

Artaud e os Yanomami: pestes, rituais e artes performativas

Cassiano Sydow Quilici

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil
cassianosyd@uol.com.br
orcid.org/0000-0003-0042-5378

Resumo | O artigo aborda a necessidade de desenvolvermos novas formas de compreensão e ação no campo artístico para enfrentar a complexidade das crises que vivemos no Brasil e no mundo. Retomo as visões de Artaud sobre a peste e o teatro, aproximando-as do discurso dos xamãs ameríndios sobre as epidemias, a violência do processo colonial e a importância dos ritos. Reconheço nas artes performativas um campo de elaboração de uma ecologia dos saberes e de reinvenção das formas de vida em comum.

PALAVRAS-CHAVE: Crises. Rituais. Artes performativas.

Artaud y los Yanomami: pestes, rituales y artes performativas

Resumen | El artículo aborda la necesidad de desarrollar nuevas formas de comprensión y acción en el campo artístico para enfrentar la complejidad de la crisis que vivimos en el Brasil y en el mundo. Retomo las visiones de Artaud sobre la peste y el teatro, aproximándolas al discurso de los Chamanes amerindios sobre las epidemias, la violencia del proceso colonial y la importancia de los ritos. Reconozco en las artes performativas un campo de elaboración de una ecología de los saberes y de reinvención de las formas de vida en común.

PALABRAS CLAVE: Crisis. Rituales. Artes performativas.

Artaud and the Yanomami: plagues, rituals and performing arts

Abstract | The article approaches the need for developing new forms of understanding and acting in the artistic field to face the complexity of the crises that we are living through in Brazil and the world. I return to Artaud's visions of the plague and the theatre, bringing them closer to Amerindian shamans' perspectives about epidemics, the colonial process's violence, and the importance of rituals. An ecology of wisdom and reinvention of shared forms of life can be elaborated in the performing arts.

KEYWORDS: Crises. Rituals. Performing arts.

Submetido em: 02/10/2020

Aceito em: 30/10/2020

Publicado em: 09/11/2020

Introdução

Diante do mal estar que enfrentamos no momento atual, deparamo-nos com a dificuldade de compreender e nomear o que ocorre e como somos afetados por tudo isso. Parte da população brasileira encontra-se em estado de perplexidade, não só diante da situação pandêmica, mas em relação ao momento político, às incertezas econômicas e sociais, ao agravamento da situação ecológica e às chamadas “guerras culturais”¹. Vivemos, também, uma crise dos modos de percepção, de compreensão e da linguagem. Observa-se uma proliferação de discursos e análises em diferentes veículos, tentando dar conta da complexidade do que está emergindo, partindo, em geral, de saberes especializados. Ao mesmo tempo, parece persistir uma espécie de inquietude difusa, que se apresenta como enigma de um tempo que não conseguimos decifrar e que demanda por outras abordagens.

Alguns artistas e pesquisadores sentem a urgência de criar espaços de encontro entre pessoas e culturas que carregam experiências distintas dos modos de existência que se tornaram hegemônicos no planeta e que parecem nos conduzir a um beco sem saída. A situação latino americana, tão grave do ponto de vista da deterioração das relações sociais, apresenta, paradoxalmente, potencialidades singulares para imaginar outras formas de vida, justamente pela presença insistente e resistente de povos e grupos que não se amoldam completamente aos padrões vigentes. A violência do processo colonial, em constante atualização entre nós, ocorre também como reação a tais possibilidades. Mesmo com a intensificação das pressões e vivendo o risco da pura eliminação, a simples presença de modos de existência singulares é capaz de nos interrogar, podendo também mover desejos de transformação pessoal e coletiva.

No Brasil, as culturas indígenas autóctones, a forte influência africana, as contribuições orientais trazidas por imigrantes, ao lado de tradições críticas e criadoras ocidentais, insemینam elementos diferenciadores- modos de ser, perceber, sentir, pensar, comunicar – que fazem ruído na máquina colonial, podendo ou não ganhar consistência dependendo das circunstâncias e do investimento que mobilizam. Nesta direção, as artes performativas podem se constituir como uma espécie de vanguarda cultural, mobilizando e propiciando um convívio continuado entre saberes artísticos, acadêmicos e tradicionais, produzindo investigações e práticas a partir de perspectivas e composições pouco exploradas. Evidentemente, tal projeto depende também de condições macro-políticas. O que parece possível no momento é algo modesto: criar espaços de encontro para reflexão e prática.

São conhecidos os vínculos profundos entre teatro, dança e performance com o universo dos rituais tradicionais. Estes concentram um precioso saber corporificado e visões de mundo que trazem questionamentos agudos, por exemplo, sobre nossa relação com a morte e sobre o empobrecimento da nossa experiência. As artes cênicas ocidentais, mesmo constituindo-se a partir de um afastamento progressivo dos ritos, guardam ainda marcas e rastros de experiências extemporâ-

¹ O termo “guerras culturais” tem circulado recentemente nos debates políticos brasileiros, mas a expressão, em geral, é identificada com o livro de Hunter (1991) que aborda a ascensão das pautas de costumes na vida política norte-americana e o embate entre “progressistas” e “conservadores” nesse campo.

neas, que imprimem outros ritmos e qualidades de atenção, distinguindo-se das formas de entretenimento turbinadas pelas novas tecnologias e produtora de estados ansiosos e dispersivos. Daí, muitos artistas relevantes dessas áreas terem se interessado e se inspirado nas artes tradicionais não ocidentais e nos universos culturais das quais elas provêm, pelo menos desde o final do século XIX.

Há também, entre diversos artistas, um interesse crescente por práticas e sabedorias não vinculadas diretamente ao fazer cênico, mas que apresentam caminhos e sistemas sofisticados de educação e treinamento do corpo-mente, em contextos sociais construídos para isso. Nesse campo, abrem-se diálogos com um fenômeno cultural de largo alcance, que o filósofo alemão Sloterdijk (2013) chamou de “antropotécnicas”, conceito que tenta abarcar exercícios artísticos, filosóficos, tradicionais voltados à transformação ontológica do sujeito, exercendo uma função essencial na coletividade. O reconhecimento desta proximidade amplia sobremaneira o nosso campo de investigação das práticas, conjuntamente com a discussão sobre a dimensão ética, política e existencial nelas presentes.

Mais do que fornecer técnicas a serem incorporadas ao repertório dos artistas, tais encontros podem ajudar a construir uma compreensão mais aguda das enfermidades do nosso tempo, no contexto de uma discussão sobre as relações de poder envolvidas em tais trocas. Sem transformar o outro numa imagem idealizada que representaria uma sociedade ou estado ao qual deveríamos retornar, ser afetado pela alteridade de modos de ser nos faz enxergar o que perdemos nas miragens do “progresso” e qual é a medida de nossa ignorância e brutalidade. Sem esse deslocamento de uma relação narcísica consigo próprio e com a cultura a que se pertence estaremos condenados à repetição dos mesmos erros.

Durante a crise pandêmica, a palestra “O Teatro e a Peste”, de Antonin Artaud, apresentada em 1933 e publicada posteriormente (ARTAUD, 1999), tem sido uma referência frequentemente evocada. Neste conhecido texto, o artista descreve o processo de desorganização social e psíquico provocado pela peste e sua expressão “teatral” nos comportamentos estranhos que se sucedem na cidade. A crise generalizada seria ocasião da revelação de conflitos profundos e males latentes, colocando-nos diante da urgência de uma transformação radical ou da ameaça da destruição. Tais formulações têm fortes ressonâncias com o diagnóstico que representantes do xamanismo ameríndio fazem da situação brasileira e mundial atual. A aproximação entre os saberes da floresta e a interrogação sobre a função das artes performativas ganha, a partir daí, novos sentidos.

A peste Xawara

“Não somos livres e o céu ainda poderá desabar nas nossas cabeças” (Artaud, 1999, p.89) A frase está na obra “O Teatro e seu Duplo” mas poderia ser facilmente integrada no discurso de Davi Kopenawa, xamã Yanomami, autor do livro “A Queda do Céu”, em parceria com o antropólogo Bruce Albert. Os Yanomami vivem na região norte do país, perto da fronteira com a Venezuela, em Roraima, estado com a maior população indígena do Brasil. Kopenawa e seu povo têm larga experiência em epidemias: sarampo, gripe, malária, tuberculose, transmitidos pelos brancos,

marcam suas lembranças desde a infância. Os Yanomami têm testemunhado, perplexos, a febre dos garimpeiros pelo ouro, contaminando os rios com mercúrio para obter o metal:

“Todas essas coisas sujas e perigosas fazem as águas ficarem doentes e tornam a carne dos peixes mole e podre. Quem os come corre o risco de morrer de disenteria, descarnado, com violentas dores de barriga e tonturas. Os donos das águas são os espíritos das arraias, dos poraquês, das sucuris, dos jacarés e dos botos. (...) Se os garimpeiros sujarem as nascentes dos rios todos eles morrerão e as águas desaparecerão com eles. Fugirão para dentro da Terra. Aí, como poderemos matar nossa sede?” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.336)

Águas também ficam doentes e os donos do rio não são os homens. Aquilo que está na superfície da Terra e que nos beneficiaria pode simplesmente recolher-se e nos ignorar, matando-nos de sede. Os garimpeiros são, nesse caso, apenas os representantes da ânsia que se apropria e destrói aquilo que não nos pertence. A fala do xamã revela um entendimento da posição do homem numa rede de relações com outros seres, em contraposição a uma visão reificada do indivíduo humano separado do meio, explorador e dominador da natureza. A violência do processo colonial se traduz também num ataque a diversas formas de vida. As doenças que se alastram pelas comunidades indígenas são desdobramentos de um projeto de apropriação das riquezas da Terra.

A partir de sua iniciação como xamã, Kopenawa passou a compreender os diferentes males que atingem o seu povo como uma única epidemia, nomeada de Xawara. A palavra expressa uma apreensão sintética das doenças, traduzida em termos míticos, distinta das descrições analíticas desenvolvidas pela ciência ocidental. Certamente, o saber científico hoje é indispensável para o tratamento das crises sanitárias do povo Yanomami. A visão indígena, no entanto, esclarece a relação das epidemias com a “alma” do mundo branco, apegado a um modo de vida ignorante e imerso numa espécie de obscurecimento do pensamento. Como um médico da cultura, Kopenawa vislumbra a dimensão invisível da peste e sua origem na paixão de uma civilização pela mercadoria e sua insensibilidade para os níveis mais sutis da experiência do estar vivo.

Como em *Édipo Rei*, de Sófocles, para os Yanomami a peste é consequência de um crime humano que abala a ordem do cosmos e os ciclos de renovação da vida. O colonizador viola a Terra, movido pela cobiça pelos minérios e pelo poder que deles advém, cometendo uma severa transgressão: retira das profundezas do solo algo que deveria permanecer ali guardado, devido ao perigo que tais substâncias representam para os seres, quando removidos de sua função de alicerce do mundo.

“O que os brancos chamam de minério são as lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo. (...) Os minérios ficam guardados no frescor do solo, debaixo da terra, da floresta e das suas águas. Estão cobertos por grandes rochas duras, pedregulhos ociosos, pedras brilhantes, cascalhos e areias. Se forem postas a

descoberto, incendiarão a Terra. Esfriando no solo elas só exalam um sopro invisível, que se propaga por suas profundezas como uma brisa úmida. (...) Assim, esse ferro está enfiado na Terra como as raízes de uma árvore. Ele a mantém firme como espinhas fazem com a carne do peixe e esqueletos com a de nosso corpo. Torna-a estável e sólida como o nosso pescoço faz nossa cabeça ficar reta.” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 360-361)

Mais do que uma fonte de matérias-primas e energias disponíveis para o usufruto exclusivo humano, a Terra é a esfera protetora em que habitam os seres, a teia de relações que sustenta a experiência do vivo, a entidade que devemos reconhecer e prestar reverência. Ela possui uma estrutura de sustentação, um esqueleto, feito das “lascas de céu”, guardados no subsolo. Violar esse interior, motivado por uma espécie de *hubris*, constitui crime de consequências devastadoras. Na visão do xamã, tal transgressão liberaria vapores densos e venenosos, que entram nos olhos e no peito, sujando “o corpo dos brancos das cidades, sem que eles o saibam.”(ibidem, p.362) A contaminação não abrange apenas os povos indígenas mas torna-se uma ameaça de proporções cosmológicas. A epidemia *xawara* prospera “onde os brancos fabricam seus objetos e o armazenam”. (ibidem, p.367) Ela coloca em risco não só a existência humana, mas a vida em geral, abalando o delicado entrelaçamento dos seres e a própria tessitura dos mundos visíveis e invisíveis.

Uma visão tão aguda da nossa crise só é possível a partir de outros modos de percepção da realidade expressos com rara beleza na obra *A Queda do Céu*. A experiência do tempo dos Yanomami não se conforma com a ideia de “história” propagada pela colonização ocidental e abrange simultaneamente o presente e um tempo mítico ancestral da “primeira humanidade”, que ainda atravessa todos os viventes (RAMALHO, 2006, p.49). Sendo assim, no tempo de hoje, cada animal ou criatura carrega sua “imagem ancestral”, que o xamã é capaz de acessar. Tão pouco a apreensão que esses indígenas têm da floresta se enquadra na divisão em territórios que agora são obrigados a assumir como parte do diálogo político com os brancos.

A experiência de mundos plurais entrelaçados conectando a existência humana com outras formas de vida inclui a dimensão invisível de uma grande natureza, acessível à visão desenvolvida pelos xamãs. Se a natureza se diferencia da cultura humana, ela é também lugar de um sobrenatural, habitada por espíritos e ancestrais, com quem o homem deve se conectar e se aliar. Tudo isso nos faz refletir sobre a restrição das nossas perspectivas e nossa experiência restrita da realidade. Para Kopenawa, o homem branco não sabe “sonhar a floresta” e vive num estado de obscurecimento do pensamento.

Indiferença, luto e ritual

A situação da pandemia veio agravar ainda mais os problemas dos Yanomami e do mundo indígena no Brasil. Em artigo publicado no jornal *El País*, em 24 de Junho de 2020, a jornalista Eliane Brum relata a história de três mulheres Sonoma, uma sub-etnia dos Yanomami. Moradoras de uma aldeia em Roraima, as três são

levadas à capital do estado, junto aos seus bebês, todos com suspeita de pneumonia. Nos hospitais, as crianças contraem Covid 19 e morrem. Os corpos desaparecem do contato com as mães e provavelmente são enterrados num cemitério da cidade. Duas delas também contraem Covid e ficam internadas na “Casa de Saúde Indígena”, instituição que está lotada de doentes. Desesperadas, imploram pelos corpos dos bebês, sem serem compreendidas, pois não falam o português. Com a ajuda de uma tradutora, uma delas envia uma mensagem para a jornalista, dizendo que não pode voltar para a aldeia sem o corpo do seu filho.

A indiferença da sociedade brasileira em relação à queixa dessas mulheres revela algo de nossa ignorância e nossa recusa em encarar o que esses povos podem nos revelar sobre nós mesmos. Na sua tese de doutorado, Ramalho (2008) nos apresenta a complexidade e a importância dos ritos funerários para os Yanomami. Em geral, ritos tradicionais revelam valores fundamentais de uma sociedade. No caso deste povo, o falecimento de alguém provoca a intensificação das relações internas e externas da comunidade, além de convocar a realização de um trabalho de desligamento entre o mundo dos vivos e mortos, considerado indispensável. Nos funerais, explicitam-se as noções de pessoa e a ontologia que fundamenta toda uma percepção de mundo, tão distinta da nossa.

Os ritos funerários Yanomami são divididos por Ramalho em quatro fases distintas, que resumiremos brevemente aqui. Em primeiro lugar, a “melhor” situação para uma pessoa morrer é o seu lugar de origem e, de preferência, perto de um xamã. Se os nascimentos em geral se dão na floresta, na morte é melhor estar perto dos seus, contando com o apoio do trabalho xamânico, que iniciará um complexo processo de passagem e desligamento, de acordo com a cosmologia daquela cultura. Após a constatação de que a respiração cessou e o sopro vital deixou o corpo, são os parentes que assumem o centro da cena, iniciando um longo período de lamentos e choros rituais. A morte costuma suscitar também especulações sobre feitiçaria de grupos rivais. Um ancião, enquanto autoridade política, pode expressar a raiva e o desejo de vingança da comunidade. Desde o princípio, trata-se de um assunto que não diz respeito apenas aos parentes próximos, mas à aldeia como um todo, principalmente se a pessoa falecida for alguém que exerceu uma função importante.

Numa segunda etapa, o corpo é preparado cuidadosamente, sendo colocado num cesto, em posição fetal, coberto com uma esteira. Em seguida é conduzido para um local na floresta, posto em cima de uma árvore, protegido de ataques de animais. Lá permanecerá por um pouco mais de um mês até que a carne apodreça e os ossos se tornem aparentes. Um responsável do sexo masculino se responsabilizará pela dura tarefa de realizar tais procedimentos. Só quando ele afirmar que este período terminou é que se iniciará o processo de cremação dos ossos. A ideia de se enterrar um corpo é totalmente estranha ao grupo. Pelo contrário, num primeiro momento o cadáver é “elevado” ao topo de uma árvore, observando-se o tempo da decomposição como parte do processo do luto. Tal contato com aspectos ligados à decomposição do corpo contrasta fortemente com a relação que os brancos, em geral, mantêm com um cadáver.

Outro aspecto fundamental desta segunda etapa é que todos os objetos ligados ao morto são sistematicamente destruídos. Para os Yanomami, tal procedimento tem relação tanto com os vivos como com o morto. Trata-se de uma forma de lidar com a intensidade dos sentimentos suscitada pela pessoa falecida: nostalgia, melancolia, raiva. É também uma forma de destruir os vestígios de sua existência terrestre e facilitar a sua passagem para o mundo dos mortos. O nome da pessoa agora ausente não poderá mais ser pronunciado por parentes e amigos, depois de terminada a fase do luto. O rito processará assim uma espécie de corte do “cordão umbilical” que ligava o morto ao mundo dos vivos. Dá-se atenção tanto aos sentimentos de dor e pesar como à importância do trabalho de esquecimento e desvinculação.

Depois da decomposição da carne, segue-se a preparação dos ossos para a cremação. O responsável por esse trabalho não deverá mostrar nenhuma repulsa pelo que está fazendo, em sinal de respeito aos familiares e prova de coragem. Ao mesmo tempo, a comunidade em torno expressará intensamente o pesar diante do acontecimento através de choros e lamentações rituais. Os mais velhos poderão também especular sobre as causas da morte, os problemas políticos envolvidos e as respostas necessária para vingar o morto.

Depois de uma dança fúnebre executada de madrugada, onde os últimos pertences do morto são exibidos por seus parentes, os ossos e todos esses objetos são incinerados, sem hesitação. As cinzas serão recolhidas e guardadas numa cabaça, sendo cuidadas por uma mulher da família. Todos se banham depois desse momento. O choro agora deverá se restringir aos parentes próximos.

A última etapa começará então com uma caça coletiva cerimonial que prepara os alimentos para o *Reahu*, festa de grande importância envolvendo a aldeia e convidados externos. O empenho no abate de animais de grande porte demonstra o respeito ao morto, à comunidade e aos visitantes. A preparação da reunião realiza a transição da atmosfera melancólica para um novo momento vital, envolvendo danças, cantos, ornamentação e preparação de alimentos. A presença de visitantes externos é fundamental para o fortalecimento dos vínculos através do compartilhamento de uma abundância de alimentos, duelos verbais, danças e outros jogos.

Por fim, conforme o grupo considerado, o rito terminará com a ingestão das cinzas ou o enterro das mesmas. Este momento é acompanhado do uso do *epena* por membros do grupo, planta capaz de alterar fortemente a percepção. A assimilação das cinzas é precedida pela apresentação cerimonial dos homens mais jovens portando arcos e flechas. A cabaça é rompida pelo oficiante e as cinzas misturadas com um mingau de banana. O conteúdo é ingerido pelos parentes mais próximos e pelos principais aliados. Esta também será a ocasião do planejamento de uma eventual vingança, articulando a comunidade contra um inimigo exterior responsabilizado pela morte.

Segundo Ramalho (2006), pode-se entender os rituais funerários como um operador central da vida cultural Yanomami. Neles se processam não só a atualização da vida social e política da comunidade, como também a elaboração de afetos complexos e a reafirmação da visão cosmológica e metafísica que os inspira. A

partir daí, torna-se mais claro o desespero das mulheres Yanomami na pandemia, diante da impossibilidade de realizar os funerais dos seus filhos. O contraste entre a complexidade ritual e simbólica que cerca a morte entre estes indígenas e o des-caso atual de parte da sociedade brasileira com a pandemia, especialmente em relação às minorias e populações pobres, dão alguma medida da violência física e simbólica que estamos vivendo.

Necropolítica e guerras culturais

O incômodo que o mundo indígena provoca hoje em parte da sociedade brasileira talvez não provenha apenas do desejo do branco pela apropriação de territórios e riquezas naturais, mas também da recusa do país oficial em encarar culturas que nos olham com altivez, escancarando muito da nossa própria violência. A declaração de um ex-ministro de Estado, numa reunião presidencial de 22 de Abril de 2020, expressando seu ódio pela expressão “povos indígenas”, já que seríamos “um povo só”, traduz bem essa reatividade passional e violenta. O ataque à cultura democrática se faz aqui pela redução drástica do espaço para a diversidade de modos de vida, comportamentos e pensamentos, e pela imposição de uma representação essencialista do “povo brasileiro”, como cristão, ocidental e conservador.

Além de achatar grosseiramente a diversidade e a complexidade da constituição do que se chama “Brasil”, trata-se de esconder o trabalho ininterrupto realizado para constranger forças culturais vivas e diversas, ou mesmo eliminá-las. Ao lado da violência física, da invasão e destruição de territórios, a implementação da representação de uma “nação unificada” que expelle ou nega o diferente, apoia-se, com frequência, em processos de “conversão” e demonização das culturas autóctones, através de atividades missionárias. O fundamentalismo religioso, que não reconhece outras possibilidades de vida espiritual a não ser certa “versão” do cristianismo, torna-se um dos elementos-chaves no processo de expansão e imposição de uma forma de vida. A invasão dos territórios convive com uma “guerra cultural”, no combate às narrativas e rituais indígenas e imposição de discursos teológicos, novos rituais e valores.

O ataque específico às comunidades indígenas pode ser entendido como parte de uma estratégia mais abrangente em vigor hoje, que recicla o projeto colonial, realocando o Brasil num quadro mais amplo da esfera de influência do neoliberalismo no mundo. A devastação da Amazônia e a agressão às comunidades indígenas, possibilitados pelo afrouxamento dos órgãos estatais de controle, ocorrem concomitantemente à perda de direitos sociais, recrudescimento da violência policial e o desmantelamento de instituições educacionais e culturais. A situação da pandemia tornou ainda mais clara a lógica da necropolítica entre nós, que distingue os corpos descartáveis daqueles que devem ser preservados.

O retorno fantasmático de discursos pregando um novo “Ato Institucional n. 5” e celebrando “os bons tempos da ditadura”, em manifestações de rua e redes sociais, mostram claramente que o rito de passagem do regime militar e o período democrático se deu de forma superficial e insuficiente. Vemos hoje, em setores da sociedade brasileira, a reedição de representações de um “inimigo interno” a

ser combatido e eliminado, que não se coaduna mais com o antigo militante de esquerda que se engajava na clandestinidade e na luta armada, nos anos 60 e 70. Nos discursos da extrema-direita, o novo “esquerdista” a ser atacado é uma criatura multiforme, identificado pela adesão a qualquer postura crítica em relação ao capitalismo, incluindo questões ecológicas, de gênero, raça, religião e moral. Mais do que um crítico das injustiças econômicas, o inimigo professaria o “marxismo cultural”, destinado a solapar os costumes e as bases da cultura ocidental judaico-cristã. Trazendo os embates para o campo dos costumes, tais discursos esquivam-se, ao mesmo tempo, de espinhosas questões econômicas que deveriam enfrentar.

No Brasil, a transição recente para a democracia tropeçou em problemas jurídicos e políticos que impediram o amplo reconhecimento de crimes e responsabilidades, como se deu em outros países da América Latina. Este rito de passagem não completamente realizado contribuiu decisivamente para a falta de enraizamento de uma cultura democrática que permitisse a elaboração simbólica de conflitos, sendo capaz de gerar movimentos renovadores na sociedade. Assistimos o retorno de fantasmas não sepultados, que não cessam de produzir cenas grotescas na vida pública brasileira. Aquilo que parecia ter sido ultrapassado reaparece de forma acintosa, ameaçando as fracas estruturas da vida democrática do país. Afetos como medo, rancor e ressentimento contaminam as relações, adoecendo o corpo coletivo pela presença de uma violência física e simbólica.

Por isso, alguns discursos indígenas, que falam da expansão de todo um modo de vida que se propagou com a colonização e que hoje se constitui como um risco maior para a vida do planeta, têm produzido ressonâncias em parcelas sensíveis da população brasileira. Eles nos convidam a outros diálogos, cada vez mais urgentes, que não tiveram lugar ainda na história brasileira, nos quais as artes podem jogar um papel fundamental.

Da “antropofagia” à “queda do céu”

A ideia de “antropofagia”, formulada por Oswald de Andrade e inspirada em ritos guerreiros da cultura tupinambá, tem sido uma metáfora recorrente na vida cultural brasileira, adotada por diferentes movimentos artísticos e culturais na afirmação de uma posição anticolonial e inventiva. No entanto, a nova situação do país e do mundo parece convocar símbolos e apontar para outras formas de diálogo entre artistas e cosmovisões indígenas. A atitude antropofágica pressupõe um campo de combate em que há uma “exterioridade” definida, um outro que pode ser “devorado” e assimilado por uma cultura que tem “dentição”, capacidade de digerir e incorporar. O que dizer de uma situação em que o avanço colonial se impõe de forma múltipla e difusa, pretendendo ocupar todos os espaços e eliminar qualquer possibilidade de alternativa?

Nesse contexto, emergem novos discursos indígenas por parte de algumas lideranças que ganharam maior visibilidade pública nos últimos tempos. Tais vozes nos falam da “queda do céu” (Kopenawa) e “ideias para adiar o fim de mundo” (KRENAK, 2019), referindo-se não apenas à situação calamitosa dos povos indígenas, mas aos riscos de uma catástrofe global. Um xamã como Kopenawa não age

apenas para salvar o seu povo, mas afirma a importância dos povos indígenas para a sobrevivência da humanidade. Ao mesmo tempo, o diagnóstico apresentado da doença de uma civilização que se espalhou pelo planeta não se limita apenas aos aspectos econômicos, políticos e sociais. Há uma apreensão da pobreza espiritual e existencial que geram atitudes destrutivas e gananciosas. A banalização da morte e o seu uso político e econômico, que caracterizam a necropolítica, expressam também o empobrecimento da experiência do viver e a miséria interior do "homem carcaça", para usarmos uma expressão de Artaud.

O breve olhar que lançamos aqui sobre os ritos funerários Yanomami nos dá um vislumbre de outros tipos de relação com a morte, o luto e as passagens, aspectos fundamentais para que a força vital da coletividade se reestabeleça e uma sociedade não adoça. Sem esse trabalho de reconhecimento, assimilação e sepultamento, permaneceremos presos num círculo vicioso, em que fantasmas do passado retornam sem cessar, porque não foram elaborados e atravessados. Tal processo não depende apenas de linguagens racionais, mas deve envolver as dimensões afetivas, sensoriais e uma abertura para o próprio mistério que coloca em questão os sentidos do viver e do morrer. São as linguagens artísticas e performativas as que mais se aproximam do saber corporificado nos rituais, capazes de operar com as múltiplas dimensões envolvidas nas experiências de separação, traumáticas ou não. Evidentemente, quando tratamos de sociedades complexas e de democracias ocidentais, tudo isso deve envolver também uma dimensão jurídica e política institucional.

Uma ressonância sutil parece se estabelecer entre algumas lideranças indígenas e alguns meios artísticos e culturais interessados numa renovação dos modos de percepção e compreensão das crises que vivemos. Não se trata apenas do conteúdo dos discursos dessas pessoas, mas de certa qualidade de presença, marcada por ritmos, tons e atitudes que provém das marcas de outras formas de vida. A sensibilidade para as qualidades de presença é uma capacidade desenvolvida nas artes performativas. Talvez a presença indígena nos remeta a uma memória arcaica de algo valioso que esquecemos ou atrofiados, imersos que estamos num turbilhão acelerado de imagens e informações. Ao mesmo tempo, sabemos como será longo o caminho de semear formas de vida menos violentas e ignorantes. A consistência do processo dependerá de nossa habilidade em agenciar diferentes perspectivas e contribuições, baseada na circulação renovadora dos afetos e no cultivo de uma ecologia de saberes, geradores de novos modos de habitar e viver juntos. Só através de novas alianças poderemos novamente "acreditar num sentido da vida renovado pelo teatro" e numa arte "capaz de nomear e dirigir as sombras" (ARTAUD, 1999, p.8).

Referências

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729 p. ISBN 978-85´359-2620-0

ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 173 p. ISBN 85-336-1075-0

BRUM, Eliane. Mães imploram pelos corpos de seus bebês. **El País/Brasil**. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-24/maes-yanomami-imploram-pelos-corpos-de-seus-bebes.html?ssm=FB_CC&fbclid=IwAR1q7gVAPRrcMv3OyMqIkf52mdG8s8dvYLuqdFN11ike6kVj0rttHKTZ0fE> Acesso em: 26 de jun. 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 46 p. ISBN 978-85-5451-420-4

RAMALHO, Moises. **Os Yanomami e a morte**. Tese (Doutorado em Antropologia). Faculdade e Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2008.

SLOTERDIJK, Peter. **Has de cambiar de vida**: sobre antropotécnicas. Valencia: Pré-textos, 2013. 583 p. ISBN 978-84-15297-54-3