

**DA TERRA HUMANA À EMERGÊNCIA  
DE UM “HUMANISMO” ECOLÓGICO  
NAS PALAVRAS DE DAVI KOPENAWA  
ENDEREÇADAS AOS BRANCOS<sup>1</sup>**

**FROM HUMAN EARTH TO THE RISE  
OF AN ECOLOGICAL “HUMANISM”  
IN THE WORDS OF DAVI KOPENAWA,  
ADDRESSED TO THE WHITES**

**Janaina Tatim<sup>2</sup>**

**Resumo:** Neste artigo, tomo como ponto de partida a observação de que o livro *A queda do céu*, do xamã yanomami Davi Kopenawa em coautoria com o antropólogo Bruce Albert, foi elaborado no chão editorial da Coleção Terre Humaine, que disputa historicamente um viés Humanista como orientação para o conhecimento produzido no meio letrado. Mapeando esse viés, comparo certas mediações editoriais, a saber, o entendimento de humanismo e de humano, com o modo como essas noções podem ser entendidas a partir da perspectiva xamânica de Kopenawa. Argumento sobre como ela, ao mesmo tempo em que expande a compreensão do humano, o reivindica como uma condição ecológica. Se por um lado a perspectiva de Kopenawa fala de uma humanidade não só humana,

---

<sup>1</sup> Agradeço aos meus queridos amigos Fernando Breda e Atilio Bergamini Jr. por suas leituras e considerações prévias. Agradeço pelo auxílio financeiro na forma de bolsa de doutorado, processo 2019/21533-3, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da Fapesp. Os argumentos aqui expostos foram apresentados de forma preliminar em abril de 2022 no 6<sup>th</sup> Chicago Graduate Conference in Hispanic, Luso-Brazilian, and Latinx Studies, organizado pela University of Chicago, Northwestern University e University of Illinois.

<sup>2</sup> Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Teoria e História Literária, IEL-Unicamp: <tatimjanaina@gmail.com>.

divergente do antropocentrismo narcisista do Humanismo ocidental, por outro lado, o apelo de suas palavras é dirigido especificamente aos ditos humanos, uma vez que estes se tornaram os agentes privilegiados da destruição da terra-floresta. O artigo mostra de que forma o pensamento de Davi Kopenawa, elaborado no centro da ecologia e enquanto um livro endereçado a nós, traz a necessidade da expansão do sentido de humano, tanto como produção de conhecimento e reconhecimento, quanto como princípio para o enfrentamento das grandes interrogações acerca do futuro da Humanidade perante o colapso ambiental.

**Palavras-chave:** Davi Kopenawa Yanomami; Humano; Humanismo.

**Abstract:** In this article, I take as a starting point the observation that the book *The Falling Sky*, by the Yanomami shaman Davi Kopenawa in co-authorship with the anthropologist Bruce Albert, was drawn up on the editorial ground of the Terre Humaine Collection, which historically disputes a Humanist bias as a guideline for the knowledge produced in the literate milieu. Mapping this bias, I compare certain editorial mediations, namely, the understanding of humanism and of human, with how these notions can be understood from Kopenawa's shamanic perspective. I argue on how this, while expanding the understanding of the human, claims it as an ecological condition. If, on the one hand, Kopenawa's perspective speaks of a humanity that is not only human, divergent from the narcissistic anthropocentrism of Western Humanism, on the other hand, the appeal of his words is addressed specifically to the so-called humans, since they have become the privileged agents of the forest destruction. The article shows how Davi Kopenawa's thought, elaborated in the center of ecology and as a book addressed to us, brings the need to expand of the meaning of human, both as production of knowledge and recognition, and as a principle for coping with the major questions about the future of humanity in face of environmental collapse.

**Keywords:** Davi Kopenawa Yanomami; Human; Humanism.

Desde que a presidência do Brasil foi assumida por Jair Bolsonaro, em 2019, a Floresta Amazônica tem enfrentado o acirramento do assédio extrativista com desmatamento, garimpo, grilagem... Agora, em 2022, a Terra Indígena Yanomami, particularmente, se vê assolada pelo garimpo ilegal, denunciado por lideranças indígenas organizadas em associações.<sup>3</sup> O clamor dos Yanomami por que o Estado enfrente a tragédia ambiental e social decorrente do garimpo não é uma novidade. No final da década de 1980, a região foi invadida por mais de 40 mil garimpeiros numa violenta corrida do ouro. Em resposta àquela experiência limite de devastação, um então jovem xamã enxergou na possibilidade de suas palavras se

---

<sup>3</sup> Conferir relatório da Hutukara Associação Yanomami (2022), lançado em abril de 2022. O texto descreve “a evolução do garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami (TIY) em 2021. Trata-se do pior momento de invasão desde [...] trinta anos. Apresenta como a presença do garimpo na TIY é causa de violações sistemáticas de direitos humanos das comunidades que ali vivem” ([s.p]).

espalharem entre “os brancos”<sup>4</sup> uma forma de defender a Floresta e seus habitantes. O livro *A queda do céu* é o fruto da colaboração desse xamã, Davi Kopenawa, cujas palavras em primeira pessoa dão a perspectiva da narrativa, com Bruce Albert, antropólogo francês, que as verteu para o domínio da escrita.

Embora tenha como fios condutores a trajetória de vida de Kopenawa e seus esforços para contar aos brancos como vivem e o que pensam os Yanomami, a narrativa não se limita a exercícios de autoetnografia. Kopenawa dirige-se intencionalmente a nós para apresentar a legitimidade cosmológica e testemunhal que funda sua exortação pela existência integral de seu povo e da floresta. A partir de uma cosmovisão centrada no conhecimento xamânico, ele formula uma crítica da sociedade e do modo de vida dos brancos, além de um alerta sobre a catástrofe da queda do céu, na qual aqueles por quem ele espera ser ouvido são implicados.

Em 2010, cinco anos antes de ser traduzido e publicado no Brasil, o livro primeiramente veio a público em francês na *Terre Humaine*, uma coleção de “estudos e testemunhos”,<sup>5</sup> prestigiosa anfitriã editorial de várias referências da escrita etnográfica no século XX. Bruce Albert comenta, no *Postscriptum* do livro, como as narrativas publicadas em *Terre Humaine* nutriram desde a juventude seu interesse e imaginário a respeito do Outro do colonialismo europeu. Mais além, ele comenta que Jean Malaurie, geógrafo fundador e editor da Coleção, teve grande impacto sobre o processo de gestação da escrita de *A queda do céu*, particularmente em seu processo de encontrar para o texto “um centro de gravidade narrativo”, uma “forma e uma arquitetura” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 534). O paradigma editorial e narrativo de *Terre Humaine*, portanto, tem relevância

---

<sup>4</sup> Kopenawa, que se autoidentifica como Yanomami/indígena, refere-se de modo geral, em português, aos não indígenas como “brancos”, uma tradução para a palavra *napë pë* (singular *napë*), que significa “forasteiros, estrangeiros, inimigos”. Ao longo do livro, torna-se evidente que não se trata de uma tradução lastreada apenas no fenótipo típico dessa alteridade, pois ele não está se referindo exclusivamente a pessoas de cor branca. Trata-se de um enquadramento identitário lastreado no modo como as relações conflituosas do contato de sua sociedade com os não indígenas se deu e no modo como os Yanomami a partir de seus esquemas tradicionais incluíram essa alteridade. Quando uso branco(a)(s) neste artigo, além de adotar as categorias de Kopenawa, e de me incluir como tal, também compreendo como implícitos nessa identidade sociopolítica vínculos de pertença, mesmo que compulsórios, ao Estado-nação, à ordem ocidental, moderna, capitalista e assim por diante.

<sup>5</sup> Trata-se propriamente do subtítulo autoexplicativo da Coleção: “Terre humaine. Civilisations et sociétés. Collection d’études et de témoignages” [Terra humana. Civilizações e sociedades. Coleção de estudos e de testemunhos].

para a fabricação das palavras de Kopenawa enquanto livro. Mesmo que leitores, em qualquer uma das línguas para a qual foi traduzido, ignorem isso, e mesmo que escolham ignorar todos os paratextos do livro, Terre Humaine influenciou na forma de as palavras de Davi Kopenawa se espalharem entre os brancos. Mediações que respeitam a tal anfitrião editorial estão lá viabilizando, expandindo e talvez até entrando em contradição com as palavras de Kopenawa. Assim, procuro dar uma pequena contribuição à recepção e crítica da circulação do pensamento de Davi Kopenawa no campo da cultura letrada, discutindo o viés humanista e a noção de humano como uma dessas mediações editoriais relevantes.

### **TERRE HUMAINISTE...**

A Coleção Terre Humaine é um projeto editorial bem definido que, no entanto, pode ser opaco ao público leitor não francófono. Ela foi inaugurada em 1955, com *Os últimos reis de Thulé*, de seu idealizador Jean Malaurie, e com *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss, e desde então já foram nela publicados mais de 110 títulos, dentre os quais vários clássicos da antropologia. Mesmo que tal número de obras por certo refira tantas formas narrativas quanto são seus autores e narradores, para pesquisadores que se debruçaram sobre a história da Coleção, ela apresenta uma identidade própria, ou uma “vocação”, nos termos de David Couvidat (2018). Vincent Debaene (2007) chega a argumentar que a *filiação* de uma obra ao “discurso Terre Humaine” é tão determinante que, enquanto realidade editorial, ela se sobrepõe aos autores. Ambos, Debaene e Couvidat, sublinham um ideal humanista nos discursos e na visão de mundo de Jean Malaurie, expresso na busca do denominador comum da humanidade no Outro, na experiência localizada e singularizada de povos às margens da dita civilização europeia.

O humanismo de Terre Humaine adquiriu seus matizes na disputa intelectual de meados do século XX sobre que episteme seria capaz de instituir verdadeiramente o conhecimento sobre “o Homem”. Malaurie opunha ao discurso científico europeu um projeto editorial afim à escrita literária (sobretudo ao ideal humanista literário do século XIX, como da *Comédia humana* de Balzac e do realismo “etnográfico” de Émile Zola), na qual enxergava as condições epistêmicas privilegiadas para expressar esse conhecimento. Em contraponto ao fechamento elitizado da cultura escrita francesa sobre si mesma, tanto das ciências, quanto da literatura, Malaurie abria um espaço de audiência à parte da humanidade

que não conseguia se fazer ouvir a essa outra parte da humanidade que sonhava em abranger o conhecimento “do Homem”. Embora sejam fortes as metáforas de oralidade e a militância contra a dessubjetivação da linguagem e o cientificismo, esse espaço de “audiência” se configura por meio da escrita, em uma modalidade, por vezes erudita, calcada no aparato do conhecimento acadêmico e num compromisso com a factualidade (lançando mão de documentação, referências, apêndices, notas explicativas etc.).

Há, por premissas nesse humanismo, a igualdade biológica da *espécie humana* e da função simbólica, bem como uma imagem retórica sobre a partilha de um espaço comum a toda a humanidade, o planeta Terra. Mas há ainda uma busca ativa pela diferença, por erigir o humanismo como anfitrião das diferenças, disputando seu sentido político, já que o humanismo concebido na tradição europeia implicava pressupostos, e mesmo um projeto, de homogeneização da humanidade pelo “processo civilizatório”. Daí o curioso “universalismo plural” de *Terre Humaine*, com sua sede por narrativas que desentranham das experiências ricamente detalhadas do Outro a condição humana ou as “verdades universais” humanas (COUVIDAT, 2018, p. 42) – seja lá o que isso for.

Como lembra Denis Kambouchner (2009, p. 20) ao esmerilhar o humanismo nos escritos de Lévi-Strauss, trata-se de questões prementes de um momento histórico, o pós-guerra, em que os europeus se confrontaram com (sua) autodestruição humana sem precedentes. Aí, a “questão do humanismo” se impunha junto com a dose de esperança no futuro da “Humanidade” necessária à reconstrução da Europa. Ainda, quase que concomitante a isso, o colonialismo europeu passava a ser questionado politicamente a partir de várias colônias africanas. Assim, menos do que a essência humana a ser encontrada, o engajamento desse projeto editorial em mostrar/afirmar para o público leitor europeu a Humanidade em populações marginalizadas me faz enxergá-lo como sintoma do próprio processo colonial que as desumanizou em primeiro lugar.

Para David Couvidat (2018), as obras publicadas em *Terre Humaine* visavam alguns efeitos sobre o público. Primeiro, e mais significativo, um efeito dramático, e melancólico, advindo da fabricação de testemunhos de sociedades representadas como rondadas pelo fantasma do desaparecimento, sobretudo nas obras de cunho etnográfico, que buscariam dar ao leitor o vislumbre da trajetória sombria de povos

originários que entram em contato com “o mundo exterior”. Um segundo efeito visado pela orientação ética do discurso *Terre Humaine* seria mostrar esse Outro de tal forma que aparecesse como sujeito, e não como objeto de um estudo etnográfico/sociológico, postando uma provocação a que a prática etnográfica se despidesse da pretensão de método científico para a coleta de dados, a fim de devir uma forma de conhecimento capaz de narrar a “dramática” metamorfose de sociedades outras em choque com uma civilização – a ocidental. Daí a configuração do “testemunho etnográfico” de *Terre Humaine* como a (forma) escrita do *drama* de “civilizações” (termos de David Couvidat e dos próprios paratextos editoriais da Coleção).

A “vasta galáxia de dizeres”<sup>6</sup> de Davi Kopenawa, expandida ao longo de muitos anos, encontrou, pela escrita de Bruce Albert, uma “forma e uma arquitetura” que, embora muito singulares, remetem a esse arquétipo do testemunho etnográfico de *Terre Humaine*. Tanto é robusta (e magnificente) a apresentação, para o leitor, da forma de vida e das relações cosmológicas do universo Yanomami (nos termos de Kopenawa, dos saberes que os xamãs recebem de *Omama* e que sustentam o mundo dos Yanomami), quanto é dramático o desdobre ascendente da brutalidade do choque contra esse mundo, realizado pelos “arautos” da “nossa civilização” – missionários, exploradores regionais, agentes do Estado, garimpeiros, epidemias... Com uma diferença significativa quanto à atualização e atualidade da escrita desse drama em *A queda do céu: o fantasma do desaparecimento não atormenta somente os Yanomami*, ele estende suas sombras a todo o planeta, ou, se quisermos, a toda a humanidade, conectando a catástrofe cosmológica antevista pelo xamanismo yanomami com a devastação desenfreada da floresta e a degradação do ambiente terrestre levada a cabo pelo *modus operandi* dos brancos. Desta sorte, *A queda do céu* não emana a melancolia de uma sociedade exótica e alhures que desaparece, mas é energicamente vocal quanto às proporções de um destino apocalíptico para o mundo inteiro, o planeta-humanidade, proporções, enfim, “protoformuladas” pelo projeto editorial que se nomeia... Terra Humana.

---

<sup>6</sup> Trata-se de uma expressão de Bruce Albert para se referir à base pré-textual/oral da narrativa de *A queda do céu*, isto é, as centenas de horas de conversas e entrevistas entre ele e Kopenawa, registradas ao longo de uma década, entre o início dos anos 1990 e 2000. A força poética da expressão aparece em um contexto em que Albert reflete, justamente, sobre a enormidade do desafio de transpor uma “galáxia de dizeres” em um livro.

O desenho típico dos testemunhos etnográficos da Coleção também está de acordo com a relação de produção da autoria de *A queda do céu*. Sobre a posição etnográfica de autores na Coleção, Couvidat identifica que se colocariam no texto como mediadores culturais, afirmando sua presença ao invés de escamoteá-la (assim como Bruce Albert). A autoria desses testemunhos também se caracteriza como portadora de uma perspectiva distanciada sobre uma dada realidade (seja a sua própria, seja aquela de sua alteridade cultural), uma vez que parte da experiência de sujeitos deslocados, na “interface entre duas culturas”, e, particularmente, de sujeitos que testemunham o momento em que uma sociedade tradicional passa por transformações profundas causadas pelo “choque de civilizações”. Essa posição empírica, advinda de uma experiência vivida de “aprender a se considerar outro” a partir da tomada de “consciência de uma alteridade ou estranheza interna”, teria o potencial de legar a eles um “sentimento de exterioridade” perante um “ambiente cultural” capaz de expressar “a visão humanista do indivíduo, da sociedade e do mundo”, reivindicada pela Coleção (COUVIDAT, 2018, p. 47).

A contiguidade entre o discurso *Terre Humaine* e a crítica do humanismo proposta por Lévi-Strauss nas décadas de 1950 e 1960<sup>7</sup> é evidente: Strauss disputava o humanismo num sentido amplo (e político), como fundamento de uma visão de mundo voltada ao “conhecimento do homem”, gerada em toda reflexão em que haja a comparação entre culturas pela “técnica do deslocamento”, isto é, do estranhamento do outro e de si mesmo. (Por exemplo, ao voltar-se à recuperação do conhecimento produzido na Antiguidade greco-romana, o Renascimento teria sido uma primeira forma de visão de mundo humanista dentro da tradição ocidental. Nos séculos XVIII e XIX, o humanismo teria se expandido pelo contato do “Velho Mundo” com outras sociedades humanas, bem como pelo desenvolvimento das ciências. A etnologia seria um passo adiante nessa tradição, uma vez que permitiria olhar “democraticamente” para as sociedades chamadas primitivas, porém, agora, tomadas com a mesma dignidade no sentido de sua contribuição para a totalidade do conhecimento do “Homem”.) O projeto antropológico de estudar a diversidade das culturas humanas, com seu princípio de respeito e interesse pelo estrangeiro e diferente do “nós” sociocultural partilhado no

---

<sup>7</sup> Tomo por referência dois textos de *Antropologia estrutural dois* (LÉVI-STRAUSS, 2014[1973]): “Os três humanismos”, escrito em 1956, e “Jean Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”, de 1962.

Ocidente, seria a expressão mais acurada desse humanismo advogado por Strauss.

Mas a grande crítica do antropólogo ao Humanismo (ocidental) reside na denúncia de seu caráter antropocêntrico, fundado no “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”, isto é, a ideia da superioridade dos homens dentre todos os seres e sua separação da Natureza. Strauss aponta nessa pretensão de superioridade em relação a todos os seres a (auto)justificação do homem (“civilizado”) de gozar do domínio sobre a Natureza, sobretudo pelo desenvolvimento tecnológico. Para ele, esse “raciocínio tão desmedido” do homem ocidental a seu próprio respeito iria se desdobrar na lógica subjacente ao racismo e ao colonialismo, uma vez que a supremacia sobre todos os outros seres daria lastro à hierarquização e dominação entre os próprios humanos. Na crítica a esse sujeito suposto no humanismo,<sup>8</sup> o modelo do Homem ocidental, transcendente e soberano à natureza, reside a ambivalência de Strauss em relação ao humanismo, uma vez que, como vimos, ele chegou a identificar o conhecimento antropológico como sua melhor expressão.

A epígrafe de Lévi-Strauss, que abre tanto a edição francesa quanto a edição brasileira de *A queda do céu*, parece-me um enquadramento<sup>9</sup> eloquente para considerar o humanismo como um anfitrião editorial das palavras de Davi Kopenawa. Leio essa epígrafe com o grão de sal das observações de Gérard Genette (2009) a respeito da importância dos paratextos, uma vez que eles instauram acessos ao texto, funcionando como uma ponte entre o dentro e o fora, com um potencial de condicionar a leitura. Ele os entende como uma zona do livro privilegiadamente pragmática e estratégica, isto é, que visa a uma ação sobre o leitor e que

---

<sup>8</sup> Uma análise mais aprofundada e extensiva dos escritos de Strauss, como aquela feita por Denis Kambouchner (2009), adentra os meandros dessa crítica ao sujeito suposto do humanismo, isto é, um sujeito fundado no cogito cartesiano, posicionado de dentro para fora, da anterioridade e interioridade do eu, enquanto que, para Strauss, o humano estaria sempre posicionado entre esses extremos. Além disso, outros pontos de tensão, ainda segundo Kambouchner, entre o humanismo e a antropologia estrutural de Strauss seriam a dissolução do sujeito/subjetividade em estruturas sociais maiores e sua visão negativa (entrópica) da história.

<sup>9</sup> A escolha por Lévi-Strauss como epígrafado instiga várias interpretações e conjecturas a respeito dos efeitos sobre o livro e sua recepção (de autoridade, de prestígio, de filiação, de legitimação...). Sem embargo, o restrito interesse do argumento aqui está no teor dos termos de Strauss que antecipam o enquadramento do locutor e interlocutor da obra, de antemão definindo mediações de sentido para situar e apreender o discurso de Davi Kopenawa, além dos termos que expressam convergência entre o discurso de Strauss e o “discurso Terre Humaine”, e de ambos com o humanismo.

se posta “a serviço, bem ou mal compreendido e acabado, de uma melhor acolhida do texto e de uma leitura mais pertinente – mais pertinente, entenda-se, aos olhos do autor e de seus aliados” (GENETTE, 2009, p. 10). Vejamos, pois, um excerto da epígrafe de *A queda do céu*:

O xamã yanomami – cujo *testemunho* pode ser lido adiante – *não dissocia a sina de seu povo da do restante da humanidade*. [...] 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 *nossa causa*, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende – e somos ainda muito poucos a compreendê-lo – nossa própria sobrevivência (LÉVI-STRAUSS *apud* KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. v)

Essa epígrafe<sup>10</sup> antecipa vieses para a recepção das palavras de Kopenawa e ecoa vários traços do testemunho etnográfico firmado pelo discurso Terre Humaine – por exemplo, situar o narrador como representante de uma sociedade “em vias de extinção”, uma voz emanada dos confins do planeta, onde o choque com a “civilização” apresenta sua face mais dramática e cruel. As palavras de Lévi-Strauss dão contorno identitário ao locutor da narrativa, um porta-voz de uma sociedade não ocidental, bem como a seus interlocutores, incluindo o epigrafado e o/a leitor/a, por meio de um “nós”, que mais do que simplesmente “os não yanomami”, respeita aos herdeiros e perpetradores da colonialidade e do genocídio de povos originários das Américas. Poderia ir mais longe e considerar que a voz de Strauss inclui também o anfitrião editorial do livro nesse “nós”, uma coleção europeia interessada em se fazer aliada de seus Outros. Essa demarcação aterrissa tais categorias identitárias na necessária consciência histórica acerca do colonialismo europeu, não só de sua violência genocida, mas também como um processo que engendrou uma economia de distribuição desigual e hierárquica de uma humanidade unívoca, o modelo do Homem moderno, produzindo a desumanização/

---

<sup>10</sup> Essa epígrafe não foi feita por Strauss “sob demanda” para *A queda do céu*. Trata-se de uma apresentação que o antropólogo fez ao depoimento de Kopenawa à revista *Ethnies*, no início da década de 1990 (Cf. *Survival International France*, “Chroniques d’une conquête”, n. 14, 1993, pp. 5-7). Com isso, remarco o lastro de contiguidade entre a visão de Lévi-Strauss e o projeto editorial de Terre Humaine, que indica uma interpenetração ou afinidade de longa duração (sem exagero, remonta à década de 1950 e à partilha de um mesmo lado no campo das disputas político-intelectuais europeias).

sub-humanização de povos em todo o planeta. As palavras de Strauss instauram desde as primeiras páginas o sentido político em se mobilizar as categorias de humano e humanidade como mediação à recepção das palavras de Kopenawa, pois abrem um complexo jogo de reconhecimento que o sentido de humano enquadra para a vida de uns e a morte de outros – e para enfim a sobrevivência de todos os humanos como habitantes da mesma Terra. Ainda nesse sentido, a epígrafe culmina a potência pragmática do paratexto, justamente remetendo o/a leitor/a de *A queda do céu* às grandes proporções de *Terre Humaine* (e do Humanismo): à coletividade do *planeta-humanidade* e sua ameaçada sobrevivência.

Kopenawa enxerga a si e a seu povo enquanto humanos/parte da humanidade em pelo menos duas grandes vertentes de sentidos: aquela constituída a partir de “uma metafísica que não é a nossa” e aquela mais ou menos estável e compartilhada em “nossa metafísica”, para seguir com as chaves de Strauss. Em “nossa metafísica”, na melhor das hipóteses, aos indivíduos de uma mesma espécie biológica corresponderia uma normativa de ser universal e inerente de direitos humanos e, na pior das hipóteses, a própria extensão do humano corresponderia a um *éthos* moldado pela lógica da mercadoria/capitalismo. Os sentidos de humano de “nossa metafísica” se impõem e gradualmente são integrados nas relações (forçadas ou desejadas) entre Kopenawa (e os Yanomami) e sua alteridade, esse “nós” de Strauss – os *napë pë* do xamã –, mas podemos supor que esses sentidos não são predominantemente aqueles com que o discurso oral (pré-textual) de Kopenawa opera. E, no entanto, uma vez refabricadas suas palavras como um *livro*, esses sentidos passam a estar sempre lá *para o leitor*, como um efeito dessa outra circunstância de interlocução que implica também a *necessidade* de o narrador ser reconhecido por sua alteridade como humano. Ainda, a epígrafe de Strauss guia nosso olhar para atentar à interdependência de que falará Kopenawa entre os (corpos) habitantes de um mesmo mundo comum. Assim, ainda que no livro vislumbremos acepções de humano que não significam a mesma coisa, pragmaticamente, é necessário emergir um senso comum de humanidade. Enfim, como diz Gennette (2009, p. 135), a epígrafe no início de um texto lança uma expectativa da relação do leitor com ele.

## YANOMAE T<sup>h</sup>Ē PĒ: HUMANIDADE NÃO IMAGINADA PELO HUMANISMO

Uma das primeiras notas de *A queda do céu* esclarece que o termo yanomami é uma simplificação de *yanōmami tēpē*, palavra com a qual os Yanomami ocidentais se autodenominam e que significa “seres humanos”. O termo, por generalização, passou a etnônimo que refere um dos maiores conjuntos de comunidades originárias da Amazônia que compartilham um território,<sup>11</sup> laços de parentesco e alianças, e que falam ao menos quatro línguas distintas e vários dialetos pertencentes a uma família linguística comum. No dialeto falado por Davi Kopenawa (Yanomami oriental), *yanomae t<sup>h</sup>Ē pĒ* é o termo que designa “seres humanos”. Contudo, quando lemos “seres humanos” onde Kopenawa teria dito *yanomae t<sup>h</sup>Ē pĒ*, há sentidos aí que, a princípio, sequer supomos. (Remarco a circunstância de interlocução que produz o livro: Kopenawa fala a Albert, e ambos elaboram seu discurso na forma escrita mirando interlocutores brancos que desconhecem os Yanomami). As observações que proponho a respeito da noção de “humano” em *A queda do céu* são um exercício de emergir alguns desses sentidos como efeitos do livro, de modo que me restrinjo a seu escopo e, por isso, não me dedicarei a uma incursão teórica pautada pela vasta pesquisa etnográfica acerca do conceito de humanidade e de pessoa entre os Yanomami.

Sendo um xamã, Davi Kopenawa experiencia uma faixa de realidade que não é visível à “gente comum”, isto é, a qualquer pessoa, mesmo entre os que compartilham de sua cultura. O que vê enquanto xamã informa intrinsecamente o saber que ele nos transmite na narrativa – incluindo aquilo que podemos depreender em seu discurso a respeito da noção de humano. No cosmos yanomami, é possível – na verdade, necessário –, entreter relações com seres outros que humanos.<sup>12</sup> Muito do que nós, seus interlocutores, consideramos exclusivo aos humanos, sobretudo

---

<sup>11</sup> A Terra Indígena Yanomami foi homologada em 1992 e localiza-se ao norte da Amazônia brasileira, nos estados de Roraima e Amazonas. Já o povo Yanomami tem uma população estimada em mais de 36 mil pessoas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 609), vivendo em território que abrange também a Venezuela – cerca de 24.603, segundo o censo do Sesai de 2017, no Brasil, e 11.341 no lado venezuelano, de acordo com dados de 2011 do Instituto Nacional de Estadística (INE), conforme: <http://www.ine.gov.ve/>.

<sup>12</sup> Utilizo a tradução para a expressão *other-than-human*, pensada por Marisol de La Cadena (2018), para marcar como “mundos heterogêneos que não se fazem com uma divisão entre humanos e não humanos são obrigados a operar com essa distinção, ao mesmo tempo que a excedem”.

a possibilidade de agir com intensão (ter agência ou agentividade), não o é para o que um xamã Yanomami vê. Sejam embasados em uma epistemologia científica, para a qual o humano é um animal com atributos exclusivos, propriedades únicas – único que possui linguagem, racionalidade, cultura, subjetividade, agentividade... –, ou estejamos embasados em uma metafísica judaico-cristã em que “o homem” é o suprassumo da criação divina, investido de alma e do legado de dominar sobre toda a natureza, no “Ocidente”, parece que nos entendemos enquanto humanidade na busca por uma exclusividade, delimitando uma separação narcisista em relação a todos os outros seres, aos quais, por sua vez, negamos aquilo que atribuímos apenas a nós mesmos. (Esse viés de pensamento compraz tanto ao Homem ocidental, que ele o toma como parâmetro para justificar uma série de relações de dominação, determinando sub-humanos a partir de si: por exemplo, às mulheres falta racionalidade, inteligência, ação; aos não europeus falta civilidade, cultura, tecnologia; e assim por diante).

Receber as palavras de Kopenawa demanda sustentar o encontro com essa diferença epistemológica, com o fato de que o saber dado pela experiência xamânica yanomami não parte das lógicas e categorias da filosofia e da ciência ocidental. Quando fala de espíritos *xapiri*, de fantasmas, de animais de caça, de seres maléficos – mas também dos *napë pë*, os brancos –, o que está em jogo não é a definição em si de uma tipologia fixa de seres isolados e imutáveis. Ele fala de uma miríade de seres que não existem para nós, e seu modo de apresentá-los e torná-los significativos é descrever suas formas corporais e hábitos, sempre a partir da relacionalidade, isto é, da interação com/entre esses seres, suas razões, e do espaço-tempo em que ela se dá. Encontrando-se também com essa diferença ontológica que emerge no discurso de seus interlocutores, a antropóloga Marisol de la Cadena (2014) tem discutido o articulador linguístico “não só” como uma chave conceitual eficiente para “abrir” e habitar a divergência na atribuição de humanidade feita na lógica ocidental e em outras lógicas. Os interlocutores de Marisol, cidadãos peruanos autoidentificados como indígenas, insistem em sua humanidade, mas *não só*. Eles são humanos *com* as montanhas, *com* seres que nós entendemos apenas como natureza/recursos naturais a serem explorados, expondo nisso outra concepção ontológica e uma condição relacional que excede o pressuposto binário de humano e não humano.

A “metafísica” dos Yanomami, como várias “metafísicas ameríndias”, sobretudo pelo que transmitem as narrativas que nós chamamos de mitos, referidos por Kopenawa como acontecimentos “do primeiro tempo”, nos dão a entender que humano, para falar com o jeito como Eduardo Viveiros de Castro (2008, p. 94) concebeu explicar, parece corresponder à forma geral dos seres, um “fundo universal do cosmos”. Kopenawa acessa contemporaneamente esses acontecimentos por meio do transe xamânico e seus relatos, experienciados como imagens. Esses acontecimentos incluem a transformação dos ancestrais animais, as peripécias e criações de *Omama*, o demiurgo, a origem de saberes e tecnologias como o cultivo das plantas e os rituais. Nesse tempo-imagem, a floresta era jovem e caótica, todos os seres eram parte da “mesma gente”, e muitos cataclismos aconteciam, como um grande incêndio que consumiu toda a floresta e a própria queda do céu. Os personagens dessas histórias (geralmente animais), com formas as mais variadas e mutáveis, são apresentados na posição de sujeito, são “actantes”; assim, humano seria o traço de uma posição, humano seria o traço de uma posição, aquilo que se é quando se é sujeito. Isso é uma paráfrase superconcreta do perspectivismo ameríndio, aliás apreendida por vários etnógrafos, sobretudo amazonistas, não apenas nos mitos, senão também em relações de predação (caça-caçador), no xamanismo, em relatos orais dos mais diversos povos originários das Américas.

Ao relatar certos acontecimentos do primeiro tempo, no entanto, Kopenawa adiciona a informação: “nenhum ser humano vivia ali”, o que parece contraditório com a compreensão de que, no primeiro tempo, a “humanidade” era a condição pressuposta/generalizada de todos os seres. *Omama* e *Yoasi*, seu irmão gêmeo deceptivo, assim como outros seres do primeiro tempo, não são humanos, embora existam com uma forma (corporal) semelhante à dos humanos, só que maleável (sujeita a transformações) e mais extrema (muito mais belo, ou muito mais feio que humanos). Os *yanomae t<sup>h</sup>ë pë* atuais são humanos que se transformaram e vieram a ser o que são hoje habitando a terra-floresta atual, a *urihi a*, e seguindo aquilo que *Omama* os ensinou a fazer (seus costumes de comensalidade e cuidados interpessoais, seus rituais e interdições, seus diálogos cerimoniais, os jeitos de agir social e moralmente desejáveis...). Assim, a frase poderia ser desdobrada em “nenhum humano como conhecemos, em nossa forma atual, isto é, a forma dos habitantes da floresta de hoje, vivia na floresta do primeiro tempo”.

Kopenawa também afirma que os *xapiri*, os espíritos auxiliares dos xamãs, não são humanos – a despeito da aparência de humanos minúsculos, porém intensamente mais belos. Eles fazem coisas que nós consideramos próprias de humanos, como casas, adornos, cantos, danças, guerra – cultura, em suma –, mas são eternos e têm hábitos particularmente diferentes (por exemplo, nunca andam no chão, senão flutuando em espelhos, também não sentem fome de carne, nem bebem a água dos rios...). Além disso, para os *xapiri*, os humanos na verdade se parecem com fantasmas porque padecem de uma condição frágil e mortal, dizem que os humanos têm olhos/visão de fantasma por enxergarem apenas o curto alcance do mundo material. Desta sorte, me parece que Kopenawa não está expressando uma compreensão do humano como uma *categoria genérica* de todos os seres: o humano como referência de ser se assemelha mais a um idioma, um código de tradução que permite aos xamãs traduzir as imagens que veem.

O que ajuda a me situar sobre o sentido de humano evocado são os marcadores de temporalidade e localidade no discurso de Kopenawa. A noção de alteridade para os Yanomami não se institui apenas em relação aos seres que existiram no primeiro tempo. Os fantasmas dos mortos, *pore pë*, que existem no agora, mesmo que sejam humanos recém-falecidos, são diferenciados dos *yanomae thë pë*. Os fantasmas habitam outra floresta, nas costas do céu, onde estão sempre em festa intercomunitária e onde não se passa fome nem se é atacado por seres maléficis, enquanto que os humanos, em contraste, deixam entrever o traço significativo de viventes que habitam a *urihi a*, a terra-floresta. Os humanos também se veem como diferentes dos animais, os nomeiam de outro modo, os consideram outros que não humanos. Mas é interessante notar como, ao falar da condição de vida dos humanos, Kopenawa costuma trazer junto a dos animais: sempre fala que humanos e animais bebem da água dos rios, são afetados igualmente por ondas de fome ou calor, pela fertilidade da floresta ou pela falta dela... são seres diferentes dos humanos, mas equiparados pelo prisma da coabitação da terra-floresta atual.

Em notas, Bruce Albert se refere aos *yarori*<sup>13</sup> como “humanos/animais”, “primeira humanidade”, “animais/humanos míticos” e “pré-humanos”, na tentativa de nos situar sobre o estatuto desses seres

---

<sup>13</sup> A palavra *yarori* se compõe da raiz *yaro*, que significa animal (de caça) e do sufixo *-ri* (pl. *pë*), que, segundo Albert, “denota o que se refere ao tempo das origens, não humano, superlativo, monstruoso ou de extrema intensidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

mencionados constantemente por Davi Kopenawa como “ancestrais” – mas nunca como “pré-humanos”, indicando uma lógica que não é linear, muito menos evolutiva, a respeito da animalidade ou da humanidade. Os marcadores “primeiro tempo” (temporalidade) e “terra-floresta” (localidade), no discurso de Kopenawa transformado em livro, calibram a bússola xamânica da compreensão dos seres,<sup>14</sup> sendo que transformação e continuidade não são noções que se excluem, mas sim multiplicam conexões entre seres diferentes. O primeiro tempo instaura a ideia de ancestralidade e parentesco em relação a seres que, no tempo atual, são alteridades ontológicas para os *yanomae t<sup>h</sup>ë pë*. Tanto o conhecimento a respeito do primeiro tempo, quanto a capacidade do xamã de ver a *utupë* [imagem vital] dos seres, mostra a continuidade entre animais de caça<sup>15</sup> e humanos, de modo que a relação humanos-animais de caça encerra a articulação, e não a disjunção, entre continuidade e diferenciação. Vejamos os termos de Kopenawa, no seguinte trecho:<sup>16</sup>

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. 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 pë*. Os coatás, que chamamos *paxo*, são gente, como nós. São humanos cuatás: *yanomae t<sup>h</sup>ë pe paxo*, mas nós os flechamos e moqueamos para servir de

---

<sup>14</sup> Muitas etnografias de povos amazônicos frisam a relação presa-predador (comer / ser comido) como o marcador/articulador da diferença. A teoria do perspectivismo ameríndio, inclusive, tem por um de seus pilares a ideia de que a imaginação relacional desses povos se alicerça numa metafísica da predação, cujo *leitmotiv* é o canibalismo, a partir do que se organizam as relações de alteridade. Isso não deixa de estar presente no discurso de Kopenawa em *A queda do céu*, porém, não em posição de centralidade, talvez porque o que o xamã relata para seus (supostos) leitores seja uma experiência marcante de atravessar as margens do tempo e do espaço e *ver*, mesmo que o xamanismo yanomami (e outros rituais) também se elabore por meio dos códigos de predação e canibalismo simbólico.

<sup>15</sup> Há palavras diferentes para animais, essa diferença parece se referenciar na relação com os humanos e com a forma como eles (os animais) vivem: os animais de caça, considerados “comestíveis”, são *yaro*; os animais domésticos (criados pelos humanos) são designados pelo termo *hiima pë*, e não são comestíveis. Sempre que Kopenawa fala dos animais como ancestrais, ele utiliza o termo *yarori*, assim, quando explana sobre essa questão, a referência são os animais de caça.

<sup>16</sup> Trata-se de uma visão (versão de mito) acerca da transformação sofrida pelos *yarori* no primeiro tempo, há outras visões/versões mesmo em *A queda do céu*, nas quais se aponta, de todo modo, para a relação de ancestralidade entre *yarori* e *yanomae t<sup>h</sup>ë pë*.

comida em nossas festas *reahu!* 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!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 473).

Quando Kopenawa diz “acho que nosso interior é igual ao da caça”, provavelmente ele está se referindo ao que vê enquanto xamã, a *utupë*, imagem interior, sopro de vida, chegando a considerar que os humanos na verdade *fingem* ser humanos, mas, com a *utupë* visível, são iguais aos animais – aliás, parece que a *utupë* é uma condição visual que sustém a noção de verdade e verdadeiro no conhecimento xamânico. O pensamento de Kopenawa faz um movimento pendular, no qual ora a noção de humano parece sinônimo da “forma em que se dá a interação entre seres aos olhos do xamã”, ora diz respeito a uma forma específica de ser (o corpo e a socialidade dos Yanomami), mas, de todo modo, não são lógicas paralelas, que não se tocam ou que se excluem. A linha de um pêndulo é uma só, que ao se movimentar, passa a enxergar de outra perspectiva, por isso, talvez, seu pensamento consiga expressar em termos de conexão, e não de separação, noções como ancestralidade, transformação (virar outro) e continuidade. A transformação dos *yarori* em *yaro* não apaga a qualidade de ancestral e humano, tratando-se, pois, de condições e temporalidades sobrepostas. Sem a possibilidade de ver-conhecer a imagem dos animais e saber a forma como eles nomeiam,<sup>17</sup> sua condição em relação aos humanos parece apenas a de mero alimento. Em última análise, o conhecimento xamânico formulado por Kopenawa parece provido por uma base cognitiva que impossibilita a disjunção e hierarquização dos seres a partir do humano.

---

<sup>17</sup> “Humanos com nomes de animais”: resta essa fórmula da língua Yanomami que configura *um jeito de dizer/fazer o mundo*, em que o “nome” parece uma espécie de selo, sob o qual pode haver um ser desigual a si mesmo. Seja o que for, o nome é uma componente dos seres e atribuir nome parece um gesto ambíguo, pois tanto marca a diferença, quanto produz identidade. O nome, e talvez o ato de nomeação, é vinculado àquilo que se pode ver (*utupë* ou *siki...*), mas depende de quem vê (de qual perspectiva: com olhos de gente comum, com olhos de *xapiri*, com olhos de *yaro*), por isso, os animais nomeiam os humanos com o mesmo nome que dão a si, e, assim, os consideram semelhantes. Ser igual, mas ser outro. São iguais para os animais, mas são diferentes *para eles também*, pois os humanos são gente que habita em casas, enquanto eles são gente que habita na mata.

Esse trecho a respeito da humanidade dos animais de caça encontra-se em um dos últimos capítulos de *A queda do céu*, em que Albert e Kopenawa retomam como seu pensamento compreende a complexa trama de relações visíveis e invisíveis na *urihi a*, e que fazem dela não algo que existe “à toa”, sem motivo, no dizer de Kopenawa, mas um ser vivo e senciente. A compreensão da ancestralidade e humanidade dos animais é dada como parte *desse conhecimento*. Na sequência do trecho, Kopenawa esmiúça as relações entre caça e caçador e como são permeadas por dinâmicas invisíveis que resultam num saber/agir humano constituído na relação com os animais de caça, que não desequilibra a existência dos seres na floresta. Com esse capítulo, Kopenawa e Albert nos guiam para compreender que, antes de mirarmos, para tentar fixar, um conceito de humano, que miremos com eles, pelos olhos do xamã, os humanos dentro de um “ecocosmo” em movimento – e o que essa mirada faz com a noção de humano.

Esse me parece o ponto nodal: para compreender um conhecimento “humanista” descentrado de um pressuposto de superioridade e hierarquia de seres, bem como da cisão do humano em relação à natureza, a chave está no entendimento xamânico que Davi Kopenawa oferece sobre a noção de ecologia.

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! [...] As palavras da ecologia, para eles [os antepassados], eram achar que *Omama* tinha criado a floresta para os humanos viverem nela sem maltratá-la. E só (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480).

As palavras sobre existir aí incluem viver sem exaurir, sem uma ação desmedida contra as partes desse todo; incluem viver para observar a beleza dos movimentos que se dão na floresta, para cultivar em sua superfície úmida, fresca e perfumada, para ver a dança e as brincadeiras das multidões de *xapiri* que são felizes na mata. Os humanos são completamente integrados ao ecocosmo: são em relação *com* os demais seres, *com* o lugar que habitam, pelas trocas/relações que entretêm. A vida pulsante na/da floresta é o meio e a mensagem, é parte e todo da ecologia, aí os humanos se incluem dentre outros seres e lhes cabe sobretudo saber habitar *a casa*, para remeter aqui à etimologia grega de “eco”.

Esse capítulo, “O espírito da floresta”, é o mais tocante para mim, ele evoca vivamente nossa capacidade de sentir, é uma ode de amor à

floresta, amor como reconhecimento da potência de vida e vontade de ver prosperar. Se a floresta for apenas um resto de floresta, diz Kopenawa, os humanos também serão um resto de humanos, pois *ser humano é ser inteiro com a floresta*. Se a floresta retornar ao caos por conta da morte de todos os xamãs, os humanos também sofrerão transformações radicais em sua própria condição; na expressão de Kopenawa, “virariam outros”. Em suma, a condição humana no pensamento dele é uma condição ecológica. Com certeza, a impressão que me fica de suas palavras não é a de que ele humaniza (ou animiza) a natureza, mas sim de que ele, por assim dizer, refloresta o humano para nós, seus interlocutores.

O laço entre humanos e *xapiri* é uma expressão intensa dessa relação ecológica entre alteridades ontológicas, isto é, entre tipos de seres diferentes entre si, mas que se conectam em relações de coexistência na floresta. O grande xamã, sogro de Kopenawa, contou-lhe que foi a preocupação da primeira mulher, a esposa de *Omama*, sobre a condição frágil de sua prole, os humanos, que inspirou a criação dos *xapiri*, para curá-los e vingá-los das doenças. Os *xapiri* exprimem a consciência a respeito da condição de desamparo (a vulnerabilidade do sopro de vida) dos humanos, e essa “consciência empática” é a razão de sua origem. Os *xapiri* têm uma conexão afetiva com os humanos: têm compaixão e empatia por eles e a mortalidade dos humanos lhes inspira tristeza e saudade, assim, afetam-se verdadeiramente. A sobrevivência e prosperidade da vida dos humanos é associada aos *xapiri*, e alguns humanos, por sua vez, zelam por essa aliança: criados para amparar os humanos numa relação de amizade, se ela é quebrada, os *yanomae t<sup>h</sup>ë pë* ficam desamparados e podem virar fantasma ou morrer mais depressa – uma relação de entender-se como *ser com*, sob o risco de não ser sem.

## HUMANISMO PARA ALÉM DOS “HUMANOS LEGÍTIMOS”

Por fim, gostaria de abordar a ambivalência no uso de “os humanos” em *A queda do céu*, quando “humanos” parece remeter simultaneamente a *yanomae t<sup>h</sup>ë pë* (em Yanomami, um tipo de ser dentro de um tempo-espaco sociocosmológico de alteridades, em contraste, por exemplo, com fantasmas, *xapiri*, animais etc.) e a Yanomami (etnônimo de um grupo ameríndio autoidentificado a partir de sua socialidade, em contraste com outros grupos, e sobretudo com a sociedade nacional envolvente). Quando Kopenawa lamenta os poucos humanos (*yanomae t<sup>h</sup>ë pë*) que restaram na floresta depois do avanço do garimpo e das epidemias, o efeito

de interlocução do livro nos remete a que esses humanos definitivamente não se referem a seres humanos quaisquer, mas, precisamente, aos Yanomami. Dessa forma, diante da interlocução de Kopenawa, quando nós nos tornamos o outro, certa “falha” identificatória se entrepõe entre a voz narrativa e seus leitores brancos: fica implícito ali que humano não se refere a nós, brancos, que compulsoriamente pressupomos seres humanos genéricos de um universal que nada tem de universal. Essa é uma consequência interessante da rara inversão nos papéis de interlocução dentro do amplo campo da cultura letrada: quando em um livro quem diz “eu” é nossa alteridade, e quando “nós” somos colocados como a alteridade leitora de quem diz “eu”, nem sempre “os humanos” seremos nós.

Davi Kopenawa, enquanto narrador que se dirige aos brancos, “os humanos legítimos”, precisa desfazer sua des-humanização colonial, não só reivindicando o reconhecimento da dignidade humana dos Yanomami, se não estendendo-a à floresta e à miríade de seres outros que humanos que participam de todo o cosmos em relações. Na verdade, não é que ele precise “estender” a humanidade para reivindicar dignidade, pelo contrário, no “humanismo” da perspectiva xamânica de Kopenawa, se é que podemos chamar assim esse saber, o pressuposto é que tudo o que vive na floresta tem sua dignidade de existir além (e por vezes apesar) dos humanos.

Há entre os Yanomami diferentes versões sobre a origem dos humanos e dos (humanos) não Yanomami. A partir de uma delas, Kopenawa afirma que os *yanomae thë pë* vieram da vagina da primeira mulher, esposa de *Omama*. Em outra visão do primeiro tempo, depois de uma grande inundação que afogou os ancestrais e a partir da espuma (mais ou menos intensa) de seu sangue que flutuava no rio, *Omama* (re)criou outros humanos, como os brancos e outros povos indígenas, distribuindo-os ao longo do espaço por onde passou. Apesar das versões parecerem divergir quanto à origem, de uma forma ou de outra, todos os seres humanos atuais, *yanomae thë pë* ou *napë pë*, são fruto da criação de *Omama*. Talvez essa seja uma forma de Kopenawa incorporar ao conhecimento xamânico o paradigma de uma Humanidade comum – humanidade comum, mas não a mesma. “Foi *Omama* que nos criou, mas foi também ele que fez os brancos virem à existência. Há apenas um único e mesmo céu acima de nós. Só há um sol, uma lua apenas. Moramos em cima da mesma terra. Os brancos não foram criados por seus governos. Eles vêm da fábrica de *Omama!*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 231). A noção da unicidade da

Terra (planeta) como lugar ao qual os seres humanos pertencem parece compor a compreensão de que também por isso todos, Yanomami ou não Yanomami, são seres humanos. Ao viajar pela Terra defendendo a floresta, Kopenawa se apercebeu de que a diversidade de humanos possui um mesmo tipo de corpo comum aos habitantes do plano dos viventes, e que, apesar disso, os brancos parecem não considerar os Yanomami como seres humanos:

Foi para mim um tormento pensar em todos aqueles humanos [indígenas norte-americanos] parecidos conosco que morreram naquele país [Estados Unidos]. [...] É com as mesmas palavras que os garimpeiros e fazendeiros querem se livrar de nós no Brasil: “Os Yanomami são apenas seres da floresta, não são humanos! Pouco importa que morram, eles são inúteis e nós vamos trabalhar de verdade no lugar deles!”. [...] 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? (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 433-434).

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 (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 445).

Essas reflexões foram expressas exatamente no contexto da defesa da floresta e de seus habitantes diante dos brancos, diante de uma alteridade para a qual o xamã parece ter de defender sua humanidade. Noto como “humanos”, aqui, implica o reconhecimento da dignidade humana, isto é, humano significa digno de ter sua vida/existência reconhecida e respeitada enquanto tal e em sua diferença. Seu jeito de parafrasear o pensamento do branco que o desumaniza faz ver a noção de humano que, por sua vez, a alteridade de Kopenawa parece pressupor: que ser humano para os brancos significa ser útil para a produção do capital, pois os brancos consideram os Yanomami inúteis desse ponto de vista, e isso os torna menos que humanos, “apenas seres da floresta”. Kopenawa afirma sua humanidade pelo mesmo tipo de corpo – os Yanomami possuem boca, olhos, dobra na perna atrás dos joelhos para andar, sangue, ossos, sentidos (visão, fome, sede) –, embora contraste essa mesmidade com o saber de que os Yanomami, que habitam *com* a floresta, “são gente diferente dos brancos”. Ainda em resposta à desumanização que os Yanomami sofrem, dessa vez percebida em relação “às mentiras que os brancos espalharam” a seu respeito, como “o povo feroz”, Kopenawa salienta que sua gente, considerada violenta pelos brancos, faz suas guerras “por seres humanos”, enquanto os brancos fazem suas matanças por petróleo e mercadorias. Na percepção do xamã, os brancos se consideram os únicos humanos legítimos, mas quem de fato possui o valor da vida humana como norteador são os Yanomami, não os brancos, estes para quem o valor máximo lhe parece ser o das mercadorias.

Essas falas, a circunstância de narrador de Davi Kopenawa, fazem-me pensar que a ideia dos direitos humanos só é dispensada por quem já desfruta dos privilégios de uma humanidade sobre a qual não pairam dúvidas. Com isso, por fim, gostaria de voltar a uma parte da epígrafe de Strauss que não destaquei anteriormente:

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 transforma, de modo comovente, em solidariedade de destino, na boca das vítimas mais recentes da conquista, cujo extermínio prossegue, neste exato momento, diante de nós. [...] 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 arrastados pela mesma catástrofe (LÉVI-STRAUSS *apud* KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. v, negrito meu, itálico no original).

Diante de determinadas configurações, grandes interrogações sobre o futuro/destino da Humanidade atravessam o horizonte ideológico, como outrora no pós-guerra, em que o humanismo se tornou um tema incontornável. Já pelos termos da epígrafe de Strauss, *A queda do céu* não deixa de se situar em um colóquio de amplas proporções, em que se multiplicam as interrogações sobre o futuro da Humanidade, dessa vez, não em face da barbárie interna à civilização europeia, mas da insustentabilidade da vida (humana) no planeta devido, segundo Kopenawa, às catástrofes geradas pela paixão desmedida dos brancos pela mercadoria. Não posso deixar de sublinhar que a palavra “humanidade” tem um impacto estético grandioso, isto é, ela evoca um efeito de sentido forte, e, assim, o modo como o estético se mostra intensamente político.

A “mitologia ameríndia” não só dispõe de esquemas para simbolizar o encontro com uma outra parte da humanidade (e com uma parte outra que humana): através do conhecimento xamânico, Kopenawa dispõe de um ver-conhecer capaz de nos orientar na imaginação de outros futuros para os humanos – aliás, segundo Edward Said, um dos mais célebres e interessantes defensores do Humanismo, essa seria a missão dos humanistas! Ecoando Marisol de la Cadena (2021, [s.p.]) (que parafraseava Stangers) ao debater em uma fala as estratégias políticas das lutas indígenas e de seus aliados: trata-se de uma visão cosmopolítica capaz de elaborar um “interesse em comum que não é o mesmo interesse”.

Confrontando, afinal, a centralidade e a descentralidade do humano no conhecimento xamânico expresso por Kopenawa e a própria vocação

humanista do anfitrião editorial de suas palavras, como ficamos com essas mediações? *A queda do céu* é englobada por – mas também amplia – a disputa do paradigma humanista levado a cabo pela Coleção Terre Humaine. O que *A queda do céu* parece colocar é que só é possível ter o humanismo como mediação político-pragmática forte se o movimento for feito com a abertura a uma outra noção de humano, a partir de uma visão ecocentrada, ao invés de uma visão antropocentrada. A narrativa de Kopenawa reflete seu próprio entendimento de humano, tanto como expansão de seu sentido, produção de conhecimento, quanto como princípio para ação de enfiamento de um tempo em que a humanidade (re)atravessa grandes interrogações acerca de seu futuro. Se por um lado a perspectiva de Kopenawa fala, digamos, de uma humanidade não só humana, divergente do antropocentrismo narcisista do Humanismo ocidental, por outro lado, o apelo de suas palavras é dirigido especificamente aos ditos humanos, uma vez que estes se tornaram os agentes privilegiados da destruição da vida na terra-floresta.

---

## REFERÊNCIAS

- CADENA, Marisol de la. Los (in)comunes y lo pluriversal – Conversación con Marisol de la Cadena y Arturo Escobar. *Fecundações Cruzadas* [canal do Youtube]. 2021. Acesso em: 17 jan. 2023.
- CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 69, 2018, pp. 95-117.
- CADENA, Marisol de la. Runa: Human but not Only. *HAU*, v. 4, n. 2, 2014, pp. 253-259. Acesso em: 17 jan. 2023.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu: n-1 edições, 2015.
- CASTRO, Eduardo “Viveiros de. Se tudo é humano, então tudo é perigoso. In: *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro, RJ: Beco do Azougue, 2008, pp. 86-113.
- COUVIDAT, David. Du terrain au texte: le cas des témoignages ethnographiques de la collection “Terre Humaine”. *Revue Critique de Fxixion Française Contemporaine*, [S.l.], n. 18, juil. 2018, pp. 41-51. Acesso em: 22 jun. 2022.
- DEBAENE, Vincent. La collection Terre Humaine: dans et hors de la littérature. *Fabula [on-line]*, 2007. Acesso em: 18 jun. 2021.
- GENETTE, Gerard. *Paratextos editoriais*. Cotia, SP: Ateliê, 2009.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO Yanomami; Associação Wanasseduume Ye'kwana. *Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo* [relatório]. Roraima, Boa Vista: Hutukara Associação Yanomami e Associação Wanasseduume Ye'kwana, 2022. Acesso em: 13 abr. 2022.

KAMBOUCHNER, Denis. Lévi-Strauss and the Question of Humanism, Followed by a Letter from Claude Lévi-Strauss. In: *The Cambridge Companion to Levi-Strauss*. Ed. Boris Wiseman. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2013.

Recebido: 5/9/2022

Aceito: 25/11/2022

Publicado: 27/2/2023