

**EU, TU E NÓS: QUESTÕES IDENTITÁRIAS E LITERÁRIAS EM A  
QUEDA DO CÉU: PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI**

Juliana Almeida Salles<sup>1</sup> (UFRJ)

**Resumo:** O presente trabalho, uma vertente de minha pesquisa de doutorado, busca analisar questões identitárias e de gênero literário no relato de vida indígena *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Por se tratar do relato do xamã Kopenawa, a obra possui particularidades que me levam a discutir um dos eixos de minha pesquisa: o gênero em que esta obra se insere. A difícil compreensão e conceptualização do gênero provém da inovação na relação entre aquele cuja vida é contada e aquele que a escreve.  
**Palavras-chave:** Literatura indígena; escrita de si; alteridade; A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.


O relacionamento entre *eu* e *outros* parece ser marcado por uma hierarquia implícita na qual aqueles são valorizados e favorecidos biológica, social e culturalmente em detrimento destes. O *outro*, em termos gerais, é alguém concebido separadamente do *eu* e cuja existência é crucial para a definição do que seria “normal” (ASHCROFT *et al.*, 2009, p. 154). Porém, no campo dos estudos pós-coloniais, o *outro* implicitamente trata da primazia e naturalidade do *eu*, e, conseqüentemente, de sua cultura e visão de mundo “privilegiadas” (ASHCROFT *et al.*, 2009, p. 155). Contudo, quando o indivíduo comumente tido como *outro* ocupa o posto tradicionalmente destinado ao *eu*, é possível perceber que tal dicotomia é um construto discursivo.

A produção do discurso em toda sociedade, é “ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm como função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade” (FOUCAULT, 2011, p. 9). Visto como um discurso produzido, o *outro* e tudo o que a este se refere foram criados e utilizados como instrumentos para atender necessidades diversas.

Já no século XV, o discurso de Cristóvão Colombo refere-se a indígenas americanos como canibais. A fim de justificar sua incumbência de levar o “melhor” do mundo civilizado aos povos bárbaros, os colonizadores, convenientemente, disseminaram a imagem do índio selvagem, ignorante e preguiçoso. Calcado numa espécie de “destino manifesto” europeu, a concepção dos que chegavam à América foi inculcada no ideário

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura na UFRJ, mestra em Literaturas de Língua Inglesa pela UERJ (2014) e graduada em Letras (Inglês/Literaturas) pela UERJ (2011). E-mail: juliana.salles18@gmail.com.




da população do velho continente com o intuito maior de legitimar a violenta repressão e extermínio destes *outros* durante o processo de colonização nas Américas.

Carmen Nocentelli-Truet (1999) faz uma breve análise do discurso canibal no século XVI e assegura que autores como Peter Martyr, Francisco López de Gómara, e posteriormente, Jean de Léry e Michel de Montaigne contribuíram para esta missão civilizatória europeia. Nocentelli-Truet parte da análise do discurso canibal para investigar como seu emprego pôde afetar/distorcer identidades comunais – sobretudo junto aos *Caribs* e Tupinambás, dois grupos americanos que possuíam práticas antropofágicas.

Os objetos de análise do discurso canibal do século XVI foram dos franceses Jean de Léry, *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil* (1578), e de Michel de Montaigne, “*Des Cannibales*” (1580). Apesar de ambos os textos trazerem representações da cultura indígena, Nocentelli-Truet esclarece que estes dois autores estão profundamente preocupados com a política francesa de sua época, e não com tipo algum de sensibilidade proto-antropológica. Montaigne, por exemplo, apropriou-se do tropo canibal, que foi prontamente transformado em instrumento ideológico a serviço da ideia emergente de estado-nação secular – uma vez que promovia a revisão do conceito de nacionalidade e afiliação religiosa, consequentemente separando estas duas esferas (cf. NOCENTELLI-TRUET, 1999, p. 95). Após infinitas especulações e acusações contra os canibais e sua identidade, Montaigne consegue agregar um novo sentido ao tropo canibal através de sua versão de um canto entoado pelas vítimas dos indígenas antropófagos – cujas práticas eram anteriormente vistas como ritualizadas e exógenas –, transmutando e condenando os nativo-americanos perante a sociedade europeia. O canto deixaria implícito que inimigos das tribos, ao serem ingeridos, levariam consigo restos de indígenas consumidos anteriormente após serem vencidos em batalhas. Portanto, deglutir a vítima não seria simplesmente um ritual, e sim um ato canibal, já que ao ingerir o inimigo, necessariamente, o indígena ingeriria também um dos seus.

Pelo menos desde o século XV, o discurso canibal vem sendo manipulado, ratificando simbolicamente que o *outro* é, de fato, bastante diferente do *eu* e portador de características outras que se assemelham e distanciam deste *eu*, conforme convém aos que detém o poder. Foucault assevera que o discurso que zela pela verdade não é mais o desejável, pois não está necessariamente ligado aos que exercem o poder (cf.



FOUCAULT, 2011, p. 8-9). Ditado pelos poderosos, o discurso canibal criou raízes profundas na cultura Ocidental.

Nos dias atuais, a separação *eu* e *outro*, longe de estar extinta, ocorre de maneiras diferentes e em diversos contextos. Já no século XXI, o ativista e xamã yanomami Davi Kopenawa e o etnólogo francês Bruce Albert subvertem a concepção ocidental de *eus* e *outros*, uma vez que, em sua obra, um eu-indígena conta sua história, que apesar de narrada em primeira pessoa, esconde um redator, um outro eu (branco não-indígena). No relato de vida de Kopenawa, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), o indígena, comumente concebido sob o discurso canibal, toma a palavra e fala de seu povo para alertar as pessoas de que as profecias yanomami podem, de fato, se tornar realidade.

### **A identidade indígena e o *outro***


Ao considerar a identidade do *eu* impresso nas páginas de *A queda do céu*, percebe-se sua peculiaridade. Diferentemente do sujeito do iluminismo, de Stuart Hall – cuja identidade era una e fixa (cf. HALL, 2006) –, a representação de Kopenawa sofre influências e transforma-se ao longo da obra. Assim como o sujeito pós-moderno, este indivíduo mostra-se como uma “celebração móvel” (HALL, 2006, p. 13), assumindo diferentes identidades em diferentes momentos, sendo confrontado por uma multiplicidade desconcertante de possibilidades com as quais poderia identificar-se ao longo de sua existência.

Hall aponta que já na modernidade tardia, havia evidência do que viria a acontecer na pós-modernidade. O dito “deslocamento” (HALL, 2006, p. 34) do sujeito ocorre, segundo o teórico jamaicano, devido a influências de avanços na teoria social e ciências humanas na segunda metade do século XX. O pensamento marxista, a descoberta do inconsciente por Freud, os trabalhos do linguista Ferdinand Saussure e do filósofo francês Michel Foucault, assim como o impacto do feminismo são fatores cruciais para esta mudança de paradigma. A identidade pós-moderna, portanto, parece ser a que melhor representa a individualidade de Davi Kopenawa.

O xamã não possui apenas uma identidade indígena yanomami fixa e imutável, mas transita pela cultura branca<sup>2</sup> e apresenta diferentes facetas de seu *eu* quando necessário. O seu nome é um exemplo bastante representativo destas influências:

---

<sup>2</sup> Aqui o termo *branca(o)* refere-se àqueles não-indígenas, e não simplesmente a uma classificação racial.



[A] gente de *Teosi*<sup>3</sup>. Foram eles que me nomearam “Davi”, antes mesmo de meus familiares me darem um apelido, conforme o costume dos nossos antigos. Os brancos me disseram que esse nome vinha de peles de imagens em que estão desenhadas as palavras de *Teosi*. É um nome claro, que não se pode maltratar. Fiquei com ele desde então. [...] Meu último nome, Kopenawa, veio a mim muito mais tarde, quando me tornei mesmo um homem. Esse é um verdadeiro nome yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 70-1, grifos dos autores).


Percebe-se, portanto, a confluência de culturas em um só indivíduo: Davi Kopenawa leva consigo um nome não-pertencente à sua cultura e outro que corresponde intrinsecamente a ela, ou seja, um nome não-indígena e um yanomami.

Não apenas o nome do xamã serve para caracterizá-lo. Ser capaz de transitar tanto pela cultura branca quanto pela indígena (e traduzi-las) também é bastante significativo. Davi Kopenawa, ainda jovem, tornou-se intérprete da Funai – o que lhe atribuiu não só o prestígio esperado para sua futura função de xamã perante o grupo, mas também uma posição estratégica na perspectiva de seu sogro, Lourival. Para evitar que seu povo sofresse ainda mais com os desmandos de chefes do posto da Funai mais próximo, Lourival utilizava o conhecimento de Kopenawa para diminuir a prepotência daqueles que vinham administrar esta agência. Como resultado desta estratégia, Kopenawa garantia aos yanomami vantagens materiais sem que precisassem submeter-se a administradores inconsequentes. Por ser capaz de se mover entre culturas, isto é, por ser um indivíduo que tenha sido deslocado geograficamente – e, por isso, apto a transpor fronteiras culturais –, por ter aprendido a falar ao menos duas línguas e habitar ao menos duas culturas, Kopenawa pode ser considerado um “homem traduzido” (HALL, 2006, p. 89).

Em *A Queda do Céu*, é possível encontrar a seguinte definição: “‘Yanomami’ é uma simplificação do etnônimo *Yanomami tēpē* (que significa “humanos”), utilizado como autodesignação pelos membros do ramo ocidental desse grupo ameríndio” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 553). A partir desta explicação, podemos perceber que os Yanomami ocidentais não se declaram outros, diferentes, selvagens. Pelo contrário, a acepção da palavra atesta sua autodenominação como seres humanos,

---

<sup>3</sup> *Teosi* refere-se a Deus, portanto “gente de Deus”, mais especificamente, os missionários.



entendendo que compartilham das mesmas características de outros povos, sejam eles compostos de indivíduos indígenas ou não-indígenas.

Ademais, com base em seus mitos de criação, os Yanomami ampliam sua noção do que é humano (e indiretamente desvelam a limitada compreensão dessa palavra pela cultura branca) ao compreenderem os animais como tais:


No entanto, no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos. É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, *yaro pë*. [...] Apesar disso, aos olhos deles [as caças], continuamos sendo dos deles. Embora sejamos humanos, eles nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo. Já os animais nos consideram seus semelhantes que moram em casas, ao passo que eles se veem gente da floresta. Por isso dizem de nós que somos ‘humanos caça moradores de casa’! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 473)

Para os Yanomami, o fato de ser animal não faz dele uma criatura diferente, tampouco outra. Seus mitos de criação revelam uma forte interdependência entre todos os elementos da natureza, sejam estes humanos, animais, recursos naturais ou plantas. Desta forma, para este povo, não só os animais, mas também a água e a floresta têm vida: “A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. Ela parece sempre nova e úmida, não é? [...] [A] água também está viva. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, ela está bem viva” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 468). Todos os componentes da natureza, neste sentido, compartilham atributos, e são tão humanos quanto nós mulheres e homens.

Ainda que tudo o que compõe a natureza seja categorizado, segundo os Yanomami, como humano, os brancos particularmente são compreendidos como “outra gente” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 386), outros humanos: eles não entendem as palavras de *Omama*<sup>4</sup>, pois só sabem fabricar máquinas, papel e gravadores (cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 201); e são um povo que tem “paixão pela mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 406). *A Queda do Céu*, ao tratar dos mitos de criação yanomami, faz referência à criação dos brancos como sendo à parte e posterior à das criaturas da floresta. Diferentemente dos indígenas, os brancos são aqueles diferentes por

---

<sup>4</sup> Demiurgo yanomami.



suas ideias e práticas: “Esses brancos só pensam em cobrir a terra com seus desenhos, para fatiá-la e acabar nos dando apenas uns poucos pedaços, cercados por garimpos e plantações. Depois disso, satisfeitos, vão declarar: ‘Eis sua terra. Fiquem satisfeitos, nós a estamos dando a vocês!’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 328). O principal argumento do relato de Kopenawa<sup>5</sup>, inclusive, é que os homens brancos estão destruindo tudo aquilo que ainda vive.

Apesar de poder ser concebido como um indivíduo, o eu da narrativa, por conta dos costumes de seu povo, entende que toda forma de vida na natureza é interligada e interdependente: a existência de um ser vivo depende da existência de outro(s). Esse compromisso identitário problematiza a discussão da individualidade deste eu, principalmente porque o relato de sua vida está submetido a um outro indivíduo – o redator, Bruce Albert.

### **Identidade e gênero literário**

Quanto ao gênero no qual se encaixa, *A queda do céu* é um livro de difícil conceptualização. O etnólogo franco-marroquino Bruce Albert, o redator, atesta que o livro é “ao mesmo tempo relato de vida, autoetnografia e manifesto cosmopolítico” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 45). A obra une uma breve síntese a respeito dos yanomami que habitam o Brasil, seguida da biografia de Davi Kopenawa, “autor das palavras que constituem fonte viva deste livro, bem como algo do percurso do autor destas linhas, que buscou restituir seu saber e o sabor em forma escrita” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 43-4). Esta colaboração especial é acrescida de um prefácio, de Eduardo Viveiros de Castro, dois prólogos e dois posfácios de ambos os autores (o das palavras e o das linhas) que contribuem bastante para o entendimento inicial sobre o teor de especificidade que engloba a obra: as palavras do xamã Kopenawa foram gravadas e, posteriormente reproduzidas, coletadas e transcritas na língua yanomami. Bruce Albert, reordenou o relato e finalmente escreveu-o em francês.

Apesar da dinâmica gravação-transcrição-tradução, Albert afirma que *A queda do céu* não é uma etnobiografia. Por não ter sido uma obra motivada e remodelada por um “redator fantasma” seguindo seu projeto documental (cf. KOPENAWA;

---

<sup>5</sup> A principal questão deste relato é a iminente queda do céu. Isto acontecerá porque a natureza entrará em colapso após exploração irresponsável de seus bens pelos não-indígenas.

ALBERT, 2015, p. 50), a obra não se encaixa em moldes de gênero tradicionais. Nem nos cânones autobiográficos ocidentais nem nos yanomami<sup>6</sup> encontra-se tal particularidade, pois:


Os relatos dos episódios cruciais de sua vida mesclam inextricavelmente história pessoal e destino coletivo. Ele [Davi Kopenawa] se expressa por intermédio de uma imbricação complexa de gêneros: mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas, autoetnografia e antropologia simétrica. Além disso, este livro nasceu de um projeto de colaboração situado na interseção, imprevisível e frágil, de dois universos culturais. Sua produção, oral e escrita, foi portanto constantemente atravessada pelas visadas discursivas cruzadas de seus autores, um xamã yanomami versado no mundo dos brancos e um etnógrafo com longa familiaridade com o de seus anfitriões (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 50-1).

Ao invés de dar forma a uma mera tradução permeada por comentários linguísticos e etnográficos, Bruce Albert, no *postscriptum* intitulado “Quando eu é um outro (e vice-versa)”, declara que o caráter do relato e do relacionamento com o xamã forçaram a narrativa a rumar de maneira diferente (cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 536). E quanto à sua posição na narrativa, o etnólogo alega ter visado a posição de “‘redator discreto’ mais do que ausente” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 536), sem que isso apagasse a mediação entre as duas partes envolvidas. De fato, ao longo da narrativa, percebe-se a presença clara de um só “eu” – Davi Kopenawa: “Eu sonhava sem parar naquela época, por isso me tornei bom caçador. Agora, já não sou tão bom. Trabalhei demais com os brancos na floresta e eles me fizeram comer minhas próprias presas muitas vezes. Isso me fez perder a habilidade na caça” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 99). Apesar do desejo de discrição de Albert afastar *A queda do céu* do gênero etnográfico tradicional, a existência de peritexto, que explica e detalha a experiência pessoal e profissional de Albert, faz com que a obra se aproxime dessa tradição.

O “eu” que perpassa a narrativa do xamã yanomami remete claramente a Kopenawa, à sua vida e suas experiências. Mas mesmo tendo alegado ser discreto,

---

<sup>6</sup> Os cânones autobiográficos yanomami, segundo Bruce Albert, compor-se-ia basicamente de relatos de vocação xamânica ou narrativas de itinerários migratórios (cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).



Albert defende que ele também está incluído no pronome. Segundo o etnólogo, há um empenho para que os dois tornem-se um só dentro da obra, de forma colaborativa, o que desconstrói o significado tradicional do vocábulo “eu”. A partir desta linha de pensamento, o redator prossegue defendendo que:

[...] seria também possível argumentar que a desconfiança em relação ao duplo “eu” das heterobiografias na primeira pessoa não passa de um falso problema, já que pressupõe uma ilusória possibilidade de total transparência entre o “eu” narrador e o “eu” redator. Ora, tal coincidência não se verifica nem mesmo nas autobiografias *stricto sensu*, em que o “eu” da memória a respeito de quem se escreve sempre estarão inevitavelmente dissociados. De modo que o relato de vida, em colaboração ou não, sempre implica uma certa multiplicidade de “eus”, pois, como sublinha com muita justeza Philippe Lejeune, “quem escreve é sempre muitos, mesmo sozinho, mesmo que escreva a respeito da própria vida (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 538).

A partir daí, pode-se atribuir ao pronome de primeira pessoa múltiplas facetas. No relato de vida do xamã, a cada aparição do vocábulo, haveria mais que dois autores incutidos, haveria também múltiplos outros que habitariam cada um deles.


Esta ressignificação do “eu” na narrativa possui também um outro lado: o “eu” indígena. Davi Kopenawa possui experiência no trato com os brancos e com sua cultura. Nesta convergência de influências culturais, o indígena trata de si, trazendo relatos de sua infância, adolescência e vida adulta conforme esperado em um relato de vida. Porém, também – e principalmente – trata da ecologia<sup>7</sup> sob a perspectiva xamânica e política. Para Kopenawa, *Omama* foi o real criador da ideia de ecologia, pois ensinou suas criaturas a viver na floresta sem destruí-la (cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480). Os humanos, os animais, os *xapiri*<sup>8</sup> e todo o resto que existe na floresta nasceram e cresceram na ecologia, mas os brancos parecem só ter entendido seu significado quando já haviam devastado parte dela. E então, passaram a utilizar o termo. Além das referências pessoais esperadas para uma obra como esta, o saber cosmológico do xamã – assim como sua identificação com o meio-ambiente – também estaria incluído em cada aparição do pronome de primeira pessoa.

---

<sup>7</sup> Na língua yanomami, *ekoroxia*.

<sup>8</sup> Os *xapiri* seriam espíritos.






Albert acrescenta a presença de duas outras vozes por trás deste narrador: os mestres de Kopenawa. Além de serem personagens do relato da vida do indígena, tanto seu padrasto quanto seu sogro foram figuras paternas e mentores do narrador. O primeiro, um suplente de seu pai, foi o primeiro a reconhecer e a incentivar a vocação xamânica do jovem Kopenawa:

No dia seguinte, perguntava a meu padrasto: “De quem é a casa debaixo do rio que eu vi no meu sono? Era tão bonita, gostaria de ter ficado admirando-a por mais tempo”. Ele então me explicava com gentileza: “Você foi à casa onde o sogro de *Omama* vive com os espíritos peixe, os espíritos jacaré e os espíritos sucuri. Os *xapiri* estão começando a querê-lo de verdade. Mais tarde, quando você se tornar adolescente, se quiser conhecer o poder da *yãkoana*, abrirei de verdade os caminhos deles para você” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 93).

O segundo, pai de sua esposa, mostra-se crucial para a formação do xamã Kopenawa – principalmente por causa da orientação dada para que o genro concebesse toda a sua posição xamânica perante o mundo dos brancos. A importância deste mentor em especial é tão grande que há, na seção de fotografias na parte central de *A queda do céu*, uma página inteira dedicada à imagem do grande homem da comunidade de *Watoriki*. Apenas após a imagem do sogro é que há fotografias do próprio Davi Kopenawa.

Além da multivocalidade do “eu” na narrativa, outra diferença cultural que também contribui para a difícil conceptualização de gênero, é a concepção yanomami da primazia da palavra falada. Diferentemente da cultura branca ocidental, os yanomami prezam a fala em detrimento da escrita, e a perenidade, para este povo, encontra-se não na escrita, mas na fala: nas histórias, mitos e ensinamentos transmitidos oralmente. Além disso, o aspecto perene da oralidade mantém-se nos próprios ensinamentos:

As palavras dos *xapiri* são tão incontáveis quanto eles mesmos, e nós as transmitimos entre nós desde que *Omama* criou os habitantes da floresta. Antigamente, eram meus pais e avós que as possuíam. Eu as escutei durante toda a infância e hoje, tendo me tornado xamã, é minha vez de fazê-las crescer em mim. Mais tarde, vou dá-las a meus filhos, se quiserem, e eles vão continuar fazendo o mesmo depois que eu morrer. Desse modo, as palavras dos *xapiri*



não param de se renovar e não podem ser esquecidas. Só fazem aumentar de xamã em xamã. Sua história não tem fim. Seguimos hoje o que *Omama* ensinou a nossos antepassados no primeiro tempo. Suas palavras e a dos espíritos que ele nos deixou continuam conosco. Elas vêm de uma era muito remota, mas nunca morrem. Ao contrário, crescem e vão se fixando uma atrás da outra dentro de nós, de modo que não temos necessidade de desenhá-las para lembra-las. Seu papel é o nosso pensamento, que desde tempos muito antigos se tornou extenso como um grande livro que nunca acaba (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 508).


E é na propagação destas histórias que se dá a “História tradicional” yanomami e a consolidação de sua cultura.

A escrita, mesmo sendo desnecessária para os yanomami, é a motivação principal de Davi Kopenawa para este relato. Tanto no prólogo de Albert quanto no de Kopenawa, pode-se ler que, por ser “versado na cultura branca” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 51), o autor das palavras desejava que a escrita ocorresse de modo a alcançar o maior número de pessoas possível. O prólogo de Bruce Albert menciona a motivação do seu companheiro:

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. Pediu-me que as pusesse por escrito para que encontrassem um caminho e um público longe da floresta. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 51).

Kopenawa, no prólogo subsequente, intitulado “Palavras dadas”, apenas ratifica a fala do etnólogo: “Você desenhou e fixou essas palavras em pele de papel, como pedi. Elas partiram, afastaram-se de mim. Agora desejo que elas se dividam e se espalhem bem longe, para serem realmente ouvidas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64).

Para fazer suas palavras chegarem aos não-indígenas, Kopenawa utiliza seus conhecimentos sobre o mundo dos brancos para atingir seus objetivos. Apesar de alegar que apenas as palavras de *Omama* deixam-se ouvir claramente, o xamã aprendeu um pouco da língua do branco, ou como ele mesmo coloca, aprendeu a “imitar” (cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 288) a fala dos brancos. Devido às suas viagens para fora da floresta, Kopenawa foi capaz de pensar sobre a situação dos indígenas e em como chegar até o povo que possui palavras sobre *Teosi*, sobre



as mercadorias, mas não são tão sábios quanto julgam ser – tanto que estão destruindo recursos naturais (cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 509). Para tal, o xamã percebeu a perenidade da escrita (cf. BENNINGTON, 1996, p. 44) e sua inumanidade (cf. BENNINGTON, 1996, p. 47):

Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora. São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito? (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64-6)


*A queda do céu* é uma obra de autoria dupla, de caráter autobiográfico, mas de difícil definição. Independente do gênero ao qual pertence, o autor das palavras demonstra apoiar e concordar com o resultado da escrita pelo outro autor: Kopenawa entrega a palavra para ser escrita e passada adiante por Albert. A peculiaridade dos “eus” que compõem as narrativas também contribui para a desconstrução de padrões tradicionais: Kopenawa traz uma bagagem muito mais ampla de ecologia e da coletividade de seu povo. *A queda do céu*, conforme afirma Claude Lévi-Strauss na epígrafe, é baseada nos termos de uma “metafísica que não é a nossa”, desconstruindo concepções do mundo não-indígena, como as de gênero literário e a de individualidade. Os cânones autobiográfico e etnográfico parecem não comportar todas as peculiaridades do relato de Kopenawa, e, uma das razões para esta indefinição é a noção de indivíduo indígena.

## Referências

ASHCROFT, Bill, *et al.* *Post-colonial studies: the key concepts*. Nova Iorque: Routledge, 2007.

BENNINGTON, Geoffrey. *DerridaBase*. Em: BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. P. 11-217.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.



HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

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

NOCENTELLI-TRUET, Carmen. “*Consuming Cannibals: Léry, Montaigne, and Communal Identities in Sixteenth-Century France*”. Em: ROCHA, João Cezar de Castro; RUFFINELLI, Jorge (eds.). *Anthropophagy today? Antropofagia hoje? ?Antropofagía Hoy? Antropofagia oggi? Nuevo Texto Crítico*, Ano XII, Número 23/24, Janeiro-Dezembro 1999, p. 93-114.