

DAVI KOPENAWA E BRUCE ALBERT

A queda do céu

Palavras de um xamã yanomami

Tradução

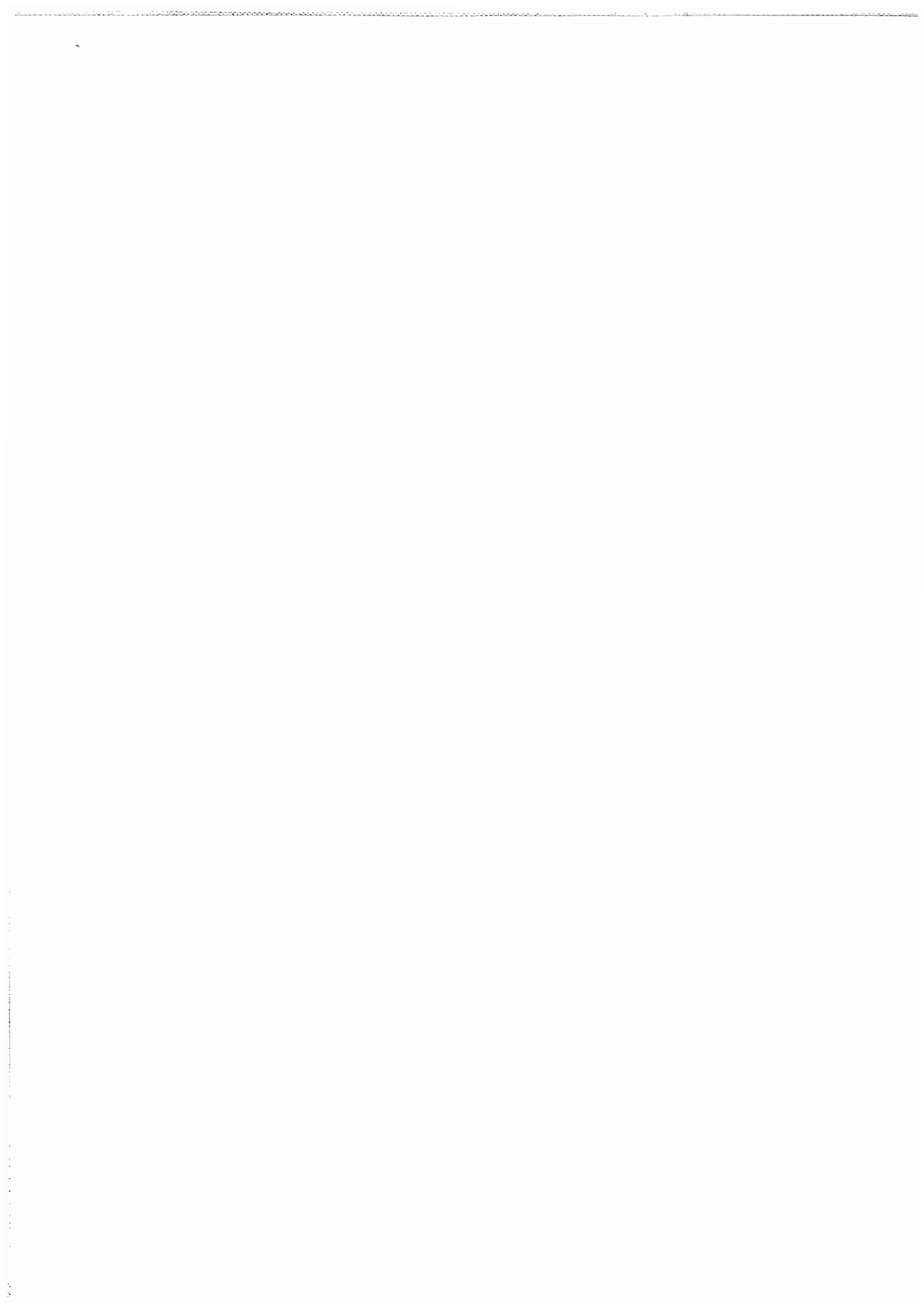
Beatriz Perrone-Moisés

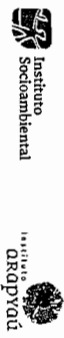
Prefácio

Eduardo Viveiros de Castro

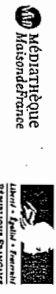
2^a reimpressão


COMPANHIA DAS LETRAS





Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication 2011 Carlos Drummond de Andrade de la Médiathèque de la Maison de France, bénéficie du soutien de l'ambassade de France au Brésil. Este livro, publicado no âmbito do programa de apoio à publicação 2011 Carlos Drummond de Andrade da Mediateca da Maison de France, contou com o apoio da Embaixada da França no Brasil.



Edição apoiada pelo Goethe-Institut no âmbito do projeto "Amazonia — Teatro música em três partes".

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original: La Chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami

Capa
Alec Chlesorin Nunes

Foto de capa
Sem título, da série Identidade, Claudia Andujar, 1976. Técnica fotografia: gelatina de prata sobre papel Ilford Multigrade peso duplo com banho de selênio. Cortesia Galeria Vermelho

Preparação
Ana Cecília Agua de Melo

Índices
Luciano Marchiori

Revisão
Jane Pessoa

Isabel Jorge Cury

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, sp, Brasil)

Kopenawa, Albert, Bruce, Davi
A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami / Davi Kopenawa e Bruce Albert, trad. Luciana Buarque Peroni Moraes; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1. ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

Título original: La Chute du ciel : Paroles d'un chaman yanomami.
ISBN 978-85-359-2620-0

1. Índios da América do Sul. 2. Índios Yanomami — Brasil. Biografia. 3. Índios Yanomami — Brasil — Século 20. 4. Kopenawa, Davi. 5. Xamanismo — Brasil — Século 20. 6. Xamãs — Brasil — Biografia. I. Albert, Bruce. II. Título.

15-05316
CDP-980-41

Índice para catálogo sistemático:
1. Xamanismo Yanomami. Povos indígenas. Cultura: América do Sul 980.41

[2016]
Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — sp

Telefone: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

facebook.com/companhiadasletras

instagram.com/companhiadasletras

twitter.com/cialetras

[...] Antes mesmo da chegada dos brancos, a mitologia ameríndia dispunha de esquemas ideológicos nos quais o lugar dos invasores parecia estar reservado: dois pedaços de humanidade, oriundos da mesma criação, se juntavam, para o bem e para o mal. Essa solidariedade de origem se transformava, de modo comvente, em solidariedade de destino, na boca das vítimas mais recentes da conquista, cujo extermínio prosseguia, neste exato momento, diante de nós. O xamã yanomami — cujo testemunho pode ser lido adiante — não dissocia a sina de seu povo da do restante da humanidade. Não são apenas os índios, mas também os brancos, que estão ameaçados pela cobiça de ouro e pelas epidemias introduzidas por estes últimos. Todos serão arrasados pela mesma catástrofe, a não ser que se comprenda que o respeito pelo outro é a condição de sobrevivência de cada um. Lutando desesperadamente para preservar suas crenças e ritos, o xamã yanomami pensa trabalhar para o bem de todos, inclusive seus mais cruéis inimigos. Formulada nos termos de uma metafísica que não é a nossa, essa concepção da solidariedade e da diversidade humanas, e de sua implicação mútua, impressiona pela grandeza. É emblemático que caiba a um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em vias de extinção, como tantas outras, por nos sa causa, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende — e somos ainda muito poucos a compreendê-lo — nossa própria sobrevivência.

Claude Lévi-Strauss (1993, p. 7).

Sumário

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.

Davi Kopenawa

<i>Prefácio — O recado da mata — Eduardo Viveiros de Castro</i>	11
<i>Prólogo</i>	43
MAPAS	55
Palavras dadas	63
DEVIR OUTRO	
1. Desenhos de escrita	69
2. O primeiro xamã	80
3. O olhar dos <i>xapiri</i>	88
4. Os ancestrais animais	110
5. A iniciação	132
6. Casas de espíritos	156
7. A imagem e a pele	174
8. O céu e a floresta	193

A FUMAÇA DO METAL

9. Imagens de forasteiros	221
10. Primeiros contatos.	235
11. A missão	254
12. Virar branco?.	274
13. O tempo da estrada	291
14. Sonhar a floresta.	311
15. Comedores de terra	334
16. O ouro canibal.	356

A QUEDA DO CÉU

17. Falar aos brancos.	375
18. Casas de pedra.	394
19. Paixão pela mercadoria	406
20. Na cidade.	421
21. De uma guerra a outra	439
22. As flores do sonho.	454
23. O espírito da floresta	467
24. A morte dos xamãs	488

Palavras de <i>Omanna</i>	499
<i>Postscriptum</i> — <i>Quando eu é um outro (e vice-versa)</i>	512

ANEXOS

I. Etnônimo, língua e ortografia	553
II. Os Yanomami no Brasil	557
III. A respeito de <i>Watoriki</i>	564
IV. O massacre de Haximu	571
Glossário etnobiológico	583
Glossário geográfico	599

Notas	609
Agradecimentos.	692

Referências bibliográficas	694
Créditos dos mapas.	708

ÍNDICES

Índice temático.	711
Índice de entidades xamânicas e cosmológicas	723

Prefácio

O recado da mata

Eduardo Viveiros de Castro

*Mas, como eu relutasse em responder
a tal apelo assim maravilhoso,*

*[...] a máquina do mundo, repelida se foi miudamente recompondo,
enquanto eu, avaliando o que perdera,
seguia vagaroso, de mãos pensas.*

Carlos Drummond de Andrade

Enfim vem à luz, na elegante tradução de Beatriz Perrone-Moisés, a edição em português de *A queda do céu*. Cinco anos se passaram desde sua publicação em francês, na sexagenária e prestigiosa coleção Terre Humaine, em que este livro brilha com uma intensidade talvez só comparável à do segundo volume da coleção, *Tristes trópicos* —* do qual, aliás, *A queda do céu* pode ser visto como uma variante forte, no sentido que a mitológica estrutural professada pelo autor de *Tristes trópicos* dá a essa noção. Ou, melhor ainda, o livro de Kopenawa e Albert é, relativamente a seu ilustre predecessor, um exemplo daquela ‘*trans-formação canônica*’ que Lévi-Strauss entendia ser o princípio dinâmico da *mi-topoese*, a “*dupla torção*” pela qual se *complicam* (e se *coimplicam*) a *necessidade semiótica* e a *contingência histórica*, a *razão analítica* e a *razão dialética*.** Se isso torna *A queda do céu* muito diferente de *Tristes trópicos*, também o co-

* Lévi-Strauss, 1955.

** Ver o texto fundamental de Mauro Almeida, “A fórmula canônica do mito”, 2008. (Neste prefácio, as aspas duplas indicam citações ou expressões criadas por outros autores, mencionados ou não, inclusive, bem entendido, Kopenawa e Albert; as aspas simples, exceto quando ‘*embutidas*’ em citações, indicam expressões aproximativas ou intenção irônica [‘*scare quotes*’] de minha parte.)

necta estrategicamente com ele, e por diversos caminhos. Mas nenhum deles é circular; menos ainda é caminho batido, como nos casos de emulação ou de epigonia despertados por *Tristes trópicos*. *A queda do céu*, antes que meramente completando, ainda que com chave de ouro, o projeto aberto pela obra revolucionária de 1955 — o da invenção de uma narrativa etnográfica ao mesmo tempo poética e filosófica, crítica e reflexiva —, relança-o em uma vertiginosa trajetória espiral (uma espiral logarítmica, não arquimediana) que desloca, invente e renova o discurso da antropologia sobre os povos ameríndios, redefinindo suas condições metodológicas e pragmáticas de enunciação. “Caminhamos.”

Tardou, alguns dirão, a publicação de *A queda do céu* em nosso país,* onde nasceu o autor principal, onde o livro foi quase inteiramente elaborado e ao qual ele privilegiadamente se refere. Mas para uma obra de mais de setecentas páginas, que levou vinte anos sendo gestada, que tem atrás de si trinta de convivência entre os signatários de um “pacto etnográfico” (em cujas entrelinhas se firma um pacto xamânico) sem precedentes na história da antropologia e cerca de quarenta de contato do etnólogo-escritor com o povo do xamã-narrador, cinco anos não chega a ser muito tempo. E a hora é boa.

Este é um livro sobre o Brasil, sobre um Brasil — decerto, ele é ostensivamente ‘sobre’ a trajetória existencial de Davi Kopenawa, em que o pensador e ativista político yanomami, falando a um antropólogo francês, discorre sobre a cultura ancestral e a história recente de seu povo (situado tanto em terras venezuelanas quanto em brasileiras), explica a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo, além de descrever as características monstruosas da civilização ocidental como um todo e de prever um futuro funesto para o planeta —, mas, de um modo muito especial, é um livro sobre nós, dirigido a nós, os brasileiros que não se consideram índios. Pois com a *A queda do céu* mudam-se o nível e os termos do diálogo pobre, esporádico e fortemente desigual entre os povos indígenas e a maioria não indígena de nosso país, aquela composta pelo que Davi chama de “Branco” (*napé*).^{**} Nela aprendemos algo de

* A Harvard University Press publicou a tradução em inglês, *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, em 2013.

^{**} O termo yanomami *napé*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável / de ‘inimigo’, passou a ter como referente prototípico os ‘Branco’, isto é, os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência. O Outro sem mais, o inimigo por excelência e por essência,

essencial sobre o estatuto ontológico e ‘antropológico’ dessa maioria — são espectros canibais que esqueceram suas origens e sua cultura —, onde ela vive — em altas e cintilantes casas de pedra amontoadas sobre um chão nu e estéril, em uma terra fria e chuvosa sob um céu em chamas —, e com o que ela sonha, assombrada por um desejo sem limites — sonha com suas mercadorias venenosas e suas vãs palavras traçadas em peles de papel. Essa maioria, como eu disse, somos, entre outros, nós, os brasileiros ‘legítimos’, que falamos português como língua materna, gostamos de samba, novela e futebol, aspiramos a ter um carro bem bacana, uma casa própria na cidade e, quem sabe, uma fazenda com suas tantas cabeças de gado e seus hectares de soja, cana ou eucalipto. A maioria dessa maioria acha, além disso, que vive “num país que vai pra frente”, como cantava o jingle dos tempos daquela ditadura que imaginamos pertencer a um passado obsoleto.

Do ponto de vista, então, dos povos autóctones cujas terras o Brasil incorporou, os brasileiros não índios — tão vaidosos como nos sintamos de nossa singularidade cultural perante a Europa ou os Estados Unidos, isso quando não nos envaidecemos justo do contrário — são apenas “Branco/inimigos” como os demais *napé*, sejam estes portugueses, norte-americanos, franceses. Somos representantes quaisquer desse povo bárbaro e exótico proveniente de além-mar, que espanta por sua absurda incapacidade de compreender a floresta, de perceber que “a máquina do mundo” é um ser vivo composto de incontáveis seres vivos, um superorganismo constantemente renovado pela atividade vigilante de seus guardiões invisíveis, os *xapiri*, imagens ‘espirituais’ do mundo que são a razão suficiente e a causa eficiente daquilo que chamamos Natureza — em yanomami, *mutukara* —, na qual os humanos estamos imersos por natureza (o pleonasmismo se autojustifica). A ‘alma’ e seus avatares leigos

é o ‘Branco’. Outras línguas indígenas do país conheceram deslocamentos análogos, em que palavras designando o ‘inimigo’ ou ‘estrangeiro’ — e normalmente especificadas por determinativos distinguindo as diferentes etnias indígenas (ou comunidades da mesma etnia) em posição de hostilidade/alteridade — passaram a ser usadas sem maiores especificações para designar o Branco, que passou assim a ser ‘o Inimigo’. A possibilidade de que essa sinonímia ‘Branco = Inimigo = Outro’ contraefete uma identidade genérica “Índio” e uma sinonímia etnopolítica ‘Índio = “Parente” = Eu’ é algo explorado de modo variável, instável e, como se pode imaginar, problematicamente estratégico pelos povos indígenas (ver, por exemplo, a reflexão irônica de Krenak, 2015, pp. 55-6).

modernos, a 'cultura', a 'ciência' e a 'tecnologia', não nos isentam nem nos ausentam desse comprometimento não desacoplável com o mundo,* até porque o mundo, segundo os Yanomami, é um *plenum* animico, e porque uma verdadeira cultura e uma tecnologia eficaz consistem no estabelecimento de uma relação atenta e cuidadosa com "a natureza mítica das coisas" —** qualidade de que, justamente, os Brancos carecemos por completo. Pode-se dizer de nós, então, o que o narrador diz dos maus caçadores yanomami, aqueles que costumam guardar para si as presas que matam (e por isso os animais se furtam a eles) — que "apesar de terem os olhos abertos, não enxergam nada" (p. 474). Com efeito, se as profecias justificadamente pessimistas de Davi se concretizarem, só começaremos a enxergar alguma coisa quando não houver mais nada a ver. Ai então poderemos, como o poeta, "avaliar o que perdemos".

Uma expressão feliz de Patrice Maniglier, pela qual esse filósofo define o que chamou de mais alta promessa da antropologia, a saber, "devolver-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos",*** ganha em *A queda do céu* um sentido simétrico e inverso ao sentido visado, o que, longe de desmentir, enriquece a definição com uma inesperada dobra irônica adicional. Impossível, de fato, não nos reconhecermos nessa caricatura fielmente disforme de nós 'mesmos' desenhada, para nosso escarmento, por esse 'nós' outro, esse outro que entretanto insiste em nos advertir que somos, ao fim e ao cabo (mas talvez apenas ao fim e ao cabo), todos os mesmos, uma vez que, quando a floresta acabar e as entranhas da terra tiverem sido completamente destróçadas pelas máquinas devoradoras de minério, as fundações do cosmos rirão e

* Para um documento que afirma precisamente o contrário, e que vem assim servir de prova da estupidez incurável dos Brancos — ou pelo menos da fração mais agressiva de seu segmento modernizador —, veja-se o "An Ecomodernist Manifesto" (<www.ecomodernism.org/manifesto>), lançado recentemente pelo Breakthrough Institute, um *think tank* antiambientalista e pró-nuclear californiano, onde se defende a viabilidade de um "desacoplamento" (*decoupling*) entre uma desejada hiperaceleração tecnológica e qualquer impacto ambiental. Tudo para maior glória de um "capitalismo pós-industrial [?] e vibrante", como dizem os executivos do BI em outro texto (cf. Danowski e Viveiros de Castro, 2015, p. 67).

** Expressão que consta do poema "A máquina do mundo", de Carlos Drummond de Andrade, reproduzido na epígrafe deste prefácio.

*** "[N]ous renvoyer de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas", Maniglier, 2005, pp. 773-4.

o céu desabará terrível sobre todos os viventes. Isso já aconteceu antes, lembra o narrador. O que é o modo índio de dizer que acontecerá de novo.)

A queda do céu é um acontecimento científico incontestável, que levará, suspeito, alguns anos para ser devidamente assimilado pela comunidade antropológica. Mas espero que todos os seus leitores saibam identificar de imediato o acontecimento político e espiritual muito mais amplo, e de muito grave significação, que ele representa. Chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa — os índios e todos os demais povos 'menores' do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente. Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada. Pois passamos tempo demais com o espírito voltado para nós mesmos, embrutecidos pelos mesmos velhos sonhos de cobiça e conquista e império vindos nas caravelas, com a cabeça cada vez mais "cheia de esquecimento",* imersa em um tenebroso vazio existencial, só de raro em raro iluminado, ao longo de nossa pouco gloriosa história, por lampejos de lucidez política e poética. Davi Kopenawa ajuda-nos a pôr no devido lugar as famosas "ideias fora do lugar", porque o seu é um discurso sobre o lugar, e porque seu enunciador sabe qual é, onde é, o que é o seu lugar. Hora, então, de nos confrontarmos com as ideias desse lugar que tomamos a ferro e a fogo dos indígenas, e declaramos "nosso" sem o menor pudor; ideias que constituem,

* Esta é uma expressão recorrente nos discursos de Kopenawa para designar a deficiência mental-espiritual mais marcante dos Brancos. Recordo que Lévi-Strauss deu enorme importância ao motivo do esquecimento na mitologia indígena, a ponto de defini-lo como "uma verdadeira categoria do pensamento mítico" (Lévi-Strauss, 1973, p. 231; 1983, p. 253). Ao longo do livro, Davi repassa por diversas daquelas "patologias da comunicação" que o autor das *Mitologias* identifica como centrais no dramatismo dos mitos, todas elas, no caso presente, afetando 'privilegiadamente' os Brancos — olvido, surdez, cegueira, "língua de espectro" (incompreensível), palavras mentirosas, narcisismo metafísico. Mas essas patologias semióticas, justo como as patologias biológicas *xawara*, podem acabar por contaminar aqueles Yanomami que, cegos ao mundo dos *xapiri*, passam a desejar as mercadorias dos Brancos e-litramente, *perdem o rumo*, pois seu pensamento se torna emaranhado e sombrio como as trilhas ruins da floresta (ver o parágrafo final do capítulo 14).

antes de mais nada, uma *teoria global do lugar*, gerada localmente pelos povos indígenas, no sentido concreto e etimológico desta última palavra. * Uma teoria sobre o que *é estar* em seu lugar, no mundo como casa, abrigo e ambiente, *oikos*, ou, para usarmos os conceitos yanomami, *hukukara* e *urthi a*: o mundo como floresta fecunda, transbordante de vida, a terra como um ser que “tem coração e respira” (p. 468), não como um depósito de ‘recursos escassos’, ocultos nas profundezas de um subsolo tóxico — massas minerais que foram depositadas no inframundo pelo demônio para serem deixadas lá, pois são como as fundações, os sustentáculos do céu —; mas o mundo também como aquela outra terra, aquele ‘suprassolo’ celeste que sustenta as numerosas moradas transparentes dos espíritos, e não como esse ‘céu de ninguém’, esse sertão cósmico que os Brancos sonham — incuráveis que são — em conquistar e colonizar. Por isso Davi Kopenawa diz que a ideia-coisa “ecologia” sempre fez parte de sua teoria-práxis do lugar:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol. É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos: tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omana* [o demônio yanomami] deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. [...] Somos habitantes da floresta. *Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos.* (p. 480. Eu sublinho.)

O mundo visto então — melhor, vivido — a partir daqui, do ‘centro da

* “Indígena — *erim* lat. *indigena*, e, ‘natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria’” (Houaiss e Villar, 2009. Eu sublinho). Essa ‘propriedade’, permito-me interpretar é um atributo imanente ao sujeito, não uma relação extrínseca com um objeto apropriável. Não são poucos os povos indígenas do mundo a afirmar que a terra não lhes pertence, pois são eles que pertencem à terra.

ecologia’, do coração indígena dessa vasta e ilimitada Terra cosmopolítica onde se distribuem nomadologicamente as inumeráveis gentes terranas, * e não como uma esfera abstrata, um globo visto de fora, cercado e dividido em territórios administrados pelos Estados nacionais, épuras da alucinação eurocentropocêntrica conhecida pelos nomes de “soberania”, “domínio eminente”, “projeção geopolítica” e fantasmagorias do mesmo quilate. Talvez seja mesmo chegada a hora de concluir que vivemos o fim de *uma* história, aquela do Ocidente, a história de um mundo partilhado e imperialmente apropriado pelas potências europeias, suas antigas colônias americanas e seus êmulos asiáticos contemporâneos. Caberia a nós portanto constatar, e tirar daí as devidas consequências, que “o nacional não existe mais; só há o local e o mundial”. ** Dir-se-á que tal declaração é conversa de europeu decadente, fantasia de ‘localista’ romântico, mantra de anarquista irresponsável, isso se não for, Deus nos proteja, um arroteio do ‘libertarianismo’ à americana, aquele sinistro fascismo supremacista do indivíduo macho branco armado que grassa em nosso Grande Irmao do Norte. O que cabe a nós, brasileiros — dizemos com a cabeça erguida —, é construir a Pátria Socialista do Porvir, o prometido país de classe média e feliz, sustentado por um Estado forte capaz de defendê-lo contra a cobiça internacional,*** ou, para sermos ‘proativos’, capaz de fazê-lo ingressar no clube seleto dos padrões deste mundo. Mas, se o nacional vai de fato — aguardemos — deixando de existir lá fora (só que nunca houve lá fora, pois o aqui dentro sempre foi, e continua sendo, uma das ‘dependências’ do lá fora), é provável que o conceito do nacional acabe mudando mundialmente de lugar, isto é, de sentido, e isso até mesmo ‘aqui dentro’. No mínimo, talvez comecemos a nos dar conta de que se continuarmos a destruir obtusamente o local, este local do mundo que chamamos de ‘nosso’ — mas quem detém, para além do mero di-

* O conceito de “nomadologia” é tomado aqui de Deleuze e Guattari (1997 [1980], cap. 12), que interpretam a raiz grega *-nom* (da qual deriva o polisêmico *nomos*) em sentido rigorosamente antipodal ao consagrado por Carl Schmitt, ou seja, como distribuição-dispersão dos homens e demais viventes sobre a terra, antes que como distribuição-repartição da terra entre os homens com seus rebanhos (ver Silbertin-Blanc, 2013) — e, portanto, analogiza Schmitt, como repartição da Terra inteira entre os Estados-nação europeus. Para o conceito de “terrano”, tomado de Bruno Latour, ver a exposição de Danowski e Viveiros de Castro, 2014.

** ‘Appel de la Destroïka’, 2015. ¶

*** Sem abrir mão de algumas ‘parcerias estratégicas’, é claro. *La Cina è vicina...*

reito pronominal, o fato brutalmente proprietarial deste possessivo? —, * não sobrarão nem fundos nem fundamentos para construirmos qualquer nacional que seja, anacrônico ou futurista. O Brasil é grande, mas o mundo é pequeno.

A queda do céu é rico em lições, entre outras, sobre a incompetência eficaz, a irrelevância maligna, o ufanismo bufão da teoria e prática da governamentalidade 'nacional' *«esse nome»* antinômico que estria e devasta simultaneamente um espaço que ele imagina instituir quando é, na verdade, literalmente suportado por ele. O Estado nacional? Muito bem, muito bom; mas, muito antes dele, há os espíritos invisíveis da floresta, as fundações metálicas da terra, a fumaça diabólica das epidemias e a doença degenerativa do céu — e nada disso tem fronteira, porteira ou bandeira. Os xamãs e seus *xapiri*** não carecem de passaporte nem de visto dado por gente; são eles que *veem*, se forem *bem-vistos* pela onívidente gente invisível da floresta... O Brasil? — O Brasil, na imagem tão bela e melancólica de Oswald de Andrade, já foi "uma república federativa cheia de árvores e gente dizendo adeus". Hoje, ele está mais para uma corporação empresarial coberta a perder de vista por monoculturas transgênicas e agrotóxicas, crivada de morros invertidos em buracos desconformes de onde se arrancam centenas de milhões de toneladas de minério para exportação, coberta por uma espessa nuvem de petróleo que sufoca nossas cidades enquanto trombeteamos recordes na produção de minério para exportação, coberta por uma espessa nuvem de petróleo que sufoca nossas cidades milhares de quilômetros de rios barrados para gerar uma energia de duvidosíssima 'limpeza' e ainda mais questionável destinação, devastada por extensões de floresta e cerrado, grandes como países, derrubadas para dar pasto a 211 milhões de bois (hoje mais numerosos que nossa população de humanos).*** Enquanto isso, a gente... Bem, a gente continua dizendo adeus — às árvores. Adeus a elas e à República, pelo menos em seu sentido original de *res publica*, de coisa e causa do povo.

* Ver "Quem são os proprietários do Brasil", 2015.

** As noções são praticamente sinônimas em yanomami: "xamã" se diz *xapiri* *p'ê p'ê*, "gente-espírito".

*** Como disse recentemente Davi Kopenawa em um encontro no Rio de Janeiro, "o governo quer transformar o Brasil em um campo de futebol". Somos o segundo maior produtor de carne bovina do planeta, perdendo apenas para a Índia, país que parece estar se convertendo rapidamente de uma religião em outra no que tange a suas vacas, a saber, passando da veneração hinduísta ao massacre capitalista.

O depoimento-profécia de Kopenawa aparece, assim, em boa hora; porque a hora, claro está, é péssima. Neste momento, nesta República, neste governo, assistimos a uma concertada maquinação política que tem como alvo as áreas de preservação ambiental, as comunidades quilombolas, as reservas extrativistas e em especial os territórios indígenas. Seu objetivo é consumir a 'libertação' (a desproteção jurídica) do máximo possível de terras públicas ou, mais geralmente, de todos aqueles espaços sob regimes tradicionais ou populares de territorialização que se mantêm fora do circuito imediato do mercado capitalista e da lógica da propriedade privada, de modo a tornar 'produtivas' essas terras, isto é, lucrativas para seus pretendentes, os grandes empresários do agronegócio, da mineração e da especulação fundiária, vários deles aboletados nas poltronas do Congresso, muitos apenas pagando a seus paus-mandados para ali 'operarem'. Na verdade, são os Três Poderes da nossa República Federativa que vêm costurando uma ofensiva criminoso contra os direitos indígenas,* conquistados a duras penas ao longo da década entre 1978, ano do 'Projeto de emancipação da ditadura (o qual deu espetacularmente com os burros n'água), e 1988, ano da 'Constituição cidadã' que reconheceu os direitos originários dos povos indígenas sobre suas terras, consagrando e perenizando o instituto fundamental do indigenato. Esse acolhimento dos índios como uma categoria sociocultural diferenciada de pleno e permanente direito dentro da nação suscitou uma feroz determinação retaliativa por parte do sistema do latifúndio, que hoje ocupa vários ministérios, controla o Congresso e possui uma legião de serviais no Judiciário. Chovem, de todas as instâncias e níveis dos poderes constituídos, tentativas de desfigurar a Constituição que os constituiu, por meio de projetos legislativos, portarias executivas e decisões tribunais** que convergem no

* Ver a entrevista de Henyo Barreto a Clarissa Presotti, "Três poderes contra os direitos indígenas". Disponível em: <www.portambiental.org.br/pa/noticias?id=134>. Acesso em: 1 jun. 2015.

** Vide a famigerada lista das "condicionantes" e a contestação do princípio do indigenato pela tese do "marco temporal", emergidas da decisão pelo STF relativa ao caso da terra Raposa-Serra do Sol (Roraima). Ambas, condicionantes e tese, embora de questionável efeito vinculante, já tiveram um preocupante impacto anti-indígena nas diversas instâncias do Judiciário. Ver também Capiberibe e Bonilla, 2014, para uma cobertura exaustiva, mas já desatualizada (pois a ofensiva

propósito de extinguir o espírito dos artigos da Lei Maior que garantem os direitos indígenas.*

O presente governo, e refiro-me aqui ao Executivo, desde sua comandante até seus ordenanças ministeriais, vem se mostrando o de pior desempenho, desde a nossa tímida redemocratização, no tocante ao respeito a esses direitos, agravando a já péssima administração anterior sob a mesma gerência: procedimentos de demarcação e homologação de terras indígenas praticamente nullos; políticas de saúde mais que omissas, desastrosas para as comunidades indígenas; uma indiferença quase indistinguível da cumplicidade diante do genocídio praticado continuamente e às escâncaras sobre os Guarani-Kaiowá, ou periodicamente e 'por descuido' sobre os Yanomami e outros povos nativos, bem como diante do assassinato metódico de lideranças indígenas e ambientalistas pelo país afora — questão no qual o Brasil é, como se sabe, campeão mundial.

Veja-se, por fim, mas não por menos lamentável, a joia da coroa da suprema mandataria da República, a saber, a construção a toque de caixa, por megempreiteiras de capital privado a serviço do poder público e/ou vice-versa, ao arripio insolente da legislação e às custas de 'financiamentos' de dimensões obscenas, feitos com o chamado dinheiro do povo, de dezenas de hidrelétricas na bacia amazônica, que trarão gravíssimos danos à vida de centenas de povos indígenas e de milhares de comunidades tradicionais —** para não falarmos

é uma *Blitzkrieg*, dos projetos de lei ou emenda constitucional em tramitação no Congresso cujo objetivo é reduzir os direitos indígenas, quando não reverter seus efeitos já consolidados.

* Há quem entenda ou defenda — estou entre eles — que o estatuto próprio dos índios seria bem mais que o de uma categoria sociocultural especial de cidadão. Ele definiria uma multiplicidade política diferenciada, inserida por autoconsentimento em um Estado com vocação plurinacional. E, se formos aos finalmente, como se diz, suspeito que a visão oficial antiga (ainda viva na cabeça de tanta gente), pré-Constituição de 1988, sobre os índios no Brasil — segundo a qual a condição indígena era transitória, violada inexoravelmente à assimilação pela "comunhão nacional", ao passo que esta última era subentendida ser permanente, em outras palavras, *eterna* — poderia ser objetivamente virada de ponta-cabeça em um futuro não muito remoto. Pois não é impossível que os povos indígenas, com sua "máquina territorial primitiva" que antecede milênios ao "aparelho de captura" dos Estados nacionais implantados nas Américas, perdurem após o colapso de muitos, senão de todos, nossos orgulhosos Estes Soberanos, em um mundo que promete ser materialmente muito diferente daquele em que vivemos hoje — o qual, como se sabe, foi construído graças à invasão, ao saque e à limpeza étnica das Américas.

** Chamam-se "populações tradicionais" ("ribeirinhas", "caboclas") aquelas comunidades campo-

nas dezenas de milhares* de outras espécies de habitantes da floresta, que vivem nela, dela e com ela; que são, enfim, a floresta ela própria, o macrobioma ou megarrizoma autotófico que cobre um terço da América do Sul e cuja estrutura lógico-metafísica, se me permitem a expressão, se encontra claramente exposta por Kopenawa em *A queda do céu*. Mas de que vale tudo isso perante as leis inexoráveis da Economia Mundial e o objetivo supremo do Progresso da Pátria? A entropia crescente se transfigura dialeticamente em entropia triunfante. E ainda se diz que são os índios que creem em coisas impossíveis.

Em suma, o que a ditadura empresarial-militar não conseguiu arrasar, a coalizão comandada pelo Partido dos... Trabalhadores! vai destruindo, com eficiência estardecedora. Seu instrumento material para tanto são as mesmas forças político-econômicas que apoiaram e financiaram o projeto de poder da ditadura. Tal 'eficiência' destrutiva, note-se bem, anda longe da "destruição criadora" marxista e schumpeteriana, valha o que esta ainda valer nos sombrios tempos que correm. Não há absolutamente nada de criador, e menos ainda de criativo, no que a classe dominante e seu órgão executivo fazem na Amazônia. O que falta em inteligência e descortino sobra em ganância e violência.

As invasões das terras dos Yanomami por garimpeiros — e suas conse-

neas e extrativistas da bacia amazônica cuja consciência da relação com os povos indígenas que as precederam parece ter sido, em alguns casos, abolida. A cultura trazida pelos imigrantes 'brancos' (de origem principalmente nordestina) que se fundiram com o 'substrato' autóctone recalçou toda memória nativa e se orientou mimeticamente para o Brasil oficial. Na maioria dos casos, porém, a relação apenas entrou em situação de latência, exprimindo-se 'vestigialmente' por automatismos práticos e idiomatismos simbólicos. Essa aparente perda de consciência, assim, tem se mostrado cada vez mais frequentemente como sendo não tanto uma ruptura definitiva mas antes um longo desmaio — uma espécie de *coma étnico* do qual a Amazônia 'cabocla' começa a despertar, como atesta o fato de que, hoje, apenas no Médio Solimões, cerca de *duzentas* comunidades tradicionais reivindicam sua "passagem para indígena", isto é, sua condição de titulares dos direitos reconhecidos no artigo 231 da Constituição Federal (Deborah Lima et al., 2015, citando dados de Rafael Barbi para os rios Copacá, Tefé, Uarini, Jutai, Caiambé e Minera; as Reservas de Maminaná e Amaná respondem por cinquenta comunidades desse total). O fenômeno é geral no 'Brasil profundo', e parece ainda mais paradoxal quando se constata que ele vai se tornando mais intenso à medida que esse Brasil profundo 'vem à superfície', isto é, se moderniza, inserindo-se nas redes por onde circulam os fluxos semiótico-materiais que atravessam o planeta, do dinheiro à internet.

* Ou seriam centenas de milhares? Nem sequer sabemos ao certo quantas espécies existem — e quantas vão desexistindo — na região.

quências em termos de epidemias, estupros, assassinatos, envenenamento dos rios, esgotamento da caça, destruição das bases materiais e dos fundamentos morais da economia indígena — se sucedem com monótona frequência, seguindo a oscilação das cotações do ouro e de outros minerais preciosos no mercado mundial. No dia mesmo em que escrevo este parágrafo (7 de maio de 2015), leio a notícia de que uma “organização criminosa de extração de ouro” em território yanomami, que movimentou cerca de 1 bilhão de reais nos últimos dois anos, foi desmantelada pela Polícia Federal (em um acesso inédito de eficiência que deve ter lá seus motivos). O esquema tinha a participação de servidores públicos locais — entre eles, funcionários da Funai —, intermediação de joalherias das grandes cidades da Amazônia e financiamento por “empresários do ramo localizados, principalmente, em São Paulo”.* Davi Kopenawa vem sendo ameaçado repetidamente de morte, desde pelo menos 2014, por ter denunciado a situação. E como se lerá neste livro (ver especialmente o capítulo 15), foi sua consternação atônita ao testemunhar a sucessão de catástrofes desencadeadas pela corrida do ouro na terra yanomami, entre os anos 1975 e 1990 — desde a construção mal-inacabada da rodovia Perimetral Norte, na primeira metade da década de 1970, até a maciça invasão garimpeira, estimulada pelos militares, a partir da implantação do Projeto Calha Norte no governo Sarney, em 1985 —, ** foram essa raiva e essa perplexidade, transformadas em convicção militante, *** que levaram Kopenawa a se engajar na dupla posição de xamã e de diplomata (trata-se, como veremos, de uma só e mesma posição). Ele inverteu assim a polaridade de sua função de intérprete a serviço dos Bran-

* Disponível em: <amazoniareal.com.br/pf-desarticula-organizacao-criminosa-de-extracao-de-ouro-na-reserva-yanomami/>

** Lembremos ainda que, em 1987-9, com a transição para nossa ‘plena democracia’ praticamente completada, os militares interditarão formalmente o território yanomami aos antropólogos e outros pesquisadores, enquanto facilitavam a entrada dos garimpeiros.

*** “Ao ver os cadáveres sendo arrancados da terra, também eu chorei. Pensei, com tristeza e raiva: ‘O ouro não passa de poeira brilhante na lama. No entanto, os brancos são capazes de matar por ele! Quantos mais dos nossos vão assassinar assim? E depois, suas fumaças de epidemia vão comer os que restarem, até o último? Querem que desapareçamos todos da floresta?’. A partir daquele momento, meu pensamento ficou realmente firme. Entendi a que ponto os brancos que querem nossa terra são seres maléficos. Sem isso, talvez tivesse continuado como muitos dos nossos que, na ignorância, fazem amizade com eles apenas para pedir arroz, biscoitos e cartuchos!” (p. 344. Eu sublinho.)

cos, que desempenhou por algum tempo como funcionário da Funai, para se tornar o intérprete e o defensor permanente de seu povo contra os Brancos, como descreve perspicazmente Albert.*

O sistema do garimpo é semelhante ao do narcotráfico, e, em última análise, à tática geopolítica do colonialismo em geral: o serviço sujo é feito por homens miseráveis, violentos e desesperados, mas quem financia e controla o dispositivo, ficando naturalmente com o lucro, está a salvo e confortável bem longe do front, protegido por imunidades as mais diversas. No caso do garimpo nos Yanomami, o dispositivo, como é notório conhecimento nos meios especializados, envolve políticos importantes de Roraima, alguns deles defensores destacados, no Congresso, de reformas ‘liberalizantes’ da legislação minerária relativa às terras indígenas. Esses próceres não aparecem na notícia sobre o desmantelo da operação criminosa mais recente. Duvido que apareçam. Quem sabe, nem sequer existam. O povo inventa muito....

Mas não temos a exclusividade do ruim; nossa estupidez etnocida, ecocida, e em última análise suicida, não é sequer original. A concorrência internacional é fortíssima. O diagnóstico e o prognóstico contidos em *A queda do céu* não concernem apenas aos brasileiros. Neste momento, assistimos a uma mudança do equilíbrio termodinâmico global sem precedentes nos últimos 11 mil anos da história do planeta, e, associada a ela, a uma inquietação geopolítica inédita na história humana — se não em intensidade (ainda), certamente em extensão, na medida em que ela afeta literalmente ‘todo (o) mundo’. Neste momento, portanto, nada mais apropriado que venha dos cafundós do mundo, dessa Amazônia indígena que ainda vai resistindo, mesmo combatida, a sucessivos assaltos; que venha, então, dos Yanomami, uma mensagem, uma profecia, um recado da mata alertando para a traição que estamos cometendo contra nossos contrerrâneos — nossos co-terrâneos, nossos co-viventes —, assim como contra as próximas gerações humanas; contra nós mesmos, portanto. O que

* Além de toda a massa de informações e esclarecimentos que se encontram dispersos, ou antes, organizados no minucioso aparelho de notas, podemos ler nos anexos finais do livro, compostos por Bruce Albert, um resumo conciso da história de vida de Davi Kopenawa e da interação do povo yanomami com os diversos agentes da civilização que os assedia, dos missionários americanos da New Tribes Mission até os funcionários da Funai, da malfadada Perimetral Norte até as sucessivas invasões garimpeiras. Os números registrados pelo autor — de invasores brancos, de índios mortos, de terras arrasadas — são assustadores; deixo ao leitor a tarefa de constatar-las.

lemos em *A queda do céu* é a primeira tentativa sistemática de “antropologia simétrica”, ou “contra-antropologia”.* do Antropoceno, a época geológica atual que, na opinião crescentemente consensual dos especialistas, sucedeu ao Holoceno, e na qual os efeitos da atividade humana — entenda-se, a economia industrial baseada na energia fóssil e no consumo exponencialmente crescente de espaço, tempo e matérias-primas — adquiriram a dimensão de uma força física dominante no planeta, a par do vulcanismo e dos movimentos tectônicos. Ao mesmo tempo uma explicação do mundo segundo outra cosmologia e uma caracterização dos Brancos segundo outra antropologia (uma contra-antropologia), *A queda do céu* entrelaça esses dois fios expositivos para chegar à conclusão de uma iminência da destruição do mundo, levada a cabo pela civilização que se julga a delícia do gênero humano — essa gente que, liberta de toda ‘superstição retrógrada’ e de todo ‘animismo primitivo’, só jura pela santíssima trindade do Estado, do Mercado e da Ciência, respectivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia modernista.** Tal credo fanático, de resto, é costumeiramente empurrado goela baixo dos índios por um estranho instrumento, ao mesmo tempo arcaico e modernizador, o Teosí (Deus) dos missionários evangélicos norte-americanos que Davi conheceu tão bem, esses insuperáveis operadores de telemarketing do Capital.

Uma outra razão para saudarmos a boa hora em que *A queda do céu* se torna acessível ao leitorado brasileiro é que ele vem compensar, melhor, desmoralizar a aparição por aqui do último rebento de um personagem lamentável da antropologia amazônica. Refiro-me ao livro recente de Napoleon Chagnon, protagonista de episódios ‘controversos’ da história da relação entre os Yanomami e a ciência ocidental, dos quais o mínimo que se pode dizer é que certos protocolos éticos básicos da pesquisa foram ali violados. Como o sensacionalismo, a burrice reacionária e o preconceito racista vendem bem, o livro

* Falo em “antropologia simétrica” em sentido próximo mas não idêntico àquele em que Bruno Latour (1994) emprega esse conceito. Poderia também ter convocado a noção de “antropologia reversa” de Roy Wagner (2010), que se aplicaria bastante bem ao ‘ecologismo xamânico’ de Kopenawa. Albert fala em uma “contra-antropologia histórica do mundo branco” (p. 542) contida na narrativa de Davi, em sentido talvez análogo àquele que proponho em *Méthaphysiques cannibales*, quando caracterizo o perspectivismo indígena como uma “contra-antropologia multinaturalista” (Viveiros de Castro, 2009, p. 61).

** Viveiros de Castro, 2011, p. 318.

de Chagnon, publicado nos Estados Unidos em 2013, não demorou a ser trazido no Brasil e posicionado com a devida fanfarraria pela empresa responsável.* As reminiscências de Chagnon, antropólogo que, ao contrário do coautor de *A queda do céu*, cessou todo contato relevante com os Yanomami já lá vão décadas, consistem essencialmente em uma longa e ressentida autojustificação, um acerto de contas cheio de acusações de “esquerdismo” contra seus críticos, e em uma reapresentação salmodiada de seus dogmas teóricos, cujas supostas evidências etnográficas e estatísticas foram refutadas por uma quantidade de pesquisadores. Campeão de uma das versões menos sofisticadas da sociobiologia humana, disciplina (?) que não chega a impressionar, em geral, nem pela sofisticação teórica nem pela fecundidade de suas conjecturas, Chagnon difundiu uma imagem dos Yanomami como “povo feroz” (título de seu livro mais famoso), uma tribo de gente suja, primitiva e violenta, verdadeiros figurantes de um grand-guignol hobbesiano. Tal clichê etnocêntrico foi repetidas vezes usado contra os Yanomami pelos muitos agentes dos Brancos — burocratas, missionários, políticos — interessados em lhes roubar a terra e/ou as almas. O pesquisador norte-americano defende, entre outras ideias bizarras, a tese de que o povo de Davi Kopenawa é constituído por autómatos genéticos movidos pelo imperativo de maximização do potencial reprodutivo dos grandes ‘nata-dores’, os homens que teriam na sua conta o maior número de inimigos mortos em combate. Isso foi demonstrado ser um equívoco grotesco de interpretação das práticas guerreiras yanomami, diretamente ligadas não a condicionamentos genéticos, mas a um sistema sociopolítico sofisticado e a um dispositivo ritual funerário de forte densidade simbólica, ambos por sua vez associados a uma visão da vida e da morte, do espaço e do tempo, da fisiologia humana e da escatologia cósmica da qual podemos ter uma ideia lendo a esplêndida exposição feita em diversos capítulos de *A queda do céu*.** Os livros de Chagnon são muito populares nos cursos de introdução à antropologia das universidades dos

* A editora do livro de Chagnon pertence ao grupo Folha, que edita o jornal *Folha de S. Paulo*. O mesmo encontra-se à venda no site do jornal. Não o referimos na bibliografia deste prefácio por motivos de higiene.

** O leitor de formação ou vocação antropológica não pode deixar de completar a exposição de Davi Kopenawa com um estudo da tese inédita de Bruce Albert (1985) sobre a organização social e ritual dos Yanomami sul-orientais, focada no complexo funerário e na teoria da periodicidade fisiológica, sociológica e escatológica nele implicada.

Estados Unidos — não por acaso, já que seus ‘Yanomami’ se parecem muito mais com certos modelos masculinos dominantes naquele país do que com os índios homônimos. O autor tornou-se também uma espécie de mascote da vertente mais obtusamente cientificista (não confundir com científica) da academia norte-americana, onde, entre defensores da *Big Science* e saudosistas da Guerra Fria, pontificam psicossociobiólogos de credenciais duvidosas, vulgarizadores especializados na distorção da teoria darwinista de modo a transformar a em uma apologia do individualismo *rugged*, uma justificação da dominação masculina e, mais ou menos disfarçadamente, do racismo. Resta-nos esperar que o presente livro de Kopenawa e Albert, já traduzido nos Estados Unidos, possa servir de antídoto a esse festival de boçalidade reacionária. E que esta edição brasileira dificulte um pouco sua proliferação por aqui, no país dos Ponds, dos Narloch, dos Reinaldos Azevedos e dos Rodrigues Constantinos.

A queda do céu será um divisor de águas, como eu já disse, na relação intelectual e política entre índios e não índios nas Américas. Verdade que não faltam livros de memórias indígenas, nos sentidos lato ou estrito do termo, tanto auto como heterobiografias, especialmente de membros dos povos situados na América do Norte.* Os próprios compatriotas de Davi Kopenawa contam com um relato autobiográfico importante, o de Helena Valero, uma jovem do povo Baré raptada por uma comunidade dos Yanomami em 1936, junto aos quais viveu por vários anos.** Registrem-se ainda os vários depoimentos preciosos que vêm se acumulando, como os relatos que o Instituto Socioambiental publicou sobre as visões indígenas a respeito da origem e natureza dos Brancos (Ricardo, Org., 2000), ou o recentíssimo livro de entrevistas de Ailton Krenak (2015), outro destacado líder e pensador indígena, cuja trajetória biográfica apresenta diferenças significativas em relação à de Kopenawa, o que não os

* Várias dessas biografias de índios norte-americanos estão publicadas na coleção *Terre Humaine*, da editora Plon. Na verdade (ver Calavia, 2012, nota 4), os testemunhos autobiográficos provenientes de povos colonizados antecedem de muito a antropologia como disciplina, e o mesmo se diga das autoetnografias (pense-se em Guamán Poma de Ayala, por exemplo).

** Valero, 1984. A história de Helena Valero foi contada pela primeira vez, de forma algo truncada, em um livro publicado em 1965, em italiano, pelo médico Ettore Biocca. A versão francesa do livro de Biocca foi publicada na coleção *Terre Humaine* em 1968.

impediu de formarem lado a lado na mesma frente de combate durante as últimas décadas.

Mas *A queda do céu* é um ‘objeto’ inédito, composto e complexo, quase único em seu gênero. Pois ele é, ao mesmo tempo: uma biografia singular de um indivíduo excepcional, um *sobrevivente* indígena que viveu vários anos em contato com os Brancos até reincorporar-se a seu povo e decidir tornar-se xamã; uma descrição detalhada dos fundamentos poético-metafísicos de uma visão do mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria; uma defesa apaixonada do direito à existência de um povo nativo que vai sendo engolido por uma máquina civilizacional incommensuravelmente mais poderosa; e, finalmente, uma contra-antropologia arguta e sarcástica dos Brancos, o “povo da mercadoria”,* e de sua relação doentia com a Terra — conformando um discurso que Albert (1993) caracterizou, lapidarmente, como uma “crítica xamânica da economia política da natureza”.

O livro se destaca de seus aparentes congêneres, antes de mais nada, pela densidade e solidez inauditas de seu contexto de elaboração, que pôs frente a frente, em um diálogo ‘entrebioográfico’ que é também a história de um projeto político convergente, um pensador indígena com uma longa e dolorosa experiência ‘pragmática’ (mas também intelectual) do mundo dos Brancos, observador sagaz de nossas obsessões e carências, e um antropólogo com uma longa experiência ‘intelectual’ (mas também prática, e não isenta de dificuldades) do mundo dos Yanomami — autor que chegou a esta obra a quatro mãos já de posse de um saber etnográfico que conta entre as mais importantes contribuições ao estudo dos povos amazônicos, e cuja biografia é quase tão ‘anômala’ em sua recusa a se deixar capturar pela carreira acadêmica quanto a do xamã-narrador. Recorrendo a uma distinção que me foi sugerida por Vinciane Despret para pensar um problema semelhante, pode-se dizer que nem Kopenawa nem Albert são exatamente *representativos* de seu meio e repertório sociocultural originais — Amazônia e xamanismo yanomami, Europa e antropologia universitária francesa —, mas que é justamente essa condição de enunciadores em posição atípica, fronteira ou ex-centrada, que os torna *representantes* ideais de suas respectivas tradições, capazes de mostrar do que elas

* Que melhor nome se poderia cunhar para a civilização capitalista? *O capital* inteiro em um simples etnônimo...

são capazes, uma vez libertas de seu enclausuramento e de seu 'monolingüismo' cosmológico; quando essas tradições são *forçadas*, em outras palavras — pelas circunstâncias históricas e pela força de caráter do protagonista, em um caso, pelo compromisso existencial e pela disciplina intelectual do seu colaborador, no outro —, a negociarem a diferença intercultural até o ponto de uma mútua e imensamente valiosa 'entretreadução', tanto mais valiosa quanto mais ciente de suas imperfeições, suas aproximações equívocas, suas equivalências impossíveis e, contas feitas (conclusão que é de minha exclusiva responsabilidade), sua incompatibilidade metafísica e antropológica absoluta, que só será superada, temo, com a destruição material ou espiritual da civilização de origem de um ou outro dos interlocutores. E como já sugeri em uma nota mais acima, não está claro qual das duas cederá primeiro, diante das condições materiais inimagináveis que nos aguardam no "tempo das catástrofes", na "barbie por vir".*

Este livro é excepcional, em segundo lugar, pela felicidade das decisões propriamente tradutivas, tanto aquelas que procuram superar a grande distância entre a 'enciclopédia' e a 'semântica' das respectivas línguas-culturas como aquelas que dizem respeito às convenções de textualização de um discurso oral, ao seu agenciamento enunciativo e às dimensões pragmáticas e metapragmáticas do texto. Essas decisões são exaustivamente discutidas no *Postscriptum* de Albert, parte de *A queda do céu* que mereceria um estudo especial por seu conteúdo crítico-reflexivo e sua perspectiva 'em abismo', metatextual — aspectos que interpelam diretamente os etnógrafos e, de modo geral, todos aqueles cujo ofício é transmitir, isto é, transformar, a palavra alheia. O *Postscriptum* retrata a história do pacto entre o coautor e Davi Kopenawa que desembocou neste livro; rememora (memorializa) as peripécias de uma vocação e as vicissitudes de uma pesquisa de campo realizada, em larga medida, durante os nossos tempos de nossa ditadura militar, quando antropólogos — essa gente comunista e maconheira — vivendo entre selvagens binacionais não eram na-

* Ver Stengers, 2009; Danowski e Viveiros de Castro, 2014. Recordem-se aqui as palavras de Russel Means, o célebre ativista Oglala Lakota, pronunciadas nos longínquos idos de 1980, o que lhes dá um caráter quase profético: "E quando a catástrofe tiver terminado, nós, os povos indígenas americanos, ainda estaremos aqui para povoar o hemisfério. Pouco importa se estivermos reduzidos a um punhado de gente vivendo no alto dos Andes. O povo indígena americano sobreviverá; a harmonia será restabelecida. É isso a revolução".

da bem-vindos, ainda mais se fossem estrangeiros; e tece reflexões altamente pertinentes sobre as condições de uma escrita etnográfica pós-colonial, tanto do ponto de vista político-diplomático de sua possibilidade e pertinência como daquele retórico-epistêmico de seu estilo, em todos os sentidos possíveis dessa última palavra.

Prevejo que os críticos 'sociológicos', os que escrevem sem parar e sem temer o paradoxo sobre os perigos da textualização — da inscrição e tradução engessadoras de uma oralidade fluida, vibrátil, 'autêntica' (a qual, suponho, deveria idealmente ser capaz de se transmitir por telepatia para uma audiência também monolíngue) —, verão uma boa dose de 'artificialidade' neste livro, visto que a narrativa de Kopenawa aqui publicada é o resultado de um cuidadoso trabalho de composição — como o é, surpresa!, toda escritura etnográfica, biográfica, ficcional ou qualquer outra. O que temos diante de nós é uma edição, explicitamente reconstruída, resumida e homogeneizada, de milhares de folhas de transcritos de diversos ciclos de entrevistas, gravadas ao longo de doze anos, em situações as mais diversas: um texto em francês (em português) que procurou manter os torneios e maneirismos característicos da língua de origem, mas recusando qualquer 'primitivização' pitoresca da língua de destino — ao contrário, inovando poeticamente e renovando ritmicamente a prosa-padrão dessa língua. Destaque-se, por fim, uma organização capitular que obedece a uma rigorosa simetria, criando uma ressonância interna entre vários capítulos e desdobrando o livro em um tríptico cujo quadro central — que conta a catástrofica colisão dos Yanomami com os Brancos e o modo como esse malencontro determinou a vida e a vocação do narrador — é ladeado por uma seção inicial, que descreve a formação xamânica de Davi Kopenawa por seu sogro, bem como situa os parâmetros cosmológicos nativos, e por outra seção, final, em que o narrador comenta a experiência antropológico-xamânica adquirida nas viagens àquela parte do hemisfério norte que os brasileiros ainda chamamos de 'Primeiro Mundo' (Estados Unidos, França, Inglaterra), lugar dos ancestrais dos *napë* canibais que vieram comer a terra dos Yanomami depois de terem devorado a sua própria. Para ainda maior simetria, o tríptico é emoldurado por uma dupla introdução (assinada uma por Albert, a outra por Kopenawa) e uma dupla conclusão (*idem*) — sem falar na dupla epígrafe geral, uma de Lévi-Strauss, a outra ainda de Kopenawa —, em um

dualismo que marca insistentemente (já ia escrevendo “obsessivamente”...) a dualidade das vozes entrelaçadas.

Ali então onde aqueles que acreditam em uma naturalidade imanente do discurso do Outro — mas só se são eles que o repercutem; os críticos da Pre-sença costumam tornar-se seus campeões quando estão presentes a ela — irão ver, suspeito, artifício arquitetônico, artefato textual, quicá contrafação ideológica piedosa em *A queda do céu*, ali eu vejo, ao contrário, uma mostra do mais alto “engenho e arte” de que é capaz a escritura antropológica. Vejo um dos raríssimos exemplos recentes de verdadeira invenção reflexiva no plano das técnicas de textualização etnográfica, por um lado (talvez só comparável, mutatis mutandis, ao que fez Marilyn Strathern para a Melanésia),* e de renovação radical de um gênero distintivo da tradição francesa, a cavaleiro entre a etnologia e a literatura, por outro lado.** O coautor antropológico está ciente dos riscos das decisões tomadas — o escrúpulo é talvez a atitude mais marcante nas intervenções do escritor branco deste livro, desde o meticoloso aparelho de notas que acompanham a narrativa de Davi até o paradigmático *Postscriptum*, e dele aos Anexos, aos glossários, aos diversos índices, à conscienciosa bibliografia. Albert está perfeitamente a par das controvérsias acesas pela crise pós-modernista em torno da (auto)biografia como gênero, da tensão entre o Eu do narrador e o do escritor, da “economia da pessoa” implicada na etnografia e do processo de “delegação ontológica” que veio renová-la (Salmon, 2013), da alteridade ‘própria’ a toda autoria e sobretudo da assimetria inerente à “situação etnográfica” e suas consequências epistêmicas (Zempléni, 1984; Viveiros de Castro, 2002), assimetria irredutível que o escriba/escritor de *A queda do céu* procura compensar, sem jamais pretender escondê-la, por um conjunto de soluções narrativas postas sob o signo do “menor dos males” (p. 536). Esta última expressão me parece particularmente feliz para caracterizar a essência do gênero etnográfico — “conhecimento aproximado” por natureza, diria Bachelard (ou antes, ‘por cultura’) —, e, mais geralmente, para designar a sensa-ção de *perda inevitável* suscitada por todo trabalho de tradução, seja esta interlinguística, intercultural, intersemiótica, ou mesmo, como constatamos

* Ver, naturalmente, Strathern, 2006, mas também o importante artigo “O efeito etnográfico” em Strathern, 2014 (cap. 12).

** Ver Debaene, 2010.

dolorosamente em nossa própria vida, interpessoal — para não falar naquela obscura, incessante e equívoca tradução intrapessoal que se estabelece no tumulto de nossas múltiplas vozes ‘internas’, sob a pressão implacável do inconsciente. E como pouco importa, no final das contas, que a perda seja de fato puramente imaginária. Mais um equívoco (inevitável?) sobre o equívoco.

Pelo que precede, suspeita-se que o livro terá muita coisa a ensinar aos antropólogos e a outros estudiosos ou hermenêutas das vozes indígenas, seja sob o modo do exemplo dado pela narrativa de Davi Kopenawa, seja sob o modo da reflexão que nos é apresentada nesse *Postscriptum*. O autor deste último, retomando um artigo que publicou anos atrás (Albert, 1997), define ali o que chama de *pacto etnográfico*. O “pacto” começa pelo respeito aos três imperativos básicos de todo engajamento do antropólogo com um povo indígena:

Em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de [seus] anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua [deles] sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si (p. 520).

A habilidade — o gosto e o talento — que mostra cada etnógrafo no cumprir igualmente bem as três exigências é, como se sabe, muito variável.* Mas, de qualquer forma, elas não são o bastante. Como prossegue Albert, o etnógrafo deve estar preparado para compreender que o objetivo principal dos seus

* O fato de que Albert coloque como primeiro e óbvio (“evidentemente”) imperativo o respeito escrupuloso à “imaginação conceitual” de seus anfitriões não é, penso, acidental, exprimindo uma determinada concepção da antropologia (Viveiros de Castro, 2009, p. 7) que está longe de ser compartilhada por todos os praticantes da disciplina (id., 1999). Muitos deles entendem, ao contrário, que o segundo imperativo é o alfa e o ômega do trabalho etnográfico — a sociedade do nativo é reduzida a seus “contextos sociopolíticos”, que o observador textualizará segundo sua própria ‘imaginação conceitual’. Outros, por fim, preferem dedicar-se com exclusividade a obedecer ao terceiro imperativo — e com isso a crítica ao quadro da pesquisa etnográfica (de preferência a pesquisa de outros etnógrafos) vem tomar o lugar da pesquisa etnográfica ela mesma, ignorando assim a advertência de Marilyn Strathern: “As etnografias são construções analíticas de acadêmicos; os povos que eles estudam não o são” (Strathern, 2006, p. 23).

interlocutores indígenas — e o fundamento de sua cooperação — é o de converter o pesquisador em um aliado político, em seu representante diplomático ou intérprete junto à sociedade de onde ele provém, invertendo assim, tanto quanto possível, os termos da “troca desigual subjacente à relação etnográfica” (p. 521). Os nativos aceitam se objetivar perante o observador estrangeiro na medida em que este aceite (e esteja tecnicamente preparado para isso) *representá-los adequadamente* perante a sociedade que os acossa e assedia — tal é o “pacto etnográfico”, mediante o qual os sentidos político e científico da ideia de ‘representação’ são levados por força (pela força das coisas) a coincidir. Isso supõe, entretanto, que o pesquisador, ao assumir a função de enviado diplomático dos nativos junto a seu próprio ‘povo’, possa e deva fazê-lo “sem por isso abrir mão da singularidade de sua própria curiosidade intelectual (da qual dependem, em grande parte, a qualidade e a eficácia de sua mediação)” (p. 522).

Esta última ressalva me parece extremamente importante. Não basta com-padecer-se da sorte do colonizado. Não é suficiente mostrar generosas dispo-sições emancipatórias para com o nativo, nem imaginar-se dotado dos instru-mentos teórico-políticos capazes de libertá-lo de sua sujeição — instrumentos de libertação que, o mais das vezes, vêm da mesma caixa de ferramentas que os instrumentos de sujeição, como diversos ‘nativos’ já observaram (Means, 1980; Nandy, 2004; Rivera Cusicanqui, 2014). Os numerosos trechos do depoi-mento de Kopenawa nos quais somos confrontados a ações (ou inações) abo-mináveis dos Brancos, nos quais assistimos à tragédia de famílias ou aldeias inteiras dizimadas por epidemias trazidas por supostos benfeitores dos Yano-mami, à súbita redução a uma mendicância abjeta de comunidades que, havia pouco, eram íntegras e orgulhosas, às invasões sucessivas por agentes da des-truição material e moral de um povo — nada disso soa, em *A queda do céu*, apenas como mais uma daquelas litaniás dilacerantes que muitos Brancos, sejam eles acadêmicos, teólogos da libertação, jornalistas, militantes da causa indígena, todos eles, insistiu, *obviamente* bem-intencionados (mesmo os que conseguiram sua *tenure* graças à desgraça alheia), repetem à exaustão. E se nada nas palavras de Kopenawa soa assim — apenas assim —, é porque elas se inscrevem em um livro composto a partir de um ponto de vista teoricamente preparado para dar sentido a essas catástrofes, situando-as nos quadros con-cretuais de um ‘mundo vivido’ singular, o que as dota de uma significação in-finitamente mais rica que a de um exemplo entre outros da miséria humana.

Em poucas palavras, sem a “curiosidade intelectual” que moveu o antropólogo escritor, e sem a curiosidade (contra-)antropológica que moveu o xamã-nar-rador, não haveria este livro, ou ele seria *ininteligível*.

Cabe aqui ser direto, e marcar um ponto. Por muito que tenham ajudado o escritor antropólogo de *A queda do céu* a entender a situação neocolonial e hipercapitalista que enfrentam as minorias étnicas no Brasil, inspirando-o a formular o instigante programa teórico de um “trabalho de campo pós-mali-nowskiano” (Albert, 1997), a verdade é que a escola do chamado “contato in-terético” (ou “fricção”, idem) e seus desdobramentos em uma doutrina da “eticidade” — tendências hegemônicas na antropologia brasileira durante todo o último quartel do século passado —, como, igualmente ou sobretudo, os escritos de etnógrafos militantes de... concedamos, ‘esquerda’, cujo exemplo mais destacado é Terence Turner, autor de uma laboriosa teoria paramarxista de uma passagem “de cosmologia a ideologia” que teria miraculado os Kaya-pó — a verdade é que nenhum dos autores representativos dessas posições ‘radicais’ (mas quem não se considera radical?) chegou nem sequer *perto* de abrir a fenda na muralha dialógica erguida entre índios e brancos, que *A queda do céu* teve a capacidade de abrir. É evidente que a formação teórica de Albert, sua “curiosidade intelectual” de base ‘estruturalista’,* é responsável pela sinto-nização do ouvido analítico do antropólogo na frequência de onda da imagi-

* *A queda do céu* está firmemente alicerçada na etnografia contida na tese do coautor francês (Albert, 1985) sobre as representações da doença, o espaço político e o sistema ritual dos Yano-mami, onde as influências da antropologia lévi-straussiana, em particular das *Mitológicas*, são transparentes. Que a voz da epígrafe “branca” escolhida como abertura do livro tenha sido a de Lévi-Strauss antes que a de Albert ele mesmo, ao contrário das metades “indígenas” das duas epígrafes, dos dois prólogos e das duas conclusões, sempre de Kopenawa, marca duas coisas: primeiro, que o livro é ‘de Davi’ — são suas palavras que (se) contam, como indica o subtítulo do livro —, mas ele foi escrito por Bruce, a quem não caberia obviamente epigrafar-se a si mes-mo, segundo, que o personagem ‘otômico’ maior da formação teórica e da sensibilidade etno-lógica de Bruce Albert é, já o dissemos, Claude Lévi-Strauss. Como ele o é, aliás, do autor deste prefácio; o generoso convite a escrevê-lo, tenho a veleidade de imaginar, talvez seja um sinal de reconhecimento dessa fraternidade clânica. Os numerosos ‘estigmas de estruturalismo’ dispersos no aparelho de notas e comentários de *A queda do céu* não deixam de intrigar, e muito possi-velmente irritar, certos leitores antropólogos que permanecerem incapazes de entender a afinida-de profunda entre a concepção e a prática da antropologia por Lévi-Strauss, de um lado, e o projeto etno(bio)gráfico, o engajamento existencial e o ativismo político do coautor francês do presente livro, de outro.

nação conceitual de Kopenawa, o qual, por sua vez, coproduziu com seu 'pac-tário' francês um discurso que vai muito além da denúncia e da lamentação — pois a condenação irrevogável do narrador sobre o que se pode esperar de nossa "civilização" é precedida (e derivada) de uma ampla exposição filosófica dos fundamentos de um *mundo* indígena, em seu triplo aspecto ontológico, cosmológico e antropológico. Registre-se, por fim, que o engajamento vital com os Yanomami — traduzido em um dos trabalhos de campo de mais longa duração na história da etnologia amazônica —, que incluiu a montagem de serviços emergenciais de saúde, levantamentos epidemiológicos, projetos de proteção ambiental, estudos das dimensões etnoecológicas e etnogeográficas da economia indígena, denúncias insistentes e penosamente documentadas à imprensa, uma exaustiva atividade nas ONGs de apoio à causa indígena, nada disso impediu o coautor branco deste livro de fazer apostas ambiciosamente criativas, fora do diapasão assistencialista ou ativista, como a do encontro entre os xamãs yanomami e um grupo de artistas ocidentais de vanguarda patrocinado pela Fundação Cartier, em 2003 (Albert e Kopenawa, 2003). Recusar aos índios uma interlocução estética e filosófica radicalmente 'horizontal' com nossa sociedade, relegando-os ao papel de objetos de um assistencialismo ter-ceirizado, de clientes de um ativismo branco esclarecido, ou de vítimas de um denuncismo desesperado, é recusar a eles sua *contemporaneidade absoluta*. Nosso tempo é o tempo do outro, para glosarmos, e invertermos, a bandeira que Johannes Fabian agitava em 1983.* Pois os tempos são outros. E o outro, mais ainda.

Não caberia, em todos os sentidos, resumir aqui a narrativa de Davi Kopenawa, cujo interesse extravasava em muito as questões e querelas 'antropológicas' acima expostas. Pois o que realmente importa é como este livro pode dar a pensar aos *não* antropólogos; o que conta é o que Davi Kopenawa tem a dizer, a quem souber ouvir, sobre os Brancos, sobre o mundo e sobre o futuro. Que seu repertório conceitual e seu universo de referências sejam muito estranhos ao nosso só torna mais urgente e inquietante sua 'profecia xamânica', cada vez menos 'apenas' imaginária e cada vez mais parecida com a realidade. Como

* Fabian, 1983.

observou Bruno Latour, falando da crise da ontologia dos Modernos e da catástrofe ambiental planetária a ela associada, assistimos hoje a um "[r]etorno progressivo às cosmologias antigas e às suas inquietudes, as quais percebemos, subitamente, não serem assim tão infundadas" (Latour, 2012, p. 452). Ressalve-se apenas o "antigas" na frase acima — pois o que "percebemos, subitamente", é que elas são nossas contemporâneas; se precederam as nossas, nunca deixaram de coexistir com elas e, como já dissemos, não é impossível que sobrevivam a elas. Não faltam indícios da pertinência, cujo 'localismo' poético só torna mais inquietantes, das previsões do xamã yanomami. Para quem estiver interessado, tomemos apenas um exemplo entre muitos, em uma tradução científica (isto é, culturalmente 'normal' para os Brancos) das observações de Davi a respeito dos "comedores de terra", os "queixadas monstruosos" ou os "tatus gigantes" que devoram a substância do planeta, uma leitura do estudo recente de Ugo Bardi (2014) sobre o esgotamento das reservas minerais mundiais é altamente recomendável.

Há, entretanto, duas pequenas passagens de *A queda do céu* que me tocam especialmente, por resumirem de modo epigramático o que eu chamaria a *diferença indígena*. A primeira é uma citação, em epígrafe ao capítulo 17, "Falar aos Brancos", de um diálogo havido no dia 19 de abril de 1989 (o "Dia do Índio") entre o general Bayma Denys, ministro-chefe da Casa Militar durante o governo Sarney — sempre ele —, e Davi Kopenawa. Quase conseguimos ouvir o tom arrogante e complacente com que o dignitário militar, provavelmente obrigado a jogar conversa fora com um índio qualquer durante aquela te-diosa efeméride, pergunta a Davi:

O povo de vocês gostaria de receber informações sobre como cultivar a terra?

Ao que o impávido xamã replica:

Não. O que eu desejo obter é a demarcação de nosso território.

Pano rápido... O que me fascina nesse diálogo, além, naturalmente, da soberba indiferença à farda demonstrada por Kopenawa, é a presunção do general, que imagina poder ensinar aos senhores da terra como cultivá-la — convicto de que, povo da natureza, os índios não entendiam nada de *cultura*,

Bayma Denys devia pensar que os Yanomami eram 'nômades' ou algo assim —; que acredita, ademais, que os pobres índios estavam sequiosos de beber dessa ciência agronômica possuída pelos Brancos, a ciência que nos abençoa com pesticidas cancerígenos, fertilizantes químicos e transgênicos monopolistas, enquanto os Yanomami se empanturraram com o produto de suas roças impecavelmente 'agrobiológicas'. Mais fascinante ainda, porém, é a total inversão de conceitos proposta por Davi em sua réplica, verdadeiro contrapelo de mestre espadachim. O general fala em "terra", quando deveria estar falando em "território". Fala em ensinar a *cultivar a terra*, quando o que lhe compete, como militar a soldo de um Estado nacional, topográfico e agronomocrático, é *demarcar o território*. Bayma Denys não sabe do que sabem os Yanomami; e, aliás, o que sabe ele de *terra*? Mas Kopenawa sabe bem o que sabem os Brancos; sabe que a única linguagem que eles entendem não é a da terra, mas a do *território*, do espaço estriado, do limite, da divisa, da fronteira, do marco e do registro. Sabe que é preciso garantir o território para poder cultivar a terra. Faz tempo que ele aprendeu a regra do jogo dos Brancos, e nunca mais esqueceu. Vêja-se esta sua entrevista ao Portal Amazônia, concedida *exatamente* 26 anos após o colóquio com o general:

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. Nosso Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem.

Lutei pela terra Yanomami para que o meu povo viva onde eles nasceram e cresceram, mas o registro de demarcação da terra Yanomami não está comigo, está nas mãos do governo. Mesmo diante das dificuldades, o tamanho da nossa terra é suficiente para nós, desde que seja mesmo somente para nós e não precisamos dividir com os garimpeiros e ruralistas.*

A segunda passagem, e aqui transcrevo diretamente (não conseguiria fazer melhor...) três parágrafos do comentário que Déborah Danowski e eu tecemos

* Pontes, 2015.

sobre ela em *Há mundo por vir?*,* equivale a um tratado inteiro de contra-an-topologia dos Brancos:

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. [...] Ficam sempre bebendo cachaca e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. *Para nós, a política é outra coisa*. São as palavras de *Omanna* e dos *xapiri* que eles nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. *Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos*. (p. 390. Eu sublinho.)

O vão desejo de *ignorar a morte* está ligado, segundo Kopenawa, à *fixação* dos Brancos na relação de propriedade e na forma-mercadoria. Eles são "apaxonados" pelas mercadorias, às quais seu pensamento permanece completamente "aprisionado". Recordemos que os Yanomami não só valorizam ao extremo a liberalidade e a troca não mercantil de bens como destroem todas as posses dos mortos.**

Então, a volta do paraíso: "[Os Brancos] dormem muito, mas só sonham consigo mesmos" (p. 390). Esse é, talvez, o juízo mais cruel e preciso até hoje enunciado sobre a característica antropológica central do "povo da mercadoria".

A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista — sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos — e sua avareza 'fetichista' tão ridícula quanto

JHABO'UWAQ'BO/BO'IPSI'NA'Q

* Ver Danowski e Viveiros de Castro, 2015, pp. 98 ss. Esse livro, como tantos outros textos recentes de minha (co)autoría, faz largo uso das palavras de Davi Kopenawa e do apoio de Bruce Albert. Apenas por isso os cito de modo tão inodestamente abundante neste prefácio.

** A morte é o fundamento, no sentido de *razão*, da "economia da troca simbólica" dos Yanomami. Tudo isso se acha desenvolvido no artigo seminal de Albert (1993) sobre a "crítica xamânica da economia política da natureza" veiculada no discurso de Kopenawa, crítica essa que inclui uma apreciação sarcástica do fetichismo da mercadoria próprio dos Brancos, bem como de sua relação intrínseca com o canibalismo.

incurável, sua crisofilia. Os Brancos, em suma, sonham com o que *não tem sentido*.* Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro.

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

Começamos este prefácio evocando a relação complexa de *A queda do céu* com *Tristes trópicos*. Voltemos então a este último, recordando um episódio célebre em que Lévi-Strauss conta seu diálogo com Luís de Sousa Dantas, o embaixador brasileiro em Paris, às vésperas de embarcar para São Paulo, nos idos de 1934. No decorrer de um jantar de cerimônia, o jovem futuro professor da USP indaga do embaixador do país para onde se dirigia sobre os índios do Brasil. É então que ouve, perplexo e consternado, da boca do diplomata:

Índios? Hélas, meu caro senhor, há muitos lustros que eles desapareceram, todos. Esta é uma página muito triste, muito vergonhosa da história de meu país. [...]

* O sonho, particularmente o sonho xamânico induzido pelo consumo de alucinógenos, é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, tanto para os Yanomami como para muitos outros povos ameríndios. Ver Viveiros de Castro, 2007.

Como sociólogo, o senhor irá descobrir coisas apaixonantes no Brasil, mas índios, nem pense nisso, o senhor não encontrará um só... (Lévi-Strauss, 1955, p. 51.)

Estou convencido de que o sr. Luis de Sousa Dantas *realmente* não sabia que ainda havia índios no país que representava — uma ignorância tão vergonhosa quanto a história dos massacres evocada pelo pobre embaixador.* E naturalmente que Lévi-Strauss, como se sabe, encontrou índios no Brasil. Se chegasse hoje, encontraria muitos mais; pois eis que agora, oitenta anos mais tarde, não só há *cada vez mais índios no Brasil* como estes constituíram *seus próprios embaixadores*, nas figuras de Raoni, Mário Juruna, Ailton Krenak, Alvaro Tukano, Marçal de Sousa, Angelo Kretã e tantos outros — entre os quais, *il va sans dire*, Davi Kopenawa.

A queda do céu é, de fato, um documento exemplarmente diplomático. O pacto etnográfico de que fala Albert é indistinguível do ‘pacto xamânico’ que transparece em todas as páginas da narrativa de Davi. “*Para nós, a política é outra coisa*” — recordemos a frase, tirada da citação de Davi mais acima. Como registra Albert em seu *Postscriptum*, a estrutura enunciativa deste livro altamente complexo envolve uma pluralidade de posições: a do narrador, que adota diferentes registros em diferentes momentos de sua narrativa; a de seu sogro indígena, que de certa forma o salvou dos Brancos, ao iniciá-lo no xamanismo; a dos *xapiri* de quem fala o narrador e que falam pela sua boca; a do intérprete branco que, falando em yanomami, procura navegar entre a língua do narrador, as numerosas expressões em português que pontuam seu discurso e o francês em que traduz a narrativa... Na verdade, essas “palavras de um xamã yanomami” — subtítulo de *A queda do céu* — são mais que isso: são palavras *xamânicas yanomami*, são uma performance xamânico-política, por outras palavras, uma performance cosmopolítica ou cósmico-diplomática (“para nós a política é outra coisa”), em que pontos de vista ontologicamente heterogêneos são comparados, traduzidos, negociados e avaliados. O xamanismo, aqui, é a continuação da política pelos *mesmos* meios. *A queda do céu* é uma sessão xamânica, um tratado (no duplo sentido) político e um compêndio de filosofia yanomami, a qual — como talvez se possa dizer de toda a filosofia amazôni-

* Massacres postos na conta exclusiva dos portugueses, em um distante e brutal século XVI, como se lê na passagem integral acima resumida.

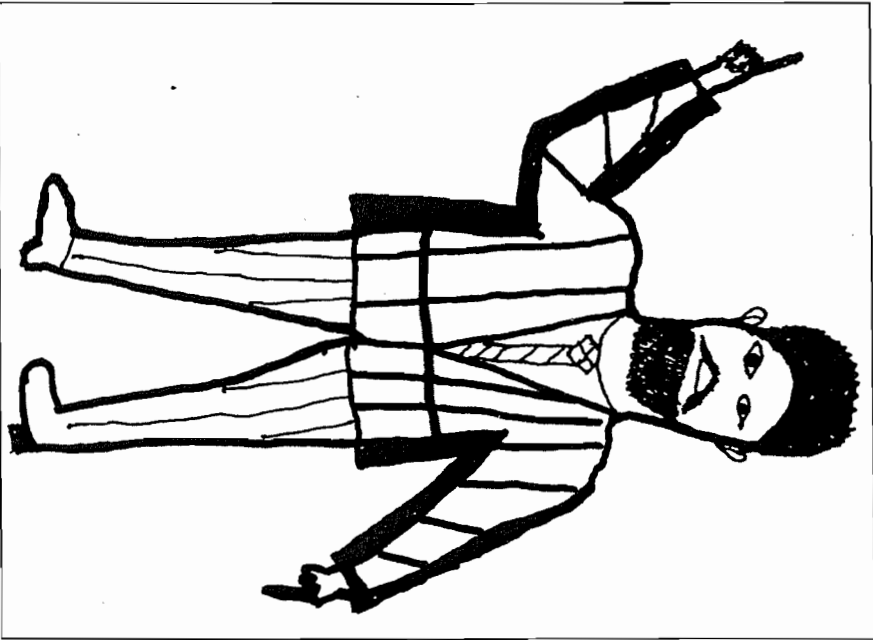
ca — é essencialmente um onirismo especulativo, em que a imagem tem toda a força do conceito, e em que a experiência ativamente 'extrospectiva' da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e mediatubunda.

Muitos estudos antropológicos ganhariam insuspeitos sentido e relevância ao serem 'tratados' pela sessão xamânica encenada em *A queda do céu*. Mas, tomo a liberdade de sugerir ao leitor que a mais alta significação poética deste livro excepcional, significação que em nada diminui, muito pelo contrário, sua verdade histórica, etnográfica, ecológica e filosófica, talvez se torne ainda mais *comvente* — isto é, capaz de nos pôr em movimento junto com ela — se, ao fechá-lo, abramos o conto "O recado do morto", que está no *Corpo de baile* de Guimarães Rosa. O título deste prefácio, "O recado da mata", foi-nos, de resto, inspirado por uma alusão de José Miguel Wisnik (2014) ao conto de Rosa. Todos se recordarão que naquela narrativa desfila uma caravana de personagens literalmente *excêntricos*, exteriores, nômades ou eremitas, trogloditas, loucos, profetas, andarilhos, uma gente que ouve inquietantes mensagens da natureza a que permanecemos surdos — esquecidos, diria Davi. O recado do morto (a mensagem foi originalmente emitida pelo Morro da Garça, marco geográfico central na paisagem do conto), ouvido primeiro pelo bizarro eremita Gorgulho, avisa de sinistra conspiração, anuncia uma morte à traição; mas tudo vem vazado em uma linguagem mítica e apocalíptica (constantemente deformada e transformada à medida que vai circulando pelo sertão) que parece puramente delirante a todos os demais personagens, entre os quais um padre e um naturalista — exceto a um poeta-cantador, que percebe epifanicamente a transcendental importância do que é transmitido naquela algaravia heráldica e hieroglífica, e a sublima em um 'romance' cantado. As palavras do romance finalmente penetram no espírito um tanto "curto e obscuro" da vítima da morte anunciada, Pedro Orósio, um camponês livre, generalista de pura e poderosa cepa, um terrano dos pés à cabeça, que acaba por entender o recado e escapa, no último segundo, da cilada assassina movida por seus rivais amorosos. Imagine então o leitor que o xamã-narrador d'*A queda do céu* seria como uma síntese algo improvável do Gorgulho e de Nominatedmine; que Pedro Orósio fosse o brasileiro — o caboclo terrano — que todos, no fundo, somos quando sonhamos, tão raramente, com um outro 'nós-mesmos', e que o antropólogo-

describa fosse como um análogo do cantador Laudelim, o único a penetrar não a referência da mensagem cifrada, mas, muito mais importante, seu *sentido*.

Davi é o elo crucial da rede, o ponto final da série de personagens 'excêntricos' de "O recado do morto" — com efeito, quem mais fora do centro e do Um, da fumaça das cidades e do brilho assassino do metal, do que um índio, um homem do fundo do mato que firmou um pacto xamânico com as legiões de duplos invisíveis da floresta —, com os *xapiri* que transmitem o recado cifrado da mata. Um recado, recordemos, ominoso. Um aviso. Uma advertência. Uma última palavra.

17. Falar aos brancos



"O povo de vocês gostaria de receber informações sobre como cultivar a terra?"

"Não. O que eu desejo obter é a demarcação de nosso território."

Diálogo entre o general R. Bayma Denys e Davi Kopenawa, durante audiência com o presidente José Sarney, 19 abr. 1989

Pouco antes da alvorada ou no início da noite, nossos grandes homens, que chamamos *pata t'ë pë*,¹ costumam dirigir-se à gente de suas casas em longos discursos. Incentivam-nos a caçar e a trabalhar em suas roças. Evocam o primeiro tempo dos ancestrais tornados animais e se expressam com sabedoria. Damos a esse modo de falar o nome de *heramuu*.² Só os homens de mais idade falam assim. Eu, ao contrário, tive de aprender a discursar diante dos brancos quando era muito jovem. É verdade! Eu já me dirigia com firmeza a eles, enquanto ainda nem ousava falar ao modo dos *pata t'ë pë* em minha própria casa! Minha boca tinha vergonha, pois se eu tivesse me arriscado a exortar os meus, eles teriam zombado de mim com dureza. Teriam declarado, irritados, que um homem jovem não pode mandar³ nos mais velhos e ninguém teria levado adiante minhas palavras. Teria mesmo dado pena de ver! Por isso, eu não dizia nada, com medo de caçoarem de mim. Apenas me esforçava para me tornar tão sabido quanto meus pais e sogros, e achava que ainda estava longe disso. Dizia a mim mesmo, em silêncio, que, se eu quisesse chegar lá, meu pensamento tinha de permanecer concentrado nos *xapiri* que os nossos grandes xamãs tinham me dado.

Quando se é jovem, ainda não se sabe nada. O pensamento é cheio de olvido. É só muito mais tarde, uma vez adulto, que se pode tomar dentro de si as palavras dos antigos. Isso vai sendo feito aos poucos. As crianças dos brancos têm de aprender a desenhar suas palavras torcendo os dedos desajeitados por muito tempo e com os olhos sempre cravados em pelês de imagens. Entre nós, os rapazes que querem conhecer os *xapiri* têm de vencer o medo e deixar que os mais velhos soprem o pó de *yákoana* em suas narinas. É doloroso, e também demora muito. Depois, eles têm de continuar trabalhando por conta própria, esforçando-se para ligar seus pensamentos um ao outro, o mais longe que puderem. É por isso que, na época em que eu era um jovem xamã, eu estudava com aplicação as coisas que o poder da *yákoana* me permitia ver. Porém, quan-

do eu queria dar minhas palavras à gente de minha casa, eu não me arriscava a entoar discursos *heramuu*! Eu me contentava em transmitir-las nos diálogos cantados *wayamuu* da primeira noite de nossas festas *rahui*. É o que deve fazer quem não é ainda um homem mais velho.

Acontece assim. Os jovens — moradores e convidados — começam a cantar respondendo uns aos outros, aos pares, de pé um diante do outro, na praça central da casa. Quando terminam, vão sendo substituídos aos poucos pelos homens mais experientes, que vão se sucedendo sem descanso até o meio da noite. É isso que chamamos de *wayamuu*. As palavras desses diálogos se alongam muito. São como as notícias de rádio dos brancos. Nelas relatamos o que ouvimos em visita a outras casas. É assim que, às vezes, alertamos nossos convidados de que pessoas de longe têm raiva deles e querem desafá-los com a borduna ou até flechá-los. Nesses diálogos falamos também dos males que afligem os nossos. Evocamos os que foram mordidos por cobra, os que tiveram seu duplo animal *rivi* ferido por caçadores inimigos, aqueles cujos ossos foram quebrados por feiticeiros *oka* e os que foram devorados pela epidemia *xawara*. Depois, no meio da noite, quando findam as palavras do *wayamuu*, os homens mais velhos, anfitriões e visitantes, se agacham cara a cara, muito perto um do outro. Dão então início a um outro diálogo cantado — dizemos fazer *yáimuu*.⁴ As palavras de *yáimuu* são próximas e mais inteligentes. Penetram mais fundo dentro de nós. Enquanto faz *wayamuu*, a pessoa ainda não dá a conhecer o que realmente quer dizer. Ainda fala com uma língua de fantasma. Quando os grandes homens querem mesmo conversar e pôr fim às brigas que os opõem, usam o *yáimuu*. Se um visitante contar, irritado, as palavras ruins sobre os seus que boatos atribuem a seus anfitriões, será alertado: "Esqueça essas palavras tortas! Continuemos amigos! Minhas reais palavras são belas! Não dê ouvidos àquelas que essa gente de longe tornou outras! São mentirosos!". Então o visitante se acalma e responde: "*Haxopë!* Bem! Eis aí uma fala direita mesmo! Não quero mais escutar essas palavras feias, que nos fariam dar bordunadas na cabeça ou flechadas uns nos outros! Sejamos amigos!". Quando fazem *yáimuu*, os grandes homens da casa também avisam seus convidados de que irão chamá-los para enterrar as cinzas dos ossos de seus mortos. Quando é assim, dizem: "Queremos terminar esta cuia *pora axi* diante de seus olhos! Vamos pô-la em esquecimento juntos! É isso que queremos!". Se não falarmos às claras fazendo *yáimuu*, as pessoas podem ficar com raiva, alegando que foram mantidas

na ignorância. É também durante o *yāimuu* que se pedem mercadorias numa festa — panelas ou redes, machados, facões e facas, anzóis ou fósforos. É por intermédio do *yāimuu*, ainda, que um rapaz faz o seu pedido por uma esposa e propõe trabalhar para o futuro sogro. Este então responderá: “Venha se instalar ao meu lado e fique com minha filha! Mas não a deseje sem devolver o que vale! Quando você vier morar junto comigo, terá de saciar minha fome de caça e trabalhar na minha roça. Ai sim eu vou lhe dar uma mulher!”.

Foi *Tiitiri*, o espírito da noite, que no primeiro tempo ensinou o uso do *wayamuu* e do *yāimuu*.⁵ Fez isso para que pudessemos fazer entender uns aos outros nossos pensamentos, evitando assim que brigássemos sem medida. Porém, antes disso, *Tiitiri*, furioso, devorou *Xōemari*, o ser da alvorada, para que ele parasse de voltar sem parar desde a jussante do céu, caminhando à frente de sua trilha de luz.⁶ Desde então, o fantasma de *Xōemari* só pode interromper a escuridão uma única vez, no raiar do dia. Então, *Tiitiri* disse a nossos ancestrais: “Que essa fala da noite fique no fundo de seu pensamento! Graças a ela, vocês serão realmente ouvidos por aqueles que vierem visitá-los”. É por isso que continuamos a discursar desse modo em nossas festas *reaku*, do anoitecer até o amanhecer, primeiro fazendo o *wayamuu* e depois o *yāimuu*. Assim, as palavras desses diálogos não pararam de crescer em nós até hoje. *Tiitiri* as fez se multiplicarem, para que pudessemos conversar entre as casas e pensar direito. São o âmago de nossa fala. Quando dizemos as coisas só com a boca, durante o dia, não nos entendemos de fato.⁷ Escutamos o som das palavras que nos são dirigidas, mas as esquecemos com facilidade. Durante a noite, ao contrário, as palavras ditas em *wayamuu* ou em *yāimuu* vão se acumulando e penetram no fundo de nosso pensamento. Revelam-se com toda a clareza e podem ser efetivamente ouvidas. É por essa razão que, no começo, eu preferia dialogar assim na escuridão, para falar aos nossos grandes homens de coisas de muito longe que eles ainda não conheciam. Desse modo, minha iniciativa não os deixava contrariados. Mesmo quando eu lhes dizia: “Não desejem os alimentos dos brancos! Não são bons para nós! É comida velha, que eles deixam mofando, escondida em suas casas! A riqueza da floresta está aí para nos alimentar! Bastanos caçar e abrir grandes roças! É daí que vem a comida de verdade!”, eles respondiam, sem animosidade: “*Awei!* Você, que defende nossa floresta, quando nos dá assim suas palavras, nos alerta contra as coisas ruins dos brancos. Faz bem de nos manter atentos!”.

* * *

Era assim, naquela época. Os meus já sabiam que eu fazia ouvir minhas palavras sobre nossa terra entre os brancos, muito longe de nossa floresta. No entanto, em nossa casa, em *Watoriki*, me diziam: “Mais tarde, quando tiver ficado o mais velho, você poderá, se quiser, aconselhar-nos com suas palavras de *hereamuu*. Por enquanto, contente-se em nos fazer ouvi-las durante os diálogos *wayamuu* e *yāimuu*. É bom assim!”. Entre nós, acontece desse modo. É depois de ganhar idade e adquirir sabedoria que um homem pode começar a arengar os habitantes de sua casa. No começo, tenta lançar de vez em quando conselhos a respeito da caça ou do trabalho das roças. Se ligar bem suas palavras e os jovens seguirem suas falas, continua tentando. Porém, se ninguém reagir ou alguém o recriminar, para imediatamente e sente vergonha. Diz a si mesmo: “As pessoas recebem minhas palavras com hostilidade. Preferem escutar os discursos dos mais velhos! Devo ter paciência e imitar seus modos!”. Depois, com o passar do tempo, se os seus acabarem por levar em consideração suas exortações, sua boca vai aos poucos perdendo o medo. Então ele poderá falar com sabedoria, nas pegadas daqueles que o precederam nessas falas de grande homem. Terá começado a fazer discursos de *hereamuu* ainda jovem adulto e irá continuar até a velhice.

Foi esse o caminho que procurei seguir. Hoje, às vezes tento falar em *hereamuu*.⁸ Se as pessoas de minha casa começam a prestar atenção no que digo, continuo. Senão, volto a emudecer e fico quieto na minha rede. Até agora, não falei desse modo muitas vezes. Sempre receio que os homens mais velhos, exasperados, me façam calar: “Você faz esses discursos achando que virou um grande homem, ao que parece! Não é o caso mesmo! Suas palavras nos irritam. Você é jovem demais, trate portanto de trabalhar em silêncio para alimentar sua família em lugar de exortar os outros!”. Todavia, meu sogro nunca se mostrou hostil às minhas falas, muito pelo contrário. Isso me dá força. Ele me diz, às vezes: “É bom que você fale assim, porque estou ficando velho. Quando eu não estiver mais aqui, você irá continuar em meu lugar!”. Ai, eu respondo: “Sogra, se um dia o senhor se for e a epidemia *xawara* me deixar vivo, então sim, ficarei para falar seguindo seus passos! Faça descer em mim seu espírito gavião *Kāomari*⁹ para minha fala ficar tão ágil e firme quanto a sua! Depois,

será a minha vez de morrer, pois hoje os brancos não nos deixam mais viver muito tempo!”.

Mais tarde, eu com certeza terei vários genros. Quando for a hora, vou mandá-los trabalhar na minha roça e caçar para mim. Então poderei falar em *heranmu* de verdade, como os homens mais velhos que me precederam. Direi aos maridos de minhas filhas: “Eu vou ficar em casa. Vocês vão derrubar as árvores grandes de minha roça! Vão flechar caça e coletar frutos de palmeira *hoko si* para mim!”. Mas não quero ter de lhes dar ordens o tempo todo. Quando são espertos, os genros trabalham por conta própria, sem o sogro precisar falar demais. Eu só lhes darei instruções se não souberem o que fazer. Direi: “Abram uma nova roça e plantem banana, mandioca e cana-de-açúcar, para não passarmos fome. Não quero passar a vergonha de ter de pedir minha comida aos outros!”. E quando eu tiver ficado mais velho ainda, será a minha vez de contar aos mais jovens o que conheci desde a infância. Falarei de todos os brancos que encontrei e de tudo o que vi em minhas viagens a lugares distantes. Desse modo, terão mais conhecimento das coisas.

Se eu me contentar em lhes falar com a boca, sem fazer discursos como os dos grandes homens, não vai dar certo. Eles vão ouvir o som de minha voz, mas continuarão procurando seus pensamentos, a se perguntar: “O que vai acontecer conosco? Será que outros brancos mais vão entrar na floresta para tomar nossa terra?”. Se eu não os fizer ouvir minha voz em *heranmu*, minhas palavras não vão entrar em seu pensamento. Eles não vão compreender mesmo as coisas. De modo que, se eu quiser que se ponham a pensar direito, preciso falar com eles desse modo muitas vezes. É por isso que estou começando a fazê-lo agora, dizendo-lhes: “As terras desmatadas que se estendem ao redor de nossa floresta são as de outra gente! Não tentem ir viver lá! Vocês serão maltratados e só conseguirão trazer de volta doenças que devorarão todos os seus familiares! Também não fiquem vagando o tempo todo pelas casas de nossos aliados. Suas visitas vão acabar cansando. Os parentes que os receberem vão ficar com ciúmes de suas esposas e com suspeitas em relação às filhas. Ficarão furiosos com vocês. Vocês vão brigar e eles vão querer bater em vocês! Melhor ficarem tranquilos, trabalhando junto aos seus!”¹⁰ Explico-lhes também que é preciso agora pôr um fim à hostilidade entre nossas casas, e que devemos parar de nos maltratar uns aos outros, com bordunadas na cabeça ou nos flechando por vingança. Bem sei que alguns deles devem pensar que meus dizeres se devem

à covardia, mas não é verdade. O que eu quero é que mostremos nossa valentia sobretudo nos defendendo contra os que querem devastar nossa terra. São eles nossos verdadeiros inimigos! Nós, habitantes da floresta, somos a mesma gente, devemos ser amigos! Esse é o começo de minhas falas aos rapazes. Mais tarde, quando for minha vez de me tornar um grande homem, serão mais extensas e mais sábias.

Para ser capaz de proferir discursos em *heranmu* com firmeza, é preciso conseguir a imagem do gavião *kāōkāōma*, que tem uma voz potente. Chama-mo-la *Kāōmari*. É ela que dá vigor às palavras de nossas exortações. Desce em nós por conta própria, não é preciso ser xamã. Então deixamos que se instale em nosso peito, onde permanece invisível.¹¹ Ela indica à nossa garganta como falar bem. Faz surgir nela as palavras, umas depois das outras, sem que se misturem ou percam sua força. Permite-nos estender em todas as direções as palavras de um pensamento ágil. Com ela, nossa língua fica firme, não falha e não fica ressecada. Os que não acolhem essa imagem no peito, ao contrário, fazem discursos desajeitados, com falas encolhidas. Seus dizeres são hesitantes e sua voz treme. Expressam-se como fantasmas e dão pena de ouvir! Os grandes homens, que têm no peito a imagem do gavião *kāōkāōma*, ao contrário, sabem proferir exortações longas e potentes. Eles são habéis em vencer os rapazes a seguir suas palavras. Nunca os chamam de preguiçosos, para não os deixar tirados e reticentes. Dizem-lhes, ao contrário: “Estamos todos com fome de carne. Vão flechar caça! Sigam as pegadas de uma anta e todos ficaremos de barriga cheia!”, ou então: “Abram grandes roças, vai haver fartura de comida! Seus filhos não vão ficar gemendo, pedindo de comer! Vocês não terão de passar a vergonha de mandar suas mulheres à roça dos outros!”¹² Poderemos chamar muitos convidados para nossas festas!¹³ Com a mesma habilidade encaminham as mulheres à pesca com timbó, quando os rios estão baixos, e recomendam aos homens que armazenem cachos de bananas verdes, para que amadureçam em suas casas, e os encaregam de preparar as carnes moqueadas e os beijos para as festas *rahu*. Assim é. Os grandes homens arengam as pessoas de suas casas durante a noite e elas, mesmo que permaneçam em silêncio e pareçam estar dormindo, escutam com atenção. Ao nascer do dia, seu espí-

rito desperta e dizem a si mesmas: “*Haixopé!* Aquelas eram boas palavras! Vamos responder seguindo os seus conselhos!”

No entanto, é muito comum os homens mais velhos apenas discorrerem com sabedoria, sem dar nenhuma instrução. Nesse caso falam somente para que seus ouvintes possam ganhar conhecimento. Assim, quando um grande homem acorda, antes do amanhecer, na hora do orvalho, pode enumerar em *hereamuu* as antigas florestas onde seus pais e avós viveram, descendo aos poucos das terras altas.¹³ Evoca o lugar onde nasceu e aqueles onde cresceu. Relembra a casa onde começou a caçar lagartos e passarinhos com flechinhas, aquela em que chegou à puberdade e sua garganta imitou o mutum¹⁴ e aquela em que tomou esposa. Relata o que observou da vida dos antigos em sua juventude: suas viagens de uma casa à outra, as festas *reahu* às quais se convidavam, as incursões guerreiras que faziam para se vingar. Explica como eram aqueles tempos distantes, quando as mercadorias dos brancos ainda eram uma raridade. E se estiver um pouco insatisfeito com a preguiça de seus genros, aproveita para acrescentar: “Quando eu era jovem, as coisas não eram como hoje. Eu caçava sem descanso para fartar meus sogros de carne de caça! Flechava muitas antas, queixadas e macacos-aranha! Todos tinham o prazer de esfregar seus dentes com a carne de minhas presas!”¹⁵ E isso apesar de a floresta das terras altas onde vivíamos ser escarpada e sua vegetação muito emaranhada! Naquele tempo, eu era muito bom caçador! Hoje, os rapazes voltam muitas vezes de mãos vazias. Com certeza comem eles mesmos as poucas presas que conseguem flechar!”

Já os xamãs, em seus discursos de *hereamuu*, falam sobretudo do tempo dos antepassados animais *yarori*. Costumam iniciar assim: “No primeiro tempo, nossos ancestrais viraram outros, transformaram-se em veados, antas, macacos e papagaios”. Prosseguem então com o relato das desventuras de alguns deles e narram como se metamorfosearam. Contam também como uma mulher menstruada sentada no chão da floresta virou um rochedo e de que modo os macacos-aranha lhe arrancaram o braço tentando colocá-la de pé.¹⁶ Evocam os choros agudos de *Oëëri*, o recém-nascido que feitiçeiros inimigos abandonaram num ninho de formigas *kaxi* depois de matarem sua mãe.¹⁷ Relatam como o ancestral irara *Hoari* afugentou as abelhas, cujos méis até então era fácil pegar no pé das árvores.¹⁸ Descrevem o modo como o ancestral saúva *koyo* foi abrin-do em segredo uma imensa roça de milho na floresta, para fazer a sogra se

perder nela.¹⁹ Dão a ouvir ainda palavras sobre os lugares onde seus espíritos desceram, para além do céu, no mundo subterrâneo ou na terra dos brancos. É assim que ensinam as coisas para as pessoas comuns; para as pessoas que não conhecem os ancestrais animais, nem todos os mundos distantes, cujas imagens não são capazes de fazer descer. De modo que, sem saberem o que pensar, só prestam atenção nos cantos dos xamãs, para conhecer o que estes puderam ver depois de beber *yákoana*.

Meus pais e avós cresceram nas terras altas, muito longe dos brancos, de suas estradas e cidades. Quando estes começaram a subir os rios, bem antes de eu nascer, nossos maiores já eram adultos havia um bom tempo. Suas línguas tinham se endurecido em seu falar próprio e eles tiveram grande dificuldade para imitar o idioma dos forasteiros. Quando os encontravam, pediam mercadorias apenas com gestos e umas poucas palavras enroladas. Nem de longe pensavam em defender sua terra! Nem desconfiavam que um dia os brancos poderiam invadir a floresta para cortar-lhe as árvores, abrir estrada e escavar o leito dos rios em busca de ouro! Perguntavam-se apenas por que aquela gente estranha tinha subido os rios até eles. Conversavam bastante a respeito disso, mas suas palavras nunca saíram da floresta para serem ouvidas.

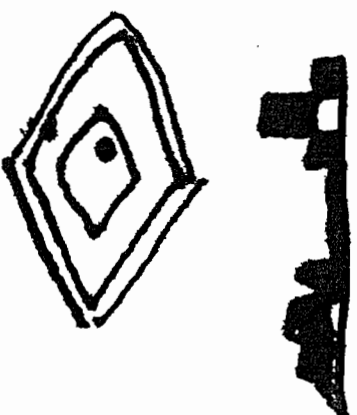
Muito tempo depois, eu cresci e veio a minha vez de ficar adulto. Vivi e trabalhei bastante com os brancos e, aos poucos, suas palavras foram entrando em mim. Então, quando voltei para a floresta e percebi que os meus ainda não conseguiram entendê-los, pensei: “Eu ainda sou jovem, mas já sei um pouco de português. No primeiro tempo, *Omana* nos deu essa terra. Vivo aqui agora com minha esposa e meus filhos e levo esta floresta em meu pensamento. Cabe a mim defendê-la, não?”. Depois, meu espírito prosseguiu nesse caminho: “Somos os filhos e netos de guerreiros que não tinham medo de flechar seus inimigos. As imagens de *Oëëri* e *Aiamori* ensinaram a valentia a nossos antepassados e continuam presentes entre nós! Não quero me comportar como um covarde diante dos forasteiros que nos maltratam!”. Foi assim que, pouco a pouco, resolvi fazer chegar aos brancos os pensamentos dos habitantes da floresta e lhes falar com firmeza, inclusive em suas cidades. Eu estava com muita raiva. Não queria que os meus continuassem morrendo devorados por suas epidemias *xawara*. Minha intenção era dizer a eles o quanto, apesar de seu

engenho para fabricar mercadorias, o pensamento de seus grandes homens está cheio de esquecimento. Se assim não fosse, por que iriam eles querer destruir a floresta e nos maltratar desse jeito?

Então, os grandes homens de nossa casa me incentivaram: “Awei! Você irá falar em *heramuu* aos brancos. Nós não podemos ir tão longe, até as casas deles e, além disso, eles não nos entenderiam. Você sabe imitar a língua deles. Irá dar a eles nossas palavras. Não tenha medo deles! Responda-lhes no mesmo tom! Enquanto isso, de longe, estaremos com você defendendo a floresta e seus habitantes, fazendo dançar nossos *xapiri!*”. Ouvir essas boas palavras me deixou feliz. De sua parte, meu sogro acrescentou: “Apesar da distância, meus espíritos não vão perdê-lo de vista! Se os brancos se mostrarem hostis, eles o protegerão com bravura!”. Ele é mesmo um homem sábio e bom. Sempre cuidou de mim durante as minhas viagens. Por isso, ao partir, eu tranquilizava minha mulher e meus filhos: “Não se preocupem! Os brancos não vão me matar! Se tentarem me atacar, nosso grande homem vai me vingar!”. Assim, meu pensamento ficava mais tranquilo. Dizia a mim mesmo: “Está bem! Vou defender a nossa floresta! Falarei aos brancos com força, sem ter medo de fazê-los escutar minhas verdadeiras palavras!”.

Naquela época, os espíritos *nepënapëri* dos ancestrais brancos me visitavam com frequência. Os grandes *xamãs* de nossa casa os chamavam a mim me fazendo beber o pó de *yákoana*. Então eles desciam dançando com a imagem de *Omanna*, que é seu criador. Vinham com eles as imagens de *Remori*, o espírito zangão que deu aos forasteiros sua língua de fantasia, e de *Porepatari*, o antigo espectro que, há muito tempo, aprendeu a imitá-los. *Porepatari* costumava trocar com os *nepënapëri* peles de felinos por espingardas e cartuchos. É um grande caçador. Desloca-se o tempo todo pela floresta à noite, invisível como um sopro de vento. Dele só se ouve o chamado: “*yãri! yãri! yãri!*”.²⁰ Caça onças que, como ele, são muito agressivas. Às vezes lhe acontece de flechar árvores, ou até humanos, que fere com pontas de curare das quais nunca vão ficar curados. É um grande ancestral, de fato um habitante da floresta. Cuida dela e dos *xapiri* que nela brincam. Alegra-se diante da beleza deles. Se não ouvir seus cantos, fica enfurecido conosco: “Não há mais *xamãs* entre vocês? Vocês estão dormindo? Seus peitos ficaram sujos demais?”. Foram as imagens de *Remori* e *Porepatari* que colocaram em mim suas gargantas de espírito, para eu poder imitar a fala dos brancos. Ensinaram-me a pronunciar suas palavras uma após

a outra com mais destreza e firmeza. Introduziram em mim a língua dos antepassados *nepënapëri*. Sozinho eu não teria conseguido e jamais teria sido capaz de fazer discursos nessa linguagem outra!



A primeira vez que falei da floresta longe de minha casa foi durante uma assembleia na cidade de Manaus. Mas não foi diante de brancos, e sim de outros índios! Era a época em que os garimpeiros estavam começando a invadir nossas terras, nos rios Apiaú e Uraricá. Então, Ailton Krenak e Alvaro Tukano, lideranças da União das Nações Indígenas, me convidaram a falar.²¹ Disseeram-me: “Você deve defender a floresta de seu povo conosco! Precisamos falar juntos contra os que querem se apossar de nossas terras! Senão, vamos acabar todos desaparecendo, como nossos antigos antes de nós!”. Mas eu não sabia falar daquele jeito e o sopro de minha palavra ainda era curto demais! Apesar disso, não recuei. Cheio de apreensão, me esforcei por dizer, pela primeira vez, palavras firmes sobre os garimpeiros que sujavam nossos rios e nos matavam com suas fumaças de epidemia. Algum tempo depois, foram os Makuxi que me convidaram a uma de suas grandes assembleias. Foi em Surumu, nas terras deles, nos campos de nosso estado de Roraima.²² Encorajaram-me de novo a falar: “Venha defender sua floresta entre nós, do mesmo jeito que o fazemos para nossa terra!”. Dessa vez era uma reunião bem maior. Havia gente de muitos outros povos e os brancos também eram numerosos. Eu não tinha ideia de como iria conseguir discursar diante de toda aquela gente sentada com os olhos pregados em mim! No começo, apenas prestei atenção no modo como os outros falavam antes de mim. Escutei primeiro os Makuxi e os Wapixana, que falaram um depois do outro contra os fazendeiros, dizendo: “Esses brancos querem nos

mandar embora das terras onde os nossos antepassados viviam, dizendo que pertencem a eles! Estamos cercados pelo arame farpado e pelo gado deles. Queiram nossas casas, xingam-nos e batem em nós! Mais tarde vão querer fazer o mesmo com os Yanomami. Mas se juntarmos todas as nossas palavras contra eles, vão recuar, porque não passam de mentirosos!”

Naquela época, eu temia ter de falar diante de um grupo de desconhecidos, longe da minha floresta e, ainda por cima, na linguagem dos brancos! Minhas palavras ainda eram poucas e torcidas. Eu ainda nem tinha ousado discursar em *heremuu* em minha própria casa! Estava aflito e meu coração batia forte no peito. Ainda não sabia fazer sair as palavras de minha garganta, uma atrás da outra! Dizia a mim mesmo: “Mas como é que eu vou fazer isso? Como é que os brancos falam nessas ocasiões? Por onde começar?”. Eu procurava com ansiedade o começo das palavras que podia dar a ouvir. Minha boca estava seca de medo. E, por fim, chegou a minha vez de falar! Fiquei muito envergonhado e devia dar mesmo dó de ver! Então, falei de repente o que tinha em mente naquele instante: “Eu não sei falar como os brancos! Quando tento imitá-los, minhas palavras fogem ou se emaranham na minha boca, mesmo que meu pensamento permaneça reto! Minha língua não seria tão enrolada se eu estivesse falando aos meus, na minha língua! Mas pouco importa: já que vocês me dão ouvidos, vou tentar! Desse modo minhas palavras se fortalecerão e talvez um dia sejam capazes de deixar preocupados os grandes homens dos brancos!”. Então prossegui, me esforçando para seguir o modo dos que tinham falado antes de mim. Mas eu disse sobretudo o que realmente achava dos garimpeiros: “São outra gente, comedores de terra, seres maléficos! Seu pensamento é vazio e estão impregnados de epidemia! Precisamos impedi-los de sujar nossos rios e expulsá-los da floresta. Por que eles não trabalham em sua própria terra? Quando eu era criança, quase todos os meus parentes faleceram devido às doenças dos brancos. Não quero que isso continue!”. Acho que foram essas as primeiras palavras que eu disse. Depois, fui aos poucos tentando estendê-las e torná-las mais claras. Com certeza só consegui fazer isso porque a raiva estava em mim! Na verdade, ela me tomava havia muito tempo, desde que os meus tinham morrido em Toototobi e eu mesmo tinha escapado por pouco da epidemia de sarampo dos missionários.²³

Algum tempo depois, meu sogro e eu convidamos à nossa casa, em *Watoriki*, os moradores de várias outras aldeias yanomami. Queríamos reunir uma

primeira assembleia yanomami para falar de nossa terra. Outros índios também vieram de muito longe para se juntar a nós, como Ailton Krenak e Anine Suruí, da União das Nações Indígenas. Havia também lideranças makuxi e alguns brancos nossos amigos.²⁴ Cada um teve sua vez de falar para defender a nossa floresta. No final, fizemos uma dança de apresentação de festa *reahu* e oferecemos uma grande quantidade de carne de queixada moqueada a nossos convidados.²⁵ Depois dessa reunião, também fui candidato a deputado no que os brancos chamavam de Constituinte, em Brasília.²⁶ Naquela época, me dirigi repetidas vezes aos outros índios de Roraima em assembleias e também pelo rádio. Fiz isso para experimentar a política dos brancos, para aprender alguma coisa. Mas isso não durou muito e eu não ganhei!²⁷ Pouco depois, os garimpeiros se tornaram cada vez mais numerosos nas terras altas de nossa floresta, saqueando as nascentes dos rios e destruindo seus habitantes com suas epidemias.²⁸ Então comecei a viajar muitas vezes para as grandes cidades dos brancos, muito longe de minha casa. Lá eu me juntava com outros habitantes da floresta, vindos de todos os lados, para falar contra os garimpeiros, os fazendeiros e os madeiros que invadem nossas terras. A partir desse momento, não tive mais de procurar as palavras. Minha raiva aumentava cada vez mais e eu queria que todos os brancos soubessem o que estava acontecendo na floresta. Foi assim que aprendi a fazer longos discursos diante deles e que aumentaram em mim as palavras para lhes falar com firmeza.

Depois de Manaus e Brasília, conheci São Paulo. Foi a primeira vez que viajei tão longe por cima da grande terra do Brasil. Compreendi então o quanto é imenso o território dos brancos para além de nossa floresta e pensei: “Eles ficam agrupados numas poucas cidades espalhadas aqui e ali! Entre elas, no meio, é tudo vazio! Então por que querem tanto tomar nossa floresta?”. Esse pensamento não parou mais de voltar em minha mente. Acabou por fazer sumir o que restava de meu medo de falar! Tornou minhas palavras mais sólidas e lhes permitiu crescer cada vez mais. De modo que eu costumava declarar aos brancos que me escutavam: “Suas terras não são realmente habitadas! Seus grandes homens resguardam-nas com avaréza, para mantê-las vazias. Não querem ceder nem um pedaço delas a ninguém. Preferem mandar sua gente esfomeada comer nossa floresta!”. E acrescentava: “No passado, muitos dos nossos morreram por causa das doenças de vocês. Hoje, não quero que nossos filhos e netos morram da fumaça do ouro! Mandem os garimpeiros embora de nossas terras! São seres

maléficos, de pensamento obscuro. Não passam de comedores de metal cobertos de epidemia *xawara*. Vamos acabar por flechá-los e, se for assim, muitos ainda vão morrer na floresta!'. Era difícil. Eu tinha de dizer tudo isso numa fala que não é a minha! Contudo, movida pela revolta, minha língua ia ficando mais ágil e minhas palavras menos enroladas. Muitos brancos começaram a conhecer meu nome e quiseram me escutar. Incentivaram-me, dizendo que achavam bom que eu defendesse a floresta. Isso me deixou mais confiante. Alegrou-me que eles me entendessem e se tornassem meus amigos. Naquela época, falei muito nas cidades. Achava que se os brancos pudessem me ouvir, acabariam convencendo o governo a não deixar saquear a floresta. Foi com esse único pensamento que comecei a viajar para tão longe de casa.

Desde então, não parei mais de falar aos brancos. Meu coração parou de bater tão rápido quando me olham e minha boca perdeu a vergonha. Meu peito tornou-se mais forte e minha língua perdeu a rigidez. Se as palavras se atrapalhassem em minha garganta, saindo apenas numa voz fina e vacilante, os que tivessem vindo me ouvir diriam a si mesmos: "Por que afinal esse índio quer nos falar? Esperávamos dele palavras de sabedoria, mas ele não diz nada! Tem medo demais!". Por isso eu sempre trato de falar com coragem! Não quero que pensem: "Os Yanomami são tolos e não têm nada a dizer. Nem conseguem falar direito conosco! Só sabem ficar parados, com o olhar perdido, mudos e amedrontados!". Essa ideia bastou para me irritar e me fazer falar com energia! Os brancos bem podem manter os olhos cravados em mim para tentar me intimidar. Não dá em nada! Eu continuo fazendo ressoar minhas palavras assim mesmo! Começo dizendo a eles: "Vocês que me escutam, vocês são para nós estrangeiros que chamamos de *napé*. Eu sou filho da gente que *Omanna* criou na floresta no primeiro tempo. Eu nasci de seu esperma e de seu sangue!"²⁹ Como meus antepassados, tenho em mim o valor de sua imagem! É por isso que defendo a terra que ele lhes deixou!". Então, prossigo: "Vocês são outra gente. Vocês não dão festas *reahu*. Vocês não sabem fazer dançar os *xapiri*. Nós somos o pouco de habitantes da floresta sobreviventes das fumaças de epidemia de seus pais e avós. É por isso que quero lhes falar. Hoje, não permaneçam surdos a minhas palavras e proibam os seus de destruir nossa terra e acabar conosco também!".

Falar da morte de meus maiores me entristece, e a ira de seu luto imedia-

tamente volta ao meu peito. Minhas palavras endurecem e os que me escutam são tomados de aflição. Permanecem em silêncio, seus olhos dão dó. Então, insisto com força: "Vocês não entendem por que queremos proteger nossa floresta? Perguntem-me, eu responderei! Nossos antepassados foram criados com ela no primeiro tempo. Desde então, os nossos se alimentam de sua caça e de seus frutos. Queremos que nossos filhos lá cresçam rindo. Queremos voltar a ser muitos e continuar a viver como nossos antigos. Não queremos virar brancos! Olhem para mim! Limito a sua fala como um fantasma e me emburlo em roupas para vir lhes falar. Porém, em minha casa, falo em minha língua, caço na floresta e trabalho em minha roça. Bebo *yákaana* e faço dançar meus espíritos. Falo a nossos convidados em diálogos *wayamuu* e *yárimuu*! Sou habitante da floresta e não deixarei de sê-lo! Assim é!".

Antigamente, os brancos falavam de nós à nossa revelia e nossas verdadeiras palavras permaneciam escondidas na floresta. Ninguém além de nós podia escutá-las. Então, comecei a viajar para que as pessoas das cidades por sua vez as ouvissem. Onde podia, espalhei-as por suas orelhas, em suas peles de papel e nas imagens de sua televisão. Elas se propagaram para muito longe de nós e, ainda que acabemos desaparecendo mesmo, continuarão existindo longe da floresta. Ninguém poderá apagá-las. Muitos brancos agora as conhecem. Ao ouvi-las, começaram a pensar: "Foi um filho dos antigos habitantes da floresta que nos falou. Ele viu com seus próprios olhos os seus parentes arderem em febre e seus rios se transformarem em lamaçais! É verdade!".

Nossas palavras para defender a floresta nos foram dadas por *Omanna*. Sua força provém da imagem dos ancestrais do primeiro tempo, de quem somos os fantasmas.³⁰ Foram eles que nos ensinaram a valentia que me permite falar com firmeza aos grandes homens dos brancos. Por isso, ficam preocupados quando minhas palavras invadem seu pensamento: "Hou! Essa gente da floresta não tem medo! Suas palavras são duras e eles não recuam!". Na primeira vez em que me dirigi ao presidente do Brasil, pedi a ele que expulsasse os garimpeiros de nossa floresta.³¹ Ele me respondeu, com hesitação: "São numerosos demais! Não tenho nem aviões nem helicópteros suficientes para tanto! Não tenho dinheiro?". Repeti-me essas mentiras como se eu fosse desprovido de pensamento! Eu trazia em mim a revolta de minha floresta destruída e de meus parentes mortos. Retruquei que com aquelas palavras tortas ele só queria nos enganar e deixar que nossa terra fosse invadida. Depois acres-

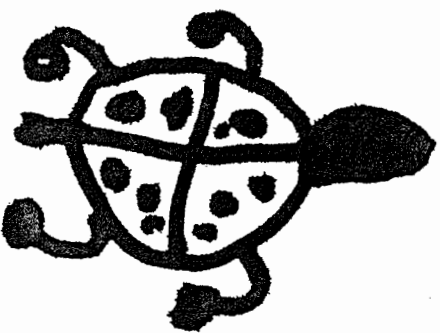
centei que para falar assim ele devia ser um homem fraco com o espírito cheio de esquecimento, de modo que não podia pretender ser um grande homem de verdade.

Quando eu era mais jovem, costumava me perguntar: "Será que os brancos possuem palavras de verdade? Será que podem se tornar nossos amigos?" De então, viajei muito entre eles para defender a floresta e aprendi a conhecer um pouco o que eles chamam de política. Isso me fez ficar mais desconfiado! Essa política não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras.³² Em muitas ocasiões, as pessoas que as proferem tentaram me enganar dizendo: "Sejamos amigos! Siga o nosso caminho e nós lhe daremos dinheiro! Você terá uma casa, e poderá viver na cidade, como nós!". Eu nunca lhes dei ouvidos. Não quero me perder entre os brancos. Meu espírito só fica mesmo tranquilo quando estou rodeado pela beleza da floresta, junto dos meus. Na cidade, fico sempre ansioso e impaciente. Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de *Hayakoari*, o ser anta que faz a gente virar outro.³³ Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutam os tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmas. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras.

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 *yákoana* 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 *kāokāoma*. 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 *realu* 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 *yātmuu* de nossas festas. Por isso, enquanto vivermos, a lei de *Omama* permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento.

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 avaros 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. Anticamente, 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 *yákoana*. 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.

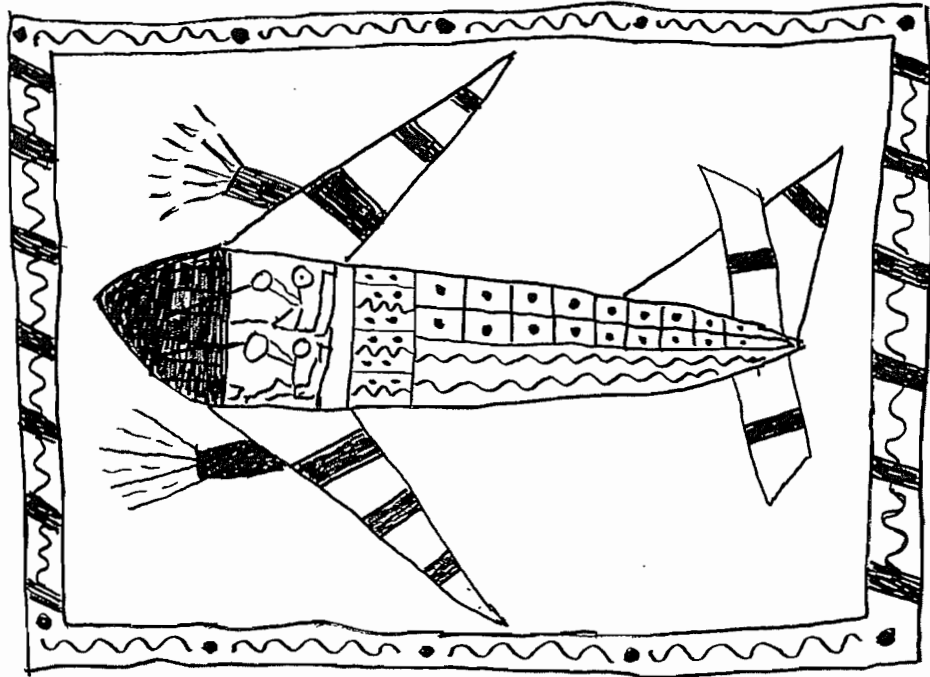


Quando vou às cidades em visita, não paro de pensar em tudo isso. Eu vi coisas perigosas com meus *xapiri*. Quero alertar os brancos antes que acabem arrancando do solo até as raízes do céu. Se os seus grandes homens conhecessem a fala de nossos diálogos *yáimuu*, eu poderia realmente lhes dizer meu pensamento. Agachados um diante do outro, discutiríamos por muito tempo, nos batendo nos flancos. Minha língua seria mais hábil do que a deles e eu lhes falaria com tanto vigor que eles ficariam esgotados. Acabaria desse modo por atrapalhar suas palavras de inimizade! Porém, os brancos ignoram completamente nossos modos de dialogar. Quando acontece de nos escutarem durante as festas *reahu*, perguntam-se, confusos: “Mas o que são esses cantos? O que eles estão dizendo?”. Como se se tratasse de meros cantos *heri*!³⁴ No entanto, se pudessem me compreender, eu lhes diria em *yáimuu*: “Parem de fingir que são grandes homens, vocês dão dó de ver! Farei calar suas más palavras! Se o seu pensamento não estivesse tão fechado, vocês expulsariam os comedores de terra de nossa floresta! Vocês alardeiam que queremos recortar uma parte do Brasil só para nós.³⁵ São mentiras para roubar nossa terra e nos prender em cercados, como galinhas! Vocês nada sabem da floresta. Só sabem derrubar e queimar suas árvores, cavar buracos e sujar seus rios. Porém, ela não lhes pertence e nenhum de vocês a criou!”

Todas essas palavras se acumularam em mim desde que conheci os brancos. Hoje, contudo, não me contento mais em guardá-las no fundo de meu peito, como fazia quando era mais jovem. Quero que sejam ouvidas em suas

cidades, onde quer que isso seja possível. Então, talvez acabem dizendo a si mesmos: “É verdade! Nossos grandes homens não possuem sabedoria alguma! Não os deixemos devastar a floresta!”. Sei que seus chefes não aceitarão com facilidade o que digo, pois seu pensamento ficou cravado nos minérios e nas mercadorias por tempo demais. No entanto, os que nasceram depois deles e irão substituí-los talvez me compreendam um dia. Ouvirão minhas palavras ou verão o desenho delas enquanto ainda forem jovens. Elas vão penetrar em suas mentes e eles assim terão muito mais amizade pela floresta. Eis por que eu quero falar aos brancos. Quando eu era criança, não pensava que aprenderia sua língua e menos ainda que poderia discursar entre eles! Não me perguntava como eram suas cidades. Tampouco me questionava quanto a seus pensamentos ou ao que poderiam dizer entre eles. Eu simplesmente os temia e, assim que se aproximavam de mim, fugia gritando! Gostava de estar na floresta, gostava de escutar as palavras dos meus e de conversar com meu padasto. Ouvi-lo falar de caçadas e de festas *reahu* me alegrava. Eu era feliz assim e se os brancos e suas epidemias não tivessem começado a devorar os meus parentes, talvez ainda o fosse. Uma vez adulto, a chegada repentina dos garimpeiros me fez refletir muito. Disse a mim mesmo: “*Hou!* Eu não sabia, mas os brancos sempre foram os mesmos, bem antes de eu nascer! Eles já queriam arrancar da floresta balata, castanhas-do-pará, cipós *mazi* e peles de onça, do mesmo jeito que hoje querem lá achar ouro. É por causa dessa ganância que quase todos os nossos antigos morreram!”. Hoje, não falo de tudo isso à toa. Jamais esqueci a tristeza e a raiva que senti diante da morte dos meus parentes quando era criança.

18. Casas de pedra



Sou um índio do Brasil. É a primeira vez que viajo longe do meu país. Meu nome é Davi Kopenawa. Eu vivo numa casa na floresta com os meus parentes. Vim aqui pela primeira vez para falar do meu povo. Os meus estão morrendo de epidemias ou assassinados. São os garimpeiros que causam suas mortes. Eles querem nos destruir. Mas eu não quero que meu povo desapareça.

Davi Kopenawa
Câmara dos Comuns, Londres, 4 dez. 1989
(arquivos Survival International)

As viagens que fiz para defender nossa floresta contra os garimpeiros acabaram me levando para muito além do Brasil. Assim, certo dia, brancos que tinham escutado meu nome me chamaram de uma terra longínqua, da qual eu não sabia nada, a Inglaterra. Eu aceitei o convite, porque tinha curiosidade de conhecer aquela gente distante que parecia ter amizade por nós.¹ Era a primeira vez que eu deixava nossa casa de *Watoriki* para voar num avião por tanto tempo. Era tão longe que eu acabei chegando até a terra dos antigos brancos, que eles chamam de Europa. Então, pude ver com meus próprios olhos os vestígios das casas dos primeiros forasteiros de pele clara, os *napë kraíwa pë*, que *Omama* criou há muito tempo com o sangue da antiga gente de *Hayowari*.²

Durante essa viagem, os amigos ingleses que cuidaram de mim me levaram para conhecer um lugar onde os antepassados dos brancos viveram e trabalharam há muito tempo. Vi um círculo de grandes blocos de pedra erguidos no chão.³ Pensei logo que tinham sido plantados ali por *Omama* em sua fuga em direção ao sol nascente e que o círculo que formavam era o que restava de sua antiga casa.⁴ São rochas altas e muito pesadas, como as grandes estacas de uma moradia. Parecem postes de pedra. *Omama* decidiu construir sua morada desse modo porque a pedra não apodrece e, portanto, nunca morre. Mas não fez esse trabalho sozinho. Todos os antigos brancos se juntaram a ele, tanto velhos como jovens. Devem ter sofrido muito para levantar e içar aqueles blocos enormes! Como eram muito numerosos, *Omama* com certeza os ensinou a construir casas de pedra, para não destruir todas as árvores de sua floresta. Foi o que pensei. Aí, depois de ter visto tudo isso, à noite, durante o meu sono, os espíritos levaram minha imagem e me falaram a respeito dessas linhas de rochas. Apresentaram-me a passagem do ser sol *Mot'okari* a jusante do céu e

o caminho pelo qual os *xapiri* dessas terras longínquas vêm dançar até nós. Mostraram-me também o lugar do qual o ser vendaval *Yariporari* empurrava as fumaças de epidemia para longe dos antigos brancos e aquele onde aprenderam a morrer e enterrar os ossos dos seus mortos numa fossa tampada por uma imensa rocha.

Ter visto os rastros desses ancestrais, mortos há tanto tempo, me deu dó. Entristeceu-me tanto quanto ver os das antigas roças de nossos avós na floresta. Os que ergueram aquelas grandes pedras foram os primeiros forasteiros criados por *Omanna* com a espuma do sangue de nossos antepassados carregados pelas águas do mundo subterrâneo. A terra dos primeiros brancos pode parecer muito distante da nossa, mas não devemos ter dúvida: trata-se da mesma e única terra. Só que se separou no tempo em que os nossos ancestrais de *Hayowari* se tornaram outros. Foi arrancada pela força das águas que jorraram do chão, e depois foi carregada para longe, até se fixar onde está hoje. Então, foi bem longe de nós que nossos antepassados, depois de virarem brancos, fixaram essas grandes pedras no chão. Elas marcam os limites onde sua floresta à deriva parou, nos confins da terra, sustada pelos pés do céu. De modo que essas pedras alinhadas marcam os contornos da antiga terra dos primeiros brancos. Quis *Omanna* que fossem assim dispostas para que nem eles nem seus filhos as esquecessem. Essa terra, que chamarei *eropa urthi a*, é deles desde que ali foram criados. Ninguém além deles jamais viveu lá.

Agora faz muito tempo que *Omanna* se foi. No entanto, essas rochas ficaram de pé até hoje. Foi mesmo por isso que ele, no passado, decidiu utilizar blocos tão imponentes. Quis que permanecessem no lugar após sua morte para os brancos poderem continuar a olhá-los e dizer a si mesmos: "Esses são os rastros de *Omanna*, que criou nossos antepassados!". Ele pensou que, sem isso, eles ficariam confusos, perguntando-se em vão como vieram à existência. Todavia, todos os jovens que, hoje, vão ver essas pedras sem temer a ventania que as cerca parecem perdidos. Seus pais perderam as palavras sobre elas e não podem transmiti-las a eles. Então, ficam olhando para elas longamente, sem reconhecê-las. Perguntam-se apenas como os antigos conseguiram levantar tanto peso!

Essas rochas erguidas por *Omanna* e pelos antigos brancos não devem ser destruídas. Os fantasmas desses antepassados continuam ali presentes, bem como junto das ossadas enterradas aos pés dessas pedras. Se fossem derrubadas,

sua lei seria abolida e esquecida. Essa lei é o saber de seus antepassados. É a memória e o âmago do pensamento dos que nasceram depois deles. É para os brancos o que as palavras de *Omanna* são para nós. Se essa lei, essa marca do primeiro tempo deixar de ficar levantada entre eles, perderão para sempre as medidas. Não pararão mais de maltratar a terra e de matar uns aos outros. Os antigos brancos que tanto se esforçaram para erguer essas pedras o fizeram para que pudessem ser contempladas depois de sua morte e sua memória não se perdesse. Trouxeram-nas de muito longe, sem máquinas. Foi assim que inventaram a pena do trabalho. Quanto a nós, habitantes da floresta, foi *Koyori*, o ancestral Saúva, que nos ensinou a dura labuta das roças sob o sol ardente.⁵ Se as máquinas dos brancos derrubarem essas grandes pedras de *Omanna*, os fantasmas de seus ancestrais ficarão furiosos. Pensarão que aqueles que hoje em dia pretendem ser grandes homens em sua terra já não possuem nenhuma sabedoria.

Depois de ter aceitado partir para a Inglaterra, fiquei preocupado com a ideia de ir para tão longe dos meus e do apoio dos outros xamãs de minha casa. Para dizer a verdade, ter de voar até a terra onde *Omanna* criou os antepassados dos brancos me inquietava bastante. Por isso, antes de minha partida, pedi a meu sogro para se manter atento e me ajudar durante a viagem. Ele então começou a me proteger, me dando seus conselhos de xamã antigo. Recomendou-me que só levasse comigo alguns de meus *xapiri* e guardasse todos os outros em sua casa de espíritos, acima de nossa floresta. Em seguida ergueu seus caminhos bem alto no peito do céu, para que não fossem arrancados pelo avião que iria me levar. É verdade. Os espíritos, apesar de sua potência, são tão leves quanto penugem. Sem essa precaução, eles poderiam ter morrido sufocados ou ter sido levados pelos ventos para os confins da terra. E se lá se perdessem ou fossem capturados por seres maléficos, eu poderia ter morrido. Assim, para me protegerem, os grandes xamãs de *Watoriki* trataram de fechar todos os seus espelhos, para que não se afastassem até meu retorno. Depois teceram sobre sua morada um revestimento sólido e cercaram-na com um sopro poderoso, para torná-la inacessível.

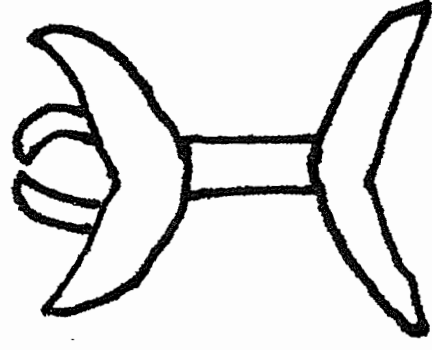
Apenas meus espíritos mais sabidos e mais resistentes puderam seguir comigo nessa viagem até a terra dos primeiros brancos. Eram eles a imagem de *Omanna*, que sustenta o voo dos aviões com um caminho de metal no céu, e a do antigo espectro caçador, *Porepatari*, que foi o primeiro a trocar com os

brancos. Mas outros *xapiri* também me acompanharam para me defender, como o espírito jacaré, com seu grande facão, e o de *Ximarumari*, o do dono do algodão, com sua cauda venenosa. Sem a proteção desses *xapiri*, os espíritos maléficos de longínquos xamãs estrangeiros poderiam ter me enfraquecido e me atordoado de vertigem ou até mesmo provocado a queda do avião em que eu me encontrava. Ao contrário, sabendo que estavam comigo, eu não tinha medo de nada e pude guardar minhas forças para fazer com que minhas palavras fossem ouvidas pelos brancos.

No entanto, os meus *xapiri* que tiveram de permanecer na floresta ficaram apreensivos quando me viram desaparecer nas lonjuras e se preocuparam durante toda a minha viagem! Por isso, o espírito lua, *Poriporiri*, esforçou-se para manter a clareza de seus olhos fixada sobre mim, para que eu não perdesse o caminho de volta. Já os espíritos macaco-aranha emitiram chamados o tempo todo, para terem notícias de meu paradeiro. Durante a noite, tornado fantasma sob o efeito de alimentos desconhecidos, eu costumava ouvir em sonho seus clamores aflitos: "Onde é que foi parar nosso pai? Vai acabar se perdendo! Que volte para nós bem depressa! Esses forasteiros de longe vão maltratá-lo! Ele vai ficar doente!". Então, os *xapiri* que me acompanhavam os tranquilizavam: "Mãe! Ele está aqui conosco! Passa bem! Não sejam impacientes! Não é tão longe, ele vai voltar logo! Se ouvirem gritar a voz dos trovões, não fiquem assustados! É só porque estão com raiva da morte de outros xamãs!"⁶

Foi assim que eu me preparei, da primeira vez, para ir à terra dos antigos brancos. Antes disso, eu não era tão prudente! Viajava por toda parte, sem me preocupar com o que podia acontecer com meus *xapiri*. Certa vez, quase morri por isso, e não foi durante uma viagem para muito longe de casa, não! Na verdade, ocorreu nas terras altas de nossa floresta, quando de uma visita à gente de *Tépê xina*, perto do posto da Funai de Surucucus. Eu estava acompanhado por brancos que tinham vindo pegar imagens de nós.⁷ Mas me afastei deles, porque meus parentes de lá tinham me convidado a beber o pó de *yákoana* com eles. Assim, comecei a fazer meus espíritos e parei de prestar atenção nos forasteiros que tinham vindo comigo. Então, de repente, eles apontaram para nós uma luz tão intensa que nos cegou a todos. Eu conhecia os brancos, mas ainda não sabia nada de seus modos de capturar imagens para a sua televisão, que também chamamos de *amoa hi*, árvore de cantos.⁸ Foi apavorante! Meus espíritos, que ainda dançavam perto do chão, foram imediatamente atraídos na

direção da máquina apontada para nós. Foram enganados pela luz ofuscante que a envolvia. Lembrou-lhes a de seus caminhos e de sua casa. Perderam-se seguindo-a e foram logo aspirados para dentro da máquina, onde ficaram presos. Alguns dias depois, retornei a *Watoriki* e, sem meus *xapiri*, adoei. Fui tomado de vertigens e fiquei muito fraco. Balbuciava como um fantasma. Meu sogro, inquieto, me perguntou: "O que você fez com os seus espíritos? Deus-os para alguém? Fugiram?". Eu estava muito ansioso e achei que não sobreviveria. Sabia que assim que os *xapiri* deixam seu pai, ele fica vazio e corre o risco de morrer em seguida. No entanto, um de meus cunhados — um grande xamã que não vive mais — entendeu que a máquina de televisão os tinha tragado como penugens brilhantes e que eles tinham ficado colados dentro dela. Com muito trabalho, ele conseguiu arrancá-los de lá e levá-los de volta à sua casa de espíritos no peito do céu. Foi muito competente e, assim, eu pude me recuperar sem demora. Depois ele me advertiu contra minha imprudência e, desde então, sempre seguiu seu conselho: "Nunca mais viaje com seus espíritos junto dos brancos! Eles vão capturá-los de novo e, da próxima vez, você vai morrer!". É por causa de tudo isso que, hoje em dia, somente alguns *xapiri* mais poderosos podem me acompanhar em minhas viagens, para me proteger.



As terras distantes dos antepassados dos brancos são terras de espíritos.⁹ Grande parte dos *xapiri* que dançam para nós vem de lá. É o caso dos espíritos forasteiros *napēñapēri* e do espírito zangão *Remori*, que lhes ensinou sua língua enrolada, e de vários outros. Por isso é tão perigoso ir de avião para essas regiões, que são o lugar de origem de tantos *xapiri*. Para um xamã, voar em direção à terra-espelho¹⁰ dos espíritos que descem até ele e ver-se de repente cara a cara com eles significa correr o risco de morte imediata. Mas nossos *xapiri* são muito sábios e não permitem que isso aconteça! Ninguém pode ir para o lugar de onde eles vêm! Se um xamã se dirigisse para a terra-espelho deles à sua revelia, eles a esconderiam assim que ele se aproximasse. Então, em vez de atingi-la, ele continuaria avançando no vazio e acabaria passando por ela sem jamais tê-la visto!

Foi o que me aconteceu durante essa primeira viagem à terra dos antigos brancos. No momento de aterrissar lá, vi da janela do avião um enorme espelho com reflexos ofuscantes vindo ao meu encontro em alta velocidade. Foi muito amedrontador, pois na época eu não sabia nada dessas coisas! Meus olhos ficaram cativos daquela intensa luminosidade por muito tempo. Fui tomado de vertigem e um profundo torpor me invadiu. Compreendi então que estava me aproximando de uma terra de espíritos muito poderosos. Ai, senti que desmaiava. Mas, no exato momento em que eu achava que ia atingir o espelho e morrer, ele se virou, para tomar, em outra parte, o lugar da terra de onde eu vinha. É verdade! Os *xapiri*, ao me verem chegar, fizeram-no girar diante de mim, para eu poder passar adiante sem me chocar com ele. E quando o avião estava prestes a pousar, seu caminho já se assentava sobre uma nova terra, que eles tinham entendido à minha frente. O imenso espelho ofuscante sumiu de repente, foi se desvanecendo atrás de mim, enquanto um outro chão tomava seu lugar diante de meus olhos. De modo que, em vez de desmaiar e morrer em seguida, senti apenas uma profunda sonolência. Se os espíritos daquelas regiões distantes não tivessem girado seu espelho para tirá-lo do meu caminho desse modo, meu corpo teria sido levado de volta a *Watōriki* logo depois, para os meus, aos prantos, o amarrarem na floresta e depois queimarem meus ossos!

É por isso que não é nada sensato pensar que não existem *xapiri* na terra dos brancos! Onde vivem? Como na nossa floresta, o vento lá não sopra sem razão e a chuva não cai sozinha! Mas os seres da escuridão e do caos ali estão mais perto. Faz muito frio. A noite cai depressa e dura muito. Os brancos de

hoje em dia não sabem nada a respeito dos espíritos que habitam essas regiões e nunca pensam neles. E no entanto eles existem, desde sempre, desde muito antes de esses forasteiros terem sido criados. São muito numerosos. Foi por isso mesmo que fui tomado de vertigem ao me aproximar de sua moradia! Nós, xamãs, conhecemos esses *xapiri* porque os fazemos descer na floresta quando bebemos *yākōana*. Eles vivem no frescor das terras altas, longe dos brancos e de suas cidades enfumaçadas. Vi com meus próprios olhos as montanhas onde ficam suas casas. Seus topos são cobertos de uma brancura tão brilhante quanto um monte de penugem luminosa. Viajei até lá em sonho quando ardia de malária, e lá descobri a fonte de água pura cercada de vento glacial em que esses *xapiri* se banham e matam a sede. Brincam nela alegremente, apesar do frio, e suas mãos são tão geladas quanto ela. É por isso que sabem tão bem curar as febres! De lá também vêm os embrulhos de água vendidos pelos brancos para matar a sede.¹¹ É a mesma água que a dos picos rochosos de nossa floresta. Nós a chamamos *māu krouma u*, a água da *rā krouma*, ou *māu pora u*, a água das cachoeiras.

Ainda que os brancos atuais da Europa tenham se esquecido disso, os espíritos que vivem em sua terra são as imagens de seus ancestrais, mortos há muito tempo. São as imagens dos primeiros forasteiros de língua de fantasma que os xamãs-chamam de *napēñapēri*. Foram eles que lhes transmitiram suas palavras. Foram eles que fixaram as pedras altas da casa de *Omama* e que criaram as mercadorias, as peles de papel e os remédios. Quando de minha primeira viagem àquelas terras distantes, muitas vezes vi dançar suas imagens. Descriam em meu sonho na forma de fantasmas, como fazem os *xapiri* na floresta. Chegavam a mim com tanta facilidade porque eu dormia no lugar onde, no primeiro tempo, *Omama* criou os forasteiros com a espuma do sangue dos antigos habitantes de *Hayowari*.

Os espíritos *napēñapēri* querem também preservar a beleza de sua terra-espelho e protegê-la das fumaças de epidemia. Contudo, os brancos de hoje não sabem mais cuidar dela e ignoram essas imagens, que são as de seus antepassados. Isso também me preocupa. No tempo antigo, os brancos as conheciam e as faziam dançar como nós. Eles sabiam imitar-lhes os cantos e consertuir-lhes casas para os jovens poderem por sua vez se tornar xamãs. Mas os que nasceram depois deles acabaram criando as cidades. Ai, foram pouco a pouco deixando de ouvir as palavras desses espíritos antigos. Depois os livros

fizeram com que fossem esquecidos e eles por fim as renegaram. *Teosi*, como eu disse, tinha ciúme da beleza das palavras dos *xapiri*. Não parou de falar mal deles: "Não escutem esses espíritos que sujam seu peito! São habitantes da floresta, são ruins! Não passam de bichos! Parem de chamar suas imagens, contentem-se em comê-los! Olhem, em vez delas, minhas palavras coladas em peles de papel!"¹² Assim, as palavras de raiva de *Teosi* se espalharam por toda parte e expulsaram os cantos dos *xapiri* dos pensamentos dos antigos brancos. Suas mentes ficaram confusas e obscurizadas, sempre em busca de novas palavras. No entanto, os espíritos daquelas terras distantes não morreram. Continuam morando nas montanhas que *Omana* lhes deu como moradia e descem de lá apenas para os xamãs capazes de vê-los.

Durante essa viagem, eu muitas vezes dormi em estado de fantasma depois de ter comido alimentos dos brancos que eu não conhecia. Foi assim que soando, certo dia, vi a imagem das mulheres abelha do primeiro tempo. Elas mesmas bradavam seus nomes para todos os lados, para chamar a atenção do ancestral irará *Hoari*, que coletava seu mel aqui e ali. Acabaram por deixá-lo atordoado com seus chamados incessantes e ele tropeçou numa raiz. Praguejou com furor contra elas e as pôs para correr para todos os lados da floresta. Suas imagens se refugiaram em todos os lugares onde até hoje os méis se escondem.¹³ Por isso agora é tão difícil achar ninhos de abelha no mato! Algumas inclusive fugiram até os brancos, que as guardam desde então em grandes caixas de madeira. Nossos maiores faziam dançar esses espíritos abelha desde sempre. Foram eles que vieram falar comigo no sonho, para me comunicar sua inquietação: "Você, que sabe virar espírito, fale duro com os forasteiros, eles vão escutá-lo! Os brancos não têm mesmo sabedoria nenhuma! Devem parar de maltratar as árvores da floresta! Logo já não haverá nenhuma flor perfumada para nos alimentar e fazer mel. Se continuar assim, será a nossa vez de morrerem todos!". É verdade. As abelhas também são *xapiri*, por isso suas imagens falaram assim comigo durante o sono. No dia seguinte, revelei sua queixa aos que tinham vindo me escutar. Ouvir o sofrimento daqueles espíritos e pensar que os brancos os maltratam tanto me deu dó. Esses ancestrais abelhas se sentem ameaçados e, como nós, querem defender a floresta em que foram criados. As abelhas são muito inteligentes e trabalham sem descanso nas flores que vão procurar

longe, de árvore em árvore, para fabricar seus méis. É por isso que eles são tão saborosos e que nós, tanto crianças quanto adultos, os apreciamos tanto. Cortar as árvores é destruir seus caminhos na floresta. Sem árvores em floração, elas não saberão mais onde trabalhar e fugirão para sempre de nossa terra. Por isso eu declarei aos brancos: "Vocês repetem muito que amam o que chamam de natureza. Se é mesmo o caso, parem de só discursar, defendam-na de verdade! Vocês precisam nos ajudar a proteger o que ainda resta da floresta. Todos os seus habitantes já nos falam com medo de desaparecer. Vocês não veem dançar suas imagens e não ouvem seus cantos em seus sonhos. Os xamãs, ao contrário, sabem escutar sua angústia e elas lhes pedem para falar com vocês, para que a sua gente pare de comer a floresta".

Quando retornei dessa longa estadia na terra dos antigos brancos, foi bom reencontrar minha rede em nossa casa de *Watoriki*. Mas assim que me instalei nela senti uma violenta tontura. Depois de ter voado tanto tempo de avião, o solo da floresta girava sem parar sob meus pés. Eu só conseguia ficar com o olhar fixo diante de mim, como um fantasma. Meu pensamento estava completamente obstruído e eu caía no sono o tempo todo. Eu não queria parecer preguiçoso, então tentei ir caçar. Mas não havia o que fazer, eu já não via mais nada à minha volta na floresta e não conseguia distinguir caça alguma. Estava tão fraco que tropeçava a cada passo, e fui obrigado a deitar no chão várias vezes. Voar para aquela terra de espíritos tão distante tinha me feito virar outro e, se os xamãs que haviam me iniciado não tivessem me protegido, eu talvez tivesse falecido!

Pouco antes de meu retorno, os *xapiri* que tinham me escoltado na viagem voltaram à floresta como batedores, para anunciar minha chegada. Depois deixaram em suas redes, para recuperar as forças. Os que eu tinha deixado para trás ficaram felizes ao saber que eu estava perto: "*Haixopé!* Pai está a caminho! Finalmente está voltando para nós! Nada de ruim aconteceu com ele! Está salvo! *Aé!*" *Aé!* Esperavam-me impacientes, porque estavam famintos. Então, os grandes xamãs de minha casa trabalharam junto comigo. Ajudaram-me a recolocar os caminhos dos meus espíritos no peito do céu, para expulsar o sono que tinha tomado conta de mim. Bebi o pó de *yákoana* com eles dia após dia, para recomençar a alimentar os *xapiri* que eu tinha deixado para trás havia tan-

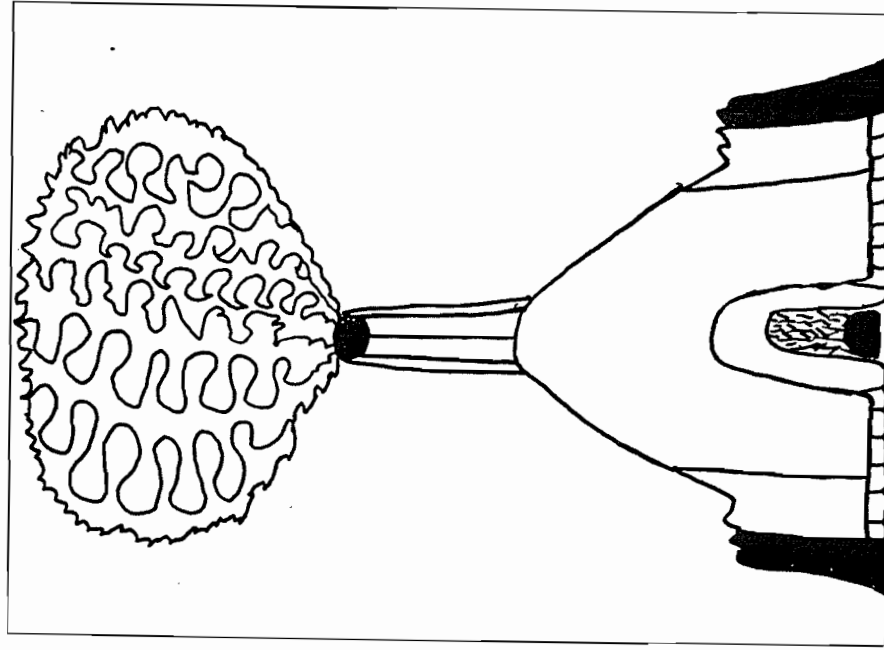
to tempo. Então, uma vez saciados, não pararam mais de cantar e dançar para mim alegremente. Foi assim que eu pude me restabelecer aos poucos, e é sempre isso que eu faço quando volto para casa após uma longa visita entre os brancos. Sem isso, a vertigem e a tontura não me largariam mais.

Se um xamã não alimentar seus espíritos com *yákoana* como deve, eles sofrem de fome, como os humanos. Como eu disse, esse pó é a sua comida. Não se pode de jeito nenhum deixá-los abandonados em suas redes, sobretudo os mais jovens! Se seu pai não os fizer dançar e cantar sempre que têm vontade, sentem-se abandonados. Isso os deixa irritados e começam a se queixar dele: “É um preguiçoso com fala de fantasma! Chamou-nos para nada! Na verdade, ele nos esquece e não quer saber de nós! Não vamos nos deixar maltratar assim, voltemos para onde viemos!”. Então, se o xamã insistir em não cuidar deles, acabam fugindo mesmo de sua casa de espíritos. Se, ao contrário, beber o pó de *yákoana* com frequência, eles ficam muito felizes. Entoam seus cantos com tamanha animação que a alegria de suas vozes vai atraindo outros *xapiri* a vir se instalar junto dele.

Os antepassados dos brancos não cuidaram da floresta em que vieram à existência como os nossos. Cortaram quase todas as suas árvores para abrir roças imensas. Vi com meus olhos o pouco que dela resta, como pequenas manchas, aqui e ali. No entanto, *Omana* lhes havia ensinado a construir casas de pedra, para evitar desmatar tudo. Havia dito a eles: “Os postes de madeira apodrecem e devem ser sempre trocados. Cortem grandes rochas e plantem-nas no chão para construir suas habitações. Assim, só trabalharão uma vez e pouparão as árvores que lhes dão seus frutos e cujas flores alimentam as abelhas!”. Esses antigos forasteiros começaram a entalhar as rochas com seus machados. Depois de um tempo ficaram mais engenhosos. Fabricaram ferramentas para cortar pedras menores e misturaram um barro que, ao secar, endurece e as cola umas às outras. Conseguiram construir casas de pedra cada vez mais sólidas. Ficaram satisfeitos com elas e então tiveram a ideia de desenhar a terra em torno de cada uma delas. Então descobriram a beleza das mercadorias e puseram-se a fabricá-las sem parar. Já elas aumentaram tanto que tiveram de construir novas habitações para guardá-las e distribuí-las.¹⁴ Edificaram-nas também para acumular e esconder o alimento de suas roças. Quando essas casas de

pedra proliferaram, ligaram umas às outras com caminhos emaranhados e deram a tudo isso o nome de “cidade”. Foi assim que a floresta desapareceu aos poucos de sua terra, com os animais que nela moravam. Mantiveram apenas alguns animais vivos e os cercaram de estacas. Guardaram outros, mortos, em caixas de vidro, para que seus filhos pudessem contemplá-los como lembranças.¹⁵ Muito longe de minha casa, era nisso tudo que eu pensava ao andar nas cidades dos antigos brancos. Pela primeira vez, via sua terra com meus próprios olhos. Então, passava por toda parte, sem dizer uma palavra, observando com atenção as casas e as pessoas. Meus pensamentos se estendiam sem parar em todas as direções. Eu queria muito compreender o que via!

19. Paixão pela mercadoria



O que fazem os brancos com todo esse ouro? Por acaso, eles o comem?

Davi Kopenawa
Tribunal permanente dos povos sobre
a Amazônia brasileira, Paris, 13 out. 1990

No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quanto nós agora na floresta. Mas seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada. Seus antepassados mais sábios, os que *Omama* criou e a quem deu suas palavras, morreram. Depois deles, seus filhos e netos tiveram muitos filhos. Começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles. Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores. *Omama* tinha ensinado a seus pais o uso de algumas ferramentas metálicas. Mas já não se satisfiziam mais com isso. Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. Ai começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta. Pensaram: "*Haixopë!* Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria!¹ Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar!". Então fizeram o papel de dinheiro proliferar por toda parte, assim como as panelas e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal.² Eles também capturaram a luz dos raios que caem na terra. Ficaram muito satisfeitos consigo mesmos. Visitando uns aos outros entre suas cidades, todos os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais. É o meu pensamento. Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido.³ Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase

nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra.

Na nossa língua, demos aos objetos dos brancos o nome de *matihî*.⁴ Usamos essa palavra para falar das mercadorias, mas ela existia muito antes de esses forasteiros chegarem até nossa floresta. É uma palavra muito antiga, uma palavra do começo.⁵ Antigamente, eram outras coisas que nossos maiores nomeavam com ela. Chamavam de *matihî* todos os adornos com que se arrumavam para as festas *reahu*:⁶ os tufo de caudais de arara, os rabos de tucano, as braçadeiras de cristas de mutum e jacamim que ornavam seus braços e as penhas penas de papagaio e cujubim que enfiavam no lobo das orelhas. Também caçavam pássaros *sei si*, *hëima si* e *wisawisama si*, pela beleza de seus despojos, que também nomeavam *matihî*. Assim, antes de uma festa *reahu*, os grandes homens que convidavam seus aliados nunca deixavam de exortar os rapazes de sua casa, clamando: “Vão flechar *matihî*, para não parecerem feios e maus caçadores em sua dança de apresentação!”. As moças, cheias de admiração, diziam dos rapazes que usavam muitos desses adornos de penas: “Como está lindo! Está coberto de *matihî*!”. E os outros habitantes da casa aprovavam: “*Awei!* Ele é um ótimo caçador de *matihî*!”. Assim era. Para nós, xamãs, essa palavra é também muito valiosa porque nomeia bens que pertencem a *Ornana* e aos *xapiri* que ele criou. A visão desses enfeites torna nosso pensamento claro e forte. Por essa razão, a palavra que os designa também tem valor de espírito: ela evoca a beleza dos *xapiri* que são seus donos e nos faz pensar neles.⁸

Contudo, quando um de nós morre, também chamamos *matihî* os ossos que recolhemos de suas carnes putrefatas para queimar. Depois, suas cinzas são moídas num pilão e guardadas numa pequena cabaca *pora axi*. Também essa cabaca de cinzas tem o mesmo nome: *matihî*. Os ossos dos mortos e suas cinzas são coisas que não se pode destratar! Por isso a força dessa palavra, *matihî*, está associada desde sempre a eles. Se um convidado descartar as cinzas funerárias que lhe foram confiadas, enfrentará em seguida a vingança dos familiares do morto.⁹ Se disser: “Joguei na floresta o resto das cinzas de sua cabaca *pora axi*, não era muito seu amigo!” e alguém for contar isso aos parentes do falecido, eles vão ficar enfurecidos e logo vão querer brigá-lo! Também vão ficar furiosos se a pessoa encarregada de enterrar as cinzas ao lado de sua fo-

gueira durante uma festa *reahu* as despejar no fogo por descuido. Ninguém destrata as cinzas dos ossos de um morto sem consequência! E quando são as de um homem valente e trabalhador, ou de um antigo xamã que sabia mesmo mandar para longe os seres maléficos, tomamos mais cuidado ainda! Não é à toa que chamamos as cinzas e os ossos de nossos mortos de *matihî*! Nossos antepassados nos deram essa palavra poderosa, porque o valor que damos a essas coisas é maior até do que o que os brancos dão ao ouro que tanto cobijam.

Quando viram a profusão de objetos estranhos que eram guardados nos acampamentos dos brancos, nossos antigos, que nunca tinham visto nada parecido, ficaram muito excitados.¹⁰ Foi então que, pela primeira vez, puderam ver facões e machados novos, painéis de metal brilhante, grandes espelhos, peças de pano vermelho, redes enormes de algodão colorido e espingardas barulhentas como trovões. Então pensaram: “Todas essas coisas são realmente lindas! Esses forasteiros devem ser mesmo muito habilidosos, já que tudo o que tocam fica tão bonito! Devem ser mesmo engenhosos, para possuírem tantos objetos valiosos!”. Foi assim que começaram a desejar muito as mercadorias dos brancos e deram a elas também o nome de *matihî*, como se fossem adornos de plumas ou cinzas dos ossos dos mortos. Depois, conforme as foram conhecendo melhor, deram um nome a cada uma delas, para poderem pedi-las aos forasteiros.¹¹ Estavam muito empolgados, e ainda nem imaginavam que esses objetos novos traziam em si as epidemias *xawara* e a morte.

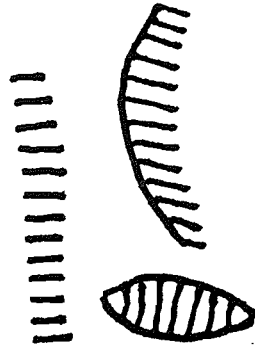
Os objetos que fabricamos, e mais ainda os dos brancos, podem durar muito além do tempo que vivemos. Eles não se decompõem como as carnes de nosso corpo. Os humanos adoecem, envelhecem e morrem com facilidade. Já o metal dos facões, dos machados e das facas fica coberto de ferrugem e sujeira de cupim, mas não desaparece tão depressa! Assim é. As mercadorias não morrem. É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. Se não as dêssemos, continuariam existindo após nossa morte, mofando sozinhas, largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza nos que nos sobreviverem e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade. Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. Não queremos morrer grudados a eles por avareza. Por isso eles nunca ficam muito

tempo em nossas mãos! Nem bem acabamos de segui-los e logo os damos a outros que, por sua vez, os querem. E assim as mercadorias se afastam de nós depressa e vão se perder nas lonjuras da floresta, carregadas pelos convidados de nossas festas *reahu* ou por outros visitantes. Desse modo, tudo está bem. Seguimos as palavras de nossos ancestrais, que nunca possuíram todos esses bens trazidos pelos brancos.

Quando um xamã morre, seu fantasma não leva nenhuma das suas coisas para as costas do céu, mesmo que seja muito avaro! Os objetos que tinha fabricado ou conseguido por troca são abandonados na terra e só fazem atormentar os vivos, atijando a saúde. Então dizemos que esses objetos estão órfãos e que nos causam pesar, porque estão marcados pelo toque do falecido.¹² Por isso, se um de meus filhos ou minha mulher morresse, as coisas em que costumavam mexer guardariam o rastro de seus dedos. Eu teria de queimá-las chorando, para acabarem para sempre. Como eu disse, as mercadorias duram muito tempo, ao contrário dos humanos. Por isso devem ser destruídas quando morre o dono, mesmo que seus familiares precisem delas. Assim é. Nunca guardamos objetos que trazem a marca dos dedos de uma pessoa morta que os possuía!

Somos diferentes dos brancos e temos outro pensamento. Entre eles, quando morre um pai, seus filhos pensam, satisfeitos: "Vamos dividir as mercadorias e o dinheiro dele e ficar com tudo para nós!". Os brancos não destroem os bens de seus defuntos, porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Eu não diria a meu filho: "Quando eu morrer, fique com os machados, as panelas e os facões que eu juntei!". Digo-lhe apenas: "Quando eu não estiver mais aqui, queime as minhas coisas e viva nesta floresta que deixo para você. Vá caçar e abrir roças nela, para alimentar seus filhos e netos. Só ela não vai morrer nunca!". É verdade. Achamos ruim ficar com os pertences de um morto. Nos causa pesar. Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e frutos. Não são as mercadorias! É por isso que quando alguém morre logo damos um fim em todos os seus objetos. Trituramos seus colares de miçangas, queimamos sua rede, suas flechas, sua aljava, suas cabaças e adornos de plumas. Amassamos suas panelas e as jogamos no rio. Quebramos seu facão contra uma pedra e depois escondemos os estilhaços num cupinzeiro. Tratamos de não deixar sobrar nenhum rastro seu. Raspamos o chão onde ele se acocorava e o lugar onde amarrava as cordas

de sua rede nos esteios da casa. Foi o que as palavras de *Omamama* ensinaram a nossos antepassados e nós seguimos o caminho deles. Não é coisa recente, não! É desse modo que os vivos conseguem estancar a tristeza que sentem quando veem objetos e rastros deixados pelos que não estão mais na terra. Assim, sua dor vai passando e seu pensamento pode ir se acalmando aos poucos. Caso contrário, a saúde dos mortos e a raiva de seu luto nunca mais teriam fim.



As pedras, as águas, a terra, as montanhas, o céu e o sol nunca morrem, como também os *xapiri*. São seres que não podem ser destruídos e que dizemos *parimi*, eternos.¹³ O sopro de vida dos humanos, ao contrário, é muito curto. Vivemos pouco tempo. Epidemias *xawara*, espíritos maléficos e feiticeiros inimigos nos devoram facilmente. Por isso pensamos em nossos próximos e nas pessoas de quem somos amigos. Pensamos que se eles morressem, iríamos nos arreperder de não termos sido generosos o bastante com eles. Dizemos a nós mesmos: "Hou! Por falta de sabedoria fui tão sovina! Não satisfiz seus pedidos e agora essa lembrança me entristece!". E depois, sabendo que nós mesmos não vamos demorar a morrer, não queremos também deixar para trás objetos cuja visão só vai deixar os nossos aflitos.

É por isso que, quando um visitante de uma casa amiga nos pede mercadorias, não recusamos. Ao contrário, dizemos a ele: "Awei! Pegue esse facão e fique com ele! Assim, se eu me for, você vai fazer luto por mim? Vai mesmo lamentar por mim?". E ele então responde: "Mã! Você é generoso! Vou ser de todos aquele que vai chorá-lo com mais pesar!". E, por fim, acrescentamos: "Se uma picada de cobra me matar, quebre a coisa que acabo de lhe dar e esconda os pedaços no lodo do fundo do rio!". Não pedimos nada em troca. Deixamos isso para outra ocasião, depois.¹⁴ Só no caso de o convidado querer nosso arco é que podemos pedir o dele em troca na hora. Nessas conversas, os grandes homens também podem dizer: "Meus cabelos já estão brancos e os forasteiros

estão perto de nós. Suas fumaças de epidemia não tardarão a me devorar e vou deixar os meus tristes. Estou velho e já caúdo dó de veri! A morte logo vai me fazer largar minhas posses, por isso lhe dou estas mercadorias!'. São palavras como essas que costumamos usar para falar de nossos bens. Os brancos são outra gente. Eles acumulam muitas mercadorias e sempre as guardam junto de si, enfileiradas em tábuas de madeira no fundo de suas casas. Deixam que envelheçam por bastante tempo antes de minguar algumas a contragosto. Quando as pedimos, ficam desconversando e fazendo promessas para não ter de entregá-las. Ou então exigem que antes trabalhemos para eles por um bom tempo. De todo modo, no final, eles não nos dão nada ou então só coisas já gastas, exigindo ainda mais trabalho em retribuição! Comportam-se como um mau sogro que engana seu futuro genro fazendo-o trabalhar sem nunca lhe dar a filha. Promete-a quando ainda é criança, e depois, quando ela fica moça, começa a achar desculpas para adiar a hora de mandá-la ir amarrar sua rede perto do genro ou, pior, acaba por dá-la a outro homem!

Como eu disse, nós, Yanomami, nunca guardamos os objetos que fabricamos ou que recebemos, mesmo que nos façam falta depois. Damos logo a quem os pede e, assim, eles se afastam depressa de nós e vão passando de mão em mão sem parar, até longe. Por isso não temos realmente bens próprios. Quando conseguimos um facão novo dos brancos, logo depois o entregamos a algum convidado que o deseje numa festa *raahu*. Então dizemos a ele: "Sou um habitante da floresta, não quero ter muitas mercadorias como um branco! Tome esta velha peça de metal que nos vem de *Omanna*. Já a usei o suficiente! Não vou negá-la a você! Leve-a consigo! Vai poder abrir uma roça nova com ela! E depois irá dá-la a outra pessoa! Então, fale de mim para quem ficar com ela e seus parentes. Quero que tenham amizade por mim longe de minha casa! Mais tarde, será minha vez de lhe pedir algo!". Depois, o convidado, uma vez de volta entre os seus, não vai demorar para dar o mesmo facão a outro visitante. E assim, de mão em mão, ele vai acabar chegando até desconhecidos numa floresta distante. É assim que nossos facões com cabos envoltos em fio de ferro enrolado vão do Brasil até os *Xamat'ari* do rio Siapa, na Venezuela, e que, por outro lado, muitos de seus facões de pontas largas e curvadas chegam até nós.

Acontece o mesmo quando conseguimos miçangas com os brancos. Fica-

mos com elas muito pouco tempo antes de escaparem para longe de nós! Primeiro as repartimos entre o pessoal de casa. Depois, basta semos convidados a uma festa *raahu* por nossos aliados do rio Toototobi para as trocarmos com eles por outros objetos. Em seguida o pessoal do Toototobi vai visitar os *Weyuku* *th'eri* do alto Demini, com quem por sua vez fazem outras trocas. E depois são os *Weyuku* *th'eri* que vão levar nossas miçangas mais longe ainda, rio acima, para outros *Xamat'ari* das terras altas que são seus aliados. Elas acabam chegando assim até a gente do rio Siapa, como nossos facões! No final, elas terão viajado para bem longe de nós, acompanhadas de boas palavras a nosso respeito: "Awei! São gente generosa mesmo, são amigos! Eles são muito valentes, é por isso que demonstram tanta largueza!"¹⁵ Quando os moradores dessas casas distantes ouvem essas belas palavras, logo pensam que seria bom abrir uma senda nova na floresta para vir visitar nossa casa e obter os bens que desejam de nossas mãos. Dão-lhe então o nome de "caminho de pessoas generosas".¹⁶ Então, satisfeitos, podem declarar, apontando para a entrada de sua casa: "Essa é uma porta de generosidade! Abre-se para uma trilha de mercadorias!"¹⁷

Esse é o nosso costume, tanto com os objetos que fabricamos como com as mercadorias que nos vêm dos brancos. Eles, no entanto, costumam pensar que queremos muito os seus bens só porque os pedimos constantemente. Mas não é verdade! Nenhum de nós deseja suas mercadorias só para empilhá-las em casa e vê-las ficando velhas e empoeiradas! Ao contrário, não paramos de trocá-las entre nós, para que nunca se detenham em suas jornadas. São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias, não nós! Para eles, essas coisas são mesmo como namoradas! Seu pensamento está tão preso a elas que se as estragam quando ainda são novas ficam com raiva a ponto de chorar! São de fato apaixonados por elas! Dormem pensando nelas, como quem dorme com a lembrança saudosa de uma bela mulher. Elas ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. E depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens — os que já possuem e os que desejam ainda possuir. Assim é. As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumacam todo o resto em suas mentes. Nós não somos como eles. Mais do que nos objetos que queremos possuir, é nos *xapiri* que nosso pensamento fica concentrado, pois só eles são capazes de proteger nossa terra e de afastar para longe de nós tudo o que é perigoso.¹⁸ Se os brancos pudessem, como nós, escutar outras palavras que não as

da mercadoria, saberiam ser generosos e seriam menos hostis conosco. Também não teriam tanta gana de comer nossa floresta.

Trocamos bens entre nós generosamente para estender a nossa amizade. Se não fosse assim, seríamos como os brancos, que maltratam uns aos outros sem parar por causa de suas mercadorias. Quando visitantes querem os objetos que temos, dá dó vê-los se lamentando por não os terem e desejá-los tanto. Então, logo os damos a eles, para conquistar sua afeição. Dizemos: "Awei! Leve estas mercadorias e sejamos amigos! Consequi-as com outra gente. Não são restos da minha mão.¹⁹ Não importa, leve-as assim mesmo e, mais tarde, não deixe de dá-las por sua vez aos que vierem visitar sua casa!". Nossa boca teme recusar os pedidos de nossos convidados. Não temos mãos estreitas como os brancos!²⁰ Quando temos dois facões, damos um deles tão logo alguém pede. Se só temos um, lamentamos: "Ma! Estou tão necessitado quanto você! Não posso dá-lo agora porque não teria com que trabalhar em minha roça e os meus acabariam passando fome!". Mas prometemos conseguir outro logo para poder dá-lo numa próxima visita. Se respondemos aos pedidos de nossos convidados com falas sovinas, vão embora chateados e cheios de palavras ruins, e isso nos deixa tristes.

Quando o caminho que leva a uma outra casa não é para nós uma trilha de mercadorias, dizemos que tem valor de inimizade.²¹ Nesse caso, podemos guerrear contra as gentes às quais ele leva, se acharmos que uma das nossas mulheres ou velhos pode ter sido morto por seus feiticeiros *oka*. Ao contrário, quando entramos pela primeira vez em contato com os habitantes de uma casa desconhecida para fazer amizade, trocamos com eles tudo o que temos. Chamamos isso de *rimimuu*.²² Se agirmos de outro modo, vão pensar que estamos escondendo nossa hostilidade. Se for o caso, eles logo fogem, com medo de que nossa única intenção seja pegar a terra de suas pegadas para esfregá-las com plantas de feitiçaria. Quando eu era criança, em *Marakana*, meus pais e avós fizeram contato com os *Weyuku t'ëri* do alto Demini, que nunca tinham visto antes. Encontraram-se por acaso na floresta e fizeram amizade com eles dando-lhes a maior parte dos objetos que levavam consigo. É o nosso costume. Acharmos que é assim, ganhando o rastro de outra pessoa, que ficamos amigos dela.²³ Nossos maiores, antigamente, pensaram que os brancos agiriam desse modo com eles. Estavam muito enganados! Ao contrário, foi sem dizer uma

palavra que os grandes homens desses forasteiros despacharam seus genros e filhos para a nossa floresta, para pegar balata, peles de onça e ouro. Nós somos diferentes. Nós nunca pensamos em mandar os nossos para a terra dos brancos sem dizer nada, só para tirar dela tudo o que tem!

Quando somos generosos, visitantes e convidados voltam para suas casas satisfeitos e alegres. Se, ao contrário, ficamos avarentos, eles partem com o peito cheio de raiva, porque recusar-lhes bens equivale a uma declaração de inimizade. Então, tomados pelo rancor, vão querer se vingar, com substâncias de feitiçaria *h'ërit*. Pensarão, irritados: "Se esse homem é sovinia, não vamos mais amarrar nossas redes em sua casa! Só queremos visitar homens generosos! O que é que ele está pensando? Sua avaréza não vai poder evitar que ele morra! E quando seu fantasma o tiver deixado, não vamos chorá-lo! Não portaremos a ira e a tristeza de seu luto! Que morra sozinho com suas mercadorias!". Ou então, se estiverem muito furiosos mesmo: "Que homem pão-duro e ruim! Não vai ficar muito tempo vivo junto aos seus! Vai morrer logo, porque algum guerreiro enfurecido vai acabar por flechá-lo!". Então, com raiva, entregam o avarento aos seres malféticos, ao espírito da noite, *Titiri*, e ao da morte, *Nomasiri*: "Mais tarde, quando você morrer, vai se calar, não vai se mexer e não será mais nada!". Ao contrário, se um grande homem da casa demonstra largueza em relação às mercadorias que conseguiu juntar, dizemos que ele sabe manter um verdadeiro caminho de homem generoso. Assim, as pessoas que receberam seus bens o elogiam junto àqueles a quem por sua vez os dão. E estes de novo irão dá-los a outros visitantes, levando ainda mais longe a reputação de sua generosidade.

Desse modo, palavras elogiosas a respeito desse grande homem vão se espalhando pela floresta. Acompanham os pensamentos de muitos homens e mulheres, mesmo muito distantes de sua casa. Ficam com ele em mente como se estivessem apaixonados por ele! E costumam dizer dele: "Awei! Ele é um homem generoso! Sabe distribuir os objetos logo que chegam até ele. Nunca dá apenas coisas estragadas! Ele sabe mesmo se desfazer daquilo que suas mãos tocam!". Ou então: "É um grande homem! Sabe dar generosamente! Muitos pedem o que ele possui, mas ele nunca responde com palavras ruins de avaréza! Ele só para de dar quando não tem mais nada e fica realmente desprovido!". Diz-se que a imagem de vida *nõreme* desses grandes homens que sabem tão bem agradar aos outros com sua generosidade é poderosa. Diz-se também que ela os torna inteligentes e valentes.²⁴ Quando um deles se mostra desinteressada

do a ponto de abrir mão de todos os seus bens, até os mais belos e os mais novos, as pessoas quase ficam assustadas. Exclamam: "Esse homem não sabe mesmo o que é a avareza! É um verdadeiro filho de *Omani*! Deve haver um motivo para tanta generosidade! Deve ser sua bravura que o torna tão generoso. Sua imagem de vida é muito forte! Deve ser um guerreiro muito corajoso!"²⁵ E até se perguntam se toda aquela generosidade não esconderia intenções agressivas, fazendo brincadeiras: "Aquele homem mete medo! Será que não está tentando nos enganar? Essa generosidade toda não seria um engodo, para ganhar nossa confiança e depois nos flechar?"

Quando morre um sovina, nem uma pessoa sequer faz luto por ele. É verdade. Ninguém pode ter amizade ou saudade de alguém que sempre ignorou o sofrimento dos que passam necessidade. As pessoas só comentam sua morte, dizendo: "É bom assim! Ele não parava de nos encher de raiva com suas recusas. Não vamos ficar tristes! Ele não tinha nenhuma generosidade e não se preocupava conosco!" E então os bens que deixou são destruídos e jogados fora, sem saudade da sua ausência. Ao contrário, se é um homem generoso que morre, todos ficam muito comovidos e muitos são os que choram com dor mesmo. Se tiver sido morto por flechas ou zarabatanas inimigas, muitos também estarão dispostos a vingá-lo! Quando se lembram de sua generosidade, seus parentes e seus amigos ficam atormentados de tristeza. Lamentam-se durante muito tempo, exclamando toda a saudade que sentem. Quando o sofrimento é grande demais, aos prantos batem as palmas das mãos ou dão batidinhas na testa e nas mãos do defunto. Se for um xamã, seus espíritos choram do mesmo modo.

Logo depois que uma pessoa morre, como eu disse, seus próximos começam a destruir tudo o que ela possuía ou tocava quando em vida. As plantas de sua roça são cortadas e arrancadas, as árvores em que subiu são derrubadas. A casca dos postes da casa onde pendurava a rede e a terra em que pisava na sua casa são raspadas. As folhas *pa hama* do telhado acima de sua fogueira são retiradas e queimadas. Os cabelos de sua esposa e filhos são cortados. Apenas algumas de suas coisas são guardadas: pontas de flecha, adornos de plumas, uma aljava de bambu. Todas serão destruídas mais tarde, durante as lamentações das festas *reahu* em que suas cinzas serão postas em esquecimento. Assim, todos os rastros do que tocou devem ser apagados.²⁶ Porém, aqueles que cos-

tumam chorá-lo podem, se quiserem, guardar os bens que o defunto lhes deu antes de morrer. Diz-se então que são objetos orfãos, *hamihii*.²⁷ Quem os detém deve cuidar bem deles e não dá-los a ninguém, sobretudo não a visitantes de longe. Deve conservá-los por muito tempo, até estragarem ou, às vezes, até ele mesmo morrer. Depois serão queimados por seus próximos. De modo que se um amigo me der uma espingarda numa festa *reahu* e morrer logo depois, ficarei com ela porque ainda estou vivo. Mas, se eu morrer, minha mulher e meu cunhado a destruirão. E, do mesmo modo, se eu morrer antes de meu sogro ele poderá ficar com o que eu dei a ele para ter sua filha em casamento. Em compensação, minha esposa destruirá todas as coisas que toquei e que ficaram em nosso lar. É assim que deve ser.

Quando queimamos os ossos de um homem pródigo, qualquer que tenha sido a causa de seu falecimento, somos especialmente cuidadosos com os ossos de suas mãos. São para nós objetos preciosos, pois era com elas que ele distribuía com generosidade alimentos e bens. Olhar para os ossos de seus dedos após sua morte nos enche de tristeza e saudade. Por isso prestamos muita atenção para não perder nenhum pedacinho durante a cremação. Homens e mulheres reunidos lamentam em torno da pira falando deles, enquanto queimam os bens do defunto: "*Osema*,²⁸ suas mãos nos causam muita dor! Sentimos tanta falta de sua generosidade!". Chamamos esses lamentos de *pokoornuu*.²⁹ Os familiares próximos do morto choram lembrando seus gestos passados e louvando sua generosidade, sua valentia e sua alegria. Então, às vezes, convidamos de casas amigas comem um pouco das cinzas de seus ossos ainda quentes, tiradas do fundo do pilão em que acabaram de ser moldas.³⁰ Misturam numa panela de mingau de banana e bebem tudo com muito cuidado, até a última gota.³¹ São sobretudo os *Xamat'ari* que fazem isso. Nós achamos que é perigoso engolir cinzas frescas dos mortos. Eles fazem isso para trazer a si a imagem do sopro de vida do defunto e, assim, poder pegar a imitação de seu princípio de vida *nōreme*.³² Nossos antigos preferiam esfregar as cinzas dos ossos dos homens valentes com urucum na testa e no peito dos rapazes jovens. Chamavam a imagem da bravura guerreira do falecido para contagiar os jovens e torná-los corajosos. Fizeram isso em mim muitas vezes quando era novo, eu me lembro. Assim é. Em seguida, após a cremação, os amigos do morto que vieram de outras casas pedem a seus familiares cabaças de suas cinzas, para poder enterrá-las mais tarde em suas casas, durante suas próprias festas *reahu*.

Levam também alguns de seus pertences, para queimá-los chorando, porque tinham afeto por ele. Esses são nossos costumes quando morre um homem muito amado, porque era valente, bom e generoso.

Todos levam no pensamento os homens sempre dispostos a dar sem avareza o que possuem. Sejam brancos ou Yanomami, não gostamos de avarentos! Eu mesmo não sinto vontade de possuir mercadorias. Meu pensamento não consegue se fixar nelas. No começo, são atraentes, mas se estragam depressa e então começamos a sentir falta delas. Não quero pensar em coisas assim! Só a floresta é um bem de alto valor! As facas gastam, os facões ficam desbeijados, as panelas ficam pretas, as redes furam e as peles de papel do dinheiro derretem na chuva. Já as folhas das árvores podem murchar e cair, porém sempre voltam a crescer, bonitas e brilhantes como eram antes! As poucas mercadorias que tenho me bastam e não desejo ter mais. Além disso, depois de conseguí-las na cidade, no final sempre as distribuo às gentes das casas amigas que vêm dos rios Toototobi, Demini e Catrimani nos visitar. Tanto que, depois, minha mulher e meus filhos chegam a ficar sem nada! Os visitantes então me dizem: "Pedimos estes objetos a você porque sabemos que é generoso. Se fosse sovina, teríamos ficado em casa sem dizer uma palavra!". E eu lhes respondo: "Awei! Dou-lhes facões e machados para abrirem roças, fósforos para enfumaçar tatus, anzóis para pescar e panelas para cozinhar a caça, porque nos falta argila desde que nossos antigos saíram das terras altas! Os brancos agora estão perto de nós, mas são avarentos. Por isso, não falem mal de mim — dou a vocês o pouco que consigo tirar deles, com muito esforço!". Assim é. Só penso nas mercadorias para distribuí-las. Se tivesse um montão delas, como os brancos têm, iria dá-las a todos os que me pedissem, dizendo: "São suas! Peguem e alegrem-se! É para distribuí-las à larga que fabrico tantas!".

Mas os brancos são gente diferente de nós. Devem se achar muito espertos porque sabem fabricar multidoes de coisas sem parar. Cansaram de andar e, para ir mais depressa, inventaram a bicicleta. Depois acharam que ainda era lento demais. Então inventaram as motos e depois os carros. Aí acharam que ainda não estava rápido o bastante e inventaram o avião. Agora eles têm muitas e muitas máquinas e fábricas. Mas nem isso é o bastante para eles. Seu pensamento está concentrado em seus objetos o tempo todo. Não param de fabricar

e sempre querem coisas novas. E assim, não devem ser tão inteligentes quanto pensam que são. Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos. Já começaram há tempos a matar uns aos outros por dinheiro, em suas cidades, e a brigar por minérios ou petróleo que arrancam do chão. Também não parecem preocupados por nos matar a todos com as fumaças de epidemia que saem de tudo isso.³³ Não pensam que assim estão estragando a terra e o céu e que nunca vão poder recriar outros.

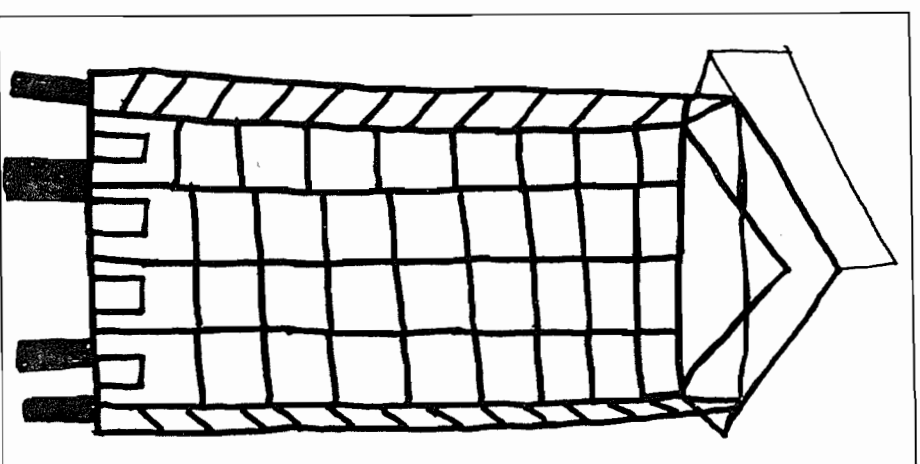
Suas cidades estão cheias de casas em que um sem-número de mercadorias fica amontoado, mas seus grandes homens nunca as dão a ninguém. Se fossem mesmo sábios, deveriam pensar que seria bom distribuir tudo aquilo antes de começar a fabricar um monte de outras coisas, não é? Mas nunca é assim! Quando os visitamos na cidade, quando é que os ouvimos dizer: "Levem todos os facões e panelas que estão vendo! Não quero deixá-los aqui envelhecendo por mais tempo! Distribuam entre os seus de graça e falem a eles de mim!"; Ao contrário, os brancos costumam empilhar seus bens de modo mesquinho e guardá-los trancados. Por sinal, sempre levam com eles muitas chaves, que são as das casas em que escondem seus pertences. Vivem com medo de ser roubados. E, ao final, só os dão com muita má vontade, ou sobretudo os trocam por peles de papel que também acumulam, pensando em se tornar grandes homens. Devem pensar, com satisfação: "Faço parte do povo da mercadoria e das fábricas!³⁴ Só eu possuo todas essas coisas! Sou inteligente! Sou um homem importante, sou rico!".

Quando eu era jovem e visitei pela primeira vez a cidade de Manaus e depois Boa Vista, aqueles amontoados de mercadorias empoeiradas me deixavam confuso. Perguntava a mim mesmo por que razão tamanha quantidade de ferros de machado e redes, fabricados havia tanto tempo, ficavam envelhecendo assim, atulhados sobre tábuas até mofar, sem ser distribuídos para ninguém. Só bem mais tarde entendi que os brancos tratam suas mercadorias como se fossem mulheres por quem estão apaixonados. Só querem pegá-las para depois ficar de olho nelas com ciúme. Acontece a mesma coisa com seus alimentos, que sempre empilham em suas casas. Quando pedimos, nunca os dão sem antes nos fazer trabalhar para eles. Nós não somos gente que recusa comida a visitantes! Quando nossas roças estão cheias de mandioca e de bananas, moqueamos bastante caça e convidamos os moradores das casas vizinhas para saciar sua fome numa festa *realhi*. Assim que se instalam em suas redes, depois de sua dança de apresentação, oferecemos a eles, sem sovínice, grandes quantias

de mingau de banana-da-terra, num tronco de árvore escavado no centro da casa.³⁵ Nós os fazemos beber até ficar com a barriga inchada e acabar vomitando!³⁶ Decerto não dizemos a eles: “*Mal!* Não me peçam nada para comer! Primeiro trabalhem nas nossas roças! Tragam caça! Vão buscar água e lenha para nós! O valor de nossas bananas é muito alto! São caras!”³⁷

A comida dos brancos não tem um valor tão grande quanto eles pretendem! Como a nossa, ela desaparece assim que é engolida e acaba virando fezes! Suas mercadorias também não são tão preciosas quanto eles dizem. É só o pavor que eles têm de sentir falta delas que os faz aumentar seu valor. Uma vez velhos e cegos, dará mesmo dó vê-los ainda agarrados a elas! Mas, quando morrerem, vão ter de largar todos esses objetos de qualquer jeito! Ai vão abandoná-los quer queiram quer não e seus parentes não vão parar de se desentender para pegá-los. Isso tudo é ruim! Fabricando e manuseando tantas mercadorias, os brancos devem pensar que ganham muito renome. Mas não é nada disso. Para que assim fosse, teriam de ser menos mesquinhos! Ai, quem sabe, gente distante, como nós, acabaria falando deles com contentamento e os guardaria no pensamento.

Nós, habitantes da floresta, só gostamos de lembrar dos homens generosos. Por isso temos poucos bens e estamos satisfeitos assim. Não queremos possuir grandes quantidades de mercadoria. Isso confundiria nossa mente. Ficariamos como os brancos. Estariamos sempre preocupados: “*Awei!* Quero ter aquele objeto! E também quero aquele outro, e o outro, e mais aquele!”. Não acabaria nunca! Então, a nós basta o pouco que temos. Não queremos arrancar os minérios da terra, nem que suas fumaças de epidemia acabem caindo sobre nós! Queremos que a floresta continue silenciosa e que o céu continue claro, para podermos avistar as estrelas quando a noite cai. Os brancos já têm metal suficiente para fabricar suas mercadorias e máquinas; terra para plantar sua comida; tecidos para se cobrir; carros e aviões para se deslocar. Apesar disso, agora cobriam o metal de nossa floresta, para fabricar ainda mais coisas, e o sopro maléfico de suas fábricas está se espalhando por toda parte. Os espíritos do céu que chamamos *nutukarari* ainda estão segurando seu peito longe de nós. Porém, mais adiante, depois que eu e os outros xamãs morreremos, talvez sua escuridão desça sobre nossas casas e, então, os filhos de nossos filhos não verão mais o sol.



São como formigas. Andam para um lado, viram de repente e continuam para outro. Olham sempre para o chão e nunca veem o céu.

Davi Kopenawa
Newsweek, 29 abr. 1991, sobre
os habitantes de Nova York

Antes de conhecer a terra dos antigos brancos, viajei algumas vezes até ela em sonho, para muito longe da floresta, e pude assim contemplar durante o sono a imagem de suas cidades. Via na noite uma multidão de casas muito altas e cintilantes de luz que, por dentro, me pareciam ser todas revestidas de pelotes de animais de caça, lisas e macias como a dos veados. Ao acordar, confuso, perguntava aos xamãs de nossa casa: "O que são essas coisas estranhas que me apareceram no sono? O que vai acontecer comigo?". Eles me respondiam: "Mã! Não fique afrito! Em breve, brancos vindos de terras distantes irão chamá-lo para perto deles. Devem estar falando de você, por isso você viu suas casas!". Bem mais tarde, quando afinal visitei suas cidades grandes, me lembrei de meus antigos sonhos e disse a mim mesmo: "Haixopê! Era assim mesmo que me apareciam quando os espíritos levavam minha imagem até lá!". Naquela época, eu ainda tinha receio de fazer viagens para tão longe, pois, como eu disse, é muito perigoso aproximar-se dos lugares de onde descem nossos *xapiri*. Contudo, meu sogro e os outros grandes xamãs de nossa casa me protegiam. Assim, apesar de minhas apreensões, continuei indo até esses lugares longínquos para melhor conhecer os brancos e defender nossa floresta. Na verdade, se eu não tivesse baixado da minha rede para fazer isso, nenhum de nós poderia tê-lo feito em meu lugar.

Assim, parti para uma outra cidade da terra dos antigos brancos onde tinha sido convidado a falar. Chamam-na Paris.¹ Eu só conheço o lugar pelo nome que deram a ele os meus *xapiri*: *kawêhei uritshi*, a terra que treme. Detram-lhe esse nome porque assim que pus os pés lá, ao descer do avião, me senti cambaleante. Apesar de o solo parecer firme, eu só conseguia andar de modo vacilante, como se avançasse num atoleiro que afundava sob cada um de meus passos. Parecia que eu estava de pé numa canoa no meio do rio! Assim, desde a minha chegada, me perguntei, ansioso, se aquela terra não ia mesmo me fazer virar outro! É verdade. Deve ser estável para os que lá cresceram desde a infância, mas para a gente da floresta que faz descer espíritos *xapiri* de lá, parece

balançar o tempo todo. Por sinal, foi certamente sua imagem trêmula que seus habitantes imitaram para fabricar os caminhos escorregadios em que se deslocam.² Acima dela, o céu é baixo e sempre coberto de nuvens. A chuva e o frio parecem não terminar nunca. Fica perto das beiradas do nível terrestre, e os seres subterrâneos da noite e do caos, *Titiri* e *Xiwáripo*, não devem estar longe.³ Os brancos talvez não saibam disso, mas os *xapiri* sabem.

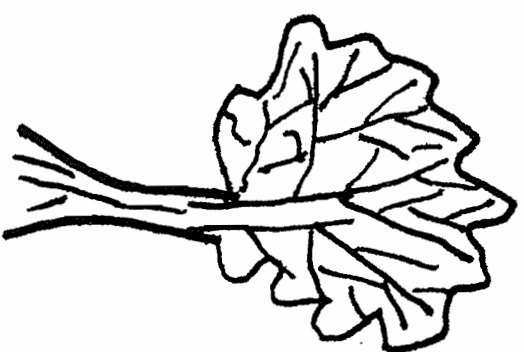
Nessa cidade de Paris, multidões de carros e ônibus corriam o dia todo, fazendo um barulho ensurdecedor, apertados no meio das casas. A terra de lá é toda escavada de túneis sem fim, como se fossem de grandes minhocas. Longos trens de metal não paravam de andar por eles com grande estrondo, deslizando em barras de ferro há muito arrancadas das profundezas do chão. É também por isso que me parecia que o chão tremia o tempo todo, mesmo durante a noite. Para quem sempre dormiu no silêncio da floresta, essas vibrações são muito inquietantes. Os brancos não parecem percebê-las, porque estão acostumados a nunca deixar sua terra em paz. Mas eu não parava de pensar que ela devia virar outra por causa do barulho e da agitação que a maltratavam sem trégua. Por isso virei fantasmas tantas vezes durante aquela viagem! À noite, quase não dormia e, durante o dia, tinha de me encontrar com um monte de desconhecidos e lhes falar durante muito tempo. Fazia um frio horrível e eu cochilava o tempo todo. Mas nunca me queixei. Durante essas longas viagens, quando fico ansioso, muito longe de casa, não falo com ninguém a respeito de minhas aflições, pois meus *xapiri* me tornaram prudente. Apenas penso dentro de mim mesmo: "É uma terra distante e são gente diferente, não se deve reclamar!".

Porém, certa noite, me senti ainda mais estranho. Pouco antes de viajar, tinha pegado malária e a febre me queimava novamente. Fiquei encolhido na cama, num quarto de hotel, no alto de um prédio grande. Eu tinha conseguido adormecer havia pouco quando, de repente, tive a impressão de ser trago por um imenso vazio. Em seguida, grandes pedaços de terra abaixo de mim desmontaram e a casa onde eu estava se desmontou inteira com grande estralhar. Ai, comecei a cair sem parar. Era apavorante! Mas, por fim, os *xapiri* que me acompanhavam conseguiram segurar minha imagem. Fizeram explodir acima de mim um paraquedas de luz, que me desacelerou, e o fantasma

ma de *Omanma* me agarrou logo antes de eu desaparecer no mundo subterrâneo. Então, de súbito, despertei no meio da noite. Não sabia mais onde estava e quase gritei de pavor. Porém, consegui manter a calma. Levantei-me com dificuldade, sem dizer uma palavra, e depois, aos poucos, acordei de fato. Voltei a distinguir as coisas ao meu redor. Então, pensei: “*Oae!* Ainda estou vivo! Os espíritos *napeñapëri* dos antigos brancos quiseram testar minha força e meu conhecimento! Foi a partir desta terra que nossos antigos abriram seus caminhos para poder vir dançar em nossa floresta!”. Esses espíritos forasteiros examinaram com curiosidade meu rosto, meus olhos e meus cabelos, que são diferentes daqueles dos brancos. Observaram também com atenção os adornos dos *xapiri* que me acompanhavam. Disseram a si mesmos: “*Hou!* Será que são habitantes da floresta, filhos de *Omanma*?”. Por isso vieram me visitar e me puseram à prova.

Durante as noites seguintes, pude percorrer em sonho o lugar onde vivem esses espíritos dos ancestrais brancos, escondidos no frescor das altas montanhas. Assim eu pude conhecer muitos desses *xapiri* estrangeiros de danças magníficas, que se refugiaram nas alturas depois de os brancos terem passado muito tempo sem chamá-los. Também pude ver as árvores *amao hi*, imaculadas e brilhantes, onde colhem seus cantos. São *xapiri* poderosos, que *Omanma* nos manda só de vez em quando. Eles sabem arrancar e regurgitar as doenças tão bem como nossos espíritos japim *ayokorari*. São melhores do que qualquer outro para derrotar os seres maléficos da epidemia. Suas imagens me encorajaram muitas vezes, durante o sono, a falar com os brancos com energia e coragem. Diziam-me: “Fique atento! Dê a eles suas palavras numa voz firme, e não se deixe enganar por vagas mentiras! Eles têm de defender a floresta de fato! Se todas as suas árvores grandes forem derrubadas e queimadas, não voltarão a crescer. Por mais que os brancos tentem plantar outras, nunca terão a força das que o ser da fertilidade *Në roperi* fez crescer no primeiro tempo. Só elas sabem fazer o vento e a chuva circular em suas copas, para que os espíritos das plantas e dos animais possam matar a sede e se banhar. Sem elas, a terra morrerá!”.

À noite, naquela cidade, os brancos que me acompanhavam me mostraram uma espécie de casa muito alta e pontuda, feita de metal, como uma grande antena coberta de cipós de luz cintilante.⁴ Acho que foi construída para ser admirada pelas pessoas que vêm de outras terras, e é exatamente isso que fa-



zemi! Durante o dia, olham para ela durante muito tempo e a acham muito bonita. Pegam imagens dela uma atrás da outra. Enquanto isso, a gente do lugar deve pensar: “*Hai!* Como somos espertos e ricos, nós que construímos algo tão lindo!”. É só. Ninguém pensa além disso. No entanto, apesar de ninguém saber, essa construção é em tudo semelhante à imagem das casas de nossos *xapiri*, cercada por todos os lados de inúmeros caminhos luminosos. É verdade! Aquela claridade cintilante é a do metal dos espíritos! Os brancos daquela terra devem ter capturado a luz dos seres raio *yápirari* para prendê-la nessa antena! Ao observá-la, eu pensava: “*Hou!* Esses forasteiros ignoram a palavra dos espíritos, mas, apesar disso, sem querer, imitaram suas casas!”. Isso me deixou confuso. Porém, apesar da semelhança, a luz daquela casa de ferro parecia sem vida. Não saía dela nenhum som. Se fosse viva, como uma verdadeira casa de espíritos, ouviríamos brotar de sua luminosidade o sibilar incessante dos cantos de seus habitantes. Seu cintilar propagaria as vozes ao longe. Mas não era o caso. Ela ficava inerte e silenciosa. Foi apenas durante o tempo do sonho, fazendo dançar sua imagem, que pude ouvir a voz dos espíritos dos antigos brancos e das mulheres estrangeiras *wikayoma*, cobertas de miçangas, que moram em sua terra.

Num outro dia, meus amigos brancos também me mostraram, passando

de carro, uma grande pedra enfiada no chão, no meio da cidade. Disseram-me que os antigos daquela terra a tinham trazido de um outro país distante, onde foram guerrear antigamente.⁵ Então, sem responder, pensei apenas: "Hou! Os brancos de longe também não têm tanta sabedoria quanto pretendem! Não param de repetir que é ruim nos flecharmos uns aos outros por vingança. E no entanto, seus próprios antepassados eram belicosos a ponto de ir até lugares muito remotos só para saquear a terra de gente que não tinha feito nada a eles! Digam o que disserem, o sangue e o fantasma do ser da guerra *Aiamori* se dividiram e se espalharam pela terra deles tanto quanto pela nossa!". Em outra ocasião, levaram-me para visitar uma grande casa que os brancos chamam de museu.⁶ É um lugar onde guardam trancados os rastros de ancestrais dos habitantes da floresta que se foram há muito tempo. Vi lá uma grande quantidade de cerâmicas, de cabaças e de cestos; muitos arcos, flechas, zarabatanas, bordunas e lanças; e também machados de pedra, agulhas de osso, colares de sementes, flautas de taquara e uma profusão de adornos de penas e de miçangas. Esses bens, que imitam os dos *xapiri*,⁷ são mesmo muito antigos e os fantasmas dos que os possuíram estão presos neles. Pertenceram um dia a grandes xamãs que morreram há muito tempo. As imagens desses antepassados foram capturadas ao mesmo tempo que esses objetos foram roubados pelos brancos, em suas guerras. Por isso digo que são posses dos espíritos. No entanto, as imagens desses ancestrais, retidas há tanto tempo nessas casas distantes, não podem mais vir até nós para dançar. Não somos mais capazes de fazer ouvir suas palavras na floresta, pois seus caminhos até nós foram cortados há tempo demais. Na barulheira de suas cidades, os brancos não sabem mais sonhar com os espíritos.⁸ Por isso ignorem todas essas coisas. Mas eu reconheci logo aqueles bens preciosos dos antigos e fiquei muito preocupado. Pensei: "Hou! Trazendo-os para expô-los ao olhar de todos, os brancos demonstram falta de respeito para com esses objetos que pertenciam a ancestrais mortos. Não se pode destratar assim bens ligados aos *xapiri* e à imagem de *Omana!*".

Em caixas de vidro colocadas lado a lado, via-se uma profusão de adornos de rabo de tucano, junto com despojos sarapintados de pássaros *hëtma si* e *wisawisama si*, que a gente das águas, grandes caçadores, flecha sem trégua com suas zarabatanas de taquara branca.⁹ Havia também muitos adornos de contas de vidro coloridas, pertencentes às imagens das mulheres estrangeiras *waikayoma*. Eram elas que teciam as braçadeiras, cintos e saias de miçanga vindos de

longe, que nossos antigos também chamavam de objetos preciosos *matihî*.¹⁰ Para juntar essas contas de olhos vermelhos, brancos, azuis e amarelos, as mulheres espírito tinham de furar suas imagens com flechinhas *ruhi masi*.¹¹ Já os brancos as fabricam hoje em dia com máquinas, em grandes quantidades. As que as *waikayoma* flechavam eram bem diferentes, pois se tratava de bens dos espíritos. Eram vivas e pareciam criancinhas. Logo que as flechinhas das mulheres espírito as atingiam, gemiam de dor e choravam como recém-nascidos: "Ôe, ôe, ôe!". Então, as *waikayoma* as enfiavam uma por uma num barbante que passavam por suas feridas. Formavam assim longos colares, que usavam no pescoço e cruzavam sobre o peito, para exibi-los em suas danças de apresentação. Possuíam grandes quantidades dessas crianças-miçanga, com as quais fabricavam vários tipos de enfeites magníficos, brilhantes e lisos. Foram essas mulheres espírito *waikayoma* que ensinaram o nome das contas de vidro para nossos ancestrais. Assim, quando nossos antigos xamãs lhes perguntavam de onde vinham, respondiam apenas: "Nós as chamamos de *ôha kiki*, *topë kiki*!"¹² São bens dos *xapiri*! Nós os flechamos numa terra distante de onde descemos para vir até vocês!".

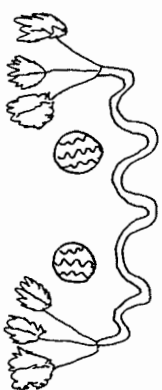
Também pude ver, no museu daquela cidade, machados de pedra com os quais os antigos habitantes da floresta abriam suas roças, anzóis de ossos de animais que usavam para pescar, os arcos com os quais caçavam, as painelas de barro em que cozinhavam sua caça e braçadeiras de algodão que teciam. Deu-me muita pena ver todos aqueles objetos abandonados por antigos que se foram há tanto tempo. Mas sobretudo vi lá, em outras caixas de vidro, cadáveres de crianças com a pele enrugada. Tudo isso acabou me deixando furioso. Pensei: "De onde vêm esses mortos? Não seriam os antepassados do primeiro tempo? Sua pele e ossos ressecados dão dó de ver! Os brancos só tinham inimizade com eles. Mataram-nos com suas fumaças de epidemia e suas espinhargas para tomar suas terras. Depois guardaram seus despojos e agora os expõem aos olhos de todos!"¹³ Que pensamento de ignorância!". Ai, de repente, comecei a falar de modo duro com os brancos que me acompanhavam: "É preciso queimar esses corpos! Seus rastros devem desaparecer! É mau pedir dinheiro para mostrar tais coisas! Se os brancos querem mostrar mortos, que moqueiem seus pais, mães, mulheres ou filhos, para expô-los aqui, em lugar de nossos ancestrais! O que eles pensariam se vissem seus defuntos exibidos assim diante de forasteiros?". Surpresos com o tom de minha voz, meus guias me

perguntaram se eu estava mesmo com muita raiva. Então expliquei meu pensamento: “*Awei!* Ver tudo isso me deixa muito triste! Os brancos não deviam tratar tão mal esses antigos mortos, colocando-os assim à vista de todos, cercados dos objetos que deixaram ao morrer. O mesmo vale para todos esses despojos e ossadas de animais. São ancestrais animais cujas imagens os xanãs faziam dançar. Eles também não devem ser maltratados assim. Se os brancos quiserem, que ponham no lugar ossos de galinhas, cavalos, carneiros ou bois!”. No final, os que me escutavam, constrangidos, tentando me acalmar, responderam: “Não fique tão chateado! Tudo isso está exposto apenas para todos poderem conhecer!”.

Mas eu não estava de acordo, e continuei: “É ruim guardar trancados nesta casa longínqua os bens dos habitantes da floresta que foram mortos no passado pelas doenças e armas dos brancos! Essas pessoas foram criadas no primeiro tempo. São, desde sempre, os verdadeiros donos da floresta. Seus objetos pertencem aos *xapiri* e a *Omama*. Fico muito afito de vê-los expostos desse modo! Quero olhar só coisas bonitas, não coisas da morte. Prefiro ver imagens do céu, do sol, das montanhas, da chuva, do dia e da noite — tudo o que não morre nunca. Os humanos somem muito depressa e, assim que seu sopro de vida é cortado, só inspiram tristeza e saudade. Os brancos podem mostrar o que quiserem em seus museus, mas não coisas vindas de fantasmas. Enquanto estamos vivos, podem expor nossas imagens e objetos em suas cidades à vontade, para explicar a seus filhos como vivemos e, assim, ajudar a proteger nossa floresta. Mas exibir dessa maneira cadáveres ressecados e objetos órfãos dos primeiros habitantes da floresta só pode me deixar infeliz e me atormentar. É algo muito ruim para mim!”.

Antigamente, toda a terra do Brasil era ocupada por povos como o nosso. Hoje, está quase vazia de nossa gente e o mesmo acontece no mundo inteiro. Quase todos os povos da floresta desapareceram. Os que ainda existem, aqui e ali, são apenas o resto dos muitos que os brancos mataram antigamente para roubar suas terras. Depois, com a testa ainda cheia da gordura desses mortos,¹⁴ esses mesmos brancos se apaixonaram pelos objetos cujos donos tinham matado como se fossem inimigos! E desde então, guardam-nos fechados no vidro de seus museus, para mostrar a seus filhos o que resta daqueles que seus antigos fizeram morrer! Mas essas crianças, quando crescerem, vão acabar perguntando para seus pais: “*Hou!* Esses objetos são muito bonitos, mas por que vocês

destruíram seus donos?”. Então, eles só poderão responder: “*Mal!* Se essa gente ainda estivesse viva, estaríamos pobres! Estavam atrapalhando! Se não tivéssemos tomado sua floresta, não teríamos ouro!”. Porém, apesar de tudo isso, os brancos não se incomodam nem um pouco em exibir os despojos daqueles que mataram! Nós nunca faríamos uma coisa dessas!



Afinal, depois de ver todas as coisas daquele museu, acabei me perguntando se os brancos já não teriam começado a adquirir também tantas de nossas coisas só porque nós, Yanomami, já estamos começando também a desapaixear. Por que ficam nos pedindo nossos cestos, nossos arcos e nossos adornos de penas, enquanto os garimpeiros e fazendeiros invadem nossa terra? Será que querem conseguir essas coisas antecipando a nossa morte? Será que depois vão querer levar também nossas ossadas para suas cidades? Uma vez mortos, vamos nós ser expostos do mesmo modo, em caixas de vidro de algum museu? Foi o que tudo aquilo me fez pensar. Disse a mim mesmo que se danos aos brancos nossas braçadeiras de mutum e nossos adornos de rabos de tucano, nossa tinta de urucum, nossas aljavas e nossas flechas, para deixar que tudo isso seja trancado nas suas casas ou nos seus museus, aos poucos perderemos nossa beleza e nos tornaremos maus caçadores. Nossos ornamentos de penas de arara, de papagaio e de cujubim, nossos despojos de galo-da-serra e de pássaros *sei sí* são bens preciosos, que pertencem à gente das águas.¹⁵ Quando os levam embora consigo, os brancos capturam também as imagens desses animais e as guardam presas bem longe da floresta. É isso que vai acabar nos fazendo ficar feios e panema.

Mais tarde, quando retornei dessa viagem a Paris, assim que cheguei à minha casa de *Watoriki*, achei realmente que logo fosse morrer. Eu estava muito fraco e tinha tonturas e sono o tempo todo. Não conseguia mais acordar direito. Depois, comecei a sentir que minhas pernas ficavam pesadas e ador-

meçadas também. Mesmo me beslicando, não sentia mais nada. Ficava deitado na rede e ia perdendo consciência aos poucos. Não enxergava mais minha mulher e meus filhos, que estavam bem perto, nem minha própria rede! Tinha entrado em estado de fantasma e, de repente, minhas pernas ficaram paralisadas por completo. Eu estava de volta à floresta, mas minha imagem continuava dormindo no peito do céu. Tudo isso estava acontecendo, eu sabia, porque tinha pisado nas terras de onde vêm os *xapiri* dos antigos brancos. Eu os conhecia e já os tinha feito dançar com meu sogro. Contudo, aproximar-me tanto de seus locais de origem tinha me feito virar outro, como na primeira vez. A imagem de *Omama* tinha me protegido durante toda a viagem, mas foi na volta que fiquei todo entorpecido. Tive de passar vários dias em casa, prostrado perto do fogo, para secar minhas carnes encharcadas do frio úmido daquelas terras distantes. Depois, fui aos poucos recomendo a beber o pó de *yákoana*. Então, os meus *xapiri* que tinham me acompanhando na viagem despertaram e se aqueceram. Descansados, recuperaram a energia e comecei eu também a me restabelecer.

Agora eu realmente sabia o quanto tais viagens são perigosas para os xamãs! No entanto, passadas algumas luas, no final do tempo da seca, amigos brancos me chamaram novamente para longe da floresta. Todos os meus estavam morrendo de malária e, perto de onde moramos, a maioria dos brancos parecia não escutar minhas queixas. Por isso aceitei, mais uma vez, sair de casa para ir falar diante dos grandes homens de uma outra cidade, bem maior do que todas as que eu tinha conhecido até então. Seus habitantes a nomeiam Nova York. Eu queria obter o apoio deles, para que convencessem o governo de nossa terra do Brasil a impedir os garimpeiros de saquear nossa floresta e exterminar todos os seus habitantes.¹⁶ Quando cheguei a Nova York, fiquei surpreso, pois aquela cidade parece um amontoado de montanhas de pedra onde os brancos vivem empilhados uns sobre os outros! E a seus pés, multidões de pessoas andavam muito depressa, em todos os sentidos, tão numerosas como formigas! Disse a mim mesmo que aqueles brancos deviam ter construído suas casas como penhascos depois de terem derrubado todas as suas florestas e começado a fabricar, pela primeira vez, mercadorias em enormes quantidades. Com certeza pensaram: "Somos muitos, sabemos guerrear com valentia e temos muitas máquinas! Vamos construir casas gigantes para enchê-las de mercadorias que todos os outros povos vão cobiçar!".

No entanto, se no centro dessa cidade as casas são altas e belas, nas bordas, estão todas em ruínas. As pessoas que vivem nesses lugares afastados não têm comida e suas roupas são sujas e rasgadas. Quando andei entre eles, olharam para mim com olhos tristes.¹⁷ Isso me deu dó. Os brancos que criaram as mercadorias pensam que são espertos e valentes. Mas eles são avaros e não cuidam dos que entre eles não têm nada. Como é que podem pensar que são grandes homens e se achar tão inteligentes? Não querem nem saber daquelas pessoas miseráveis, embora elas façam parte do seu povo. Rejeitam-nas e deixam que sofram sozinhas. Nem olham para elas e, de longe, apenas as chamam de pobres. Chegam até a tirar delas suas casas desmoronadas. Obrigam-nas a ficar fora, na chuva, com seus filhos. Devem pensar: "Moram em nossa terra, mas são outra gente. Que vivam longe de nós, catando sua comida no chão, como cães! Nós, enquanto isso, vamos aumentar nossos bens e nossas armas, sozinhos!". Fiquei assustado de ver aquilo!

Durante essa viagem, voltei a ter crises de malária.¹⁸ Além disso, perto do lugar onde me hospedaram, havia muito barulho. As pessoas do outro lado da rua costumavam cantar e gritar durante a noite. Isso me deixava apreensivo e agitado. Eu dormia em estado de fantasma e frequentemente tinha tonturas e a visão embaçada. Então, como nas outras cidades grandes que eu tinha visitado, vi descer no meu sono os espíritos dessas terras dos antigos brancos. Vinham um atrás do outro no meu sonho, cada vez mais numerosos. Primeiro eu via dançar as imagens dos seres trovão, depois a dos seres raio e dos ancestrais onça. Também costumava ver uma multidão barulhenta de espíritos japim *ayokorari* que vinha até mim de suas montanhas distantes. Esses *xapiri* sabem tirar as doenças e trabalham ao lado dos médicos. Por isso costumam aparecer durante os sonhos dos xamãs que ardem em febre.

Certa noite, foi a imagem de uma moça das águas, uma irmã de *Thuëyoma*, a esposa que *Omama* pescou no primeiro tempo, que me apareceu. Seus olhos e cabelos negros eram muito bonitos. Eu via com clareza seus jovens seios despontando, mas a parte de baixo de seu corpo era como de peixe. Ela derramava água com delicadeza sobre minha testa febril e assim me fazia voltar à vida. Há muito tempo, essa moça dos rios deixou nossa floresta e se perdeu muito longe, nos confins das águas. É por isso que sua imagem vive hoje debaixo de uma

grande ponte desta cidade de Nova York.¹⁹ Vi que os brancos sabem desenhá-la e me disseram que lhe dão o nome de sereia. Ela ficou lá onde a grande enchente que carregou nossos ancestrais de *Hayowari* parou para formar o oceano.²⁰ É o lugar onde hoje se encontra o ponto de amarração de todos os rios, que chamamos *u monapi*. Se os cursos d'água não fossem presos desse modo, voltariam para as profundezas da terra, que secaria para sempre.

Naquela cidade, na verdade não foi a altura dos prédios o que mais me assustou. Foram outras coisas, que se revelaram durante os meus sonhos. Assim, certa noite, vi também o céu ser incendiado pelo calor da fumaça das fábricas. Os trovões, os seres raios e os fantasmas dos antigos mortos estavam cercados de chamas imensas. Depois, o céu começou a desmoronar sobre a terra com grande estrondo. Isso sim era mesmo assustador! Onde os brancos vivem, o céu é baixo e eles não param de cozer grandes quantidades de minério e de petróleo. Por isso as fumaças de suas fábricas sobem sem tréguia para o peito do céu. Isso o torna muito seco, quebradiço e inflamável como gasolina. Ressecado pelo calor, torna-se frágil e se desfaz em pedaços, como uma roupa velha. Tudo isso preocupa muito os *xapiri*. Em meu sonho, eles tentavam curar o céu doente, fazendo girar a chave da chuva, para afastar a raiva do braseiro que o devorava. Exaltados, despejando torrentes de água sobre as chamas, gritavam para os brancos: "Se vocês destruírem o céu, vão todos morrer com ele!". Mas estes não davam nenhuma atenção a seus gritos de alerta. E eu não falei desse sonho a ninguém, porque estava longe de minha casa e dos meus. Assim é. Se os espíritos não continuarem inundando o céu daquele jeito, ele vai acabar queimando por inteiro. Meu sogro me falou desse trabalho deles assim que começou a me fazer beber *yákoana*, antes mesmo de eu me tornar xamã de fato.

Noutra ocasião, em Nova York, fui espantado durante o sono pelos estalos e estrondos surdos do céu, que parecia começar a se mover pesadamente sobre a cidade. Então, acordei sobressaltado e me levantei. Fiquei um tempo sem me mover, de pé, me segurando para não gritar de pavor. Mais uma vez, pensei: "How! Esta é uma outra terra, não posso me deixar levar pelo medo, ou os brancos vão achar que enlouqueci!". Aos poucos, fui tentando me acalmar. Depois, o barulho do céu parou, mas eu comeci a ouvir a voz de sua imagem, que os xamãs nomeiam *Hutukarari*. Ela me dizia: "Mal! Não é nada! Fiz isso para testar sua vigilância! Às vezes faço o mesmo para que os brancos me ou-

çam, mas não adianta nada! Só os habitantes da floresta mantêm os ouvidos abertos, pois sabem virar espíritos com a *yákoana*. Os dos brancos ficam sempre fechados. Por mais que eu tente assustá-los para alertá-los, eles permanecem surdos como troncos de árvore! Mas você me ouviu, isso é bom!".

Naquele tempo, pensei que a cidade de Nova York devia ser o lugar onde os brancos começaram, antigamente, a arrancar o metal da terra, a encher suas casas de mercadorias e a inventar as peles de papel do dinheiro. Ovi dizer que é lá que fabricam aquelas coisas de ferro brilhante que passam no céu como cometas e que chamam de satélites. Vi também que os olhos das pessoas daquela terra estão mais estragados do que em outros lugares pela fumaça do metal e seu pó de cegueira.²¹ Na floresta, não temos nem fábricas nem carros e nossos olhos são limpidos. Em Nova York, tanta gente parecia ter a vista ruim! Até mesmo as crianças e os jovens tinham os olhos cobertos por vidros para ver melhor! Também pensei, naquela cidade, que os brancos que a construíram maltrataram os primeiros habitantes daquelas regiões do mesmo modo que os do Brasil nos maltratam hoje. Sua terra era bela, fértil e cheia de caça. Os brancos chegaram e logo quiseram tomar posse dela. Pensavam que aquelas pessoas estavam atrapalhando, então as consideraram seus inimigos e começaram a destruí-las. Os antigos brancos dos Estados Unidos eram de fato maus e muito belicosos, vi isso num livro!²² Foi para mim um tormento pensar em todos aqueles humanos parecidos conosco que morreram naquele país. Pensei que muitos deles deviam morar naquela terra de Nova York antes de sua floresta ser arrasada para dar lugar a todas essas casas de pedra. Os brancos de lá deviam detestá-los tanto quanto nos odeiam os garimpeiros e fazendeiros no Brasil. Deven ter pensado: "Vamos acabar com esses índios sujos e preguiçosos! Vamos tomar o lugar deles nesta terra! Seremos os verdadeiros americanos, porque somos brancos! Somos mesmo espertos, trabalhadores e poderosos!". Seu fascínio pelas mercadorias, estradas, trens e depois aviões não parou de aumentar. Foi com esses pensamentos de mentira que começaram a fazer morrer as gentes da floresta, antes de roubarem sua terra e dar a ela um nome seu: *America*. É com as mesmas palavras que os garimpeiros e fazendeiros querem se livrar de nós no Brasil: "Os Yanomani são apenas seres da floresta, não são

humanos! Pouco importa que morram, eles são inúteis e nós vamos trabalhar de verdade no lugar deles!”.

Fora da cidade de Nova York, levaram-me para visitar o que resta do povo que os antigos brancos mataram outrora naquela terra para tomar seu lugar. Seu nome é *Onondaga*.²³ Chamo-os de *Yanomae t'ë pë*, como nós, não só porque se parecem conosco, mas também porque são a gente que foi criada no primeiro tempo nessa terra dos Estados Unidos, como nós mesmos o fomos em nossa floresta. Em suas casas, vi muitos adornos de penas. São gente que ainda tem *xapiri* e sabe fazê-los dançar. Quando fui visitá-los, os homens me chamaram e eu me sentei com eles para ouvir suas palavras. Afastaram as mulheres e as crianças. Queimaram tabaco e fizeram descer seus espíritos. Seus antigos eram caçadores de grandes águas que voam alto no céu, como o temível gavião-real *mohuma* em nossa terra. Fabricavam cocares magníficos com suas penas. Também caçavam outros animais, que eu nem sabia que existiam, como os ursos e os bisões. Seus xamãs até hoje fazem dançar a imagem desses ancestrais animais. Os *Onondaga* também bebem o suco doce das árvores de sua floresta,²⁴ como nós bebemos o mel das abelhas. Antigamente, a terra em que viviam seus antepassados era muito vasta, mas a que os brancos deixaram para eles é estreita e fica bem ao lado de uma cidadezinha. Levaram-me com eles para andar por ela. Deu-me muita pena! Estão ilhados num pedacinho de terra de nada! Os colonos, os fazendeiros e os mineiros mataram seus ancestrais. Eles bem que tentaram mandá-los embora, mas só tinham flechas e não conseguiram se defender contra tantas espingardas dos brancos. Uma vez dizimados e vencidos, receberam apenas aquele bocado de terra. Então, pensei: “*Hou!* É assim que os brancos querem tratar também todos os habitantes da floresta no Brasil! É só isso que eles fazem desde sempre! Vão matar toda a caça, os peixes e as árvores. Vão sujar todos os rios e os lagos, e no final tomarão posse do que resta de nossas terras. Não vão deixar nada vivo! Pensam que não somos humanos e nos detestam igualmente a todos! No entanto, mesmo sendo gente diferente dos brancos, temos boca e olhos, sangue e ossos, como eles! Todos vemos a mesma luz. Todos temos fome e sede. Todos temos a mesma dobra atrás dos joelhos para poder andar! De onde vem essa brutal vontade deles de destruir a floresta e seus habitantes?”.

Eram todas essas coisas que me acordavam durante a noite, em Nova York, e, assim, meus pensamentos ficavam passando de uma para outra sem

trégua, até o amanhecer. Eu também dizia a mim mesmo: “Os antigos brancos desenharam o que chamam de suas leis em peles de papel, mas para eles parece que não passam de mentiras! Na verdade, eles só escutam as palavras da mercadoria!”. Eu ficava atormentado e não conseguia voltar a dormir. A trilha de minhas ideias se afastava e se desdobrava sem parar, em todas as direções, em viagens cada vez mais distantes. É assim a cada vez que sou obrigado a dormir numa cidade grande para falar aos brancos. Estou sempre em busca de outras palavras; palavras que eles ainda não conhecem. Quero que se surpreendam e que prestem atenção. Penso em nossos ancestrais e no modo como viviam, penso nas palavras de *Omana* e nas dos espíritos. Busco palavras muito antigas. Nem sempre são as que ouvi da boca de meus pais e avós. São palavras que vêm do primeiro tempo, mas que, apesar disso, vou buscar no fundo de mim. No começo, não conhecíamos os brancos e menos ainda suas cidades. Porém, desde que eu era criança, eles não param de aumentar e de se aproximar de nós para destruir nossa terra. Há tempos os garimpeiros reviraram o leito de nossos rios e logo as mineradoras vão querer escavar as profundezas do chão da floresta. Os fazendeiros e colonos não param de incendiar suas bordas. Por isso hoje eu busco palavras poderosas, para dizer o quanto tudo isso me deixa com raiva. Não quero nada além da floresta e sua caça, os rios e seus peixes, as árvores, seus frutos e seus méis. Quero tudo isso para meus filhos e os filhos deles poderem continuar vivendo bem depois de minha morte. Só isso.

Ter conhecido as terras dos antigos brancos durante minhas viagens me deixou pensativo. Com certeza, suas cidades são belas de ver, mas, por outro lado, a agitação de seus habitantes é assustadora. Trens correm o tempo todo debaixo da terra, carros no chão coberto de cimento e aviões atravessam sem trégua o céu encoberto. As pessoas vivem amontoadas umas em cima das outras e apertadas, excitadas como vespas no ninho. Tudo isso causa tontura e obscurece o pensamento. O barulho contínuo e a fumaça que cobre tudo impedem de pensar direito. Deve ser mesmo por isso que os brancos não conseguem nos ouvir! Assim que lhes dirigimos a palavra, a maioria deles responde: “Os habitantes da floresta não passam de mentirosos! Vamos continuar mandando nossas máquinas para a frente! Arrancaremos minério da terra o quanto quisermos!”. Contudo, nossos dizeres sobre a terra e o céu não são mentiras. São palavras verdadeiras que os xamãs receberam da imagem de *Omana* e dos *xapiri*. Os brancos, com suas mentes fincadas nas mercadorias, não querem

saber de nada. Continuam a estragar a terra em todos os lugares onde vivem, mesmo debaixo das cidades onde moram! Nunca passa pela cabeça deles que se a maltratarem demais, ela vai acabar revertendo ao caos. Seu pensamento está cheio de esquecimento e vertigem. Por isso eles não têm medo de nada e acham que estão a salvo de tudo. Quando visitei a terra de seus ancestrais, entendi que era o lugar onde todas essas coisas começaram. Foi daquelas regiões distantes que eles se aproximaram pouco a pouco da nossa floresta, para continuar destrutando a terra e instalando nela suas fábricas.

Para mim, não é nada agradável viver na cidade. Meu pensamento lá fica irrequieto e meu peito apertado. Não durmo bem, só como coisas estranhas e vivo com medo de ser atropelado por um carro! Nunca consigo pensar com calma. É um lugar que realmente provoca muita aflição. Os brancos pedem dinheiro para tudo o tempo todo, até para beber água e urinar! Aonde quer que se vá, há uma multidão de gente que se apressa para todos os lados sem que se saiba por quê. Anda-se depressa no meio de desconhecidos, sem parar e sem falar, de um lugar para outro. A vida dos brancos que se agitam assim o dia todo como formigas *xiri na* parece triste. Eles estão sempre impacientes e temerosos de não chegar a tempo a seus empregos ou de serem despedidos. Quase não dormem e correm sonolentos durante o dia todo. Só falam de trabalho e do dinheiro que lhes falta. Vivem sem alegria e envelhecem depressa, sempre atarefados, com o pensamento vazio e sempre desejando adquirir novas mercadorias. Então, quando seus cabelos ficam brancos, eles se vão e o trabalho, que não morre nunca, sobrevive sempre a todos. Depois, seus filhos e netos continuam fazendo a mesma coisa.

Omma com certeza não quis nos maltratar desse jeito! Para os habitantes da floresta, as cidades dos brancos são empesteadas por um cheiro ruim de queimado e de epidemia *xawara*.²⁵ Lá as pessoas trabalham em estado de fãtasma e não param de engolir o vento das fumaças das fábricas e das máquinas. Elas entram no nariz, na boca e nos olhos; colam nos cabelos de todos. Assim seu peito fica enegrecido. Por isso os brancos ficam doentes com tanta frequência, apesar de todos os seus remédios. Mesmo que os médicos abram seu peito, barriga e olhos, nada resolve. O esperma dos pais cuja carne está impregnada dessa fumaça de epidemia adoce e, por isso, seus filhos nascem com defeitos. É a fumaça do metal que causa tudo isso. Na cidade, nunca é possível ouvir com clareza as palavras que nos são dirigidas. As pessoas precisam ficar coladas

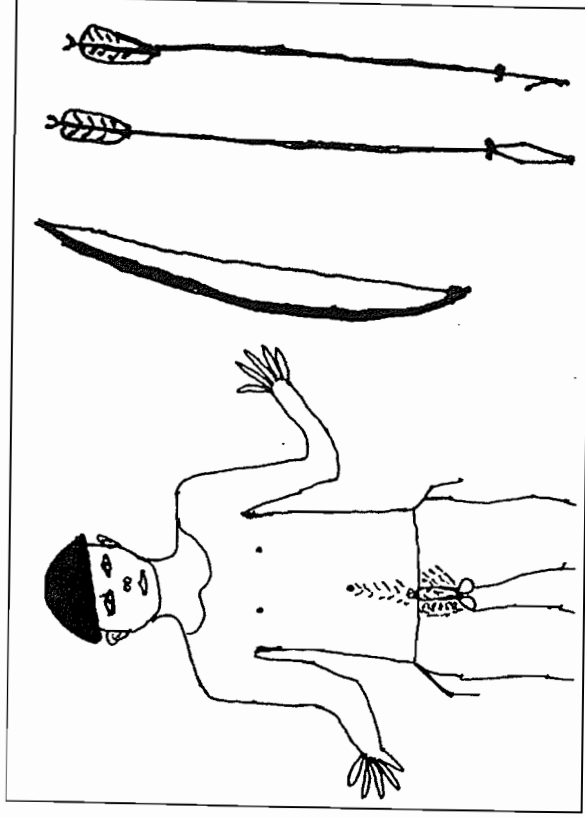
uma na outra para poderem se ouvir. O zumbido das máquinas e dos motores atrapalha todos os outros sons; a algazarra das rádios e televisões confunde todas as outras vozes. É por causa de toda essa barulheira na qual eles se apressam durante o dia que os brancos estão sempre preocupados. Seu coração bate depressa demais, seu pensamento fica emaranhado de tonturas e seus olhos estão sempre em alerta. Acho que esse ruído contínuo impede seus pensamentos de se juntarem um ao outro. Acabam lá parados, espalhados a seus pés, e é assim que se fica bobo. Mas talvez os brancos gostem desse barulho que os acompanha desde a infância? Para os que cresceram no silêncio da floresta, ao contrário, a barulheira das cidades é dolorosa. É por isso que, quando fico lá muito tempo, minha mente fica tampada e vai se enchendo de escuridão. Fico ansioso e não consigo mais sonhar, porque meu espírito não volta à calma.

Eu nasci na floresta, e por isso prefiro viver nela. Só posso ouvir os cantos dos *xapiri* e sonhar com eles cercado de sua tranquilidade. Gosto do silêncio dela, apenas quebrado pelos chamados fortes dos pássaros *hwāihwāiyama*, os gritos roucos das araras, o choro dos tucanos, os berros dos bandos de macacos *iro* ou o trinado dos papagaios. Essas vozes agradam a meus ouvidos. Quando volto de minhas viagens entre os brancos, depois de algum tempo a tontura deixa meus olhos e meu pensamento volta à clareza. Não ouço mais os carros, nem as máquinas, nem os aviões. Só escuto os sapos *tooro* e as rãs *krouma* chamando a chuva na floresta. Só escuto o sussurro das folhas no vento e o estrondo dos trovões no céu. As palavras sem sabedoria dos políticos da cidade vão aos poucos desaparecendo no sossego de meu sono. Fico calmo de novo, caçando e fazendo dançar meus espíritos. A floresta é muito bonita de ver. É fresca e cheirosa. Quando andamos por ela para caçar ou viajar, sentimos-nos alegres, com o espírito calmo. Escutamos ao longe o chiado das cigarras, as lamúrias dos mutuns e jacamins e os gritos dos macacos-aranha nas árvores. Nossa preocupação é aquietada. Então nossos pensamentos podem seguir um ao outro sem se atrapalhar.

É por tudo isso que quero viver na floresta, como fizeram meus antepassados antes de mim. Sou neto deles e quero seguir suas pegadas. Às vezes imito a língua dos brancos e até possuo algumas de suas mercadorias. Não tenho, porém, desejo algum de me tornar um deles. Em suas cidades não é possível conhecer as coisas do sonho. Nelas não conseguem ver as imagens dos espíritos da floresta e dos ancestrais animais. Seu olhar está preso no que os cerca: as

mercadorias, a televisão e o dinheiro. Por isso eles nos ignoram e ficam tão pouco preocupados se morremos de suas fumaças de epidemia. Nós, contudo, temos pena dos brancos. Suas cidades são muito grandes e eles vivem desejando um monte de objetos bonitos, mas, quando ficam velhos ou enfraquecidos pela doença, de repente têm de abandonar todos eles, que logo se apagam de suas mentes. Só lhes resta então morrer sós e vazios. Mas eles nunca querem pensar nisso, como se não fossem deixar de existir eles também! Se pensassem, talvez não fossem tão ávidos das coisas de nossa terra e tão hostis para conosco. São esses os pensamentos que ocupam minhas noites nas cidades, onde nunca consigo dormir direito.

21. De uma guerra a outra



Descrevo os Yanomami como "o povo feroz" pois é a única expressão que pode representá-los com precisão. É a imagem que eles têm de si mesmos e é assim que gostariam de ser lembrados pelos outros povos.

Napoleon A. Chagnon, 1968, p. 1.

Durante minhas viagens às distantes terras dos brancos, ouvi alguns deles declararem que nós, Yanomami, gostamos de guerra e passamos nosso tempo flechando uns aos outros. Porém os que dizem essas coisas não conhecem nada de nós e suas palavras só podem ser equivocadas ou mentirosas. É verdade, sim, que nossos antigos guerreavam,¹ como os antigos dos brancos faziam naqueles tempos. Mas os deles eram muito mais perigosos e ferozes do que os nossos. Nós nunca nos matamos sem medida, como eles fizeram. Não temos bombas que queimam todas as casas e seus moradores junto! Quando, às vezes, nossos antigos queriam flechar seus inimigos, as coisas eram muito diferentes. Procuravam atingir sobretudo os guerreiros que já tinham matado seus parentes e que por isso chamavam de *ónokærina t^hé pã*.² Tomados pela raiva do luto de seus mortos, eles conduziam ataques até conseguir se vingar desse modo. Esse é o nosso costume. Só buscamos vingança quando um dos nossos morre por flechar ou zarabatana de feitiçaria.³ Se guerreiros de outra aldeia matam um dos nossos, os filhos, irmãos, cunhados e genros do defunto vão atrás de suas pegadas para flechá-los de volta. Se feiticeros inimigos *oka* destroem um de nossos grandes homens, acontece o mesmo. Mas não ficamos nos flechando sem parar, por nada! Se fosse o caso, eu diria, pois gosto das palavras de verdade. Alguns brancos chegaram até a afirmar que somos tão hostis entre nós que não podem nos deixar viver juntos na mesma terra!⁴ Mais outra grande mental! Nossos ancestrais viviam na mesma floresta havia muito tempo, muito antes de ouvirem falar dos brancos. Essa gente mentirosa acreditava mesmo que somos tão perigosos quanto os soldados dos brancos em suas guerras? Não. Só quer espalhar más palavras sobre nós porque precisa da ajuda delas para conseguir se apoderar de nossa terra. Mas não é pela beleza de suas árvores, animais e peixes que os brancos a desejam. Não. Eles não têm mais amizade pela floresta do que pelos seres que a habitam. O que querem mesmo é derrubá-la, para engordar seu gado e arrancar tudo o que podem tirar do seu chão.

A valentia guerreira, que chamamos *wait^hiri*, veio a existir há muito tempo. Surgiu na floresta, bem antes de os brancos nos conhecerem, e não foi por acaso.⁵ Foram o menino guerreiro *Ôêteri*, *Arowë*, o valente, e o temível espírito *Aiamori* que a deram a conhecer no primeiro tempo.⁶ Desde então, as imagens desses ancestrais desceram até nós desde onde um dia viveram, na terra dos *Xama^hari*.⁷ *Ôêteri* era um recém-nascido.⁸ Feiticeros inimigos mataram sua mãe logo depois de ela ter dado à luz no chão da floresta. Abandonaram o bebê órfão sobre um ninho de formigas *kaxi*. Então, aos poucos, por causa da dor de suas queimaduras e no desespero de seu choro, o menino começou a virar outro. Cresceu muito depressa e logo se tornou um guerreiro valente. Atacou então a casa dos *Xama^hari* matadores de sua mãe tantas vezes seguidas que acabou com eles todos e, por isso, adoeceu depois de ter comido tantos inimigos. Por fim, os fantasmas dos xamãs da casa de suas vítimas, a pretexto de curá-lo, por sua vez o mataram. Desde então, os ataques continuaram entre as casas de nossos ancestrais, e os guerreiros mais agressivos foram tomados pela exaltação de flechar uns aos outros como caça. No tempo dos nossos antigos, é verdade que os *Xama^hari* guerreavam muito entre si. Matavam primeiro um ou dois homens numa casa vizinha. Então, os habitantes daquela casa choravam seus mortos e depois atacavam seus agressores para se vingar, e assim os reides entre uns e outros não tinham fim. Depois, o esperma e o sangue dos guerreiros belicosos eram transmitidos para seus filhos. Assim, estes seguíam os passos dos pais e cresciam com a mesma agressividade dentro deles. Por isso eram chamados *Niyayopa t^hëri*, a Gente da Guerra. Esse era o nome que os antigos davam aos *Xama^hari* que habitavam os campos além das nascentes do *Hwara u*,⁹ lá onde ficou o fantasma de *Ôêteri*. Não lhe deram esse nome à toa! Eram gente belicosa mesmo! Eram guerreiros que ficavam animados para matar, pensando nos choros de luto de seus inimigos, como caçadores alegres por terem matado suas presas. Foram eles que ensinaram nossos ancestrais a se flechar uns aos outros e, a partir de então, eles continuaram. A imagem dessa Gente da Guerra continua existindo nas terras altas de nossa floresta, onde seus filhos continuam brigando entre si, seguindo o rastro de seus antepassados. Foi a partir desses primeiros guerreiros que se espalhou entre nós o costume de se atacar entre uma casa e outra. A imagem dessa gente se dividiu e se espalhou por toda parte. Foi assim que o fantasma da agressividade e da valentia guerreira *wait^hiri* se alastrou por nossa floresta e mais

além, entre os *xapiri* que chamamos *purusianari*,¹⁰ bem como entre os brancos. É por isso que, desde então, todos conhecem a raiva e a guerra.

Porém, o que os brancos chamam de "guerra" em sua língua é algo de que não gostamos. Eles afirmam que os Yanomami não param de se flechar, mas são eles que realmente fazem guerra! Nós, com certeza, não combatemos uns aos outros com a mesma dureza que eles. Se um dos nossos é morto pelas flechas ou pela zarabatana de feitiçaria de um inimigo, apenas revidamos do mesmo jeito, procurando matar o culpado que se encontra em estado de homicida *õnokae*. É muito diferente das guerras nas quais os brancos não param de fazer sofrer uns aos outros! Eles combatem em grandes grupos, com balas e bombas que queimam todas as casas que encontram. Matam até mulheres e crianças!¹¹ E não é para vingar seus mortos, pois eles não sabem chorá-los do nosso modo. Movem suas guerras só por terem ouvido palavras de afronta, por terras que cobiçam ou das quais querem arrancar minério e petróleo. Não é assim com os garimpeiros? Brigam o tempo todo por seu ouro, bebem muita cachaça e, vindo fantasmas, se enfrentam como galinhas ou cães famintos, até se matarem. Fazem tudo isso por cobiça do ouro e nunca choram seus mortos: abandonam-nos embaixo do chão da floresta! Porém, no primeiro tempo, não foi por causa de ouro ou de petróleo que *Õeõeri* fez surgir a valentia guerreira *wai'iri*! Não foi por cobiça dessas coisas que os *Niyayopa* *#'ëri* ensinaram nossos ancestrais a se flechar! Nós, habitantes da floresta, guerreamos apenas para nos vingar, por raiva do luto que sentimos quando alguém mata um dos nossos. Não ficamos nos flechando a torto e a direito, sem boas razões! Choramos nossos mortos por muito tempo, durante várias luas, pois carregamos sua dor no fundo de nós e não paramos de querer vingá-los. Por isso nossos ancestrais apreciavam a bravura guerreira tanto quanto os dos brancos amavam suas mercadorias!

Embora os brancos se achem espertos, seu pensamento fica cravado nas coisas ruins que querem possuir,¹² e é por causa delas que roubam, insultam, combatem e por fim matam uns aos outros. É também por causa delas que maltratam tanto todos os que atrapalham sua ganância. É por isso que, no final, o povo realmente feroz são eles! Quando fazem guerra uns contra os outros, jogam bombas por toda parte e não hesitam em incendiar a terra e o céu. Eu

os vi, pela televisão, combatendo com seus aviões por petróleo.¹³ Diante daqueles fogaréus, de onde saíam imensas colunas de fumaça preta, pensei, apreensivo, que elas poderiam um dia chegar até nossa floresta e que os *xapiri* não conseguiriam dispersá-las. Mais tarde, reví muitas vezes essa mesma guerra no tempo do sonho. Isso me preocupou muito, porque pensava: "Hou! Esse povo é mesmo muito agressivo e perigoso! Se nos atacasse desse modo, iria nos re-duzir a nada, e a fumaça de epidemia de suas bombas¹⁴ logo acabaria com os poucos sobreviventes!".

Os brancos escondem o corpo de seus mortos debaixo da terra, em lugares que chamam de cemitério. Eu os vi com meus próprios olhos. Já nossos maiores, desde o primeiro tempo, enterravam ou bebiam as cinzas dos ossos de nossos mortos. Os brancos não fazem guerra por seus cemitérios. Nós, ao contrário, só guerreamos pelo valor das cabaças de cinza de nossos defuntos mortos por inimigos.¹⁵ Essas são as únicas palavras de guerra verdadeiras para nós. Somos outra gente. Só nos flechamos quando queremos resgatar o valor do sangue de um dos nossos; só quando queremos tornar recíproco o estado de homicida *õnokae*¹⁶ daqueles que o mataram. Isso não acontece o tempo todo e não atacamos gente de outras casas por nenhuma outra razão. Mas quando os parentes de um morto sabem onde moram os guerreiros que o flecharam, lançam em seguida um ataque para vingá-lo.¹⁷ E quando se trata de feiticeiros *oka* que quebraram os ossos de um grande homem, acontece o mesmo. Assim que visitantes trazem notícias sobre a casa de onde podem ter vindo, um grupo de guerreiros parte imediatamente em busca de vingança.¹⁸

Então choramos o falecido com muita raiva. Seus próximos queimam suas pontas de flecha enquanto se lamentam com muita dor. Seus ossos também são queimados e suas cinzas são guardadas, para encher várias cabaças *pora axi*. Mas parte dessas cinzas novas é esfregada no chão pelos guerreiros que querem vingá-lo, enquanto imitam a imagem da onça. Fazem isso para poder enganar os que o mataram, para poderem pegá-los de surpresa e revidar.¹⁹ Depois, cobertos de tinta preta,²⁰ eles se juntam no centro da casa com seus arcos e flechas. Então, agora imitando a imagem do urubu, começam a jogar no chão pacotes de ossos de caça que tinham presos na boca com um cipó.²¹ Para afastarem o medo que poderia enfraquecê-los, os xamãs em seguida fazem descer

para junto deles a imagem dos ancestrais que, no primeiro tempo, fizeram chegar a bravura guerreira à floresta e, depois, as dos espíritos macaco-prego, para torná-los vigilantes em combate.²² Chamam também as imagens de guerra *wainama* e *okaranama*, que irão na frente deles durante suas incursões.²³ Depois fazem dançar as imagens de comedores de gente que chegarão a seu lado para devorar seus inimigos, como as do urubu, da onça e do gavião *herama*,²⁴ e também as das moscas e dos vermes, e ainda das abelhas *xaki*, *ôi* e *wakopo*, que se alimentam de sangue e carne putrefata.²⁵ Por fim, fazem também descer a eles as imagens de seres de morte que os precederão até seus inimigos, como as dos espíritos funerários *yorohiyoma* e *hixākari*, espíritos de mau agouro *ôrihiari* e espíritos da fome de carne humana *naikiari*.²⁶ Depois de tudo isso, antes de se porem a caminho, os guerreiros treinam flechando cupinzeiros ou pacotes de folhas de palmeira *hoko si* representando inimigos, para testar sua habilidade.²⁷ É o que faziam nossos antigos antes de partir para um reide. Enviavam todas essas imagens funestas para a casa da gente que iriam atacar, para matá-la mais facilmente. Seus *xapiri* também destruíam as casas de espíritos dos xamãs inimigos que poderiam se opor a eles e depois, com a chegada de todas essas imagens de morte, os guerreiros mais valentes dentre seus adversários ficavam enfraquecidos e não podiam mais combater.

Mais tarde, depois do primeiro ataque lançado na cremação dos ossos do falecido, seus filhos, sua mulher e seus cunhados choram-no de novo durante um *reahu* no qual as cinzas do alto de sua cabaça funerária são enterradas à beira do fogo de sua viúva.²⁸ Então são convidados homens de outras aldeias, a quem se pede, num diálogo de convite *hiimuu*, que se juntem aos guerreiros da casa que sairão num novo ataque para vingar o defunto. Se não conseguirem flechar nenhum inimigo nessas primeiras tentativas, tudo recomeça do mesmo modo durante vários *reahu*, com as cinzas do meio e depois do fundo da cabaça funerária.²⁹ E por fim, quando ela fica vazia, quando a raiva do luto passa, as incursões guerreiras também cessam.³⁰ É assim que acontece. Quando uma morte se deve a um rastro de flecha, as cinzas do defunto nunca são sepultadas enquanto ele não estiver realmente vingado. Mas isso pode demorar um certo tempo. Muitas vezes, os atacantes não encontram os inimigos que procuram, porque mudaram de casa ou se refugiaram em acampamentos na floresta. E mesmo quando conseguem localizá-los, nem sempre conseguem atingir os guerreiros reputados que querem flechar para aplacar sua vingança. Pode tam-

bém acontecer de os habitantes da casa atacada estarem atentos e repelirem seus agressores com saravadas de flechas assim que os avistam! Assim é. Enquanto suas mãos não atingem quem procuram, enquanto não tiverem flechado um homem em estado de homicida *ônokae*, os parentes do defunto partem em novos ataques depois de cada *reahu*.³¹

As pessoas guardam mesmo o rancor³² das cabaças cinerárias dos ossos de seus mortos. É por isso que querem tanto que seus inimigos sintam o mesmo. Os guerreiros valentes são incitados à vingança pelas lágrimas dos órfãos, pelos lamentos das mulheres, pelo sofrimento de todos os parentes dos falecidos. A dor e o choro do luto duram várias luas, enquanto as cinzas funerárias não forem postas em esquecimento. Para nós, essas palavras sobre as cabaças de cinzas *pora axi* são de fato fortes e de muito valor. Nossos maiores as mantinham desde o primeiro tempo. São ainda guardadas pela Gente da Guerra, que continua vivendo nas terras altas da nossa floresta. Assim, quando um homem de idade, um grande homem, é flechado por inimigos, ou quando seus ossos são quebrados por feiticeiros *oka*, seus parentes logo partem para a guerra movidos pelo rancor de suas cinzas. Seus filhos, irmãos, cunhados e sogros choram-no com grande tristeza e querem resgatar o valor de seu sangue. Nisso imitam o que nos ensinou *Ôeēri*, o menino guerreiro que, no primeiro tempo, vingou sua mãe, morta por feiticeiros *xama^hari*. Nossos ancestrais seguiram suas pegadas e nossos avós e pais depois deles. Nada disso é de hoje!

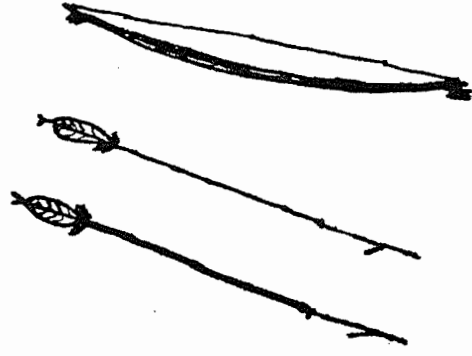
No entanto, nossos antigos não lançavam ataques guerreiros todos os dias! Eu os vi partir em guerra apenas algumas vezes quando era criança. Só iam por raiva de luto e para vingar seus mortos. Tentavam flechar inimigos depois de sepultar as cinzas de seus parentes mortos, querendo tornar recíproco o estado de homicida *ônokae*. Procuravam flechar os guerreiros que tinham matado seus parentes e só. Não flechavam qualquer um! Os brancos não podem dizer que somos maus e ferozes apenas porque queremos vingar nossos mortos! Não matamos ninguém por mercadorias, por terra ou por petróleo, como eles fazem! Brigamos por seres humanos. Guerreamos pela dor que sentimos por nossos parentes recém-falecidos.

Nossos antigos podiam se mostrar belicosos, é verdade, mas depois de algum tempo, quando os guerreiros mais agressivos tinham sido mortos de ambos os lados, faziam chegar a seus inimigos palavras de paz, por intermédio de outras casas. Avisavam que não iriam mais atacar e os incitavam a fazer

amizade. Então estes, cansados dos continuos ataques, ousavam fazer-lhes uma visita para tentar se reconciliar. Chamamos isso de fazer *rimimuu*.³³ Apesar da desconfiança, os ânimos voltavam a se acalmar e as pessoas conseguiram se entender. Porém, acontecia às vezes, passadas várias luas, de palavras más serem novamente trocadas e de outra pessoa ser flechada.³⁴ Então as incursões recomaçavam por algum tempo, antes de cessarem outra vez, do mesmo modo. Assim, uma vez mortos os poucos grandes guerreiros em estado de homicida *õnokae*,³⁵ os outros homens, menos briguentos, sempre acabavam querendo fazer as pazes. Então, eram as mulheres mais velhas que tomavam a dianteira para proteger as pessoas de sua casa, pois as mulheres não levam flechas. Elas chegavam perto da casa dos inimigos e gritavam: "Não tenham medo, não fujam! *Aë!* Somos mulheres, não nos flechem! *Aë!* Viemos como amigas! *Aë!*". Desse modo, elas restabeleciam o contato e os homens podiam vir algum tempo depois para entabular um diálogo de convite *hiimuu* com seus antigos adversários.³⁶ Então pronunciavam palavras de amizade e reafirmavam o fim das hostilidades: "*Awei!* Vamos parar de atacar! Vamos parar de nos maltratar! Sejam amigos! Estamos cansados de chorar os nossos! Não queremos mais guerrear sem trégua! Chega! Dá dó não podermos nem abrir nossas roças, nem caçar, nem pegar água sem medo de sermos flechados! Queremos que nossos filhos parem de chorar de fome e de sede!"

Então o medo acabava de ambos os lados e as pessoas começavam a pensar: "*Awei!* É uma boa coisa! Vou poder conseguir bens deles e vamos ficar amigos!". E se punham a trocar redes, panelas, facões e machados, facas, miçangas, algodão, tabaco e cães. Após esse primeiro contato, eles continuavam se visitando e dando objetos uns aos outros com generosidade. Isso durava algum tempo, e aí acabavam se casando entre eles e não deixavam mais de ser amigos. Era isso que faziam nossos maiores quando estavam fartos de se flechar, porque se nunca tivessem posto um fim a suas vinganças, teriam continuado a guerrear sem trégua e teriam todos morrido! Há muito tempo, a gente do pai de minha esposa fez amizade com meus avós desse modo. Naquela época, moravam no rio Catrimani e de lá costumavam lançar incursões guerreiras contra nossas casas do alto rio Toototobi.³⁷ Isso durou bastante tempo, mas, por fim, retomaram contatos pacíficos e nós, que crescemos depois deles, continuamos amigos até hoje. Foi por isso que eu pude vir a me casar com uma de suas filhas!

Antigamente, nossos guerreiros se flechavam desse modo, é verdade. Inclusive lançaram muitos reides naqueles tempos em que eu não tinha nascido. Porém, era uma época em que os maiores dos brancos também faziam guerras, e muito grandes. Nossos antigos apenas se maltratavam com plantas de feitiçaria *h'ërr* e só combatiam com flechas de suas roças e pontas de curare dos cipós da floresta. Não atacavam queimando multidões de pessoas com foguetes e bombas! Com certeza, não somos nós o povo feroz! Nossos antepassados e, ainda hoje, as gentes nossas das terras altas nunca fariam incursões guerreiras para matar muitas pessoas de uma vez.³⁸ Quando nossos guerreiros lançam vários ataques seguidos para vingar um morto, é porque costuma demorar bastante tempo até que consigam flechar seus inimigos, que estão sempre alertas! No final, a duras penas, chegam a matar um ou dois guerreiros renomados de uma casa, e depois um de outro grupo, que veio em reforço. É só. Uma vez mortos esses homens que estavam em estado de homicida *õnokae* e sepultadas as cinzas de suas vítimas, acaba tudo. Isso basta. A raiva passa, os pensamentos se acalmam. Como eu disse, são de preferência os homens mais agressivos e valentes que são visados. Contudo, tomados pela raiva, os guerreiros que cercam uma casa podem às vezes flechar outros homens, inocentes da morte que querem vingar.³⁹ Isso pode acontecer. Dito isso, ao contrário dos brancos, jamais irão matar mulheres e crianças, como fizeram os garimpeiros que massacraram os habitantes de *H'axima u*.⁴⁰



Antigamente, há muito tempo mesmo, meus avós viviam nas terras altas, perto das nascentes do Orinoco. Eles ainda não conheciam as epidemias *xama-ra*; eram muito numerosos e suas casas eram próximas umas das outras. Naquela época, guerreavam sobretudo contra os *Hayowa t'éri*, que eram *Xama-ri* cujas casas se encontravam a jusante das suas, em direção ao poente.⁴¹ Porém, cansados de serem atacados sem trégua, meus antigos acabaram se afastando e se instalando no alto rio Toototobi, no limite da terra que ocupavam até então.⁴² Ai as incursões dos *Xama-ri* cessaram. Porém, mais tarde, pouco antes de eu nascer, os reides recommeceram, agora em direção ao nascente, primeiro contra a gente de *Amikopë*, que vivia nas nascentes do rio Mucajai e, depois, contra a gente do alto rio Catrimani, que os nossos chamavam de *Mai koxi*.⁴³ Foi isso que, criança, eu ouvia meu padraço, o segundo marido de minha mãe, contar em seus discursos *heramuu*. No entanto, se esses antigos se flecharam assim, não era de modo algum para tentar se apoderar de regiões da floresta que cobriavam! Seus reides sempre se deviam, ao contrário, à raiva e à dor causadas pelas cinzas de seus mortos. Os brancos podem dizer que isso é “fazer guerra” como eles fazem, mas nós só chamamos essas incursões de *niryuu*, flechar-se uns aos outros.

Por fim, meus antigos chegaram a *Marakana*, um lugar nas terras baixas do rio Toototobi, onde vivi quando era pequeno. Naquela época, ainda guerreavam bastante, sobretudo contra os *Mai koxi*. Mas às vezes também lançavam ataques contra os habitantes de *H^waxi*, próximos das nascentes do rio Parima, ou contra a gente de *Ariwaa*, um grupo *xama-ri* que vivia no alto Demini,⁴⁴ ou então eram atacados por eles. Assim era, naquele tempo! Os *xamãs* faziam descer e dançar as imagens da Gente da Guerra constantemente. Assim, os homens de nossa casa ficavam valentes e não tinham medo de ir flechar os guerreiros ou feiticeiros distantes que tinham matado seus próximos. No entanto, mais tarde, quando cresci, meus antigos pararam de guerrear.⁴⁵ Encontravam-se então muito longe das terras altas onde vive o fantasma de *Oëeri*, que lhes tinha ensinado o desejo de vingança. Já os que ainda vivem perto das nascentes dos rios, nas colinas, continuam se flechando até hoje, pois foi lá que nasceu a valentia guerreira *wait'iri*. Assim é. Meu padraço me contou muitas vezes como, quando era novo, tinha ido à guerra para vingar o pai, morto por guerreiros *xama-ri*. Foi assim que ele se tornou um homem valente, passando pela reclusão dos guerreiros homicidas que chamamos de *önökæmiiu*. Mais

tarde, ele também vingou meu pai, que era seu amigo, e a mãe de minha mãe, cujos ossos foram quebrados por feiticeiros *oka* vindos de *Amikopë*, quando andava sozinha na floresta. Depois, vingou ainda vários de seus cunhados e sogros, mortos em ataques lançados pelos *Mai koxi*. Lembro-me bem de tê-lo visto, quando era criança, se pôr a caminho para flechar inimigos. Era muito valente mesmo! Mas tudo isso aconteceu há muito tempo. Agora, ele é um homem idoso, parou de guerrear há muito tempo. Vingou-nos suficientemente no passado. Ele me disse que já bastava: que tinha resgatado o valor de todas aquelas mortes e que estavam pagas. Está bem assim.

Não era de modo algum por causa das mulheres que nossos antigos guerreavam, como os brancos às vezes dizem!⁴⁶ Eles só partiam para atacar, como contei, quando todos estavam tomados pela raiva do luto e queriam flechar os que tinham matado o parente que choravam. Às vezes chamavam guerreiros de casas vizinhas para acompanhá-los em suas incursões. Então matakavam alguns inimigos, e seus parentes, enlutados por sua vez, também procuravam se vingar. De modo que esses ataques mútuos duravam um certo tempo, até que, de ambos os lados, as cinzas dos ossos dos defuntos tivessem todas sido postas em esquecimento. Era o que acontecia. Tratava-se de vingar os mortos, não de brigar por mulheres. Vi isso muitas vezes durante a minha infância. Meu padraço, que era, como disse, um guerreiro muito temido, nunca foi à guerra por causa de histórias de mulheres! Liderou muitos ataques contra inimigos distantes, mas foi sempre por causa da raiva do luto, para vingar os mortos de nossa casa. Ele jamais teria deixado vivos guerreiros em estado de homicida *önökæ* que tivessem matado seus próximos! Não parava de resgatar o sangue de nossos mortos, devorando os inimigos do mesmo modo que eles tinham comido os de nossa casa. Esse era, desde o primeiro tempo, o modo de pensar que a Gente da Guerra tinha ensinado aos nossos maiores.

Quanto às brigas por causa de mulheres, é diferente. Quando um homem tenta pegar a mulher de um de seus anfitriões durante uma visita ou uma festa *rahu*, os adversários — se o marido se dispuser a combater — se revizam para bater um no outro na cabeça, com bordunas compridas que chamamos *anomai*.⁴⁷ Não se vai à guerra por causa disso! Causa muitos sangramentos, mas o crânio é duro e a pessoa continua viva.⁴⁸ É assim que acabamos com a

raiva provocada pelo ciúme, porque a dor é rápida para acalmar os ânimos! É isso que de fato acontece entre nós quando alguém deseja a mulher de outro! Os homens fingem desprezo, declarando que o sexo das mulheres cheira mal, mas isso não os impede de se enfrentarem furiosamente para conservar a esposa! Seu pensamento fica cravado nela e não hesitam em brigar pela mulher com ardor. Os brancos também dizem que somos maus e agressivos porque brigamos para guardar nossas mulheres. No entanto, eles fazem o mesmo em suas cidades! Vi isso diversas vezes! Quando um marido percebe que a mulher faz amizade com outro homem, fica enraivecido. Furioso, xinga o rival e logo quer brigar. E também maltrata a mulher, chega às vezes a matá-la. Por que falam tão mal de nós, afinal?

Quando eu era criança, nossos antigos não costumavam brigar por causa de mulheres. Isso ocorria, é claro, mas demorava muito antes de recomeçar. Lembro-me de que certa vez aconteceu isso por causa de uma de minhas irmãs adolescentes, em *Marakana*. Ela tinha sido dada pelo pai a um genro que tinha trabalhado muito para conseguí-la, mas ela preferia um rapaz de uma casa vizinha, que achava bonito e por quem estava apaixonada. Ela o queria de verdade e acabou fugindo com ele. Isso enfureceu o homem a quem ela tinha sido prometida. Então, os próximos da moça seguiram a raiva de seu futuro marido e brigaram com os de seu amante. Bateram forte na cabeça uns dos outros, mas nem por isso se mataram! Bastou causarem essa dor uns aos outros para acalmar sua ira. Não queriam partir para as flechas, pois faziam parte da mesma gente e nossos antigos só lançavam ataques guerreiros contra casas distantes, habitadas por outras gentes.⁴⁹ Era isso o que acontecia; mas as pessoas também brigavam com exaltação e se batiam na cabeça com borduna por outros motivos: por bananas ou mercadorias roubadas, por palmeiras *rasa si* cortadas em suas roças, por acampamentos na floresta derrubados ou por provisões de beiju jogadas no mato pelos convidados na volta de uma festa *reahu*. Nesses casos, do mesmo modo, bastava que os adversários cobrissem de sangue o couro cabeludo um do outro e sentissem muita dor para a raiva passar. Então diziam, atordoados e exaustos: “Está bem, chega!”.

É verdade que, quando as pessoas brigam por ciúme de uma mulher, por acontecer de o marido, se for muito agressivo, acabar atirando uma flecha no rival ou até na própria esposa. Nesse caso, seus próximos ficam enfurecidos e querem flechá-lo do mesmo modo. Então, se durante essa troca de flechas

alguém vier a morrer, os adversários entram logo em guerra por causa do valor de raiva da flecha que matou.⁵⁰ Furiosos contra aquele que se tornou um homicida *ōrokae*, os parentes da vítima em seguida decidem matá-lo por vingança. Mas esse tipo de coisa acontece poucas vezes. É preciso que o marido ciumento seja muito agressivo e fique mesmo enfurecido. Foi o que sempre me disseram. Em nossa casa, isso nunca aconteceu, ou pelo menos nunca ouvi os mais velhos contarem tais coisas. Para nós, se uma moça casada fugir com outro homem, as palavras verdadeiras são as do combate de borduna entre gente das casas do marido e do amante. Quando é assim, como ninguém morre, a raiva dos adversários passa. Eles param de se maltratar e os ânimos finalmente se acalmam. Ninguém pensa mesmo em guerrear só por isso!

Às vezes brigamos de outro modo, só para pôr fim a nossa irritação contra gente de casas amigas. Isso acontece quando falam mal de nós e essas más palavras chegam até nossos ouvidos através de algum visitante de passagem, ou de algum dos nossos que se casou ou está trabalhando por lá para ter uma esposa. Então convidamos os máledicentes para uma festa *reahu* e, assim que entabulamos com eles um diálogo *yāimui*, pedimos que confirmem o boato que ouvimos: “É verdade que vocês nos chamaram de medrosos?”. Se um deles tiver a coragem de responder “*Awei!* Foi isso mesmo que eu disse! São palavras de verdade! Vocês são covardes e têm medo de nos enfrentar!”, ficamos logo tomados de raiva. Aí começamos a maltratá-los, agarrando e torcendo seus pescocois enquanto prosseguimos nosso diálogo cantado.⁵¹ Depois, enfurecido pela troca de provocações, um dos nossos dirá a eles: “*Asi!* Quero pôr seu peito à prova!”. Então, aos pares, anfitriões e convidados vão se enfrentar, se revezando para dar socos no torso, ou tapas fortes no flanco um do outro.⁵² Além disso, se estiverem com muita raiva mesmo, os adversários podem colocar uma pedra dentro do punho cerrado ou então propõem bater no peito um do outro com a parte chata de seus facões, para causar bastante sofrimento. É assim que acontece, é verdade. Porém, nesse caso também, ninguém morre! Brigamos desse jeito só para que as pessoas de outras casas parem de espalhar mentiras a nosso respeito. É nosso costume, desde sempre. Quando a raiva se finca em nosso peito, as imagens da onça e dos quatis dançam em nós e nos tornam agressivos e destemidos.⁵³ Exaltados, ficamos logo prontos para pegar nossas bordunas ou bater no peito de nossos adversários. Maltratamos assim uns aos outros porque só a dor pode aplacar nossa ira. Era esse o modo de nossos an-

cestrais e continua sendo o nosso, porque, se ficarmos apenas repetindo palavras ruins com rancor, a raiva nunca desaparece de verdade de dentro de nós.

Se nossos maiores tivessem mesmo matado uns aos outros como alegam alguns brancos, seus ataques guerreiros nunca teriam acabado desde o primeiro tempo e todos teriam morrido! Não é o caso. Nossos pais e avós eram muito numerosos no passado. Não foram suas próprias flechas que os mataram quase todos, foram as fumaças de epidemia dos brancos! Desde que esses forasteiros chegaram à floresta, paramos de nos flechar em quase todos os lugares.⁵⁴ Todos os grandes guerreiros de antigamente faleceram, devorados um atrás do outro pelas epidemias *xawara*. É claro que ainda existem homens valentes entre nós, mas eles perderam a vontade de guerrear. É o que acontece conosco, em nossa casa de *Watoriki*. As palavras da guerra não desapareceram de nossa mente, mas, hoje, não queremos mais nos maltratar uns aos outros desse modo.⁵⁵ Preferimos conversar para tentar conter nossa raiva. Ninguém mais tenta nos flechar e nós fazemos o mesmo. Assim, quando, às vezes, suspeitamos que um de nós pode ter sido atacado por feiticeiros *oka*, ficamos apenas pensando: "Que inimigos distantes poderiam ter vindo até aqui para soprar suas feiticarias sobre um de nós?" Não passa disso, não atacamos ninguém. Aqueles que, como eu, cresceram após a morte de nossos antigos, não querem mais mortes por flecha entre nós. Os brancos nos cercaram e, desde então, não param de nos destruir com suas doenças e suas armas. Por isso penso que não devemos mais fazer sofrer a nós mesmos como faziam nossos maiores, quando estavam sozinhos na floresta.

Eu nunca participei de um reide guerreiro. É verdade. Não sei o que é flechar um ser humano, nem como é ficar deitado na rede sem comer, como fazem os guerreiros *ōnokae* depois de terem matado. Prefiro que não vivamos mais assim. Nossos maiores possuíam as palavras sobre a guerra e a reclusão dos matadores *ōnokamuu* desde sempre. Tinham o costume de se vingar de seus inimigos muito antes de os brancos se aproximarem de nós. Mas hoje nossos verdadeiros inimigos são os garimpeiros, os fazendeiros e todos os que querem se apoderar de nossa terra. É contra eles que devemos dirigir nossa raiva.⁵⁶ É o que eu acho. No presente, é mais sensato pensar em nossos rios cheios de lama e em nossa floresta incendiada do que em nos flechar uns aos outros! Devemos pensar: "Aweil! A fumaça de epidemia *xawara* é nosso verda-

deiro inimigo! É ela que nos faz virar fantasmas e devora casas inteiras da nossa gente! Que nossos desejos de vingança se fixem nela! Vamos esquecer as coisas da guerra!". Alguns de nós, nas terras altas, ainda gostam de se flechar, é verdade. Mas eu, que viajo para falar duro aos brancos para defender nossa terra e nossa vida, não quero mais isso. Digo às pessoas de todas as casas que visito em nossa floresta: "Se estiverem com raiva, briguem com palavras! Deem socos no peito uns dos outros! Façam sangrar o crânio de seus desafetos com bordunas! Mas não pensem mais em se flechar e se matar! Só a epidemia *xawara* dos brancos nos odeia a ponto de querer nos destruir. Vamos parar de guerrear entre nós e fixar nosso pensamento neles e na sua hostilidade contra nós!". São estas as minhas palavras.

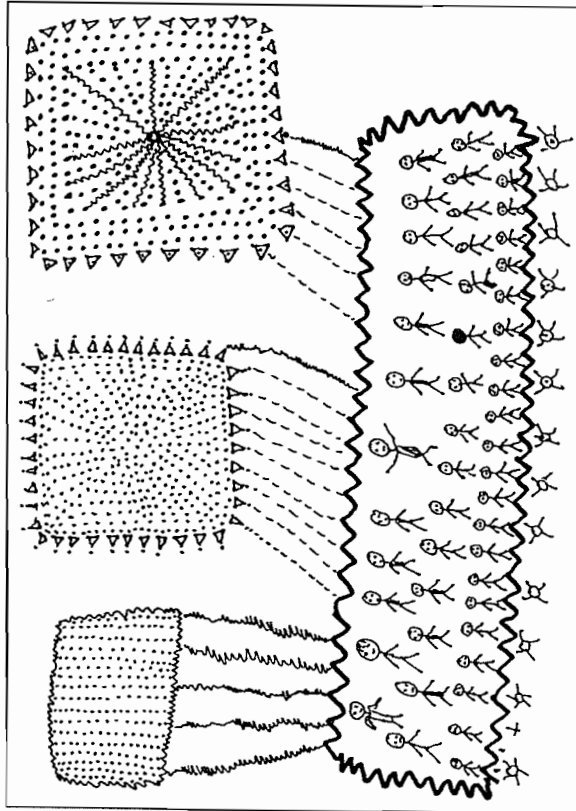
22. As flores do sonho

Eu não vi as coisas de que eu falo no papel dos livros nem em peles de imagens. Meu papel está dentro de mim e me foi transmitido pelas palavras dos meus maiores.

Davi Kopenawa
Survival International Public Meeting, 5 dez. 1989,
em Londres (arquivos Survival International)

A força do pó de *yákoana* vem das árvores da floresta. Quando os olhos dos xamãs morrem sob seu efeito, descem para eles os espíritos da mata, que chamamos *urihinari*,¹ os das águas, que chamamos *máu unari*, bem como os dos ancestrais animais *yarori*. Por isso, apenas quem toma *yákoana* pode de fato conhecer a floresta. Nossos antigos faziam dançar todos esses espíritos desde o primeiro tempo. Eles nada sabiam do costume dos brancos de desenhar suas palavras.² Estes, por sua vez, ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las.³ Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Por isso só têm pensamentos errados a seu respeito. Já os xamãs não desenham nenhum dizer sobre ela, nem rabiscam traçados da terra.⁴ Com sabedoria, não as tratam tão mal quanto os brancos. Bebem *yákoana* para poder contemplar suas imagens, em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos. Seu pensamento guarda as palavras do que viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras. Prefiro de longe as nossas palavras! São elas que quero ouvir e continuar seguindo. Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos *xapiri*, seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas!

O que os brancos chamam de papel, para nós é *papeo siki*, pele de papel, ou *utupa siki*, pele de imagens, pois é tudo feito da pele das árvores.⁵ Ocorre o mesmo

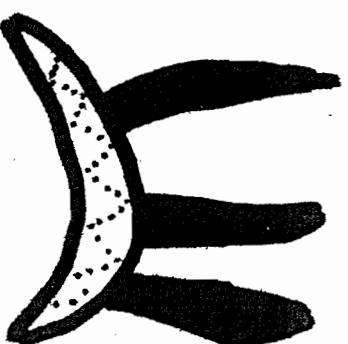


Espelhos e caminhos dos espíritos.

com o que chamam de dinheiro. Também não passa de peles de árvores que eles escondem sob uma palavra de mentira só para enganar uns aos outros! Disseeram-me que os brancos fabricam seu papel triturando madeira. Com certeza não foi *Omanna* quem os ensinou a fazer isso! Seus ancestrais, cansados de desenhar em peles de animais, certo dia, devem ter decidido por conta própria matar as árvores para fazer papel. Desde então, têm de triturar grandes quantidades delas para fabricá-lo. Não se preocupam nem um pouco com o fato de as árvores proverem o alimento dos espíritos das abelhas e de todos os animais com asasi! Por isso também chamo seu papel de "pele de floresta", *urthi siki*.

O líquido que os brancos chamam de tinta e que utilizam para traçar seus desenhos de palavras, acho que deve ser outra coisa que, há muito tempo, seus antigos começaram a tirar da floresta. Vermelho ou preto, vem das tinturas de urucum dos espíritos, parecidas com as que usamos em nossa pele, mas que são outras, e muito mais bonitas. Foi *Omanna* que as introduziu dentro das árvores, no primeiro tempo.⁶ Primeiro ensinou seu uso aos *xapiri* que tinha acabado de criar, para poderem se pintar e se perfumar para suas danças de apresentação. Assim, fazem parte dos bens preciosos dos *xapiri*. Em seguida, ensinou nossos antepassados a enfeitar seus corpos nas festas *reahu*, para imitarem a beleza dos ancestrais animais e não mais exporem a feiura de uma pele cinzenta.⁷ Desde aquele tempo, esses desenhos de urucum são os que preferimos.

Mais tarde, *Omanna* também distribuiu a beleza dessas tinturas pelas árvores da terra dos antigos brancos. Eles, porém, não demoraram a estragá-las, desviando seu uso. Foi assim que começaram a cozinhá-las em fâbricas, para pintar peles de imagens e desenhar suas palavras em peles de papel. Nós somos outra gente. Só desenhamos em nosso corpo, como nos ensinaram *Omanna* e nossos antepassados.⁸ Foi *Yoasi*, por inveja do irmão, que desajeitou essas antigas palavras antes de colocá-las na mente dos brancos. Então eles pararam de pintar a própria pele e passaram a só usar as tinturas na pele de seu papel. Acho que *Yoasi* é quem os ancestrais dos brancos nomearam *Teosi*.⁹ Sim, é verdade. Os brancos são mesmo gente de *Yoasi*! Nós, ao contrário, somos os filhos de *Omanna* e por isso seguimos a retidão de suas palavras. Assim, nas festas *reahu* e quando fazemos dançar nossos espíritos, enfeitamos nossos corpos com pinturas de urucum vermelho e preto, cobrimos os cabelos com penugem branca, prendemos caudais de arara em nossas braçadeiras e penas de papagaio no lóbulos das orelhas.



Os dizeres de nossos ancestrais nunca foram desenhados. São muito antigos, mas continuam sempre presentes em nosso pensamento, até hoje. Continuamos a revelá-los a nossos filhos, que, depois da nossa morte, farão o mesmo com os seus. As crianças não conhecem os *xapiri*. No entanto, prestam atenção nos cantos dos xamãs que os fazem dançar em nossas casas. É desse modo que, aos poucos, as palavras dos maiores vão fazendo seu caminho nos pequenos. Depois, quando ficam adultos, tornam-se por sua vez capazes de dá-las a ouvir. É assim que transmitimos nossa história,¹⁰ sem desenhar nossas palavras. Elas vivem no fundo de nós. Não deixamos que desapareçam. Desse modo, quando um rapaz quer por sua vez virar espírito, pede aos xamãs renomados de sua casa para lhe darem seus *xapiri*. Estes então lhe transmitem antigas palavras, que se instalam nele e vão se renovando e aumentando com o passar do tempo.

Os brancos, por outro lado, não param de querer desenhar suas palavras. Essa também não é coisa que lhes foi ensinada por *Omanna*! Deve ser porque suas mentes são mesmo muito esquecidas! Seus ancestrais devem ter criado esses desenhos para poder seguir seus pensamentos. Talvez tenham pensado, outrora: "Vamos desenhar o que dizemos, e assim talvez nossas palavras não fujam mais para longe de nós". É verdade. Suas palavras não parecem se firmar por muito tempo em suas mentes. Se escutarem muitas delas sem marcar seu traçado, elas logo desaparecem de seu pensamento. Quando guardam uns desenhos delas, ao contrário, no dia seguinte, depois de as terem esquecido, podem lembrar de repente: "Oae! É isso! As coisas são mesmo como eu as pintei nessa pele de papel!". É o costume deles. Fazem isso o tempo todo; se-

não, esqueceriam em seguida tudo o que dizem! Eles gostam muito das peles de imagens, como seus antigos antes deles, porque são outra gente. Deve ser algo bom para o pensamento deles. Guardam suas velhas palavras desenhadas e dão a elas o nome de história. Depois, ficam olhando por muito tempo para elas e acabam conseguindo fixá-las no pensamento. Então dizem a si mesmos: “*Haixopei!* Esse é o desenho das palavras de nossos maiores e o que eles nos ensinaram! Devemos seguir suas pegadas e imitá-los!”. É assim que os jovens brancos aprendem a pensar com as palavras que lhes deram seus pais. Assim acham que, como eles, serão capazes de fabricar máquinas e motores, ou que serão professores, enfermeiros ou pilotos de avião. É assim que eles começam a estudar.

Nós somos habitantes da floresta. Nosso estudo é outro. Aprendemos as coisas bebendo o pó de *yákoana* com nossos xamãs mais antigos. Nos fazemos virar espírito e levamos nossa imagem muito longe, para combater os espíritos maléficos ou para consertar o peito do céu. É assim que os antigos xamãs nos fazem conhecer os *xapiri*, abrem seus caminhos até nós e os mandam construir nossas casas de espíritos. Nos ensinam também a palavra de seus cantos e a fazerem crescer em nosso pensamento.¹¹ Sem o apoio desses grandes xamãs, nós nos perderíamos no vazio ou despencaríamos na fogueira de *mōrixi wakē*.¹² É assim que aprendemos a pensar direito com os *xapiri*. É esse o nosso modo de estudar e, assim, não precisamos de peles de papel. O poder da *yákoana* nos basta! É ela que faz morrer nossos olhos e abre nosso pensamento. É verdade. Com olhos de vivente, não é possível ver realmente as coisas. As palavras que contam como os humanos vieram a existir pertencem a *Oriama*. São muito numerosas. Os grandes homens as revelam a nós em seus discursos, falando dos lugares onde seus pais e avós viveram no passado. Quando se tornam espíritos, os xamãs também as dão para nós em seus cantos. Na verdade, nunca paramos de escutá-las! É desse modo que elas se fixam firmemente dentro de nós e nunca se perdem. Os jovens que as ouviram muitas vezes desde pequenos acabam por guardá-las. Quando se tornam adultos, fazem com que se multipliquem neles e as transmitem por sua vez aos mais novos; e isso se repete sempre, sem fim.

Apesar disso, os brancos acham que não sabemos nada, apenas porque não temos traços para desenhar nossas palavras em linhas.¹³ Outra grande

mentira! Nós só ficaríamos ignorantes mesmo se não tivéssemos mais xamãs. Não é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam. Somos outra gente. É com a *yákoana* e com os espíritos da floresta que aprendemos. Morremos bebendo o pó da árvore *yákoana hi*, para que os *xapiri* levem nossa imagem para longe. Assim podemos ver terras muito distantes, subir para o peito do céu ou descer ao mundo subterrâneo. Trazemos palavras desconhecidas desses lugares, para que os habitantes de nossa casa possam ouvi-las. Esse é nosso modo de ficar sabedor, desde sempre. Não é possível desenhar as palavras dos espíritos para ensiná-las, pois são inumeráveis e não têm fim. Não daria em nada querer escrevê-las todas. Quando os brancos estudam, cravam seu olhar em velhos desenhos de palavras. Depois relatam seu conteúdo uns aos outros. Não veem nem ouvem eles mesmos as imagens dos seres do primeiro tempo, por isso não podem conhecê-las de fato. Nós, ao contrário, sem caneta nem peles de papel, viramos fantasmas com a *yákoana* para ir muito longe, contemplar a imagem dos seres no tempo do sonho. Então, os *xapiri* nos ensinam suas palavras e é desse modo que nosso pensamento pode se expandir em todas as direções. Sem nos juntarmos com nossos antigos para beber *yákoana* e sem fazermos descer os espíritos da floresta, não poderíamos aprender nada.

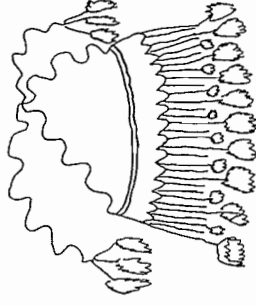
Com o pó que sopraram em nossas narinas, nossos xamãs mais velhos nos dão o sopro de vida de seus espíritos e este se apodera de nós.¹⁴ É assim que podemos acompanhá-los quando eles mesmos se tornam *xapiri* e nos fazem conhecer muitos lugares desconhecidos. Ai, felizes por nos encontrarem, os outros espíritos se aproximam com alegria para construir suas casas junto de nós. Seus cantos penetram em nós e vão se tornando cada vez mais numerosos. Mesmo que, às vezes, os espíritos sabiá *yōrixiamari* e japim *ayokorari* devam escondê-los nas alturas do céu para protegê-los da temível inveja dos xamãs inimigos. Sem a palavra dos *xapiri*, não teríamos nenhum conhecimento e não poderíamos dizer coisa alguma. Poderíamos até fingir imitá-los, sem nunca os termos visto, mas isso não daria em nada. Um jovem xamã não pode evocar as terras distantes dos espíritos se sua imagem já não tiver sido levada até elas pelos *xapiri* de seus antigos. Quando isso ocorre de verdade, ao escutarem seus cantos, as pessoas comuns dirão: “Essas são palavras verdadeiras! Ele viu aquilo de que fala! As palavras de seus cantos vêm de muito longe! São mesmo dizeres outros! Como gostaríamos de conhecer esses lugares!”

res de onde vêm os *xapiri*, como ele!”. Os mais velhos que o iniciaram também irão escutá-lo, deitados em suas redes, e dirão satisfeitos: “*Awei!* Essas são palavras claras e belas! Agora você conhece de fato as coisas!”. E quando o jovem *xamã* escutar essas palavras, ficará feliz também! Porém, se tiver bebido *yākoana* à toa, só para mentir e enganar seus ouvintes, só conseguirá pronunciar palavras feias e confusas. Nesse caso, os mais velhos, muito desgostosos, se queixarão dele com raiva: “*Ma!* Sua língua ainda é língua de fantasma e seu pensamento é só mentira! Ele não conhece nenhuma palavra verdadeira e não é capaz de falar das terras distantes de onde descem os espíritos. Ele não viu nada!”.

Os *xapiri* vêm de muito longe e seu número não para de aumentar enquanto vêm vindo em nossa direção. Seus cantos nos ensinam as palavras dos lugares desconhecidos de onde vêm. Se quisermos conseguir essas palavras de sabedoria, temos de responder aos espíritos assim que ouvimos seus cantos se aproximando. É desse modo que eles nos tornam inteligentes. Estudando sob a orientação de nossos *xamãs* mais velhos, não temos a menor necessidade de olhar para peles de papel! É dentro de nossa cabeça, em nosso pensamento,¹⁵ que essas palavras de espírito se ligam uma à outra e se estendem sem parar, até muito longe. As pessoas comuns não são assim. Elas apenas vivem, dormem e comem; e só. Preparam as penas de suas flechas e vão caçar. Plantam brotos de bananeira em suas roças e nada mais. Nunca pensam nas palavras dos *xapiri*. Temem a *yākoana* e acham que, se viessem a inalá-la, morreriam. Seu pensamento é fechado e curto. O mesmo acontece com os brancos que não estudam.

Os brancos não se tornam *xamãs*. Sua imagem de vida *nõreme* é cheia de vertigem. Os perfumes que passam e o álcool que bebem tornam seu peito demasiado odorante e quente. É por isso que ele fica vazio.¹⁶ Eles não têm nem casa nem cantos de espíritos. Nenhum adorno de penas ou miçangas pertencente aos *xapiri* foi colocado em suas imagens por seus antigos. Quando dormem, só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono. Nós, *xamãs*, ao contrário, somos capazes de sonhar muito longe. As cordas de nossas redes são como antenas por onde o sonho dos *xapiri* desce até nós diretamente. Sem elas, ele deslizaria para longe, e não poderia entrar em nós. Por isso nosso sonho

é rápido, como imagens de televisão vindas de terras distantes. Nós sonhamos desse jeito desde sempre, porque somos caçadores que cresceram na floresta. *Omama* pôs o sonho dentro de nós quando nos criou. Somos seus filhos, e por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis.



Os brancos dormem deitados perto do chão, em camas, nas quais se agitam com desconforto. Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa. Não há dúvida de que eles têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos. Seu saber não vai além das palavras que dirigem uns aos outros em todos os lugares onde vivem. As palavras dos *xamãs* são diferentes. Elas vêm de muito longe e falam de coisas desconhecidas pelas pessoas comuns. Os brancos, que não bebem *yākoana* e não fazem dançar os espíritos, as ignoram. Não são capazes de ver *Hutukarari*, o espírito do céu, nem *Xiwāripo*, o do caos. Tampouco veem as imagens dos ancestrais animais *yarori*, nem as dos espíritos da floresta, *urihinari*. *Omama* não lhes ensinou nada disso. Seu pensamento fica esfumado porque eles dormem amontoados uns em cima dos outros em seus prédios, no meio dos motores e das máquinas.

Nós somos outros. Quando nossos olhos, durante o dia, morrem com o pó de *yākoana*, à noite dormimos em estado de fantasia. Assim que adormecemos, os *xapiri* começam a descer em nossa direção. Não é preciso beber *yākoana* de novo. Seus cantos misturados ressoam de repente na noite, como os gritos estridentes dos bandos de papagaios nas árvores. E logo percebemos, na escuridão, seus inúmeros caminhos luminosos entredados se aproximando, cintilantes como o brilho da lua. Então começamos a responder a seus chamados e, assim, seu valor de sonho chega a nós.¹⁷ Nosso corpo permanece deitado na rede, mas nossa imagem e nosso sopro de vida voam com eles. A floresta se afasta rapidamente. Logo não vemos mais suas árvores e nos sentimos flu-

tuando sobre um enorme vazão, como num avião. Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa terra, pelos caminhos de luz dos *xapiri*. De lá pode-se ver todas as coisas do céu, da floresta e das águas que os nossos antigos viram antes de nós. O dia dos espíritos é nossa noite, é por isso que eles se apossam de nós durante o sono, sem sabermos. É esse, como eu disse, nosso modo de estudar. Nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar tão longe.¹⁸ Por isso suas imagens não param de dançar perto de nós quando dormimos. Bebendo *yákoana*, não cochilamos à toa. Sempre estamos prontos para sonhar. Tornados fantasmas, percorremos sem tréguia terras distantes, fazendo amizade com os *xapiri* de seus habitantes. É assim que os xamãs sonham!

Os homens comuns são diferentes. Seu pensamento costuma ficar cravado nas mulheres, e de tanto inalar o perfume de seus adornos de penas *puu hana* o peito deles acaba cheirando a pênis! Então, os espíritos, com raiva, nunca olham para eles. Por isso sonham pouco, apenas com coisas muito próximas e, mesmo assim, esquecem-nas assim que acordam. Veem apenas suas caçadas e pescarias na floresta e seu trabalho nas roças. Sonham com onças, cobras ou seres maléficos *né wári*. Reveem suas danças de apresentação ou seus combates durante as festas *rahiu*. Pensam nos reides guerreiros de que participaram ou em seus feitiços amorosos.¹⁹ Sonham com as mulheres que desejam, com pessoas de outras aldeias de quem são amigos ou então com os mortos de quem têm saudade. Dormem em estado de fantasia e sua imagem sai deles, como a dos xamãs. Mas nunca se afasta muito. Entre eles, apenas os bons caçadores podem sonhar um pouco mais longe.

Os brancos, quando dormem, só devem ver suas esposas, seus filhos e suas mercadorias. Devem pensar com preocupação em seu trabalho e em suas viagens. Com certeza não podem ver a floresta como nós a vemos! Nós, xamãs, somos diferentes. Não nos contentamos em dormir. Durante o nosso sono, os *xapiri* estão sempre olhando para nós e querendo falar conosco. Por isso nós também os vemos e podemos sonhar com eles. Eles nos chamam: "Pai, está nos escutando? Seus ouvidos estão tampados? Responda!". Já começamos a sonhar e eles chegam até nós envoltos em sua luz intensa. Sem eles, jamais poderíamos sonhar desse modo! Muitas vezes nos acordam para nos alertar: "Pai! Um desconhecido se aproximou. Será que é um ser maléfico?". Responda: "O que está acontecendo? *Haixopé!* É verdade! O ser da seca *Omoari*

está chegando perto de nossa casa!". Em seguida partem ao seu encontro para combatê-lo. Muitas vezes também nos chamam apenas porque querem que escutemos seus cantos. O pai deles, o xamã, está dormindo, mas eles estão acordados e querem trabalhar. Pensam: "*Hou!* É ruim dormir assim! Não queremos essa preguiça! Temos de fazer nossa dança de apresentação!". É verdade! Se os *xapiri* não tivessem o olhar fixado em nós, não poderíamos sonhar tão longe. Apenas dormiríamos como lâminas de machado no chão da casa.

Nós, habitantes da floresta, viemos do esperma e do sangue de *Omana*, que era um verdadeiro sonhador.²⁰ Foi ele que, no primeiro tempo, plantou na terra que acabara de criar a árvore dos sonhos, que chamamos *Mari hi*. Desde então, assim que as flores de seus galhos desbrocham, elas nos enviam o sonho.²¹ Foi assim que ele o pôs em nós, permitindo que nossa imagem se desloque enquanto dormimos. Nós o possuímos através do sangue de nossos maiores. Quando somos crianças, muitas vezes exageramos bebendo mel selvagem ou mingau quente de banana. Já, empanturrados, adormecemos em estado de fantasia e começamos a sonhar, vendo coisas desconhecidas. Na adolescência, passamos nosso tempo andando na floresta, onde seguimos as pistas da caça sem descanso. É então que nosso pensamento pouco a pouco se concentra nos *xapiri*. Vamos nos apaixonando por eles, como se fossem moças! Começamos a ver em sonho as imagens dos ancestrais animais que acompanham nossas caminhadas pela floresta. Primeiro são as dos gaviões *wakoa* e *kāōkāōma*,²² e também as da gente das águas que, como eles, são grandes caçadores. Depois vemos aparecer espíritos onça, quelxada, macaco-aranha e anta, bem como muitas outras imagens de animais de caça que ainda não conhecemos. Quando os *xapiri* se interessam por nós desse modo, assim que adormecemos os vemos dançar e os ouvimos cantar. Eles se juntam, inúmeros, bem alto no peito do céu, à nossa volta. É assim que temos nossos primeiros sonhos na companhia deles. Mais tarde, adultos, bebemos *yákoana* com os grandes xamãs que realmente os conhecem, para que abram os seus caminhos para nós. Essas trilhas são brilhantes, finas e transparentes como fios de aranha ou linha de pesca. Elas se prendem ao longo de nossos braços e pernas. Os *xapiri* descem por elas e então rasgam nosso peito, para abrir nele uma grande clareira onde farão sua dança de apresentação.²³ É assim que nossa imagem pode segui-los no tempo do sonho, até para além da terra dos ancestrais dos brancos.



Quando eu era criança, não parava de voar sonhando, bem alto no peito do céu ou no mais fundo das águas. Por isso, mais tarde, pedi a meu sogro que me fizesse beber *yákoana*. Não me tornei xamã à toa. Meu pensamento nunca se fixou em mulheres ou mercadorias! Ao contrário, sempre tive curiosidade de conhecer melhor os espíritos, pois as imagens e cantos do sonho que eles nos enviam são de uma beleza muito grande. Esses foram meus estudos, desde sempre. Os xamãs que usam os adornos dos *xapiri* e possuem seus cantos sonham com muita sabedoria. Tomados pelo poder das árvores da floresta, acompanham-nos em seus voos mais distantes, até terras vazias e planas onde só moram espíritos magníficos. Podem ver as imagens de nossos ancestrais que se tornaram animais no primeiro tempo, bem como as de *Omama* e dos seus. Localizam ao longe as fumaças de epidemia e os seres maléficos que se aproximam para nos devorar. Podem também ir até a terra dos antigos brancos e fazer dançar seus espíritos *napënapëri*.

Enquanto os *xapiri* se apoderavam de minha imagem, eu também pude contemplar na noite tudo o que meus antepassados conheceram antes de mim. Vi *Omama* furar a terra com sua barra de ferro comprida para fazer surgir os rios e todos os seus peixes, jacarés e sucuris.²⁴ Vi-o pescar sua mulher *T^huëyoma* e receber as plantas cultivadas de seu sogro, vindo do fundo das águas. Vi dançar a imagem de seu filho, quando se tornou o primeiro de nossos xamãs. Vi, quando a noite ainda não existia, nossos antepassados acenderem grandes fogueiras de folhas verdes, para poder copular ocultos pela fumaça. Vi os ancestrais animais fazendo Jacaré rir, para roubar o fogo que caiu de sua boca. Vi Formiga perder a sogra em sua imensa roça de milho. Vi a floresta queimar no primeiro tempo, até sobrar apenas campos onde as árvores não nascem mais. Também entrei várias vezes, desconfiado, nas casas abarrotadas de seres maléficos da floresta. Voei, apavorado, no grande vazio *wawëwawë* a que fica

além da terra e do céu. Pude ver o espírito macaco-aranha, que chamamos de genro do sol, comer seus frutos de calor sem queimar a boca. Vi-o conter a queda do céu e jogar picos rochosos uns contra os outros para testar sua solidez. Vislumbrei na escuridão os espíritos morcego tremendo de frio enquanto roíam as beiras do céu e soprando em suas zarabatanas de feitiçaria. Vi o espírito do grande escaravelho *simotori* recortar o topo das montanhas para abrir suas roças. Ouvei os espíritos abelha tagarelando sem parar nas árvores, para defender a floresta. E vi também, na terra dos brancos, muito antes de ir até lá, as máquinas que correm sem pés de que me falavam os meus pais e avós.²⁵

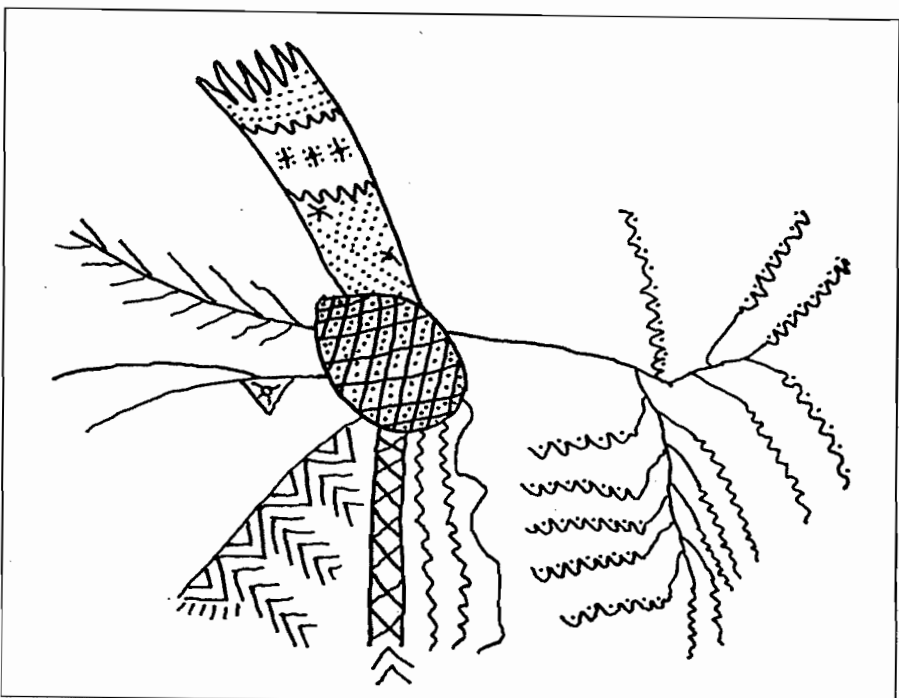
Voando desse modo na companhia dos *xapiri*, meus sonhos nunca têm fim. Percorrem sem trégua a floresta, as montanhas, as águas e todas as direções do céu e da terra. O sopro de vida dos espíritos está em mim, é o que me permite ver todas essas coisas. Eles me chamam durante a noite, e então eu não paro de imitar seus cantos enquanto me desloco com eles. No entanto, quando estou longe de casa, me contento em contemplar a beleza deles em silêncio, pois minha voz poderia atrair a maldade de feitiçeiros ou espíritos inimigos. É assim que eu costumo sonhar. Hoje, porém, muitas vezes são também os espíritos da epidemia *xawarari* que levam minha imagem no tempo do sonho. Então, ardendo em febre e tornado fantasma, combato durante o sono os brancos e seus soldados, que não param de aticar minha raiva. Meus *xapiri*, muitos valentes, atacam-nos sem trégua com seus facões e flechas, para vingar os maus-tratos a que sujeitam os habitantes da floresta.

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu aprendi a ver. Meus antigos não me fizeram apenas repetir suas palavras. Fizeram-me beber *yákoana* e permitiram que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho. Deram-me seus próprios *xapiri* e me disseram: "Olhe! Admire a beleza dos espíritos! Quando estivermos mortos, você continuará a fazê-los descer, como nós fazemos hoje. Sem eles, seu pensamento não poderá entender as coisas. Continuará na escuridão e no esquecimento!". Foi assim que eles me abriram os caminhos dos *xapiri* e fizeram crescer meu pensamento. Agora, vou envelhecendo e, por minha vez, trato de transmitir essas palavras aos jovens, para que elas não se

percam e jamais sejam esquecidas. Se eu não tivesse conhecido os espíritos, teria permanecido ignorante e falaria sem saber algum. Graças a eles, ao contrário, minhas palavras podem seguir uma à outra e se estender por todas as partes onde se deslocam. Podem falar de todas as terras desconhecidas de onde descem. É esse nosso modo de ficar sabido. Nós, habitantes da floresta, nunca esquecemos os lugares distantes que visitamos em sonho. De manhã, quando acordamos, suas imagens permanecem vivas em nossa mente. Ao evocá-las, pensamos, satisfeitos: “Essa é a beleza dos *xapiri* que os antigos conheceram antes de nós! É assim que, desde o primeiro tempo, eles dão a ouvir seus cantos e dançam para se apresentari!”. Essas imagens permanecem nítidas e sempre voltam em nosso pensamento. As palavras dos espíritos que as acompanham também ficam dentro de nós. Não se perdem jamais. Esse é nosso histórico. É a partir delas que podemos pensar com retidão. É por isso que eu digo que nosso pensamento é parecido com as peles de imagens nas quais os brancos guardam os desenhos das falas de seus maiores.

Depois, fazemos com que essas palavras vindas do valor de sonho dos espíritos sejam ouvidas pelas pessoas de nossas casas. Nós não as enganamos, como fizeram no passado os de *Teosi*, que ficavam repetindo: “*Sesusi* vai descer na floresta! Se ele quiser, hoje ou amanhã, vai chegar entre nós!”. Mas o tempo passou e nada aconteceu. Nós, xaniã, nunca falamos desse modo. Jamais iludimos os nossos só olhando desenhos de palavras para poder falar. Não precisamos cravar o nosso olhar em peles de papel para nos lembrarmos das palavras dos *xapiri*! Elas estão coladas em nosso pensamento e surgem em nossos lábios, sem fim, assim que viramos espíritos. É por isso que somos capazes de revelá-las em seguida aos que nos escutam. São essas palavras sobre as coisas que vi em sonho que eu tento explicar aos brancos para defender a floresta. Se eu não tivesse nenhuma casa de espíritos e fosse incapaz de ver qualquer coisa, não teria nada a dizer. Meus olhos dariam dó de ver, minha voz seria hesitante e quem me escutasse logo perceberia a ignorância e o medo entorpecendo minha boca.

23. O espírito da floresta



Urthi a, a terra-floresta.

Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira.

Davi Kopenawa
Entrevista a F. Watson (Survival International),
Boa Vista, jul. 1992

Como eu disse, o pensamento dos xamãs se estende por toda parte, debaixo da terra e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes da floresta e além dela. Eles conhecem as inumeráveis palavras desses lugares e as de todos os seres do primeiro tempo. É por isso que amam a floresta e querem tanto defendê-la. A mente dos grandes homens dos brancos, ao contrário, contém apenas o traçado das palavras emaranhadas para as quais olham sem parar em suas peles de papel. Com isso, seus pensamentos não podem ir muito longe. Ficam pregados a seus pés e é impossível para eles conhecer a floresta como nós. Por isso não se incomodam nada em destruí-la! Dizem a si mesmos que ela cresceu sozinha e que cobre o solo à toa. Com certeza devem pensar que está morta. Mas não é verdade. Ela só parece estar quieta e nunca mudar porque os *xapiri* a protegem com coragem, empurrando para longe dela o vendaval *Yari-porari*, que flecha com raiva suas árvores, e o ser do caos *Xiwáripo*, que tenta continuamente fazê-la virar outra. A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. Ela parece sempre nova e úmida, não é? Se não fosse assim, suas árvores não seriam cobertas de folhas. Não poderiam mais crescer, nem dar aos humanos e aos animais de caça os frutos de que se alimentam. Nada poderia nascer em nossas roças. Não haveria nenhuma umidade na terra, tudo ficaria seco e murcho, pois a água também está viva. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada. Ela só morre quando todas as suas árvores são derrubadas e queimadas. Então restam dela apenas troncos calcinados, desmoronados sobre uma terra ressecada. Não cresce mais nada ali, a não ser um pouco de capim.

Os brancos não se perguntam de onde vem o valor de fertilidade da floresta. Nós o chamamos *né rope*.¹ Devem pensar que as plantas crescem sozinhas, à

toa. Ou então acham mesmo que são tão grandes trabalhadores que poderiam fazê-las crescer apenas com o próprio esforço! Enquanto isso, chegam a nos chamar de preguiçosos, porque não destruímos tantas árvores quanto eles! Essas palavras ruins me deixam com raiva. Não somos nem um pouco preguiçosos! As imagens da saúva *koyo* e do lagarto *waima aka* moram dentro de nós² e sabemos trabalhar sem descanso em nossas roças, debaixo do sol. Mas não fazemos isso do mesmo modo que os brancos. Preocupamo-nos com a floresta e pensamos que debastá-la sem medida só vai matá-la. A imagem de *Omatia* nos diz, ao contrário: "Abram suas roças sem avançar longe demais. Com a madeira dos troncos já caídos façam lenha para as fogueiras que os aquecem e cozinham seus alimentos. Não maltratam as árvores só para comer seus frutos. Não estraguem a floresta à toa. Se for destruída, nenhuma outra virá tomar seu lugar! Sua riqueza irá embora para sempre e vocês não poderão mais viver nela!".

Já os grandes homens dos brancos pensam diferente: "A floresta está aqui sem razão, então podemos estragá-la o quanto quisermos! Ela pertence ao governo!".³ Contudo, não foram eles que a plantaram e, se a deixarmos nas mãos deles, farão apenas coisas ruins. Vão derrubar suas árvores grandes e vendê-las nas cidades. Vão queimar as que sobrarem e sujarão todas as águas. A terra logo ficará nua e ardente. Seu valor de fertilidade irá deixá-la para sempre. Não crescerá mais nada nela e os animais que vinham se alimentar dos frutos de suas árvores também irão embora. Foi o que aconteceu quando abriram a estrada na floresta da gente do rio Ajarani⁴ e de novo quando os garimpeiros invadiram a dos habitantes das terras altas. Escavando o leito dos rios, desmatando as margens e esfumaçando as árvores com seus motores, eles expulsaram a riqueza da floresta e a fizeram ficar doente, a ponto de o ser da fome, *Ohinari*, ter se instalado nela. A caça morreu ou fugiu para bem longe, nas serras. Em seus igarapés já não se acham peixes, nem camarões, nem caranguejos, nem arraias, nem poraquês, nem jacarés.⁵ As imagens desses bichos, enfurecidas, fugiram para longe de lá, chamadas de volta pelos outros *xapiri*. Assim é. Desde que fiquei adulto, vi muitas vezes os rastros ruins dos brancos na floresta. Eles não se preocupam em nada que suas árvores sejam trocadas por capim e seus rios, por córregos lamacentos! Com certeza devem pensar que tanto faz, mais tarde poderão cobrir seu solo com o cimento de suas cidades!

Nós nascemos na mata, crescemos nela e nela nos tornamos xamãs. Ao contrário dos brancos, cuidamos dela, como nossos maiores antes de nós, por-

que sem ela não poderíamos viver. Por isso o espírito da fome sempre esteve longe dela. Queremos que nossos filhos e netos possam também se alimentar da floresta. Desmatamos pouco, só para abrir nossas roças. Nelas plantamos mandioca, macaxeira, bananeiras, cará, batata-doce, cana-de-açúcar, mamoeiros e pupunheiras. Depois, passado algum tempo, deixamos que cresça de novo. Então um matagal emaranhado invade nossas antigas roças e, depois, as árvores vão aos poucos crescendo de novo. Se plantarmos sempre no mesmo lugar, as plantas não dão mais. Ficam quentes demais, como a terra desmatada que perdeu seu perfume de floresta. Ficam mirradas e ressecadas. Logo nada mais brota. Por isso nossos antigos se deslocavam na floresta, de roça em roça, quando suas plantações se enfraqueciam e a caça rareava perto de suas casas.

Mas nós não abrimos nossas roças em qualquer lugar na floresta. Sempre escolhemos um lugar onde mora a imagem da fertilidade *ně rope*, onde a terra é bela, onde o solo é seco e um pouco elevado, a salvo de inundações. Evitamos os locais demasiado baixos e úmidos, invadidos por cipós ou palmeiras, onde as plantas que nos alimentam têm dificuldade de crescer. Escolhemos os locais onde vemos que há uma roça posta no solo da floresta.⁶ Assim, preferimos os lugares onde crescem cacauzeiros *poroa unahi* e *hinara amohi*, sumatúmas *wari mahi*, arbustos *mahékoma hi*, árvores *krepu uhi* e *mami hi*, e também grandes folhas *ruru asi* e *irokoma si*. Quando abrimos neles um roçado pequeno, dá muito alimento. Assim, a fertilidade *ně rope* continua presente no chão da floresta, como era para nossos maiores. Só irá embora para sempre se os brancos não pararem de remexer a terra com suas máquinas e destruírem todos os humanos que moram embaixo de suas árvores.

A terra profunda é vermelha e ruim. As plantas não podem se fortalecer nela. O valor de fertilidade da floresta está na parte do solo que fica na superfície. Sai dela um sopro de vida úmido que chamamos *wahari*.⁷ Esse ar frio vem da escuridão do mundo de baixo, de seu grande rio, *Motu uri u*, e do ser do caos *Xiwáripo*. Seu dono é o espírito da floresta, *Urininari*. Seu frescor se espalha sobre tudo durante a noite; durante o dia, assim que o sol fica mais quente, ele retorna para o chão. Esse sopro persiste porque as costas da terra estão cobertas de folhas e protegidas pelas árvores. Dizemos que isso é a pele da floresta. Assim, quando os brancos a arrancam com seus tratores, logo só resta pedregulho e areia

nas profundezas da terra, e a unidade vai embora. Esse orvalho fresco é um líquido como o esperma. Ele emprenha as árvores, penetrando em suas raízes e em suas sementes. É ele que as faz crescer e florescer. Se vier a acabar, a terra perderá seu cheiro de fertilidade e ficará estéril. Não dará mais nenhum alimento. Quando ele a impregna, ao contrário, ela fica preta e bonita. Exala um forte perfume de floresta. Esse líquido também é um alimento, e por isso as plantas que comemos crescem graças a ele. É a imagem do ancestral saúva *Koyori* que coloca as roças no solo da floresta. Elas pegam a fecundidade dessa unidade e as plantas que comemos crescem fortes. Assim é. Os alimentos que plantamos só crescem bem onde dança a imagem da fertilidade; onde os espíritos saúva *koyo*, os espíritos morecego e os espíritos tatu-canastra brincam. Quando a floresta é ruim, não há roça, dizemos que é uma floresta que virou outra.⁸

A floresta não cresceu por si só, à toa, como eu disse. É seu valor de fertilidade *ně rope* que a torna viva e lhe propicia sua abundância. Os nossos grandes xamãs me falaram a respeito disso muitas vezes e, desde que meus olhos sabem morrer sob o poder da *yákaana*, eu também posso ver sua imagem, que chamamos *ně ropéri*. Ela é o verdadeiro dono da floresta e sabe ser generosa. No entanto, se resolver ir embora, nada mais crescerá, o solo ficará quente demais e a floresta logo passará a ter valor de fome. A pele da floresta é bela e cheirosa, mas se suas árvores forem queimadas ela resseca. Então, a terra se desfaz aos pedaços e as minhocas desaparecem. Os brancos sabem disso? Os espíritos das grandes minhocas são os donos do chão da floresta. Se forem destruídos, ele fica árido. Por baixo dele, aparece então uma terra vermelha, da qual só podem sair brotos de plantas ruins e capim ralo. Nós não arrancamos a pele da terra. Cultivamos apenas sua superfície, pois é nela que está a sua riqueza. Seguimos nisso as palavras de nossos ancestrais.

As folhas e as flores das árvores caem e se amontoam no solo sem parar. É isso que dá à floresta seu cheiro e seu valor de fertilidade. Mas esse perfume desaparece assim que a terra ressecada volta a esconder os igarapés em suas profundezas. Assim é. Quando as grandes árvores da floresta, como as sumatúmas *wari mahi* e as castanheiras *hawari hi*, são cortadas, a terra a seu redor fica dura e ardente. São elas que atraem a água da chuva e a guardam no chão.⁹ As árvores que os brancos plantam, mangueiras, coqueiros, laranjeiras e cajuzeiros, não sabem chamar a chuva. Elas crescem mal, espalhadas pela cidade em estado de fantasia. Por isso só há água na floresta quando ela está saudável.

Assim que seu solo é desnudado, o espírito do sol *Mot'okari* queima todos os seus rios e igarapés. Seca-os com sua língua ardente antes de engolir seus peixes e jacarés. Depois, quando seus pés se aproximam da terra, ela começa a assar e fica cada vez mais dura. As rochas das montanhas esquentam a ponto de rachar e explodir. Nenhum broto de árvore pode mais surgir do chão, pois não há mais umidade para manter frescas as sementes e as raízes. As águas retornam para o mundo subterrâneo e a terra ressecada se desfaz em poeira. O ser do vento, que nos segue na floresta para nos refrescar como um abano, também vai embora. Suas filhas e sobrinhas já não podem ser vistas brincando na copa das árvores. Um calor sufocante se instala por toda parte. As folhas e flores amontoadas no solo secam e se contorcem. O odor fresco da terra desaparece aos poucos. Mais nenhuma planta cresce, não importa o que se faça. A imagem de fertilidade da floresta, com raiva, vai embora para longe. Volta para o lugar onde veio à existência. Vai para outras terras, outras gentes, ou até mesmo para as costas do céu, junto dos fantasmas. Por isso, onde os brancos comeram toda a floresta, eles mesmos acabam sofrendo de calor, de fome e de sede. Seus ancestrais não lhes transmitiram nenhuma palavra de sabedoria sobre ela. Por isso, no final, eles só sabem fugir para longe dela, de volta para a cidade.

A floresta é de *Omama*, e por isso tem um sopro de vida muito longo, que chamamos *urithi wixia*. É a sua respiração. O sopro dos humanos, ao contrário, é muito breve. Vivemos pouco tempo e morremos depressa. Já a floresta, se não for destruída sem razão, não morre nunca. Não é como o corpo dos humanos. Ela não apodrece para depois desaparecer. Sempre se renova. É graças à sua respiração que as plantas que nos alimentam podem crescer. Então, quando estamos doentes, às vezes tomamos seu sopro de vida emprestado, para que nos sustente e nos cure. É o que os xamãs fazem. A floresta respira, mas os brancos não percebem. Não acham que ela esteja viva. No entanto, basta olhar para suas árvores, com as folhas sempre brilhantes. Se ela não respirasse, estariam secas. Esse sopro de vida vem do centro da terra, que é o antigo céu *Hutukara*.¹⁰ Ele se espalha por toda a sua extensão e também ao longo de seus rios e igarapés. Por onde esse frescor da imagem da terra *Maxitari* se espalha, a floresta é bela, as chuvas são abundantes e o vento é forte.¹¹ Os *xapiri* também vivem nela, pois foram criados juntos. Os brancos que desmatam a floresta por acaso acham que

sua beleza não tem motivo? Mas não é verdade! Eles só a devastam sem nenhuma preocupação porque não podem vê-la com os olhos dos xamãs. Ela permanece bela até hoje apenas porque nossos ancestrais desde sempre conhecem as palavras que estou dando aqui. Nos lugares que os brancos ocuparam, ao contrário, só restam descampados e uma terra sem sopro de vida. Mas isso não vai acontecer com a nossa floresta enquanto vivermos nela!

No primeiro tempo, não havia caça nenhuma na floresta. Existiam apenas os ancestrais com nomes de animais, os *yarori*. Mas a floresta não demorou a entrar em caos e todos eles viraram outros. Adornaram-se com pinturas de urucum e foram pouco a pouco se transformando em caça.¹² Desde então, nós, que viemos à existência depois deles, os comemos. No entanto, no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos. É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, *yaro pé*.¹³ Os coatás, que chamamos *paxo*, são gente, como nós. São humanos cuatás: *yanomae t'ê pé paxo*, mas nós os flechamos e moqueamos para servir de comida em nossas festas *realhu*! Apesar disso, aos olhos deles, continuamos sendo dos deles. Embora sejamos humanos, eles nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo. Já os animais nos consideram seus semelhantes que moram em casas, ao passo que eles se veem gente da floresta. Por isso dizem de nós que somos "humanos caça moradores de casa!".¹⁴

Eles são realmente espertos! É por isso que são capazes de nos entender e se escondem quando nos aproximamos. Eles nos acham assustadores e pensam: "Hou! Esses humanos são dos nossos e, apesar disso, têm tanta fome de nossa carne! Parecem seres maléficos! No entanto, são gente como nós!". Os tatus, os jabutis e os veados são outros humanos, mas mesmo assim nós os devoramos. É verdade! Nós, que não viramos caça, comemos os nossos, nossos irmãos animais: antas, queixadas e todos os outros! No primeiro tempo, nossos antepassados viviam com fome de carne e se devoravam entre si. Por isso tornaram-se outros. Metamorfosearam-se em caça para que pudéssemos comê-los.¹⁵ Foi assim.

Os animais, quando nos veem caçando na floresta, também nos chamam *kôaa pé*. Nos dão esse nome porque muitas vezes comemos nossas próprias

presas, embora seja muito ruim fazer isso.¹⁶ Quando tentamos nos aproximar deles, eles nos avistam de longe e pensam: “*Hou!* Os *kāoa pē* estão chegando para nos flechar! Que gente nojenta! Eles devoram as presas que eles mesmos acabaram de matar! Têm a boca suja!”. E depois fogem, antes de podermos vê-los. É verdade! De tanto comerem as próprias sobras, os maus caçadores andam pela floresta cochilando. Apesar de terem os olhos abertos, não enxergam nada. Tampouco escutam as vozes da caça. Sentem tonturas o tempo todo e perdem a vontade de andar na mata e até de fabricar flechas. Um cheiro inosso e enjoativo emana de sua pele.¹⁷ Os animais temem se sujar pelo contato com eles. Por isso nunca se mostram para eles. Ficam afastados e os observam de longe, enquanto eles andam sem rumo pela floresta. Esses maus caçadores só querem ficar na rede e dormir! Mesmo se acabam indo para a floresta de vez em quando, nunca matam caça alguma. Suas flechas se perdem no topo das árvores e, por preguiça, eles as deixam lá. Não conhecem mais a mata e os animais não gostam deles.

Ao contrário, assim que a caça avista um homem generoso, que dá todas as suas presas aos outros, apaixonava-se por ele e vai ao seu encontro exclamando com alegria: “*Peil peil peil peil!* Eis o espírito gavião *Kāomari!* Vem vindo um ser das águas! É nosso amigo *Urhinamari*, o ser da floresta! Olhem! Um grande caçador se aproxima!”¹⁸ É por isso que a caça se deixa ver tão facilmente aos olhos dos bons caçadores. Eles não precisam avistar os animais de longe para flechá-los. Estes vêm ao seu encontro e se apresentam a seus olhos por conta própria! Sentem saudade deles como um homem sente falta da mulher pela qual está apaixonado. Por isso deixam-se flechar sem esforço e ficam felizes por isso. Não pensam: “*Hou!* Vou ser morto, vou sentir dor!”. Porém, quando são feridos por um caçador desajeitado e têm de fugir sofrendo, ficam furiosos! Assim é. Um grande caçador sempre é acompanhado pelas imagens do gavião *kāokōma* e da gente das águas. Elas jamais o deixam sozinho. Ele adormece sonhando com elas e acorda feliz por estar pensando nelas. Elas não moram no peito dele. Seguem-no de longe, nas alturas, sem o seu conhecimento. São elas que guiam suas flechas, sem que ele saiba. Por isso, ele sempre volta das caçadas carregado de presas.

Os animais também podem ficar desgostosos conosco, os humanos, se depois de os termos comido jogarmos seus ossos no mato e o suco de seu cozimento nos igarapés de modo desrespeitoso. Sua saudade de nós acaba e, a partir de então, sempre voltamos da caçada de mãos vazias. Nossos antigos eram

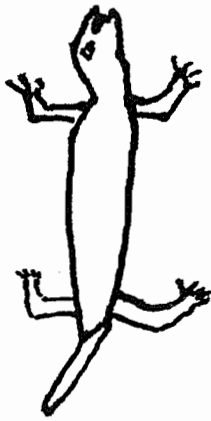
muito mais sábios do que nós. Suas esposas conservavam com zelo grandes quantidades de ossos de caça penduradas em suas casas — ossos de braço de macaco, mandíbulas de queixadas e esternos de mutuns e de inhambuacu. Não é mais assim. Hoje em dia, estamos esquecidos desses costumes e isso nos torna caçadores muito ruins em comparação com nossos pais. É isso. Essas palavras são o pouco que sei a respeito da caça. São as que ouvi contar por meus mais velhos quando bebiam *yākama*, e as que eu, por minha vez, faço ouvir a meus filhos: “Se vocês não comerem a própria caça, os animais serão seus amigos. Se vocês não tiverem respeito por eles, eles tampouco irão gostar de vocês e vocês sempre ficarão panema!”¹⁹ Elas estão em nós desde sempre. É por isso que não matamos caça sem medida. Os brancos, ao contrário, não conhecem essas palavras e seus maiores acabaram com toda a caça que havia em sua terra.

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urhini a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urhinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*.²⁰ A imagem do valor de fertilidade *nē roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos. Os espíritos sapo, os espíritos jacaré e os espíritos peixe são os donos dos rios, assim como os espíritos arara, papagaio, anta e veado e todos os outros espíritos animais são os donos da floresta. Assim é. Os *xapiri* estão constantemente circulando por toda a mata, sem sabermos. São eles que, vindo das montanhas, fazem surgir os ventos com suas corridas e brincadeiras, tanto a brisa do tempo seco, *iproko*, como o vento para refrescar a terra com suas águas e mandar embora o tempo de epidemia.²¹ Por isso, se os *xapiri* ficassem longe de nós, sem que os xamãs os fizessem dançar, a floresta ficaria quente demais para podermos continuar vivos nela por muito tempo. Seus seres maléficos *nē wāri* e os espíritos da epidemia *xawarari* viriam morar perto de nossas casas e não parariam mais de nos devorar.

Os *xapiri* têm amizade pela floresta porque ela lhes pertence e os faz felizes. Os brancos acham bonita a natureza que veem, sem saber por quê. Nós, ao contrário, sabemos que a verdadeira natureza é tanto a floresta como as multidões de *xapiri* seus habitantes. *Omama* criou nela seus caminhos e suas casas. Quis que os protegéssemos. Os espíritos abelha abrem suas trilhas nas árvores da floresta, em busca das flores de seus méis. Nela, os espíritos animais brincam com alegria, agradados por seu frescor. As antas, os macacos-aranha, os queixadas e os veados aproveitam a sombra da folhagem e a brisa que corre em sua vegetação rasteira. Gostam de matar a sede em seus igarapés. Quando o calor é intenso demais, as imagens dos animais também sofrem. Se os brancos devastarem a floresta e destruírem seus morros e suas serras, os *xapiri* perderão suas casas. Ai, furiosos, irão fugir para longe de nossa terra e os humanos ficarão à mercê de todos os males. Os brancos não poderão fazer nada, mesmo com seus médicos e suas máquinas. Os espíritos temem os lugares muito quentes, como os lavrados distantes que cercam nossa floresta, onde mora o ser maléfico do sol, *Mot^hokari*. Temem também as cidades, empesteadas pela fumaça dos carros, aviões e helicópteros.²² Gostam de andar pela floresta, onde se divertem e cujo perfume fresco e úmido apreciam. Amam sua beleza e sua fertilidade. Nela vivem e se alimentam, por isso, como os humanos, querem defendê-la. Mas os brancos não os conhecem. Derrubam e queimam todas as árvores da mata para alimentar seu gado. Estragam o leito dos rios e escavam os morros para procurar ouro. Explodem as grandes pedras que ficam no caminho de suas estradas. No entanto, colinas e serras não estão apenas colocadas no solo, como eu disse. São moradas de espíritos criadas por *Omama*!²³ Mas essas são palavras que os brancos não compreendem. Pensam que a floresta está morta e vazia, que a natureza está aí sem motivo e que é muda. Então dizem para si mesmos que podem se apoderar dela para saquear as casas, os caminhos e o alimento dos *xapiri* como bem quiserem! Não querem ouvir nossas palavras nem as dos espíritos. Preferem permanecer surdos.

No entanto, até mesmo os seres maléficos *ni wāri* querem defender a floresta! Suas casas estão em lugares da mata aonde nossos caminhos nunca vão e no fundo dos rios e dos lagos. São tão numerosos quanto os *xapiri* e ficam tanto quanto eles com raiva dos brancos que devastam seus caminhos e acabam com os animais de que se alimentam. É verdade! Quando não atacam os humanos, os seres maléficos da floresta comem carne de caça. Abrem a barriga de

suas presas, devoram suas tripas e recolhem sua gordura em cabaças *horokoto*. Por isso, quando caçamos, às vezes encontramos macacos e antas muito magros e doentes. Já o ser do tempo seco, *Omouri*, gosta dos méis, que são abundantes na estação seca. Além disso, moqueia grandes quantidades de peixes e jacarés que pega dos igarapés secos, para comer.²⁴ De modo que ele também vai querer se vingar dos brancos que cortam as árvores da mata e sujam seus rios. A estação seca não chega à toa, como eu disse. Ela começa com a chegada de *Omouri*, que vem pôr fogo em *Toorori*, o ser sapo do tempo úmido.²⁵ Passadas várias luas, quando este consegue umedecer aos poucos sua pele queimada e enrugada, volta novamente à vida. Espalha suas águas pela floresta, para revidar e castigar *Omouri*. Este, assustado com o frio e a umidade, foge com suas filhas e genros, os seres borboleta, cigarras e lagarto. Assim, a época das chuvas começa com a vingança de *Toorori*, que, retomando força, gira a chave das águas para expulsar *Omouri* e tornar a floresta mais fresca e bonita. Ele manda embora o calor da epidemia *xawara* e, então, as plantas começam a crescer nas roças. As árvores e os animais se recuperam da seca e os humanos se sentem reanimados. Isso é o que sabem os xamãs. É por isso que, se os brancos acabarem destruindo a floresta, *Omouri*, esfomeado e enfurecido, não irá mais embora. A terra árida e ardente passará a ser só dele, para sempre.



Nossos antigos sabiam chamar a imagem de *Omama* e a do metal que ele tinha no primeiro tempo. Por isso continuamos a fazê-las dançar para defender a floresta.²⁶ Na sua língua, os brancos falam em proteger a natureza. Na nossa, que é a dos espíritos, falamos do poder do metal de *Omama*, pois, sem ele, a terra desapareceria, e seus habitantes com ela. Quando fazemos dançar a imagem desse metal do céu, desse metal da natureza,²⁷ ele nos aparece como uma enorme massa de ferro, lisa e brilhante, alta como uma montanha. É com ela que *Omama* derrota os seres maléficos da floresta e os seres da epidemia. Os facões afiados dos *xapiri* são feitos desse mesmo metal,²⁸ como os dos espíritos

arara, papagaio e jacaré. É uma arma poderosa para os xamãs, pois se trata do poder da natureza. É ao mesmo tempo o espírito da floresta, *Urithinari*, do céu, *Hutkari*, e do vendaval, *Yariporari*. Está envolto em turbilhões de vento que repelem as fumaças perigosas e desorientam o pensamento dos brancos comedores de terra. Por isso, quando os xamãs de uma casa não sabem como fazer descer a imagem do metal de *Omanna*, seus habitantes não param de adoecer e acabam todos morrendo.

Quando acham que sua terra está ficando doente, os brancos falam de poluição. Quando a doença²⁹ se alastra em nossa floresta, dizemos que está tomada por fumaças de epidemia e que entrou em estado de fantasia. Quando é assim, os xamãs têm de trabalhar todos juntos, com a ajuda do espírito de *Omanna*, para trocar sua imagem. Começam por arrancar seu chão apodrecido e lançar os pedaços aos confins da terra. Depois fazem descer a imagem de uma nova terra, limpa e sã, para colocar no lugar da outra. Então estendem pelo solo uma nova mata, coberta de pinturas brilhantes e perfumadas dos *xapiri*.³⁰ Essa renovação também deve ser feita quando morre um grande xamã, quando o espírito de seu fantasma *Porporeri*, para vingar sua morte, torna a terra podre e fedorenta ao redor de sua antiga casa. Com meu sogro, várias vezes fiz dançar a imagem de *Omanna* para rasgar e renovar assim nossa terra, doente por culpa dos garimpeiros. *Omanna* criou nossos antepassados na floresta e lhes deu os *xapiri* para se protegerem dos seres maléficos. É por isso que hoje em dia sua imagem também nos defende das epidemias dos brancos e se irrita com sua falta de sabedoria: "Parem de destruir as florestas onde vivem meus espíritos, meus filhos e meus genros! A terra em que vocês foram criados também é vasta! Portanto, fiquem morando nas pegadas de seus ancestrais!".

Essas palavras vêm do que os habitantes das cidades chamam de natureza. Contudo, eles não lhes dão a menor importância. Seus ouvidos continuam tampados e seu pensamento, enfumaçado. Preferem achar que os Yanomani são ignorantes e mentirosos. Preferem ficar olhando o tempo todo para os desenhos de palavras de todas as mercadorias que querem ter. A beleza da floresta os deixa indiferentes. Sempre nos dizem: "Sua floresta é escura e fechada! É ruim e cheia de coisas perigosas. Não lamentem por ela! Quando tivermos desmatado tudo, vamos dar gado para vocês comerem! Vai ser muito melhor! Vocês serão felizes!". Mas nós respondemos: "Nossos maiores não conheciam os animais que vocês criam. Não queremos comer animais de cria-

ção. Achamos nojento e nos dá tonturas! Não queremos seus bois, não sabemos o que fazer com eles na mata. É nossa floresta que cria desde sempre os animais e peixes que comemos. Ela alimenta seus filhotes e os faz crescer com os frutos de suas árvores. Ficamos felizes que seja assim. Eles não precisam de roças para viver, como os humanos. O valor de fertilidade da terra basta para fazer crescer e amadurecer seu alimento!". Os brancos exterminam os animais com suas espingardas ou os afugentam com suas máquinas. Em seguida queimam as árvores para plantar capim. Depois, quando a riqueza da floresta já desapareceu e nem o capim cresce mais, têm de ir para outro lugar para dar de comer a seu gado faminto.

No primeiro tempo, nossos ancestrais ainda eram pouco numerosos. *Omanna* deu a eles as plantas das roças, que acabara de receber de seu sogro do fundo das águas.³¹ Então passaram a cultivá-las, cuidando da floresta. Não pensaram: "Vamos desmatar tudo para plantar capim e vamos cavar o chão para arrancar dele o metal!". Ao contrário, começaram a se alimentar do que crescia na terra e dos frutos da mata. É o que continuamos fazendo até hoje. Afastados de nós, os ancestrais dos brancos se tornaram muito numerosos e viveram com *Yoasi*, que lhes ensinou a destruir tudo. Já nossos ancestrais ficaram na floresta, junto com *Omanna*, que nunca disse a eles que deviam queimar suas árvores, revirar seu solo ou sujar seus rios! Longe disso, entregou-lhes uma terra e rios bonitos e limpos. Ensinou-os a cultivar as plantas das roças para saciar a fome de seus filhos. Furou o chão para fazer jorrar as águas do mundo subterrâneo, para poderem matar a sede. Disse a eles: "Comam a caça, os peixes e os frutos da floresta! Alimentem-se do que suas roças produzirem: bananas, mandioca, batata-doce, macaxeira, cará e cana!". Assim é. *Omanna* deu-lhes boas palavras e os fez pensar com retidão. Ensinou-os a serem cuidadosos com a floresta, para não afugentar seu valor de fertilidade. Foi assim que sua beleza pôde continuar se mantendo até hoje.

Omanna tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito.³² Eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta.³³ Se tivéssemos

livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe.³⁴ Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia³⁵ porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente.

Nossos antepassados nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido. Só achavam que era bonita, e que devia permanecer assim para sempre. As palavras da ecologia, para eles, eram achar que *Omama* tinha criado a floresta para os humanos viverem nela sem maltratá-la. E só. Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. Ouvimos sua voz desde sempre, pois é a dos *xapiri*, que descem de suas serras e morros. É por isso que quando essas novas palavras dos brancos chegaram até nós, nós as entendemos imediatamente. Expliquei-as aos meus parentes e eles pensaram: "*Haixopê!* Muito bem! Os brancos chamam essas coisas de ecologia! Nós falamos de *uríhi a*, a terra-floresta, e também dos *xapiri*, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquenta e permite que epidemias e seres maléficos se aproximem de nós!".

Nossos pais e avós não puderam fazer os brancos ouvirem suas palavras sobre a floresta, porque não sabiam sua língua. E eles, quando começaram a chegar às casas dos nossos antigos, ainda não falavam de ecologia! Estavam mais ansiosos para pedir peles de onça, queixada e veado a eles! Naquela época, os brancos não possuíam nenhuma dessas palavras para proteger a floresta. Elas surgiram nas cidades há pouco tempo. Finalmente, seus habitantes devem ter pensado: "*Hou!* Sujamos nossa terra e nossos rios, e nossa floresta está diminuindo! É preciso proteger o pouco que nos resta dando-lhe o nome de ecologia!". Acho que eles ficaram com medo por terem devastado tanto os lugares em

que vivem. No começo, quando eu era bem jovem, nunca ouvi os brancos falarem em proteger a natureza. Foi muito mais tarde, quando fiquei bravo e comecei a discursar contra os garimpeiros e suas epidemias, que essas novas palavras chegaram de repente a meus ouvidos. Acho que, no Brasil, foi Chico Mendes³⁶ que as espalhou por toda parte, pois as ouvi pela primeira vez quando os brancos começaram a falar muito dele. Naquela época, mostraram-me muitas vezes sua imagem em peles de papel. Então, pensei: "Deve ter sido esse branco que refletiu com sabedoria e revelou essas novas palavras da ecologia!". Antes, a gente das cidades não se preocupava com a floresta. Nunca falavam nela e não temiam que ela pudesse ser destruída.

Chico Mendes era branco, mas cresceu, como nós, no meio da floresta. Ele se recusava a derrubar e queimar todas as árvores. Para viver, apenas tirava um pouco de sua seiva. Tinha se tornado amigo da floresta e amava sua beleza. Querida que ela ficasse tal como havia sido criada. Sonhava com ela sem parar e se afliesa ao vê-la sendo devorada pelos grandes fazendeiros. Com certeza foi assim que acabaram vindo a ele novas palavras para defendê-la. Quem sabe a imagem de *Omama* as colocou em seu sonho? Deitado na rede, à noite, deve ter pensado: "*Haixopê!* A floresta nos dá comida em seus frutos, seus peixes, sua caça e as plantas de suas roças. Tenho de falar duro com os outros brancos e impedir que eles a destruam! Vou me opor à gente que quer desmatá-la e queimá-la; vou lutar com as palavras da ecologia!". Quando me contaram pela primeira vez o que ele dizia, logo pensei: "Esse homem é mesmo sábio! Seu sopro de vida e seu sangue se parecem com os nossos. Será que ele é genro de *Omama* como nós?". Então, tive vontade de falar com ele, mas logo antes de poder encontrá-lo, os brancos comedores de floresta o assassinaram numa emboscada. Eu mal tinha escutado suas palavras e ele já estava morto por causa delas! Eu nunca tinha ouvido um branco dizer coisas como aquelas. O que ele afirmava a respeito da floresta era verdadeiro e bonito. Meu pensamento estava pronto para receber suas palavras e logo respondeu a elas. Graças a elas entendi melhor como me dirigir aos habitantes das cidades para defender nossa terra. Acho que as palavras de sabedoria de Chico Mendes não desaparecerão, pois após a sua morte elas se propagaram no pensamento de muitas outras pessoas, assim como no meu.

Antes daquela época, eu só tinha encontrado uns poucos brancos que se preocupavam com a floresta e queriam proteger seus animais. Tinha acabado

de começar a trabalhar no posto Demini e o pessoal da Funai me pediu para acompanhá-lo ao rio Catrimani.³⁷ Eu era muito jovem então. Aqueles brancos queriam proteger os queixadas, os jacarés, as ariranhas e as onças contra os caçadores que os matavam sem medida para juntar suas peles. Aquelas eram palavras novas para mim, pois desde que eu era menino, o SPI sempre tinha pedido peles de animais a nossos pais e avós! Por isso, naquele tempo eles caçaram demais, só para trocar com os brancos. Mas com o pessoal da Funai as coisas tinham mudado. Desde que eu comecei a trabalhar com eles no rio Mapuláú,³⁸ ouvi-os dizer muitas vezes que era preciso expulsar de nossa terra os brancos que matam os animais pelas peles e os que exterminam tartarugas e botos com seus arpões.³⁹

Quando subi o rio Catrimani, vi, a jusante, os lugares onde se instalaram os caçadores e pescadores brancos que também não param de invadir nossa floresta. Com a Funai e a Polícia Federal, várias vezes paramos as canoas deles no rio, para confiscar peles de onça e de ariranha. Também os obrigamos a jogar na água todas as tartarugas que tinham capturado. Seus olhos ficavam furiosos, mas eles não protestavam, porque tinham medo da polícia. Eu ainda não conhecia bem os brancos naquela época. Mas entendi que aqueles que eu acompanhava queriam mesmo proteger os animais e as árvores da floresta. Era a primeira vez que eu ouvia aquelas palavras. Elas me fizeram refletir. Comecei a pensar: "Háixopê! Vou eu também defender os animais, para que não desapareçam! Eles são, como nós, habitantes da floresta, e não são tão numerosos assim. Se deixarmos os brancos caçarem em nossa terra, nossos filhos logo estarão chorando de fome de carne!"⁴⁰ Eles estão dizendo a verdade! As árvores da floresta são bonitas e seus frutos são nosso alimento. Dá dó vê-las sendo derrubadas de modo desmesurado!". Após essa viagem, o tempo passou e eu me tornei um homem adulto. Minhas ideias sobre a floresta continuaram caminhando, até eu ouvir, bem mais tarde, as palavras de Chico Mendes. Foi assim que eu aprendi a conhecer as palavras dos brancos sobre o que chamam de natureza. Meu pensamento tornou-se mais claro e mais elevado. Ele se ampliou. Entendi então que não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam⁴¹ e até a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em nossa língua, é *uríhi a pree* — a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro.⁴²



Depois de os relatos da ecologia terem surgido nas cidades, nossas palavras sobre a floresta puderam ser ouvidas pela primeira vez. Os brancos começaram a me escutar e a dizer e pensar: "Háixopê! Então é verdade: os ancestrais dos habitantes da floresta já possuíam a ecologia!". Depois disso, nossas falas puderam se espalhar muito longe de nossas casas, desenhadas em peles de imãgens ou capturadas nas da televisão. Por isso nossos pensamentos já não estão tão escondidos como antes. Antigamente éramos tão invisíveis para os brancos quanto os *iabutis* no solo da floresta. Não tinham nem ouvido nosso nome. Agora não é mais assim. Ainda jovem, decidi partir para longe de casa, para fazer nossas palavras saírem do silêncio da floresta. No começo, não sabia grande coisa. Contudo, bebendo o pó de *yákkona* e me tornando *xamã*, minha imagem viajou com os espíritos da floresta e, assim, adquiri mais conhecimento. Com eles, entendi que nossa terra pode ser destruída pelos brancos. Então, decidi defendê-la e pensei: "Bem! Agora que os brancos inventaram suas palavras de ecologia, não devem se contentar em repeti-las à toa para fazer delas novas mentiras. É preciso proteger de fato a floresta e todos os que nela vivem: os animais, os peixes, os espíritos e os humanos!". Sou filho dos primeiros habitantes da floresta, e essas palavras tornaram-se minhas. Agora quero dá-las a ouvir aos brancos, para que também sejam impregnados por elas.

Antigamente, nossos maiores não diziam: "Vamos proteger a floresta!". Pensavam numa coisa apenas: "Os espíritos que *Omaama* e seu filho nos deixaram cuidam de nós!". Era bom assim. Os *xapiri* já possuíam a ecologia quando os brancos ainda não falavam nisso. São eles que, desde sempre, combatem os

seres maléficis *nē wāri*, afugentam o ser do tempo chuvoso *Ruēri*, acalmam os seres trovão, impedem a terra de cair no caos e o céu de desabar. Também são eles que chamam os seres da chuva para limpar a floresta quando o calor é tanto que os humanos viram fantasmas e que os mandam para o peito do céu quando o tempo seco atrasa ao ponto de as mulheres e crianças ficarem com fome de carne. São eles ainda que, debaixo da terra, abrem a porta do vendaval para empurrar as fumaças de epidemia para longe da floresta. Os seres da chuva e do vento, bem como os da floresta e do céu, são todos pais da ecologia, do mesmo jeito.

Assim era. Nossos ancestrais conheciam as palavras dos *xapiri*, mas não as da ecologia, que os brancos criaram bem mais tarde, por conta própria e longe de nós. Eu tampouco as tinha ouvido. Mas como os espíritos conheciam a ecologia antes de os brancos lhe darem esse nome, eu as entendi logo, pois nossos antigos xamãs sempre souberam essas coisas. De modo que quando escutei falar de ecologia pela primeira vez, pensei: "Os brancos que agora usam essas palavras não as teriam também recebido da boca de *Omama*? Não seriam eles a imagem dos verdadeiros forasteiros que ele criou a partir do sangue de nossos ancestrais? Não seriam eles genros de *Omama*?"

Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a descobrimos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas.⁴³ É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio.⁴⁴ Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. Com um resto das árvores e dos rios, um resto dos animais, peixes e humanos que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais. Por isso estamos tão apreensivos. Os brancos se puseram hoje em dia a falar em proteger a natureza, mas que não venham mentir para nós mais uma vez, como fizeram seus pais e seus avós.

Nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro. De-

fendemos suas árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos *xapiri* e habitantes humanos. Defendemos inclusive, para além dela, a terra dos brancos e todos os que nela vivem. Essas são as palavras de nossos espíritos e as nossas. Os *xapiri* são os verdadeiros defensores da floresta e eles nos dão sua sabedoria. Fazendo-os descer e dançar, nossos antepassados sempre protegeram a natureza inteira. E nós, que somos seus filhos e netos, não queremos viver num resto de floresta. Os brancos já desmataram quase toda a sua terra. Mantiveram apenas alguns retalhos de sua floresta e puseram cercas em volta deles. Acho que agora pretendem fazer o mesmo com a nossa. Isso nos entristece e nos deixa muito preocupados. Não queremos que nossa floresta seja destruída e que os brancos acabem nos cedendo apenas pequenos pedaços dispersos do que irá sobrar de nossa própria terra! Nessas sobras de floresta doente com rios lamacentos, logo não vai haver caça nem peixes, nem vento nem frescor. Todo o valor de fertilidade da floresta terá ido embora. Os *xapiri* não querem nos ver vivendo em cacos de floresta, e sim numa grande floresta inteira. Não quero que os meus morem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos.

Ao contrário dos brancos, não é a floresta e sua terra que comemos. Nós nos alimentamos de sua caça, seus peixes, dos frutos de suas árvores, do mel de suas abelhas, das plantas de suas roças. É desse modo que saciamos a fome de nossas mulheres e crianças. Está muito bem assim. Não é desmatando e queimando a mata que se pode ficar de barriga cheia. Assim só se atrai *Ohinari*, o espírito da fome, e os seres canibais das epidemias. E só. Se maltratarmos a floresta, ela se tornará nossa inimiga. Os antigos brancos já destruíram grande parte dela, dando ouvidos a *Yōasi*, que pôs a morte em nosso sopro. Agora seus filhos e netos deveriam finalmente escutar as palavras claras de *Omama*, que criou a floresta e os *xapiri* para defendê-la. A proteção da natureza, como dizem os brancos, são os habitantes da floresta, aqueles que, desde o primeiro tempo, vivem abrigados por suas árvores. O pensamento dos garimpeiros e fazendeiros, em compensação, é o de seres maléficis. Eles nos chamam de ignorantes o tempo todo, mas, ao contrário do que pensamos, nós com certeza somos menos ignorantes do que eles. Temos amizade pela floresta, pois sabemos que os espíritos *xapiri* são seus donos. Os brancos só sabem maltratá-la e deprecá-la. Destroem tudo, a terra, as árvores, os morros e os rios, até deixarem o solo nu e ardente, até ficarem eles próprios sem ter

o que comer. Nós nunca morremos de fome na floresta. Só morremos da fumaça de suas epidemias.

Quando eu de fato comecei a defender a floresta, amigos brancos me convidaram a ir a Brasília, para me dar o que chamam de prêmio.⁴⁵ Eram muitos a me olhar e escutar, pois queriam ouvir as palavras de um filho de seus primeiros habitantes. Sabiam que eu estava com raiva dos garimpeiros que estavam comendo nossa terra. Disseram-me que tinham gostado de me ouvir. Assim, tornaram minhas palavras mais sólidas e as ajudaram a se propagar para mais longe do que tinham ido até então. Pensaram também que, com o prêmio, talvez os garimpeiros hesitassem antes de me matar. Protegeram-me da morte. Naquela época, meu caminho fora da floresta ainda era estreito. Eles o alargaram e me deram coragem para lutar. Desde então minhas palavras não pararam de se multiplicar e se tornaram mais fortes. Começaram a ser ouvidas por brancos moradores de terras cada vez mais distantes. Então, falei aos que tinham me dado o prêmio que estava feliz em recebê-lo, mas que, ao mesmo tempo, estava triste, porque os meus estavam morrendo. Disse a eles também que ainda que o prêmio tivesse muito valor para os habitantes da floresta, cabia sobretudo aos brancos fazer esse valor entrar em seu peito.

Contudo, muitos são os brancos que continuam ignorando nossas palavras. Mesmo que elas cheguem aos seus ouvidos, seu pensamento continua fechado. Seus filhos e netos talvez as escutem um dia. Então pensarão que são palavras de verdade, claras e direitas. Perceberão como é bela a floresta e entenderão que seus habitantes querem viver nela como seus ancestrais antes deles. Não se dar conta do fato de que não foram os brancos que a criaram, nem ela nem seus habitantes; e que, uma vez destruídos, seus governos não poderão fazer com que voltem à existência. Se, por fim, os brancos ficassem mais sensatos, meu pensamento poderia recuperar a calma e a alegria. Eu diria a mim mesmo: “Que bom! Os brancos acabaram ganhando sabedoria. Eles começam a ter amizade pela floresta, pelos humanos e pelos *xapiri*”. Minhas viagens acabariam. Eu já teria passado tempo demais longe de casa a discursar para eles e a encher suas peles de papel com o desenho de minhas palavras. Passaria a visitar a terra dos brancos só de vez em quando. Diria então a meus amigos de lá: “Parem de me convidar tanto! Quero me tornar espírito e continuar estu-

dando com os *xapiri*. Só quero adquirir mais conhecimento!”. Então eu me esconderia na floresta com os xamãs mais antigos, para beber o pó de *yákoana* até ficar bem magro e esquecer a cidade.



24. A morte dos xamãs

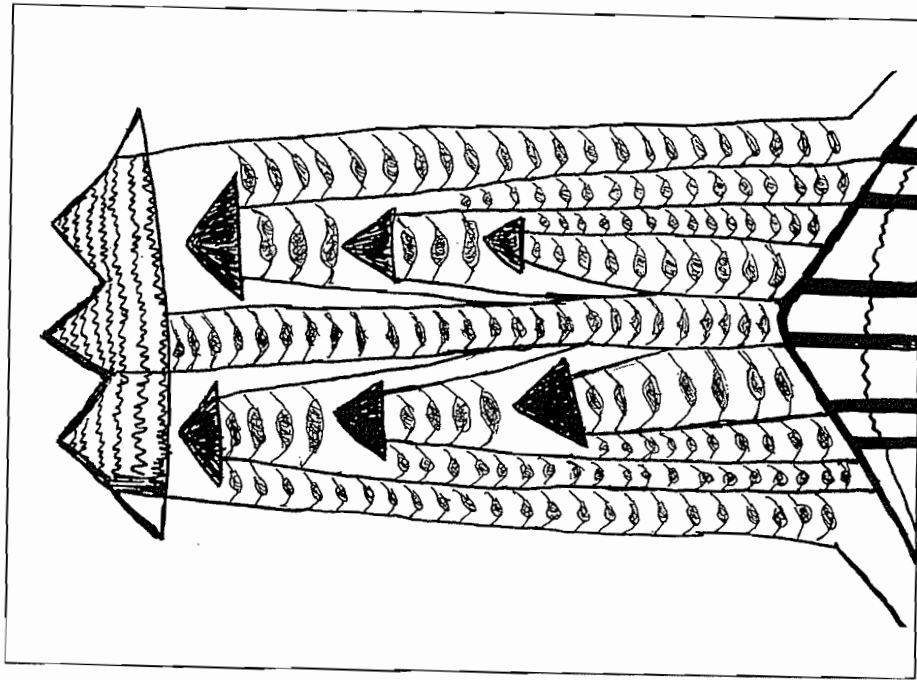
Enquanto os xamãs ainda estiverem vivos, eles poderão evitar a queda do céu, mesmo que ele fique muito doente.

Davi Kopenawa
Ação pela Cidadania, 1990, p.13

Quando um xamã fica muito velho e não quer mais viver, ou quando está muito doente e perto de morrer, seus *xapiri* se afastam dele. Ele então fica sozinho e vazio, antes de se apagar como uma brasa de fogueira. Depois, uma vez abandonada, sua casa de espíritos desaba por si mesma. É assim que acontece. Os *xapiri* de um xamã vão embora quando seu pai morre. Voltam para onde viveram antes, nos morros e montanhas da floresta e nas costas do céu. Só voltam para os humanos muito tempo depois, para dançar para um outro xamã, muitas vezes filho do xamã que deixaram.¹ No entanto, nem todos os *xapiri* se afastam do pai agonizante com a mesma rapidez. Alguns permanecem a seu lado até o último suspiro. Só partem, tomados pela raiva, no instante de sua morte. Esses espíritos mais teimosos são o da onça, que apoia o moribundo e lhe dá coragem, o da lua, que, com os olhos bem abertos, o mantém ainda atento, e *Aiamori*, o espírito da bravura guerreira, que só o abandona no último momento.

Porém, outros *xapiri* se recusam a ir embora até mesmo após a partida do fantasma de seu pai para o peito do céu. São espíritos maléficos muito poderosos e perigosos. Assim, o do tempo seco, *Omoari*, defende com suas flechas o tabaco de seu pai morto, reclamando de seus parentes enlutados que querem destruir suas plantações: "Não! Não queimem esse tabaco! Ele me pertence! Não se vinguem em mim, não fui eu que causei sua morte!". Há também os *xapiri* dos gaviões *Koimari*, dos fantasmas *poroporeri*, dos seres sol *Mot^hokari*, dos seres da noite *Titiri* e ainda muitos outros.² Esses *xapiri* são muito agressivos e determinados a permanecer perto dos rastros de seu pai defunto. É por isso que, quando um xamã morre, abandonamos e queimamos a casa onde as cinzas de seus ossos foram enterradas. Construimos outra afastada dela, para continuar vivendo nela sem perigo.

Se não fizéssemos isso, não poderíamos evitar os ataques dos espíritos maléficos do morto. É assim. Quando procuramos afugentá-los, esses *xapiri* protestam com muita raiva: "Mã! Não queimem nossa casa! Não somos culpados por essa morte! Vão embora! Queremos continuar vivendo aqui no silêncio!". Então, eles tentam reconstruir suas próprias casas nas vizinhanças e, quando



Casa de espíritos.

recuperam as forças, atacam sem tréguia os humanos que andam pelas roças. É isso que fazem o espírito *Omoari*, que flecha o peito das crianças, os espíritos *sucuri*, que copulam com as mulheres para fazê-las morrer no parto, os espíritos *zangão remori*, que arrancam nossas línguas ou fazem inchar nossos olhos, os espíritos da tontura *mōeri*, que nos golpeiam a nuca com suas bordunas, ou os espíritos das águas subterrâneas *motu uri*, que nos afogam nos rios.

Também é preciso muito esforço para convencer o fantasma de um xamã que acaba de morrer a não voltar aos rastros de seu pai morto e fazer mal aos humanos. É por isso que, pouco depois do falecimento, despejamos as cinzas dos ossos do defunto num buraco cavado no chão ao pé de um dos postes da casa, perto do fogo onde se esquentava. Em cima jogamos também tabaco, mingau de banana e *yākoana*, para aplacar a ira de seu fantasma. Depois fechamos o buraco com uma pedra e a cobrimos com terra, amassando-a bem com o calcanhar. Ai os xamãs da casa tratam de desviar os olhos do fantasma para longe dos parentes do falecido. Dizem a ele: “Olhe para longe e vá embora! É para lá, entre nossos inimigos, que você vai encontrar o que comer e mulheres para copular! É lá que estão os culpados por sua morte!”. Se não fizéssemos isso, os vivos não ficariam saudáveis por muito tempo! É verdade. Os fantasmas dos grandes xamãs, que possuem casas de espíritos muito altas, são muito agressivos. Temos muito medo deles. Isso não acontece com os fantasmas de gente comum. Eles apenas vão para as costas do céu, sem mais. Sua morte não pode ser vingada pelos *xapiri*, só por seus parentes.

Não se deve achar que nossos antigos se extinguíram na floresta só de velhice! Foram devorados, um a um, pelas doenças dos brancos. Desde a minha infância, a maior parte dos meus parentes se foi assim, e minha raiva por todos esses lutos nunca diminuiu. Hoje em dia, a maioria dos nossos grandes xamãs desapareceu. Os seres maléficos da epidemia destruíram suas casas de espíritos uma atrás da outra, sem que eles pudessem se vingar. Foi o que os fez morrer. Antigamente, nossos maiores nunca pensaram que algo assim pudesse acontecer! Logo que os garimpeiros invadiram a floresta, nossos xamãs mais experientes tentaram sem tréguia rechazar suas fumaças de epidemia. Mas falharam. Elas devoraram com voracidade nossas mulheres e nossas crianças. Por fim, foram os seres canibais da epidemia que, enfurecidos por seus ataques, acabaram por devorar os xamãs que os combatiam. É por isso que os velhos xamãs, antes tão numerosos, são hoje tão raros. Os jovens continuam fazendo dançar os espíritos, aqui e acolá, mas

já não se ouvem na floresta os cantos de nossos xamãs mais antigos, sobretudo nas terras altas. Por isso nos sentimos tão aflitos e desamparados.

Hoje os *xapiri* maléficos dos xamãs mortos tornam-se cada vez mais numerosos, furiosos por ver as casas dos espíritos de seus pais destruídas pela ignorância dos brancos. Não param de perguntar aos xamãs sobreviventes: “Quem comeu nosso pai? Digam! Não tenham medo!”. Para desviar sua vingança, respondem: “Mal! Não se voltem contra os habitantes da floresta, que são dos nossos! Nenhum deles matou seu pai! Vão devorar os brancos! São eles os matadores em estado de *ōnokae!*”. É por isso que os *xapiri* maléficos irados derrubam árvores em cima dos garimpeiros, enchem as águas para afogá-los ou provocam deslizamentos de terra para sepulcra-los. Inclusive derrubam seus aviões na floresta. É verdade! O espírito do antigo espectro *Porapatari* surge de repente em seu caminho no céu e os faz despencar no vazio. Isso aconteceu no alto rio Mucajai, quando um grande xamã da casa do rio *Hero u* morreu de malária.³ Vários aviões de garimpeiros se espatifaram no topo das árvores. Naquela época, vi com meus próprios olhos as carcaças abandonadas na mata!

Se continuarem se mostrando tão hostis para conosco, os brancos vão acabar matando o pouco que resta de nossos xamãs mais antigos. E no entanto esses homens que sabem se tornar espíritos desde um tempo remoto têm um valor muito alto. Bebem o pó de *yākoana* continuamente, para nos curar e proteger. Repelem os espíritos maléficos, impedem a floresta de se desfazer e reforçam o céu quando ameaça desabar. No primeiro tempo, *Omana* ensinou-os a virar espírito com o seu próprio filho, antes de fugir para a foz de todos os rios. Muito tempo depois, os brancos que ele criou com a espuma do sangue de nossos ancestrais voltaram à floresta onde vivemos. Foram se tornando cada vez mais numerosos e começaram a destruir seus habitantes com suas armas e epidemias *xawara*. Então, quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador, porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. É por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãs deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós.



É verdade. Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos, que vivem embaixo do mesmo céu. É por isso que, se todos os que fazem dançar os *xapiri* morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua. Por mais que sejam numerosos e sabidos, seus médicos não poderão fazer nada. Serão destruídos aos poucos, como nós teremos sido, antes deles. 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 voracidade 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. É isso que pode acontecer um dia se morrerem todos os xamãs e se os *xapiri*, enfurecidos pela morte de seus pais, fugirem para longe dos humanos. Então, só sobrarão na mata, na natureza, os seres maléficos *né wári*, que já estão avisando e ameaçando: “*Ma!* Se os Yanomami⁴ desaparecerem, nós vamos ficar aqui para vingar-los! Não deixaremos sobreviver os brancos que os devoraram!”. Isso me contam às vezes meus *xapiri* durante o sono, depois de ter bebido *yákoana* o dia todo. Então, penso: “*Haixopé!* Se os seres da epidemia *xawara* nos matarem a todos, talvez nossa morte acabe sendo vingada pelos seres maléficos da floresta!”. Pode ser que os brancos duvidem do que eu digo. “Será que ele ouve mesmo essas palavras de espíritos que diz repetir?” Mas é verdade! Sou xamã, como meus antigos, e os *xapiri* ficam vindo a mim no tempo do sonho. Ai, eu contemplo sua beleza e escuto seus cantos no silêncio da noite, deitado em minha rede, e é assim que meu pensamento se expande e se firma.

Sem xamãs, a floresta é frágil e não consegue ficar de pé sozinha. As águas do mundo subterrâneo amolecem seu solo e sempre ameaçam irromper e rasgá-lo. Seu centro, firmado pelo peso das montanhas, é estável. Mas suas bordas não param de balançar com estrondo no vazio, sacudidas por grandes vendavais. Se os seres da epidemia continuarem proliferando, os xamãs acabarão todos morrendo e ninguém mais poderá impedir a chegada do caos. *Maxitari*, o ser da terra, *Ruéri*, o do tempo encoberto, e *Titiri*, o da noite, ficarão furiosos. Chorarão a morte dos xamãs e a floresta vai virar outra. O céu ficará coberto de nuvens escuras e não haverá mais dia. Choverá sem parar. Um vento de

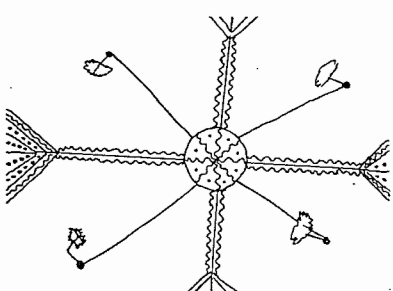
furação vai começar a soprar sem jamais parar. Não vai mais haver silêncio na mata. A voz furiosa dos trovões ressoará nela sem trégua, enquanto os seres dos raios pousarão seus pés na terra a todo momento. Depois, o solo vai se rasgar aos poucos, e todas as árvores vão cair umas sobre as outras. Nas cidades, os edifícios e os aviões também vão cair. Isso já aconteceu, mas os brancos nunca se perguntam por quê. Não se preocupam nem um pouco. Só querem saber de continuar escavando a terra em busca de minérios, até um dia encontrarem *Xiwáripo*, o ser do caos! Se conseguirem, aí não vai haver mais nenhum xamã para rechaçar os seres da noite. A mata vai ficar escura e fria, para sempre. Não terá mais nenhuma amizade por nós. Marimbondos gigantes vão atacar os humanos e suas picadas irão transformá-los em queixadas.⁵ Todos os garimpeiros vão morrer, mordidos por cobras caídas do céu ou devorados por onças, que vão aparecer de todos os lados na floresta. Seus aviões vão se despedaçar nas árvores grandes. A terra vai se encharcar e vai começar a apodrecer. Depois será pouco a pouco coberta pelas águas, e os humanos vão virar outros, como aconteceu no primeiro tempo.⁶

Quando os brancos arrancam minérios perigosos do fundo da terra, nosso sopro torna-se curto demais e morremos muito depressa. Não ficamos somente doentes, como antes, quando estávamos sozinhos na floresta. Agora, toda a nossa carne e até o nosso fantasma estão contaminados pela fumaça de epidemia *xawara* que nos consome. Por isso nossos xamãs mortos estão furiosos e querem nos proteger. Se nosso sopro de vida se apagar, a floresta vai ficar vazia e silenciosa. Nossos fantasmas então irão juntar-se aos muitos outros que já vivem nas costas do céu. Então, o céu, tão doente quanto nós por causa da fumaça dos brancos, vai começar a gemer e se rasgar. Todos os espíritos órfãos dos antigos xamãs vão cortá-lo a machadadas.⁷ Vão retalhá-lo por inteiro, com muita raiva, e vão jogar os pedaços na terra, para vingar seus falecidos. Aos poucos cortarão todas as amarras do céu e ele vai despencar totalmente; e dessa vez não vai haver nenhum xamã para segurá-lo. Vai ser muito assustador mesmo! As costas do céu sustentam uma floresta tão grande quanto a nossa, e seu peso enorme vai nos esmagar de repente com toda a sua força. Toda a terra na qual andamos será empurrada para o mundo subterrâneo, onde nossos fantasmas vão, por sua vez, virar vorazes ancestrais *aópatari*. Vamos morrer antes mesmo de perceber. Ninguém vai ter tempo de gritar nem de chorar.

Depois, os *xapiri* em fúria vão acabar atirando na terra também o sol, a lua e as estrelas. Então o céu vai ficar escuro para sempre.

Os *xapiri* já estão nos anunciando tudo isso, embora os brancos achem que são mentiras. Com a imagem de *Omana*, repetem para eles a mesma coisa: “Se destruírem a floresta, o céu vai quebrar de novo e vai cair na terra!”. Mas os brancos não ouvem. Sem ver as coisas com a *yákoana*, a engenhosidade deles com as máquinas não vai torná-los capazes de segurar o céu e consolidar a floresta. Mas eles não têm medo de desaparecer, porque são muitos. Contudo, se nós deixarmos de existir na floresta, jamais poderão viver nela; nunca poderão ocupar os rastos de nossas casas e roças abandonadas. Irão morrer também eles, esmagados pela queda do céu. Não vai restar mais nada. Assim é. Enganato existirem xamãs vivos, eles conseguirão conter a queda do céu. Se morrerem todos, ele vai desabar sem que nada possa ser feito, pois só os *xapiri* são capazes de reforçá-lo e torná-lo silencioso quando ameaça se quebrar. É dessas coisas que nós, xamãs, falamos entre nós. O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawwara* e amarrado com firmeza acima de nós!

Mais tarde, na floresta, talvez morramos todos. Mas não penseem os brancos que vamos morrer sozinhos. Se nós nos formos, eles não vão viver muito tempo depois de nós. Mesmo sendo muitos, também não são feitos de pedra. Seu sopro de vida é tão curto quanto o nosso. Eles podem acabar conosco agora, porém, depois, quando quiserem se instalar nos lugares onde nós vivemos, vai ser sua vez de serem devorados por todos os tipos de seres maléficos perigosos. Assim que tiverem destruído os espelhos dos *xapiri* dos nossos grandes xamãs, devastando a terra da floresta, esses espíritos vão se vingar. Já estão nos avisando, como eu disse: “Não temam! Não tenham medo de morrer! Por mais que os brancos acreditem que podem aumentar sem limites, vamos colocá-los à prova! Veremos se são tão poderosos quanto pensam! Vamos mergulhá-los na escuridão e na tempestade! Vamos quebrar o céu, e eles serão esmagados por sua queda!”. É isso que nos dizem os *xapiri* quando suas imagens falam conosco durante o tempo do sonho. Eles não mentem. São guerreiros valentes, que nunca nos alertam à toa. A morte dos xamãs, que são seus pais, os deixa enfurecidos e atíca seu desejo de vingança.



Os *xapiri* maléficos dos grandes xamãs nunca param de querer devorar os humanos. É assim, ainda que os brancos não desconfiem. É por isso que tratamos de preveni-los: “Sejam sensatos! Desistam de saquear nossas terras, porque quando suas fumaças de epidemia tiverem matado a todos nós e vocês construírem cidades sobre nossas pegadas esquecidas na floresta, vão destruir a si mesmos. Os espíritos dos xamãs que vocês tiverem matado vão se vingar e irão devorá-los. Ai, vocês vão ficar procurando a causa de seus tormentos em vão. Mas seu pensamento ficará confuso e perdido!”. Meu sogro, que é um desses grandes xamãs, costuma me falar essas coisas e suas palavras me fazem pensar direito. Acho que tudo isso pode mesmo acontecer um dia se não se ouvirem mais subir de nossas casas os cantos dos espíritos.

É por isso que, como todos os xamãs, eu não tenho medo de morrer. Não tenho medo das armas dos garimpeiros nem das dos fazendeiros.⁸ Sei que de pois que eu morrer meus *xapiri* saberão encontrar aquele que me matou. Ai, seus parentes terão de colocar seu corpo numa caixa de madeira fechada e enterrá-lo. Sua morte lhes causará muita dor. Meu fantasma, ao contrário, não vai ser esmagado pelo peso da terra. Vai chegar até as costas do céu, onde poderá viver novamente. Meus ossos não vão ficar abandonados na umidade da floresta. Meus parentes irão queimá-los e porão as cinzas em esquecimento no chão de nossa casa, rodeados por seus convidados. Então, só meus *xapiri* mais perigosos continuarão perto delas para me vingar. É isso o que acontece, como eu disse, quando morre um xamã.

Costumo escutar as palavras de meus espíritos, que se perguntam, irados:

“Por que os brancos são tão hostis a nós? Por que querem nossa morte? O que têm eles contra nós, que não os maltratamos? Será só porque somos gentes outras, habitantes da floresta? Não fique aflito, pode ser que o matem, mas eles mesmos não vão ficar muito tempo a salvo das destruições que alastram!”. Assim é. Ficamos tristes com a ideia de desaparecer. Mas nosso pensamento se acalma quando pensamos que os *xapiri* são inúmeros e não vão morrer nunca. Nós estamos sofrendo, mas sabemos que eles não vão abandonar nossos rastros ao relento e que a fumaça da cremação de nossos ossos vai se transformar numa epidemia *xawara* para os brancos que nos tiverem matado. É por isso que, quando morrem os nossos, depois de chorarmos muito, nossa dor se torna menor assim que seus fantasmas chegam às costas do céu. Então, nosso pensamento recupera a calma e a força. Podemos novamente rir e brincar.

Hoje restam poucos grandes xamãs vivos na floresta, mas os espíritos órfãos dos xamãs mortos vão aumentando e estão cada vez mais bravos. É por isso, também, que não queremos que os brancos continuem maltratando nossa terra. Isso nos deixa com raiva, mas nem por isso nós os flechamos. Eles se acham inteligentes e poderosos, com suas peles de imagens, suas máquinhas e suas mercadorias. No entanto, quando os espíritos maléficos dos xamãs antigos começarem a atacar suas cidades, vão dar dó, por terem ignorado nossos avisos. Não vão entender o que está acontecendo! Com estas palavras, só quero avisá-los de que as coisas maléficas que tiram da terra não vão deixá-los ricos por muito tempo! O valor de nossos mortos vai ser muito alto, e eles com certeza não vão conseguir compensá-lo com suas peles de papel. Nenhum valor, como eu disse, pode comprar a terra, a floresta, os morros e os rios. O dinheiro dos brancos não vai valer nada diante do valor dos xamãs e dos *xapiri*. Eles têm de entender isso! Desde que *Omama* as deu aos nossos ancestrais, conservamos as palavras dos espíritos para nos proteger. É por isso que, se os brancos não nos fizerem todos morrer, continuaremos a chamá-los para reforçar a floresta e prevenir uma nova queda do céu.

Os fantasmas dos antigos xamãs e seus espíritos maléficos já começaram a se vingar em terras distantes, provocando secas e inundações constantes. Os espíritos do céu, *Hutukarari*, do vendaval, *Yariporari*, do sol, *Mot^ookari*, da chuva, *Maari*, dos raios, *Yápirari*, dos trovões, *Yárimari*, e do caos, *Xiwáripo*, estão

furiosos com os brancos que maltratam a floresta. Assim é. A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso. Por isso ela sabe como se defender, com seus *xapiri* e seus seres maléficos. Ela só não retorna ao caos porque alguns xamãs ainda fazem dançar seus espíritos para protegê-la. Mas hoje em dia, como eu disse, há nela cada vez mais *xapiri* furiosos, conforme seus pais vão sendo devorados pela epidemia *xawara*. Por enquanto, os espíritos dos xamãs vivos ainda estão conseguindo contê-los. Mas sem o trabalho deles, a floresta e o céu não vão mais conseguir ficar muito tempo no lugar e continuar silenciosos e tranquilos como estamos vendo agora!

Faz algum tempo, um grande xamã, que eu chamava de pai, morreu em Ajuricaba, no rio Demini. Assim que ele se foi, seus espíritos enlutados começaram a retalhar o céu com furor. Pedações inteiras de seu peito começaram a ceder e a balançar com grande estrondo, prestes a se desprender e a despencar na terra. Dava para ouvir os estalos surdos, ecoando em série, acima da floresta. Todos os moradores da casa do defunto choravam de pavor. Logo, eu me pus a trabalhar, com meu sogro e dois xamãs de lá. Bebemos o pó de *yákoana* e chamamos em reforço uma multidão de *xapiri*, que vieram de todos os lados. Nós os enviamos em seguida até as costas do céu, para firmar os pedaços quebrados com cipós de metal. Foi apavorante mesmo! Daquela vez, eu achei mesmo que ele iria nos carregar na queda! Para conseguirmos consertá-lo, acabamos tendo de chamar a imagem do ser do caos *Xiwáripo* e a do metal de *Omama*.

Na época em que meu sogro me fez beber o pó de *yákoana* pela primeira vez, eu já tinha visto a imagem do céu se quebrando e tinha ouvido suas queixas: “Mais tarde, se não houver mais xamãs na floresta para me segurar, vou cair de novo na terra, como no primeiro tempo! Mas dessa vez vou fazer viver em minhas costas gentes diferentes desses brancos comedores de terra tão hostis a vocês!”. Desde então, muitas vezes escuto em sonho o céu lançando estalos apavorantes e ameaçando quebrar. Os espíritos órfãos dos antigos xamãs mortos estão a cortá-lo há tanto tempo! Ele está coberto de feridas e repleto de placas desajustadas. E se todos os xamãs sobreviventes até hoje forem por sua vez devorados pela epidemia *xawara*, ele com certeza vai desmoronar como antigamente, quando era ainda novo e pouco resistente. Pode levar muito tempo, mas penso que vai acabar acontecendo. Por enquanto, quando os brancos esquentam o peito dele com a fumaça do metal que arrancam da terra, os *xapiri* ainda estão conseguindo curá-lo, despejando nele enxurradas de água de

suas montanhas.⁹ Mas se não houver mais xamãs na floresta, ele vai queimar aos poucos até ficar cego. Vai acabar sufocando e, reduzido ao estado de fantasma, vai despencar de repente na terra. Ai seremos todos arrastados para a escuridão do mundo subterrâneo, os brancos tanto quanto nós.

Pode ser que então, depois de muito tempo, outras gentes venham à existência em nosso lugar. Mas serão outros habitantes da floresta, outros brancos. São essas as palavras de nossos antigos sobre o futuro. Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso. Talvez acabassem entendendo as coisas de que os xamãs costumam falar entre si. Mas não devem pensar que estamos preocupados somente com nossas casas e nossa floresta ou com os garimpeiros e fazendeiros que querem destruí-la. Estamos aprendisivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. Talvez não aconteça agora, mas pode acontecer mais tarde. Então, vão ser nossos filhos, seus filhos e os filhos de seus filhos a morrer. É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. Mas bem sei que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar. Pensam que esse aviso é pura mentira. Não é. Nossas palavras são muito antigas. Se fôssemos ignorantes, ficaríamos calados. Temos certeza, ao contrário, de que o pensamento dos brancos, que não sabem nada dos *xapiri* e da floresta, está cheio de esquecimento. 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 xamãs yanomami e vão saber que quisemos defender a floresta.



Palavras de Omama

Por que continuo a lutar? Porque estou vivo!

Davi Kopenawa, depoimento à
American Anthropological Association
(Turner & Kopenawa, 1991, p. 63)

Quando eu era jovem e ainda não era xamã, eu não sabia sonhar. Era ignorante e dormia como uma pedra jogada no chão. Era incapaz de ver as coisas da floresta durante o meu sono. Mais tarde, entendi que não devia esquecer as palavras de Omama que nos vêm do primeiro tempo. Então, pedi aos xamãs mais velhos de minha casa para me transmitirem os cantos dos *xapiri*, para assim poder sonhar de verdade. Antes, quando eu dormia, só via coisas muito próximas. Ainda não tinha em mim o sonho dos espíritos, que permite que a imagem dos xamãs viaje longe. Não conseguia contemplar as coisas do tempo de nossos ancestrais, nem ver o que eram de fato o trovão, o céu, a lua, o sol, a chuva, a escuridão e a luz. Eu ainda era ignorante. Foi só depois de ter bebido pó de *yákoana* por muito tempo que pude conhecer a imagem de todas essas coisas. É desse modo, como eu disse, que os habitantes da floresta estudam, virando espíritos. Os brancos são outra gente. A *yákoana* não é boa para eles. Se começarem a beber sozinhos, os *xapiri*, chatados, só vão emaranhar seus pensamentos e a barriga deles vai cair de medo. A imagem da *yákoana* só tem amizade por quem nasceu na floresta.

Depois de ter me tornado xamã, comeci a conhecer melhor os *xapiri* e, assim, a ampliar meu pensamento. Desde então, não paro de chamá-los e de fazer descer suas imagens. Quase nunca durmo sem responder a seus cantos à

noite. Sempre os vejo dançar com gritos de alegria em meu sonho. Quando eu era adolescente e ainda não sabia nada dos espíritos, às vezes pensava que os xamãs talvez cantassem à toa. Até perguntava a mim mesmo se não estariam mentindo sob efeito da *yákoana*! Mas depois de ter eu mesmo conhecido o seu poder, entendi que não era nada disso e que eles realmente respondem aos cantos dos *xapiri*. Ai, pensei: "Se eles só fingissem que viam os espíritos, acabariam ficando com medo do poder da *yákoana* e parariam de bebê-la! Mas é o contrário: eles trazem mesmo as palavras das terras distantes de onde baixam seus espíritos! É verdade!".

Os xamãs mais antigos abrem os caminhos dos *xapiri* e os mandam construir suas casas de espíritos para nós, como eu disse. Então, se nosso peito não estiver sujo e se respondermos bem a seus cantos, eles ficam felizes e se instalam. É assim desde o tempo em que nossos ancestrais foram criados; desde que começaram a imitar o filho de *Omama*, o primeiro xamã. Soprando o pó de *yákoana* nas narinas dos mais jovens, continuaram a lançar neles o sopro de seus *xapiri*. É por isso que somos capazes de vê-los, desde aquele tempo. De modo que um grande xamã que tem muitos espíritos não pode ser ciumento. Se um jovem os pedir a ele, não pode recusar. Deve abrir seus caminhos e transmitir ao jovem o sopro de vida dos *xapiri*. Foi assim que, quando eu quis me tornar xamã, pude obter os *xapiri* do pai de minha esposa. Ele foi generoso comigo, porque seus espíritos são muito numerosos e a casa deles é mais alta do que o céu.

Adultos, vivemos um longo tempo durante o qual ainda somos jovens. Depois, vamos aos poucos ganhando idade e, a menos que feiticeiros inimigos nos quebrem os ossos ou que a epidemia *xawara* nos devore, envelhecemos com retidão. Não morremos tão cedo! Durante todo esse tempo, os *xapiri* nos protegem e nos curam de todos os nossos males. É por isso que costumamos repetir a meus parentes mais velhos: "Deem-me os seus espíritos, para que eu possa curar as pessoas de nossa casa quando vocês não estiverem mais aqui! Vocês são grandes xamãs, não sejam avarentos! Se não forem generosos, todos vão pensar que são mentirosos! Os *xapiri* não são como nós, eles não morrem nunca. Vocês não podem se recusar a dá-los!".

Desde que o pai de minha esposa começou a me dar seus *xapiri*, aprendi as palavras deles tanto quanto pude. No entanto, ainda tenho muito a aprender, pois os *xapiri* são inúmeros e seus cantos não têm fim. Por isso, mais tarde, vou



voltar a estudar com meu sogro. ¹ Vários outros xamãs farão isso comigo. Logo vai nos chamar para beber *yákoana* com ele. Então irá nos dar outros espíritos, para não ficarmos desamparados depois que ele morrer. Hoje, já não restam muitos grandes xamãs como ele na floresta. A fumaça do ouro a deixou quase toda desabitada. Mesmo em nossa casa de *Watoriki*, meu sogro é o único xamã antigo que sobreviveu. É por isso que estou ansioso para continuar a tomar *yákoana* com ele. Assim que puder viajar um pouco menos pelas terras dos brancos para defender nossa floresta, vou pedir a ele para me transmitir muitos outros dos seus *xapiri*.

Por enquanto, ele me diz: "Você é jovem, espere um pouco! Você ainda é fraco e tem fome de carne demais. Pensar muito nas maldades dos brancos confunde o seu pensamento. Não seja impaciente! Mais tarde, os *xapiri* mais antigos poderão chegar até você e, assim, sua casa de espíritos irá crescendo aos poucos. Então, você poderá fazer dançar os *xapiri* do céu, das montanhas de pedra e do trovão, bem como os dos insetos *warusinari* do céu novo e os dos gaviões maléficos *Koimari*". Ai, respondo: "*Haixopê!* Essas são boas palavras! Pedirei outros *xapiri* quando a calma tiver voltado ao meu pensamento!". Por enquanto, os brancos ainda não pararam de invadir nossa terra. Preciso viajar e falar duro com eles em suas cidades, em todos os lugares onde puder. Mas se eu fosse como os outros habitantes da floresta e não conhecesse a língua de fantasma desses forasteiros, preferiria muito ficar em minha casa para tomar *yákoana* e fazer dançar os espíritos!

Meu sogro e outros xamãs de *Watoriki* me dizem também: "Não nos peça novos *xapiri* agora! Se você receber espíritos maléficos, vai querer mandá-los atacar os brancos. Não vai ser bom. Seu pensamento está agitado e, se ficar com raiva, vai ficar agressivo demais. Se esses forasteiros lhe disserem palavras ruins,

você vai mandar seus *xapiri* devorá-los e os parentes de suas vítimas vão querer se vingar!¹. São palavras sábias, reconheço. Se eu chamar novos *xapiri* sem poder responder a seus cantos como se deve, eles vão ficar descontentes e vão se voltar contra mim. E depois, é verdade, se eu ficar constantemente zangado, meus *xapiri* maléficos podem agredir os brancos à minha revelia. É por isso que por ora evito pedir novos espíritos aos grandes xamãs de minha casa. Farei isso mais tarde, quando parar de viajar o tempo todo. Por enquanto, é raro eu ficar tranquilo em casa. Os brancos meus amigos ficam me chamando para defender a floresta, muito longe de minha casa de *Watoriki*. Às vezes eu fico preocupado, pensando que posso envelhecer sem ter aprendido nada de novo. Meu pensamento ainda está procurando. Para conhecer de fato os espíritos, ainda vou precisar estudar muito com a *yákoana*.² Mas vou fazer isso mais adiante, quando minha mente tiver se acalmado; quando não estiver mais obscura pelas palavras tortas dos garimpeiros e fazendeiros; quando eles finalmente pararem de sujar os rios, de derrubar as árvores e de espalhar fumaças de epidemia, vou voltar a beber pó de *yákoana* na floresta, silenciosa de novo, e, então, minha atenção poderá enfim se fixar nas palavras dos espíritos.

Apesar de minhas viagens a terras distantes, os *xapiri* de minha casa de espíritos não estão bravos. Eles continuam dançando para mim. Porém, alguns deles, que moravam na parte mais alta da casa, para além do céu, acabaram me deixando. Devem ter fugido por causa dos alimentos que os brancos me deram, comidas gordurosas e salgadas que enfraquecem o peito e afugentam os espíritos com seu cheiro. Até a água de suas cidades, apesar de ser tão clara, tem um sabor estranho. Além disso, de tanto viajar para tão longe, outros dos meus *xapiri*, leves como penugem, foram carregados pelo sopro dos motores de avião.

Mas o que me preocupa é que eu ainda não consegui fazer descer até mim os *xapiri* que nossos antepassados mais apreciavam dentre todos — os dos japins *ayokora*.³ Eles são os espíritos mais experientes na cura, como eu disse. Eles veem dentro dos doentes e sabem tirar o mal deles sem cortar seus corpos, ao contrário dos médicos dos brancos. Assim que um ser maléfico coloca seus objetos de febre e dor dentro de uma de suas vítimas, os espíritos *ayokorari* são capazes de arrancá-los e fazer com que sejam regurgitados por seu pai, o xamã. No tempo em que os remédios dos brancos não existiam na floresta, esses

xapiri eram os preferidos por nossos antigos. É por isso que eu, seguindo-os, quero segui-los também. Não quero ser xamã para enganar os meus parentes! Vi muitas vezes nossos antigos curarem com esses espíritos poderosos, e quero mesmo seguir seus passos!

Contudo, meu pai, que era um homem comum, não sabia fazer dançar os *xapiri*. De modo que eles nunca vieram me visitar por conta própria. Tive de pedi-los ao meu padraсто de Toototobi.⁴ Ele foi muito generoso e logo os chamou e os deu para mim. Para isso, ele me fez beber *yákoana* durante vários dias sem parar. Então, eu pude ver, no tempo do sonho, *xapiri* amarrando suas redes em minha casa de espíritos. Porém, alguns dias depois, antes mesmo de eu ter recuperado todas as minhas forças, os brancos me chamaram. Na viagem até a cidade, fiquei mais uma vez sentado num avião muito tempo. Ai, sem que eu me desse conta, foram destruídos os caminhos dos espíritos *ayokorari* que eu tinha acabado de conseguir. Quando retornei, meu sogro bem que tentou fazê-los voltar para perto de mim. Não adiantou. Eu não tinha sido prudente como deveria. O efeito da *yákoana* era recente e eu ainda estava fraco. Voando tão alto e tão longe, os caminhos daqueles *xapiri* não resistiram. Se não fosse por isso, eu os teria guardados até hoje.

Algum tempo depois, um xamã de Toototobi que chamo de cunhado veio me fazer uma visita em *Watoriki*. É um amigo de infância, e ele mesmo tem muitos desses espíritos dos japins *ayokora*. Bebemos o pó de *yákoana* juntos, para curar um homem doente de feiticaria *h'w'eri*. Ai eu quis arrancar do corpo dele a planta maléfica que estava queimando a sua imagem no interior do corpo. Para fazer isso, tentei chamar a mim os espíritos *ayokorari* que tinha ganhado antes de minha viagem aos brancos. Meu cunhado estava do meu lado e me guiava. Eu fiz muito esforço, mas, mesmo assim, não consegui cuspir a feiticaria no chão de nossa casa. Deve ter caído em outro lugar, longe de nossas vistas. Eu achava que ainda possuía aqueles espíritos curadores. Mas eles já tinham ido embora. Minha boca tinha ficado estéril. Deles só restava comigo um espírito desajeitado, que chamamos *ayokorari xapokori a*.⁵ Esse *xapiri* também cospe os objetos maléficos, mas ele os faz cair longe do xamã, sem que ninguém jamais possa vê-los aparecer. O tubo de sua garganta⁶ é torcido, e ele cospe para trás, em seu próprio espelho, e não pela boca de seu pai, que não pode, portanto, torná-los visíveis. Com os verdadeiros espíritos *ayokorari* é muito diferente! São eles que eu queria ter na minha casa de espíritos. Muitas

vezes, no tempo do sonho, eu os vi chegar para amarrar suas redes. No entanto, sempre acordei antes que eles pudessem se instalar. Acho que xamãs inimigos devem ter me mandado de propósito *xapiri* estereis, para atrapalhá-los e tomar seu lugar. Se for isso, os xamãs de minha casa vão ter de expulsar esses intrusos para eu um dia poder fazer dançar verdadeiros espíritos *ayokorari*.

Os *xapiri* do japim *ayokora* só vêm morar na casa de espíritos de um xamã se sua boca não estiver salgada nem queimada por carne de caça. É muito difícil ficarem de fato, porque são muito ariscos. Assim é. Eles se aproximaram de mim, mas acabaram mudando de opinião e voltaram para as lonjuras de onde vieram. Seus caminhos se romperam como fios de teia de aranha e foram levados pelo vento. Fico triste, e por mais que fique de ouvidos abertos, não ouço mais seus cantos. Visitei muitas vezes os lugares onde viveram os ancestrais dos brancos, nos confins da terra, a jusante de todos os rios. É dali que os espíritos *ayokorari* descem até nós. Para chegar lá, fiz longas viagens de avião, muito alto no peito do céu. Acho que foi isso que acabou destruindo os caminhos pelos quais esses *xapiri* magníficos vinham até mim. Resolveram parar de me visitar. Pensaram: "How! Os brancos destruíram nossas pegadas! Não podemos mais voltar à casa de nosso pai!". Ai deram meia-volta e eu os perdi. Meu cunhado de Toototobi continua tendo os seus espíritos *ayokorari*, porque não saiu da floresta desde que éramos crianças. Ele nunca visitou os brancos.

Meu sogro, em *Waterikt*, bem que tinha me avisado: "Não fique indo tanto para essas terras distantes! E se tiver mesmo de ir, não coma de modo algum a comida desses forasteiros! Fede a cebola, alho⁷ e gordura queimada! Se você continuar viajando assim, vai acabar afugentando todos os seus *xapiri*!". Porém, apesar de suas recomendações, eu tive de continuar indo muitas vezes para as cidades e comer coisas estranhas por lá. O cheiro adocicado dos sabões e tecidos dos brancos penetrou minha pele, que também ficou impregnada da fumaça de seus cigarros e carros. Os espíritos *ayokorari* fogem de todos esses cheiros, que acham enjoantes. Na floresta, os ninhos dos japins *ayokora* ficam bem alto nas árvores, longe de nossas fogueiras e das folhas de mel de nossas mulheres, não é? Eles só cheiram e comem coisas da floresta. Por isso seus espíritos temem tanto os cheiros das cidades. Foi isso também que os afastou de mim.

São os *xapiri* que eu mais queria e, agora que me deixaram, me sinto desamparado e isso me entristece. Porém, vou tentar chamá-los de novo mais

adiante, com a ajuda de meu padraсто de Toototobi e outros grandes xamãs que, como ele, conhecem de fato esses *xapiri*. Vou estudar durante muito tempo com a *yákoana* e vou mais uma vez fixar meu pensamento neles. Vou também visitar os xamãs dos *Xama⁷ari*, no alto rio Demini, que sabem ser generosos com seus mais belos espíritos. Ficarei entre eles por uma ou duas luas, num tempo de fartura de comida das roças e de mel das árvores da floresta. Eles vão soprar em minhas narinas o pó muito forte que tiram das sementes enrugadas da árvore *paara hi*. Vou ficar magro e muito fraco, como da primeira vez. Assim, quem sabe os espíritos *ayokorari* vêm novamente dançar para mim e me permitem curar como os grandes xamãs de nossos antigos? É isso que eu quero! Gosto acima de tudo de contemplar a beleza dos espíritos e aprender por meio de suas palavras. Grandes xamãs já sopraram pó de *yákoana* no meu nariz quando eu era mais jovem.⁸ Mas não quero ser preguiçoso. Vou voltar a apresentar minhas narinas muitas vezes. Então, as coisas da floresta vão se revelar para mim de verdade. Por enquanto, ainda não as vejo com suficiente clareza. Preciso ainda beber muito pó de *yákoana* para chegar lá. Se eu não continuar por esse caminho, temo que meu pensamento se obscureça. Preciso me proteger. De tanto ir até os brancos, vou acabar ficando ignorante. Quero, ao contrário, ficar tão sábio quanto meus parentes mais velhos e nossos antepassados antes deles.

Os *xapiri* dançam para nós desde sempre, e acho suas imagens e seus cantos magníficos. Por isso eu quis fazê-los descer também. Se, quando bebemos *yákoana*, mentíssemos e não conseguíssemos ver nada, não seríamos xamãs. Ao contrário, fazemos mesmo descer as imagens dos espíritos. Cuidamos de suas casas e estudamos suas palavras incansavelmente. Era assim com nossos antigos e nós seguimos suas pegadas. Esse é o modo de ser da gente da floresta desde o primeiro tempo. Não devemos esquecer isso. Como eu já disse, se não alimentamos os *xapiri* com pó de *yákoana*, eles ficam dormindo em silêncio e nosso pensamento permanece fechado. Ficamos incapazes de ver. É por isso que eu carrego sempre as palavras dos *xapiri* em meu pensamento. Elas se estendem ao longe, uma após a outra, e não acabam nunca. Os brancos se espantam quando nos veem virando espírito com a *yákoana*. Acham que ficamos doidos e cantamos sem motivo, como eles, quando viram fantasmas com sua cachaça. No

entanto, se entendessem nossa língua e se se dessem ao trabalho de se perguntar “O que esses cantos querem dizer? De que florestas falam?”, quem sabe acabariam entendendo as palavras que os *xapiri* nos trazem de onde vêm, dos confins da terra, das costas do céu e do mundo subterrâneo. Mas, como sempre, os brancos preferem ficar surdos, porque se acham muito espertos com suas peles de papel, suas máquinas e suas mercadorias. Para nós xamãs, ao contrário, o valor desses objetos é curto demais para fixar nosso pensamento. O que os espíritos nos ensinam tem muito mais peso e força do que todo o dinheiro dos brancos. O valor de seus cantos é realmente muito alto. Somos capazes de levantar a terra e o céu? Não? Pois essa é a medida de seu peso! São as antigas palavras de *Omana*. O que vocês chamam de futuro, para nós, é isso. É pensar que nossos filhos e genros, e depois seus filhos e seus netos, irão se tornar xamãs em nosso lugar e caberá a eles fazer com que as palavras dos *xapiri* sejam ouvidas na floresta. Continuando a fazer com que sejam sempre renovadas, vão impedir que elas desapareçam e, se os brancos não nos matarem todos e não emaranharem nosso pensamento para valer, vão continuar a se estender sem fim.

Nós conhecemos a valentia dos *xapiri*. Antes de os remédios da cidade chegarem até nós, foram eles que sempre nos curaram. Os xamãs morrem um atrás do outro, mas os espíritos não, eles não morrem nunca. É por isso que eu defendo suas palavras contra a hostilidade dos brancos. Se nossos xamãs antigos tivessem morrido sem transmitir suas imagens para seus filhos e genros, nossa ignorância daria dó. E se hoje a voz dos *xapiri* fosse silenciada, o pensamento dos que viverão depois de nós iria se encher de esquecimento. Não podendo mais virar espíritos, iriam viver à toa. Não seriam mais capazes de cuidar dos doentes, nem de evitar que a floresta recaia no caos, nem de conter a queda do céu. Se esquecermos os *xapiri* e seus cantos, vamos perder também a nossa língua. No fundo de nós, vamos virar estrangeiros. De tanto tentarmos imitar os brancos, só vamos conseguir ficar tão ignorantes e submissos como seus cachorros. É o que eu penso. Sem os *xapiri*, vamos acabar desaparecendo. Por isso, enquanto estivermos vivos, não vamos parar de fazer dançar suas imagens.

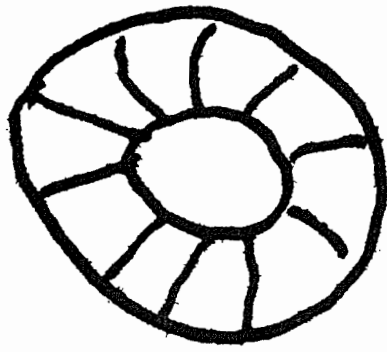
Nossos antepassados, quando ainda estavam sozinhos na floresta, tinham muita sabedoria. Preferiam as palavras do canto dos espíritos a qualquer outro pensamento. Hoje, as falas que não param de chegar da cidade abafam a voz de nossos ancestrais. As palavras dos *xapiri* se enfraqueceram na mente dos jovens. Temo que estejam interessados demais nas coisas dos brancos. Vários

deles têm medo do poder da *yákoana* e de virar xamãs. Ficam apreensivos com a ideia de ver os *xapiri* e temem sua agressividade. Então eu me empenho para evitar que seu pensamento se feche antes que fiquem adultos. Digo a eles: “Não sejam covardes! Mais tarde, vocês terão esposas e seus filhos nascerão. Sem fazer dançar os *xapiri*, como é que vocês vão tratar deles? Tornem-se xamãs, como os seus antigos! Se vocês agirem com retidão, os *xapiri* virão a vocês com facilidade. Eles são belos e poderosos! Não tenham medo deles!”

Antes da chegada dos brancos à floresta, havia no peito do céu muitas casas de espíritos. Hoje, muitas delas estão vazias e reduzidas a cinzas. Os seres da epidemia *xawarari* devoraram tantos de nossos xamãs mais antigos! Então, às vezes, quando minha mente fica tomada de tristeza, me pergunto se, mais tarde, ainda vão existir xamãs entre nós. Será que os brancos vão conseguir obscurecer o pensamento de nossos filhos e netos a ponto de eles pararem de ver os *xapiri* e de escutar seus cantos? Então, sem xamãs, eles vão viver no desamparo e seu pensamento vai se perder. Vão passar o tempo todo vagando pelas estradas e cidades. Lá serão contaminados por doenças, que transmitirão a suas mulheres e filhos. Não vão mais nem pensar em defender sua terra. Às vezes, à noite, esses pensamentos me atoniam até de madrugada. Contudo, acabo sempre dizendo a mim mesmo que enquanto houver xamãs vivos, como eu e outros filhos de nossos antigos, enquanto os *xapiri* protegerem nossa floresta, não vamos desaparecer. Vamos nos empenhar sem descanso para fazer nossos filhos e genros beberem *yákoana*. Com isso eles vão poder fazer dançar os espíritos, como fizeram nossos pais e avós antes de nós. Desse modo, suas palavras nunca vão se perder.º

Os *xapiri* não viriam fazer sua dança de apresentação sem a *yákoana*. Por isso os velhos xamãs sempre estão fazendo os jovens beber seu pó. Assim transmitem a eles o sopro de vida e o caminho de seus espíritos, para que possam vê-los e, por sua vez, chamá-los. Então, os *xapiri* continuam descendo até eles, assim como desciam até nossos antepassados, desde o primeiro tempo. Nada mudou. É por isso que as palavras dos *xapiri* não têm fim. São muito antigas, mas estão sempre novas. São palavras sólidas, que não envelhecem nunca: palavras de bravura que nos vingam sem descanso. Antes de morrerem, os xamãs mais velhos cedem seus espíritos a seus filhos e genros. Depois, estes fazem o mesmo antes de falecer por sua vez. Tem sido assim desde sempre. Os cantos dos *xapiri* passam sem interrupção de um xamã para outro ao longo do tempo.

Por isso hoje nós ainda viramos espíritos, do mesmo modo que nossos antepassados, muito antes de nós.



As palavras dos *xapiri* são tão incontáveis quanto eles mesmos, e nós as transmitimos entre nós desde que *Omama* criou os habitantes da floresta. Antigamente, eram meus pais e avós que as possuíam. Eu as escutei durante toda a infância e hoje, tendo me tornado xamã, é minha vez de fazê-las crescer em mim. Mais tarde, vou dá-las a meus filhos, se quiserem, e eles vão continuar fazendo o mesmo depois que eu morrer. Desse modo, as palavras dos *xapiri* não param de se renovar e não podem ser esquecidas. Só fazem aumentar de xamã em xamã. Sua história não tem fim. Seguimos hoje o que *Omama* ensinou a nossos antepassados no primeiro tempo. Suas palavras e as dos espíritos que ele nos deixou continuam conosco. Elas vêm de uma era muito remota, mas nunca morrem. Ao contrário, crescem e vão se fixando uma atrás da outra dentro de nós, de modo que não temos necessidade de desenhá-las para lembrá-las. Seu papel é o nosso pensamento, que desde tempos muito antigos se tornou extenso como um grande livro que nunca acaba.¹⁰

Para nós não existe nenhuma palavra a não ser a dos *xapiri* que nos defende contra os males que nos afligem. Tememos as fumaças de epidemia, os seres maléficos da floresta e os feiticeiros inimigos. Ficamos apreensivos com a fragilidade do céu e a proximidade do ser do caos *Xiwáripo*. Receamos que a floresta seja rasgada pelas grandes cheias ou que seja queimada pelas chamas do tempo seco. Temos medo das onças, das cobras e dos escorpões. Se todas essas coisas não existissem, não estaríamos tão preocupados. No entanto, elas

nos ameaçam o tempo todo e só os *xapiri* são capazes de contê-las com valentia. É por isso que os xamãs trabalham tanto pela gente de suas casas.¹¹ Mas não se deve achar que eles se importam só com seus parentes e com a floresta em que vivem. Não é verdade! Os *xapiri* se esforçam para defender os brancos tanto quanto a nós. Se o sol escurecer e a terra ficar toda alagada, eles não vão poder mais ficar empoleirados em seus prédios nem correr no peito do céu sentados em seus aviões! Se *Omoari*, o ser do tempo seco, se instalar de vez perto deles, eles só terão fios de água para beber e assim vão morrer de sede. É bem possível que isso aconteça mesmo! No entanto, os *xapiri* continuam lutando com valentia para nos defender a todos, por mais numerosos que sejamos. Fazem isso porque os humanos lhes parecem sós e desamparados. Nós somos mortais e essa fraqueza lhes causa pesar. Eles já nos veem como fantasmas enquanto ainda estamos vivos.¹²

O próprio *Omama* não era xamã. No entanto, foi ele que criou os *xapiri* e fez de seu filho o primeiro xamã. Por isso não queremos esquecer suas palavras. São as que nossos maiores nos deixaram e queremos guardá-las para sempre. Só elas se deixam ouvir com clareza. Não entendemos muito bem as palavras dos brancos. Sempre nos parecem estranhas e inquietantes. Quando tentamos imitá-las, mal a boca começa a se entortar para pronunciá-las, o pensamento já se perde no caminho em busca do que querem dizer. O que é bonito mesmo de conhecer, para nós, são as imagens e os cantos dos *xapiri*. São coisas magníficas e muito antigas, que vemos e escutamos quando bebemos pó de *yákoana*. Nós as recebemos de nossos antepassados, que, por sua vez, as tinham obtido de *Omama* e de seu filho, no tempo em que viviam sozinhos na floresta, longe dos brancos. Esses forasteiros possuem dentro deles outras palavras, palavras sobre *Teosi* e as mercadorias. Por isso ignoram nossas falas e inventam tantas mentiras a nosso respeito.

Quando viramos espíritos, primeiro vem até nós a imagem de *Omama*, para fazer sua dança de apresentação. Em seguida vêm todos os outros *xapiri*. A imagem de *Omama* nos transmite as palavras que fazem crescer nosso pensamento. Basta escutar os cantos dos xamãs antigos para ouvir sua voz. É assim que *Omama* continua cuidando de nós e nos prevenindo contra os pensamentos obscuros dos brancos: “Quando os *napé* chegam, carregados com todas as

suas mercadorias, podem parecer engenhosos e generosos. Mas fiquem atentos! Eles logo se tornam egoístas e ignorantes! Mostram-se impacientes e começam a nos maltratar. Se quisessem mesmo fazer amizade conosco, não se comportariam desse jeito!”.

Quando um jovem xamã ainda não conhece a imagem de *Omanna*, os xamãs mais velhos de sua casa abrem seu caminho até ele e a fazem descer pela primeira vez. Assim que ele a vê chegando, fica deslumbrado por sua beleza e seu pensamento logo se abre. Então pensa, admirado: “*Haixope!* É mesmo *Omanna*, de quem eu só sabia o nome! Como é belo, com seus fartos cabelos negros realçados com uma faixa de rabo de macaco cuxiú-negro e enfeitados de penugem de um branco resplandecente! Como sua pele coberta de pinturas de urucum brilha na luz! Como são esplêndidos os peitos azuis de pássaros *hëmma si* nos lóbulos de suas orelhas e as caudais de arara-vermelha presas a suas braçadeiras! Somos bem feios comparados a ele, e como nosso corpo parece cinzento!”.

Alguém só se torna xamã mesmo quando o espírito de *Omanna* desce até ele. Sem isso, os outros *xapiri* não teriam vontade de se aproximar dos jovens novatos. Mas quando a imagem de *Omanna* manda na frente as mulheres espíritos, de quem é pai e sogro, todos os outros *xapiri*, apaixonados, saem correndo atrás delas, para dançar e construir com alegria sua casa. Foi o que aconteceu quando meu sogro me fez beber *yákoana* pela primeira vez. Fiquei logo em estado de fantasia. Tinha tomado tanto pó que já estava a ponto de virar outro. Tinha morrido sob o efeito do sopro dos *xapiri* que os xamãs mais velhos tinham me dado com o seu pó de *yákoana*. Foi nesse momento que a imagem de *Omanna* se revelou a mim. Então, logo eu mesmo me tornei espírito, como seu filho, antigamente. Assim é. Se não viramos outro com o pó de *yákoana*, só podemos viver na ignorância. Passamos então o tempo só comendo, rindo, copulando, falando à toa e dormindo sem sonhar muito. Sem o poder da *yákoana* as pessoas não se perguntam sobre as coisas do primeiro tempo. Nunca pensamos: “Quem eram mesmo nossos ancestrais que viraram animais? Como foi que o céu caiu antigamente? De que modo *Omanna* criou a floresta? O que dizem mesmo os cantos e as palavras dos *xapiri*?”. Ao contrário, quando bebemos o pó de *yákoana* como *Omanna* nos ensinou a fazer, nossos pensamentos nunca ficam ociosos. Podem crescer, caminhar e se multiplicar ao longe, em todas as direções. Para nós, é esse o verdadeiro modo de conseguir sabedoria.

Apesar de tudo isso, os brancos já nos ameaçaram muitas vezes para nos obrigar a abandonar os *xapiri*.¹³ Nessas ocasiões, só sabiam dizer: “Seus espíritos estão mentindo! São fracos e estão enganando vocês! São de Satanás!”. No começo, quando eu ainda era muito jovem, tinha medo da fala desses forasteiros e, por causa delas, cheguei a duvidar dos *xapiri*. Por algum tempo, me deixei enganar por essas más palavras e até tentei, com muito esforço, responder às palavras de *Teosi*. Mas isso acabou mesmo! Faz muito tempo que eu não deixo mais as mentiras dos brancos me confundirem e que não me pergunto mais: “Por que eu não tento virar um deles?”. Tornei-me homem, meus filhos cresceram e tiveram seus próprios filhos. Agora, nunca mais quero ouvir más palavras sobre os *xapiri*! *Omanna* os criou depois de ter desenhado nossa floresta e, desde então, eles continuaram cuidando de nós. Eles são muito valentes e muito bonitos. Seus cantos fazem nossos pensamentos aumentar em todas as direções e ficar firmes. E por isso vamos continuar fazendo dançar suas imagens e defendendo suas casas, enquanto estivermos vivos. Somos habitantes da floresta. É esse o nosso modo de ser e são estas as palavras que quero fazer os brancos entenderem.



*Omannyñe hehua raromama. manaxki
Xatitamama. max'ita a hutukara ~~pa~~
a patyapota yuma. max'ita a rararavamu
maope.*

*Omanna criou os morros. Plantou as montanhas no chão.
Com o peso delas prendeu a terra Hutukara
de todos os lados, para ela não tremer.*

Postscriptum

Quando eu é um outro (e vice-versa)

Toda carreira etnográfica principia em "confissões", expressas ou caladas.

C. Lévi-Strauss (1973, p. 48)

Basta viver para se convencer de que os acontecimentos vividos são a chave dos acontecimentos observados.

G. Tillion, 2009, p. 276

Minha formação na escrita etnográfica ocorreu numa época (início da década de 1970) e num lugar (a Universidade de Paris X-Nanterre) em que era regra considerar o eu detestável e julgar qualquer consideração subjetiva ou reflexiva como um extravasamento estéril e até inconveniente.¹ Assim, é com um resto de constrangimento mesclado de alívio que vou infringir aqui — com moderação — essa velha convenção positivista; convenção tanto mais arbitrária quando se sabe o quanto o acesso ao conhecimento etnográfico é profundamente tributário da singularidade de relações interpersonais e dos imponderáveis de uma experiência de desestabilização interior.

Essa confissão preliminar não significa, de modo algum, que eu pretenda me entregar, tardiamente, aos excessos introspectivos de um pós-modernismo que, a pretexto de desconstrução, acaba por abafar a voz de seus interlocutores sob um cansativo falatório crítico-narcísico.² Porém, por outro lado, tampouco considero aceitável, sob alegação de objetividade durkheimiana, praticar a escamotagem subjetiva a ponto de fazer dela outro modo de "mascarar os métodos de acesso"³ ao que costumamos chamar de "campo". De modo que tatei aqui de evocar as origens e os primeiros passos de meu itinerário de etnólogo, tendo por objetivo principal destacar o contexto em que foi registrado

e redigido o depoimento excepcional de Davi Kopenawa. Espero que esses modestos fragmentos de "ego-história"⁴ contribuam para esclarecer, tanto quanto possível, as situações e peripécias que levaram ao nosso encontro, as afinidades que condicionaram a escuta apaixonada que devotei a suas palavras e ainda as escolhas que orientaram sua restituição na forma escrita. Essa volta a meus antecedentes, às circunstâncias que me moldaram e aos acontecimentos em que me vi envolvido constitui, além disso, uma mínima retribuição minha à confiança que Davi Kopenawa depositou em mim ao desvelar com tamanha intensidade as lembranças de sua vida e suas reflexões mais íntimas.

DO ALHURES AO OUTRO.

Desde muito cedo, como tantas outras crianças europeias na época (início dos anos 1960), apaixonei-me pelo exotismo simplório dos relatos de "viagens extraordinárias" e expedições aventurescas na Amazônia. Lembro-me, por exemplo, da leitura cativante de edições de papel pesado e amarelado de *O soberbo Orinoco*, ou de *A jangada: Oitocentas léguas pelo Amazonas*, de Júlio Verne, e, ainda com mais nitidez, de *A expedição Orinoco-Amazonas*, deavora-
da numa edição do ano de meu nascimento.⁵ Só muitos anos mais tarde eu viria a perceber que essa expedição, realizada entre 1948 e 1950, tinha sido a primeira a atravessar a serra Parima, passando pelo norte do território yanomami. Eu tinha então por volta de dez anos e morava com meus pais nas montanhas do Rif oriental, no Marrocos, sob os cuidados de uma moça berbere de língua tarifi, com tatuagens no rosto e pesadas joias de prata.

A adolescência e a volta à França em nada apagaram minha cândida e improvável inclinação pelo imaginário antiquado das explorações amazônicas. Ao contrário, essa paixão foi imperceptível e paulatinamente tomando a forma de um desejo de conhecimento que se deslocou de um alhures mítico para uma alteridade cultural com a qual eu havia longamente convivido na infância, sem ainda realmente percebê-la enquanto tal. A essas alturas, estava acabando o ensino médio e cursava filosofia no liceu Hoche, em Versalhes. Foi então que, sob o efeito da leitura de *Tristes trópicos*, revelação transformadora, e em seguida de outros volumes da prestigiosa coleção Terre Humaine, essa curiosidade etnográfica incipiente, intelectual e estética, foi aos poucos tomando con-

ta de mim. A coleção contava então com dezesseis volumes, de *Os últimos reis de Thulé*, de J. Malaurie, a *Piegan*, de R. Lancaster, passando por *Sol hopi* (Don C. Talayesa), *Afáveis selvagens* (F. Huxley), *O exótico é cotidiano* (G. Condominas), *A morte sara* (R. Jaulin), *Os quatro sóis* (J. Soustelle), *Isht* (T. Kroeber) e, claro, *Yanoama* (E. Biocca). Li com avidez febril, um após o outro, cada um desses livros, com que minha mãe me apresentava nas grandes ocasiões, muitas vezes junto com um volume da *Pleiade*, como se intuisse que os primeiros estavam para a etnologia como os últimos para a literatura.⁶ Foi, assim, por intermédio desse gosto precoce pela aventura erudita que, de modo bastante clássico — a partir do desentranzamento e dos devaneios exóticos infantis —, se desenvolveu boa parte de minha vocação de etnógrafo americanista.

Depois de começar uma graduação em sociologia (maio de 1968 e a milícia no liceu não estavam longe), um desejo irresistível de confrontar meu imaginário com o campo me levou, aos vinte anos, para os *llanos* colombianos. No verão de 1972, em Bogotá, uma das filhas do antropólogo colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff, que eu tinha conhecido em Paris, indicou-me um amigo médico que trabalhava numa cidadezinha perto da Sierra Macarena. De lá subi de barco a motor um rio largo e barrento, empoeirado em pilhas de caixas de refrigerantes, até um vilarejo amazônico, San José del Guaviare, situado a quatrocentos quilômetros a sudeste da capital colombiana. Lá me falaram dos índios Guayabero nas proximidades.⁷ Alguns dias mais tarde, vendedores ambulantes me deixaram perto de uma de suas aldeias, às margens do rio Guaviare. Foi meu primeiro encontro com “os índios da Amazônia”, ou melhor, o primeiro choque entre os vestígios de minha imaginação juvenil e a realidade amazônica.

À primeira vista, nada distinguia os Guayabero dos camponeses mais pobres da região, e minha chegada inesperada não parecia provocar neles nada além da mais profunda indiferença. Um homem idoso coberto de andrajos barrentos apenas apontou, sem dizer uma palavra, uma pequena construção de cimento com paredes baixas e teto de zinco, no centro de um oval de casas de palha. Deixou-me na edícula, usada para descascar arroz, e em seguida desapareceu, aliviado por ter resolvido com relativa facilidade o problema de minha anômala aparição. Desapontado, pendurei desajeitadamente minha rede e, sem viveres nem objetos de troca, meditei com apreensão — durante

uma noite de insônia regada por uma violenta tempestade tropical — a respeito das consequências imprevisíveis de minha visita improvisada.

Ao amanhecer, um outro ancião em trapos, com o rosto coberto por uma máscara de desenhos vermelho-vivos, apareceu de repente do meu lado. Com um sorriso tranquilo, ofereceu-me uma cabaca de peixe cozido e beiju de mandioca. O gesto de generosidade muda e a magnífica elegância daquele rosto pintado, resistindo acima da roupa rasgada que fazia esquecer, tocaram-me profundamente. O fascinante enigma que tudo aquilo representava logo gravou-se em mim como desafio de um outro saber, ao mesmo tempo próximo e dolorosamente inacessível, imagem que eu quase podia tocar mas não podia compreender.⁸ Alguns dias depois, voltei para San José numa demorada viagem de canoa, acompanhando um homem que buscava atendimento médico para a filha pequena, cuja febre minhas últimas aspirinas já mal conseguiam aplacar. Transtornado pela intensidade da breve visita aos Guayabero e pelo espetáculo angustiante do que acabara de ser batizado de etnocídio,⁹ estava agora firmemente decidido a providenciar os recursos intelectuais e materiais para emprender um verdadeiro campo de etnólogo e a me engajar de modo duradouro do lado dos índios.

Quando voltei para a França, em março de 1973, após uma breve passagem pelo Brasil, terminei rapidamente a graduação em sociologia e, no ano seguinte, defendi uma dissertação de mestrado em etnologia na Universidade de Paris X, baseada em documentos históricos sobre o Peru antigo. A extraordinária criatividade das ciências humanas em Paris naquele início dos anos 1970 me fez mergulhar avidamente em leituras teóricas, de modo insaciável e desordenado. Mas sentia aversão pela agitação mundana dos seminários parisienses e não conseguia esquecer o sorriso indecifrável do velho índio guayabero. Os discursos inflamados contra o cientificismo antropológico e o Ocidente etnocida, por outro lado, poderiam ter me seduzido. Não foi o caso. A indianidade iluminista veiculada pelos escritos de seus principais autores distorcia mal um etnocentrismo subliminar que não me convinha em nada. Além disso, suas denúncias genéricas, carecendo de verdadeiro engajamento local, pareciam-me em geral complacentes e cegas para as reais implicações políticas das situações que relatavam. Em suma, eu vivia como que numa “terceira margem” do rio etnológico.¹⁰ Descobri, com interesse, a antropologia anglo-americana e devorava a obra de Lévi-Strauss, cujos avanços teóricos a

maioria dos amazonistas franceses da época parecia ignorar ou rejeitar, pres-
tigando apenas seu tom elegíaco.¹¹ Eu só queria uma coisa: encontrar final-
mente o “meu” campo e meu próprio caminho na Amazônia indígena.

PRIMEIRO CAMPO

Um dos primeiros cursos de etnologia que fiz em Paris x foi ministrado
por Patrick Menget, que tinha estudado nos Estados Unidos com David May-
bury-Lewis, iniciador do famoso Projeto Harvard-Brasil Central, e trabalhava
desde o final da década de 1960 entre os Ikpeng (Txicão) do rio Xingu.¹² Pro-
fessor fascinante e muito preocupado com o destino de seus estudantes, em
1974 ele me propiciou uma oportunidade inesperada, recomendando-me a
colegas da Universidade de Brasília que buscavam doutorandos dispostos a
integrar um projeto de pesquisa-ação entre os Yanomami, recém-atingidos por
um trecho da rodovia Perimetral Norte.¹³ Foi também ele que me introduziu
na leitura dos pioneiros “anglo-estruturalistas”¹⁴ da moderna etnografia ame-
rindia (D. Maybury-Lewis e Peter Rivière) e da sociologia brasileira do conta-
to interétnico (principalmente Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira¹⁵),
leituras que me permitiram, aliviado, contornar o amazonismo parisiense da-
quele começo dos anos 1970.

Nem os rumores acerca da belicosidade dos Yanomami que animavam o
círculo dos americanistas nem a notícia da presença de oncocercose em seu
território¹⁶ abalaram meu entusiasmo diante da promessa inesperada de uma
ida a campo. De modo que, sem demora, mergulhei nas leituras etnográficas
de praxe. A literatura mais difundida na época a respeito dos Yanomami, nos
Estados Unidos e na França, tratava essencialmente dos grupos da Venezuela.¹⁷
De saída, fiquei profundamente surpreso ao constatar o quanto tais textos eram
atravessados pela secular ambivalência dos estereótipos europeus do Selvagem,
ora edênico, ora sanguinário.¹⁸ Os Yanomami, na França, eram vistos da pers-
pectiva idílica de suas “Histórias de amor índias” (Lizot, 1974), ao passo que
nos Estados Unidos tinham ficado famosos como “povo feroz” (Chagnon,
1968), imersos numa guerra quase hobbesiana. Mas esse não era o único pon-
to desconcertante daquelas etnografias. Além disso, remetiam aos mesmos
conceitos sociológicos africanistas, inadaptados à Amazônia indígena, e de

modo idêntico limitavam sua abordagem da cosmologia yanomami a alguns
registros esparsos, como se fossem meros apêndices imaginários de uma orga-
nização sociogenealógica reificada.¹⁹

Para financiar o primeiro campo, na falta de meios próprios e sem acesso
a subsídios universitários franceses, tive a ousadia de candidatar-me a uma
bolsa junto à embaixada brasileira em Paris, que me permitiria chegar à UnB.
Fiz bem, pois meu pedido foi generosamente aceito e pude muito rápido me
pôr a caminho, começando por Brasília, e de lá para Boa Vista (Roraima). Meu
primeiro campo começou, portanto, em março de 1975, no alto rio Catrimani,
afluente da margem direita do rio Branco, no extremo norte do Brasil, próximo
da fronteira com a Venezuela. A base que me foi alocada no quadro do proje-
to Perimetral Yanoama da UnB,²⁰ para o qual comecei a trabalhar, era a missão
Catrimani, então nas mãos de um jovem padre italiano da ordem da Consola-
ta, particularmente hiperativo e falante.²¹ A missão não praticava nenhuma
evangelização, concentrando-se em prestar serviços sanitários e sociais aos
índios.²² Quando cheguei, tinham acabado de ser atingidos pelo avanço da
Perimetral Norte. A frequentação dos canteiros de obras tinha espalhado doen-
ças e trapos nos três grupos yanomami mais próximos do posto missionário.
Apesar dos esforços da missão, dezenove índios já tinham morrido numa pri-
meira epidemia de sarampo.²³

Minha primeira visão dos Yanomami à beira da estrada, pouco antes de
chegar à missão Catrimani, mergulhou o pouco que restava de meus devaneios
exotizantes no banho de ácido derradeiro. Meio vestidos com camisetas publi-
cárias ou de campanhas eleitorais, sujas e rasgadas, um grupinho de homens
e mulheres caminhava em fila na lama vermelha. Esgueiravam-se no barulho
ensurdecedor de caminhões e escavadeiras, para pedir aos operários, com sor-
risos imperturbáveis, comida, roupas, latas e sacos plásticos usados. Eu viria a
saber depois que aqueles eram sobreviventes do pequeno grupo dos Yawari,
Yanomami da região do rio Ajarani, o primeiro a ser atingido pela abertura da
Perimetral Norte. Boa parte deles ficou vagando assim, a partir de 1973, pelo
traçado da estrada, tanto que o missionário os tinha apelidado, numa mistura
de português e yanomami, de os *Estrada t'éri pé* (“os habitantes da estrada”²⁴).

Ainda abalado pelo barroquismo turbulento daquele trágico cenário tran-
samazônico, cheguei finalmente à missão, no quilômetro 145 do traçado da
estrada. Lá, o oposto: entre coqueiros e goiabeiras, viveiros e galinheiros, rei-

nava uma paz de fazendola tropical, tão bucólica quanto insólita. Assim que cheguei, meu olhar foi atraído por um grupo de mulheres yanomami sentadas no chão com os filhos, na periferia de meu campo de visão. Com os corpos pintados de urucum e brácteas enfeitadas com buquês de folhas frescas, conversavam alegremente sob a sombra ameaçadora do enorme caminhoã militar Saurer Berna da missão. De repente, um pequeno grupo de homens curiosos, agitando alegremente arcos e flechas muito maiores do que eles, interrompeu minha desconcertada contemplação. Fiquei logo cercado pelos breves crescendos hiperagudos de seu riso mordaz, provocado, como eu viria a saber mais tarde, pelo exercício da arte consumada da caricatura onomástica que realizavam às minhas custas.²⁵

Quando me vi no centro das atenções, plantado diante da enfermaria da missão, desengonçado jovem aprendiz de etnógrafo submetido ao crivo de um humor que eu suspeitava ser alegremente cáustico, senti-me muito só e completamente ridículo. Minha primeira visita à grande casa coletiva cônica, a algumas centenas de metros dali, não foi mais gloriosa. Tive literalmente de me dobrar ao meio para passar pela porta baixa da entrada, e adentrei a casa com passos hesitantes. Latidos furiosos vindos de todos os lados me imobilizaram, já cegado pela escuridão e quase asfixiado pela fumaça das fogueiras. Uma poderosa mordida em meu joelho direito me fez voltar à realidade. As sombras de meus futuros anfitriões então vieram se agitar em torno de mim aos gritos e, em punho, conseguiram dispersar os animais raivosos. Quando tudo se acalmou, sem a menor preocupação em disfarçar o quanto se divertiam com a cena ridícula que eu inesperadamente acabara de lhes proporcionar, conduziram-me com gentileza ao local onde os jovens solteiros penduravam suas redes.

Dias depois, acompanhei os moradores da casa numa longa expedição de caça, destinada à preparação de uma cerimônia funerária e de aliança, um *raehu*. Meu “batismo de campo” começou, portanto, com intermináveis caminhadas pela floresta, dias a fio, no auge da estação seca: esbaforido e trópego, eu tentava acompanhar caçadores totalmente indiferentes à minha presença, sem entender uma palavra sequer de sua língua, limitado à água lamacenta tirada dos leitões de rio ressecados para matar a sede e algumas bananas à guisa de refeição. Escrevendo hoje, essa lembrança ressurgiu em mim com uma intensidade quase dolorosa. Nunca se deve esquecer o quanto, em experiências de campo como essa, o acesso ao conhecimento etnográfico é

conquistado em primeiro lugar pela provação do corpo e por quanto se faz necessário atingir os limites do próprio pensamento para poder começar a descobrir o dos outros.²⁶

Passsei meu primeiro mês trabalhando na missão Catrimani, junto com um jovem voluntário inglês que me havia precedido, Nicolas Cape, sob a orientação de uma das antropólogas que dirigiam o projeto Perimetral Yanoama, Alcida Ramos, professora na Universidade de Brasília. Nesse período, servi de assistente e de cobala na redação de um primeiro manual prático de língua yanomami.²⁷ Afóra essa aprendizagem linguística, minhas atividades se enquadravam numa espécie de assistência social polivalente acompanhada de socorros paramédicos improvisados. Junto com meu colega inglês ou ajudando o missionário italiano, eu tentava minimizar, tanto quanto possível, as desventuras de meus anfitriões yanomami nos canteiros de obra da estrada e, na ausência de assistência sanitária oficial, administrava aqui e ali, como podia, tratamentos contra as doenças respiratórias que assolavam a região. Assim foi durante todo o meu primeiro campo, a cada um de meus retornos esporádicos à missão Catrimani.

Depois desse primeiro mês, o projeto Perimetral Yanoama foi praticamente paralisado pela sabotagem burocrática dos militares da Funai, e eu logo fui deixado por minha conta.²⁸ Eu já tinha tido a oportunidade de visitar uma casa coletiva situada a uns dois dias de caminhada rio acima, *Makuta ashihi*,²⁹ acompanhando um caçador que viera buscar ajuda para tratar vários casos de pneumonia. Foi nessa viagem que apliquei as primeiras injeções intramusculares de antibióticos da minha vida, morto de medo mas felizmente com sucesso. Tinha ficado encantado com a casa e seus habitantes, com quem vivi uma semana ao mesmo tempo extenuante e exultante. Resolvi então tornar aquela comunidade isolada o campo de base de minhas futuras pesquisas etnográficas no alto rio Catrimani. Acabei permanecendo lá durante onze meses, interrompidos por algumas breves visitas à missão Catrimani e, em novembro de 1975, pela colaboração numa campanha de vacinação e pelas rondas de uma equipe de vigilância do projeto Perimetral Yanoama pela estrada. Finalmente, em fevereiro de 1976, recebi de repente a notícia de que todos os membros do projeto, então rebatizado Plano Yanoama, haviam sido proibidos de trabalhar no território yanomami pelo governo militar da época. Fui então obrigado a voltar às pressas para Brasília.³⁰

Esse primeiro campo colocou-me de novo diante da provação desestabilizante da alteridade cultural e das dúvidas éticas e políticas que a acompanham, as quais me tinham feito recuar temporariamente, na ocasião de meu breve encontro com os Guayabero da Amazônia colombiana. De fato, como conciliar um conhecimento não exotizante do mundo yanomami, uma sociologia do “desenvolvimento” amazônico que o cerca e uma reflexão acerca das implicações de minha presença de ator-observador nessa situação de colonização interna? A partir do caos perturbador dessa nova experiência e através de meus esforços para lhe dar sentido, três imperativos indissociáveis do trabalho etnográfico começaram a se tornar claros. Em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de meus anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si.

Para além dessa imprescindível vigilância epistemológica e ética, porém, parecia-me que algo de mais fundamental caracterizava a intensa “situação etnográfica” na qual me vi engajado. O ponto reapareceria mais tarde, com maior clareza e abrangência, durante minha colaboração com Davi Kopenawa. As breves e convencionais considerações acerca da “adoção” do antropólogo que povoam a literatura etnográfica sempre me pareceram da ordem da ficção complacente. O que pode afinal significar “ser adotado” por seus anfitriões quando estes se veem cada vez mais submetidos à investida de um mundo inquietante e nefasto, do qual o antropólogo é, para eles, de algum modo um emissário, por mais grotesco ou inofensivo que possa parecer à primeira vista?³¹ Logo ficou evidente para mim que os Yanomami só tinham aceitado minha incômoda e esquisita presença por precaução, como teriam feito, pelas mesmas razões, com qualquer outro visitante estrangeiro, *napë* (“forasteiro”, “inimigo”), pelo menos enquanto este não demonstrasse intenções abertamente hostis.

Os primeiros contatos dos antigos do rio Catrimani haviam trazido a dose costumeira de epidemias letais, recorrentemente imputadas, enquanto feitiçaria canibal, à vingança de visitantes brancos cuja avidez sexual ou econômica fora contrariada. Desde então, sempre que aparecia um *napë*, considerava-se que o melhor era mostrar-se amável e ficar atento. Foi nesse contexto que meus in-

terlocutores, promovidos à revelia ao papel de “informantes” (como se dizia no jargão profissional, um tanto policalesco), aceitaram, com alguma relutância, prestar-se a minhas primeiras tentativas de “investigação” etnográfica. Nada de excepcional: contaram-me apenas, parcimoniosamente, o que eu era capaz de entender de suas respostas, ou seja, bem pouca coisa, e isso por um bom tempo.

O etnógrafo iniciante costuma ser um jovem forasteiro fora do comum. A constância com que suporta as provações físicas, a humildade e a tenacidade de sua vontade de aprender, sem mencionar o estranho distanciamento que exhibe em relação ao próprio mundo, acabam por atrair alguma simpatia de seus anfitriões (nunca isenta de um misto sutil de compaixão e ironia). A partir dessas provas de boa vontade amigável, a disponibilidade generosa dos remédios e mercadorias desse visitante incomum, longe das relações paternalistas de exploração da fronteira, acaba convencendo os mais céticos de seu caráter excepcional entre seus congêneres. Ao cabo de um tempo de observação, a natureza das relações que seus supostos “informantes” têm com ele começa a tomar outros contornos. Conforme ganham confiança, começam a avaliar sua aptidão para servir de intermediário, a favor deles, na comunicação entre os dois mundos. Agora com algum crédito, o etnógrafo aprendiz estabelece com eles — sem saber ou sem querer saber — um pacto implícito. O “material etnográfico” registrado a partir de então é ao mesmo tempo o alicerce e o produto desse pacto.

Ao lhe oferecerem seu saber, os anfitriões do etnógrafo aceitam a incumbência de ressocializá-lo numa forma que lhes parece mais adequada à condição humana. Contudo, para além da cumplicidade ou empatia que o estranho noviço possa ter inspirado, a transmissão visa antes de tudo, para além de sua pessoa, o mundo do qual ele jamais deixa de ser um representante, queira ele ou não.³² De fato, em seus esforços pedagógicos, seus anfitriões têm por objetivo primeiro tentar reverter, tanto quanto possível, a troca desigual subjacente à relação etnográfica. De modo que os ensinamentos de nossos supostos “informantes” são dispensados por razões de ordem principalmente diplomática. Sua paciente educação se aplica, em primeiro lugar, a nos fazer passar da posição de embaixador improvisado de um universo ameaçador ao papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças.

É por isso que, na melhor das hipóteses, o etnógrafo que acredita estar

“colhendo dados” está sendo reeducado, por aqueles que aceitaram sua presença. Para servir de intérprete a serviço de sua causa. A palavra “*truchement*” (turjimão, em português) designava, no século XVII, no tempo da França Antártica na Guanabara, os “rapazes deixados, voluntariamente ou não, nas aldeias dos Tupinambá e outras etnias aliadas aos franceses, para aprender a língua e servir de intermediários nas negociações (comerciais, diplomáticas etc.) entre colonos e indígenas”.³³ Com esse retrato do etnólogo como *truchement* a serviço dos nativos estamos bem longe, portanto, da ficção etnográfica de praxe, de indígenas ariscos que acabam revelando seus segredos a um etnólogo que conseguiu heroicamente tornar-se seu confidante, transformando seus anfitriões involuntários em “informantes” com os quais pensa poder acertar a divida apenas mediante algumas linhas de homenagem nos agradecimentos de suas monografias.

Ao contrário, o pacto tácito a que aludi acima assume uma forma complexa, de ambos os lados da relação etnográfica, e implica responsabilidades muito mais sérias para o etnólogo. Para seus interlocutores, trata-se de engajar-se num processo de auto-objetivação pelo prisma da observação etnográfica, mas de um modo que lhes permitia adquirir ao mesmo tempo reconhecimento e cidadania no mundo opaco e virulento que se esforça por sujeitá-los. Para o etnógrafo, em compensação, trata-se de assumir com lealdade um papel político e simbólico de *truchement* às avessas,³⁴ à altura da divida de conhecimento que contraiu, mas sem por isso abrir mão da singularidade de sua própria curiosidade intelectual (da qual dependem, em grande parte, a qualidade e a eficácia de sua mediação).

Parece-me, portanto, desde o meu primeiro campo, que é graças a esse engajamento mútuo e a esse complexo trabalho cruzado que nossos “dados” etnográficos podem ser decentemente considerados como tais. Em todo caso, foi por intermédio dessa reflexão que se delineou para mim, como contrapartida da doação de seus saberes, o horizonte de um comprometimento a longo prazo com os Yanomami. Nada nessas ponderações éticas e políticas pretende ser outra coisa senão a reinvenção, para uso próprio, de um modo de praticar etnografia — há por certo tantos deles quanto etnólogos. Evoco-as aqui apenas porque permitem lançar alguma luz sobre a gênese de minha colaboração com Davi Koppenawa, a qual, justamente, constitui uma versão radical do “pacto etnográfico” que acabo de descrever. É evidente que nossa

colaboração constitui um caso à parte, em mais de um aspecto. As organizações indígenas, no entanto, têm cada vez mais proposto acordos desse tipo aos antropólogos, antes de seu primeiro campo, na forma de contratos explícitos, no Brasil como alhures.³⁵

DO “DESENCONTRO” À CUMPLICIDADE

De volta à França em meados de 1976, apesar do melancólico fim do Plano Yanomami e do caráter pouco convidativo da situação política brasileira na época (o governo Geisel), fiz de tudo para voltar a campo. Os primeiros dados de meu trabalho etnográfico me pareciam, evidentemente, ainda muito rudimentares.³⁶ Porém, sobretudo, eu estava muito preocupado com o destino das comunidades yanomami que tinham me acolhido no alto rio Catrimani. Tinha certeza de que não continuariam longe da Perimetral Norte por muito tempo e sabia que nunca tinham sido vacinadas. No final de 1977, na véspera de ser incorporado ao serviço militar francês, consegui milagrosamente uma transferência ao serviço civil de cooperação internacional e obtive desse modo uma nova filiação ao Departamento de Antropologia da UnB, o que, graças ainda a um financiamento do Laboratório de Etnologia da Universidade de Paris X, me permitiu voltar ao Brasil. Por fim, não sem percalços, acabei chegando ao campo em março de 1978.

A construção da estrada, interrompida na estação das chuvas, não tinha sido retomada desde o final de 1976. Parecia que a tranquilidade havia finalmente voltado à floresta. A aparente calma, contudo, tinha o peso de um luto trágico e da iminência de novas ameaças. Como eu temia, uma epidemia de sarampo havia dizimado a população do alto Catrimani entre dezembro de 1976 e fevereiro de 1977.³⁷ Por outro lado, a Funai tinha realizado, em julho daquele ano, um reconhecimento aéreo de toda a região ocupada pelos Yanomami. O serviço, feito às pressas, serviu de base para a promulgação de uma saravada de decretos visando desmembrar o território yanomami num arquipélago de 21 ilhas, cercadas por corredores de cinco a trinta quilômetros de largura, destinados à colonização.³⁸

Apesar de minha consternação diante das terríveis notícias, passei seis meses na floresta, entre março e agosto de 1978, na maior parte do tempo ou-

tra vez na comunidade de *Makuta ashipi*, que tinha se mudado para a margem do rio Catrimani e trocado de nome para *Hewê nahipi*.³⁹ As condições de início desse segundo campo foram difíceis em vários aspectos. O novo bispo de Roraima, preocupado em impedir ingerências externas, tentou durante um bom tempo desestimular minha entrada na missão Catrimani, enquanto a Funai local se opunha com virulência à minha volta a campo em qualquer região da terra yanomami. Quando pude finalmente retornar ao rio Catrimani, depois de superar esses obstáculos, aguardavam-me outras provocações, físicas e psicológicas. A casa coletiva de *Hewê nahipi* estava em construção, devassada de todos os lados, num local infestado de piuns, e era época das chuvas. Vivíamos entre os andaimas da casa, cobertos de coceiras, na lama e na umidade constante. Porém, pior que tudo, meus censos foram revelando aos poucos que pelo menos 68 habitantes do rio Catrimani, dentre os quais muitos conhecidos e amigos, tinham morrido na epidemia de sarampo do ano anterior. Finalmente, depois de documentar essa tragédia, comecei uma nova pesquisa etnográfica sobre os ritos e a cosmologia yanomami, que tinha projetado enquanto trabalhava no material colhido no primeiro campo. Uma abordagem séria e pormenorizada desses temas me parecia ser o único modo efetivo de remediar a aridez de que então padecia a maior parte dos estudos sobre organizações sociais ameríndias. Os dados resultantes seriam a base do material de minha tese de doutorado, redigida anos mais tarde, depois de várias outras estadias (entre 1979 e 1985) no rio Catrimani e em outras regiões do território yanomami.⁴⁰ A curiosidade febril que sustentava meu projeto intelectual e a disciplina diária exigida pelo trabalho etnográfico ajudaram-me a suportar as condições adversas que envolveram esse segundo campo. Passados seis meses, porém, precisei deixar a comunidade de *Makuta ashipi* em razão de uma labirintite⁴¹ muito desconfortável, para a qual certamente contribuíram as tensões e o esgotamento físico.

Assim, voltei em setembro de 1978 para Brasília, onde me hospedou uma amiga, intrépida e rebelde jornalista do *Jornal de Brasília* (e depois da *Folha de S. Paulo*), Memélia Moreira. Lá me encontrei um belo dia com Claudia Andujar, extraordinária fotógrafa, apaixonada pelos povos indígenas, que tinha começado a trabalhar na região do rio Catrimani em 1974. Redigimos juntos um primeiro documento contrário ao projeto militar de desmembramento das terras yanomami. A convite dela, fui encontrá-la em São Paulo, onde, junto

com Carlo Zacquini, irmão católico e missionário fora do comum da missão Catrimani, elaboramos o projeto de uma vasta reserva territorial yanomami contínua, antes de lançarmos, no Brasil e no exterior, uma campanha de opinião pública contra a iniciativa etnocida da ditadura militar.⁴²

Naquele final de 1978, ocorria em São Paulo uma impressionante mobilização política e midiática contra o projeto, levado a cabo pelo governo Geisel, de espoliação das terras indígenas, projeto esse disfarçado de decreto de "emancipação" dos índios "aculturados".⁴³ Esse movimento de protesto sem precedentes marcou a conjunção entre o movimento indígena nascente e setores intelectuais (advogados, jornalistas, acadêmicos) engajados na resistência à ditadura militar, então em sua fase de declínio. Foi nesse contexto político que Claudia Andujar, Carlo Zacquini e eu criamos a Comissão Pró-Yanomami (CCPY), com o apoio incansável de Beto Ricardo e vários outros amigos paulistanos, uma ONG que lutaria durante quase três décadas para defender os direitos dos Yanomami, até que estes fundassem sua própria associação, a *Hutukara Associação Yanomami*, presidida desde a sua criação, em 2004, por Davi Kopenawa.

Em 1975, durante minha primeira estadia no campo, não ouvi falar de Davi Kopenawa. Recém-contratado pela Funai, ele estava trabalhando no alto rio Negro (capítulo 13),⁴⁴ muito longe das terras yanomami em Roraima, onde eu estava, na época, a serviço do Plano Yanoama. Nosso encontro data do início de 1978, pouco antes da estadia em São Paulo que acabo de relatar. Aconteceu na casa coletiva dos *Waka #a u #ëri*, perto da missão Catrimani, durante uma grande festa *reahu*, para a qual tinham sido excepcionalmente convidados os habitantes do distante rio Toototobi, região onde nasceu Davi Kopenawa. Este, que atuava desde 1977 como intérprete no posto da Funai de Demini, a uns sessenta quilômetros a oeste do rio Catrimani, não perdera a oportunidade de visitar os seus parentes.

Davi Kopenawa tinha então 22 anos. Vestindo camiseta e jeans justos, com os cabelos repartidos de lado e cuidadosamente penteados, taciturno e circunspeto, ele obviamente não se sentia à vontade no território da missão. O chefe do posto da Funai para quem ele trabalhava em Demini, Sebastião Amâncio, era responsável por um Plano Yanomami, criado para tomar o lugar do Plano

Yanoama, cujos membros tinham sido expulsos, com sua aprovação (e contribuição, sem dúvida), no início de 1976.⁴⁵ Esse funcionário da Funai estava, aliás, em conflito declarado com os missionários italianos do Catrimani.⁴⁶ Na região onde ele tinha aberto o posto Demini, em dezembro de 1976, no local do último canteiro de obras da Perimetral Norte (Km 211), não havia nenhum índio. Por isso se empenhava em atrair, por todos os meios, uma das comunidades yanomami próximas da missão Catrimani, cujos responsáveis sonhava em expulsar. Devidamente doutrinado por esse sertanista xenófobo do posto Demini, Davi Kopenawa me considerava, portanto, na mesma medida que os missionários, como um perigoso estrangeiro colchoso das riquezas da Amazônia⁴⁷ e tratava de se precaver do perigo mantendo distância:

Sim, foi na missão Catrimani que eu o vi pela primeira vez. Mas eu o conhecia, porque tinha ouvido falar de você. Amâncio tinha me dito, antes de sair: "Não se aproxime desses estrangeiros, eles são muito perigosos! Eles vão querer se aproveitar de você e roubar as riquezas de sua terra! Eles querem pegar sua imagem e suas palavras para trocá-las por dinheiro. Se você deixar, vão levá-las para longe e depois voltarão para pegar sua floresta! Fique esperto, preste atenção!". Era por isso que eu me afastava e evitava falar com você!

Como ex-membro do Plano Yanoama, expulso dois anos antes pela dura militar a que ele servia com zelo,⁴⁸ eu tinha evidentemente uma opinião péssima daquele funcionário da Funai conhecido, ademais, por sua famigerada atuação entre os Waimiri-Atroari no início de 1975.⁴⁹ Como era de esperar, minha animosidade tinha acabado por incluir Davi Kopenawa, seu intérprete havia pouco mais de um ano, que eu ainda não conhecia pessoalmente. Minha prevenção contra este último via-se favorecida por uma certa ingenuidade exorbitante que me fizera dar crédito, desde minha chegada a Boa Vista no início de 1978, aos rumores que circulavam a seu respeito nos meios indigenistas.⁵⁰ De modo que, enquanto ele caminhava, tenso e pensativo, para entrar na casa coletiva próxima da missão, eu só conseguia ver naquele rapaz um pouco mais jovem do que eu um índio assimilado a serviço da Funai dos militares:

Com certeza disseram a você: "Davi virou branco! Não pense que é um verdadeiro Yanomami!". Mas mentiram para você, e você se deixou enganar! Como eu,

naquele tempo, você ainda não sabia grande coisa. Os que mentiram para você, dizendo que eu tinha virado branco, com certeza queriam zombar de mim ou disseram isso porque eram meus inimigos! É verdade que eu usava roupas, sapatos, relógio, óculos. Eu queria imitar os brancos. Mas por dentro eu continuava sendo Yanomami e sonhando com os *xapiri*. Os que falaram a você desse modo o enganaram. Com certeza achavam que se eu fizesse amizade com você nós dois acabaríamos conversando e isso não seria bom.

Quando, alguns instantes depois, me dirigi, por minha vez, até a praça central da casa dos *Waka t'a u t'ëri*, avistei Davi Kopenawa na penumbra, sentado numa rede, silencioso e sério. Estava assistindo, compenetrado, a uma sessão de cura coletiva, bem perto de um grupo de xamãs de sua região natal. Estes, no auge da exaltação, pareciam fazer tudo para impressionar seus ântrios com a exuberante teatralidade de sua performance. Fiquei imediatamente impressionado com a beleza fascinante dos cantos, adornos e coreografia da suntuosa ópera xamânica no claro-escuro das fogueiras.⁵¹ Depois de ter discretamente colocado o gravador num local estratégico, peguei a máquina fotográfica e comecei a tirar séries de fotos da deslumbrante sessão, a que eu estava assistindo pela primeira vez. Disparava seguidamente o flash e, a cada vez, seus raios ofuscantes pareciam congelar os xamãs em cenas segmentadas na escuridão da casa coletiva. Pouco depois, Davi Kopenawa, que tinha se aproximado de mim sem alarde, me fez tomar consciência da agressividade e inconveniência de meu frenesi de registro com algumas frases definitivas:

A gente do rio Toototobi tinha sido convidada a uma festa *redhu* pelos *Waka t'a u t'ëri* e estava instalada na casa deles. Faziam dançar juntos os seus espíritos *xapiri*. Nesse momento, eu o vi e pensei: "Hou! Por que ele não para de tirar fotos, com todos esses clareões? Não é nada bom!". Então, cheguei perto de você pela primeira vez e disse: "Pare de pegar a imagem desses homens que estão virando espíritos! Os *xapiri* deles estão aqui, ainda que nem você nem eu possamos vê-los! Você vai emaranhar seus caminhos e eles vão se perder!". Assim foi. Eu ainda era jovem naquele tempo, mas já trazia os espíritos no pensamento. Por isso eu quis proteger os xamãs falando com você daquele jeito.

O choque inesperado dessa intervenção desfez na mesma hora em mim os preconceitos que, até então, turvavam nosso encontro. Davi Kopenawa, intér-

prete da Funai, índio pretensamente "aculturado", ao mostrar-se tão atento ao trabalho dos xamãs, me relegava, jovem etnólogo aprendiz supostamente defensor da autenticidade cultural ameríndia, ao lugar de mero turista desrespeitoso. A demolição brutal de meus estereótipos dissolveu minha soberba etnográfica e me permitiu perceber, pela primeira vez, o esforço inédito de meu interlocutor para produzir um pensamento que articulasse os dois mundos entre os quais ele transitava sem cessar. Diante de minha reação de constrangimento e de meu interesse por suas palavras, ele então começou a expor, para o meu governo, alguns rudimentos de saber xamânico. A aula improvisada em português, apesar de breve, bastou para que eu vislumbrasse um universo de enorme riqueza e complexidade intelectual, que minhas competências linguísticas em yanomami só me permitiriam começar a abordar anos mais tarde.

Depois disso, cruzei com Davi Kopenawa em campo várias vezes, ao longo da Perimetral Norte (em 1978 e 1979) e em sua região natal, em Toototobi, onde passei seis meses em 1981.⁵² Minhas prevenções em relação a ele tinham se desfeito e eu passei, ao contrário, a me empenhar em conquistar sua amizade e confiança. Ele, por sua vez, embora tivesse começado a falar comigo com mais liberdade, mantinha ainda alguma reserva. Seu retraimento foi diminuindo aos poucos, no início da década de 1980, primeiro por influência de vários Yanomami com quem eu mantinha relações de amizade desde 1975, mas também porque ele estava cada vez mais intrigado com o trabalho político da CCPY em prol do reconhecimento legal do território yanomami. Foi assim que, em 1983, durante uma estadia em Boa Vista, ele finalmente resolveu superar com ousadia a conversa xenófoba dos militares da Funai e tomou a iniciativa de visitar a sede da ONG na capital de Roraima (capítulo 14).⁵³ O gesto, precedido por uma cuidadosa observação de seus futuros interlocutores e amadurecido numa longa reflexão, já permitia pressagiar a enorme sagacidade, ao mesmo tempo audaciosa e ponderada, que sustentaria mais tarde a carreira etnopolítica de Davi Kopenawa. Ele tinha então 27 anos e era pai de um primeiro filho, nascido no ano anterior. Acabara de começar a iniciação xamânica que seu sogro tinha decidido dispensar a ele (capítulo 5). Diante do interesse que demonstrou pelas atividades da CCPY, a ONG apoiou, em julho de 1983, sua participação numa assembleia da primeira organização indígena do Brasil, a União das Nações Indígenas (UNI), fundada alguns anos antes (capítulo 17).

Seguiram-se várias reuniões do mesmo tipo. A associação de Davi Kope-

nawa à campanha da CCPY pela demarcação e homologação das terras yanomami foi se consolidando, para desembocar numa série de viagens internacionais importantes, a partir de 1989 (capítulos 18 e 20). A CCPY era então coordenada por Claudia Andujar a partir de São Paulo, epicentro da mobilização pró-indígena na época. As atividades dessa ONG, que criamos em 1978, tinham se intensificado ao longo da década de 1980, tanto no plano da defesa legal dos direitos territoriais yanomami como no da denúncia das dramáticas consequências sanitárias da corrida do ouro que devastava a região (capítulos 15 e 16). No entanto, para além de minha participação na ação política da CCPY que o apoiava, foi sobretudo a partir de nossa convivência e trabalhos conjuntos na terra yanomami que minha amizade com Davi Kopenawa se aprofundou nessa época.

Entre 1985 e 1987, passei a hospedar-me regularmente na casa coletiva de seu sogro, perto do posto da Funai de Demini, pelo qual Davi Kopenawa tinha assumido a responsabilidade a partir de 1984 (capítulo 14). Essa comunidade, *Watoriki*, congregava os sobreviventes do mais isolado dos grupos do alto rio Catrimani, que eu tinha encontrado durante meu primeiro campo, em 1975-6.⁵⁴ Seus moradores me conheciam bem e até hoje tenho lá meus amigos yanomami mais próximos. Mas além dessas estadias regulares em *Watoriki* no final da década de 1980, junto com Davi Kopenawa, seus parentes e afins, creio que duas situações de engajamento conjunto particularmente intensas reforçaram nossos laços de modo decisivo no início da década de 1990.

A primeira foi nossa estreita colaboração na implementação de um programa de assistência sanitária da CCPY em sua região natal do rio Toototobi, a partir de novembro de 1990, trabalho realizado em paralelo a uma luta contra a influência nefasta dos missionários da New Tribes Mission na região.⁵⁵ A segunda foi nossa colaboração com o inquérito da Polícia Federal e do Ministério Público, em 1993, na apuração do "massacre de Haximu", no qual dezesseis Yanomami, na maioria mulheres, crianças e idosos, foram assassinados com selvageria por garimpeiros, entre o alto Orinoco, na Venezuela, e o alto Mucajai, no Brasil (Anexo IV).⁵⁶

Foi assim, no decorrer de diferentes episódios que marcaram a luta em defesa dos direitos yanomami nas décadas de 1980 e 1990, que se formataram, entre Davi Kopenawa e mim, a estima e a cumplicidade que constituem a base do projeto que desembocou na redação deste livro. Em 1991, numa entrevista concedida a Terry Turner, responsável por uma missão de investigação da

American Anthropological Association (AAA), sobre a situação dos Yanomami no Brasil,⁵⁷ ele descrevia sua concepção do papel dos antropólogos assim:

Só há dois antropólogos [que nos apoiam], um que não é brasileiro, chamado Bruce [Albert] e uma outra, chamada Alcida [Ramos]. Esses antropólogos vieram nos ajudar. Deram-nos seu apoio escrevendo relatórios e divulgando-os. Bruce fala nossa língua e nos ajuda muito. Apreciamos o que ele faz. Ele trabalha para os Yanomami, ajuda os Yanomami e divulga muitas notícias a respeito de sua situação. Bruce visita a nossa região [Yanomami orientais] e Alcida vai para Auaris [Yanomami setentrionais]. Quando eles chegam às comunidades onde ficam, os Yanomami contam a eles o que está acontecendo; aí Bruce e Alcida escrevem o que escutaram e mandam para os jornalistas, para que os outros brancos também fiquem sabendo [...]. Assim é. Para isso são necessárias pessoas valentes, antropólogos corajosos que não se contentam em fazer pesquisa e depois ir embora. Nós, índios, precisamos de antropólogos que tenham coragem, antropólogos que falem nossa língua. Precisamos de antropólogos que venham nos trazer notícias do que os brancos estão fazendo, do que o governo está dizendo, do que os governos estrangeiros estão dizendo [...].

AS AVENTURAS DE UM MANUSCRITO

No final da década de 1980, uma corrida do ouro sem precedentes devastava as terras yanomami.⁵⁸ Davi Kopenawa estava profundamente abalado pela verdadeira catástrofe epidemiológica e ecológica de que seu povo era vítima e que lhe parecia anunciar seu iminente desaparecimento. Ele tinha começado a elaborar, com seu sogro e mentor, “grande homem” de *Watorikt*, uma profecia xamânica sobre a fumaça do ouro, a morte dos xamãs e a queda do céu. Mas eu ainda não sabia nada a respeito. Minha entrada na área, como a de todos os meus colegas brasileiros, havia sido novamente proibida, entre meados de 1987 e dezembro de 1989, pelos militares favoráveis à invasão garimpeira naquela região de fronteira.⁵⁹ Era muito difícil naquele momento me comunicar com Davi Kopenawa.

No entanto, em 24 de dezembro de 1989, ele deixou para mim uma mensagem gravada em três fitas, durante uma rápida visita a Brasília. A gravação

foi feita em circunstâncias singulares. Davi Kopenawa estava hospedado na casa de Alcida Ramos. Tinha acabado de assistir a uma reportagem da TV Globo sobre o avanço dos garimpeiros pela floresta yanomami. Os jornalistas mostravam a considerável extensão de suas escavações ao longo dos rios e igarapés das terras altas da região, que devastavam sistematicamente. Chocado com as imagens de depredação apocalíptica do centro histórico do território de seu povo, Davi Kopenawa permaneceu mudo e pensativo por um bom tempo. Por fim declarou em tom grave, em português: “Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito”. Alcida Ramos, a quem devo esse relato, sob o impacto da afirmação enigmática, propôs a ele que gravasse para mim, em yanomami, suas reflexões acerca do que acabara de ver.

Eu estava então na França, para as festas de fim de ano, e logo voltaria a Brasília, onde morava havia dois anos. Através dessa gravação, Davi Kopenawa quis me transmitir seu testemunho sobre a situação trágica dos Yanomami e me lançar um apelo. Fez, em sua língua, um relato angustiante das doenças e mortes, das violências e estragos provocados pela cobiça desenfreada dos garimpeiros. O relato era entrecortado por reflexões xamânicas, tiradas das sessões realizadas com seu sogro em *Watorikt*. No final, pedia que eu ajudasse a divulgar suas palavras e lhe desse apoio para implantar com urgência um programa de saúde em sua terra. A gravação dessa mensagem me parece ser, retrospectivamente, o evento fundador que selou entre nós o pacto político e “literário” que deu origem a este livro.

A partir de janeiro de 1990, comecei a acompanhar equipes da ONG francesa Médicos do Mundo no alto rio Mucajá;⁶⁰ depois, mais para o final do ano, na região do rio Toototobi, equipes de saúde da CCPY, dessa vez ao lado de Davi Kopenawa. Em fevereiro, tínhamos começado a retrabalhar, em Brasília, ao longo de quatro horas de conversas, os temas de sua mensagem do Natal de 1989. No começo de março, fizemos juntos, em São Paulo, uma entrevista em yanomami, filmada, que condensava esses temas de modo a poder garantir-lhes uma maior divulgação. O texto da entrevista foi traduzido para o português e amplamente difundido no Brasil pelo movimento civil Ação pela Cidadania (APC), mobilizado, na ocasião, em defesa dos Yanomami.⁶¹ Traduzido para o francês, foi mais tarde comentado com eloquência por Claude Lévi-Strauss, no prefácio do número especial da revista *Ethnies* dedicado ao quinto centenário da Conquista.⁶² Seus principais assuntos foram igual-

mente retomados em inglês, na entrevista que Davi Kopenawa deu ao representante da comissão de investigação da AAA, publicada na revista *Cultural Survival Quarterly*.⁶³

O impacto da divulgação desses primeiros ensaios político-xamânicos a quatro mãos fez com que ambos nos déssemos conta do potencial dessa colaboração discursiva em prol da causa yanomami. Acarretou também uma profunda modificação na natureza de nossos diálogos etnográficos ocasionais, já que Davi Kopenawa então me pediu para ir além de meus trabalhos de pesquisa costumeiros e ajudá-lo a transformar suas palavras em um livro. No decorrer de 1991, as bases de nossa colaboração já tinham sido acordadas e ele fez questão de torná-la pública em entrevista que deu ao representante da AAA, em Boa Vista: "Eu estou trabalhando com Bruce [Albert] para ele escrever o saber que os xamãs recebem de *Oriama* e fazer dele um livro, para que todo mundo possa conhecê-lo".⁶⁴

Seguiram-se numerosas sessões de gravação de conversas, em meio à corrida de obstáculos políticos do início da década de 1990, nos mais variados ambientes, entre escritórios de ONGs e acampamentos na floresta, casas yanomami e corredores de ministérios, Boa Vista, Toototobi, Brasília e *Watoriki*. Terminei no começo de 1993, a toque de caixa, a redação de um primeiro manuscrito, a partir de mais de quinhentas páginas de transcrições (43 horas de gravação). Publiquei um primeiro comentário a respeito desse trabalho inicial num número especial da revista *L'Homme* dedicado à Amazônia.⁶⁵ Mas esse primeiro esboço, escrito às pressas e tratando fundamentalmente do choque dos anos da corrida do ouro, me parecia insuficiente para fazer justiça à complexidade do pensamento de Davi Kopenawa e ao caráter excepcional de sua personalidade.

Resolvi então retomar o trabalho sobre esse primeiro manuscrito, para adensar os principais temas dos depoimentos originais de Davi Kopenawa com novas gravações, suprir eventuais lacunas e esclarecer determinados pontos cronológicos, biográficos ou etnográficos. Iniciei ao mesmo tempo pesquisas documentais complementares, que forneceram a matéria de muitas das notas deste livro. Sobretudo, decidi abrir uma nova linha de entrevistas sobre sua vocação e iniciação xamânicas, que estavam evidentemente na base de todas as suas elaborações político-cosmológicas recentes. Para traduzir os novos materiais com a devida precisão, fui levado a retomar uma pesquisa aprofundada sobre o xamanismo yanomami, tema que eu tinha apenas resvalado em meus trabalhos etno-

gráficos anteriores, mais voltados para a organização social e ritual. A partir de então, as gravações se sucederam ano após ano, na medida de minha insaciável curiosidade e de meu gosto provavelmente excessivo pelo detalhe. Enquanto isso, para me manter fiel a nosso acordo de divulgação, durante a segunda metade da década de 1990, continuei publicando, conforme as demandas e os eventos indigenistas, várias traduções de trechos das falas de Davi Kopenawa.

Estando eu ocupado com diversas atividades de consultoria e a realização de um novo projeto de pesquisa,⁶⁶ esse material complementar foi registrado ao sabor de nossos encontros e transcrito com o mesmo rigor que o anterior, mas de modo bastante irregular. Resultaram daí — sem contar as notas documentais — mais de seiscentas novas páginas de transcrição (cinquenta horas de gravação) que, juntando-se ao corpus anterior, me obrigaram a reformular completamente o manuscrito inicial. Devo admitir que a imensidão da tarefa começou a me parecer difícil de vencer. Cada vez mais imerso nas sutilezas intelectuais e poéticas da cosmologia yanomami, eu não conseguia mais libertar-me do fascínio que exercia sobre mim a interminável sucessão de minhas conversas xamânicas com Davi Kopenawa a respeito do livro. "Revirado e *reverso* do outro lado das coisas", como dizia Antonin Artaud,⁶⁷ estava começando a correr o sério risco de naufragar num inacabamento crônico.

Meu interlocutor e cúmplice suportou, ao longo de todos esses anos, com paciência heroica, confiança inabalável e generosidade fora do comum, todas as minhas dúvidas e perambulações pelos arcanos do manuscrito, que parecia condenado a nunca chegar ao fim. A cada encontro nosso, ele apenas pedia gentilmente informações sobre o andamento de meu trabalho. Ele me havia dito várias vezes que tentar conter em desenhos de escrita a infinita multiplicidade dos épitótos e a força de suas palavras — ainda que fossem poucas as que ele mesmo conhecia, insistia com modéstia — era uma aposta arriscada. Devia estar, de certa maneira, reconhecido por eu ter aceitado fazer com ele aquele estranho experimento intelectual entre nossos mundos. Assim, com um sorriso gentilmente irônico, por vezes apenas recomendava, como que para dar a medida de sua indulgência, que eu tentasse não morrer antes de ter concluído o meu trabalho.

No final de 2000, encontrei em Paris Hervé Chandès, diretor da Fundação Cartier, por intermédio de Claudia Andujar, cujas notáveis fotos dos Yanomami ele havia descoberto em 1998, na Bienal de São Paulo. Pouco depois, viajamos juntos para a terra yanomami, por ocasião de uma grande assembleia na

aldeia de Davi Kopenawa. De nossas conversas surgiu o desafio de organizar uma série de encontros entre xamãs e artistas contemporâneos de diversas nacionalidades. Esse cruzamento experimental de perspectivas procurava, em prol da causa yanomami, tirar partido da célebre caracterização Lévi-straussiana da arte como último refúgio do pensamento selvagem em nossa sociedade.⁶⁸ A exposição que daí resultou, Yanomami. L'Esprit de la Forêt [O espírito da floresta], ficou aberta em Paris entre maio e outubro de 2003. Publiquei no catálogo uma primeira versão do capítulo 4 de meu manuscrito, ainda inacabado.⁶⁹ Durante a preparação dessa exposição, Hervé Chandès deu todo o seu incentivo para a finalização do livro, de que falamos várias vezes. E sua generosidade foi além, já que ele teve o gesto amigo de me apresentar, em setembro de 2003, ao diretor da ilustre coleção Terre Humaine, depois de ter lhe enviado dois capítulos de meu texto.

O encontro inesperado com Jean Malaurie na Normandia, em sua casa de Ry, terra de Madame Bovary, entre trenos de cães e a lembrança do enigma xamânico do sítio arqueológico siberiano da *Allée des Baleines*,⁷⁰ foi decisivo. De repente, às voltas com um texto que tinha se tornado profundo e inextricável, estava diante de um personagem fora do comum, com trinta anos a mais que eu, que minha leitura febril das obras publicadas na coleção Terre Humaine aureolava de um prestígio quase mítico. Pareceu-me providencial que ele mostrasse tanto interesse por meu manuscrito, e o encontro foi salutar. Retomei em seguida meu trabalho de escrita com dedicação. Já impressionado com a impetuosa aristocrática daquele homem de ciências, letras e aventuras, fui descobrindo também em nossas conversas subsequentes, em Paris e Dieppe, uma personalidade calorosa e visionária, intimamente transformada pela metafísica dos Inuit e profundamente engajada ao lado deles havia mais de meio século.⁷¹

A solidão do trabalho de campo, a amizade dos xamãs e um certo gosto pela rebeldia instauraram entre nós uma cumplicidade que para mim assumiu a forma de uma verdadeira maieutica. Assim, foi graças aos conselhos entusiastas de Jean Malaurie e à sua profunda sagacidade que consegui encontrar o centro de gravidade narrativo de minhas conversas com Davi Kopenawa. Suil intermediário entre mundos e saberes, ele acabou conseguindo guiar minha aventura de escrita xamânica a bom porto. Meu texto labiríntico pôde assim finalmente encontrar uma forma e uma arquitetura que me satisfizessem, se não como texto definitivo, ao menos como uma versão aceitável, pois, como

escreveu Jorge Luis Borges: "O conceito de texto definitivo só pode decorrer de religião ou de cansaço".⁷²

OS BASTIDORES DA PRIMEIRA PESSOA⁷³

Como indiquei no prólogo, este livro não é de modo algum a tradução direta de um relato autobiográfico pertencente a um gênero narrativo ou ritual yanomami que seria, enquanto tal, passível de estudo antropológico centrado em análise de discurso. Esse tipo de abordagem, no qual os lugares do narrador e do transcritor/exegeta são claramente distintos no corpo do texto e o englobamento total do enunciado do primeiro pela metalinguagem do segundo é de regra, propiciou pesquisas aprofundadas na Amazônia desde a década de 1990. Os trabalhos de Ellen Basso sobre os Kalapalo e os de Suzanne Oakdale sobre os Kayabi (ambos no Parque do Xingu) e os de Janet Hendricks sobre os Shuar do Equador são referência no assunto.⁷⁴

Jamais foi minha a intenção oposta, também, pedir a um "informante privilegiado" que contasse sua vida, para daí tirar a matéria de um livro composto segundo um projeto documental completamente alheio a ele e no qual meu trabalho de redator fosse obliterado tanto quanto possível. Esse modelo clássico de etnobiografia em colaboração está na base de vários relatos de vida clássicos, como aqueles analisados por David Brumble, e de muitas autobiografias de aborígenes australianos, como as estudadas por Fany Duthil.⁷⁵ Como se sabe, essa convenção do "redator ausente" ou do "escritor-fantasma" procura apresentar a ficção de uma ausência de ficção.⁷⁶ Trata, conseqüentemente, de escamotear o "eu" da enunciação (o do redator) sob o "eu" do enunciado (o do narrador), de modo a tirar daí um efeito literário "hiper-realista", que consiste em fornecer ao leitor a ilusão de um face a face sem mediações com o narrador.

A estratégia de escrita adotada neste livro se contrapõe em vários pontos importantes aos dois estilos que acabo de evocar. Primeiro, foi escrito por iniciativa de seu narrador, Davi Kopenawa, que o assinou como primeiro coautor — já aí se encontra uma diferença primordial. A divisão do trabalho entre narrador e redator foi, além disso, claramente definida e acordada. A redação do texto é produto de uma longa colaboração fundada num contrato de redação explícito, apoiado por relações de amizade e por um esforço de

pesquisa de mais de trinta anos. Davi Kopenawa me incumbiu de dar a maior divulgação possível a suas palavras, através do modo da escrita em uso em meu próprio mundo. Isso excluía de saída a produção de uma tradução literal entrecortada por pesadas exegeses etnográficas e linguísticas dirigidas a especialistas. Por fim, este texto é — assumidamente — local de interferência e resultado de projetos culturais e políticos cruzados. É por isso tão tributário da visada xamânica e etnopolítica de Davi Kopenawa quanto de meu próprio desejo de experimentar uma nova forma de escrita etnográfica que tire consequências de minhas reflexões sobre o que chamei de “pacto etnográfico”.

No entanto, apesar dessas notáveis diferenças, poderiam objetar-me que a construção do texto não deixa de retomar, de modo enviesado, certos aspectos das duas opções de redação das quais pretende se afastar. A objeção não seria ilegítima, num certo sentido, pois foi de fato referindo-me a elas de modo implícito, para a elas me opor, que defini o caminho intermediário aqui adotado. Consequentemente, será possível perceber, em meu grande respeito pelas palavras pronunciadas por Davi Kopenawa e na importância dada às notas dedicadas a esclarecer detalhes etnolinguísticos e documentais, no final do volume, uma preocupação com a precisão que costuma acompanhar a primeira opção. É igualmente possível que se considere que minha decisão de reservar os traços de minha presença e a explicitação de meu trabalho de redator ao peritexto da obra (“Prólogo”, “Palavras dadas” e “Postscriptum”) se aproxima da estratégia tradicional do “redator-fantasma”.

Todavia, a escolha de manter neste livro uma posição de “redator discreto” mais do que ausente não pretende de modo algum simular a inexistência de mediação entre o narrador e o leitor, característica das etnobiografias clássicas. A escolha remete, ao contrário, à intenção de reequilíbrio em favor da vitalidade das palavras recolhidas, que muitas etnografias recentes tendem, inversamente, a soterrar sob a onipresença exegética de seus redatores. Parece-me ser esse o caso tanto de estudos centrados na análise de discurso como de textos etnográficos mais ortodoxos, e também o daqueles que alardeiam pretensões de crítica pós-moderna.⁷⁷ Minha própria estratégia de redação foi antes guiada pela busca de um compromisso que atenua, na atual medida do possível (isto é, até que surjam autoetnografias e uma literatura yanomami), a relação hierárquica inerente à “situação etnográfica” e à produção escrita que dela decorre.⁷⁸ Escolhendo o menor dos males, tratei de abrir uma brecha nas convenções da

escrita etnográfica usual, para dar a ouvir de modo mais direto a voz de Davi Kopenawa. O objetivo primeiro de minha descrição deliberada enquanto redator foi, assim, evitar neutralizar a alteridade singular de suas palavras, afogando sua qualidade poética e seus efeitos conceituais em considerações teóricas perrecíveis e em grande parte sem interesse para o leitor comum.⁷⁹

Este livro, composto de relatos autobiográficos e reflexões xamânicas, está escrito na primeira pessoa, a pessoa que com vigor e inspiração carrega a voz de Davi Kopenawa. No entanto, essa primeira pessoa contém assumidamente um duplo “eu”. A fala que se faz ouvir no texto, resultante de um vasto corpus de gravações, é a de seu autor, transcrita com a maior fidelidade possível. Contudo, dada a sua pouca familiaridade com a escrita,⁸⁰ o “eu” desta narrativa é também o de um outro, um alter ego redator — eu mesmo. De modo que este livro é afinal um “texto escrito/falado a dois”.⁸¹ Trata-se de uma obra de colaboração na qual duas pessoas — o autor das palavras transcritas (que precedem e transcendem sua transferência à escrita) e o autor da redação (que recompõe esta produção oral, fixada a um dado momento, para fazê-la texto) — empenham-se em ser um só.

*Kami Yanomami yamakiti ulihi axi hekua xy yanoma
noamai ulihia temikuotipe alomikuotipe. yanomami
brancos yanomami yamakixé napepe xy yanomaki
pretemi tesipityoti. Xeyonemamai niyayonimai
ulihinoaha. ouzo mineRio. pre yanomak+
pre temi kolo tipe*

Nós, Yanomami, defendemos a terra-floresta e suas montanhas.

Queremos que continue com saúde e inteira.

Queremos também que Yanomami e brancos vivam sem

brigar nem guerrear por causa da terra, do ouro, dos minérios. Queremos que todos possam permanecer vivos juntos por muito e muito tempo.

Essa identidade compartilhada, na qual dois autores coabitam no mesmo “eu” (o que fala e o que escreve), pode fazer pairar certas dúvidas quanto à fidelidade do texto à matéria oral de que provém. No caso das narrativas e reflexões apresentadas neste livro, as relações privilegiadas que me ligam a Davi

Kopenawa, bem como minha longa familiaridade com os Yanomami e sua língua, certamente bastariam para satisfazer os mais exigentes requisitos de autenticidade. Mas seria também possível argumentar que a desconfiância em relação ao duplo “eu” das heterobiografias na primeira pessoa⁸² não passa de um falso problema, já que pressupõe uma ilusória possibilidade de total transparência entre o “eu” narrador e o “eu” redator. Ora, tal coincidência não se verifica nem mesmo nas autobiografias stricto sensu, em que o “eu” da memória a respeito de quem se escreve e o “eu” presente que escreve sempre estarão inevitavelmente dissociados. De modo que o relato de vida, em colaboração ou não, sempre implica uma certa multiplicidade de “eus”, pois, como sublinha com muita justeza Philippe Lejeune, “quem escreve é sempre muitos, mesmo sozinho, mesmo que escreva a respeito da própria vida.”⁸³

Além disso, seria equivocado pensar que, para que o processo de colaboração etnobiográfica seja bem-sucedido, só o “eu” narrador deva tornar-se outro por intermédio da intervenção do “eu” redator que lhe serve de duplê. Na realidade, o inverso deve ser igualmente verdadeiro. Pois é indispensável que o “eu” do etnógrafo seja capaz de “tornar-se alguém diferente de si por inebriamento de suas faculdades morais”⁸⁴ e isso na mesma medida em que seu “modelo” aceitou alhear-se no processo de recriação escrita de seus dizeres. A escuta mobilizada na experiência de redação etnobiográfica deve, portanto, fundar-se numa intensa impregnação e empatia com a palavra, a história e a pessoa do autor do depoimento registrado. O esforço de transposição de suas palavras e ideias exige do redator uma profunda capacidade de identificação com o narrador, para poder habitar sua voz. É somente a partir de uma tal relação de “despersonalização lírica”⁸⁵ — na qual o outro se torna um “eu” — que o redator pode pretender, com alguma legitimidade, transmitir as palavras de seu “modelo”, escrevendo-as “em seu lugar”.

No caso da composição deste livro, é inegável que a velha amizade que me liga a Davi Kopenawa e a admiração que tenho por ele estão na base de uma experiência única de identificação cruzada, na qual me tornei outro no esforço de restituir a riqueza de suas palavras tanto quanto ele próprio concordou em fazê-lo ao confiar na forma escrita que escolhi para essa restituição. Não é justamente esse o movimento que Giorgio Agamben detecta no seio das relações de amizade, quando escreve: “O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente no eu, um devir outro de si?”⁸⁶

Finalmente, o “eu” narrador não é apenas duplicado pelo efeito autobiográfico. Pode também ser habitado por uma multiplicidade de vozes que constituem um verdadeiro mosaico narrativo. Esse é particularmente o caso de Davi Kopenawa, como ele mesmo sempre lembra em suas falas. Em primeiro lugar, para além de suas reflexões e lembranças pessoais, suas palavras se referem constantemente aos valores e à história de seu povo, e nos são transmitidas enquanto tais. Nesse caso, o “eu” narrador é indissociável de um “nós” da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz. Portanto, o que ouvimos é um “eu” coletivo tornado autoetnógrafo, movido pelo desejo ao mesmo tempo intelectual, estético e político de revelar o saber cosmológico e a história trágica dos seus aos brancos dispostos a escutá-lo.

Além disso, no interior desse mesmo “eu” narrativo, Davi Kopenawa com frequência remete, em discurso direto ou indireto, aos ensinamentos de dois grandes xamãs que foram seus principais mestres. Em primeiro lugar, o segundo marido de sua mãe, já falecido, que o criou em Toototobi desde o seu nascimento e que foi o primeiro a perceber e incentivar sua vocação (capítulo 3). Seu segundo mentor é o pai de sua esposa, que o iniciou em *Watoriki* e sob cuja orientação ele elaborou toda a sua crítica xamânica ao mundo dos brancos (capítulo 5, Anexo III).⁸⁷ Este último, personagem discreto mas recorrente do livro, teve um papel absolutamente determinante no impulso criativo do discurso profético de Davi Kopenawa diante da corrida do ouro em Roraima. No decorrer de suas sessões daquela época, os dois abriram juntos um espaço interpretativo em que se fundiram o saber xamânico de um e as competências etnopolíticas do outro. Essa aliança deu origem a um discurso cosmoecológico cuja potência poética e política sustentou de modo determinante, desde o final da década de 1980, o processo de expulsão dos garimpeiros da terra yanomami, bem como a campanha em favor da sua demarcação e homologação.⁸⁸ Nessa medida, o sogro de Davi — a quem também sou ligado por uma amizade de mais de trinta anos — pode ser realmente considerado um dos coautores deste livro. Como ouvinte ou comentarista, ele participou da maioria de nossas sessões de gravação em *Watoriki*. Seu olhar, perspicaz e irônico, parecia ver em Davi Kopenawa e em mim duas pessoas simetricamente deslocadas, a meio caminho entre dois mundos. Na verdade, através de uma mescla de curiosidade e humor, ele nos considerava as faces complementares de uma espécie de

Janus tradutor experimental, improváveis intermediários entre o saber xamânico dos antigos e a curiosidade dos brancos.

Por fim, o “eu” que serve de veículo narrativo para o depoimento de Davi Kopenawa congrega também uma multiplicidade de entidades xamânicas, para as quais serve alternadamente de porta-voz no fio de seus relatos e reflexões. Desse modo, ele remete com regularidade a um vasto conjunto de “imagens” de ancestrais animais e entes cosmológicos, seja para adotar seus pontos de vista, seja para transmitir suas palavras. Tão logo prolifera a narrativa é em si mesma sintomática do fato de que nossas conversas dedicadas à preparação deste livro nunca se limitaram, para Davi Kopenawa, a meras entrevistas etnográficas. De seu ponto de vista, nossas interlocuções sempre iam sutilmente tomando a forma de polílogos xamânicos interculturais, que pareciam alternar com as sessões tradicionais a respeito dos brancos, realizadas junto com seu sogro e outros xamãs de *Watoriki*. Como observou com muita justiça Eduardo Viveiros de Castro:⁸⁹

Se o xamanismo é essencialmente uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos, então o discurso de Kopenawa não é apenas uma narrativa sobre certos conteúdos xamânicos — a saber, os espíritos que os xamãs fazem falar e agir; ele é uma forma xamânica em si mesma, um exemplo de xamanismo em ação, no qual um xamã tanto fala sobre os espíritos para os brancos, como sobre os brancos a partir dos espíritos, e ambas estas coisas através de um intermediário, ele mesmo um branco que fala yanomami.

A FABRICAÇÃO DO TEXTO

O trabalho de redação em francês de um depoimento oral tão rico e complexo quanto o de Davi Kopenawa, inteiramente feito em sua língua, em diversos momentos de uma trajetória turbulenta, é uma tarefa delicada e cheia de desafios, como se pode imaginar. O caminho que leva do discurso oral “fonte” ao relato escrito “final” é de fato longo, embora — ou principalmente por isso — o autor se imponha a maior fidelidade às palavras e ao estilo de seu “modelo”. O redator de uma “heterobiografia” desse tipo evidentemente está longe de ser

mero escritor de um agenciamento narrativo já constituído. Seu papel não se limita a transcrever e em seguida traduzir um suposto texto virtual preexistente, a ser exposto por partes numa série de entrevistas gravadas. Num caso como este, não existe nenhuma narrativa predefinida a ser atualizada, nenhum quebra-cabeça textual a ser montado. O redator está diante de um vasto e profuso pré-texto oral, ao mesmo tempo multifragmentado e proferido, produzido no bojo de um diálogo de longa duração. É nesse imenso e proliferaante aquípélago de narrativas e comentários que terá de buscar uma coerência e fazer surgir uma voz escrita. Assim, se o narrador gravado é inquestionavelmente o autor de sua vida e das palavras que confidencia, o redator, por sua vez, é o autor do esforço de composição e de escrita que constitui o depoimento enquanto tal. É esse complexo trabalho de *alter ego* e *alter auctor* que, ao lhes dar registro escrito, projeta as palavras dadas para além do tempo e do espaço em que foram proferidas. A preocupação estética que orienta a *mise en intrigue*⁹⁰ destas palavras lhes permitirá eventualmente ganhar audiência e perenidade. Caberá ao leitor julgar o resultado desta aventura narrativa e a pertinência das escolhas que a orientaram, de que passo agora a falar em maiores detalhes.

Gravações

A matéria-prima deste livro são dois grandes conjuntos de gravações realizadas com Davi Kopenawa, um entre 1989 e 1992, e o outro entre 1993 e 2001. A primeira série de entrevistas adotou como ponto de partida os assuntos evocados no depoimento inaugural registrado em dezembro de 1989, em Brasília, por Alcida Ramos. Essa série inicial se desdobrou em espiral numa sequência de monólogos, nos quais Davi Kopenawa foi retomando com mais vagar suas reflexões xamânicas sobre a fumaça do ouro, a morte dos xamãs e a destruição da floresta pelos garimpeiros. Esse primeiro grupo de relatos constitui o núcleo temático que deu origem a este livro. Compunha boa parte do primeiro manuscrito, redigido em 1993, e está condensado em três longos capítulos na versão atual (15, 16 e 24).

A partir desse corpus e uma vez selado um acordo definitivo entre nós para a redação de um livro, começamos uma nova série de entrevistas. Pedi de início a Davi Kopenawa para comentar e detalhar vários pontos de suas narrativas anteriores, de modo a adensar-lhes a matéria. Em seguida ele começou de

maneira espontânea a desenvolver suas falas em duas direções, apenas esboçadas até então, que se revelaram decisivas na construção de seu relato, vindo a constituir um de seus eixos fundamentais. Essas gravações se dedicaram inicialmente à história dos contatos de seu grupo com os brancos, tal como lhe havia sido contada por seus antigos, depois a partir do que ele mesmo testemunhou. Descreveu o avanço ainda incerto dos forasteiros pela floresta, desde a época de seu nascimento até a invasão em massa dos garimpeiros, quando tinha trinta anos de idade. Esses relatos forneceram a matéria-prima para a redação dos capítulos 9 a 14 da segunda parte do livro ("A fumaça do metal"). Em seguida, sempre por derivação do cerne temático de nossas primeiras entrevistas, começou a contar as lembranças e impressões xamânicas de suas primeiras viagens à Inglaterra, França e Estados Unidos, os três primeiros países aos quais tinha sido convidado para defender a causa de seu povo. Agora, tratava-se de uma história pessoal do contato, que invertia aquela, coletiva, de seus pais e avós, descrevendo o avanço dos brancos na floresta. Ele passava a evocar a própria trajetória, de xamã yanomami contemporâneo, viajando para o berço do mundo dos brancos, que estes muitas vezes ainda chamam de Primeiro Mundo. Esse novo material forneceu o essencial da terceira parte do manuscrito ("A queda do céu").

Vieram enfim completar o manuscrito dois conjuntos de reflexões, que tornaram mais evidentes dimensões particularmente originais do depoimento de Davi Kopenawa. O primeiro eixo de desdobramento alimentou uma espécie de contra-antropologia histórica do mundo branco, a partir da comparação de esferas culturais que, em suas viagens, ele percebeu como pontos de embate cruciais entre o seu mundo e o nosso (a mercadoria, a guerra, a escrita e a natureza). A dimensão e a originalidade dessas meditações xamânicas permitiram adensar sensivelmente a terceira parte do livro. O segundo tema que sobressaiu nessas novas conversas foi muito mais difícil de tratar que o anterior, decerto porque seus lineamentos já impregnavam em filigrana o conjunto das falas gravadas até então. Para reuni-los e explicitá-los, era necessária uma volta às raízes do pensamento xamânico de Davi Kopenawa. Dessa vez, depois de todo o caminho percorrido, o desafio consistia em retornar ao fundamento tradicional a partir do qual ele tinha produzido suas próprias elaborações, de modo a evidenciar todo o alcance do relato de sua vocação e de sua iniciação xamã-

nica, da descrição do exercício de seu trabalho de xamã e da rica cosmologia em que se funda.

A complexidade das imagens e dos conceitos que Davi Kopenawa se empenhava em me comunicar durante nossas longas conversas sobre o mundo dos seres-imagens ("espíritos") *xapiri* obrigou-me rapidamente a admitir que a tarefa que tínhamos assumido iria exigir de mim um trabalho bem mais considerável do que eu havia imaginado. Diante do material produzido por essas novas entrevistas, ordenado em alguns capítulos curtos, tive de me curvar modestamente às evidências. Eu ainda estava longe de poder apresentar um apanhado realmente satisfatório daquilo que Davi Kopenawa tinha a intenção de comunicar no livro que tínhamos projetado. Então decidi rever todo o trabalho feito até então. Eu já não podia me contentar em retocar o vasto corpus já reunido. Era preciso que eu desenvolvesse de modo sistemático os motivos xamânicos ali presentes, dando-lhes um lugar muito mais importante no plano do manuscrito.

A segunda leva de conversas que tive com Davi Kopenawa, entre 1993 e 2001, teve por intuito primeiro retomar, nas circunstâncias um tanto caóticas que evoquei acima, a maior parte dos temas que se destacavam na primeira versão do projeto de livro. Recolhendo detalhes e formulações suplementares, procurei adensar-lhes a textura e avivar as cores. Vários trechos de relatos e comentários já registrados, agora organizados em capítulos, foram regravados e rediscutidos. As variantes textuais assim obtidas foram se superpondo, em camadas sucessivas, do mesmo modo que, *per via di porre*, dá-se profundidade e densidade aos motivos e cores de um afresco. Eu já tinha recorrido a essa estratégia de "tradução densa" com os narradores de um vasto conjunto de mitos coletados nas décadas de 1970 e 1980, nos rios Catrimani e Toototobi.⁹¹ A riqueza do resultado obtido tinha me convencido de que o registro aleatório de uma única versão de qualquer narrativa só podia produzir uma imagem empobrecida do saber narrativo de meus interlocutores.

Finalmente, ao longo dessa segunda etapa e sempre com o mesmo método, muitas gravações e anotações se voltaram ao desenvolvimento das partes iniciais do manuscrito de 1993, a respeito da experiência xamânica de Davi Kopenawa. Essa empreitada tomou a forma de uma longa pesquisa etnográfica dialogada, que permitiu ir desenvolvendo paulatinamente o tema, fonte viva de seu testemunho, com todo o espaço que merecia ocupar no texto final.

Esse material, composto de uma série de sequências narrativas e explicações autoetnográficas, veio a fornecer o essencial da primeira parte da obra ("Devir outro"), bem como de trechos de vários outros capítulos.

Transcrição e tradução

As conversas com Davi Kopenawa que deram origem a este livro foram todas realizadas em yanomami. Seu ponto de partida foi, como mencionei, um conjunto de testemunhos espontâneos, desenvolvidos ao longo de vários eixos temáticos, retrabalhados progressivamente em formato de entrevista não dirigida. Transcrevi integralmente as gravações no computador, utilizando um sistema gráfico adaptado ao yanomami que, desde 1996, foi adotado pelo projeto de educação da CCPY.⁹²

Antes de serem traduzidos, os dois conjuntos de transcrições do meu *corpus* de gravações (1989-92 e depois 1993-2001) foram relidos em yanomami na íntegra, enquanto iam sendo indexados. Com essa releitura, foi feita um primeiro debate do material transcrito. Comecei por eliminar minhas intervenções visando a retomada de temas e de foco, minhas perguntas visando o detalhamento ou o desenvolvimento de determinados pontos e, obviamente, as digressões que minhas formulações por vezes equivocadas haviam produzido. Também excluí desse material bruto todas as partes repetitivas de menor interesse, os parênteses sobre acontecimentos cotidianos sem relação com o tema, as conversas paralelas com eventuais ouvintes ou, simplesmente, as passagens que, devido à má qualidade da gravação (interrupções ou ruídos externos diversos), não puderam ser aproveitadas.

A tradução justilinear integral de todas as transcrições na ordem das gravações — mais de mil páginas — teria sido tarefa demasiadamente desgastante. Resolvi, portanto, traduzir as sessões temáticas indexadas à medida que se mostravam pertinentes no fluxo de minha redação, fundindo as diferentes versões dos mesmos relatos e comentários, de modo a tornar o texto ao mesmo tempo mais denso e mais conciso. Ao longo desse trabalho de tradução e condensação, respeitei sempre a proposta de me manter o mais próximo possível da fala de Davi Kopenawa. Mas estava fora de questão propor uma tradução palavra por palavra, que, em nome da exatidão, teria desembocado não apenas na produção de um texto totalmente ilegível como também na inadmissível

folclorização de sua palavra. Meu conhecimento da língua e da sociedade yanomami já era, na época em que redigi a primeira versão do manuscrito, bastante aceitável para um branco. Progridiu bastante ao longo do trabalho neste livro, e graças a ele. Além de nossas relações de amizade, desenvolvi uma grande familiaridade com o modo de falar característico de Davi Kopenawa, que escutei durante centenas de horas dedicadas à transcrição meticulosa de nossas conversas. Essa bagagem permitiu que eu me considerasse autorizado a propor uma tradução de seu testemunho situada "a meio caminho" entre uma literalidade que poderia tornar-se caricatural e uma transposição literária que se afastaria demais das construções da língua yanomami.⁹³

Consequentemente, as frases deste livro acompanham, com a maior exatidão possível, as de Davi Kopenawa. Desbastei-as, contudo, para torná-las mais fluidas, livrando-as de suas hesitações e repetições, bem como de grande parte de suas expressões e interrogações fáticas, interjeições e onomatopeias. Destas, mantive apenas o necessário para conservar marcas da sonoridade narrativa original numa dose compatível com a legibilidade do texto. Em certos pontos, desenvolvi a forma alusiva de algumas descrições etnográficas que meu interlocutor, falando na própria língua e me atribuindo generosamente algum conhecimento do assunto, não julgava necessário explicitar. Do mesmo modo, completei em algumas passagens seus relatos e comentários com pequenos acréscimos, em geral qualificativos, sempre que me pareceu necessário sublinhar o tom de suas observações ou o vigor de sua expressão não verbal. Por fim, manejei nos limites do que seria "natural" em francês os tempos verbais clássicos da narração (que não correspondem necessariamente, como se há de imaginar, aos aspectos marcados pela língua yanomami) de modo a acentuar, quando me parecia desejável, a vivacidade da transposição escrita de suas falas.

Meus esforços para restituir a riqueza conceitual e estética das palavras e expressões mais originais do testemunho de Davi Kopenawa se concentraram na busca não tanto de equivalentes em francês como de formulações que, na medida do que é aceitável nessa língua, permanecessem próximas do sistema de metáforas embutido na trama da língua yanomami. Tentei assim evitar, com alguma coerência, espero, a intrusão de expressões por demais dissonantes, pertencentes a um repertório idiomático alheio ao yanomami de Davi Kopenawa. Dediquei, ademais, um considerável aparato de notas à definição e discussão de conceitos-chave da cosmologia e do sistema ritual yanomami, de forma a

evitar, apesar de tudo, sua banalização ou obliteração pelo processo de tradução. Também considerei útil apontar no texto o emprego de palavras ou expressões em português por Davi Kopenawa: emprego que, embora raro, é sempre bastante revelador. Com a mesma intenção de exatidão, mantive inalterados, na falta de equivalentes plausíveis, numerosos termos relativos à etnobiologia, etnogeografia e cosmo-ontologia yanomami. São explicitados pelo contexto e, além disso, comentados em nota ou nos glossários em anexo no livro.

Finalmente, partindo das diretrizes de precisão que me impus, meu trabalho de elaboração "literária" correspondeu fundamentalmente à tentativa de recriação de um tom e de formulações que fizessem justiça ao modo de expressão oral de Davi Kopenawa e às emoções que o impregnaram. Nessa perspectiva, não era admissível recorrer a uma imitação de língua falada, familiar e exotizante. Davi Kopenawa é xamã, um intelectual yanomami, portanto, e como tal se expressa em sua língua. Estava da mesma forma descartado, no entanto, o recurso a um estilo especializado e exageradamente pomposo que simulasse nosso discurso acadêmico padrão. Foi tentando esquivar-me desses dois perigos que busquei, na escrita um tanto experimental deste livro, privilegiar na mesma medida rigor etnográfico e cuidado estético. Procurei conciliar nele a exigência de legibilidade do texto, os efeitos poéticos e conceituais do contralhar das palavras yanomami e a restituição da voz de seu narrador, alternadamente indignada, jovial ou pungente, tal como tive o privilégio de escutar no decorrer de nossas conversas. Cabe agora ao leitor avaliar em que medida fui capaz de encontrar no registro da experiência única de Davi Kopenawa uma escritura cujo "grão" satisfizesse a delicada busca por uma justa aliança entre o som de uma voz, a fidelidade documental e o "prazer do texto".⁹⁴

Montagem e composição

Depois de fazer a releitura, despaste e indexação temática do conjunto de transcrições decorrentes das entrevistas dos anos 1989-92, esbocei as grandes linhas de um possível sumário da primeira versão do livro. Esse esboço inicial tinha como fio condutor o eixo temporal das etapas marcantes da vida de Davi Kopenawa e de seus sucessivos encontros com os protagonistas das frentes de contato (militares da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, missionários evangélicos, agentes da Funai, operários de estrada, garimpeiros e mem-

bros de ONGs) tal como ele os tinha relatado. Articulada em 25 capítulos, essa tentativa de composição cronológica esbarrava, porém, na existência de dois conjuntos de conversas temáticas que escapavam inteiramente à sua lógica. Um deles desenvolvia as interpretações proféticas da corrida do ouro, então recém-elaboradas por Davi Kopenawa; o outro, as primeiras evocações da experiência xamânica em que aquelas se assentavam, às quais era preciso dar mais importância no livro.

A transcrição das entrevistas do segundo período de nossas gravações (1993-2001), realizada com base no plano dessa primeira tentativa de ordenação dos capítulos do manuscrito, trouxe um material complementar tão copioso que, como foi mencionado, exigiu a reformulação quase completa do projeto. A amplitude desse novo conjunto de comentários e reflexões xamânicas acabou de subverter o fio temporal que orientava a organização da primeira versão do livro. Nada impedia a transformação radical que se seguiu, já que nem Davi Kopenawa nem eu tínhamos a menor intenção de submetê-lo às convenções etnocêntricas da autobiografia clássica e à sua "trama de predestinação".⁹⁵

Essa retomada em bloco e em detalhe do manuscrito de 1993 me permitiu chegar, bastante tempo depois, a uma organização do texto em três partes, cada uma com oito capítulos, agora concatenados num eixo de sucessão misto, ora cronológico, ora temático. Essa estrutura híbrida foi se tornando cada vez mais complexa, à medida que as unidades do eixo temporal se desdobravam em episódios individuais (como os capítulos 3, 5, 6, 12, 14, 17, 20) ou coletivos (capítulos 9, 10, 11, 13, 15), enquanto os comentários autoetnográficos se repartiam entre evocações da tradição (2, 4, 7, 8, 21 a 23) e recriações pessoais (14, 16, 18, 19, 24). Tanto a composição que rege a organização do livro quanto os títulos das suas partes e capítulos refletem escolhas minhas. Procurei tirar o máximo proveito de expressões empregadas pelo próprio Davi Kopenawa, de modo a anunciar o conteúdo da maneira mais precisa e evocadora possível. É o caso do título do próprio livro, "A queda do céu", inspirado por um mito que conta o cataclismo que acabou com a primeira humanidade e que, para os Yanomami, pode prefigurar o destino de nosso mundo, invadido pelas emoções mortíferas dos minérios e combustíveis.

A estratégia de composição que adotei para a redação de cada um dos capítulos tenta seguir, de modo um tanto fractal, a mesma preocupação de hibridismo cronológico e temático que articula seu encadeamento no livro.

Tentei com esse arranjo compor uma alternância harmoniosa entre sequências puramente narrativas e seções de comentários derivados. Nem é preciso dizer que, também aqui, essa estratégia foi se tornando cada vez mais complexa, na medida em que os relatos e reflexões de Davi Kopenawa pertencem a registros variados de discurso, direto ou indireto. A trama de suas palavras é tecida de lembranças pessoais tanto quanto de narrativas históricas, sonhos, mitos, visões e profecias xamânicas. Do mesmo modo, suas observações sobre sua própria sociedade e seus comentários perspícazes sobre os preocupantes costumes da nossa combinam várias modalidades discursivas, entre explicações autoetnográficas, apanhados de antropologia simétrica ou história conjectural, críticas sociais e exortações políticas.

A montagem progressiva dos fragmentos de transcrição indexados para compor este livro exigiu um trabalho minucioso de seleção e composição que revelou ser ainda mais complexo do que o de tradução, no esforço de fazer ressoar por escrito a voz do narrador. O arranjo nunca foi guiado por critérios arbitrários, externos ao material transcrito. Pelo contrário, foi se alimentando de ordenamentos e ressonâncias virtuais que iam brotando das próprias falas de Davi Kopenawa. Foi, portanto, a partir de uma imersão quase hipnótica nessa vasta galáxia de dizeres, ao longo de inúmeras escutas e releituras, que foram se delineando para mim, intuitivamente, as coerências e harmonias que inspiraram a arquitetura do manuscrito. Além disso, tomei o cuidado de ir apresentando as partes do texto a Davi Kopenawa em diversas etapas de sua redação. Em março de 2008 confirmei com ele, em longas sessões de revisão conjunta em *Watoriki*, que estávamos perfeitamente de acordo quanto à sua versão final e às modalidades de sua publicação. Foi após essas últimas sessões de trabalho que, ao voltar para casa, finalizei o texto em francês.

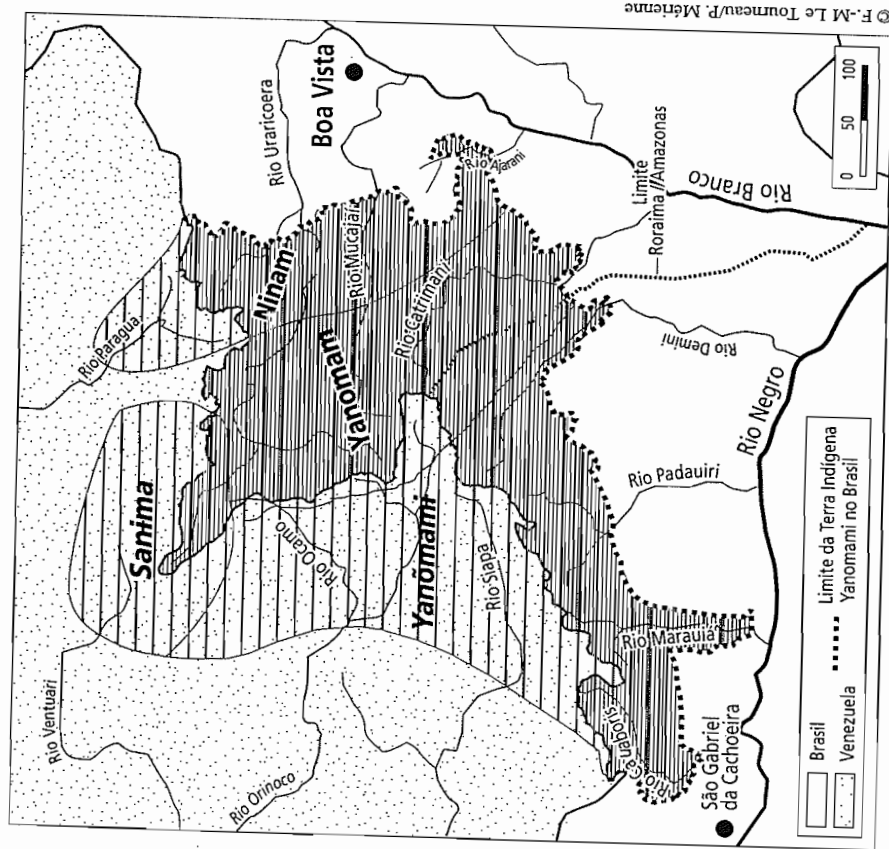
Finalmente, enquadrei o conjunto formado pelos 24 capítulos com duas “introduções” (meu prólogo e o de Davi Kopenawa, intitulado “Palavras das”) e duas “conclusões” (a de Davi Kopenawa, “Palavras de *Omama*”, e meu “*Postscriptum*”). Esses elementos de peritexto conversam de vários modos. Dispostos em quiasma, fazem eco um ao outro, para ambos os autores, nas duas pontas do livro, e, entre um autor e o outro, por relação de contiguidade antes e depois do conjunto dos capítulos. Procurei, com essa reduplicação cruzada, esgarçar as convenções rigorosamente codificadas do par prefácio/posfácio que baliza ritualmente o acesso aos textos etnográficos, como guia de leitura.⁹⁶ Com

essa leve insubordinação textual, procurei não apenas fornecer as indicações de praxe quanto à gênese do manuscrito e a relação entre seus coautores, mas também desestabilizar, por pouco que fosse, o viés hierárquico do enquadramento clássico. Como em todo o restante do processo, sempre orientado pela preocupação fundamental de colocar em primeiro plano a personalidade excepcional do narrador, Davi Kopenawa, testemunha exemplar da história recente e do saber xamânico de seu povo, para que ele mesmo pudesse apresentar seu ponto de vista sobre o pacto e o projeto que se encontram na base de nosso trabalho conjunto.

B.A.

ANEXOS

I. Etnônimo, língua e ortografia



“Yanomami” é uma simplificação do etnônimo *Yanómami iépé* (que significa “humanos”), utilizado como autodesignação pelos membros do ramo ocidental desse grupo ameríndio. O termo foi inicialmente adotado na Venezuela para nomear o conjunto da etnia. Foi então retomado no Brasil, no final da década de 1970, por antropólogos, ONGs e em seguida pela administração indígenista. Anteriormente, os Yanomami eram conhecidos no Brasil sob nomes diversos, como Waika (Guaica), Xiriana (Xirianá, Shiriana), Xirixana (Shirishana), Yanonami e Sanumá, e por denominações genéricas como Yanomama e Yanoama.

Atualmente, o termo “Yanomami” remete também a uma família linguística amazônica isolada, composta de pelo menos quatro línguas cuja inteligibilidade mútua é bastante variável,¹ cada uma delas subdividida em vários dialetos. A primeira descrição desse conjunto (“família Yanomama”) foi apresentada há mais de quarenta anos pelo linguista e ex-missionário americano Ernesto Migliazza.² No Brasil, essas línguas estão repartidas do seguinte modo: