mera ideia de período histórico ressurgiu potencializada, passando então

a referir as noções de aceleração, de ruptura, de revolução temporal, ou mesmo, todas elas juntas. Nesse contexto, o emprego de tal vocábulo e sua alternância com os termos "modernização" e "modernidade", ora serão apresentados em contraste com a ideia de tradição, ora com a de um passado arcaico e estável. Ademais, como se pretendesse recordar uma vetusta querela, a palavra costumeiramente insinua polêmicas, ou desafios, envolvendo contendores "antigos" e "modernos", dos quais uns sairão ganhadores, e outros, perdedores. Conforme aponta Latour:

"Moderno", portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos. Se hoje há tantos contemporâneos que hesitam em empregar este adjetivo, se o qualificamos através de preposições, é porque nos sentimos menos seguros ao manter esta dupla assimetria: não podemos mais assinalar a flecha irreversível do tempo nem atribuir um prêmio aos vencedores. Nas inúmeras discussões entre os Antigos e os Modernos, ambos têm hoje igual número de vitórias, e nada mais nos permite dizer se as revoluções dão cabo dos antigos regimes ou as aperfeiçoam (LATOURE, 1994, p. 15).

Variando um tanto a clássica dicotomia aludida por Latour (1994), é deveras a característica animista do povo de Kopenawa que Viveiros de Castro (2015) contrasta com os "Modernos". Todavia, uma vez que a *Traumdeutung* original, referida em seu excerto acima transcrito, remete-nos à noção de subjetividade consagrada no gênero autobiográfico, e naturalizada nos estudos de Lejeune (2014), faremos mais uma pequena digressão, embora abstendo-nos de convocar um elenco de estudiosos e jornalistas para discuti-la, de modo a meramente definir a noção de subjetividade, tal como nos assemelha estar pressuposta na teoria de Philippe Lejeune (2014).

Com efeito, se é a partir da referência que faz à obra *Confissões*, de Jean Jacques Rousseau, que Lejeune (2014) pressupõe a noção de indivíduo, cabe-nos assinalar que, certamente o faz baseado na diversa exposição da inerência peculiar a esse autor-narrador-personagem, ou seja, de uma relação diversa com a vida privada e, conseqüentemente, de uma inaudita proble-

matização pública dessa existência pessoal, que na obra se expõe. Contudo, se a “moderna” expressão de si pode ser ali reconhecida pela primeira vez, provavelmente tal efetividade só se torna possível a partir de um mundo iluminado pela razão, enquanto critério de conhecimento e julgamento, através da qual tal noção de indivíduo se configura, não apenas pela força de sua inerência, mas sobretudo pelas mudanças da conjuntura social.

A propósito do período histórico em que tal fenômeno se verifica (fins do século XVIII), podemos afirmar que, nele, as ideias iluministas acabaram por intercambiar o teocentrismo cristão, enquanto passiva relação entre o homem ocidental e sua ordem cosmológica, pela assertividade da razão e pelo protagonismo antropocêntrico, realocando tal segmento da população humana no centro deste universo referencial e na condição de senhores da natureza. Destarte, se tal civilização somente passa a reconhecer o real sob a chancela da razão, tornar-se-ão irrelevantes para ela quaisquer domínios dos quais a racionalidade fique fora, posto que o potencial cognitivo humano instituirá um novo domínio, o da ciência, que passará a validar (ou invalidar) qualquer produto do conhecimento ou da crença social. A propósito de tal substituição, no artigo “Escrita autobiográfica e construção subjetiva”, Leônia Cavalcante Teixeira (2003) cita uma de suas fontes, resumindo os efeitos dos símbolos desse período, a assim chamada Revolução Copernicana:

não significa que o único problema filosófico do homem seja o homem, mas antes que aqui se pensa e se age no horizonte de uma concepção antropocêntrica do real: o homem, como subjetividade, é a fonte de sentido para tudo. No pensamento anterior, o homem entendia seu ser a partir de uma inserção na ordem objetiva, que constituía o real. Agora se parte de uma ruptura radical entre o homem e o mundo, espírito e realidade, sujeito e objeto, como que na metafísica, a pergunta central era pela essência das coisas, dos entes, aqui a pergunta central vai ser pelo homem que pensa, determina, dá sentido a tudo que ele encontra. O homem se transforma em fundamento (TEIXEIRA, 2003, p. 41-42)

Ademais, assevera Teixeira (2003), em seu texto, que é

nesse sentido, [que] o indivíduo se constitui. O lugar do sujeito no social é redimensionado já que, como ser racional, constitui-se como autônomo, como diferente de sua comunidade de origem, sendo capaz de distanciar-se, descentrar-se de seu locus. O homem pode ficar em uma posição de exterioridade em relação à sociedade, colocando-se em uma perspectiva na qual existe o espaço de tecer juízos: olhar, observar, valorar, avaliar, valorizar, enfim, questionar. O homem moderno não está mais atado às condições de seu nascimento: a natalidade não é mais uma fatalidade. Através da descentração, que lhe é possível pela individualidade, o homem se permite uma visão crítica da realidade, das instituições sociais. Sua identidade é construída por ele próprio, já que, podendo se descentrar de seus ambientes, julga-os, não estando mais em uma relação de ser determinado por eles. Assim, o homem se constrói no social, ou melhor, individualiza-se no social, passando a ser marcado pela constituição de algo que lhe é interior, privado e próprio (TEIXEIRA, 2003, p. 42, grifo do autor).

Verificada a incompatibilidade entre tal definição de sujeito e aquela que se apresenta no quadro sociocultural dos povos ameríndios, tomá-lo-emos como pressuposto impertinente ao relato de Kopenawa, e retornaremos a reflexão a que nos propusemos sobre a diversa utilização da forma autodiegética autobiográfica, para a qual, entretanto, servirá a ideia de animismo, lembrada por Viveiros de Castro (2015). Certamente, sob este aspecto, a forma de uma escrita autobiográfica indígena tal como a de Kopenawa, corresponde antes a uma tentativa de tradução intersemiótica, que à reprodução de certo repertório literário, ou de um tipo de produto editorial.

Com efeito, segundo o antropólogo Oscar Calavia Sáez (2006), certas manifestações orais típicas da tradição indígena amazônica bem poderiam ser interpretadas como domínios narrativos, nos quais a memória do enunciadador se dá a conhecer; podendo corresponder, portanto, a falas equivalentes que se apresentam em uma obra autodiegética ocidental. Enumera o autor três formas passíveis de tais semelhanças: as narrativas dos guerreiros – uma profusão de feitos, muito parecidas com um *curriculum vitae*, que embora incoerentes, preocupam-se com a nomeação de testemunhas –; as assunções de autodefesas, perante julgamentos comunais pela prática de feitiçaria; além das frequentes

histórias implicadas com os poderes de xamãs – “correlatos mais firmes de uma tradição ocidental onde o relato de Santo Agostinho ocupa um lugar fundador” (SÁEZ, 2006, p. 184).

Contudo, observa o autor que, sendo o estilo citacional o traço mais característico destas enunciações na primeira pessoa do discurso, tais mensagens não a “sujeitam”, em absoluto, implicando antes certa pluralidade de vozes, pois,

embora o discurso seja regido por um “eu”, o enunciador pode estar emprestando sua voz a uma longa série de outros. [...] Esse desvio do eu organiza um tortuoso conjunto de jogos de linguagem. Se de uma autobiografia ao estilo ocidental esperamos saber, antes de mais nada, *quem* e *que* é o narrador em seus próprios termos, aqui o narrador define sua identidade por meio do que outros fizeram ou disseram dele; é uma extrospecção antes que uma introspecção. Se de uma autobiografia ocidental esperamos que seja essencialmente original, pessoal e intransferível, neste outro caso não há incompatibilidade entre o pessoal e o paradigmático (SÁEZ, 2006, p. 187, grifo do autor).

Torna-se igualmente relevante notar que se destaca, na autobiografia coelaborada pelo xamã yanomami e pelo antropólogo francês, conforme já assinalado por esse, a efetiva objetividade daquele: “Davi Kopenawa me incumbiu de dar a maior divulgação possível a suas palavras, através do modo da escrita em uso em meu próprio mundo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 536). Mesmo que tal acordo – ou pacto etnográfico – possa se furtar às meras fórmulas editoriais ou à “subjetividade moderna”, evidentemente a obra em si corresponderá a um discurso político – ou cosmopolítico –, no qual o narrador “fala ou cala em virtude dos seus interesses e os seus receios” (SÁEZ, 2006, p. 183).

Ainda que A queda do céu: palavras de um xamã yanomami, pudesse omitir algum interesse ou receio inconfessável de seu narrador, todavia, não dissimula que suas andanças entre os napë, assim como o que tem aprendido nesses percursos, constituem-se no que distingue sua formação de pessoa daquela de um yanomami “comum”, perante o qual, por força de sua função, assume o dever de informar essas histórias havidas com “outros”. Afirmado assim, mais uma

vez, a adequação entre o discurso encenado perante seu núcleo e o texto autobiográfico que envia para o mundo dos brancos, a figura de Kopenawa parece justificar

os motivos pelos quais o xamanismo tem se estendido desde um lugar de articulação dos domínios do cosmos gerido em privado a um lugar público de representação de uma identidade indígena genérica. O xamã, antes um sujeito extraordinário do sujeito, é agora um índio-tipo. As análises dessa representação, que se distancia de fórmulas anteriores como as do índio guerreiro ou defensor do equilíbrio natural, apontam 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 (um feito que as antigas representações estavam longe de realizar). Sem contradizer essa leitura, poderíamos acrescentar aqui que o xamanismo pode incorporar esse valor genérico porque é no xamanismo que podemos encontrar um percurso inequivocamente indígena, mas passível de formulação detalhada em termos de autobiografia: o sujeito entre mundos é um equivalente aceitável do indivíduo fora do mundo que na teoria dumontiana sugere um ponto de articulação entre as visões holistas e individualistas. Um chefe indígena poderia muito bem representar os seus seguidores, e poderia se apresentar como um guardião adequado de um conhecimento coletivo. Mas para um chefe resulta difícil compatibilizar o pressuposto de uma entidade coletivista com a criação de uma individualidade substantiva, que pelo contrário serve muito bem à legitimação pública de um xamã (SÁEZ, 2006, p. 194).

Considerações finais

Quando eu de fato comecei a defender a floresta, amigos brancos me convidaram a ir a Brasília, para me dar o que chamam de prêmio. Eram muitos a me olhar e escutar, pois queriam ouvir as palavras de um filho de seus primeiros habitantes. Sabiam que eu estava com raiva dos garimpeiros que estavam comendo nossa terra. Disseram-me que tinham gostado de me ouvir. Assim, tornaram minhas palavras mais sólidas e as ajudaram a se propagar para mais longe do que tinham ido até então. Pensaram também que, com o prêmio, talvez os garimpeiros hesitassem antes de me matar. Protegeram-me da morte. Naquela época, meu caminho fora da floresta ainda era estreito. Eles o alargaram e me deram coragem para lutar. Desde então minhas palavras não pararam de se multiplicar e se tornaram mais fortes. Começaram a ser ouvidas por brancos moradores de terras cada vez mais distantes. Então, falei aos que tinham me dado o prêmio

que estava feliz em recebê-lo, mas que, ao mesmo tempo, estava triste, porque os meus estavam morrendo. Disse a eles também que ainda que o prêmio tivesse muito valor para os habitantes da floresta, cabia sobretudo aos brancos fazer esse valor entrar em seu peito (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 486).

A despeito de tratar do Brasil e, por isso mesmo, referir-se a nós brasileiros – tanto aos que se julgam descender de cepas europeias, quanto aos “tupiniquins”, “brasileiros que são assim mesmo” etc. (PINSKY; ELUF, 1993) –, por motivos óbvios, A queda do céu: palavras de um xamã yanomami tentou alcançar seus interlocutores entre aqueles que melhor pudessem responder a alguns dos apelos nela presentes, ou seja, leitores menos marcados pelo “nível e os termos do diálogo pobre, esporádico e fortemente desigual entre os povos indígenas e uma maioria não indígena da população de nosso país, aquela composta pelo que Davi chama de ‘Branços’ (napë)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12). Primeiramente apresentada em 2010 pela reputada coleção Terre Humaine (Éditions Plon – France) a leitores franceses, a referida obra tardaria cinco longos anos para ser traduzida e apresentada ao leitor local. Parece-nos relevante esclarecer tal detalhe, pois, de fato, temos efetuado nossas pesquisas sobre o suporte material de um exemplar editado em língua portuguesa, adquirido em uma livraria tradicional e após termos procedido uma espécie de inspeção prévia, semelhante à enunciada no segundo tópico do presente artigo.

Portanto, se, por um lado, o relato yanomami igualmente nos tardou a chegar, por outro, sua leitura despertou o desejo de elaborar um projeto de investigação, concebido sob a perspectiva da teoria da literatura. Buscamos então alcançar, com o presente trabalho, o segundo estágio de tal propósito, procurando elucidar aspectos pelos quais ora se encontram afinidades, ora se diferenciam, peculiaridades enunciativas manifestadas pelo “sujeito” ameríndio, relativamente aos sujeitos ocidentais e modernos, autorreferidos no gênero autobiográfico e objetificados nos estudos de narratologia.

De modo a abordar e procurar descrever a

problemática que, enquanto “eu” de sua própria história, a narração de Davi Kopenawa nos propõe – e que dizem respeito às inovações propostas quanto a seu gênero textual; ao tipo de autodiegese, ou de etnografia, que apresenta; assim como ao paradigma ontológico a que corresponde –, mobilizamos aqui referências teóricas oferecidas por Philippe Lejeune (2014) e Paul Ricoeur (2009), bem como explicações recolhidas na obra estudada (de Viveiros de Castro, Bruce Albert e do próprio Davi Kopenawa) e em artigos acadêmicos (DESCOLA, 2015; SÁEZ, 2006; CAVALCANTE, 2003; KELLY LUCIANI, 2013).

Por fim, cabe-nos ressaltar que, não se deixando capturar por qualquer categoria que a possa definir como gênero textual literário ou científico (fórmula editorial), e, do mesmo modo, escapando às noções ocidentais e modernas de subjetividades consagradas em escritas autodiegéticas, compreendemos a obra em si antes como manifesto cosmopolítico yanomami que, configurado como instrumento de comunicação *napë*, procura informar ao inimigo, isto é, a nossa sociedade, sobre os danos que temos produzido no ambiente indígena, assim como sobre os riscos impostos a todos os seres vivos, “a queda do céu”, decorrentes de nosso modo de vida. Combinado a tal discurso “diplomático”, evidencia-se o esforço antropológico de sua tradução linguística e intersemiótica para um idioma *napë*, resultado do singular “pacto-etnográfico” que precede sua composição e concretiza a novidade de combinar dois diferentes “eus”: o da enunciação, “animico”, e o do enunciado, “moderno”.

Referências

ARISTÓTELES. *Arte Retórica, Arte Poética*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

CAVALCANTE, Leônia Teixeira. Escrita autobiográfica e construção subjetiva. *Psicologia USP*, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 37-64, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/42390/46061>. Acesso em: 10 nov. 2021.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. Tradução de Bruno Ribeiro. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/download/5620/4120>. Acesso em: 5 jun. 2022.

DESCOLA, Philippe. Beyond Nature and Culture. *Proceedings of the British Academy*, [S. l.], v. 139, p. 137-155, c2006. Disponível em: <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2029/pba139p137.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2022.

FUTURO da Amazônia está em perigo, alerta o xamã Davi Kopenawa em Harvard. *Instituto Socioambiental*, São Paulo, 14 maio 2019. Blog do Rio Negro. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/futuro-da-amazonia-esta-em-perigo-alerta-o-xama-davi-kopenawa-em-harvard>. Acesso em: 6 jun. 2022.

KELLY LUCIANI, José Antonio. Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami. *Revista de Antropologia da UFSCar*, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 172-187, jan./jun. 2013. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wpcontent/uploads/2015/05/vol5no1_09_Kelly_.pdf. Acesso em: 1 nov. 2021.

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

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEJEUNE, Philippe. O Pacto Autobiográfico: De Rousseau à Internet. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. O Outro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

PINSKY, Jaime; ELUF, Luiza Nagib. Brasileiro(a) é Assim Mesmo: cidadania e preconceito. São Paulo: Editora Contexto, 1993.

PROYANOMAMI. A audiência concedida pelo Presidente Sarney. *Boletim Urihi*, n. 10, São Paulo, set. 1989. Disponível em: http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asppag=htm&url=/apy/urihi/boletim_10.htm. Acesso em: 6 jun. 2022.

RICOEUR, Paul. O si-mesmo como outro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

SÁEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e sujeito histórico indígena. *Novos Estudos Cebrap*, [S. l.], v. 3, n. 76, p. 79-195, nov. 2006. Disponível em: <http://novosestudos.com.br/produto/edicao-76/>. Acesso em: 8 nov. 2021.

SUJEITO da Enunciação/Sujeito do Enunciado. In: E-DICIONÁRIO de Termos Literários (EDTL). Coordenação de Carlos Ceia. [S. l.], 2009. ISBN: 989-20-0088-9. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 20 nov. 2021.

TADDEI, Renzo. Davi Kopenawa. In: ENCICLOPÉDIA de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2021. Disponível em: <https://ea.flch.usp.br/autor/davi-kopenawa>. Acesso em: 6 jun. 2022.

Fernando Arantes Ferrão

Mestre em Teoria da Literatura e Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura (PPGCL) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Endereço para correspondência

Fernando Arantes Ferrão

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura

Faculdade de Letras

Av. Horácio de Macedo, 20151, sl F. 323

Cidade Universitária - CEP.: 21941-917

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.