

A queda do céu e o pluriverso yanomami: ancestralidade, território e educação

Julie Dorrico¹

Resumo: na esteira dos estudos sobre ontologia relacional e ontologia política de Arturo Escobar (2015), desenvolvemos neste artigo uma leitura da obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015). Nosso argumento central consiste em defender os seguintes pontos: primeiro, relacionado diretamente com a teoria de Escobar, que a cosmologia yanomami apresenta-se como um outro mundo capaz de dar sentido à sua existência individual e coletiva de modo diferenciado à matriz ocidental e totalmente capaz de suprir todas as suas necessidades materiais e simbólicas; e, segundo, de que a cosmologia e a política percebidas na obra não encerram o caráter estético da linguagem apresentada pelo xamã às sociedades não indígenas. Por isso, pluriverso, aqui, trata ao mesmo tempo do conceito de pluriverso de Escobar, para defender a existência de outros mundos aos olhos do Ocidente, mas também do caráter lírico que a obra enseja em termos da linguagem, seja nas metáforas do mundo yanomami traduzidas à língua portuguesa, seja no grafismo utilizado na obra, seja na narrativa, própria e singular ao universo do xamã Kopenawa.

Palavras-Chave: Ontologia Relacional; Política; Território; Educação.

Abstract: from Arturo Escobar's studies of relational ontology (2015), we develop in this paper a reading of Davi Kopenawa's *The falling sky: words of a yanomami shaman* (2015). Our central argument consists in defending the following points: first, which is directly related to Escobar's theory, the yanomami cosmology is other world capable of giving sense to individual and social life in a way that is differentiated regarding to Western culture and totally able to furnish all material and symbolic needs required; and, second, cosmology and politics affirmed in the work do not eliminate the aesthetical character of the language presented for the shaman to non-indian societies. Therefore, the *pluriverse*, here, refers itself at the same time to the Escobar's concept of pluriverse, in order to defend the existence of other worlds to the eyes of the West, mas also the lyrical condition that the world enables in terms of language, metaphors of the yanomami world translated to the Portuguese language, the graphics used in the work, even in the narrative, very proper and singular to the context of the shaman Kopenawa.

Key-Words: Relation Ontology; Politics; Territory; Education.

Considerações Iniciais

A partir das propostas teóricas dadas por Arturo Escobar (2015), tematizaremos a obra *A queda do céu: palavras de um xamã*

¹ Doutoranda em Teoria da Literatura no Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: juliedorrico@gmail.com

yanomami, de autoria de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Os conceitos *ontologia relacional* e *ontologia política* são desenvolvidos por Escobar (2015) para mostrar como os estudos das Epistemologias do Sul têm voltado seu olhar para saberes periféricos, estigmatizados como marginais e subalternos. Esses grupos – indígenas, negros, camponeses, ribeirinhos etc. – têm, na prática, contribuído, de modo alternativo, com respostas para problemas cruciais perpetrados pela modernidade e, mais recentemente, pelo fenômeno do *antropoceno*: atuam dando alternativas para problemas globais como o clima, a economia, a política e as relações geopolíticas configuradas desde a colonização. Tanto a ontologia relacional quanto a ontologia política revelam uma intrínseca vinculação do homem com a natureza. Se a primeira revela a fundamentação antropológico-ontológica desses grupos, a segunda revela que a atuação militante, engajada e de caráter político se dá justamente por causa dessa orientação cosmológica que constitui esses grupos.

Nesse sentido, a leitura da obra *A queda do céu* se realiza a partir desse horizonte relacional/político desenvolvido por Escobar (2015). Isto porque, através da narrativa da obra, podemos perceber que a luta política em defesa da natureza, das florestas yanomami está vinculada à própria dimensão cosmológica do mundo yanomami. A ontologia que nos é apresentada na obra é relacional e pertence a uma matriz extraocidental, posto que nasce e se desenvolve com a floresta e com a tradição ancestral concernente à etnia; também é política, uma vez que precisam articular-se politicamente com estratégias internacionais, ou por meio de técnicas como a adoção da escrita alfabética, do livro impresso, para a defesa de seus territórios e tradições.

A linguagem apresentada em *A queda do céu* possui, além das características acima elencadas, caráter estético. A narrativa, as figuras de linguagem que o xamã se vale para traduzir sua cosmologia ao não indígena, o grafismo que conota tanto o mundo yanomami quanto o mundo do *napë*, do “branco”, colaboram para

afirmarmos que a obra constitui-se na potência estética concernente ao mundo étnico yanomami. Dessa forma, se no primeiro momento argumentaremos como a cosmologia yanomami pode ser englobada como um mundo autossuficiente que muito tem a contribuir para as reflexões e os projetos do ocidente, sendo, portanto, um dos muitos pluriversos; na segunda parte, buscaremos mostrar como a obra é carregada de potência estética e, por isso mesmo, o termo pluriverso é utilizado neste artigo para dimensionar esse lirismo yanomami. Para a primeira parte nos fundamentamos em Arturo Escobar (2015), Philippe Descola (2016), Pierre Clastres (1982); para a segunda, Antônio Risério (1993), Daniel Munduruku (2017) e Els Lagrou (2009) servirão como base de nossas reflexões. Nosso argumento consiste em defender o duplo movimento que a obra *A queda do céu* desdobra, o caráter ontológico relacional e político (pluriverso) que ela enseja, ao mesmo tempo que também o caráter estético (pluriverso).

1. A ontologia relacional e política em *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami

Na esteira dos estudos das Epistemologias do Sul, corrente teórica desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos (2010) que critica a estrutura e a construção do conhecimento moderno, Escobar (2015) ilustra como a experiência, o saber e as lutas dos grupos sociais subalternos podem ser assumidos como fundamentais na “tomada de consciência da profunda transição cultural e ecológica que enfrentamos nas crises inter-relacionadas de clima, alimentação, energia, pobreza e significados” (Escobar, 2015, p. 14 *tradução minha*). A crítica orientada à euromodernidade – capitalista, racionalista, patriarcal, branca, etc. – destaca o processo de colonização em termos ontológicos. Isto é, como, desde a colonização, os países “euronocêntricos” (Fernandes, 2014, p. 54) buscam consolidar sua dominação sobre outros países e pensamentos em termos dicotômicos – branco/negros-indígenas,

cultura/natureza, homem/mulher, auferindo supremacia ao modo de vida ocidental e descaracterizando aqueles fora de seu parâmetro. Nas palavras de Fernandes (2014):

[...] dito de forma clara, nosso conhecimento baseia-se em uma perspectiva de neutralidade axiológica que baseia-se ela mesma em um ideal de modernidade euronocêntrica que se situa – e se legitima – no pressuposto de ser ontologicamente distinta (e superior) às formas como coletividades-outras constroem seu conhecimento e suas formas de estar/ser no mundo. Em larga medida, tal perspectiva anula os conhecimentos-outras, fora dos paradigmas aceitos pela comunidade científica (incluindo-se a própria noção de paradigma), como se as próprias ideias de episteme e de conhecimento fossem intrinsecamente neutras (Fernandes, 2014, p. 54).

Para endossar a premissa básica dos estudos das Epistemologias do Sul, de que existem outros mundos e outras formas de sentido à existência que não a do ocidente, recorremos a Shohat e Stam (2006), que argumentam ser o ocidente “uma construção fictícia baseada em mitos e fantasias” (Shohat e Stam, 2006, p. 37). Para os autores, o ocidente é um conceito relativo, posto que quando pensado em perspectiva geográfica ele logo é desconsiderado. Concluem, assim, que é a política quem determina as configurações geográficas e o que é ou não ocidentalizado, já que, como reconhecem os autores, o estabelecimento do Ocidente se deu em termos histórico-políticos que colaboraram para sua autodeterminação – a divisão do Império Romano em oriental e ocidental, a divisão da Igreja Cristã em oriental e ocidental, a definição do Ocidente como judaico-cristão e o Oriente como muçulmano, hindu e budista, e a divisão da Europa pós-guerra entre ocidente capitalista e oriente comunista (Shohat e Stam, 2005, p. 37).

Em se tratando da arte, Shohat e Stam (2006) argüem que o “ocidente é uma herança coletiva, uma mistura voraz das culturas, que não apenas ‘bebeu’ das influências não-europeias, mas que é de fato ‘formada por elas’” (Shohat e Stam, 2006, p. 39). Dessa forma,

o ocidente puro não passaria de uma versão idealizada que organiza o conhecimento e o autentica de modo lisonjeiro e determinante para o imaginário eurocêntrico. Descola (2016) também faz a distinção entre ciência e cosmologia para explicar que uma visão de mundo não determina o parâmetro para todos os demais povos do planeta. Em suas palavras:

Eu não ponho a ciência em dúvida, eu mesmo sou cientista. Acredito que o que faço respeite as regras do método científico, e o que eu digo não é, portanto, um julgamento da ciência. Mas acredito também que muitas vezes confundimos ciência com o que chamamos, em termos científicos, de cosmologia. De que se trata? Trata-se simplesmente da visão de mundo, da maneira como pensamos que nosso mundo está organizado. Quando afirmamos que o mundo se compõe de entidades naturais, de humanos e de objetos artificiais, enunciamos os princípios de uma cosmologia particular, isto é, da nossa. Outros povos não estabelecem distinções e veem o mundo segundo outras cosmologias (Descola, 2016, p. 47).

Para Descola (2016), portanto, a visão de mundo ocidental redonda em uma cosmologia que não é partilhada por todos os grupos sociais. O reconhecimento da existência de outros grupos/coletividades e suas respectivas cosmologias reitera o argumento de Escobar (2015) de que perceber outros mundos é também considerar outras ontologias, isto é, formas próprias de dar sentido à vida coletiva que fogem ao paradigma moderno e ocidental. Tais grupos/mundos/ontologias aparentam ter respostas para os problemas globais, uma vez que, em sua relação inextricável com a Terra, vinculam profundamente o pensamento, suas teorias e práticas, com a vida². Por isso mesmo, a ontologia relacional refere-se a esta pluralidade de mundos, cada qual com suas crenças

² Um exemplo que pode ser citado é o emblemático caso do povo indígena sioux que resistiu de modo pacífico contra as investidas do Oleoduto Dakota Access. Esta resistência tornou-se documentário e está disponível na Netflix sob o nome de *Awake - a dream from standing rock* (2017). No documentário podemos ver a relação do grupo indígena na defesa da terra contra o oleoduto devido as demandas de poluição que outros oleodutos têm causado pelo mundo, inclusive na Amazônia da América Latina.

e formas de conceber o mundo e suas relações com ele. O mundo *yurumangu*³ é o exemplo trazido por Escobar (2015) para mostrar uma perspectiva outra e possível de relacionar-se com a terra, com a natureza. Esta comunidade, formada por maioria afrodescendente, habitantes de assentamentos ribeirinhos, orgulha-se de co-habitar este espaço: “aqui nascemos, aqui crescemos, aqui temos conhecido o que é o mundo” (Escobar, 2015, p. 17). Ainda segundo o autor, é através desse nascer-crescer-conhecer que esta comunidade exerce as suas muitas práticas em seus “territórios/seus mundos desde que foram livres (isto é, escravos libertos) e se viram entrelaçados com muitos tipos de espécies viventes nestes densos mundos selvagens” (Escobar, 2015, p. 17). Sobre esse mundo, o autor argumenta que as relações humanas e não-humanas interconectam-se porque sua existência se dá em caráter inextricável e múltiplo:

El bosque selvático consta de muchas entidades relacionales, de minerales, moluscos, nutrientes, algas, microorganismos, aves, plantas e insectos – un ensamble completo de vida aérea, submarina y de superficie -. Los etnógrafos de estos mundos los describen en términos de tres mundos entrelazados: el mundo de abajo o inframundo; este mundo, o el mundo humano, y el mundo de arriba, o mundo espiritual/supramundo (Escobar, 2015, p. 17).

Se na visão judaico-cristã o submundo e o céu para serem habitados/visitados dependem da morte física do homem, neste mundo *yurumangu* a conexão entre os seres se dá de modo mais direto, sem necessitar da morte física para que tais mundos sejam acessados. “Entre estos mundos se produce un ir y venir de seres

³ El río Yurumanguí es uno de los cinco ríos que desembocan en la bahía de Buenaventura en el Océano Pacífico, donde vive una población de aproximadamente 6.000 personas, mayoritariamente afrodescendientes. En 1999, gracias a su organización local, las comunidades lograron obtener 52.000 hectáreas (82% de la cuenca del río). El conflicto armado, la presión de cosechas ilegales y megaproyectos de desarrollo en el área de Buenaventura han intentado quitarles el control del territorio. Sin embargo, el título colectivo ha servido como defensa de las tierras comunales y como base de los territorios y formas de vida autónomos (Escobar, 2015, p. 17).

que se conectan en lugares específicos, incluso «visiones» y espíritus (Restrepo, 1996 *apud* Escobar, 2015, p. 17-18)”. A esta densa rede de interrelações, argumenta Escobar (2015), se dá o nome de *ontologia relacional*, onde a interconexão entre estes mundos gera uma riqueza estética – contos, cânticos e poesias – próprios à experiência, vivência e formas de configurar o seu mundo.

A obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), publicada sob autoria do antropólogo francês Bruce Albert e do xamã yanomami Davi Kopenawa, denota essa compreensão relacional de mundo, do mundo yanomami. Em passagem a seguir veremos que a educação que orienta o xamã Kopenawa, porta-voz do grupo que faz parte e representa, é de caráter extraocidental, posto que nasce da tradição radicada na ancestralidade do povo yanomami. Apresentando-se, ora via livros, ora via depoimentos em vídeos para a sociedade envolvente, o xamã afirma que sua formação, sua relação com a terra, com o território, está para além da relação polarizada natureza x cultura. Por isso, com objetivos claros de conscientizar a sociedade do *napë*, isto é, do “branco”, relativamente ao excessivo dismantelo para com a floresta, por tomá-la como puramente instrumental, Davi Kopenawa descortina seu mundo ontológico e seu pensamento num tom crítico para enfatizar que o cuidado com a Terra é o ponto crucial para a garantia de vida para os humanos, indígenas ou não, e não-humanos:

Não temos leis desenhadas em peles de papel e desconhecemos as palavras de *Teosi*. Em compensação, possuímos a imagem de *Omama* e a de seu filho, o primeiro xamã. Elas são nossa lei e governo. Nossos antigos não tinham livros. As palavras de *Omama* e as dos espíritos penetram em nosso pensamento com a *yãkoana* e o sonho. E assim guardamos nossa lei dentro de nós, desde o primeiro tempo, continuando a seguir o que *Omama* ensinou a nossos antepassados. Somos bons caçadores porque ele fez entrar em nosso sangue as imagens dos gaviões *wakoa* e *kãokãoma*. Não precisamos ensinar nossos filhos a caçar. Bem jovens, começam por flechar lagartos e passarinhos e depois, quando crescem, vão caçar animais maiores. *Omama* nos deu também as plantas de

nossas roças, que lhe foram dadas pelo sogro, vindo das profundezas das águas. Ensinou-nos o modo de construir nossas casas e de cortar nossos cabelos. Ensinou-nos a dar nossas festas *reahu* e a pôr em esquecimento as cinzas de nossos mortos. Transmitiu-nos todas as palavras de nosso saber. Já os brancos têm escolas para isso. O que eles chamam de educação, para nós são as palavras de *Omama* e dos *xapiri*, os discursos *hereamuu* de nossos grandes homens, os diálogos *wayamuu* e *yâimuu* de nossas festas. Por isso, enquanto vivermos, a lei de *Omama* permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento (Albert e Kopenawa, 2015, p. 390-391).

Esta passagem, apesar de sua extensão, foi trazida para mostrar que o pensamento e a educação yanomami fundamentam-se em sua ancestralidade étnica, portanto, na ontologia que configura o mundo humano deste povo orientado pelo mundo não-humano. Tal forma de dar sentido à sua existência e ao seu mundo corrobora o argumento de que os povos indígenas defendem politicamente seus territórios porque neles está radicada sua ontologia, *relacional*, de *matriz extraocidental* (Risério, 1993), alternativa (ou complementar, mas sempre crítica) à modernidade. A seguir podemos observar que a relação com a Terra, com seus territórios, justifica-se em razão de sua sobrevivência e, de modo fundamental, à forma em que coletivamente este grupo dá sentido ao seu mundo:

É em virtude dela que não maltratamos a floresta, como fazem os brancos. Sabemos bem que, sem árvores, nada mais crescerá em sua terra endurecida e ardente. Comeremos o quê, então? Quem irá nos alimentar se não tivermos mais roças nem caça? Certamente não os brancos, tão avarentos que vão nos deixar morrer de fome. Devemos defender nossa floresta para podermos comer mandioca e bananas quando temos a barriga vazia, para podermos moquear macacos e antas quando temos fome de carne. Devemos também proteger seus rios, para podermos beber e pescar. Caso contrário, vão nos restar apenas córregos de água lamacenta cobertos de peixes mortos. Antigamente, não éramos obrigados a falar da floresta com raiva, pois não conhecíamos

todos esses brancos comedores de terra e de árvores. Nossos pensamentos eram calmos. Escutávamos apenas nossas próprias palavras e os cantos dos *xapiri*. É o que queremos poder voltar a fazer. Não falo da floresta sem saber. Contemplei a imagem da fertilidade de suas árvores e a da gordura de seus animais de caça. Escuto a voz dos espíritos abelha que vivem em suas flores e a dos seres do vento que mandam para longe as fumaças de epidemia. Faço dançar os espíritos dos animais e dos peixes. Faço descer a imagem dos rios e da terra. Defendo a floresta porque a conheço, graças ao poder da *yãkoana*. Seu espírito, *Urihinari*, e o de *Omama* só são visíveis aos olhos dos xamãs. São suas palavras que dou a ouvir agora. Não são coisas que vêm só do meu pensamento (Kopenawa e Albert, 2015, p. 391).

Nesta citação, o xamã reitera a relação que possui com a floresta enquanto grupo e como essa relação se dá de modo inextricável com a ontologia-antropologia em seu povo. Estas esferas de conhecimentos, natureza e cultura, nos diz Clastres (1982), é perpassada de ponta a ponta pelo sobrenatural na sociedade yanomami:

A queda de uma árvore que provoca ferimentos, a mordida de uma cobra ou o ataque de uma fera, a passagem de uma estrela cadente serão interpretados não como acidentes, mas como efeitos de uma agressão deliberada das potências sobrenaturais, tais como espíritos da floresta, almas dos mortos e até mesmo dos xamãs inimigos (Clastres, 1982, p. 68).

Podemos observar, nesse sentido, que a simbiose entre o humano e o não-humano dá a tônica das relações configuradas pela tradição ancestral da comunidade do xamã Kopenawa e justificam a assídua luta por seu território. Esta intrincada forma de ser e estar no mundo se traduz no que Escobar (2015) chama de *ontologia política*. Como argumenta o autor sobre a ontologia relacional, “la defensa del territorio, de la vida y de la tierra comunitaria es una misma causa” (Escobar, 2015, p. 20). A ontologia relacional, a configuração do mundo de um grupo e suas formas de dar sentido ao modo de

vida de seu grupo coletivo são anteriores à luta política, posto que esta é quem orienta a luta e a resistência políticas para defender os modos de vida tradicionais, hoje, conjugados ao opressivo ataque genocida e etnocida dos não indígenas sobre seus (dos povos indígenas) saberes, territórios e ancestralidade. O caso yanomami ilustra bem o que Escobar (2015) intitula de *ontologia relacional e política*.

Em seus testemunhos, memórias, profecias xamânicas e depoimentos, Davi nos alerta que desde a chegada do branco nas terras de seu povo, seu grupo foi vítima do contato, resultando como consequência em baixa demográfica. Desde o contato com a antiga SPI – Serviço de Proteção ao Índio⁴ (atual Fundação Nacional do Índio), com os missionários, os colonos e a entrada maciça dos garimpeiros nas terras yanomami, seu povo luta e resiste frente às atrações do garimpo, das doenças e, mais recentemente, contra as leis que põem em xeque o direito assegurado de suas terras demarcadas, como a PEC 215 que busca passar do Executivo ao Legislativo o poder de decisão das áreas e territórios indígenas.

Nesse sentido, a obra *A queda do céu*, sob a forma de livro impresso, chega para anunciar com orgulho o seu mundo e sua ontologia. Tais saberes, consolidados à luz da ancestralidade, guiam a sua resistência política desde a década de 1980, período em que a comunidade yanomami se viu obrigada a assumir uma posição política como estratégia de resistência. A estratégia adotada coletivamente foi reconhecer no xamanismo a instituição por excelência para dialogar com outras esferas da sociedade envolvente.

A crítica xamânica da economia política da natureza (Albert, 1993) se sustenta em Davi na afirmação de que a Natureza tem um sentido normativo em relação à sua sociedade. Isto é, reconhece que ela está para além do meio que provê subsistência, ela é a condição

⁴ Extinta em 1967 e substituída pela Fundação Nacional do Índio no mesmo ano. Para Manuela Carneiro da Cunha: “[...] a política indigenista continua atrelada ao estado e a suas prioridades” (Carneiro da Cunha, 2012, p. 21).

sine qua non para a existência das coordenadas simbólicas da comunidade yanomami. Esta relação, natureza e comunidade, vista como interligada, descredita a noção de que a natureza é um objeto, um instrumento de exploração sem limites. A crítica xamânica, para Albert (1993), portanto, consiste em questionar o lucro, o valor das mercadorias. Destituindo a mercadoria de seu valor lucrativo, para o xamã Kopenawa, a conseqüência está irremediavelmente na perda de interesse pelo acúmulo da economia privada, dando uma condição de possibilidade para reconfigurar, inclusive, as relações subjetivas entre os *napë*.

Enquanto os brancos, os *napë*, amam suas mercadorias como se fossem “namoradas”, os Yanomami praticam a lei da troca, o *rimimuu* (Kopenawa e Albert, 2015, p. 414), sempre mandando para longe os seus objetos. Essa forma de relacionar-se com o mundo (no sentido que este abarca os humanos e não-humanos) enfatiza sua crítica xamânica, posto que o *napë*, ao sentir-se dono das mercadorias (e ao definir-se basicamente pela posse destas) teria a profunda tendência de sentir-se dono do mundo, tornando-se incapaz de perceber que precisa dele para sobreviver. O branco, como diz Davi, vive sob o signo do esquecimento e, por isso mesmo, fundamentalmente deposita seus conhecimentos nas “peles de papel”. A crítica à escrita evoca uma escuta, ainda que se necessite ler essas “peles de papel”. Apesar de ser contra o desmatamento, o xamã precisou usar o mecanismo do branco, a escrita alfabética, o livro impresso, para fazer-se ouvir pela sociedade não indígena, porque estes já não sabem mais escutar os seus velhos. Seu maior alerta está, nesse diapasão, ao eminente fracasso do xamanismo. A profecia-depoimento afirma que, diante dos poderes destrutivos liberados pelo branco, do calor patogênico, do efeito estufa, se instaurará uma crise escatológica e um movimento brutal de desordem cosmológica. Essa crise significa que, em adoecendo os *xapiri*, morrendo os xamãs e a floresta, não há possibilidade de sustentar o mundo dos yanomami e dos brancos, que, ao contrário

dos indígenas, pensam sempre na relação dicotômica desta mesma natureza em relação à sua sociedade.

Falamos do mesmo mundo, mesmos recursos, e olhares similares com ideologias antagônicas; enquanto a do branco se respalda no capitalismo, a do indígena se respalda em uma cosmologia perpassada pelo xamanismo, mas o fim pode ser o mesmo. Para os Yanomami, as histórias antigas registram na tradição ancestral que o demiurgo *Omama* fincou hastes metálicas, do qual o ouro e outros minérios dele são derivados, para sustentar a terra e o novo céu, a *hutukara*, criados por ele. Ele incumbiu aos xamãs o trabalho de manter afastados os *aõpatari*, animais ancestrais maléfico do submundo, dessas hastes que sustentam o mundo. A consequência fatal da exploração aurífera é o enfraquecimento das hastes e o conseqüente desabamento do céu, em que brancos e indígenas têm o seu fim fatal. Para os brancos, a devastação da natureza se torna um assunto preocupante, em passos lentos, diante da tão ameaçada vida na Terra. As diversas contaminações dos rios pelo mercúrio e outras poluições mostram que a atividade humana acelera um processo apocalíptico do fim da vida na terra. O fim, igual para o indígena e o branco, pode ser evitado, se evitado, como chama Albert (1993, p. 23), “o fetichismo antropocêntrico” da sociedade ocidental que atinge posições hegemônicas na economia, na política, no âmbito militar e até cultural. Davi Kopenawa prova, mais uma vez, que essa noção de que o homem está no centro de todas as coisas e seres só sustenta a noção colonizadora que se perpetua nos dias de hoje no Capitalismo. Nesse sentido, conclui Albert (1993) que esse fim catastrófico do mundo branco e indígena, no discurso político de Davi, tem grande destaque, porque estão diretamente ligados à enunciação profética da tragédia humana e cosmológica na destruição do seu habitat pela atividade garimpeira e, segundo, porque reforçando a compreensão de que o xamanismo é uma instituição guardiã dos saberes de seu povo pode articular desde a Amazônia sobre os traumas resultantes das catástrofes industriais.

A mensagem de Davi se direciona aos brancos para que este povo, cuja memória não é tão resistente, escute o que o povo da floresta tem a dizer e comece a refletir e a agir com mais respeito, mais respeito aos outros sujeitos, sejam os humanos, seja a natureza. O xamã nos mostra que a modernidade tem uma relação tão essencial com a mercadoria que transcende e subverte o sentido normativo das relações humanas: de fins passamos a ser meios, ao passo que as mercadorias de meios passam a ser fins. Precisamos, a partir desse pensamento xamânico, retomar e reafirmar uma noção normativa de sociedade humana, de natureza, percebendo essas esferas como totalmente interligadas.

Segundo Albert (1993, p. 5), “o discurso político de Kopenawa, xamã de trajetória interétnica, associada ao universo das ONGs indigenistas e ambientalistas, tomou forma durante os anos 1980 na luta pela demarcação das terras Yanomami, invadidas por uma feroz corrida do ouro”. O discurso político em defesa de seus territórios se assenta no cuidado destas porque é assim que se evita a profecia apocalíptica da queda do céu. Argumenta Albert (1993) que:

Para Davi, portanto, “proteger a floresta” ou “demarcar a terra” não significa unicamente garantir a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos Yanomami. É também preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural enquanto “seres humanos” (*yanomae t^hëpë*) (Albert, 2015, p. 10).

A cosmologia yanomami, dessa forma, está ligada, hodiernamente, ao discurso político de Davi Kopenawa e justamente nele que se dinamiza a sua luta política. Autoafirmação da ontologia e resistência política pelos territórios demarcados não são partes ambivalentes, senão que são vistas como um todo e integradas à condição *sine qua non* de sua sobrevivência. Para Escobar (2015), a perspectiva pluriversal observa que existem múltiplas verdades, mas não se pretende corrigir a visão de nenhuma delas, como se

houvesse uma forma superior de definir a realidade. Por isso mesmo, não se põe em xeque o estatuto epistemológico de Davi Kopenawa, exatamente porque ele se funda no xamanismo que, respaldado por forças humanas e não-humanas, configura as relações sociais, religiosas, artísticas e pessoais.

2. O pluriverso yanomami: A linguagem estética da obra *A queda do céu*

O caráter estético da linguagem apresentada em *A queda do céu* está intimamente associado ao território e à ancestralidade yanomami. Podemos perceber pelo livro que os **grafismos**, as **figuras-desenho**, o **enredo ao mesmo tempo pessoal e coletivo** evidenciam a potência estética representando no impresso uma pequena dimensão da riqueza lírica existente na cultura yanomami. Também estão intrinsecamente ligadas ao seu espaço e à memória ancestral, coletiva e pessoal respectivamente. Para Lagrou (2009), “não é porque inexistem o conceito de estética e os valores que o campo das artes agrega na tradição ocidental que outros povos não teriam formulado seus próprios termos e critérios para distinguir e produzir beleza” (Lagrou, 2009, p. 11). Nesse sentido, a arte tradicional indígena yanomami, antes não vinculada ao registro impresso, aos processos de editoração e à publicação e circulação em livrarias e sebos físicos e virtuais, se vê na urgência de adotar tais técnicas para projetar sua mensagem, que é ao mesmo tempo autoafirmativa – de si para a sociedade não indígena –, e apocalíptica – uma vez que nela está contida a profecia contra o povo da mercadoria que arranca desmesuradamente as raízes do céu (ouro, floresta) para fins lucrativos. Nos diz Davi Kopenawa (2015):

Eu não tenho livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São palavras de *Omama*. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus

habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “gente de *Teosi*”, não parem de dizer que são mentiras. Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. 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 e Albert, 2015, p. 65-66).

Este projeto político de publicação busca, como afirma o xamã acima, dimensionar suas palavras à sociedade envolvente para que estes reflitam com mais retidão sobre os habitantes da floresta. A mensagem-conteúdo, que imbrica história pessoal e destino coletivo, não opera no âmbito exclusivo da obra, mas é seguida de grafismos, figuras-desenho, fotografias ao longo da obra, compondo um “texto multimodal de autoria indígena” (Thiago, 2007, p. 8). Em sua definição, o texto multimodal de autoria indígena exhibe dois códigos semióticos registrados sobre a superfície do papel, a saber:

um, o verbal, exhibe a forma de textos escritos alfabeticamente, e torna-se o foco principal de uma noção linguisticamente fundada de escolarização voltada para as comunidades indígenas no Brasil; e um, não verbal, na forma de (a) desenho figurativo, um tipo de texto visual que se tornou parte da representação indígena depois do contacto com a cultura dominante, e/ou (b) padrão geométrico o qual faz parte das culturas tradicionais indígenas e é encontrado também em sua cestaria, tapeçaria, cerâmica e pintura corporal, mesmo antes do contato com a escrita alfabética (Thiago, 2007, p. 8).

A narrativa da obra *A queda do céu* compõe-se em três partes principais, ao mesmo tempo em que é acompanhada de diferentes desenhos figurativos para representar as respectivas partes da narrativa que são *Devir outro*, *A fumaça do metal* e *A queda do céu*. A narrativa que envolve a história pessoal e coletiva do xamã Kopenawa foi sintetizada anteriormente por Dorrigo (2018) em entrevista ao Instituto Humanitas (Edição 519, 9 de abril de 2018), e é retomada para o corpo deste texto posto que resenha as três partes da obra buscando destacar os objetivos neles analisados:

A primeira parte da obra, *Devir outro*, traz a perspectiva da autoafirmação na e pela *diferença*. No artigo publicado no periódico *O eixo e a roda, A literatura indígena como crítica da modernidade: sobre xamanismo, normatividade e universalismo – notas desde A queda do céu: palavras de um xamã yanomami, de Davi Kopenawa e Bruce Albert*, Danner e Dorrigo (2017) argumentam que o paradigma normativo da modernidade vê o xamanismo como o antípoda da racionalização, defendendo que a crítica, a reflexividade, a emancipação e o universalismo só são possíveis, por meio desse mesmo paradigma em suas características de formalização, neutralidade, impessoalidade e imparcialidade. Nessa visão, o xamanismo, a cosmovisão ameríndia yanomami não é compreendida como princípio antropológico capaz de autogerir-se, devendo sempre ser tutelada e assumida como minoridade, como criança órfã que precisa crescer, civilizar-se e integrar-se à sociedade do não indígena (muitas vezes deixando de ser indígena). Davi Kopenawa, nesta primeira parte do livro, mostra exatamente o contrário, tal como argumentamos no artigo citado; ele revela que a crítica, a reflexividade e a emancipação são possíveis na própria vinculação sociocultural e pertença antropológico-ontológica, tornando-se crítica da modernidade via xamanismo e desde sua diferença. Situando o leitor na origem de seu povo e do mundo yanomami, ele justifica a normatividade que conduz o seu povo e, por meio da voz e da palavra, vamos conhecendo a potência estética

que perpassa esta narrativa. Do estético ao político, do político ao estético, tudo mediado pelo xamanismo.

Nessa fórmula, lemos a obra, sobretudo a primeira parte, que se funda em dois conjuntos de narrativas que orientam o mundo tal qual o povo yanomami reconhece a configuração dele: o primeiro conjunto é do tempo muito remoto em que os ancestrais animais se metamorfoseavam continuamente. Este conjunto, conforme assinala Bruce Albert (2015, p. 613), descreve a socialidade sem lei dos ancestrais humanos/animais (*yarori*) da primeira humanidade, que provocou sua metamorfose em caça (*yaro*), e a de suas “imagens” (*utupë*) em espíritos xamânicos; e o segundo conjunto trata do tempo em que *Omama* cria os yanomami; esta parte também desenvolve a gesta (a criação/trabalho) do demiurgo *Omama* e ainda de seu irmão, o enganador *Yoasi*, criadores do mundo e da sociedade atuais.

O objetivo expresso nesta primeira parte da obra consiste em dar-se a conhecer, pois conhecendo a ordem que guia seu pensamento-outro, talvez, como afirma Kaká Werá (2017), se diminua a distância de entendimento de costumes, valores, mitologias, etc., entre a sociedade não-indígena e os remanescentes das culturas ancestrais. A primeira parte ajuda-nos a entender as diferentes subjetividades que estão constantemente radicadas no signo das minorias, minorias, é claro, em direitos. Essa parte, entre outras lições que enseja, propõe que conheçamos o outro, a cultura do outro, antes de declarar um ódio àquele que não se enquadra no paradigma heteronormativo ao qual fomos educados, o do homem branco, heterossexual, capitalista e judaico-cristão. O que, no Brasil, pensamos ser bastante suspeito adotarmos esse modelo considerando nossa formação identitária de caráter complexo.

A segunda parte, *A fumaça do metal*, denuncia metalinguisticamente o contato com os não indígenas e as sucessivas epidemias advenientes desse contato. Ela também nos relata sobre como o desastre ecológico afetou diretamente o mundo espiritual, que, por sua vez, depende da floresta para (sobre)viver perto dos

yanomami. Os espíritos, os *xapiri*, são seres sensíveis que se comunicam com o xamã quando este fica em estado de fantasma, isto é, quando bebe o pó da *yãkoana* que o coloca em transe capaz de comunicar-se com o mundo espiritual. Os espíritos habitam esse plano imaterial que se situa na floresta, no céu, no subterrâneo, em todos os lugares. Mas gostaria de ressaltar dois aspectos em especial: o primeiro é que os *xapiri* não tocam no plano material, quando eles querem ficar perto dos humanos, caminham pela floresta por uma senda espelhada que eles mesmos projetam e criam, nunca tocando o chão; eles são por demais puros. Quando um xamã bebe o pó da *yãkoana*, os espíritos os ensinam, pelo canto e dança, a caçar, curar doenças, a celebrar a vida. Contudo, com a ação predatória do não indígena, o desmatamento desmesurado da floresta, este forasteiro coloca em risco não só a sobrevivência física do sujeito yanomami, sobretudo a cosmologia na qual os yanomami radicam seu modo de vida. Antes do contato, quando um yanomami ficava doente, na cultura yanomami a doença significava que a imagem do sujeito estava sendo atacada por um espírito (*yarori*), e os *xapiri* precisavam intervir recuperando a imagem desse sujeito, resgatando-a do ancestral animal raptor, devolvendo-a ao paciente yanomami. Hoje, com as epidemias do 'branco', os *xapiri* pouco podem fazer para ajudar. Estas imagens (estas doenças), eles não as conhecem, por isso não podem fazer nenhum ritual de cura e, além disso, a doença física resultante do contato com o branco significa a doença no plano espiritual dos *xapiri*. O mundo material e espiritual adoecem concomitantemente, pondo em risco toda a vida comunitária.

A fumaça do metal, entendida pelo xamã como uma fumaça presente nas ferramentas utilizadas pelos brancos na aldeia ou deixadas aos yanomami sob a forma de presentes, foi a responsável por reduzir demograficamente os yanomami em razão de sua constituição diferenciada da do branco. Soma-se a esse contato, nesta parte do livro, a abertura da Perimetral Norte no território sul dos yanomami, na década de 1970. Os projetos de colonização agrícola e a ação dos soldados da Comissão Demarcadora de Limites

e Fronteiras (CDBL). Todos estes projetos empreendidos pelo governo brasileiro no período da Ditadura Militar foram prejudiciais à consistência do povo yanomami que, em todos estes períodos, sofreram com perdas e mortes. A ação da equipe de Demarcação de Fronteiras teve consequências dramáticas aos yanomami; esta ação divulgou as jazidas de minério localizadas no território yanomami, abrindo picadas e estradas aos mais de 40.000 garimpeiros que viriam explorar aquela região. A atuação de Davi destaca-se na denúncia e luta pela demarcação daquele território, contando com a ajuda de ONGs nacionais e internacionais. A explicação dada dos mundos físico e espiritual revela o esmero para com a floresta e a vida comunitária. As técnicas de subsistência residem no cuidado com o solo, no equilíbrio com a caça na natureza, não poluindo o rio. Orientados por uma entidade espiritual, os yanomami mostram que sua razão, negada pela modernidade, opera em simbiose, revelando que as formas de vida, para não desaparecerem, precisam atuar de modo coordenado com a natureza e que o não indígena precisa respeitar a vida do sujeito yanomami. Isto é, o não indígena precisa reaprender, reeducar suas formas de relações materiais e subjetivas.

Por fim, a terceira parte, intitulada *A queda do céu*, fala do ato político do sujeito Davi em defesa da Terra Indígena Yanomami. Fala um pouco mais de sua empreitada com a UNI – União das Nações Indígenas – que começava a articular-se em favor dos povos indígenas no país. Das suas primeiras viagens em defesa da demarcação da TY, o reconhecimento da importância de suas palavras serem publicizadas para além das florestas. As palavras em defesa da floresta são um alerta de que, se os brancos, o povo da mercadoria, continuarem explorando desenfreadamente a natureza, esta implodirá, haverá destruição dos biossistemas e as hastes que sustentam o céu não poderão ser seguradas pelos xamãs, ou seja, decretaremos a nossa própria morte. A paixão pela mercadoria, na visão do xamã, torna o ‘branco’ ganancioso, sempre com o intuito de acumular mais, incapaz de compartilhar suas pertencas. Na contramão da posse, em todos os sentidos, os yanomami são

desprendidos dela, isto porque os objetos não morrem. Os objetos são diferentes dos homens que adoecem, envelhecem e morrem facilmente. Já os objetos não, eles relembram aqueles que os usavam, por isso compartilham para longe estes objetos para não ficarem tristes com a lembrança no objeto do parente que se foi. Outro aspecto a ressaltar é a certeza da morte. Sabendo que vão morrer, os yanomami desprendem-se facilmente de seus objetos, evitando, assim, a avareza. Com o sentido de partilha coletiva, baseado na economia da troca, os yanomami evitam ser escravizados por estas mercadorias. Esquivam-se do consumo exagerado e partilham tais objetos, estendendo a amizade para além da comunidade. Segundo Kopenawa (2015): “Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade. Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter” (Kopenawa, 2015, p. 409).

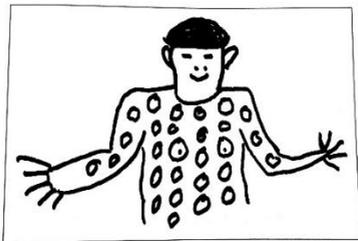
Portanto, esta expressão yanomami, dividida em três partes, formato escolhido por Bruce Albert (2015), nos ensina, a partir da prática da reflexão, a necessidade de conhecermos um povo, uma cultura e nos relacionarmos com ela antes de a segregarmos por sua diferença radical; que o governo brasileiro foi responsável pela dizimação de muitos povos indígenas com os projetos desenvolvimentistas e expansionistas em relação às regiões centro-oeste e norte, e em particular pelas mortes, de modo direto e indireto, na comunidade yanomami; e, por fim, a importância de se cultivar uma rede de partilha coletiva de bens materiais e espirituais, a fim de evitar tratamentos inadequados na relação com o outro e na relação com o meio ambiente.⁵

Além da ênfase na mensagem, acompanham o texto também os desenhos figurativos na narrativa de Davi Kopenawa denotando

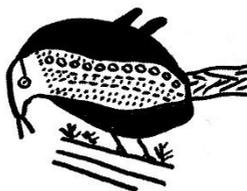
⁵ Julie Dorrigo em entrevista ao Instituto Humanitas realizada por Ricardo Machado. O catálogo de tragédias ao yanomami na voz de Davi Kopenawa. Edição 519 de 9 de abril de 2018. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7231-o-catalogo-de-tragedias-aos-yanomami-na-voz-de-davi-kopenawa>

o padrão geométrico tradicional, em variados traços, nas formas humanas, animais e não humanas como podemos ver abaixo:

1. Desenhos de escrita



Pintura corporal.



O filho de Ormami.

A obra, dessa forma, enseja continuamente uma forma próxima ao caráter tradicional do povo yanomami. As figuras-desenho, o grafismo, as fotografias (presentes no livro entre a página 318-319) denotam o caráter étnico em sentido pessoal e coletivo, aspecto que podemos ver também na narrativa, posto que

este projeto radica-se tanto na história pessoal de Davi Kopenawa quanto na pertença coletiva de seu povo. Como intelectual e liderança, Davi está encarregado de exercer a função de chefe, xamã, sujeito, comunidade. A inextricável relação do sujeito histórico junto ao sujeito coletivo, ou o que vimos chamando da presença marcante do “eu-nós lírico-político” (Danner e Dorrigo, 2017, p. 130; Dorrigo, 2017, p. 226; Danner, Dorrigo e Danner, 2018, p. 149), explicita, conforme argumentamos, a trajetória do sujeito histórico em sua diferença epistemológica e ontológica. Em outras palavras, desde os desenhos figurativos até a narrativa, encontra-se em *A queda do céu* um profundo engajamento político em defesa da pertença étnica, da memória ancestral, da defesa de seus territórios, línguas, educação e costumes, que traduz-se de modo sensível nas formas gráficas e multimodais e na narrativa, esta que veremos a seguir:

A imagem de *Omama* disse a nossos antepassados: “Vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas *reahu!* Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados!”. [...] Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade (Kopenawa e Albert, 2015, p. 76-77).

Na passagem acima, assumimos que a chave de leitura que compõe a via sensível yanomami – que poderíamos também chamar de caráter estético – da narrativa, está no aspecto central que se realiza pela e na *imagem* acessada por meio do pó da *yãkoana* que permite, via ritual, ao xamã comunicar-se com as imagens dos espíritos (*xapiri*) não-humanos e humanos. O estatuto epistemológico da vida coletiva está fundamentalmente centrado nas palavras dadas pela *imagem* do demiurgo *Omama*, conforme vemos na citação de Davi, e é quando ele se torna imagem de si

mesmo – quando entra em estado de fantasma – que ele pode comunicar-se com o mundo ontológico de seu povo. Viveiros de Castro (2015) define a obra, entre outras classificações que postula a ela, como essencialmente onírica, ou seja, de

um onirismo especulativo, em que a imagem tem toda a força do conceito, e em que a experiência ativamente ‘extrospectiva’ da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditabunda (Viveiros de Castro, 2015, p. 40).

Em outras palavras, a expressão de Davi Kopenawa orienta-se pela *imagem* do mundo cosmológico. Seja na floresta, no céu ou no mundo subterrâneo, nos espíritos (*xapiri*) que professam os cantos, as danças, a sabedoria tradicional ao xamã, é tão-somente pela imagem que a comunicação e o sentido se realizam. É na bebida do pó da *yãkoana*, quando Davi entra em estado de fantasma, quando vira imagem que constitui um elo entre a comunidade e o mundo espiritual, cuja base vai consolidando todo um modo de vida coletivo. Não é na introspecção do sujeito ocidental que Davi se realiza, mas justamente na diferença antropológica de sujeito “extraocidental” (Risério, 1993) que o xamã traduz, comunica e assente a singularidade coletiva aos yanomami. Tal função xamânica, por sua vez, não anula a trajetória de sujeito histórico de Davi, senão que enfatiza sua militância étnica, respaldando sua luta na instituição do xamanismo.

Portanto, a luta engajada, em caráter político e de resistência que a obra possibilita desdobrar para reflexão da sociedade envolvente sobre os massacres que esse povo diariamente enfrenta, sobretudo no que diz respeito ao garimpo nos territórios demarcados, é enfatizada pelo caráter sensível que a obra apresenta. Quando a narrativa se dá a conhecer, ela concretiza a pretensão de Davi, a de ter um leitor conhecedor e sensível às causas indígenas em geral, e em especial a do povo yanomami. Pluriverso dessa forma refere-se às diferentes nuances sensíveis que podem ser encontradas na obra *A queda do céu*, posto que sua forma multimodal garante ao leitor uma

aproximação ao mundo tradicional, ao mesmo tempo que a narrativa traduz um mundo ancorado na imagem da cosmologia yanomami. O caráter estético da obra, portanto, só reforça o caráter político da mensagem, da luta e da alteridade de Davi Kopenawa, seja em caráter individual ou coletivo.

Considerações Finais

Desse modo, a obra *A queda do céu* pode ser tomada como exemplo de um mundo cosmológico autônomo capaz de dar sentido à sua existência a partir das relações com a sua terra, com a sua territorialidade portanto. Os conceitos de *ontologia relacional e política* apresentados por Arturo Escobar (2015) reiteram a existência de outros mundos que não se esgotam tão-somente no paradigma do Ocidente, como podemos assumir pela narrativa cosmológica e histórica do xamã Davi Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert. As diferentes linguagens apresentadas na obra conferem à mensagem potência estética, posto que apresentam a identidade da cultura yanomami em diferentes elementos, como o grafismo, a própria língua yanomami e os sentidos que ela enseja, os traços e as fotografias trazidas ao bojo do livro. Seu caráter lírico e político, portanto, nos permite concluir, dentre tantas outras possibilidades, sobre a existência de um mundo autônomo no interior do universo yanomami, embora cada vez mais ameaçado pelas frentes de garimpo e exploração circundantes em seu território.

Referências

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Série Antropologia, 1993. Disponível em: <https://pt.scribd.com/presentation/358013093/O-Ouro-Canibal-e-a-Queda-Do-Ceu>

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie. A literatura indígena como crítica da modernidade: sobre xamanismo, normatividade e universalismo – notas desde A queda do céu: palavras de um xamã yanomami de Davi Kopenawa e Bruce Albert. In: O eixo e a roda, Belo Horizonte, v. 26, n. 3, p. 129-156, 2017.

DESCOLA, Philippe. Outras naturezas, outras culturas. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

ESCOBAR, Arturo. Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. In: Revista de Antropología Iberoamericana. Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill y Universidad del Valle, Cali. Volumen 11 Número 1 Enero - Abril 2016 Pp. 11 - 32 Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1695-9752 E-ISSN: 1578-9705. Disponível em: <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>

FERNANDES, Estevão Rafael. Ruptura epistêmica, decolonialidade e povos indígenas: reflexões sobre saberes-outros. In: DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. (Org.). Ensino de Filosofia, Gênero e Diversidade: Pensando o Ensino de Filosofia na Escola. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2014, v. , p. 52-72.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. 1^a edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAGROU, Els. Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação. Belo Horizonte: C/ Arte, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. Mundurukando II: roda de conversa com educadores. Lorena: UK'A Editorial, 2017.

RISÉRIO, Antônio. Palavras canibais. In: Revista USP, São Paulo, n.13, p. 26-43, mar./abr./mai. 1992.

THIAGO, Elisa Maria Costa Pereira de S. O texto multimodal de autoria indígena: narrativa, *lugar* e interculturalidade. 268f (Tese) Departamento de Letras Modernas, Programa de Estudos Linguísticos e Literários em Inglês/Universidade de São Paulo/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2007.

WERÁ, Kaká (org.). Kaká Werá. Coleção Tembetá: Azougue Editorial, Rio de Janeiro, 2017.