



Tecendo um colar de horizontes epistemológicos: O protagonismo de Ailton Krenak e Davi Kopenawa para a escrita de histórias plurais

*Weaving a necklace of epistemological horizons:
Ailton Krenak and Davi Kopenawa's protagonism for the writing of plural stories*

*Tejiendo un collar de horizontes epistemológicos:
El protagonismo de Ailton Krenak y Davi Kopenawa para la escritura de historias plurales*

Isabella Nunes Mello¹
Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Mateus Reis²
Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

RESUMO

O presente ensaio propõe um balanço teórico-epistemológico sobre algumas narrativas produzidas por Ailton Krenak e Davi Kopenawa Yanomami, embasadas no compromisso com a vida do planeta, tanto em relação aos habitantes das florestas quanto aos das cidades. Essas narrativas convidam o leitor a se despertar, criticar interpretações alinhadas ao projeto de construção de uma história única sobre a formação do ideal de humanidade, promovendo olhares renovados sobre as relações que os seres humanos tecem com o mundo.

Palavras-chave: Ailton Krenak; Davi Kopenawa; Histórias plurais; Epistemicídio.

ABSTRACT

This essay proposes a theoretical and epistemological balance of some narratives produced by Ailton Krenak and Davi Kopenawa Yanomami, based on the commitment to life on the planet, both in relation to forest and city dwellers. These narratives invite the reader to wake up, criticize interpretations aligned with the project of building a unique story about the formation of the ideal of humanity, promoting renewed views on the relationships that human beings weave with the world.

Keywords: Ailton Krenak; David Kopenawa; Plural stories; Epistemicide.

¹ Graduanda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), pesquisadora na área de Historiografia Decolonial e Epistemologias dos Povos Originários. <https://orcid.org/0000-0002-2626-0092>. E-mail: nunesisabella75@gmail.com.

² Possui graduação, mestrado e doutorado pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), e pós-doutorado na Universidad de La Frontera, no Chile. Tem experiência na área de História das Américas, atuando principalmente nos seguintes temas: História Intelectual, História dos Intelectuais, História do Cone Sul, História dos Impressionistas, Hispano-americanismo, Indo-americanismo, Latino-americanismo, Pan-americanismo, Historiografia sobre povos indígenas do Chile e da Argentina, História e imagens. <https://orcid.org/0000-0002-2991-0580>. E-mail: mateusfav@hotmail.com.



RESUMEN

El presente ensayo propone un balance teórico-epistemológico sobre algunas narrativas producidas por Ailton Krenak y Davi Kopenawa Yanomami, fundamentadas en el compromiso con la vida del planeta, con respecto tanto a los habitantes de los bosques, como a los de las ciudades. Estas narrativas invitan al lector a despertarse, a criticar interpretaciones alineadas al proyecto de construcción de una historia única sobre la formación ideal de la humanidad, promoviendo miradas renovadas sobre las relaciones que los humanos tejen con el mundo. **Palabras clave:** Ailton Krenak; Davi Kopenawa; Histórias plurales; Epistemicídio.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. Ailton Krenak (2020, p.13).

A “única história cria estereótipos”. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história. [...] Eu sempre achei que era impossível relacionar-me adequadamente com um lugar ou uma pessoa sem relacionar-me com todas as histórias daquele lugar ou pessoa. A consequência de uma única história é essa: ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de como somos semelhantes.

Chimamanda Adichie (2018, p.32).

O presente ensaio tem por objetivo principal debater algumas narrativas publicadas por Ailton Krenak e Davi Kopenawa, enfatizar a necessidade de escutarmos suas vozes, assim como de outras(os) autoras(es) oriundos de povos originários³, não só nos círculos universitários, mas em toda a sociedade, bem como argumentar que ainda nos encontramos em um processo inicial de inclusão de histórias outras⁴ ou de histórias múltiplas/plurais sobre a trajetória dos seres humanos em nosso território.

³ A discussão sobre os conceitos de povos originários, indígenas, índios e ameríndios é ampla e envolve muitas divergências. Optamos pelo uso de povos originários, usada por Krenak, entre outros pensadores de diferentes povos. Críticas ao conceito de povos originários podem ser encontradas em Jorge Fernández Chiti (2010) e Sílvia Rivera Cusicanqui (2010).

⁴ Vale observar que não optamos por utilizar o termo etno-história ao longo do trabalho, amparados nas críticas tecidas por diferentes autores, ainda que o debate seja bastante vasto (ROJAS, 2008).



Falar em protagonismo de habitantes originais (KRENAK, 2019), ou de povos originários (PORTO-GONÇALVES, 2009; KRENAK, 2019), não é uma tarefa simples, uma vez que variadas estratégias foram construídas por diferentes povos, ao se deparar com as constantes invasões que seus territórios sofreram ao longo do tempo, com os objetivos de resistirem, denunciarem e negociarem tais processos, colocando-se como agentes e sujeitos(as) de suas histórias.

Os finais dos anos 1980 e começos dos 90 foram muito importantes para a visibilidade de vozes que nunca foram completamente silenciadas, apesar das constantes medidas realizadas pelas instituições locais, regionais e nacionais construídas pelos invasores europeus e seus descendentes nos últimos cinco séculos. Estas duas décadas são tributárias da reorganização dos povos originários, em diferentes países, particularmente durante os anos 1970 (REINA, 2014).

Tanto no Brasil como em outros países de *Abya Yala*, Afro-América Latina (GONZÁLEZ, 1988) e *Nuestra América* (MARTÍ, 1983), vozes originárias têm lutado por espaços nos ambientes de formulação de debates, projetos e tomadas de decisões, ainda que com grande resistência por parte de parte significativa da população de nossos países.

Podemos citar alguns exemplos de instituições fundadas pelos povos originários, com os objetivos de organizar e canalizar tais vozes: Taller de História Oral Andina (THOA), fundado na Bolívia, em 1983; *Comunidad de Estudios Mayas*, fundado na Guatemala, em 2012; *Comunidad de História Mapuche/Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche* (CEIM), fundada no Chile, em 2014.

Paralelamente, foram criadas universidades originárias e interculturais, assim como de redes de pesquisas que promovem um debate mais amplo sobre as histórias dos povos originários, como a *Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala* (RUIICAY); a *Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense*, fundada na Nicarágua, em 1992; na Bolívia, a *Universidad Quechua “Casimiro Huanca”*, a *Universidad Aymara “Túpac Katari”* e a *Universidad Guaraní y de Pueblos de Tierras Bajas “Apiaguaiki Tüpa”*; no Equador, a *Pluriversidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amawtay Wasi”*; na Colômbia, a *Universidad Autónoma Indígena Intercultural*; no México, várias instituições de ensino superior, como, a



Universidad Intercultural de Chiapas; Universidad Intercultural de Quintana Roo; Universidad Intercultural de Puebla; Universidad Autónoma Indígena de México e Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur; e no Brasil, o Centro Amazônico de Formação Indígena (CAFI). Além disso, vale destacar a realização do Congresso Internacional *Los Pueblos Indígenas de América Latina (CIPIAL)*, em 2013, 2016 e 2019, com a participação de pesquisadores indígenas e não indígenas.

Silvia Rivera Cusicanqui, Eliane Potiguara, Graça Graúna, Lia Minapoty, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa, Célia Xakriabá, Ailton Krenak, Maribel Mora Curriao, Pablo Marimán Quemenedo, Sergio Caniuqueo Huircapán, José Millalén Paillal Rodrigo Levil Chichahual, Ariruma Kowii Maldonado, Elías Ticona Mamani, Gladys Tzul Tzul, Marisol Ceh Moo são alguns, entre muitos outros, dos nomes mais conhecidos de intelectuais originários, também chamados de intelectuais indígenas (ZAPATA, 2007 e 2017).

De forma mais específica, ao pensarmos o cenário brasileiro, e mais particularmente a respeito da escrita da história, pode-se dizer que pelo menos desde o século XIX, é possível encontrar importantes personagens que silenciaram ou mesmo negaram a possibilidade de se trabalhar sobre os povos originários, nos campos da disciplina de história, a exemplo de Francisco Adolfo de Varnhagen, que em “História Geral do Brasil”, publicado inicialmente, em 1854, afirmou que para os povos originários não havia história, mas apenas etnografia.

Contudo, a perspectiva de Varnhagen não era a única possibilidade, como demonstrou Rodrigo Turin (2013). Houve inúmeros intérpretes que se debruçaram sobre as histórias dos povos originários que habitavam o Brasil durante o século XIX. Atualmente, é difícil encontrar historiadoras(es) reconhecidas(os) que façam uma afirmação como a de Varnhagen, uma vez que há vários trabalhos publicados sobre os povos originários por autoras(es) brasileiras(os) e de outros países, como, por exemplo, a vasta, variada e bem documentada coletânea organizada por Manuela Carneiro da Cunha (1992), “História dos Índios no Brasil”, bem como os significativos trabalhos por John Monteiro (1994, 2001, 2003). Em outras palavras, atualmente há pesquisas que tratam das diferentes historicidades que se arquitetam entre os povos originários (PITARCH; OROBITG, 2012), que enfatizam o seu dinamismo cultural (BOCCARA, 2002) e que demonstram os papéis de lideranças originárias como



significativos atores políticos, em diferentes momentos das histórias americanas (PAVEZ OJEDA, 2008).

Ainda assim, o panorama, particularmente no interior dos cursos de história parece estar enquadrado pela afirmação de Varnhagen, uma vez que a incorporação ou inclusão das histórias dos povos originários com destaque nas universidades não tem ocorrido de maneira rápida e livre de inúmeros obstáculos ou, em casos mais graves, de preconceitos que continuam a embasar as resistências por parte de professoras(es) universitários em diferentes instituições brasileiras. Portanto, vale afirmar que o preconceito histórico contra as populações originárias (e, também, as negras/afrodescendentes) e a tentativa de sua superação, por meio de políticas de ações afirmativas, representa um grande desafio a ser enfrentado nos currículos dos cursos, que pouco têm contribuído para uma profunda transformação dos sujeitos, temas e enfoques das abordagens historiográficas no Brasil.

Dessa forma, esse modelo de narrativa histórica se enraizou nas percepções daqueles sujeitos que tinham o poder da escrita e da oratória em suas produções historiográficas ao longo do tempo. Esse imaginário se perpetua nas instâncias de produção de conhecimento até os dias de hoje, nas instituições de ensino e fora dela, quando o sujeito ao produzir certa narrativa utiliza das perspectivas eurocêntricas (QUIJANO, 2005). Certamente, o sujeito tende a reproduzir essa narrativa de forma automática, principalmente aqueles que estão em uma bolha onde são beneficiados de certa forma por essas perceptivas.

A maior parte do conhecimento produzido nos cursos de história brasileiros ainda estruturado em perspectivas eurocentradas, apesar de vivermos em um mundo “em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo”, para usar as palavras de Achille Mbembe (2018, p. 11). Diante das diferentes bolhas de produção de conhecimento, talvez o produzido pela academia seja o mais problemático, uma vez que nesse espaço se tem o esboço completo dos períodos históricos brasileiros, percebendo assim os equívocos da historiografia dos períodos passados, como a continuidade em se falar sobre descoberta do Brasil, quando sabemos que se trata de uma invasão; ou a criação do termo mestiço, quando é possível dizer que buscava promover uma política com o intuito de silenciar e sistematizar o pensar e agir do corpo negro e originário.



A produção do conhecimento acadêmico não é neutra. Dessa forma, na medida em que ela se mostra supostamente imparcial, e tende a reproduzir os equívocos da história oficial, não inserindo em sua bibliografia obrigatória intelectuais originários, negros e transsexuais, somente para citar alguns grupos silenciados, ela reproduz formas de opressão e epistemicídios (CARNEIRO, 2005) profundos e de longa duração. Não se trata de ignorar os teóricos europeus, mas na medida que você realiza essa leitura, e tem uma outra sobre o mesmo período, todavia produzida por um outro detentor de conhecimento, você coloca a teoria eurocentrada contra a parede, vai além da discussão que ela propõe.

Questionar a filosofia eurocêntrica é colocar em xeque o racismo, o machismo, as feridas não cicatrizadas da colonização (CESAIRE, 1978) e da colonialidade. Na medida em que esses preceitos não são questionados, principalmente por serem estruturados na sociedade, a nossa imparcialidade já nos tornamos agressores, por mais que não concordemos com esses fins. A lógica eurocêntrica em dividir os lados: bom e ruim, natureza e cidade, passado e presente, ciência e misticismo, limita a percepção existencial do sujeito. Pensar outras epistemologias é se livrar desses rótulos, categorias, recortes espaciais que a cultura eurocêntrica nos limitou.

O ensinamento e absurda concentração antropocêntrica, esse pensamento que orientou e que sustentou o processo de colonização das Américas e que trouxe este pensamento branco para ocupar as suas paisagens, imprimiu nestas a visão de uma planície, a visão de um lugar plano, onde o saque de toda riqueza, de toda fartura da natureza se constitui no projeto civilizatório, no projeto de conquista, no projeto de consolidação de um tipo de sociedade. Um tipo de sociedade que nós involuntariamente nos encaixamos, como essa sociedade brasileira que constituímos (KRENAK, 2017, p. 4).

A ótica eurocêntrica da colonialidade dos corpos e mentes resultou em nada menos do que o apagamento e afastamento de nós com nosso próprio território, e não me refiro aqui ao conceito eurocentrado de território, como o simples espaço físico, mais um território que carrega uma ancestralidade, um conjunto de vivências, uma fauna e flora não encontradas em nenhum outro lugar do globo. A lógica eurocêntrica fez com que ignorássemos outros sujeitos que vivem aqui muito antes de nós, cujo quais carregam uma rede de conhecimento



imensurável e inimaginável a nós, sobre outras perceptivas do sentir, do existir e do transmitir.

Se a terra é esse organismo vivo e se nós estamos enraizados nesse organismo vivo, nós temos que expressar a potência desse organismo vivo em qualquer lugar, em qualquer volta que ela der com a gente. Nós temos que poder nos deslocar no planeta sem sentir o constrangimento de estar andando em corredores vigiados (KRENAK, 2017, p. 8).

Tais perceptivas não apareceram agora, muito menos foram estruturadas nesse tempo. Enquanto estávamos na ilusória marcha da história do progresso, com convicções muito sólidas sobre quem seríamos e para onde iríamos, e ainda convencidos firmemente sobre quem seriam esses outros moradores que compartilhamos o mesmo território, o mesmo ar, a mesma fauna e flora, entretanto que seriam tão diferentes de nós e do nosso mundo, da mercadoria e da aceleração do tempo, esses outros sujeitos universalmente chamados de indígenas, termo impregnado da colonização, estavam mais próximos de nós do que imaginávamos.

De fato, o termo alteridade (HARTOG, 1999) sobre as representações do outro, foram incorporados com mais eficácia por parte dos povos originários do que era a intenção de ser o contrário quando o termo foi criado. Assim, esses sujeitos fizeram o difícil movimento de inversão de papéis, observar como os brancos produziam seus conhecimentos, para a partir disso, o ameríndio compartilhar e fazer sua mensagem clara ao povo da mercadoria.

Sendo assim, esses outros sujeitos começaram a ocupar de forma gradual os espaços de produção de conhecimento, seja nas instituições de ensino, na política, na saúde, na música, na internet, utilizando das nossas ferramentas de compressão para que sua mensagem conseguisse circular com vigor nesses espaços. Hoje, com esses saberes circulando com mais frequência nesses locais, somos convidados a despertar, a descolonizar não somente as narrativas, mas o saber e o sentir que nos constituem.

O que nós deveríamos era provocar a irrupção de um pensamento rebelde que fosse capaz de pensar, junto com cada lugar onde nós vivemos, a potência que a terra tem para se fazer respeitar. Se é um organismo vivo, precisa ser respeitado. Nós não temos que “cuidar” da terra, nós temos que respeitar esse organismo vivo que é a terra. E nós só estamos aqui porque ela ainda nos suporta, nos acolhe, nos abriga, dá comida, põe a gente para dormir, desperta (KRENAK, 2017, p. 10).



No percurso da história, as escritas sobre o outro eram guiadas por representações equívocas e pretensivas com o intuito da identidade do originário se fragmentar até se tornar inexistente no país (MONTEIRO, 2001). O imaginário social era orientado por estereótipos ao cunhar expressões como “bom selvagem” e “herói mítico nacional”, construídos em períodos históricos passados que ganharam muita visibilidade e presença no imaginário brasileiro, como no Romantismo, pelos escritores Gonçalves Dias, Gonçalves de Magalhães e José de Alencar, que as reproduziram na literatura a ideia de que o originário era um ser predisposto à transculturação.

Os povos originários religam e integram o tempo inteiro, diferente da forma estigmatizada que nosso imaginário tem em acreditar que são povos que vivem do ou no passado, no interior da chamada projeção etnográfica, como ideia de primitivo realçou ao longo dos séculos XIX e XX. Os grandes desafios que nos deparamos atualmente dizem respeito a compreender suas diferentes historicidades e seus dinamismos culturais.

É preciso conhecer. É preciso se tornar conhecido. É preciso escrever — mesmo com tintas do sangue — a história que foi tantas vezes negada. A escrita é uma técnica. É preciso dominar esta técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena (MUNDURUKU, 2011).

O escritor originário não precisa necessariamente estar inserido na vivência das comunidades tradicionais afastadas das cidades, este é um pensamento equivocado como já mencionado de acreditar que esses sujeitos somente podem ser considerados “indígenas” se viverem na mata. Dessa forma, com esse movimento das epistemologias originárias ganharem força e visibilidade cada vez mais, sujeitos que até então não se reconheciam como ameríndios, estão se manifestando a partir de suas experiências.

Seja manifestada na literatura ou na poesia, o escritor ao relatar sua experiência na cidade como sujeito originário, ou sua volta natural a cosmovisão de seus povos, esse ser que narra está inserindo em um não lugar ou em um “entrelugar”, entre a escrita e a oralidade, que não são necessariamente termos opostos (SPOTTI; MOURA; CUNHA, 2013).

Por meio da escrita, o sujeito poético manifesta sua relação profunda com a natureza e com seus ancestrais. Nessa área, enfatizando o campo da poética de resgate da cosmovisão



originária, Graça Graúna possui um papel de destaque, por trazer o pensamento originário para o universo literário brasileiro, tendo sua escrita uma maneira particular, ao entrecruzar vários idiomas, como o português, o castelhano e línguas de povos originários.

A experiência da professora e escritora Maria das Graças Ferreira, que mais tarde se identifica como Graça Graúna é um exemplo do resgate por sua ancestralidade originária. Com ascendência potiguara, a autora adota o nome Graúna de origem tupi, que designa um pássaro negro famoso pelo seu canto. Também o nome faz referência ao romance indigenista brasileiro “Iracema” de José de Alencar, em que o autor compara a cor negra dos cabelos da índia Iracema às asas da graúna. Dessa forma, a escritora assumindo esse nome ultrapassa as fronteiras identitárias dos dois territórios, ao promover uma ponte intercultural (MELO; COSTA, 2018). Vejamos um exemplo da poesia Canção Peregrina, de Graúna:

I
Eu canto a dor
desde o exílio
tecendo um colar
muitas histórias
e diferentes etnias
II
Em cada parto
e canção de partida,
à Mãe Terra peço refúgio
ao Irmão Sol, mais energia
e à Irmã Lua peço licença poética
para esquentar tambores
e tecer um colar
de muitas histórias
e diferentes etnias (GRAÚNA, 2005, p. 27-28).

A partir do espaço no qual ocupa, a escritora questiona seu lugar diante dele, seja no intuito de resgatar ou incorporar em sua experiência na cidade as perspectivas sensoriais e mentais de uma experiência alternada àquela, ou no intuito de reivindicar seu direito à herança ancestral.

Rita Olivieri (2018) descreve que ao resgatar e/ou salientar outra perspectiva, a escritora se depara com uma “poética de confronto” espacial entre as memórias do território brasileiro que remontam aos povos originários e o uso do espaço no presente, como palco de exclusões e silenciamentos sobre os povos originários e das demais minorias sociais, como podemos ver nos poemas a seguir:



III

As pedras do meu colar
são história e memória
são fluxos de espírito
de montanhas e riachos
de lagos e cordilheiras
de irmãos e irmãs
nos desertos da cidade
ou no seio da floresta.

IV

São as contas do meu colar
e as cores dos meus guias:
amarela
vermelha
branco
negro
de Norte a Sul
de Leste a Oeste
de Ameríndia
ou de LatinoAmérica
povos excluídos.

V

Eu tenho um colar
de muitas histórias
e diferentes etnias.
Se não me reconhecem, paciência.
Haveremos de continuar gritando
a angústia acumulada
há mais de 500 anos (GRAÚNA, 2005, p. 27-28).

Assim como qualquer movimento ligado às margens, que não tem o amplo apoio das grandes mídias, os autores originários vêm usando outros meios de comunicação, a exemplo da internet, com blogs, sites, redes sociais, como principal instrumento de divulgação das suas produções, livros, textos reportagens, eventos. A escrita ameríndia assim, ganha efervescência nesses espaços, para demarcar sua existência e seus estratos de conhecimento diante do mundo, em sentido de resistência, ao neocolonialismo, a opressão linguística e cultural.

Essas pessoas sempre foram produtoras de conhecimento, mas vêm assumindo um compromisso cada vez mais intensificado em fazer com que suas produções circulem em todos os meios de produção de conhecimento. Assim, essas obras promovem em seu seio o reencontro entre memórias, sentidos e sujeitos, a partir da junção da oralidade com a escrita,



ao contribuir para o questionamento e a produção de outras histórias do Brasil, amparadas pela categoria de escre(vivência), cunhada por Conceição Evaristo (2005).

Como todas as epistemologias que têm suas perspectivas contrárias ou diferentes à matriz de conhecimento eurocentrada, emerge internamente o debate se é possível depositar a mesma confiança aos testemunhos escritos do que os orais, uma vez que o conhecimento dos povos originários é intimamente ligado à oralidade. Ora, de certo sabemos que até mesmo as histórias escritas podem nos trazer inúmeros problemas, e, além disso, os documentos devem ser encarados como monumentos, ao representarem narrativas vinculadas às pessoas que os constroem (LE GOFF, 1990). Como salienta Beauclair (2013, p. 108), “las tradiciones orales pueden ser consideradas como un archivo tan sólido y válido para el estudio como cualquier texto escrito”.

Em suma, seja o relato escrito ou oral há um elemento que ambos compartilham: a ligação do sujeito com a palavra. Nicolas Beauclair (2013, p. 108) salienta que “las tradiciones orales pueden ser consideradas como un archivo tan sólido y válido para el estudio como cualquier texto escrito”. Em suma, seja o relato escrito ou oral há um elemento que ambos compartilham: a ligação do sujeito com a palavra. Ou como demonstra Amadou Hampaté-Bâ (2010, p. 168) “lá onde não existe a escrita, o homem está ligado a palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que é”.

Entre os povos originários, a palavra remete a um valor moral fundamental, que tem caráter moral e organizador. Segundo Sandor Fernando Bringmann, (2012, p. 11) “a oralidade é o grande elemento agregador das culturas indígenas”.

A literatura originária não é estruturada somente pela oralidade, mas dialoga com campos que privilegiam a escrita, como a história e a sociologia, assim como a antropologia. Diferente da perspectiva eurocêntrica que categoriza o conhecimento colocando cada ciência em um lugar, e que incentiva as especializações, as epistemologias dos povos originários realizam um movimento transdisciplinar, realizam uma troca didática entre todos os elementos que constituem e dão sentido ao sujeito. Dessa forma, “Compreender a Literatura Indígena é entender, também, que ela não pode estar presa a um conceito apenas. Ela é mais ampla. Mais dinâmica. Mais completa” (MUNDURUKU, 2011).



Ainda que colaboração e divulgação coletiva sejam práticas compartilhadas por diferentes culturas, inclusive a universitária, os autores originários se distanciam da ênfase do produtivismo, disputas intelectuais individualizantes e produção de patentes. Particularmente, por meio de produções em parcerias com instituições, ongs que defendem as causas originárias, tecendo redes nacionais e internacionais, os escritores são reconhecidos internacionalmente por sua militância e têm mantido contato com os demais povos originários, entre outros espalhados pelo mundo.

As produções literárias dentre todas suas características apresentadas até aqui se tornam instrumento de conscientização, formação, força e liberdade, de ambos os lados: do sujeito que manifesta sua forma ver e viver o mundo, e daquele sujeito que vivia em uma ótica comportamental eurocentrada. Como a escritora e pensadora Kiusam Regina de Oliveira (2007) denomina a pedagogia da ancestralidade que permite com que aprendemos com a presença material e imaterial das coisas que nos rodeia, seja nas pessoas ou na natureza.

A literatura não deixa de mencionar direta ou indiretamente os abalos promovidos pelo sujeito branco ao longo dos tempos, de toda forma, em paralelo, a literatura promove as notícias de uma nova vida, de novas experiências, em que a partir de suas perspectivas sobre o mundo lança uma chance para todos os seres que compartilham a mesma terra.

Para usar as palavras de Krenak (2017, p. 1-2), ela pluraliza o “debate acerca da exigência de abertura para novos paradigmas na produção de conhecimento. O tempo reclama novas epistemologias, visões para um mundo em vertigem”.

1. Paraquedas epistemológico

Você se considera um sujeito que se posiciona e sente o mundo de forma autônoma? Sente curiosidade de conhecer outras perspectivas do existir? Consegue ouvir com interesse outras histórias que não estejam ancoradas nas narrativas oficiais? Respeita outras perceptivas de viver? Se considera um ser que sonha, que se conecta com suas memórias e ancestralidades? Já se questionou até que ponto você vive e se orienta diante do mundo a partir do que você acredita e emana ou se guia a partir das estratégias do capital?



O pensador Ailton Krenak procura responder e levantar essas e outras questões em sua obra “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019). Além de trazer essas questões existenciais, que, segundo ele, têm intrínseco caráter ideológico, promovido pelas grandes organizações que moldaram as sociedades ao longo dos últimos séculos, propõe a necessidade emergente de desordenar e reivindicar o padrão existencial eurocêntrico que interfere diretamente no ser e sentir dos sujeitos moldando sua existência.

Até que ponto os sujeitos se organizam de acordo com suas necessidades e não as estruturadas ao longo do tempo por esse sistema arrogante, pretensioso, com o desejo sem fim pela mercadoria, passando por cima de todos, que com seus recursos financeiros inconcebíveis detém de ferramentas ideológicas políticas, promovidas por um estado que age ao lado das poderosas corporações multimilionárias, como Krenak caracteriza ao longo da obra essa “máquina estatal”, que programa e dita os condicionamentos existenciais dos sujeitos?

As inquietações promovidas por Krenak, ao longo da obra, emergem a princípio com a problemática do termo “humanidade”, averiguado pelo autor como um termo que alimenta o jogo político das grandes corporações, fazendo uma configuração mental nos sujeitos. O termo condiciona e legitima uma única ideia de humanidade e existência, ditada pela máquina estatal, promovendo, segundo Krenak, uma dança civilizada que orienta o destino do planeta. Assim, quem não dança essa coreografia, quem não obedece a essas imposições são tiradas de cenas por epidemias, fome e pobreza.

Vale lembrar que, ao retomar parte das obras de Aimé Césaire, Frantz Fanon e Achille Mbembe, Jesus e Sampaio (2017, p. 118) afirmam que “mascarado com a bandeira da Razão e do Progresso, a Europa foi capaz de propagar uma reducionista ideia ‘humanista’ e universal enquanto massacrava o próprio ser humano em todo lugar que encontrou”.

Desde quando o termo fora institucionalizado, remetendo aos primórdios do iluminismo, os sujeitos que o levaram adiante adotaram escolhas que prejudicavam diretamente o outro. De forma geral, categorizaram aqueles que eram dotados ou não de humanidade. Assim, os sujeitos iluminados e humanizados teriam o compromisso ético de levar humanidade para aqueles povos que estariam, ao seu entender, no escuro, que ao longo



do século XIX foram interpretados como sociedades culturalmente não-ocidentais e ágrafas ou mesmo como “povos sem história” (WOLF, 2005).

Nesse mesmo contexto de energização e categorização daqueles sujeitos que se consideravam por excelência humanizados, e se sentiam prepotentemente no dever de humanizar os demais, orientavam-se a partir de uma concepção de verdade delimitada naquele período, sendo legitimadas as inúmeras formas violentas de humanizar o outro. Com esse histórico que não ficou apenas no passado, muitas vezes justificado até os dias de hoje em delimitar quais sujeitos são mais dotados e beneficiados de gozarem dos direitos naturais e humanos, Krenak questiona se somos mesmo uma humanidade.

Para Krenak, a ideia de humanidade tem tanto poder que estruturas são criadas para fortificá-la e dar continuidade à agressão a certos povos em todas as suas formas de viver. O autor não se acanha em dar exemplos de organizações e instituições conhecidas universalmente que compõe essa estrutura de poder, como a ONU, OEA e UNESCO.

Segundo Krenak, essas instituições e inúmeras outras, apresentam o intuito de limitar e delimitar a experiência existencial do sujeito. Enquadram e categorizam sua forma de ser e sentir, sua criticidade, seus sonhos, sua liberdade de pensar diferente da perspectiva universal do capital, entre outras inúmeras formas, onde o existir é guiado pelas ideologias (RANIERI, 2003) promovidas por essas organizações.

Percebe-se, assim, como ressaltado por Krenak, que a ideia de humanidade tem o fim de alienar os sujeitos e que parte significativa da população mundial está alienada. Essas organizações muitas vezes são mundiais, com um capital financeiro desmedido, tendo inúmeros recursos para desempenharem essa função. Como se já não bastasse, essas instituições fundamentam mitos, que alimentam ainda mais o imaginário social (BACZKO, 1985), dando margem para essas corporações bailarem a dança “civilizadora”, passando por cima de toda a vida na terra.

Um dos mitos mencionados por Krenak é o da sustentabilidade que pode ser comparado com o canto da medusa, em que a partir de um belo discurso e uma forte retórica, a medusa, assim como as corporações, encanta os demais fazendo com que eles não se deem conta dos danos promovidos por esses detentores da oratória. O que está em jogo nesse mito,



logo o que é mais danificado, é a natureza e os povos que não são dissociados dela, diferente dos demais sujeitos que caíram no canto da medusa, em acreditar que estão dissociados da natureza.

A ideia de que somos sujeitos separados da natureza, segundo Krenak, oferece margem para que essas corporações, por meio do mito da sustentabilidade, cuidem delas ou as preservem, tendo assim o monopólio e poder para fazerem delas o que bem entenderem, orientados pela lógica do capital. Para os povos originários, a natureza não é uma coisa, um objeto que é trocado, vendido, mas uma vida, como mencionado por Krenak, ela tem nomes, personalidades e famílias próprias; não é montanha, nem rocha ou seres inanimados, termos nomeados pelos brancos com espírito colonizador.

Os povos que ainda mantêm relações sagradas e de sobrevivência com a terra são as comunidades presentes nas Américas, Áfricas e Ásia, que são categorizados pelas organizações mundiais como sub-humanidades ou humanidades incompletas, muitas vezes abarcadas pela ideia de que vivem à beira da pobreza, sem tecnologia e atrasadas, vistas como empecilhos para o futuro da humanidade. Para deixar a situação mais problemática, essas corporações não medem esforços e ações violentas para separar esses povos da natureza. Krenak descreve esse ato desumano como separar o filho da mãe (KRENAK, 2019).

Com esse jogo político alimentado pelos Estados nacionais e pelas corporações de vender uma imagem pretensiosa acerca da forma na qual eles asseguram a preservação ambiental, assim como categorizam os povos e seus habitats naturais, desdobra-se como mostrado por Krenak em uma intolerância por parte da grande população mundial que não tem vínculo com a terra e com os povos que semeiam vidas ao lado da natureza, dançando, cantando e fazendo chover.

Nosso tempo é um poderoso criador de ausências, da perda do sentido do que é viver em comunidade, da perda do próprio sentido da existência, como Krenak caracteriza. Os sujeitos que estão alienados pelo capital perdem as características da alteridade, da consciência que deveriam ter como cidadãos para se tornarem meros consumidores, como o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro já enfatizara no prefácio da obra que trataremos adiante, “A queda do céu”, eles perdem a condição de sonhar, só sonham com a mercadoria (VIVEIROS DE CASTRO, 2016).



Diferente dos povos originários, em que o sonho é visto como um caminho que fornece orientações, aprendizado, autoconhecimento, a partir do conhecimento das tradições e das cosmovisões (GÁMEZ ESPINOSA; LÓPEZ AUSTIN, 2015), fazendo com que se conectem com suas verdades e condições existenciais, o mito da sustentabilidade prega a ideia de fim do mundo para fazer com que os sujeitos continuem dormindo, separados do que os vincula com a comunidade, com o país, com o planeta. O mito alimenta as ausências como a perda do vínculo com a ancestralidade e com a memória, que estão vinculadas intimamente à existência dos sujeitos.

Parece que estamos perdidos em um labirinto onde as saídas envolvem somente esse lado que nos silencia e nos distancia dos nossos sonhos. Diferentemente da mensagem motivacional da narrativa oficial que “existe luz no final do túnel”, a luz que fará com que contornemos essa situação parte de nós mesmos. A ideia de adiar o fim do mundo é possível, como mostrado por Krenak, na medida em que os sujeitos se proporem a ouvir uma outra história.

A “queda do céu” seria suspensa, para usar as palavras de Davi Kopenawa, como trataremos mais adiante, ampliando os horizontes existenciais, desenvolvendo outras subjetividades do ser e do sentir, como Krenak (2019, p. 32) acrescenta: “Suspender o céu é ampliar nosso horizonte, não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir”.

Precisamos de um reordenamento das relações e dos espaços que ocupamos, novos entendimentos de como nos relacionar com as outras pessoas e com a natureza. Desvincular na mesma proporção da ideia de homem como unidade de medida principal, como Krenak (2019, p. 33) complementa “somos compostos por 70% de água”, a ideia do homem ou dos seres humanos como centro precípua condiciona passar por cima das vidas outras existentes no planeta.

Para adiar o fim do mundo, precisamos cair, mergulhar no abismo da nossa existência, desvincular de toda essa ideia arcaica alimentada e reproduzida há séculos por uma parte dos discursos e práticas vinculadas à colonialidade. Temos medo de cair, medo de mudanças radicais, como Krenak (2019, p. 62) reconhece, entretanto, “já caímos em diferentes escalas



em diferentes lugares do mundo”. Todo forte abalo que desestrutura e recompõe uma sociedade, seja uma guerra, um abalo natural ou a eleição de um presente é um sinônimo de cair mais depois se reerguer.

Todavia, para auxiliar na queda da qual Krenak fala, precisamos descobrir um paraquedas. O paraquedas vem do lugar dos sonhos, projetados pelas visões e experiências que somente o sonho fornece, a partir da desvinculação da ideia de sonho com a matéria, com a mercadoria. Esse fenômeno é difícil de ser reduzir a um termo ou a uma categoria conhecida, pelo fato de não a termos experienciado ainda. Entretanto, Krenak aponta que pode ser outro conceito que remete ao sentido de natureza.

Assim, temos uma chance de adiar o fim do mundo, para isso é necessário ter coragem para sair de um estado de negação de vida para o compromisso com a vida, como encorajado por Krenak. Precisamos valorizar nossa vida a ponto de lutarmos por ela, e não depositar essa responsabilidade na mão do Estado e das corporações, devemos salvar a nós mesmos. Ampliar nossa visão evitando categorizar, generalizar, estigmatizar os elementos que envolvem a natureza, a memória a ancestralidade, procurar não nos dissociar desses fenômenos, compreender que somos a unidade de um todo.

2. A queda do céu

Publicada originalmente em francês no ano de 2010, pela coleção “Terre Humaine”, com tradução e publicação no mesmo ano pela Companhia das Letras, a obra “A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami”, escrita pelo xamã e líder político indígena Davi Kopenawa Yanomami, em conjunto com o etnógrafo francês Bruce Albert, precisa ser abordada de forma mais profunda e séria em diferentes espaços de produção de conhecimento, seja dentro das universidades ou fora dela.

O título “A queda do céu” faz referência à predição xamânica de um “apocalipse ambiental”, seguindo a lógica de que inebriados pelo mundo da moeda e da mercadoria, não conseguimos ver a destruição gradual do meio ambiente, vivendo em um universo cujo céu está em chamas. Exatamente por tratar de um tema em que todos compartilhamos, nossa vida na terra, como mencionado por Eduardo Viveiros de Castro ainda no prefácio, a obra foi



anunciada como um divisor de águas dentre a situação social e política entre os índios e não índios do continente (VIVEIROS DE CASTRO, 2016).

A narrativa ganha vida a partir de um “pacto etnográfico” entre Bruce Albert que registra as experiências vividas ao longo de mais de dez anos ao lado dos Kopenawas e das histórias e experiências do xamã Davi Kopenawa. Talvez o aspecto mais pedagógico seja a maneira como o leitor acompanha a passagem de Kopenawa do desconhecimento do mundo dos espíritos Yanomami, à sua iniciação ao xamanismo. Envolvendo nesse processo suas dúvidas, hesitações, sofrimentos, surpresas e a tenacidade do seu anseio por conhecimento. Ao lado da experiência que obteve com a sua proximidade ao mundo dos brancos e suas viagens ao mundo.

A dinâmica da escrita mantém o tom metafórico das particularidades da língua yanomami, conservando a poética da analogia da vida na floresta. No regime discursivo com a metáfora que sustenta em grande parte a escrita, a dinâmica optada por Kopenawa e Albert, consegue fazer o desconhecido se tornar conhecido.

Nós, no entanto, somos capazes de sonhar muito longe. As cordas de nossa rede são como as antenas de rádio, as quais transformam-se em caminhos que conduzem os xapiri e as suas músicas até nós, assim como as linhas telefônicas dos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 496).

Um dos pilares que sustentam a narrativa são as visões xamânicas e os sonhos yanomamis, que direciona um outro conhecimento do mundo, assim como mostra o caminho trágico no qual a humanidade está sendo conduzida, a partir do conhecimento provido das palavras dos antigos yanomamis, em paralelo com os eventos míticos que ocorrem no seio dessas comunidades, conduzindo a uma percepção da raiz dos problemas que circulam na vida dos sujeitos, sejam eles residentes nas cidades ou nas florestas.

Não deveríamos nos esquecer da entrevista concedida por Ailton Krenak (1989) à revista “Teoria e Debate”, há três décadas, assim como outros momentos em que narra sobre o lugar dos sonhos na vida do povo Krenak.

Kopenawa assume o compromisso de levar sua perspectiva para os demais sujeitos, uma vez que a existência e permanência dos humanos na Terra se torna possível graças à



harmonia da natureza com o cosmo, e, assim, ambos os sujeitos compartilham o mesmo e o único céu, a mesma lua e o mesmo sol. O compromisso, portanto, de lutar pela permanência e sobrevivência nesse espaço é responsabilidade de todas as pessoas.

Kopenawa aborda a pluralidade que envolve a cultura ancestral dos povos Yanomami, existente desde o período que eles chamam na obra de primeiro tempo, que seria quando eles viviam na floresta há milhares de anos antes da invasão europeia, tempo prevalente no interior da floresta das palavras dos espíritos que eles chamam de xapiri, e de *Omama*, o criador das coisas, que responsáveis por manter o equilíbrio no seio da floresta.

A expressão “a queda do céu” remete a esse tempo inicial, quando os guerreiros ancestrais faleceram no primeiro grande abalo natural. Esses mortos se tornaram os primeiros xapiris, que se incorporaram nos animais de caça da floresta, iniciando o ciclo dos espíritos que viviam após a morte na natureza. A queda do céu nesse primeiro tempo gerou a terra na qual ocupamos hoje, assim como os animais que nosso tempo tem conhecimento.

Somente os xapiri conseguem conter, fortalecer e reverter os indícios da queda do céu, ou seja, quando o ambiente sofre um grave abalo em sua estrutura interna. Segundo Davi Kopenawa, depois do primeiro tempo com as inconstâncias que a terra vem passado, a contínua migração dos povos, o desrespeito que grande parte dos sujeitos tem com a natureza, o céu tende a ficar cada vez mais instável em resposta a esses danos sofridos. Assim, os xapiris conseguem fazer o trabalho de segurar o céu toda vez que esse balança.

Ao longo do capítulo, Davi Kopenawa reforça a ideia de que existe uma dinâmica que combina a presença dos elementos de *Omama* com a fertilidade, e de todos os demais elementos que se manifestam a partir da figura dos espíritos, que juntos mantêm a estrutura interna da floresta viva, sua fertilidade mantendo o equilíbrio dos alimentos, da fauna, do clima.

Os xapiri se movimentam e trabalham na floresta, nas costas do céu e na terra, em todas as direções, inumeráveis e potentes, para nos proteger. Atacam sem trégua os seres maléficos e as epidemias que querem nos devorar. Limpam o útero das mulheres esterilizadas por substâncias de feitiçaria xapo kiki, e copulam com elas para que voltem a ter filhos. Eles reforçam a floresta quando ela vira e outra e quer se transformar de novo. Sem eles, as plantas das roças não cresceriam, as árvores não dariam frutos e a caça ficaria magra (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 215).



A combinação do conhecimento dos xapiri, com a prática xamânica, combinam o que Kopenawa chama ao longo do capítulo de “sonhos à distância”, “visadas de longe”, “as palavras dos outros”. Assim, tudo o que constitui a subjetividade dos povos yanomamis remete às experiências míticas dos povos do passado, e para aprender e repassar esse conhecimento adiante é preciso tornar-se outro, remetendo ao nome do capítulo, fazendo contaste com o mundo dos brancos que são incapazes de sonhar longe.

O segundo capítulo, “A fumaça do metal”, apresenta uma demonstração dos processos destrutivos em resposta ao avanço industrial e tecnológico que resultam em um forte impacto ambiental nas florestas e também nas cidades, a partir das experiências que o próprio Davi Kopenawa presenciara ao redor do mundo, nas suas tantas viagens para congressos nacionais e internacionais. O fato é que esse capítulo seria como um catálogo de tragédias naturais que se repetem, em maior ou menor grau, em lugares diferentes do país, desde a invasão europeia até os dias atuais, uma verdadeira cronologia do etnocídio (CASTRO, 2017) dos povos Yanomami, promovida desde o primeiro contato as comunidades, chamada de fumaça de epidemias.

Em resposta aos ataques constantes aos rios e terras, às doenças trazidas pelos progressivos contatos, às medidas do governo em fazer estradas e arrancar minério da terra, Kopenawa descreve que as mentes de seus povos tendem a ficar emaranhadas, com crescente presença da mercadoria em suas comunidades. Para citar Kopenawa (2010, p. 227), “as palavras sobre os brancos, emaranham as nossas e as deixam esfumaçadas, confusas, isso nos deixa aflitos”.

Kopenawa narra outra história sobre a presença dos brancos missionários em sua comunidade, com a qual entrou em contato ainda criança, o que nos permite ter uma história outra, de acordo com a epígrafe de Chimamanda Adichie, sobre as relações entre missionários e povos na floresta amazônica, por exemplo. A presença desses missionários na tentativa de “conquistar” espiritualmente é narrada por Kopenawa, ao descrever que de fato começara a seguir as palavras e os caminhos dessa outra cultura e seu deus, passando pelo batizado e sentindo-se lisonjeado por ser considerado um deles.



Entretanto, nunca havia conseguido se conectar com esse deus em seus sonhos e quando estava sozinho e intimava sua presença não obtinha resposta. Mesmo depois de seguir esse deus, na obra ele o chama de Teosi, os missionários continuavam a recriminá-lo e a chantageá-lo, fazendo com que enfraquecesse as palavras do deus em seu coração. Já não se sentia mais pertencente à sua comunidade e nem à floresta por certo tempo, com muita mágoa por ter muitos dos seus familiares mortos pela presença dos missionários, levando-o à partida de seu território.

Trabalhou em um posto da FUNAI, quando começou a se distanciar dos ensinamentos difundidos por parte dos missionários, mas não abandonou a vontade de conhecer e até mesmo imitar a população branca, em sua adolescência, ao se fixar, por exemplo, nas mercadorias, conforme detalha na narrativa.

A experiência em Manaus fez com que Kopenawa construísse uma visão sobre os perigos ou riscos em se colocar a aquisição de mercadorias como objetivo de uma vida. Entrou em contato com o discurso de demarcação de terras alimentado pela FUNAI, e chegou a afirmar que até certo tempo não se dava conta dessa problemática de uma maneira mais profunda. No final das contas, Kopenawa percebeu que a própria organização atacava a terra de maneira bem sutil e estratégica, não enfrentando nenhum empecilho por parte da comunidade, que acreditava por certo tempo no trabalho deles.

As incontáveis viagens que Kopenawa fizera em sua juventude, pelas cidades e florestas, assim como as experiências em diferentes trabalhos permitiram que ele amadurecesse e compreendesse a necessidade emergente de proteger sua comunidade e a floresta, função desempenhada pelos xamas, sendo iniciado no caminho do xamanismo por seu sogro no qual ao longo da obra o refere com grande respeito e admiração.

No último capítulo de “A queda do céu”, Kopenawa apresenta o efêmero destino das populações humanas em resultado a décadas autodestrutivas para com o meio ambiente, que seria a morte seguida do completo extermínio da vida humana. Segundo os Yanomami, o que impede a queda do céu, ou seja, a destruição da vida humana no planeta, é a presença dos espíritos da floresta, aqueles indígenas que morreram ao longo do tempo, como dito no livro, os xapiris, que conseguem exercer um trabalho funcional da organização estrutural da floresta e segurar as costas do céu quando esse ameaça cair.



O capítulo tende a reforçar o conhecimento que Kopenawa adquiriu após sua iniciação no xamanismo. O contato com o pó de yãkoana fornece o entendimento necessário e imprescindível para enxergar de fato a floresta. Os xamãs fazem esse rito desde os primeiros tempos, segundo Kopenawa, que diferente dos brancos não precisam registrar tal conhecimento em papéis. Dessa forma, Kopenawa afirma com vigor que prefere ouvir e seguir a palavra de seus povos do que a dos brancos, já que essa por sua vez estuda seu próprio pensamento, sendo discutido somente entre eles, por isso suas ideias ficam inertes, como caracterizado pelo xamã.

O conhecimento vindo de outros povos e lugares não interessam aos brancos, pois não se transformam em ações efetivas, como observou Kopenawa ao afirmar que caso os brancos se empenhassem em ouvir os outros, certamente não continuariam a destruir a floresta e, de fato, protegê-la. Entretanto, preferem dar continuidade a seu discurso falso de que se preocupam e que tentam preservá-la.

Kopenawa, além disso, critica a necessidade de o conhecimento ser registrado em papel, como forma de luta contra o esquecimento, o que entre os yanomamis se configuraria como desrespeito aos xapiris e *Omama*. Para usar as palavras de Kopenawa (2016, p. 456), “nós somos outra gente. Só desenhamos em nosso corpo, como ensinaram *Omana* e nossos antepassados”. Assim, reforça a ideia de que o ato sistêmico dos brancos em registrarem seu conhecimento se deve a suas mentes esquecidas.

A narrativa aprofunda a defesa do papel dos xamãs e dos xapiris para a manutenção da vida estrutural na terra, infelizmente abalada pelo falecimento de uma quantidade significativa de xamãs, devido à presença crescente da fumaça de epidemia. Para Kopenawa, a casa dos espíritos foi desestruturada com a morte constantes desses xamãs, o que leva à fúria dos espíritos de seus mortos.

O resultado dessa ira são os mais frequentes acidentes envolvendo os brancos nas matas, ainda que também continuem a ser salvos pelos xapiri, responsáveis por segurar as costas do céu, sempre que começa a balançar. Dessa forma, se os xamãs, protegidos pelos xapiri, continuarem a ser mortos, a vingança e a fúria desses espíritos serão inimagináveis.



Se insistirem em saquear a floresta, todos os seres desconhecidos e perigosos que nela habitam e a defendem irão vingar-se. Vão devorá-los, com tanta veracidade quanto suas fumaças de epidemia devoraram os nossos. Vão incendiar as suas terras, derrubar suas casas com vendavais ou afogá-los em enxurradas de água e lama (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 492).

Kopenawa, portanto, conclama os invasores e demais habitantes de nosso planeta a sonharem mais longe, para além da mercadoria, perceber os sinais que nos são transmitidos por forças maiores cotidianamente, dialogar com outras fontes de conhecimento que são voltadas para o universo mítico dos diferentes povos originários. Realça que existe um único céu que compartilhamos, por isso é necessário cuidar dele, refletir sobre nossa responsabilidade em preservar a vida em uma Terra que não é somente nossa.

Pensar o futuro da vida na Terra é um ato que vai além da vontade de preservar somente a nossa vida, assim como fazem os povos Yanomami da maneira que percebemos, ao longo da obra pelas palavras de Kopenawa. O xamã reconhece que as palavras que compartilhou podem tender ao descaso por muitas pessoas, e em sua defesa reforça que se os Yanomami fossem povos ignorantes e egoístas, não compartilhariam essas ideias com os demais sujeitos.

De todo modo, mesmo que não escutem minhas palavras enquanto ainda estou vivo, deixo aqui estes desenhos delas, para que seus filhos e os que nascerem depois deles possam um dia vê-las. Então eles vão descobrir o pensamento dos xamas yanomami e vão saber que quisemos defender a floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 492).

Considerações finais

Ao longo do presente artigo, buscamos elaborar um breve balanço sobre algumas das mais importantes contribuições de Ailton Krenak e Davi Kopenawa Yanomami para a reavaliação do lugar dos seres humanos na Terra ou na natureza, entendidos como parte intrínseca de sua constituição, assim como das diferentes relações estabelecidas entre seres humanos de diferentes povos, em particular dos Krenak ou Borun e dos Yanomami com os brasileiros.

Pensamos mais nas convergências dos autores, fundamentalmente nas críticas que fazem ao ideal de humanidade e do humanismo construídos sob o espectro do eurocentrismo



ou dos mundos euro-americanos (MBEMBE, 2018), ainda muito presentes no imaginário social latino-americano, incluindo o Brasil, de teorias e práticas vinculadas à colonialidade (QUIJANO, 2005).

Ao pensar “com a cabeça na terra” (KRENAK, 2017) e após incontáveis contatos interculturais, ambos os autores trazem muitas ideias, propostas e práticas que convidam os povos não só a refletir sobre suas múltiplas responsabilidades diante dos problemas enfrentados atualmente, principalmente a respeito das constantes destruições ambientais que estamos produzindo, além da dizimação de pessoas, povos e culturas, mas também a aproximarem-se e estabelecerem uma luta conjunta para evitar “a queda do céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2016) ou o “fim do mundo” (KRENAK, 2019).

Ao abordar as já seculares lutas contra o colonialismo por parte dos povos Mapuche, no Chile e na Argentina, Sebastião Vargas (2017) enfatiza o papel da escrita de várias obras que questionam as narrativas construídas nos dois países sul-americanos por pesquisadores não-mapuche, e afirmou que “as potencialidades desses diálogos são extraordinariamente fecundas e nos oferecem todo um novo roteiro de estudos e interrogações” (VARGAS, 2017, p. 334).

Salientamos, portanto, que os protagonismos de ambos, dentre muitos outros em todas as Américas, amparados em lugares de fala (RIBEIRO, 2019) construídos ao longo da luta contra muitas barreiras colocadas por atores de diferentes cenários políticos e socioculturais, inclusive nos ambientes universitários, trazem mais contribuições para evitarmos que os perigos da história única (ADICHIE, 2009). Principalmente se essa história única enfatizar que os seres humanos não podem evitar ou lutar contra ideias e práticas que favorecem a busca das mercadorias e que na mesma esteira constroem visões de que o fim do mundo é inevitável. Assim, tanto Krenak quanto Kopenawa nos trazem perspectivas outras, multiplicando os caminhos, mantendo as possibilidades de sermos seres humanos mais completos, cultivando nossos sonhos, desde que lutemos por eles.



Referência

- ADICHIE, Chimamanda. **The danger of a single story**. New York, NY: TEDGlobal, 2009. Disponível em: http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story. Html. Acesso em: 15 mai. 2020.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: **Enciclopedia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 283-347.
- BEAUCLAIR, Nicolas. Oralidad y escritura: consideraciones teóricas sobre la consignación del conocimiento indígena. **Tinkuy**, Section d'Études hispaniques, Université de Montréal, v. 20, p. 101-109, 2013.
- BOCCARA, Guillaume. (Ed.). **Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.
- BRINGMANN, Sandor Fernando. História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática das pesquisas nas Terras Indígenas brasileiras. **Revista Latino-Americana de História**, v. 1, n. 4, p. 7-23, 2012.
- CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005, São Paulo. 339f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CAVALCANTE, Thiago L. V. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História** (São Paulo), v. 30, n. 1, p. 349-371, jan./jun. 2011.
- CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DE JESUS, Leandro Santos Bulhões; SAMPAIO, Leonardo Grokoski. A História, a pós-colônia e os “novos” sujeitos na produção dos conhecimentos: reflexões com Achille Mbembe. **Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE**, v. 2, n. 11, p. 109-125, 2018.
- EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Org.). **Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora**. João Pessoa: Ed. Universitária, 2005. p. 201-212.
- FERNÁNDEZ, Blanca; SEPÚLVEDA Bastien. Pueblos indígenas, saberes y descolonización: procesos interculturales en América Latina. **Polis – Revista Latinoamericana**, n. 38, 2014.
- FERNÁNDEZ CHITI, Jorge. Pueblos originarios, indios, indígenas o aborígenes? **Condorhuasi**, 2010. Disponível em: http://www.condorhuasi.org.ar/docs/pueblos_originarios_indios_indigenas_o_aborigenes.pdf. Acesso em: 25 mai. 2020.
- GÁMEZ ESPINOSA, Alejandra; LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (coords.). **Cosmovisión mesoamericana**. Reflexiones, polémicas y etnografías. México: FCE, Colmex, FHA, BUAP, 2015.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.



GRAÚNA, Graça. Canção Peregrina. In: GRAÚNA, Graça. **Antologia Indígena**. Mato Grosso: INBRAPI, 2005. p. 27-28.

HAMPATÉ-BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In: **História geral da África**. Volume I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Trad. De Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KRENAK, Ailton. Receber sonhos. **Teoria e Debate**, 1989. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/1989/07/06/ailton-krenak-receber-sonhos/>. Acesso em: 26 mai. 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Pensando com a cabeça na terra. **Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**. 2017, p. 1-11.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al.] Campinas: Editora da UNICAMP, 1990, p. 462-549.

MARTÍ, José. **Nossa América**. São Paulo: HUCITEC, 1983.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, Carlos Augusto de; COSTA, Helene Rosa da. Identidades femininas indígenas em movimento na poética de Eliane Potiguara. **Letrônica**, Porto Alegre, v. 11, n. 3, p. 361-374, jul.-set. 2018.

MONTEIRO, John M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John M. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Campinas: Unicamp, 2001.

MONTEIRO, John M. Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo de Varnhagen. **Revista de História**, São Paulo, n. 149, 109-137, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. **Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade**. 2011. Disponível em: <http://sociedadedospoetasamigos.blogspot.com.br/2014/12/literatura-indigena-e-o-tenue-fio-entre.html>. Acesso em: 1 Mar. 2018.

OLIVEIRA, Kiusam de. O papel da consciência sociorracial na luta contra o racismo. In: SOUZA, Cynthia Pereira; CATANI, Denice Bárbara (orgs.). **Multiplicidades Culturais: Projetos de Formação e Trabalho Escolar**. São Paulo: Escrituras Editora, 2007.

OLIVIERI-GODET, Rita. Graça Graúna: a poesia como estratégia de sobrevivência. **Pontos de Interrogação**, v. 8, n. 1, jan.-jun., p. 33-49, 2018.



- PAVEZ OJEDA, JORGE (Comp.) **Cartas mapuche: Siglo XIX**. Santiago: CoLibris & Ocho Libros, 2008.
- PITARCH, Pedro; OROBITG, Gemma (Orgs.). **Modernidades Indígenas**. Madrid – Frankfurt, Iberoamericana – Vervuert, 2012.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142.
- RANIERI, Jesus. Sobre o conceito de ideologia. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 13/14, p. 7-36, 2002/2003.
- REINA, Leticia (Coord.). La reindianización de América Latina. Desacatos. **Revista De Ciencias Sociales**, [s. l.], n. 5, p. 149–152, 2014.
- RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- ROJAS, José Luis. **La Etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia**. Buenos Aires: SB, 2008.
- SPOTTI, Carmem Véra Nunes; MOURA, Ana Aparecida Vieira de; CUNHA, Genilza Silva. “O lugar onde vivo”: das narrativas orais indígenas à prática de leitura e de escrita. **NAU Literária**, UFSC, v. 9, n. 1, jan./jun. 2013.
- TURIN, Rodrigo. **Tessituras do tempo**. Discurso etnográfico e historicidade no Brasil oitocentista. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.
- VARGAS, Sebastião. História, historiografia e historiadores mapuche: colonialismo e anticolonialismo em Wallmapu. **História Unisinos**, v. 21, n. 3, p. 323-336, set./dez. 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro**. Disponível em: https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_noção_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_atenção_ao_caso_brasileiro. Acesso em: 29 jan. 2017.
- WOLF, Eric. **A Europa e os Povos sem História**. São Paulo: Edusp, 2005.
- ZAPATA SILVA, Claudia. **Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo**. Santiago: LOM, 2017.
- ZAPATA SILVA, Claudia (Comp.). **Intelectuales indígenas piensan América Latina**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala; Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile, 2007.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 12 de julho de 2021.
Artigo aprovado para publicação em: 18 de julho de 2021.