

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
DEPARTAMENTO DE LÍNGUA E LITERATURA VERNÁCULAS  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM LETRAS – PORTUGUÊS

Arine Pfeifer Coelho

**Cartografias da floresta:** território e colonização em *À margem da história*,  
de Euclides da Cunha, e *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*,  
de Davi Kopenawa e Bruce Albert

Florianópolis

2022

Arine Pfeifer Coelho

**Cartografias da floresta:** território e colonização em *À margem da história*,  
de Euclides da Cunha, e *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*,  
de Davi Kopenawa e Bruce Albert

Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em  
Letras – Português do Centro de Comunicação e  
Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina  
como requisito para a obtenção do título de Bacharel em  
Letras – Português.  
Orientadora: Profa. Dra. Susan Aparecida de Oliveira.

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Coelho, Arine Pfeifer Coelho

Cartografias da floresta : território e colonização em À  
margem da história, de Euclides da Cunha, e A queda do céu:  
palavras de um xamã yanomami, de Davi Kopenawa e Bruce  
Albert / Arine Pfeifer Coelho Coelho ; orientadora, Susan  
Aparecida de Oliveira Oliveira, 2022.

95 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -  
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de  
Comunicação e Expressão, Graduação em Letras Português,  
Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Letras Português. 2. Literatura indígena. 3. Davi  
Kopenawa. 4. Euclides da Cunha. I. Oliveira, Susan  
Aparecida de Oliveira. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Graduação em Letras Português. III. Título.

Arine Pfeifer Coelho

**Cartografias da floresta:** território e colonização em *À margem da história*,  
de Euclides da Cunha e *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*,  
de Davi Kopenawa e Bruce Albert.

Este Trabalho Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de “Bacharel em Letras – Português” e aprovado em sua forma final pelo Curso de Graduação em Letras – Português do Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 25 de março de 2022.



Documento assinado digitalmente  
Carla Regina Martins Valle  
Data: 04/04/2022 17:22:21-0300  
CPF: 023.750.099-08  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Profa. Carla Regina Martins Valle, Dra.  
Coordenadora do Curso

**Banca Examinadora:**



Documento assinado digitalmente  
SUSAN APARECIDA DE OLIVEIRA  
Data: 01/04/2022 13:27:48-0300  
CPF: 587.650.429-72  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Profa. Susan Aparecida de Oliveira, Dra.  
Orientadora  
UFSC

Profa. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, Dr.(a)  
Avaliadora  
UFRGS



Documento assinado digitalmente  
Maria Isabel da Silveira Bordini  
Data: 01/04/2022 15:31:48-0300  
CPF: 070.382.149-00  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Profa. Maria Isabel da Silveira Bordini, Dra.  
Avaliadora  
UFSC

Para o povo Yanomami, que nos ofereceu suas novas palavras, ampliando nosso pensamento em todas as direções. Que não seja mais ameaçado e possa viver tranquilo em sua terra-floresta.

Para os movimentos indígenas, nas cidades, nos cerrados, nos campos, nas florestas, nos sertões.

Para Francisco e Nina, desde o início.  
Para Eduardo, em qualquer fim de mundo.

## AGRADECIMENTOS

À UFSC, seus servidores e trabalhadores, que possibilitaram esses anos de graduação.

A minha orientadora, Profa. Dra. Susan Aparecida de Oliveira, por acolher este trabalho desde o início.

Aos professores do curso de Letras – Português e de outros departamentos em que cursei disciplinas optativas, em especial àqueles que abriram suas disciplinas para línguas e literaturas indígenas e africanas: Eliane Debus e Etelvino Guilla, pelas aulas de changana e todas as partilhas sobre Moçambique e outros países africanos; Léia de Jesus Silva, pelas disciplinas de Linguística Antropológica e Morfologia das Línguas Indígenas; Susan Aparecida de Oliveira e Simone Pereira Schmidt, por abordarem literatura negra brasileira e literaturas africanas. A Larissa Costa da Mata, pelas viagens amazônicas de Euclides da Cunha, Raul Bopp e Flávio de Carvalho. A Mary Cerutti-Rizzatti, por uma concepção e uma prática transformadoras de Educação.

A todos os meus colegas de graduação, em especial Juliana, Noeli, Edinei, Graci, Verônica, Helena, Ray, Jessica, Taciana, Carlos, Ricardo, Jordana, Isabel.

A meus pais e irmãos, por tudo sempre. A Vanessa, pela leitura e todas as partilhas.

A Daniele Borges, pelos textos de contas luminosas que ressoam aqui. A ela e Clau Alves, por suas coragens inspiradoras.

*Tão perto de mim quanto uma imagem no espelho, eu  
podia tocá-los, mas não compreendê-los.*

Claude Lévi-Strauss

*Eu não sei por que você está me olhando com essa  
cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu  
mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos  
mundos estão todos em guerra. A falsificação  
ideológica que sugere que nós temos paz é para a gente  
continuar mantendo a coisa funcionando. Não tem paz  
em lugar nenhum. É guerra em todos os lugares o  
tempo todo.*

Ailton Krenak  
(*apud* Guerras do Brasil.Doc)

*Em nossos dias temos que conciliar a escrita do mito e  
a escrita do conto, a memória da Gênese e a pré-  
ciência da Relação, e essa é uma tarefa difícil. Mas que  
outra poderia ser mais bela?*

Édouard Glissant

## RESUMO

Este trabalho apresenta uma análise comparada dos livros *À margem da história* (1909), de Euclides da Cunha, e *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), de Davi Kopenawa e Bruce Albert, o primeiro escrito em um país periférico e ex-colônia no auge do imperialismo ocidental; o segundo, após as independências do pós-guerra que reconfiguraram as relações geopolíticas mundiais. A análise permitiu apontar vínculos entre literatura e território e mostrar como essas duas “cartografias da floresta” projetam imaginários sobre o espaço que se articulam a lutas territoriais do presente. Enquanto Euclides da Cunha localiza a floresta, *Hyloe*, como território à margem da nação, a ser ocupado a partir de um projeto civilizatório que exclui os povos originários, Kopenawa e Albert, a partir da voz do xamã yanomami, apresentam a floresta, *Urihi a*, como uma elaborada teia de relações cuja destruição ameaça a existência do mundo todo. *A queda do céu* é abordado no âmbito da literatura indígena brasileira contemporânea, ou seja, da literatura de autoria indígena, forjada no espaço do contato e da tradução, capaz de redesenhar o território e alterar, de forma imprevista, a paisagem colonial da nação literária.

**Palavras-chave:** Literatura indígena. Davi Kopenawa. Euclides da Cunha.

## ABSTRACT

This work presents a comparative analysis of the books *À margem da história* (1909), by Euclides da Cunha, and *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), by Davi Kopenawa and Bruce Albert, the first written in a peripheral country and former colony at the height of western imperialism; the second, after the post-war independences that reconfigured world geopolitics. The analysis made it possible to point out links between literature and territory and to show how these two “forest cartographies” project imaginaries over space that are articulated to territorial struggles of the present. While Euclides da Cunha locates the forest, *Hylœ*, as a territory on the fringes of the nation, to be occupied from a civilizing project that excludes native peoples, Kopenawa and Albert, from the voice of the Yanomami shaman, approach the forest, *Urihi a*, as an elaborate web of relationships whose destruction threatens the existence of the entire world. *A queda do céu* is addressed in the context of contemporary Brazilian indigenous literature, that is, literature by indigenous authorship, forged in the space of contact and translation, capable of redesigning the territory and changing, in an unexpected way, the colonial landscape of the literary nation.

**Key words:** Indigenous literature. Davi Kopenawa. Euclides da Cunha.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Mapa de Pierre Descelliers (1550).....	10
<b>Figura 2</b> – Mapa de autoria de Euclides da Cunha (1909).....	20
<b>Figura 3</b> – <i>Natureza morta 1</i> , Denilson Baniwa (2016).....	42
<b>Figura 4</b> – Visão xamânica da floresta, <i>Urihi a.</i> Davi Kopenawa.....	60
<b>Figura 5</b> – Davi Kopenawa e outros xamãs yanomami em Watoriki.....	85

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

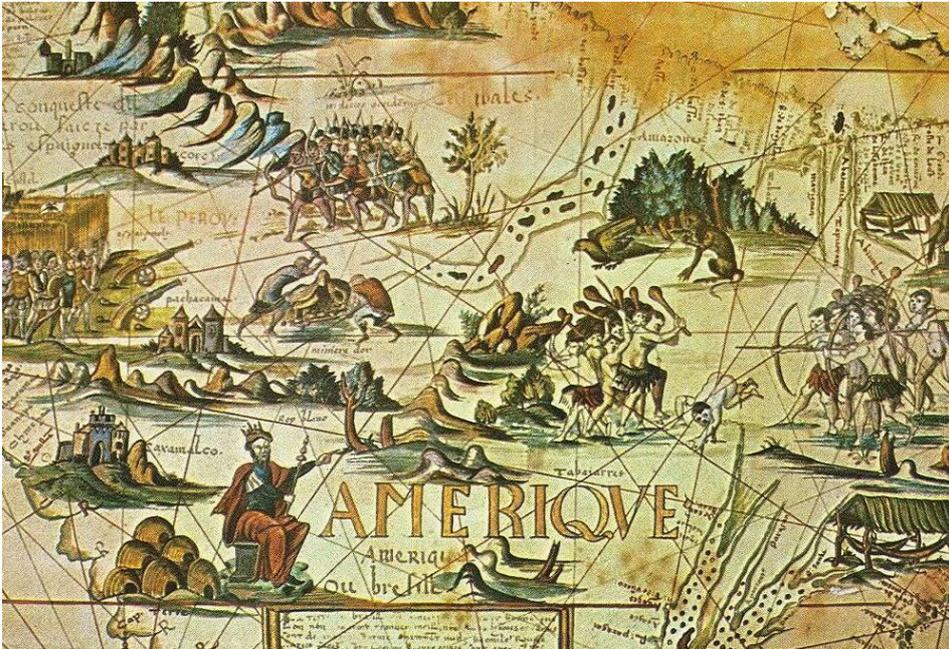
ABL	Academia Brasileira de Letras
CCPY	Comissão Pró-Yanomami
CPI-AC	Comissão Pró-Índio do Acre
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
Funai	Fundação Nacional do Índio
Grumin	Grupo Mulher – Educação Indígena (Grumin)
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UNI	União das Nações Indígenas
UNIRT	União das Nações Indígenas do Rio Tiquié

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>2 HYLOE, A FLORESTA À MARGEM DA NAÇÃO</b> .....	23
2.1 A CONSTRUÇÃO DO DESERTO .....	27
2.2 SERTANEJOS E “SELVAGENS” .....	32
2.3 A <i>POESY OF RAILWAYS</i> .....	38
2.4 CARTOGRAFIA E COLONIALISMO INTERNO .....	41
<b>3 O SALTO DO JAGUAR: A LITERATURA INDÍGENA NA CONTRAMÃO DA HISTÓRIA</b> .....	44
3.1 MUROS E BRECHAS NA CIDADE DAS LETRAS .....	46
3.2 ÍNDIOS EM MOVIMENTO: A OCUPAÇÃO DA CIDADE .....	52
3.3 UM CAMINHO DE VOLTA .....	59
<b>4 URIHI A, A TERRA-FLORESTA NO CENTRO DO MUNDO</b> .....	62
4.1 FLORESTA DE ESPELHOS .....	68
4.2 O POVO DA MERCADORIA .....	74
4.3 A ESPIRAL DA VINGANÇA .....	81
4.4 CARTOGRAFIA E RELAÇÃO .....	84
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: TERRITÓRIOS DO PRESENTE</b> .....	88
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	91

## 1 INTRODUÇÃO

**Figura 1** – Mapa de Pierre Descelliers (1550).



Fonte: IBGE<sup>1</sup>

O engenheiro Euclides da Cunha chega à Amazônia em dezembro de 1904 no comando de uma expedição do Ministério das Relações Exteriores que iria mapear as fronteiras entre Brasil e Peru no alto do rio Purus (HARDMAN, 2019). O contraste do que observa com os mapas anteriores da região leva Euclides a chamar, em carta de 1906 para Francisco Escobar, os “velhos cartógrafos” de “os sujeitos mais desleais e desonestos que andam pela geografia”, verdadeiros “tratantes, que traçam rios e alevantam montanhas à ventura” (CUNHA *apud* HARDMAN, 2009, p. 55). Como observa Francisco Foot Hardman (2009), esse ponto de vista se inverte em texto do ano seguinte, o estudo “Peru *versus* Bolívia” (1907), no qual Euclides passa a considerar a “fantasia cartográfica” como retrato fiel do início da colonização europeia na América do Sul:

A figura do continente deformado, quase retangular, com as suas cordilheiras de molde invariável, rios coleando nas mais irregulares sinuosas, e, amplas terras uniformes, ermas de acidentes físicos, cheias de seres anormais e extravagantes – é, certo, incorretíssima. Mas tem rigorismos fotográficos ao retratar uma época. Sem o quererem, os cartógrafos, tão absorvidos na pintura do novo *typus orbis*, desenhavam-lhe as sociedades

<sup>1</sup> Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/>. Acesso em: 20 fev. 2022

nascentes; e os seus riscos incorretos, gizados à ventura, conforme lhos ditava a fantasia, tornam-se linhas estranhamente descritivas. Num prodígio de síntese, valem livros. A impressão que se nos amortece, e vai partindo-se no volver das páginas mais vigorosas, ali desfecha num golpe único do olhar. E vemos, como não no-lo mostrariam os mais lúcidos historiadores, os aspectos dominantes do régimen instituído pela conquista nas recém-descobertas regiões. (CUNHA *apud* HARDMAN, 2009, p. 55)

Euclides participou da elaboração do novo desenho do Brasil independente, que avançava sobre o território amazônico no início do século XX, passando a incluir a região do Acre, separada da Bolívia a partir da Revolução Acreana (1902-1903)<sup>2</sup> e, a seguir, anexada ao Brasil por meio de negociações com o governo boliviano comandadas por Rio Branco. Os mapas, traçados com o instrumental das ciências do século XIX, que buscavam livrá-los da “fantasia cartográfica” em nome do realismo científico, agora retratam o processo de expansão promovido pelo Estado nacional.

Décadas depois, em fins dos anos 1970, mapas como esses são abertos no centro de aldeias yanomami ao sul de Roraima (KOPENAWA; ALBERT, 2015). O território yanomami, como o de diversos outros povos indígenas, desafiava as linhas que separam os países, cruzando, nesse caso, as fronteiras entre Brasil e Venezuela. A intervenção estatal riscava novos desenhos na floresta, com a tentativa frustrada de construir uma grande rodovia, a Perimetral Norte, que devastou largos trechos das terras habitadas pelos Yanomami. O projeto do Estado nacional para essa população de cerca de 20 mil pessoas, por meio da Fundação Nacional do Índio (Funai), era circunscrever as aldeias em 21 “ilhas” de floresta demarcada, retalhando o território e ampliando a quantidade de terras destinadas à colonização. Ciente dos prejuízos que essa divisão traria para os indígenas, a recém-criada ONG Comissão Pró-Yanomami (CCPY), formada por antropólogos e indigenistas, apresentava nas aldeias o projeto do governo brasileiro e uma contraproposta que mantinha a unidade territorial.

O xamã yanomami Davi Kopenawa, que na época era, ele próprio, funcionário da Fundação Nacional do Índio (Funai) e acompanhava de longe as iniciativas da CCPY, relata esses primeiros encontros com os mapas dos brancos:

No começo, o pessoal da CCPY só tinha falado de seus projetos aos habitantes do rio Catrimani, onde tinham começado seu trabalho. Mostraram a eles mapas em que tinham desenhado a imagem de nossa terra. Mas os

<sup>2</sup> Os conflitos fronteiriços entre brasileiros (especialmente seringueiros nordestinos), bolivianos e peruanos na região do Acre, pertencente à Bolívia pelo Tratado de Ayacucho (1867), iniciaram no fim do século XIX, com as migrações impulsionadas pela exploração da borracha. A Revolução Acreana ocorreu entre 6 de agosto de 1902 e 24 de janeiro de 1903, quando o seringalista brasileiro Plácido de Castro comandou uma revolta armada contra o governo boliviano que culminou com a conquista de Puerto Alonso (hoje Porto Acre), garantindo a vitória brasileira na região (MORAIS, 2015).

Yanomami daquela região ainda não entendiam bem as coisas de branco. Devem ter se perguntado o que eram aquelas grandes peles de papel que aquela gente agitava diante deles falando em fechar a floresta! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 325)

Mas logo os Yanomami dão sentido à cartografia contemporânea que lhes chega às mãos em meio às disputas pelo território, partindo de seus próprios desenhos corporais<sup>3</sup> para interpretar esses traçados e agregando-os a sua concepção dos brancos, chamados de *napë* (“forasteiro”, “inimigo”)<sup>4</sup>, como “povo da mercadoria”. Desenhar o território faz parte do processo de tomada da terra yanomami pelos brancos para transformá-la em algo a ser trocado por dinheiro. Referindo-se à Europa, observa Kopenawa:

Com nossas palavras, dizemos que os antigos brancos desenharam sua terra para retalhá-la. Primeiro cobriram-na de traços entrecruzados, formando recortes, e, no meio deles, pintaram manchas redondas. É assim que os xamãs podem vê-la. Esse traçado de linhas e pontos, como manchas de onça, parece deixá-la muito mais bonita. Porém, esses desenhos são em seguida colados num livro e aqueles que querem plantar sua comida nesses pedaços têm de devolver seu valor. Assim, os brancos alegam que esses desenhos de terra têm um preço, e é por isso que os trocam por dinheiro. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 327)

Esquecidos das antigas palavras do criador Omama, que determinavam que as terras dos povos da floresta deveriam permanecer sem desenhos, inteiras, os brancos investem também contra o território indígena: “Esses brancos só pensam em cobrir a terra com seus desenhos, para fatiá-la e acabar nos dando apenas uns poucos pedaços, cercados por seus garimpos e plantações. Depois disso, satisfeitos, vão declarar: ‘Eis a sua terra. Fiquem satisfeitos, nós a estamos dando a vocês!’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.328).

Os novos mapas, repetindo as linhas e pontos “como manchas de onça” que parecem deixar a pele da terra tão mais bonita quando vista do alto pelos xamãs, continuam fazendo saltar aos olhos “os aspectos dominantes do régimen instituído”, agora na relação entre o Estado brasileiro e as populações indígenas da Amazônia: a cartografia ainda expressa o processo de expansão colonial. E como bem soube identificar Euclides da Cunha em relação aos primeiros mapas da América, essa expansão envolve um imaginário igualmente traçado sobre essas terras, que o escritor também ajudou a desenhar.

<sup>3</sup> Como indica Bruce Albert, os termos usados por Kopenawa para tratar dos desenhos dos mapas dos brancos, *turu* “desenho de ponto” e *turumãi* “desenhar pontos”, traduzidos no texto citado apenas como “desenho” e “desenhar”, referem-se a um motivo da pintura corporal yanomami (KOPENAWA; ALBERT, p.659).

<sup>4</sup> De acordo com Viveiros de Castro (2015, p.12): “O termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’ passou a ter como referente prototípico os ‘Brancos’, 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, é o ‘Branco’”.

De acordo com Foot Hardman (2019), diversas cartas de Euclides para amigos em 1905 indicam que ele pretendia, a partir de sua viagem de um ano pela Amazônia para resolver a questão dos limites brasileiros, produzir um épico equivalente a *Os Sertões*, que se chamaria *Um paraíso perdido*, inspirado no poema *Paradise lost* (1667), em que Milton narra os confrontos entre Lúcifer e Deus, com base no mito judaico-cristão. A floresta vivia então o auge da exploração da borracha, com intensa migração de nordestinos fugidos da seca para trabalhar nos seringais. Euclides reencontra nos sertões amazônicos o “homem sertanejo” cujo assassinato brutal denunciara em Canudos, e novamente vivendo em situação de miséria, abandono e espoliação. Mas seu segundo “livro vingador”, como conta em uma carta a Coelho Neto, vingaria a própria floresta, “*Hyloe* maravilhosa”, “de todas as brutalidades das gentes adoidadas que a maculam desde o século XVII” (CUNHA *apud* HARDMAN, 2019, p.37).

No entanto, Euclides também expressa em cartas o temor de não possuir a “envergadura” necessária e ser “esmagado pelo assunto”. Nos anos seguintes, parece desistir desse projeto mais ambicioso, deixando de mencioná-lo em sua correspondência (HARDMAN, 2019). Por fim, resolve reunir sete ensaios, publicados entre 1906 e 1907 no *Jornal do Commercio* (RJ), dentre os diversos textos sobre a Amazônia que escrevera para periódicos, para compor a primeira parte de seu livro *À margem da história*, intitulada “Terra sem história (Amazônia)”. Esse livro, organizado e revisado pelo próprio autor, foi publicado originalmente em Portugal em 1909, alguns meses após a morte de Euclides da Cunha.

O conjunto fragmentário de textos, resíduo ou ruína do épico, projeta sobre a floresta – que o autor chama de “deserto” e “miniatura trágica do caos” (CUNHA, 2019) – a “fantasmagoria da nação” (HARDMAN, 2009), a nação como projeto improvável. Mas esses traços, que muitas vezes constituem linhas de fuga, também conduzem ao “espaço estriado” da coerção (DELEUZE, 2013), expressa nas ações do Estado brasileiro sobre esse território nas décadas seguintes. No ano 2000, como parte da *Coleção Brasil 500 anos*, editada pelo Senado Federal, Hildon Rocha publicou uma quantidade maior de textos de Euclides da Cunha sobre a região, intitulada *Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos*<sup>5</sup> (CUNHA, 2000), retomando o título do épico nunca escrito. As introduções que compõem esse livro destacam a importância da obra de Euclides para o projeto político nacional relacionado à Amazônia. De acordo com Artur César Ferreira Reis, por exemplo, historiador

---

<sup>5</sup> Uma primeira versão dessa coletânea havia sido publicada por Hildon Rocha em 1976, pela editora Vozes.

da região amazônica e ex-governador nomeado do estado do Amazonas nos primeiros anos da ditadura militar:

O Brasil, nos dias que correm, tomou-se da decisão de integrar, definitivamente, a Amazônia, por atos de governo, ao seu complexo de civilização. A contribuição de Euclides para a criação desse estado de espírito está nos capítulos deste livro, que se divulga, justamente, para realçar a importância da obra daquele brasileiro admirável como consciência cívica e para evidenciar a participação dele, distante, mas efetiva nesse processo de integração. (REIS, 2000, p. 54)

No âmbito dessa integração amazônica saudada por Reis, iniciou-se, com a conivência do governo militar, o garimpo de cassiterita e ouro nas terras habitadas pelos Yanomami, que chegou a reunir, em fins da década de 1980, cerca de 60 mil garimpeiros na região<sup>6</sup> (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Abalado pelas crateras que se abriam ao longo dos rios e igarapés, pela poluição das águas com mercúrio e as epidemias que dizimavam as aldeias, Davi Kopenawa, então já reconhecido como importante interlocutor com a sociedade não indígena, buscou um modo de fazer chegar o pensamento yanomami até as grandes cidades para contrapor-se às ideias que moviam a invasão branca sobre a floresta, ameaçada de transformar-se em deserto e caos.

Empenhados em interpretar a situação que se desenhava a partir do contato recente com os *napë*, Kopenawa e seu sogro e mestre, o líder da aldeia Watoriki, ao longo de diversas sessões xamânicas, haviam elaborado uma profecia em que os brancos, com seus “olhos de fantasma”, que não enxergam os outros seres a não ser como mercadoria ou recurso natural, incapazes de “sonhar a floresta”, põem fim também a si próprios, pois minam os pilares que mantêm o mundo estável e não possuem, como os xamãs, a envergadura necessária para sustentar o céu.

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 maléficis, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando

---

<sup>6</sup> O garimpo foi contido com a demarcação da Terra Indígena Yanomami em 1992, tornando-se ilegal, mas voltou a ganhar força a partir de 2019, também com a conivência do governo federal, como informa reportagem do Instituto Socioambiental (ISA) intitulada “Cicatrizes na floresta: garimpo avançou 30% na Terra Indígena Yanomami em 2020”, de 25 de março de 2021: “Recentemente, a Justiça Federal brasileira determinou multa diária de R\$ 1 milhão à União por não retirar garimpeiros da Terra Yanomami. A decisão exigiu a apresentação de um plano emergencial e estabeleceu 10 dias de prazo para o início da desintrusão.” (PAIXÃO, 2021).

não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, epígrafe de Davi Kopenawa)

Para tentar evitar o fim antevisto dos Yanomami, mas também dos *napë*, com a destruição da floresta, Kopenawa pede ao antropólogo francês Bruce Albert, que conhecia há mais de dez anos, que “desenhe e fixe” suas palavras de xamã em “peles de papel” para “levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.63). Assim iniciou-se a construção conjunta do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, a partir de dois grandes grupos de gravações, realizadas entre 1989 e 2001, de depoimentos de Davi Kopenawa em sua própria língua, com a posterior transcrição, tradução e edição do texto por Albert. Esse processo durou duas décadas, o que levava Kopenawa a eventualmente recomendar ao antropólogo, de forma irônica, que “tentasse não morrer antes de ter concluído” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.533). O livro foi finalmente publicado em francês em 2010 e traduzido para o português em 2015.

Esse “estranho experimento intelectual” entre mundos (ALBERT, 2015b), um épico produzido no espaço do contato intercultural, da tradução, é também um “livro vingador”, nascido contra a ruína promovida pelo projeto civilizador ocidental e que projeta a floresta, como lugar habitado, acima dos mapas da colonização, das “fantasmagorias” dos Estados nacionais, “épuras da alucinação euroantropocêntrica conhecida pelos nomes de ‘soberania’, ‘domínio eminente’, ‘projeção geopolítica’” (CASTRO, 2015). Ainda de acordo com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015), no prefácio à edição brasileira de *A queda do céu*:

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 fogo dos indígenas, e declaramos “nosso” sem o menor pudor; ideias que constituem, antes de mais nada, uma *teoria global do lugar*, gerada localmente pelos povos indígenas, no sentido concreto e etimológico desta última palavra. (CASTRO, 2015, p.15-16, grifos do autor)

E aqui o autor destaca o sentido de “indígena” como “aquele que é gerado dentro da terra que lhe é própria” (HOUAISS; VILAR *apud* CASTRO, 2015, p. 16), em que essa “propriedade” não significa a posse da terra como algo extrínseco e apropriável, mas um atributo do sujeito, este sim, pertencente à terra.

A partir da análise comparada desses dois livros, *À margem da história* (1909) e *A queda do céu* (2015) – o primeiro escrito em um país periférico e ex-colônia no auge do imperialismo ocidental; o segundo, após as independências do pós-guerra que deram início ao

chamado período pós-colonial (SAID, 2001) –, este trabalho pretende traçar alguns vínculos entre literatura e território, procurando mostrar como essas duas “cartografias da floresta” projetam imaginários sobre o espaço que se articulam a lutas territoriais do presente.

Pois aqui se trata de algo similar ao que Josefina Ludmer (2010), referindo-se a certa literatura urbana contemporânea, chama de “fabricação de um presente” por textos que borram as fronteiras tradicionais entre “ficção” e “realidade”, entre “literatura” e “história”, para configurar uma “imaginação pública”. Tanto o livro de Kopenawa e Albert quanto o de Euclides da Cunha constituem escrituras como essas, que “reformulam a categoria de realidade: não se pode lê-las como mero ‘realismo’, em relações referenciais ou verossimilhantes. Tomam a forma do testemunho, da autobiografia, da reportagem jornalística, da crônica, do diário íntimo, e até da etnografia” (LUDMER, 2010, p.2).

Assim, para Viveiros de Castro (2015, p. 27), “*A queda do céu* é um ‘objeto’ inédito, composto e complexo, quase único em seu gênero”, por ser, ao mesmo tempo, uma biografia que traça o percurso de Kopenawa entremeadado à história violenta do contato, uma “descrição dos fundamentos poético-metafísicos” da visão de mundo yanomami, uma defesa do direito à existência dos povos indígenas, uma “contra-etnologia arguta e sarcástica” dos brancos. *À margem da história* compartilha desse entrecruzamento de gêneros, explorando a escrita científica, na descrição geográfica e botânica, o ensaio historiográfico, a análise política e afastando-se “deliberadamente da ficção”, embora “resvalando nas suas margens” (HARDMAN, 2009, p.51) em textos mais próximos do conto ou da crônica.

Nenhum desses livros constitui, portanto, um romance, esse desdobramento da narrativa épica que, em conjunto com a narrativa histórica, o outro ramo do épico, marcava, em fins do século XIX, a separação positivista entre literatura/história, ficção/realidade, que impulsionou também a delimitação da crítica literária como campo autônomo (LUDMER, 2010), e que Edward Said (2011) considera “o objeto estético” privilegiado para o estudo das relações entre cultura e imperialismo, por sua enorme importância na “formação das atitudes, referências e experiências imperiais” (SAID, 2011, p.7-8, grifo do autor).

A escrita *entre* o real e o ficcional, o referencial e o poético, também presente em *Os Sertões*, não impediu que Euclides da Cunha fosse, desde cedo, considerado um autor canônico pela crítica literária brasileira. Em relação ao livro *À margem da história*, Foot Hardman (2009) aponta que Euclides

foi um dos primeiros escritores latino-americanos modernos a encarar o desafio de ‘escrever a Amazônia’. Sua prosa amazônica, inconclusa, testemunha alguns dos dilemas daquela geração de literatos e, também, de uma história literária que se pretendia constituir como nacional e, para tanto,

devia abrigar dispositivos incorporadores, ao imaginário do signo escrito, dos pontos extremos do território. (HARDMAN, 2009, p. 19)

É esse comprometimento com um projeto de nação que torna a obra de Euclides da Cunha relevante no contexto atual, em que a destruição da floresta, seja por ideais desenvolvimentistas (CASTRO, 2015), com ampliação das fronteiras agrícolas e construção de hidrelétricas, seja por simples espoliação de minérios e madeira, muitas vezes contrabandeados, por um lado intensifica o confronto com as populações indígenas, ameaçadas, inclusive, de perder territórios já demarcados, e por outro, diante do aquecimento global, torna a Amazônia um dos principais temas dos debates internacionais sobre o clima. A leitura de Euclides, além de revelar um desenho nacional da floresta, como já indicamos, pode permitir o traçado de linhas de fuga no presente a partir do contraponto (SAID, 2011) de um texto como *A queda do céu*.

O livro de Kopenawa e Albert será lido neste trabalho no âmbito da literatura indígena, ou seja, de autoria indígena (THIÉL, 2006; DORRICO; DANNER; DANNER, 2020), espaço que emerge no Brasil a partir dos últimos anos do século XX, constituindo, juntamente com a literatura negra (EVARISTO, 2013), um acontecimento na literatura brasileira que tem trazido desafios à crítica literária ao ressoar vozes anticoloniais, mantidas até então no silêncio da subalternidade, que “tumultuam”, quando se expressam, os gêneros e conceitos literários que se julgava bem assentados.

A literatura indígena, como abordaremos de forma mais detalhada no segundo capítulo, é um produto do contato cultural e linguístico. Nesse sentido, nenhuma “pureza” essencialista pode ser dela cobrada, como muitas vezes ocorre com os próprios povos indígenas, submetidos a julgamentos de “autenticidade”. Se a literatura é um produto cultural do Ocidente – como se o próprio Ocidente não fosse produto da relação imperial estabelecida com outros povos (SAID, 2011) – a chegada da autoria indígena (e afro-brasileira, africana, asiática) a esse espaço é capaz de redesenhar o território e alterar, de forma imprevista, a paisagem ainda colonial das nações literárias.

Como aponta Édouard Glissant (2005), no mundo vivido como totalidade do período pós-colonial, um escritor não é nunca monoglota, mesmo que só fale uma língua, porque “escreve em presença de todas as línguas do mundo”. Os livros já são escritos como possibilidades de múltiplas traduções. Foi nesse espaço da tradução, cultural e linguística, no espaço da Relação (GLISSANT, 2005), que surgiu *A queda do céu*, livro que marca o encontro entre dois mediadores, pois Davi Kopenawa, como Bruce Albert, também se moveu em direção à alteridade, viveu nas cidades dos brancos e aprendeu português, tentou até

mesmo “virar branco” (KOPENAWA; ALBERT, 2015) antes de se tornar xamã e, mais conhecedor do “povo da mercadoria”, participar da rearticulação do pensamento yanomami para oferecer ao mundo uma resposta à altura da situação extrema vivenciada por seu próprio povo.

Assim, podemos aproximar *A queda do céu* do “novo épico” aguardado por Glissant (2005) na totalidade mundo, em que a raiz única da tradição abre espaço para o rizoma capaz de buscar inúmeras conexões entre localidades, um épico da Relação, que “tem como objeto a comunidade mais ameaçada neste momento no mundo, que é a comunidade-mundo. E é a relação de minha comunidade com a comunidade-mundo que poderia fundar o épico” (GLISSANT, 2005, p.95).

Por meio da leitura de *A queda do céu*, também pretendemos, além de apresentar uma cartografia da floresta realizada por seus próprios habitantes que se opõe aos mapas coloniais, aproximar a crítica literária de uma “arte da escuta”, capaz de construir no presente, e no caminho inverso ao da separação ontológica colonial entre civilização e barbárie, um território comum a partir da diferença e do direito à opacidade (GLISSANT, 2021).

Este trabalho é formado por três capítulos. Em “*Hyloe*, a floresta à margem da nação”, analisamos os sete textos que compõem “Terra sem história (Amazônia)”, percebendo como Euclides da Cunha expressa um projeto civilizatório para a região a partir de três pontos: a apresentação da floresta como “deserto”; a constatação de que os “mestiços” sertanejos, que já trabalhavam na floresta como seringueiros, em condições desumanas, eram uma população apta, física e moralmente, para ali viver e alavancar a civilização, menos próximas da natureza que os “selvagens”; a construção de uma ferrovia capaz de ampliar ainda mais os lucros com a borracha e promover o progresso. Esse projeto é assombrado pela impossibilidade do reflexo perfeito em relação à imagem europeia de civilização, em um país de clima “impróprio” habitado por “raças incompetentes”. A cartografia de Euclides nos permite ainda uma aproximação com a ideia de “colonialismo interno”, como utilizada por Roberto Cardoso de Oliveira (1978), como abordamos ao final do capítulo.

A seguir, em “O salto do jaguar: a literatura indígena na contramão da história”, percorremos inicialmente, a partir de Ángel Rama (2015), o território da “cidade letrada”, central no projeto colonial ibérico na América, e suas transformações a partir da independência dos países latino-americanos. Com Lúcia Sá (2012), verificamos que as vozes indígenas aparecem como importantes “fontes” das literaturas nacionais, analisando a presença desse, então considerado, “material etnográfico” em algumas obras canônicas da

literatura brasileira. Acompanhamos então o surgimento, em fins do século XX, da literatura de autoria indígena nas cidades, a partir da organização e fortalecimento do movimento indígena, e a repercussão das produções escritas, tanto em português quanto em línguas indígenas, também nas aldeias. A literatura indígena começa a reconfigurar o território da literatura brasileira e exige outro olhar para a floresta.

No último capítulo, “*Urihi a*, a terra-floresta no centro do mundo”, ouvimos o canto xamânico de defesa dos Yanomami e seu território, na coautoria de Kopenawa e Albert, a partir da floresta como multiplicidade de relações, na qual o humano não ocupa um papel dominador em relação ao conjunto de seres. Analisamos como o pensamento xamânico busca contornar o novo e ameaçador mundo que se apresenta com a chegada dos *napë* e verificamos como a profecia xamânica se desenvolve a partir da vingança, elemento importante na relação que os Yanomami estabelecem entre caça, guerra e cura xamânica. Por fim, aproximamos a cartografia da floresta apresentada por Kopenawa e Albert da poética da Relação de Édouard Glissant (2021).

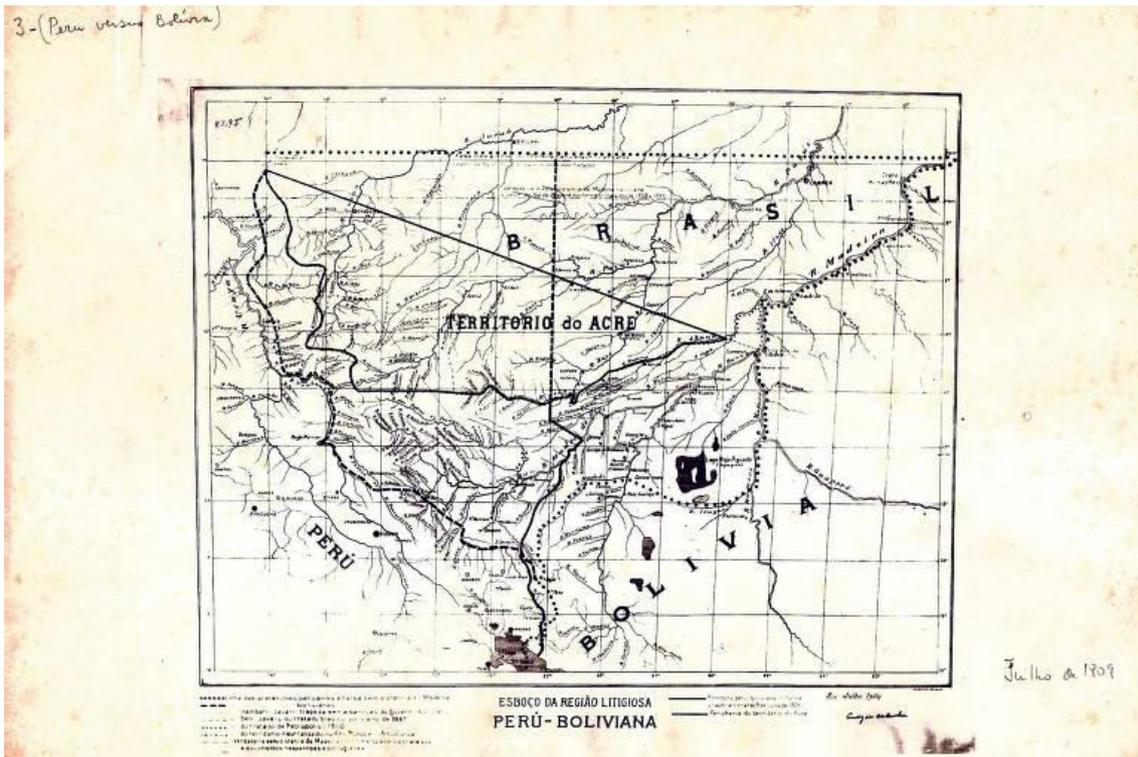
Em “Considerações finais: territórios do presente”, situamos ambas as cartografias no cenário atual das lutas indígenas pelo território, traçando antes um breve percurso histórico do desenrolar do projeto civilizatório de nação brasileira que liga os dois livros.

## 2 HYLOE, A FLORESTA À MARGEM DA NAÇÃO

*A história da paragem nova, antes de escrever-se, desenha-se.*

Euclides da Cunha

**Figura 2** – Mapa de autoria de Euclides da Cunha (1909).



Fonte: Casa de Cultura Euclides da Cunha. Reprodução Folha de São Paulo (11/06/2021)<sup>7</sup>.

No ensaio histórico “Da Independência à República (Esboço político)” (1901), que constitui a terceira parte de *À margem da história*, denominada “Esboço de História Política”, Euclides da Cunha descreve o processo de fixação das linhas territoriais que passaram a compor o território brasileiro após o apagamento da “linha ideal” de Tordesilhas e a penetração colonizadora de missionários e bandeirantes nos séculos anteriores. No momento da independência, a configuração territorial ainda se mostrava indefinida: “Firmada a leste e ao sul pela desmedida faixa de uma costa maciça, pelo poente e norte ela derivava em traços indecisos, raro modelados pelas conformações geográficas, e ambíguos no fugitivo de linhas

<sup>7</sup> Disponível em: <https://fotografia.folha.uol.com.br/galerias/1702304778030132-euclides-da-cunha-na-amazonia>. Acesso em: 10 nov. 2021.

imaginárias lançadas em regiões desconhecidas, ou cindindo as cabeceiras de rios problemáticos” (CUNHA, 2019, p. 261-2).

Esse rascunho era insuficiente: “mal delimitando o teatro de nossa existência naquele século, a carência de divisas arcifínias prendeu-nos, na fase decisiva de nossa organização social, a sérios problemas de organização do território” (CUNHA, 2019, p. 263). Caberia ao século XIX, em meio às disputas políticas internas da monarquia e do início da república, firmar as linhas “reais”, “positivas”, de um território capaz de sustentar o ideal unitário de Estado-nação, aos moldes da civilização europeia.

Assim, descreve Euclides, foram marcados os limites com Uruguai (1857), Venezuela (1859), Paraguai (1872), Peru (1877), Argentina (1895) e Guiana Francesa (1900). Mas o século XX iniciava com linhas territoriais ainda mal esboçadas em diversas áreas ao norte, e o acordo com a Bolívia, que anexou ao Brasil o estado do Acre, foi firmado dois anos após a primeira publicação desse ensaio histórico pelo escritor. Talvez Euclides sequer imaginasse, enquanto escrevia sobre a formação do território, que lhe caberia pessoalmente detalhar algumas linhas do desejado contorno da nação.

Engenheiro de formação militar na escola de oficiais da Praia Vermelha (RJ) e discípulo do ministro da guerra Benjamin Constant (VENÂNCIO FILHO, 2000) – um dos principais articuladores do movimento republicano e divulgador da doutrina positivista de Auguste Comte no exército brasileiro –, Euclides da Cunha tornara-se em 1902 o autor consagrado de *Os Sertões*, livro de “sucesso inédito” que o levou a ser considerado o “maior escritor brasileiro de seu tempo” (VENÂNCIO FILHO, 2000, p. 68), eleito para a Academia Brasileira de Letras (ABL) já no ano seguinte. Foi outro “imortal”, o poderoso Barão do Rio Branco, então ministro das relações exteriores responsável pelas negociações dos limites territoriais, figura mencionada e elogiada em diversos momentos de *À margem da história*, quem o nomeou, em 1904, chefe da parte brasileira da Comissão Mista de Reconhecimento do Alto Purus, que também contava com uma equipe peruana comandada por Pedro Alexandre Buenaño.

Desse modo, é como “homem de estado” (HARDMAN, 2019), na defesa dos interesses territoriais brasileiros, que Euclides da Cunha percorre no ano seguinte, após a permanência por alguns meses em Manaus aguardando a liberação da viagem, a parcela do rio Amazonas até o Purus e a extensão desse afluente no estado do Amazonas e no novo estado do Acre, até a nascente em território peruano. As peripécias desse longo trajeto<sup>8</sup> são narradas

---

<sup>8</sup> Entre essas peripécias estão desavenças, desde o início da missão, entre os chefes das comissões dos dois países, inúmeras dificuldades na travessia do rio na época da vazante, o naufrágio de uma das embarcações

em alguns dos textos sobre a Amazônia reunidos em *Um paraíso perdido* (2000), como cartas, entrevistas e relatórios. Entretanto, raramente aparecem na seleção de sete textos feita pelo próprio Euclides para compor a primeira parte de *À margem da história*, “Terra sem história (Amazônia)”. Afastando-se, em geral, da narração, Euclides estabelece em alguns desses textos um diálogo com os relatos científicos de viagem do século XIX, como os de Wallace, Humboldt, Martius e Agassiz, citados pelo próprio autor, que se preocupavam em descrever aspectos da paisagem e de seus habitantes.

Essa preocupação descritiva da terra e dos homens levando em conta os preceitos científicos da época reflete-se, na escrita de Euclides, no uso constante da terceira pessoa, na citação de textos científicos e relatórios oficiais, na apresentação de teorias, tabelas e quantificações diversas, nos dados “positivos”<sup>9</sup> que produzem a objetificação da paisagem e de seus habitantes. Mas também aparece articulada a uma concepção de literatura de fins do século XIX em que a “verdade” da arte, como a da ciência, é vista como reflexo do próprio encadeamento lógico dos fenômenos no mundo (CUNHA, 2019, p.40). Em seu discurso de posse na Academia Brasileira de Letras (CUNHA, 2000), falando justamente de suas impressões sobre a Amazônia e ao constatar que se desviou de uma “literatura imaginosa, de ficções, onde desde cedo se exercita e se revigora o nosso subjetivismo” (CUNHA, 2000, p. 102), Euclides explica que isso não o afasta do maravilhoso, ao contrário:

No submeter a fantasia ao plano geral da natureza, iludem-se os que nos supõem cada vez mais triunfantes e aptos a resumir tudo o que vemos no rigorismo impecável de algumas fórmulas incisivas e secas. Somos cada vez mais frágeis e perturbados. No perpétuo desequilíbrio, entre o que imaginamos e o que existe verificamos atônitos que a idealização mais afogueada, apagam-no-la os novos quadros da existência. [...] Assim “diante da realidade crescente – consoante o dizer do menos sonhador dos homens, Rumford – o nosso espírito está em contacto com um maravilhoso que faz empalidecer o de Milton”. (CUNHA, 2000, p.102)

Se o maravilhoso instaura um mundo diferente da realidade cotidiana, habitual, tornando necessário “admitir novas leis da natureza mediante as quais o fenômeno pode ser explicado” (TODOROV, 1981, p. 32), para Euclides essa espécie de hiper-realismo proporcionado pela ciência seria capaz de ultrapassar a imaginação na produção de um mundo novo literário. Mas o escritor que se maravilha diante “do crescer e do transfigurar-se da própria realidade” precisa também de “um ideal, ou uma crença, os brilhos norteadores de uma ilusão alevantada” (CUNHA, 2019, p. 387). No céu de Euclides, “estrela indecifrável”

---

brasileiras com perda de suprimentos, a inadequação dos barcos em certos trechos, adoecimentos, fome, deserções e mortes.

<sup>9</sup> Termo recorrentemente utilizado por Euclides da Cunha em *À margem da história*, no sentido de “científicos” ou “cientificamente embasados”.

como no texto natalino que encerra *À margem da história*, parece brilhar o destino incerto da nação. Pois essa escrita científico-literária do homem das letras/homem de estado guarda um propósito político claro. Traçadas as linhas de força que conformam o novo país, é preciso mapeá-lo internamente, redesenhá-lo no imaginário da nação sob os moldes dessa realidade cientificamente transfigurável, para que a colonização efetiva do território possa, também por meio da escrita, finalmente inscrevê-lo na história do país.

Uma história que, como defende Euclides em “Da Independência à República (Esboço político)” com base em um naturalismo evolucionista e racista, não seguiu desde a independência a “ordem natural” da criação de um país, ou seja, a de países europeus em que, supostamente, a unidade do povo, compreendido como raça, originou o Estado nacional. No Brasil, ao contrário, a história precisou dar “saltos perigosos”, impostos apenas pelas “decisões tirânicas” – mas plenamente justificadas pelo autor como decisivas, oportunas e benéficas – de um grupo de homens (a elite monárquica) que tomou para si “a tarefa estranha de formar uma nacionalidade sem a própria base orgânica da unidade da raça” (CUNHA, 2019, p. 295). Segue Euclides:

Porque estávamos destinados a formar uma raça histórica, segundo o conceito de Littré, através de um longo curso de existência política autônoma. Violada a ordem natural dos fatos, a nossa integridade étnica teria de constituir-se e manter-se garantida pela evolução social. Condenávamos-nos à civilização. Ou progredir, ou desaparecer. (CUNHA, 2019, p. 295)

As ideias de “condenação à civilização” e de formação de uma “raça única” brasileira a partir de um longo processo histórico promovido por governantes de missão civilizadora, importantes no pensamento de Euclides em diversos momentos de *À margem da história*, também ressoam na primeira parte do livro, que analisaremos a partir de agora, em que o autor apresenta às elites litorâneas das capitais os territórios que percorreu na floresta amazônica. Esses sete textos foram primeiro publicados no *Jornal do Commercio* (RJ), então financiado pelo próprio Barão do Rio Branco. Apenas “Impressões gerais” é de 1906 (14/01), os demais são de janeiro a maio do ano seguinte.

O livro segue a ordem cronológica das publicações dos textos na imprensa, com exceção de uma inversão entre “Um clima caluniado” (20/02/1907) e “Os *caucheros*” (02/02/1907), remetendo ao plano geral de *Os Sertões* (“A terra”, “O homem”, “A luta”) ao iniciar com uma ênfase nas características da paisagem nos três primeiros textos (“Impressões gerais”, “Rios em abandono” e “Um clima caluniado”), seguida dos tipos humanos nos três seguintes (“Os *caucheros*”, “Judas-Ahsverus” e “*Brasileros*”). Por fim, o texto que completa

essa parte amazônica do livro, “Transacreana”, explicita uma das estratégias traçadas por Euclides na “guerra contra o deserto”.

## 2.1 A CONSTRUÇÃO DO DESERTO

*A geografia prefigura a História.*

Euclides da Cunha

À margem da nação está o deserto. Não interessa a paisagem que comporte, as sociedades que abrigue. O mesmo termo é usado por Euclides da Cunha tanto para se referir à “terra ignota” do interior baiano, quanto à floresta amazônica, “miniatura do caos”. Ambas precisam ser conquistadas pela civilização. Como mostra Edward Said (2009), essa ideia de um “vazio” a ser preenchido na geografia do mundo, seja no coração da África, no interior da Austrália ou na terra “quebradiça e árida” do Iraque, tem sido motor e justificativa do imperialismo ocidental há longa data.

No entanto, para isso é preciso apagar da paisagem seus índices de vitalidade, sua humanidade, preparar o território como tábula rasa para que a história – a epopeia da civilização ocidental – possa ali se instalar. Como bem sabe apontar Euclides, quando em “Martín García” (texto da segunda parte de *À margem da história*) critica a dominação da vizinha e rival Argentina sobre o Rio da Prata, há “espécies singularíssimas de realidades inexistentes, cousas que de fato aconteceram e historicamente não existiram pelo próprio aparecerem fora da diretriz geral das ideias e intuítos verdadeiramente dominantes de uma época” (CUNHA, 2019, p.219). Assim, antes da história, o deserto.

Em “Impressões gerais”, texto que abre “Terra sem história (Amazônia)”, Euclides registra seu desapontamento diante do Amazonas: o rio real lhe parece inferior ao imaginado a partir dos relatos dos viajantes. Para o autor, artisticamente, toda a Amazônia “não vale o segmento do litoral que vai de Cabo Frio à Ponta do Munduba”. (CUNHA, 2019, p.38), porque lhe faltam linhas verticais. O “maior quadro da terra” conta apenas com “restos de uma moldura que se quebrou”, discretas elevações que aparecem aqui e ali. Por isso, logo “o observador cede às fadigas de monotonia inatural e sente que o seu olhar, inexplicavelmente, se abrevia nos sem-fins daqueles horizontes vazios e indefinidos como o dos mares” (CUNHA, 2019, p.38-9).

Essa impressão de um “quadro em branco” é aprofundada em “Um clima caluniado”, que inicia tratando do percurso do “exilado” que parte para o novo território:

Sobe o grande rio; e vão-se-lhe os dias inúteis ante a imobilidade estranha das paisagens de uma só cor, de uma só altura e de um só modelo, com a sensação angustiosa de uma parada na vida: atônicas todas as impressões, extinta a ideia do tempo, que a sucessão das aparências exteriores, uniformes, não revela – e retraída a alma numa nostalgia que não é apenas a saudade da terra nativa, mas da Terra, das formas naturais tradicionalmente vinculadas às nossas contemplações, que ali se não veem, ou se não destacam na uniformidade das planuras... (CUNHA, 2019, p.84)

A Amazônia seria uma terra tão nova que ainda não está pronta, permanece fora do tempo, “página inédita e contemporânea do Gênesis”. Daí sua “opulenta desordem”, em que os rios ainda não se firmaram nos leitos e formam ilhas e lagos efêmeros, que se destroem na primeira enchente; sua flora de samambaias gigantes e árvores sem flores, que remete à “mais remota das idades”; a fauna “singular e monstruosa”, com anfíbios corpulentos, que causa uma “impressão paleozoica”. Ainda falta ali o encadeamento lógico dos fenômenos, por isso a dificuldade em compreendê-la racionalmente, igualando em termos de ponto de vista “o cronista ingênuo, o aventureiro romântico e o sábio precavido” (CUNHA, 2019, p.42).

Se os grandes rios seriam um fator importante para o desenvolvimento das nações, o mesmo não ocorre com o Amazonas. O “menos brasileiro dos rios” aparece como “um estranho adversário, entregue dia e noite à faina de solapar a sua própria terra” (CUNHA, 2019, p.47). Essa terra é expatriada pelo movimento das águas para o hemisfério norte, onde o rio construiria seu “verdadeiro delta” e o brasileiro poderia encontrar, nos novos territórios que ali surgem, sua “terra sem a pátria”.

E assim Euclides completa seu retrato do Amazonas: “sempre desordenado, e revoltado, e vacilante, destruindo e construindo, reconstruindo e devastando, apagando em uma hora o que erigiu em decênios – com a ânsia, com a tortura, com o exaspero de monstruoso artista incontentável a retocar, a refazer e a recomeçar perpetuamente um quadro indefinido...” (CUNHA, 2019, p. 51-2).

Sobre essa fluidez absoluta, da qual o próprio Amazonas é o extremo, Euclides constrói seu deserto. Nessa paisagem, a história também é “revolta, desordenada, incompleta”. De século a século, todos os esforços civilizatórios se mostram vãos: os homens e as cidades não se fixam, os progressos se perdem, tudo sempre retorna à bruteza original, ao vício. “A volubilidade do rio contagia o homem”, pois “Diante do homem errante, a natureza é estável; e aos olhos do homem sedentário que planeie submetê-la à estabilidade das culturas, aparece espantosamente revolta e volúvel, surpreendendo-o, assaltando-o por vezes, quase sempre afugentando-o e espavorindo-o” (CUNHA, 2019, p. 56). Desse modo, o nomadismo se impõe, o que, para Euclides, é um empecilho para a evolução civilizatória, para o

desenvolvimento nos homens de seus “atributos superiores”: “Daí, em grande parte, a paralisia completa das gentes que ali vagam, há três séculos, numa agitação tumultuária e estéril” (CUNHA, 2019, p. 56).

“As gentes” são os colonizadores e seus descendentes, e a história se conta a partir de sua chegada, porque é preciso apagar do deserto sua ocupação de milênios pelos povos indígenas. Nessa terra pintada como absolutamente nova, “paraíso infernal” onde se arrisca perder a consciência, “o homem é um intruso”, e “sente-se bem que ela permaneceria para sempre impenetrável se não se desentranhasse em preciosos produtos adquiridos de pronto sem a constância e a continuidade das culturas” (CUNHA, 2019, p. 85).

Entre esses “preciosos produtos” está a chave para o projeto de uma colonização mais efetiva dessas terras por parte do governo brasileiro e para as conseqüentes disputas territoriais com outros países que levaram Euclides à Amazônia. No início do século XX, a borracha, extraída de seringueiras (*Hevea brasiliensis*) e caucheiros (*Castilloa elastica*) na região, já figurava entre os principais itens de exportação do Brasil, e todo o plano de ocupação defendido por Euclides em seus artigos de jornal se baseia nessa exploração. Os ganhos em libras esterlinas eram altos, e os peruanos avançavam pelo lado ocidental da floresta em busca do *caucho*. Construído o deserto, essa “terra de ninguém”, é preciso impulsionar, e logo, a sua ocupação brasileira.

Assim, em “Rios em abandono”, Euclides desenvolve sua argumentação científico-literária para demonstrar a plena navegabilidade do rio Purus, um rio numa “maturidade equilibrada” – se, como propõe um geógrafo norte-americano, os rios também possuem um ciclo vital que vai da infância à velhice –, com um leito suficientemente estável, como comprovariam as medidas colhidas pelo próprio autor em sua travessia. Um “rio trabalhador”, em contraponto ao Amazonas, “rio destruidor”.

Para Euclides, os enormes esforços de civilizações europeias na construção de rios navegáveis não foram capazes de forjar o que a própria natureza fez com o Purus. Ao governo brasileiro caberia apenas um trabalho inicial de manutenção desse leito, com a retirada dos detritos, como galhos e troncos, e bancos de argila que se acumulam nas enchentes e ameaçam, com o tempo, tornar inviável a navegação. Por fim, o Purus é descrito por Euclides como um “enjeitado” pela nação: “Precisamos incorporá-lo ao nosso progresso, do qual ele será, ao cabo, um dos maiores fatores, porque é pelo seu leito desmedido em força que se traça, nestes dias, uma das mais arrojadas linhas da nossa expansão histórica” (CUNHA, 2019, p.82).

Já em “Um clima caluniado”, é a vez de acertar contas com a ideia, muito importante na época, de que a civilização seria impossível em climas quentes e úmidos como a Amazônia, que produziriam degradação física e moral. Com base nos sucessos da recente empresa dos seringais, Euclides defende que a “insalubridade” do clima do Acre é uma “lenda”. Ao contrário, o clima do Acre seria “saneador”. A explicação de Euclides para isso deixa claros os vínculos entre o projeto colonizador brasileiro na Amazônia e o imperialismo europeu, então em seu auge, em que a ideia de “saneamento” assume papel central como política de controle das populações e dos próprios territórios (a biopolítica<sup>10</sup> de Foucault, 2008). Para Euclides, o imperialismo é uma “empresa saneadora”, o que desculpa quaisquer horrores cometidos:

Há esta linha de nobreza no moderno imperialismo expansionista capaz de absolver-lhe os máximos atentados: os seus brilhantes generais transmudam-se em batedores anônimos dos médicos e dos engenheiros; as maiores batalhas fazem-se-lhe simples reconhecimento da campanha ulterior, contra o clima; e o domínio das raças incompetentes é o começo da redenção dos territórios, num giro magnífico que do Tonquim à Índia, ao Egito, à Tunísia, ao Sudão, à Ilha de Cuba, e às Filipinas, vai generalizando em todos os meridianos a empresa maravilhosa do saneamento da terra. (CUNHA, 2019, p.86)

No empreendimento moderno, aponta Euclides, ao contrário dos projetos coloniais anteriores, o objetivo não seria mais “arrebatar para a civilização a barbaria transfigurada, senão transplantar, integralmente, a própria civilização para o seio adverso e rude dos territórios bárbaros” (CUNHA, 2019, p.88). Para tornar isso possível, diz Euclides, os indivíduos europeus enviados para esses territórios ficavam sob a tutela do Estado e eram submetidos a um regulamento rigoroso de medidas profiláticas, que envolviam desde fatores físicos (época certa para chegar ao local, alimentação e roupas adequadas para enfrentar a umidade e o calor) até um “belíssimo quadro de moral demonstrada” (CUNHA, 2019, p.87), que ensinava a reagir ao desânimo, à melancolia, às amarguras e ao isolamento nas “terras bárbaras”. Mas esses esforços, segundo Euclides, não deram certo, e o que se desenvolvia nesses territórios eram “umas sociedades precárias de perpétuos convalescentes jungidos a

---

<sup>10</sup> De acordo com Foucault (2008), a biopolítica é uma forma do poder sobre a vida que se constituiu no Ocidente a partir do século XVIII, centrando-se no corpo-espécie, ou seja, no corpo como suporte dos processos biológicos de proliferação, nascimentos e mortalidade, nível de saúde, expectativa de vida, caracterizando-se por uma série de intervenções e controles que incidem sobre a população. Assim, “o soberano não é mais aquele que exerce seu poder sobre um território a partir de uma localização geográfica da sua soberania política, o soberano é algo que se relaciona com uma natureza, ou antes, com a interferência, a intrincação perpétua de um meio geográfico, climático, físico com a espécie humana, na medida em que ela tem um corpo e uma alma, uma existência física e moral; e o soberano será aquele que deverá exercer seu poder nesse ponto de articulação em que a natureza no sentido dos elementos físicos vem interferir com a natureza no sentido da natureza da espécie humana, nesse ponto de articulação em que o meio se torna determinante da natureza” (FOUCAULT, 2008, p.30).

dietas inflexíveis e vivendo através das fórmulas inaturáveis dos receituários complexos” (CUNHA, 2019, p.89). Assim, França, Inglaterra, Alemanha e Bélgica estariam desistindo do povoamento sistemático de áreas como a África equatorial ou a Indochina, por “pareceres dos seus melhores cientistas”.

Como no caso do rio Purus, a natureza amazônica é mais efetiva que a civilização no “saneamento”: só permite que sobrevivam os fortes. Euclides apoia-se na “seleção telúrica” de Kirchhoff, que defende que a natureza seleciona os indivíduos mais aptos a viver em cada território, apontando para uma afinidade eletiva entre terra e homem. A partir dessa ideia, expõe uma teoria da adaptação em que o “aclimado surge de um binário de forças físicas e morais” (CUNHA, 2019, p.92), que juntam resistência vital e caráter. Nesse quadro, a letalidade é “inevitável, e até necessária”. É preciso, portanto, jogar fora o “estéril sentimentalismo” em relação às mortes relacionadas à adaptação para considerar a “função superior” do clima: “E chama-se insalubridade o que é um apuramento, a eliminação generalizada dos incompetentes. Ao cabo verifica-se algumas vezes que não é o clima que é mau; é o homem” (CUNHA, 2019, p.93), conclui.

Ou seja, a seleção natural ou telúrica é colocada por Euclides entre os elementos de base de uma política de colonização eficaz para a região amazônica, capaz de definir a parcela da população física e moralmente apta a ocupar esse território. É evidente que ambas as estratégias citadas pelo autor, que poderíamos considerar como biopolíticas no sentido foucaultiano, seja a dos regulamentos sanitários estritos, promovida pelos estados europeus para os cidadãos desses países enviados aos trópicos, seja a da calculada desassistência para que sobrevivam os mais aptos num dado território, configuram a necropolítica<sup>11</sup> colonial (MBEMBE, 2016). Essa necropolítica diz respeito tanto à eliminação das populações nativas, que precisam ser substituídas por “civilizados” europeus ou “mestiços” sertanejos para a promoção do progresso, quanto, no caso brasileiro, à eliminação “natural”, pelo clima, de

---

<sup>11</sup> Achille Mbembe (2016) desenvolve a ideia de necropolítica para tratar das “formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas ‘a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações’” (MBEMBE, 2016, p. 124-5). Essas formas da soberania não seriam “irracionalistas” ou contrapostas à racionalidade dos estados modernos. Ao contrário, “constituem o *nomos* do espaço político em que ainda vivemos” (MBEMBE, 2016, p.125). No âmbito das necropolíticas, “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2016, p. 135). No caso das colônias, como esses territórios, para os colonizadores, não estão organizados sob a forma estatal e não criaram um “mundo humano”, já que são habitados por “selvagens” mais próximos da natureza, tornam-se “zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (MBEMBE, 2016, p. 133). Nesse contexto, o racismo se torna uma das tecnologias fundamentais, pois “a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los” (MBEMBE, 2016, p. 128). Assim, o racismo desempenha a função de regular a distribuição da morte no mundo colonial.

parcela dos próprios nordestinos pobres enviados para os seringais sem qualquer suporte estatal. Pois Euclides ratifica e glorifica o que a exploração da borracha já construíra: por se mostrarem capazes de sobreviver nesse território, os sertanejos são a “raça mestiça” escolhida para “domar” a nova terra amazônica.

As gentes que a povoam talham-se-lhe pela braveza. Não a cultivam, aformoseando-a: domam-na. O cearense, o paraibano, os sertanejos nortistas, em geral, ali estacionam, cumprindo, sem o saberem, uma das maiores empresas destes tempos. Estão amansando o deserto. E as suas almas simples, a um tempo ingênuas e heroicas, disciplinadas pelos reveses, garantem-lhes, mais que os organismos robustos, o triunfo na campanha formidável. (CUNHA, 2019, p.84-5)

Desenhado o deserto e apresentada a viabilidade de rios e do clima, antes que a civilização possa ali de fato se instalar, é preciso uma figura humana “ingênua e heroica”, mais próxima da natureza na escala traçada pelo evolucionismo social, rústica o suficiente para realizar a tarefa histórica de “amansar” o território.

## 2.2 SERTANEJOS E “SELVAGENS”

Ainda em “Um clima caluniado”, Euclides da Cunha apresenta um pouco da saga nordestina na Amazônia para atestar o efeito “saneador” do clima acreano. A partir de 1879, populações sertanejas da região entre a Paraíba e o Ceará começam a chegar nessa parte da floresta. Ao fugir em massa da seca que assolava o sertão nordestino, primeiro procuram as cidades do litoral, que passam a sofrer, nas palavras do autor, “invasões de bárbaros moribundos”. O governo resolve então despachá-los para a Amazônia, “vastíssima, despovoada, quase ignota – o que equivalia a expatriá-los dentro da própria pátria.” (CUNHA, 2019, p. 90). Era uma espécie de “seleção natural invertida”: “todos os fracos, todos os inúteis, todos os doentes e todos os sacrificados expelidos a esmo, como o rebotinho das gentes, para o deserto” (CUNHA, 2019, p. 90). Sem qualquer apoio governamental depois da viagem, os banidos “levavam a missão dolorosíssima e única de desaparecerem” (CUNHA, 2019, p.91). No entanto, constata Euclides, trinta anos depois o estado do Acre assumia posição de liderança econômica no país. Sua capital, antes uma “tapera”, tornara-se a metrópole de maior navegação fluvial da América do Sul. E os cem mil sertanejos sobreviventes “repatriavam-se de um modo original e heroico: dilatando a pátria até aos terrenos novos que tinham desvendado” (CUNHA, 2019, p. 91).

Os sertanejos são capazes de sobreviver até mesmo à “mais imperfeita organização do trabalho que ainda engenhou o egoísmo humano” (CUNHA, 2019, p.93). O trabalho nos

seringais é uma “empresa de Sísifo”, no vagar solitário e sem fim por uma mesma estrada circular recolhendo diariamente a seiva das árvores para, ao final de um ano de atividade intensa, encontrar-se ainda devedor dos materiais e insumos fornecidos pelo patrão seringalista, além de ter que se submeter a incontáveis multas. De acordo com Euclides, “o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se” (CUNHA, 2019, p.57-8). Além disso, mesmo trabalhando anos a fio em uma estrada, não tem direito algum sobre a terra e as benfeitorias que ali tiver feito. Desse modo, segundo Euclides, o seringueiro não se esforça para melhorar o local em que vive, e esse tipo de empresa não favorece a colonização: “É a conservação sistemática do deserto, e a prisão celular do homem na amplitude desafogada da terra” (CUNHA, 2019, p. 95).

Por isso, o processo natural de “seleção telúrica” exige, como a navegação no rio Purus, a intervenção do Estado para tornar viável o projeto colonial, e o autor clama pela “urgência de medidas que salvem a sociedade obscura e abandonada: uma lei do trabalho que nobilite o esforço do homem; uma justiça austera que lhe cerceie os desmandos; e uma forma qualquer de *homestead* que o consorcie definitivamente à terra” (CUNHA, 2019, p.61).

Os seringueiros aparecem ainda em “Judas-Ahsverus”, considerado o ponto alto de *À margem da história* por Foot Hardman (2009) e um dos centros de sua análise crítica da obra de Euclides da Cunha. Esse texto, o mais próximo da literatura ficcional no livro, narra a comemoração do Sábado de Aleluia, “único dia feliz” no sertão dos seringais, a partir da construção de um Judas, com palha, panos e roupas velhas conforme a tradição da malhação desse personagem bíblico disseminada pelo país, por um seringueiro e seus filhos.

É aqui que aparece uma ideia de “vingança”, que seria o motor hipotético do livro não concretizado por Euclides, *Um paraíso perdido*. Depois de, em textos anteriores na sequência do livro, traçar o percurso do sertanejo fugido da miséria da seca e “expatriado” para a floresta onde se escraviza em condições desumanas de trabalho, Euclides apresenta a desforra movida por essas “almas simples”, de “critério rudimentar” e “convicção ingênua”. O Judas que vai sendo criado pelo seringueiro, apresentado como uma espécie de artista rústico na narrativa, toma aspectos cada vez mais humanos e familiares. Num gesto final, acompanhado dos gritos de espanto dos filhos pequenos, o homem joga sobre a cabeça do boneco o próprio chapéu de palha, que completa o realismo do “doloroso triunfo”:

O sertanejo esculpiu o maldito à sua imagem. Vinga-se de si mesmo: pune-se, afinal, da ambição maldita que o levou àquela terra; e desafronta-se da fraqueza moral que lhe parte os ímpetos da rebeldia recalçando-o cada vez mais ao plano inferior da vida decaída onde a credulidade infantil o jungiu, escravo, à gleba empantanada dos traficantes, que o iludiram. (CUNHA, 2019, p.128)

Usados como mão de obra miserável para uma das explorações econômicas mais rentáveis da época e como ponta de lança de um projeto colonial que garantisse para o governo brasileiro e as elites litorâneas ao menos parte desses dividendos, já que a maior parcela do lucro ficava com as indústrias da Inglaterra e dos Estados Unidos, para Euclides da Cunha, ao seringueiro resta vingar-se de sua própria “ambição”, que, pelo anteriormente informado pelo autor, só poderia ser a de sobreviver. Fantasmagoria que assombra o projeto de nação, esse Judas obrigado a vagar indefinidamente, como na lenda cristã do judeu errante, pelas veredas mal traçadas do território, torna-se peça central da “condenação civilizatória” apregoada pelo próprio Euclides: é fundamental na ocupação do território e na exploração da borracha, motores do desejado “progresso” da região.

Foot Hardman (2019), que, em suas próprias palavras, tem “insistido” em uma aproximação de Euclides da Cunha com o “socialismo reformista”, aponta que “A questão indígena, é verdade, também esteve ausente, em geral, dos escritos de Euclides” (HARDMAN, 2019, p. 28). O crítico defende que o escritor busca encadear “a luta do homem contra a natureza à luta dos homens entre si”, reivindicando “direitos trabalhistas e sociais mínimos para os povos da floresta”. No entanto, essa reivindicação feita, como vimos, em nome dos seringueiros, compreendidos como “mestiços”, a “raça” do sertão, não inclui os povos indígenas em Euclides. Por outro lado, o modo como esses povos aparecem no livro pode ser localizado exatamente nessa confluência de lutas, mas porque vincula aos indígenas a ideia de “selvagens”, de “barbárie”, algo exatamente *entre* civilização e natureza, que tem que ser combatido no processo civilizatório da região. Embora invisibilizadas na construção do deserto, as populações indígenas surgem em destaque no livro quando Euclides passa a tratar de como estava se processando a ocupação efetiva do território amazônico, especialmente nos textos “Os *caucheros*” e “*Brasileros*”.

No primeiro deles, Euclides apresenta a “sociedade nova” que a exploração do caucho constrói em terras peruanas. Diferentemente das seringueiras, em que a goma é extraída a partir de cortes sempre nas mesmas árvores de uma “estrada”, a *Casilloa* não sobrevive aos cortes e é derrubada para a retirada máxima do caucho de uma só vez. Isso provoca a necessidade constante de mudança de região ao se esgotarem as árvores de uma área. A extração do caucho é, assim, uma atividade nômade, e o *cauchero*, um “caçador de árvores”.

Nessa circulação intensa, os indígenas aparecem inicialmente no texto como empecilhos à atividade econômica. Vencidos os desafios geográficos dessa região limítrofe entre o Brasil e o Peru, resta o “renome temeroso das tribos que a povoam e se tornaram, sob o nome genérico de ‘chunchos’, o máximo pavor dos mais destemerosos pioneiros”

(CUNHA, 2019, p.102). Segue-se no texto a descrição de tribos que permaneciam, até então, submersas na floresta “desabitada”, o deserto de Euclides:

Não há nomeá-las todas. Quem sobe o Purus, contemplando de longe em longe, até às cercanias da Cachoeira, os *pamaris* rarascentes, mal recordando os antigos donos daquelas várzeas; e dali para montante os *ipurinãs* inofensivos; ou a partir do Iaco, os *tucurinas* que já nascem velhos, tanto se lhes reflete na compleição tolhiça a decrepitude da raça – tem a maior das surpresas ao deparar nas cabeceiras do rio, com os silvícolas singulares que as animam. Discordes nos hábitos e na procedência, lá se comprimem em ajuntamento forçado; os *amahuacas* mansos que se agregam aos *puestos* dos extratores do caucho; os *coronauas* indomáveis, senhores das cabeceiras do Curanja; os *piros* acobreados, de rebrilhantes dentes tintos de resina escura que lhes dão aos rostos, quando sorriem, indefiníveis traços de ameaças sombrias; os barbudos *cashibos* afeitos ao extermínio em correrias de duzentos anos sobre os destroços das missões do Pachitea; os *conibos* de crânios deformados e bustos espantadamente listrados de vermelho e azul; os *setebos*, *sipibos* e *yurimauás*; os *mashcos* corpulentos, do Manu, evocando no desconforme da estatura os gigantes fabulados pelos primeiros cartógrafos da Amazônia; e, sobre todos, suplantando-os na fama e no valor, os *campas* aguerridos do Urubamba... (CUNHA, 2019, p.103).

Essa rápida descrição de povos indígenas destaca, além das peculiaridades exóticas, uma classificação colonial tradicionalmente usada, segundo Darcy Ribeiro (1986), para inclusive definir a destinação desses povos: “mansos” ou “ferozes”, como animais. Enquanto para os primeiros se reservava a possibilidade de trabalho escravo ou servil, os segundos deveriam ser preferencialmente exterminados por constituírem ameaça constante e obstáculo aos fins civilizacionais<sup>12</sup>.

O ajuntamento de diversas tribos na região seria resultado da campanha secular de aldeamentos e extermínios que se estende da ação jesuítica inicial às expedições modernas. “O narrador destes dias chega no final de um drama, e contempla surpreendido o seu último quadro prestes a cerrar-se”, vaticina Euclides, e dedica-se a descrever o que chama de “missão histórica” promovida pela civilização:

A civilização, barbaramente armada de rifles fulminantes, assedia completamente ali a barbaria encantonada: os peruanos pelo Ocidente e pelo Sul; os brasileiros em todo o quadrante de NE; no de SE, trancando o vale do Madre de Dios, os bolivianos.

E os caucheros aparecem como os mais avantajados batedores da sinistra catequese de ferro e fogo, que vai exterminando naqueles sertões remotíssimos os mais interessantes aborígenes sul-americanos. (CUNHA, 2019, p. 104)

<sup>12</sup> Em “O primado do Pacífico” (texto da segunda parte do livro), Euclides destaca a dificuldade de inserir esses povos na civilização ao exaltar o imperialismo dos EUA nas Filipinas por planejar, “no mesmo lance, o domínio da terra e a maravilha da criação artística de um povo com a matéria-prima grosseira de numerosas tribos ferocíssimas” (CUNHA, 2019, p.254).

A seguir, o autor descreve como se inicia a exploração do caucho na floresta. Chegando ao sítio novo, alguns poucos *caucheros* se embrenham na mata em busca de selvagens para matar ou escravizar, garantindo a segurança do local, num “duelo sevilhano com o deserto” (CUNHA, 2019, p.106): “Há, realmente, neste lance, um traço comovente de heroísmo. O homem perdido na solidão absoluta vai procurar o bárbaro, levando a escolta única das dezoito balas de seu rifle carregado” (CUNHA, 2019, p. 106).

A “conquista” dos indígenas ocorre, em um primeiro momento, com o oferecimento de mercadorias pelos *caucheros*, que terminam por enredar os “selvagens” em um esquema de trocas de produtos por trabalho. “Estes meios pacíficos, porém, são em geral falíveis. A regra é a caçada impiedosa, à bala. É o lado heroico da empresa: um grupo inapreciável, arrojando-se à montaria de uma multidão” (CUNHA, 2019, p.107). E então se evidencia que o deserto abriga uma multidão de indígenas.

A “ingenuidade” indígena também é retratada na narrativa do encontro entre o colonizador Fitzcarrald e o chefe do povo Mashco, que acha que as flechas são mais perigosas que as balas dos peruanos, que não lhe furam a pele quando ele as toca, e declara guerra ao invasor de sua aldeia com essa certeza, para evitar a escravização de seu povo.

Para Euclides, a selvageria do *cauchero*, especialmente dos patrões, representantes da civilização, da qual desfrutam nas cidades com a riqueza obtida a partir da venda da borracha, é apenas uma “máscara” que ele veste para lidar com os selvagens. No entanto, o extermínio indígena, ali atrelado ao nomadismo da empresa caucheira, seria incapaz de produzir a civilização, e Euclides contrapõe o processo peruano de ocupação do território ao promovido pelos bandeirantes brasileiros, considerado de heroísmo “brutal, maciço, sem frinchas, sem dobras, sem disfarces”. Uma “força natural” como aquela, desencadeada no caminho de São Paulo até ao Pacífico, “entre o espanto e as ruínas de cem tribos suplantadas, é um lance apavorante, de epopeia. Mas sente-se bem naquela ousadia individual a concentração maravilhosa de todas as ousadias de uma época” (CUNHA, 2019, p.117). Nesse caso, a brutalidade é justificada pela “lógica” de um caminho acertado no rumo da civilização, de acordo com o autor. Assim, defende Euclides, enquanto o bandeirante foi “o super-homem do deserto”, o dúbio *cauchero* é “o homúnculo da civilização” (CUNHA, 2019, p. 117).

No rastro do *cauchero*, como dos “rios destruidores” da Amazônia, só restam ruínas. Um exemplo disso é o índio solitário que o próprio Euclides e sua comitiva encontram em uma tapera abandonada à margem do rio, num dos raros momentos de narrativa na primeira pessoa do plural, reforçando o caráter testemunhal do relato. O “último habitante” do lugar é descrito como alguém que perdera os “traços da espécie humana”: “um tronco desconforme,

inchado pelo impaludismo, tomando-lhe a figura toda, em pleno contraste com os braços finos e as pernas esmirradas e tolhiças como as de um feto monstruoso” (CUNHA, 2019, p.120-1). Era como uma “bola de caucho ali jogada a esmo”. Ao ser interpelado pelos viajantes, “respondeu-nos às perguntas num regougo quase extinto e numa língua quase de todo incompreensível” (CUNHA, 2019, p.121), como se a própria língua indígena fosse também um resto.

A dificuldade de comunicação no momento do livro em que Euclides conta se aproximar pessoalmente de um “selvagem”<sup>13</sup> faz com que o autor interprete a única palavra que apresenta no texto como fala do indígena, “Amigos”, junto ao gesto da mão apontando para longe, como um relato de abandono, “os amigos foram embora”, enquanto possivelmente ele indicava sua aldeia, pois tratava-se do nome atribuído em língua espanhola a uma tribo local (CUNHA, 2019, p.121, nota 36), pelo mesmo conquistador Fitzcarrald, por ser um povo “manso”.

Ao contrário dos *caucheros* peruanos, os brasileiros, como seus antepassados bandeirantes, sabem fazer do massacre indígena o progresso da região, até mesmo da parte estrangeira. É o que defende Euclides em “*Brasileros*”, onde os sertanejos assumem sua feição mais forte e destemida, já destacada pelo autor em *Os Sertões*, a de jagunço. Foi a chegada desses brasileiros do norte sob o comando de seu patrão, Pedro C. de Oliveira, a Puerto Victoria que produziu o progresso da “região malsinada”, que os imigrantes alemães não conseguiam colonizar, constantemente ameaçada pelos índios Cashibo:

Os *cashibos* têm no próprio nome a legenda da sua ferocidade. *Cashi*, morcego; *bo*, semelhante. Figuradamente: sugadores de sangue. Ainda nos seus raros momentos de jovialidade aqueles bárbaros assustam, quando o riso lhes descobre os dentes retintos do sumo negro da palmeira chonta; ou estiram-se de bruços, acaroados com o chão, as bocas junto à terra, ululando longamente as notas demoradas de uma melopeia selvagem.

Atravessaram, indenes na bruteza, trezentos anos de catequese; e são ainda a tribo mais bravia do vale do Ucayali.

Mas ao que se figura não pulsearam com vantagem o vigor dos novos pioneiros.

É que o bárbaro sanguinário tinha pela frente, enterreirando-o, um adversário mais temeroso, o jagunço. (CUNHA, 2019, p.152)

Assim, fica evidente que na “luta contra o deserto”, uma das táticas civilizatórias postas em cena por Euclides da Cunha é também o enfrentamento entre o “forte e íntegro”

<sup>13</sup> Nos textos selecionados em *Um paraíso perdido* (CUNHA, 2000), Euclides cita que um grupo Amahuaca acompanhava a comitiva peruana, o que parece dar maior agilidade a essa comitiva na travessia dos rios da região, inclusive com a utilização das ubás, embarcações de origem indígena mais adequadas à navegação no Purus. No entanto, não há menção a qualquer contato ou interlocução de Euclides com esses indígenas, que certamente, em conjunto com os peruanos, também auxiliaram os brasileiros nos diversos problemas enfrentados na viagem.

jagunço e os “bárbaros sanguinários” indígenas, apresentando novamente o “mestiço” sertanejo como “raça” precursora na colonização, localizada entre a civilização das cidades litorâneas e os selvagens indígenas da floresta/deserto. Como comenta, mais de um século depois, Viveiros de Castro (2015, p. 23) sobre o garimpo que avassala a região amazônica:

O sistema do garimpo é semelhante ao 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 bem confortável, longe do front, protegido por imunidades as mais diversas.

A história da nação, como o curso dos rios amazônicos de Euclides, também engendra suas circularidades de Sísifo, “espirais amplíssimas” inscritas no tempo linear em que rodopiam e assombram fantasmagorias, o diabo no meio do redemoinho. No barranco à margem, conta Euclides, uma mulher Amahuaca morta, “barbaramente trucidada”. A civilização observa e segue seu rumo, um pouco consternada com tamanha “selvageria”.

### 2.3 A *POESY OF RAILWAYS*

Demarcados os limites territoriais, desenhado o deserto, povoável pela exploração da borracha e a força física e moral do sertanejo, a paisagem ainda requer traçados que impulsionem a civilização. A região dos seringais conta com três grandes rios que, segundo Euclides da Cunha em “Transacreana”, último texto de “Terra sem história (Amazônia)”, são capazes de “favorecer um dilatado domínio”. No entanto, esses rios, sozinhos, separados por faixas densas de floresta, criavam roteiros lineares, longos caminhos isolados, em que o homem, “em vez de senhorear a terra, escravizava-se ao rio” (CUNHA, 2019, p.161). Assim a paisagem permanecia com “três ou quatro riscos, três ou quatro desenhos de rios, coleando, indefinidos, num deserto...” (CUNHA, 2019, p.161).

A correção desse desenho já vinha sendo feita por meio dos varadouros, “legado da atividade heroica dos paulistas, compartilhado hoje pelo amazonense, pelo boliviano e pelo peruano – é a vereda atalhadora que vai por terra de uma vertente fluvial a outra” (CUNHA, 2019, p.161). Criando a comunicação entre os rios que a natureza impedia, os varadouros desenham “a história contemporânea do novo território, de um modo contraposto à primitiva submissão ao fatalismo imponente das grandes linhas naturais de comunicação.” (CUNHA, 2019, p.162). São a vontade do homem se impondo sobre “a natureza carinhosa e traiçoeira, que o enriquecia e matava”.

Mas a nação pede riscos ainda mais firmes nesse traçado, capazes de integrar as regiões e facilitar o fluxo da produção. Para Euclides, é a ferrovia que cumpre esse papel central de integração nacional. Se a fisiografia amazônica é um obstáculo, ele contrapõe a isso as ferrovias construídas na Índia em condições similares e uma proposta simplificada, mais leve e barata, ainda sem as pontes na travessia dos rios, que é assim justificada:

Todas as grandes estradas, no evitarem os empeços que se lhes antolham, transpondo as depressões e iludindo os maiores cortes com os mais primitivos recursos que lhes facultem um rápido estiramento dos trilhos, erigem-se nos primeiros tempos como verdadeiros caminhos de guerra contra o deserto, imperfeitos, selvagens. E como para justificar o asserto, o primeiro engenheiro das suas obras rudimentares – que hoje se fazem como há dous mil anos – de suas estacadas, de suas pontes e pontilhões de madeira mal lavradas, sobrepostas em linhas sobre os *styli fixi* dos tanchões roliços, é César. (CUNHA, 2019, p.170-2)

O projeto inicialmente modesto, mas “imperial”, da ferrovia entre Cruzeiro do Sul e os departamentos do Acre traria incontáveis benefícios sociais de povoamento e governabilidade. Concluída a construção já iniciada da Madeira-Mamoré, a articulação das duas ferrovias aproximaria a produção do interior amazônico dos portos do Pacífico, mais próximos dos mercados orientais. A Transaccreana, argumenta Euclides, também seria estratégica na defesa do território nacional no caso de alguma ameaça estrangeira, mas a proposta era, sobretudo, de “uma grande estrada internacional de aliança civilizadora, e de paz” (CUNHA, 2019, p.180).

É importante notar que a “aliança civilizadora” se refere ao violento processo de implantação da civilização ocidental na região amazônica por meio dos estados nacionais, e que a paz, nesse caso, diz respeito à política externa, como ausência da guerra e consolidação das fronteiras desses estados. A lucrativa construção de ferrovias no Brasil, comandada em geral por empresários estadunidenses, como Percival Farquhar, foi de enorme impacto para as populações que viviam nos territórios atravessados pelos trilhos, bem como para os operários envolvidos nas obras, produzindo migrações, enfrentamentos, desaparecimentos e mortes. Como no caso da própria Madeira-Mamoré, que teria contabilizado ao menos 1.500 mortos em sua construção e mais de dois mil desaparecidos somente entre os trabalhadores. Ou da ferrovia São Paulo-Rio Grande, relacionada à Guerra do Contestado em Santa Catarina, conflito que resultou da reação aos deslocamentos forçados da população local (os caboclos) ao trabalho compulsório e semiescravo imposto na obra e no aproveitamento da madeira extraída às margens da ferrovia, e à promoção simultânea de colônias europeias na região (OLIVEIRA, 2001). As ferrovias também se parecem, portanto, com a pesada máquina de

guerra e morte, arrastada sertão adentro pelo exército republicano, como símbolo do poderio moderno, contra os jagunços de Canudos em *Os Sertões*.

De acordo com Susan de Oliveira (2001, p. 38),

As máquinas e os eventos maquínicos, na medida em que se territorializam, carregam para dentro do espaço ordenado o espaço que está fora: este é apropriado. A imagem da estrada de ferro dá, por fim, materialidade ao desejo de integração das partes com o todo e, metaforicamente, conduz o imaginário mecanicista da razão moderna.

Daí a importância das ferrovias para Euclides da Cunha, que lhes dedica ao menos outros dois textos em *À margem da história*. Em “Viação Sul-americana”, ao atestar que a Argentina possui uma extensão maior de ferrovias que o Brasil, o autor justifica que o país vizinho contou com uma civilização diretamente “transplantada”, pois as terras não ofereciam empecilhos climáticos para que os europeus ali se estabelecessem, por se encontrarem em latitudes similares às da Europa. Além disso, a planura dos pampas favoreceu a expansão territorial e o desenvolvimento social e político, que se deu por meio da construção de ferrovias:

Os ideais de seus maiores estadistas, da escola de Rivadavia, têm, hoje, uma realidade tangível, mensurável até em quilômetros. [...] a unidade nacional, definida pelo ascendente dia a dia maior de Buenos Aires sobre as províncias, vai-se firmando, não já em teorias ou controversos programas, senão visivelmente, com os vínculos de aço que irradiam e se reticulam em todos os sentidos [...]. (CUNHA, 2019, p.186-7)

Já no caso brasileiro, a impossibilidade climática de transplantar a civilização europeia diretamente para o território tropical teria exigido um caminho diferente: “Para vencermos a terra, houemos que formar até o homem capaz de a combater – criando-se à imagem dela, com as suas rudezas e as suas energias revoltas – por maneira a talhar-se no tipo mestiço e, inteiramente novo, do bandeirante, a figura excepcional do homem que se fez bárbaro para estradar o deserto, abrindo as primeiras trilhas ao progresso” (CUNHA, 2019, p.186). Desse modo, “é para os argentinos uma causa o que é para nós um efeito: o progresso atual advém-lhes, antes de tudo, de suas estradas de ferro; as nossas estradas de ferro resultam, antes de tudo, de nosso progresso” (CUNHA, 2019, p.186). E o progresso brasileiro celebra a construção da grande Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, que cortaria o país de leste a oeste, partindo de Bauru (SP) e chegando até Corumbá (MT), integrando-se a partir daí à rede ferroviária boliviana, o que garantiria ao país um desejado caminho até o Pacífico.

A importância da rede ferroviária no rumo do oeste como projeto geopolítico para a nação brasileira é reiterada no elogio de Euclides, em “O primado do Pacífico”, à estratégia dos Estados Unidos de construir seis ferrovias entre o Atlântico e o Pacífico, com diversas

outras estradas de ferro a elas articuladas, numa extensão total capaz de “enrolar oito vezes uma cintura de aço em torno da Terra, no equador, graças ao estiramento espantoso de 382.000 km de duplos trilhos” (CUNHA, 2019, p. 246). O objetivo seria deslocar para o Pacífico, caminho direto para os mercados promissores do Oriente, o “melhor das energias nacionais”.

Assim, a sisuda “*poesy of railways*”, expressão do correspondente *yankee* citado por Euclides em “Viação Sul-americana” (CUNHA, 2019, p.190), está articulada à expansão dos mercados nacionais e aparece como contraponto à fluidez extrema da paisagem amazônica, como possibilidade de organização do caos que impede o estabelecimento da civilização na paisagem. Essa poética envolve a precisão dos cálculos de extensões, velocidades e horas de viagem, bitolas de trilhos, pesos de dormentes, custos de implantação, além das cifras dos muito vantajosos ganhos extras na exploração da borracha, “expressões numéricas irreduzíveis” que surgem em gráficos e diagramas. As linhas rígidas do aço, como atestariam esses números, seriam capazes de riscar sobre o território o desenvolvimento e a unidade da nação: ordem e progresso no céu estrelado da nascente república brasileira.

#### 2.4 CARTOGRAFIA E COLONIALISMO INTERNO

As linhas traçadas por Euclides da Cunha sobre a floresta indicam um caminho paulatino no rumo da civilização, considerada como a já citada “sentença condenatória” à nação: evoluir ou perecer. É um projeto arriscado, pois diante dos preceitos racistas que orientam as ideias europeias de civilização, de supremacia branca, o Brasil sempre se encontra no beco sem saída da predominância populacional das “raças inferiores” em uma paisagem tida como inóspita aos europeus e ao “florescimento” de uma “sociedade civilizada”. Para tentar fugir às aporias dessas “ideias fora do lugar”, o naturalismo evolucionista do autor prevê etapas para o projeto civilizacional, num caminho ascendente. Para o enfrentamento de uma natureza ainda não totalmente pronta e estável, uma “raça” igualmente intermediária entre a selvageria indígena e a sofisticação europeia, elevando a mestiçagem, considerada produtora de degeneração pelo pensamento racista europeu, a condição necessária para o povoamento civilizatório da região amazônica, além de momento incontornável na criação de uma “raça brasileira única”, capaz de dar sentido ao próprio Estado nacional que, como vimos, tem o papel histórico de viabilizá-la<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> É notória a importância que a ideia de mestiçagem adquiriu ao longo do século XX no imaginário sobre a nação, persistindo até os dias de hoje na produção cultural – apesar das contestações impulsionadas pelos movimentos

Para tanto, a interferência estatal também deve ser gradativa: a limpeza superficial do leito do Purus para facilitar a navegação de pequenas embarcações antes das dragagens para barcos de maior porte; a “seleção telúrica” para os imigrantes nordestinos antes de leis trabalhistas que incentivem a colonização civilizatória das terras pelos mais fortes e íntegros que conseguem ali sobreviver; uma ferrovia simplificada, mais leve, para cargas menores e poucos passageiros, sem pontes, que possa ser progressivamente ampliada e fortalecida, como as estradas imperiais romanas. Pois o que ocorre de forma mais “natural” ou respeitando o “encadeamento lógico dos fatos” é mais verdadeiro e consistente para Euclides.

Mesmo assim, o traçado rumo à civilização permanece incerto e arriscado, sombra que acompanha o projeto euclidiano em alguns textos, justamente por ser fadado a envolver a mestiçagem, a mistura com “raças inferiores”, mais próximas da natureza, algumas “ferocíssimas”. Daí a civilização como “condenação”, espécie de pacto com o diabo que permanece assombrando os caminhos da nação e mantendo a dúvida constante: esse pacto é possível? Ele foi feito? Qual o seu preço? Afinal, mesmo as mais fulgurantes das “estrelas indecifráveis” de Euclides não passam de efêmeras fantasmagorias no céu.

De qualquer modo, embora diferindo da “pureza” racial defendida pelo pensamento europeu dominante, como mostra a própria análise comparativa de Euclides em “Um clima caluniado”, o desenho esboçado pelo escritor/homem de estado dá continuidade à ocupação colonial europeia iniciada nos séculos anteriores, agora no âmbito da nação independente. De acordo com Mbembe (2016, p. 135),

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O

---

negros e indígenas e pela crítica pós e decolonial –, como se pode ver, por exemplo, na canção de Caetano Veloso *Meu coco* (2021): “Somos mulatos, híbridos e mamelucos/ E muito mais cafuzos do que tudo o mais”. Em carta enviada de Manaus a José Veríssimo (19 de março de 1905), Euclides apresenta a si mesmo como mestiço, com vantagem sobre os peruanos, que trazem os vícios espanhóis e a “preguiça” dos Kichwa: “Espanhóis ardentíssimos, álacres e ruidosos para as zarzuelas e para todas as requintadas troças desta desmandadíssima Manaus – são quíchuas, quíchuas morbidamente preguiçosos quando se trata de partir. Chego a imaginar que não os interessa a empresa ou que mal a toleram, contrariados. E como nos querem mal! O interessante é que cheguei a esta conclusão, paradoxalmente, mercê da minha finura nativa de caboclo ladino” (CUNHA, 2000, p. 381). Após sua morte, em 1909, e bem ao espírito da frenologia e da antropometria racistas da época, que relacionavam medidas e características físicas a comportamentos e qualidades morais, o próprio Euclides teve o cérebro retirado para que “a genialidade de um mestiço fosse avaliada” (OLIVEIRA, 2001, p. 45), na tentativa de comprovar que certa mestiçagem poderia produzir avanços civilizacionais.

espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que sustentava. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o status de sujeito e objeto.

No estudo do contato interétnico no Brasil, apoiando-se no sociólogo mexicano Pablo Casanova, Roberto Cardoso de Oliveira (1978) já defendia que o colonialismo também pode ser compreendido como fenômeno intranacional, chamado de “colonialismo interno”. Segundo Casanova, “A literatura ‘indigenista’ e liberal do século XIX registra a substituição do domínio dos espanhóis pelo dos ‘criolos’, e o fato de que a exploração dos indígenas continua tendo *as mesmas características* que na época anterior à independência” (CASANOVA *apud* OLIVEIRA, 1978, p.79, grifo de Oliveira). Ou seja, a estrutura de dominação colonial pode persistir como um *continuum* após a independência das nações, constituindo um “amplo processo de conquista de territórios e de sujeição de seus ocupantes tribais”, que mobiliza diferentes “modalidades de apropriação da terra e do índio (de seu trabalho e de sua vida)” (OLIVEIRA, 1978, p.80). A presença do índio seria a “marca peculiar” da feição colonial da sociedade nacional, mas essa colonialidade não se restringiria às relações dos indígenas com o Estado, pois “relações ‘coloniais’ se estabeleciam entre segmentos nacionais (cidade-campo, fazendeiros-peões, seringalistas-seringueiros, etc.) e entre estes e as populações tribais” (OLIVEIRA, 1978, p.80-1).

Se nos mapas de Euclides, baseados na cartografia moderna dos equipamentos de medição e da desejada precisão dos cálculos para retratar a “realidade” do território, não cabem os desenhos de “seres anormais e extravagantes” da “fantasia cartográfica” dos primeiros viajantes europeus pela Amazônia, os textos de “Terra sem história (Amazônia)” promovem o apagamento da população nativa da floresta/deserto. De fato, como indica Foot Hardman (2019), não há espaço nessa escrita para a “questão indígena”, mas isso porque, para Euclides, não há questão: o destino desses povos está definido. É o desaparecimento, último quadro do drama, que cerra as cortinas do teatro. A superação das sociedades tribais é considerada condição para a soberania do Estado nacional (OLIVEIRA, 1978); a superação das “raças selvagens”, por meio do extermínio ou da mestiçagem, condição para o desenvolvimento da civilização brasileira, com sua “raça única”. Resíduo a ser atropelado pela máquina da história que avança sobre as margens da nação, as vozes indígenas só ressoam nesses textos como “língua incompreensível”, “melopeia selvagem” que ecoa, em seu fim, a pré-história da civilização.

### 3 O SALTO DO JAGUAR: A LITERATURA INDÍGENA NA CONTRAMÃO DA HISTÓRIA

*Escrevemos porque há uma floresta  
em nós, afetos e uma luta.*

Aline Rochedo Pachamama

*Essa simples letra, vinda da noite obscura da  
razão, seria a porta por onde sairíamos da História [...].*

Maria Inês de Almeida

**Figura 3** – *Natureza morta 1*, Denilson Baniwa, 2016.



Fonte: Acervo Museu de Arte de São Paulo (MASP) – MASP.11130<sup>15</sup>

Apoiando-se também no discurso científico, especialmente da arqueologia, geografia e biologia, Viveiros de Castro (2008) busca desconstruir a ideia de “natureza intocada”, prévia e inóspita à ocupação humana, que inspirou Euclides da Cunha na concepção da Amazônia como deserto e tornou-se central no olhar das capitais sobre essa paisagem ao longo do século XX. De acordo com o antropólogo, a presença indígena milenar ajudou a desenhar a própria floresta:

<sup>15</sup> Disponível em: <https://masp.org.br/acervo/obra/natureza-morta-1-1>. Acesso em: 14 dez 2021.

A “mata virgem” tem muito de fantasia. Como hoje se começa a descobrir, boa parte da cobertura vegetal amazônica é o resultado de milênios de intervenção humana: a maioria das plantas úteis da região proliferou diferencialmente em função das técnicas indígenas de aproveitamento do território e porções importantes do solo amazônico (no mínimo 12% da superfície total) são *antropogênicas*, o que indica uma ocupação intensa e antiga. Em síntese, a floresta que os europeus encontraram quando invadiram o continente era o resultado da presença de seres humanos, não de sua ausência. Naturalmente, não é qualquer forma de presença humana que é capaz de produzir uma floresta como aquela. (CASTRO, 2008)

Se as sociedades indígenas imprimem sua presença singular na paisagem amazônica (e por todo o território brasileiro), também cobrem de grafismos outras superfícies variadas, rochas, madeiras, cerâmicas, tecidos, a palha das cestarias, os corpos. Esses desenhos guardam – para os “seres capazes de ler” (ALMEIDA, 2009, p. 52) – palavras, canções, narrativas, saberes da tradição/criação oral e performativa, configurando escrituras diversas (ALMEIDA, 2009), escritas em sentido amplo (SOUZA, 2020)<sup>16</sup> que persistem à apropriação do alfabeto ocidental por esses povos e atravessam o letramento, pois “O desenho da letra não só não exclui a dimensão sonora como também coloca a multidimensionalidade da dança. Um *corp’a’screver*.” (ALMEIDA, 2009, p. 52).

Assim, embora o pensamento colonial sempre tenha negado o reconhecimento das escritas do que chama de “sociedades ágrafas”, localizando a escrita alfabética no topo da “linha evolutiva da humanidade”, “Os povos originários desde sempre escreveram, cada um com seu formato, materiais e linguagens” (RIBEIRO, 2020, p.78). Apossar-se do alfabeto, tanto para uma nova escrita em suas línguas quanto para a escrita em português, tornou-se um desejo e/ou uma necessidade de alguns povos em diferentes situações de contato, mas principalmente na luta contra uma história que recusa as vozes e as existências indígenas, eliminando-as, ou que as cristaliza no passado. Segundo a poeta Márcia Kambeba (2020, p.90), “Aprender a escrever nos tempos de nossos bisavôs e avôs foi uma decisão estratégica e necessária para a resistência dos povos até os novos dias”. Estratégia que persiste em

---

<sup>16</sup> Como neste exemplo dos cantos xamânicos dos Shipibo-Konibo, do oeste da Amazônia, que entrelaçam desenhos, gestos e aromas: “os textos dos cantos xamânicos obedecem a regras distintas das que regem as melodias. Amplamente improvisadas, as palavras descrevem um itinerário, balizam-no, traçam o sentido de seu percurso. Em contrapartida, as melodias, que formam um corpus que não de umas trinta unidades, são a tradução sonora de desenhos, de motivos pictóricos — os *quene* (ou *kene*) — que o dono do ayahuasca exhibe ao xamã e que este transpõe simultaneamente para um código sonoro. Este código é decifrável, visto que pode ser retraduzido em uma forma visual. Conta-se (e pouco importa se a história é autêntica) que, antigamente, duas mulheres, sentadas de lados opostos de um grande vaso a ser decorado, eram capazes — sem se verem e unicamente guiadas pelos cantos xamânicos — de pintar os mesmos motivos e de fazê-los se juntarem nas extremidades (Gebhardt-Sayer 1986:210-211). A codificação sonora das visões e sua decifração permitem, assim, obter tanto desenhos imateriais, aplicados sobre os doentes a serem curados, quanto desenhos materializados sobre vasos, tecidos e corpos. Os aromas acrescentam um código olfativo aos precedentes, de tal modo que ‘os sons, as cores e os odores correspondem’” (CUNHA, 1998, p. 14).

situações contemporâneas de invasão dos territórios indígenas, como relata Valdelice Veron Kaiowa (2021, 2:02:55-2:04:32):

Eu não queria ir pra cidade estudar, na verdade. Eu não queria. Eu tinha um outro sonho. [...] eu fui ensinada pra ser a matriarca no período de reclusão das meninas-moças [...]. Todas as meninas sonham com isso. Então, eu sonhei com isso também. Só que, diante dos três massacres que sofremos na aldeia Taquara (um dos piores massacres foi em 2001, 16 de outubro de 2001; o segundo foi no dia 13 de janeiro de 2003), onde parece que acabou... Ser jogado na beira da estrada é horrível demais. É horrível, horrível. E o meu pai e a minha mãe falando: você tem que fazer o papel falar!

O aprendizado da escrita alfabética do colonizador, além da resistência, configurou um contra-ataque aos invasores – europeus ou nacionais – com um salto sobre um dos centros do território inimigo, a “cidade letrada”.

### 3.1 MUROS E BRECHAS NA CIDADE DAS LETRAS

Para Ángel Rama (2015), a cidade latino-americana surge a partir do sonho europeu de ordenamento que prefigurava um novo mundo, o do capitalismo, com sua incessante projeção para o futuro. Ao invés de reproduzir o modelo das cidades medievais europeias, as cidades coloniais foram edificadas a partir de um esforço de racionalização e sistematização com vistas aos objetivos pré-fixados da colonização. A concepção e a execução desse planejamento ficavam a cargo de um poder centralizador, progressivamente legitimado por ideologias que substituíam a religião e exercido pelas três principais instituições coloniais, a Igreja, o Exército e a Administração, que ocupavam lugar de destaque no desenho das cidades, em torno da praça central. O mapa da cidade reflete assim o ordenamento social como forma, num momento (séculos XVI e XVII) em que, defende Rama (2015, p. 24, grifos do autor) a partir da leitura de Foucault, “as palavras começaram a separar-se das coisas e a triádica conjunção de umas e outras através da *conjuntura* cedeu ao binarismo da Lógica de Port-Royal, que teorizaria a independência da *ordem dos signos*”. Ou seja,

As cidades, as sociedades que as habitarão, os letrados que as explicarão, se fundem e se desenvolvem no mesmo tempo em que o signo “deixa de ser uma figura do mundo, deixa de estar ligado pelos laços sólidos e secretos da semelhança ou da afinidade com o que marca”, começa a “significar dentro do interior do conhecimento” e “dele tomará sua certeza ou sua probabilidade”. (RAMA, 2015, p.24)

Desse modo, as palavras podem passar a representar não mais “a coisa”, mas “o sonho da coisa”, e as cidades latino-americanas surgem em concomitância a uma ordem colonial letrada que as antecipa, ao pensá-las e planejá-las; as institui, a partir de atos fundacionais e

estatutos, além de exigir a *escritura* como garantia da propriedade; e as legitima, ao construir, também por meio da escrita alfabética, seu arcabouço ideológico. São cidades intramuros, cercadas pelas margens do texto no papel, pretendendo-se assim protegidas do “reino do inseguro e do precário” (RAMA, 2015, p.27) da palavra oral e das culturas autóctones que essas cidades coloniais recusavam, inscrevendo-se em um espaço tomado como “tábula rasa” (RAMA, 2015, p. 24).

Para Rama (2015), a própria cidade passa a funcionar como signo, dividida entre duas cidades que mantêm entre si uma relação arbitrária: uma cidade “física”, múltipla e fragmentada em seu emaranhado de ruas, construções e habitantes, tida como “significante”, e uma cidade “simbólica”, que organiza e interpreta a primeira, caracterizando-se como “significado”. É a esta última que Rama (2015) chama de “cidade letrada” propriamente dita, centro do poder simbólico da cidade, comandada inicialmente por um grupo reduzido de cidadãos que dominam a escrita alfabética e cumprem um papel tipicamente sacerdotal, ou seja, de caráter sagrado, em uma sociedade em que a alfabetização era para poucos.

Mesmo quando a primeira utopia colonial se desfaz e verifica-se que pouco do que foi imaginado por arquitetos e filósofos se efetuiu, a ordem dos signos permanece como “instrumento adequado à condução hierárquica de impérios desmesurados” (RAMA, 2015, p. 28), garantindo a supremacia da palavra escrita e da cidade como centro difusor da civilização.

A força desse sentimento urbano é demonstrada por sua longa sobrevivência. Trezentos anos depois, já na época dos novos Estados independentes, Domingos Faustino Sarmiento ainda falará em seu *Facundo* (1845) das cidades como focos civilizadores, em oposição aos campos, onde via engendrada a barbárie. Para ele, a cidade era o único receptáculo possível das fontes culturais europeias (ainda que agora tenham passado de Madri a Paris), a partir das quais se construiria uma sociedade civilizada. Para tanto, as cidades deveriam submeter o vasto território selvagem onde se encontravam assentadas, impondo-lhes suas normas. A primeira delas, no obsessivo pensamento sarmientiano, era a educação das letras. (RAMA, 2015, p. 30)

Vinculado então aos projetos nacionais, o olhar da cidade letrada buscou abranger a totalidade do território, como se percebe em Euclides da Cunha (2019), relacionando civilização à letra da lei e à escolarização. Rama (2015) aponta que as chamadas profissões liberais, mais distanciadas das funções de Estado, permitiram o aparecimento de certo espaço crítico entre os intelectuais, o que, em conjunto com o crescimento do acesso à escola por outras camadas da população, paulatinamente ampliou e diversificou a cidade letrada, produzindo disputas entre grupos mais próximos e mais distanciados do poder estatal. No entanto, de acordo com o autor, esses embates resultaram em um fortalecimento do poder

social da escrita, bem como de suas principais instituições: universidades, escolas de elite<sup>17</sup>, imprensa e as recém-surgidas, em fins do século XIX, academias de letras, zelosas na manutenção da “boa língua”<sup>18</sup>, ameaçada pela crescente democratização da escrita.

É também nessa época que se constituem as literaturas nacionais, “triunfo da cidade das letras, que pela primeira vez em sua longa história começa a dominar os próprios contornos” (RAMA, 2015, p. 69). Essas literaturas, compreendidas como campo autônomo não submetido à “prova da verdade” (RAMA, 2015, p. 73) e seguindo os limites territoriais dos países, trazem para si produções culturais dos habitantes das áreas rurais, dos sertões, das florestas, materiais “que fluíam dentro de um sistema produtivo majoritariamente oral [ou que envolviam escritas que a cidade não lia] cujas peculiaridades eram irredutíveis aos sistemas de comunicação urbana” (RAMA, 2015, p.66).

Para chegar à cidade letrada – que ainda concentrava seu mapa, formado pelo circuito de redações de jornais, escritórios, teatros, cafés, sedes de partidos, universidades e prostíbulos, no velho quadrado central das capitais – e encaixar-se no desenho de nação projetado em direção ao futuro, essas produções da oralidade precisaram passar pela transcrição/interpretação em escrita alfabética por alguém legitimado nesse território e em suas instituições, e foram consideradas mortas ou em vias de extinção, localizadas no passado nacional.

Projetada para ser o núcleo da colonização, de um “novo mundo”, a cidade latino-americana, em sua dupla face de signo, ergueu assim, desde o início, seus muros contra as influências culturais dos povos nativos – “infiéis”, “selvagens”, “bárbaros”, “ágrafos” –, mas não conseguiu escapar dessa interferência. Apesar dos esforços da cidade letrada, em sua construção simbólica da sociedade ideal, para apagar ou domesticar os elementos das culturas indígenas (e africanas), estes se insinuaram pelas brechas, infiltraram-se na norma culta da língua da metrópole por meio da oralidade popular, cantaram e dançaram nos subúrbios e avançaram sobre a própria literatura nacional, até emergir como autoria, lugar de maior prestígio na cidade das letras, pois vinculado ao poder de criação e interpretação, no final do século XX. É esse acontecimento, impulsionado pelas novas lutas de independência e por movimentos sociais do pós-guerra (SAID, 2015), que redesenha a presença indígena na

---

<sup>17</sup> Como o Colégio Pedro II, em que Euclides da Cunha foi professor.

<sup>18</sup> No caso brasileiro, houve famoso debate em torno de alterações que surgiam na escrita de autores como José de Alencar, mas também na redação jurídica, aproximando-a de modificações já presentes na fala das próprias elites brasileiras em contraposição à norma portuguesa, defendida com veemência por Rui Barbosa no Senado Federal na famosa *Réplica* (1902) (NUNES, 2007). Tanto Alencar quanto Rui Barbosa foram membros da ABL.

literatura brasileira, recuperando rastros e modificando, a partir de outras leituras, pontos de vista que pareciam consolidados.

A partir da ideia de “transculturização” no sentido utilizado por Mary Louise Pratt, que defende que o contato produz influências culturais recíprocas nos povos envolvidos mesmo em situações assimétricas de poder, ou seja, que metrópole e periferia se constituem simultaneamente nas relações, muitas vezes de extrema violência, que se estabelecem na “zona de contato”, Lúcia Sá (2012) busca descortinar o impacto de fontes indígenas na literatura brasileira e de outros países latino-americanos a partir da segunda metade do século XIX. Segundo Sá (2012), os textos indígenas vinham sendo abordados pela crítica apenas como “mero material etnográfico ou matéria-prima sem valor estético ou literário” (SÁ, 2012, p.21), quando não simplesmente ignorados, o que impedia uma análise mais ampla de intertextualidades e apropriações desses textos em obras canônicas das literaturas nacionais, que a autora busca desenvolver.

Lúcia Sá (2012) concentra-se na produção de quatro grupos culturais indígenas que considera de grande influência sobre as literaturas latino-americanas – Karib, Tupi-Guarani, Tukano-Arawak do Alto Rio Negro e Arawak Ocidental – a partir de textos impressos em diversas línguas europeias que chegaram aos círculos letrados das cidades. Sobre esses textos, Sá (2012) destaca que o processo de coleta, transcrição, tradução e publicação envolveu tanto viajantes – missionários, militares, naturalistas, etnógrafos –, que assumiram a autoria das publicações, quanto – obviamente, mas pouco considerado – pessoas das próprias aldeias, que em alguns casos dispenderam grandes esforços para fazer o pensamento indígena chegar ao mundo dos brancos.

Foi o caso de Mayuluaípu e Akuli, que contaram e traduziram para Koch-Grünberg diversas narrativas compartilhadas por povos de línguas Karib, como os Pemon, So'to e Makuxi, durante a viagem do naturalista pela Amazônia. De acordo com Sá (2012, p. 26), os dois jovens pemon “estavam tão comprometidos com seu trabalho que realizaram uma longa e árdua viagem de Roraima a Manaus para entregar os manuscritos diretamente ao consulado alemão, embora o próprio Koch-Grünberg só lhes tivesse pedido que os levassem à cidade mais próxima”.

Esses manuscritos continham as aventuras do demiurgo Makunaima e seus irmãos, agregadas ao segundo volume de *Do Roraima ao Orinoco*, livro publicado em alemão em 1924 por Koch-Grünberg e fundamental para a escrita do *Macunaíma* de Mário de Andrade, como mostra a comparação feita por Sá (2012) entre as duas obras. A análise da autora evidencia os muitos trechos em comum, a recriação de episódios em cenários urbanos de

forma inventiva e cômica por Mário de Andrade, além da característica *trickster*<sup>19</sup> do “herói sem nenhum caráter”, já central no texto indígena de acordo com Sá (2012). Mesmo assim, a fortuna crítica de *Macunaíma* desconsiderou a análise do texto indígena, dedicando-se a aproximar a narrativa de Mário de Andrade dos contos russos e medievais.

No início do século XX, Maximiano José Roberto, da etnia Tariana, também recolheu diversas histórias de povos da região do Rio Negro, escreveu-as em nheengatu e traduziu-as para o português. No entanto, essas narrativas foram publicadas somente sob as autorias de Barbosa Rodrigues, Brandão de Amorim e Ermano Stradelli. Especialmente o livro assinado por Amorim, *Lendas em nheengatu e português* (1928), que, como indica o título, conta com textos nas duas línguas, é considerado por Lúcia Sá (2012) como de grande importância para o modernismo brasileiro e, segundo a autora, deveria constar entre as principais obras do movimento, e não apenas como fonte etnográfica.

Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Raul Bopp, Cassiano Ricardo, Plínio Salgado e Menotti del Picchia – em outras palavras, todo o Panteão Modernista – leram as *Lendas* de Amorim. A popularidade desse texto entre os escritores modernistas não pode ser compreendida somente nos termos das narrativas em si, em muitos casos bastante similares às que aparecem na *Poranduba* de Barbosa Rodrigues. É pela linguagem que as *Lendas* de Amorim se distinguem de todas as coletâneas de histórias indígenas previamente publicadas: suas histórias incorporam o caráter brincalhão e o frescor da fala coloquial da Amazônia.

A tradução em português de Amorim traz interferências do nheengatu presentes na fala popular amazônica que fascinaram seus leitores das capitais e foram incorporadas por escritores como Mário de Andrade, Raul Bopp e Guimarães Rosa, como a reduplicação fonológica em verbos (“a pele dos peixes brilhabrilhava”), os diminutivos também aplicados a verbos (“querzinho”), alterações sintáticas (“ele viu gente porção”), uso de onomatopeias e de repetições de palavras que trazem ritmos da oralidade, além do efeito poético em português da tradução literal de expressões e frases em nheengatu.

Outros povos Tupi, com sua longa história de contato, também influenciaram o pensamento ocidental, especialmente a partir das concepções e práticas tupinambá em torno do canibalismo, descritas e analisadas de forma favorável aos indígenas por Jean de Léry e Montaigne; centrais para a análise dos textos indianistas de autores do romantismo brasileiro como Gonçalves Dias e José de Alencar, de acordo com Sá (2012); e inspiradoras do procedimento criativo adotado por modernistas a partir do *Manifesto antropófago* (1928), que se refletiu no movimento tropicalista no fim dos anos 1960.

---

<sup>19</sup> Um *trickster* é alguém que prega peças e desobedece a regras ou normas de comportamento (SÁ, 2012).

Entre os povos guarani, principal alvo das missões jesuíticas do início da colonização, o pajé Joguyrovyjú, o ancião Guyrapaijú e o viajante Tupãjú relataram histórias dos Ñandeva do interior de São Paulo para o etnólogo alemão Curt Nimuendaju, que adotou o nome que lhe foi dado pelos próprios Guarani. Essas narrativas foram publicadas na coletânea *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapokuva-guaranis* (1914), com textos em Guarani e alemão.

A coletânea de Nimuendaju coloca-nos em contato, pela primeira vez, com a complexa escatologia dos guaranis, que se caracteriza pela divisão do espírito humano entre a alma-palavra celestial e a alma-animal terrena. Esses textos também foram os primeiros a evidenciar mais substancialmente o tema das migrações guaranis em busca de *Ivy marã ey*, a terra sem-males. (SÁ, 2012, p. 184)

De acordo com Nimuendaju (*apud* Sá, 2012), para os Guarani, a alma-animal (*acyiguá*), ou alma-violenta, aproxima humanos e animais a partir de atributos em comum. Assim, os vizinhos Kaingang<sup>20</sup> por exemplo, teriam *acyiguá* de onça. Já para os próprios Kaingang, um homem pode se apaixonar pela filha do Senhor das Onças e se tornar, ele mesmo, uma onça, argumento usado por Guimarães Rosa no conto “Meu tio o Iauaretê”, que também ecoa a famosa frase do chefe tupinambá Cunhambebe para Hans Staden, enquanto devorava a perna de um guerreiro inimigo e ouvia do alemão que nem mesmo um animal irracional devora outro parceiro: “*Jauará Ichê!*” (“Eu sou um jaguar!”) (CASTRO, 1986).

Já os Mbyá-Guarani tiveram seus cantos *Ayyu rapita* (“A fonte da fala”), sagrados e secretos, apenas do conhecimento de iniciados, publicados em 1959 a partir de uma versão revelada a León Cadogan pelo chefe Pablo Werá, no Paraguai:

As histórias foram contadas ao paraguaio Cadogan como um gesto de apreço pelos favores que prestara a certos membros do grupo, como defensor legal de várias de suas causas, e por haver libertado da prisão o mbyá Mario Higinio, que então solicitou ao cacique Pablo Vera que discutisse os textos esotéricos da tribo com Cadogan [...]. (SÁ, 2012, p. 189)

Esse texto foi traduzido para diversas línguas europeias, em artigos assinados por Cadogan, em livros de outros antropólogos como Pierre Clastres (1990[1974]), e recentemente por poetisas como Josely Vianna Baptista (2011), em diálogo com a poesia da própria autora em *Roça barroca*, além de ser adaptado por Kaká Werá Jekupé, um dos principais autores indígenas contemporâneos, no livro *Tupã Tenondé* (2001).

Assim, o trabalho de Lúcia Sá (2012) revela inúmeras e importantes interconexões entre a cidade das letras, inclusive em sua porção mais prestigiada do cânone, e as culturas indígenas, que foram muito mais que matéria-prima para a literatura brasileira. Mesmo de um

<sup>20</sup> Povo de língua Jê que vive no sul do Brasil, do Rio Grande do Sul a São Paulo.

modo muitas vezes considerado precário, pela possibilidade de que as inúmeras traduções e mediações refratem os textos indígenas, como aponta parte da crítica (SÁ, 2012), que vê os processos de tradução com desconfiança (tradução/traição); ou diante da constatação de que a transcrição (outra espécie de tradução) não dá conta da dimensão performática da linguagem oral dos narradores (SOUZA, 2020), os povos indígenas influenciaram, a partir do protagonismo de habitantes das aldeias, com suas reflexões, linguagens e poéticas, os imaginários, os estilos e os procedimentos criativos das classes letradas das capitais.

A pesquisa e a análise comparativa de textos de origem indígena podem apontar, como demonstra Sá (2012), além de aproximações e contaminações, falhas, rasuras, falsificações, ou, como a autora observa em relação a José de Alencar e Vargas Llosa, manipulações explícitas das fontes com o fim político de recusar a esses povos o direito ao território. Mesmo nesses casos de traição mais evidente, as culturas indígenas, renegadas ao passado da nação, podem emergir como potência e reverter, a partir de um contexto de luta, a relação dual que estabiliza o signo, provocando novas leituras. Silenciosamente e à revelia do controle letrado, a literatura indígena, gestada nas margens, na “zona de contato”, se embrenhava na cidade das letras e assumia nesse território a própria voz.

### 3.2 ÍNDIOS EM MOVIMENTO: A OCUPAÇÃO DA CIDADE

*Meus espíritos instrutores (os tamais)  
empurraram-me na boca do jaguar, essa yauaretê  
chamada metrópole, como prova, para que aprendesse e  
comesse da vossa língua e cultura; se viesse a resistir.  
Foi assim que comi o pão que a civilização amassou.  
Sobrevivi. Por isso devorei o cérebro do vosso  
conhecimento.*

Kaká Werá Jecupé  
(apud Lúcia Sá)

Em 1968, Umussin Pārōkumu (Firmiano Arantes Lana), *tuxaua* (“chefe”) da comunidade Desana de São João, às margens do rio Tiquié no Amazonas, e seu filho Tōrāmũ Kēhíri (Luiz Gomes Lana), decidiram escrever, inicialmente em desana (única língua falada pelo pai, que se recusou a aprender o português e a escrita alfabética com a missão salesiana), a versão de seu clã, Kēhíripōrã (“Filhos dos Desenhos do Sonho”), da cosmogonia desana, para que o legado mítico do grupo não se perdesse ou fosse deturpado. Como conta Tōrāmũ:

A princípio não pensei em escrever essas histórias. Foi quando vi que até rapazinhos de dezesseis anos, com o gravador, começaram a escrevê-las. Meu primo-irmão, Feliciano Lana, começou a fazer desenhos pegando a

nossa tribo mesmo, mas misturados com outras. Aí falei com meu pai: “todo mundo vai pensar que a nossa história está errada, vai sair tudo atrapalhado”. Aí ele também pensou... Mas meu pai não queria dizer nada, nem para o padre Casemiro, que tentou várias vezes perguntar, mas ele dizia só umas besteiras assim por alto. Só a mim é que ele ditou essas casas transformadoras<sup>21</sup>. Ele ditava e eu escrevia, não tinha gravador, só tinha um caderno que eu mesmo comprei. Lápis, caderno, era tudo meu.

[...] Quando terminei, quando enchi todo um caderno, mandei o caderno ao padre Casemiro, o original em desana, a história da criação do mundo até a de Diloá. Continuei trabalhando, fazendo outro original, já em português. Aí pedi ao padre Casemiro para publicar, porque essas folhas datilografadas acabariam se perdendo, um dia podiam ser queimadas, por isso pedi que fosse publicado para ficar no meio dos meus filhos, que ficasse para sempre. (RIBEIRO, s/d, p. i-ii)

A versão em português era necessária num contexto em que a “língua única” do Estado nacional substituía o desana, falado então apenas pelos mais velhos<sup>22</sup> (RIBEIRO, s/d). O padre repassou o texto em português para o escritor amazonense Márcio Souza, o qual sugeriu o contato direto com uma editora, que nunca respondeu à mensagem enviada. Por fim, a antropóloga Berta Ribeiro intermediou a primeira edição de *Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios Desana*, realizada pela Livraria Cultura, em 1980, com diversos desenhos dos dois autores. Em 1995, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) publicou, como primeiro volume da coleção “Narradores indígenas do Rio Negro”, uma segunda edição do livro, com modificações e intitulada *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehíripõrã*. De acordo com a “Apresentação”, a nova edição foi “motivada pelo desejo, manifestado em 1993 por Luiz Lana, presidente da UNIRT — União das Nações Indígenas do Rio Tiquié —, de ver as narrativas míticas, contadas por seu pai há cerca de 25 anos atrás, circulando nos povoados indígenas, sobretudo entre os jovens estudantes nas escolas espalhadas por todo o noroeste do estado do Amazonas” (TÕRÂMÛ; PÃRÕKUMU, 1995, p.10).

Segundo a *Bibliografia das publicações indígenas do Brasil* (FRANCA; MUNDURUKU; GOMES, 2022), esse foi o primeiro livro de autoria explicitamente indígena publicado no país, e também fez parte da estratégia que veio a seguir: diante do pouco interesse das editoras comerciais e com o surgimento de organizações do movimento indígena a partir da década de 1970, o esforço dessas organizações para editar e publicar os próprios textos. Em 1989, o Grupo Mulher – Educação Indígena (Grumin), também vinculado ao

<sup>21</sup> De acordo com a narrativa desana de criação do mundo, essas casas correspondem às mais de sessenta moradias subfluviais em que a humanidade foi sendo criada no interior de uma cobra-canoa, até surgir na superfície do rio. Cada casa transformadora corresponde a uma tribo ou conjunto de tribos (RIBEIRO, s/d).

<sup>22</sup> Umussin tentou ensinar o desana para seus filhos, mas apenas Tõrãmũ aprendeu a língua de forma fluente. O tukano também é usado como língua franca na região (RIBEIRO, s/d).

movimento indígena, lançou a cartilha *A terra é a mãe do índio: Nhãndecy*, assinada por Eliane Potiguara, escrita em português e distribuída para comunidades indígenas de todo o país:

Quando a gente transgrediu e escreveu a primeira carta, porque não é só o Pero Vaz de Caminha que é importante como primeira carta, nós também fizemos a primeira carta em cima da oralidade indígena, e que fui eu que redigi, ninguém registrou, ninguém sabia. Mas as lágrimas da minha avó são testemunhas dessas primeiras cartas, dessa primeira literatura indígena. (POTIGUARA, 2019, p.124-5)

Nascida e criada pela avó Maria de Lourdes, as tias e a mãe na periferia do Rio de Janeiro, depois que o bisavô Francisco Solon de Souza, chefe potiguara, foi assassinado na luta contra a invasão das terras indígenas por produtores de algodão e a família precisou deixar seu território na Paraíba, Eliane Potiguara conta que via desde menina as lágrimas das mulheres em torno de uma história e uma origem que lhe foi revelada aos poucos (POTIGUARA, 2019).

O trânsito das aldeias para as cidades, tanto pela expulsão do território quanto pela necessidade de articular parcerias, faz parte da história de vida de diversas lideranças do que Ailton Krenak (2019) chama de “Índios em Movimento”: a organização política conjunta, no Brasil, de populações originárias, historicamente nomeadas como “índios” ou “povos indígenas”, contra o massacre promovido pelo avanço das fronteiras internas do país ao longo do século XX. Os povos da bacia do rio Xingu, por exemplo, contatados nos anos 1960 por sertanistas como os irmãos Villas-Boas (a serviço do governo federal e com um discurso de proteção aos indígenas vinculado ao do Marechal Rondon nos anos de 1910, de “Morrer se preciso for, matar nunca!”), perderam em torno de 70% da população nessa época (KRENAK, 2019). Mesmo o contato dito “protegido” era perigoso para os povos indígenas. No entanto, a violência se acentua com o endurecimento da ditadura militar, a partir do Ato Institucional Número 5 (AI-5) de 1968:

quando a gente estava virando a década de 1960 para 1970, a crise das nossas relações foi tão brutal e tão violenta que todas as regiões indígenas estavam sendo invadidas por caçadores, por garimpeiros, por madeireiros, por todo o tipo de aventureiro que não tinha nenhum limite no avanço sobre esses territórios. Levavam epidemias, causavam mortalidades, e havia casos de ocupação intencional de grandes faixas de terra, que eram originalmente terras indígenas, por empresas daqui do Sudeste, inclusive bancos. (KRENAK, 2019, p.40)

Indígenas que tentavam organizar a resistência nas aldeias eram assassinados por pistoleiros, e o próprio Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão de governo que antecedeu a Funai, promovia a tortura e a formação de milícias em território indígena. Para evitar o

genocídio completo, segundo Krenak (2019, p. 41), “as lideranças indígenas que ainda estavam capazes de olhar o entorno perceberam que tinham que sair de dentro de suas terras, das suas aldeias, e começar a bater perna pelo Brasil. Buscar aliados, descobrir onde encontrar parcerias e fazer esses primeiros movimentos de circulação pelo país”.

Desse modo, além de articulações com possíveis aliados das cidades, inicia-se um amplo intercâmbio entre os próprios povos indígenas que, de acordo com Ailton Krenak (2019), apesar da diversidade de cosmovisões, percepções de mundo e ideias de autonomia, têm como ponto comum a negação do controle que o Estado brasileiro tenta impor, voltando-se contra as representações dominantes construídas a respeito dos indígenas nas capitais:

o Estado brasileiro continua mantendo a mentalidade do século XIX de que nós estamos evoluindo e que um dia estaremos aptos para compreender os comandos do Estado e a adotar as políticas públicas do Estado e sermos domesticados, digamos assim, por esse aparato político, financeiro, do Estado, que se apropria dos nossos territórios e gradualmente vai nos despachando para um outro lugar, que é um lugar nenhum. (KRENAK, 2019, p.49)

Krenak (2015) descreve o processo de criação da União das Nações Indígenas (UNI) em 1980, remetendo-a à tradição da Confederação dos Tamoios, de 1535, liderada por Aimberê e Cunhambebe, o chefe-jaguar Tupinambá, contra os colonizadores portugueses, e aos diversos movimentos de resistência indígena desde a chegada dos europeus. A UNI seria a primeira “forma institucional de representação que a gente encontrou para reunir as diferentes nações indígenas e defender organizadamente seus interesses e necessidades” (KRENAK, 2015, p.25). Em 1982, o xavante Mário Juruna foi eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro, tornando-se o primeiro indígena a ocupar uma cadeira no parlamento brasileiro<sup>23</sup>.

O movimento indígena também participou ativamente do processo de elaboração da nova constituição com o fim da ditadura militar. O próprio Ailton Krenak protagonizou um dos momentos mais marcantes da Assembleia Nacional Constituinte com seu discurso/performance em plenário. Vestido com o terno e a gravata exigidos pelo protocolo do Congresso Nacional e falando a norma culta do português, pintou o rosto de negro com jenipapo enquanto discursava, em sinal de luto pelo extermínio histórico e contemporâneo indígena, mas também como pintura de guerra, evidenciando a presença indígena naquele espaço e no debate político.

---

<sup>23</sup> Somente em 2018, outra representante indígena foi eleita em nível nacional, também para a Câmara dos Deputados: Joenia Wapichana, primeira mulher indígena no parlamento, eleita por Roraima.

Com o apoio de outros movimentos e entidades, a mobilização indígena conquistou uma série de direitos, expressos no capítulo “Dos Índios” e em artigos dispersos, na Constituição Federal de 1988, inclusive o direito originário (anterior à existência do Estado brasileiro) às terras tradicionalmente ocupadas, que teriam que ser demarcadas pela União, e o direito à educação indígena, com a utilização das línguas maternas em conjunto com o português e de processos próprios de aprendizagem. Pela primeira vez, era oficialmente reconhecido no Brasil o direito dos povos indígenas à diferença, ou seja, de serem povos com culturas diversas e de assim permanecerem, abandonando-se no âmbito legal a perspectiva assimilacionista (ISA, 2022).

Nesse contexto de articulação nacional do movimento indígena, como aponta o escritor Daniel Munduruku (*apud* RIBEIRO, 2020, p. 81), a escrita alfabética e a literatura tornam-se armas para ampliar os territórios de luta:

O Movimento Indígena surge como uma resposta dos Povos Indígenas à lógica da destruição orquestrada pelo governo militar e que respondia a uma exigência do modelo econômico vigente, que tinha como base o desenvolvimento a todo custo. O enfrentamento que foi proposto passava por um sonho de autonomia, de autossustentabilidade, de autogoverno. E, para que todo este sonho minimamente se conformasse, foi necessário o domínio dos instrumentos próprios do Ocidente, que foram trazidos, em grande maioria, pela escola e pelas instituições religiosas – aparelhos ideológicos do Estado – cada vez mais presentes nas aldeias indígenas brasileiras.

A autoria indígena individual (DORRICO; DANNER; DANNER, 2020) emerge nas cidades nesse período, no início dos anos 1990. Além de Eliane Potiguara, Ailton Krenak e Daniel Munduruku, escritores como Graça Graúna, Kaká Werá Jecupé, Olívio Jekupé e Marcos Terena começam a ter seus livros publicados: “cada um(a) com seus meios, tempos e espaços – em geral, através de lutas desiguais – abrem na mata escura das editoras e do mercado elitizado a conquista de seu livro impresso – ou o(a) autor(a) sendo sua própria editora, ou seja, bancando do próprio bolso ou do auxílio de familiares e amigos(as) a sua produção literária” (RIBEIRO, 2020, p. 77). As obras são em geral assinadas com o nome pessoal em conjunto com o nome da etnia do autor, e trazem o entrecruzamento da tradição e de experiências particulares, no trânsito entre aldeia e cidade, entre a cultura de seus povos e a escolarização formal nos núcleos urbanos que marca a vida desses autores (DORRICO; DANNER; DANNER, 2020).

Julie Dorrico, Leno Francisco Danner e Fernando Danner (2020) traçam um panorama atual da literatura indígena, termo que, defendem, já tem um uso consolidado na abordagem crítica dos textos de autoria indígena, tanto coletiva quanto individual. Como defende Daniel Munduruku (*apud* TETTAMANZY; LOPES, 2020, p. 334):

Nossos escritos são literaturas, sim. E são indígenas, sim. Não há motivo para negar isso e menos ainda para partilhar com os escritores não indígenas o merecimento que nosso esforço tem conseguido em tão pouco tempo. Dizer que o que escrevemos é “apenas” literatura brasileira, é dividir com todos aqueles que escreveram, escrevem e escreverão coisas medíocres a respeito de nossa gente, um status que não foi construído por eles. Nossa literatura é indígena para que não se venha repetir que “somos os índios que deram certo”.

De acordo com o levantamento de Dorrico, Danner e Danner (2020), a literatura indígena no Brasil conta com cerca de 50 autores individuais que se autodenominam indígenas, centenas de obras publicadas, crescente fortuna crítica, grupos de estudo nas universidades, prêmios literários próprios e traduções. A Lei nº 11.645/2008, que tornou obrigatório o ensino da história e cultura indígena e afro-brasileira no currículo oficial da rede de ensino, ampliou o interesse das editoras por livros de autoria indígena classificados como de literatura infantil e juvenil, mas as obras indígenas têm ultrapassado esse espaço. Em 2021, Daniel Munduruku, que têm mais de 50 livros publicados, alguns deles finalistas do prêmio Jabuti, concorreu a uma cadeira na ABL, candidatura que contou com uma carta de apoio assinada por mais de cem escritores, artistas e intelectuais, mas perdeu na votação dos acadêmicos para o médico Paulo Niemeyer Filho, autor de dois livros de memória/divulgação científica na área da medicina.

Embora alguns espaços de prestígio da cidade letrada ainda se mantenham fechados, não é mais possível desconsiderar a presença indígena, que recusa o “lugar nenhum” que lhe fora destinado. Para Graça Graúna (2013, p. 15), “A literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas), ao longo dos mais de 500 anos de colonização”.

Rita Olivieri-Godet (2020, p.161) avalia que a emergência das vozes indígenas na literatura, em conjunto com as afro-brasileiras, se contrapõe à histórica “amnésia” em relação a esses povos, abrindo as portas para “memórias múltiplas e diferenciadas da memória oficial”:

Rompendo com a ideologia da mestiçagem que reduz ao silêncio as memórias dos povos indígenas e dos afro-descendentes no processo de formação da nação brasileira, as etnias ameríndias e de descendência africana são responsáveis, no momento, pela eclosão da estratégia da memória longa destinada a legitimar seus lugares enquanto povos fundadores e atores da história da nação e do continente americano. (OLIVIERI-GODET, 2020, p.161)

Constituindo-se a partir da estreita relação entre habitar o território e habitar a palavra escrita, ou seja, “extremamente conectada ao ativismo político e cultural” (DORRICO;

DANNER; DANNER, p. 274), a literatura indígena, em conjunto com as diversas literaturas que surgem no período pós-colonial, produz o efeito de abalar convicções e conceitos de uma tradição literária construída a partir de um “lugar”, de uma geografia longamente estabelecida na cidade das letras, que privilegia o pensamento europeu.

A literatura indígena emerge em um momento em que os estudos literários já se estendem, com interesse crescente, a obras que antes eram consideradas de outros domínios, marcadas por outras materialidades, como a canção, o cinema, as artes visuais, a performance, ou que, além do entrecruzamento de linguagens, não eram consideradas dignas de análise por sua origem “popular” ou “de massa”, como o rap, a literatura de cordel, os quadrinhos, a telenovela. Nesses casos, a palavra escrita precisa ceder espaço para a oralidade, o som, o corpo, a imagem, deslocando-se do centro da criação.

Esse processo de abertura foi promovido e legitimado em grande parte pelas próprias vanguardas europeias do século XX, que absorveram e recriaram influências diversas da arte dos povos colonizados e dos movimentos sociais, como no caso já citado do modernismo brasileiro, também influenciado por essas vanguardas. A entrada em cena das “fontes”, agora na posição de autores, coloca em jogo perspectivas que radicalizam a ruptura, dessacralizando a escrita alfabética a partir de uma visão instrumental, que a torna uma técnica subordinada à oralidade (MANDAGARÁ, 2020), e colocando em suspenso pressupostos como os gêneros literários já estabelecidos, a autonomia da criação literária e a própria concepção de autoria, centrada na ideia ocidental de indivíduo. Conforme Pedro Mandagará (2020, p.263), se o falar sobre literatura pode ser considerado, “desde o uso da palavra literatura, a manifestação de uma certa colonialidade”, é somente “no jogo contrapontual entre tradições e esquemas conceituais que podemos fraturar ou desestabilizar este uso”.

Sobretudo, a ocupação da cidade letrada pela literatura indígena amplia os horizontes literários para além dos muros dessa cidade e modifica o olhar construído sobre outras paisagens. Márcia Kambeba (2020, p. 97) expressa, com a mesma tinta de luto e guerra usada por Krenak, a determinação de permanecer nesse território: “Ousamos escrever como autores de nosso tempo, uma literatura de coragem, adentrando espaços da cidade com a certeza de que a tinta do jenipapo trará a força necessária para continuarmos trilhando o caminho das letras”. Mas essa estrada também desenha a possibilidade de um retorno.

### 3.3 UM CAMINHO DE VOLTA

*Ao escrever,  
dou conta da ancestralidade;  
do caminho de volta,  
do meu lugar no mundo.*

Graça Graúna

No livro *Crônicas de São Paulo*, Daniel Munduruku (2011) apresenta um narrador indígena que reconhece na metrópole paulistana suas origens ancestrais ao circular por lugares como Tietê, Butantã, Ibirapuera, Anhangabaú, e recuperar narrativas indígenas relacionadas a esses locais, aproximando a cidade e a aldeia e retomando para si esse território. Também nesse sentido, Eliane Potiguara (2004, p. 105) expande a ideia de território, vinculando-o à própria identidade indígena:

Um território não é apenas um pedaço ou vastidão de terras. Um território traz marcas de séculos, de cultura, de tradições. É um espaço verdadeiramente ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo de ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade.

Da floresta à cidade, a presença indígena está impressa por todo o país, para quem não esquece, para quem “sabe ler”. A luta indígena pelo direito ao território a partir dos anos 1970 e as consequentes demarcações asseguradas pela Constituição de 1988 também impulsionaram a emergência de identidades indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004) onde se acreditava que essas populações tinham sido praticamente exterminadas. Como na região Nordeste, incluindo os sertões baianos de Euclides, que contava com apenas dez povos indígenas em 1950 (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 12). Em 1994, esse número subiu para 23, e hoje, de acordo com dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI, 2008), há mais de 60 povos indígenas na região.

Se, ao longo da história, a introdução da escrita alfabética por missões religiosas ou pela escolarização nas aldeias foi um dos principais instrumentos de repressão linguística e cultural (FRANCHETTO, 2008), nesse processo de retomada de territórios, de tradições e, em vários casos, da própria língua indígena, as escolas indígenas e a escrita alfabética têm desempenhado um papel importante (SOUZA, 2020). Repetindo o gesto de Umussin Pārōkumu e Tōrāmã Kēhíri, que, em um contexto de perda da língua desana e de outras grandes mudanças culturais, decidiram publicar sua versão das narrativas de criação do mundo para a própria aldeia, inaugurando a autoria indígena também na cidade, outras

comunidades têm registrado narrativas e cantos tradicionais, além de escrever, de forma coletiva ou individual, textos variados, em português e/ou em língua indígena, para circulação interna nas aldeias (mas que podem ultrapassar esses espaços) e, em geral, com fins pedagógicos.

Para Lynn Menezes de Souza (2020, p. 179), essa “nova escrita indígena” representa “o surgimento de uma nova cultura indígena atravessando e confundindo as fronteiras tênues entre a cultura escrita e a cultura oral”. Especialmente a escrita indígena em português, no contexto das escolas indígenas, surge, de acordo com Souza (2020, p. 179), “paradoxal e simultaneamente local e nacional, marginal e canônica”:

local, porque cada comunidade com projetos para uma escola indígena se torna produtor/autor e consumidor/leitor de seus próprios textos; nacional, porque a política da escola indígena é federal, e isso faz com que surja um público consumidor/leitor potencial da escrita indígena em todas as escolas indígenas do país, fazendo com que esses livros possam circular para fora de suas comunidades produtoras, tornando as tradicionais sabedorias e valores das culturas indígenas (nas suas novas formas transformadas escritas) em uma nova espécie de capital cultural transcomunitário; marginal, porque essa escrita embora já prolífica e de grande abrangência, ainda não mereceu o interesse das academias e instituições literárias nacionais que, quando muito, a veem como uma espécie de literatura popular ou de massas, sem grande valor literário [...]; e finalmente canônica, porque se trata de uma escrita que já nasce no bojo da instituição escolar, com seus mecanismos de inclusão e exclusão curriculares que em várias culturas formam a base para a construção, destruição ou transformação dos cânones literários. (SOUZA, 2020, p. 179)

Nessa vertente da literatura indígena produzida nas aldeias encontram-se, por exemplo, o projeto “Uma experiência de autoria dos índios do Acre”, da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC), que publicou 13 títulos de dez diferentes etnias entre 1983 e 1996; a já citada coleção “Narradores indígenas do Rio Negro” da FOIRN, que publicou *Antes o mundo não existia* e conta com outros oito títulos de etnias do noroeste amazônico; e o projeto “Literaterra”, da UFMG, com dezenas de publicações de povos de Pernambuco, Minas Gerais, Mato Grosso, Tocantins, Pará, Amazonas e Acre. O nome desse último projeto, de acordo com Maria Inês de Almeida (2009, p.24), vem da ideia de que “A grande diferença entre a escrita ‘ocidental’ e a escrita dos índios é que, para estes, o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra, se integram, multiplicadamente” (ALMEIDA, 2009, p.24).

Mesmo fora do contexto das escolas indígenas, a literatura indígena produzida nas cidades e nas aldeias, além de impulsionar uma transformação da imagem dos povos indígenas no contexto nacional, colabora para revelar identidades encobertas pelo processo de colonização e branqueamento da população brasileira. Márcia Mura (2020, p. 104-5),

escritora e educadora da rede pública de ensino em uma escola de Rondônia localizada em área de população ribeirinha historicamente ocupada pelo povo Mura, explica sua própria prática pedagógica:

os livros de literatura indígena são os instrumentos para despertar o ser indígena de cada criança, que está situada em um contexto de apagamento das memórias ancestrais, mas que vivencia no seu dia a dia seus modos de ser indígena e, por isso, se sente parte das narrativas presentes nos livros e as desdobra a partir de suas próprias vivências culturais. [...] com a literatura indígena vamos fazendo renascer nossas ancestralidades adormecidas dentro de nós que vivemos nos espaços ribeirinhos e nas cidades.

Calcula-se que em 1500 havia em torno de mil povos indígenas no Brasil, com uma população de 2 a 4 milhões de pessoas (ISA, 2022). A colonização europeia e a colonização interna promovida pela expansão do Estado nacional, que manteve a *plantation*, agora “agronegócio”, e a extração de “recursos naturais” como base econômica, produziu o extermínio de muitos desses povos em nome de projetos de civilização e desenvolvimento traçados nas capitais. O último Censo (2010) registra 800 mil indígenas e 305 diferentes etnias, em um crescimento significativo em relação ao censo anterior, relacionado também ao aumento da autodeclaração como indígena (IBGE, 2010). Mas o genocídio persiste, especialmente nas fronteiras agrícolas do Centro Oeste, da região do Matopiba (fronteiras entre Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia) e da Amazônia; nas áreas de garimpo ilegal que avançam pelos rios da região Norte com a conivência de autoridades; nos enfrentamentos para a retomada de terras no Nordeste; nas intimidações constantes a comunidades indígenas do Sul e Sudeste que ainda não têm territórios demarcados; na tentativa de validação do “marco temporal” que ameaça inviabilizar a demarcação de diversas terras indígenas e reverter territórios já conquistados em todas as regiões.

No entanto, se em 1934 o embaixador brasileiro em Paris, Luiz Dantas, podia dizer para o jovem franco-belga aspirante a etnógrafo (o qual não deixou de notar, com ironia, a ascendência indígena do próprio interlocutor) que era impossível encontrar um índio no Brasil, já que todos tinham sido exterminados pelos portugueses (LÉVI-STRAUSS, 1957), em 2022 essa mesma afirmação, absurda como o próprio projeto civilizatório brasileiro, tornou-se impossível. Não se pode mais fechar olhos e ouvidos para a “questão indígena”, que passou a desempenhar, por meio da luta desses povos e da ocupação de espaços diversos, uma posição importante no debate contemporâneo, reconfigurando a história, a literatura, o território nacional, e trazendo novos olhares sobre a floresta.

#### 4 URIHI A, A TERRA-FLORESTA NO CENTRO DO MUNDO

*Eu, um Yanomami, dou a vocês, os brancos, esta pele de imagem que é minha.*

Davi Kopenawa

*Com palavras usuais, eu me esmagaria sobre as coisas — com palavras torcidas, rodeio-as e vejo-as claramente.*

Xamã Yaminahua  
(apud Manuela Carneiro da Cunha)

**Figura 4** – Visão xamânica da floresta, *Urihi a*. Davi Kopenawa.



Fonte: KOPENAWA; ALBERT, 2015.

“Foi Omama que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.81). Antes havia outra floresta, frágil e instável. O céu desabou sobre ela, originando uma nova terra, Hutukara, mesmo nome do céu que caiu. Então, Omama – que veio à existência por conta própria com o irmão Yoasi – iniciou sua obra:

Omama fixou a imagem dessa nova terra e esticou-a aos poucos, cuidadosamente, do mesmo modo como espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica *mahe*. Em seguida, cobriu-a com pequenos traços apertados, pintados com tintura de urucum, parecidos com desenhos de palavras. Depois, para evitar que desabasse, plantou nas suas profundezas

imensas peças de metal, com as quais também fixou os pés do céu. Sem isso, a terra teria ficado arenosa e quebradiça e o céu não teria permanecido no lugar. Mais tarde, com o metal que ficou, depois de fazer com que ficasse inofensivo, Omama também fabricou as primeiras ferramentas de nossos ancestrais. Finalmente, assentou as montanhas na superfície da terra, para evitar que as ventanias de tempestade a fizessem tremer e assustassem os humanos. Também desenhou o primeiro sol, para nos dar luz. Mas era por demais ardente e ele teve de rejeitá-lo, destruindo sua imagem. Então, criou aquele que vemos até hoje no céu, bem como as nuvens e a chuva, para poder interpô-los quando esquentam demais. Isso ouvi os antigos contarem. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 81)

Para que surgissem as árvores e outras plantas, Omama espalhou sementes. A seguir, criou as abelhas. Os rios jorraram do fundo da terra, perfurada com uma barra de metal, trazendo consigo os animais aquáticos (os outros animais são descendentes dos habitantes da floresta anterior, seus “fantasmas”). Cansado de copular na dobra do joelho do irmão, Omama atraiu do fundo das águas uma mulher-peixe, T<sup>h</sup>uëyoma, que se tornou sua esposa, originando os humanos da floresta.

Yoasi, por sua vez, contraponto “desastrado” e “cheio de esquecimento” do irmão, criou a lua, Poripori, que não para de morrer, os seres maléficis das doenças *në wari* e os da epidemia *xawara*, além de tornar os humanos mortais. Omama foi então instado por T<sup>h</sup>uëyoma a fazer surgir os *xapiri*, “espíritos da floresta”, “para podermos nos vingar das doenças e nos proteger da morte a que nos sujeitou seu irmão mau” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 84) e tornou seu filho o primeiro xamã, ou seja, o primeiro a fazer os *xapiri* dançarem.

A partir dos contornos originais da floresta<sup>24</sup>, apresentados no início de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), Davi Kopenawa estende o pensamento xamânico yanomami em todas as direções, abarcando “a vasta terra a que chamamos *urihi a pree* ou *urihi a pata*, e que os brancos chamam de mundo inteiro” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 116), para interpretar e confrontar a situação vivida por seu povo desde o encontro com os *napë* (“brancos/inimigos”).

O livro traz uma cronologia desse contato, iniciado de forma mais regular nos anos 1940, na década anterior ao nascimento de Davi (que se deu por volta de 1956), com a demarcação *in loco* dos limites de Roraima com a Venezuela, como fizera Euclides da Cunha nas fronteiras acreanas, e a fundação dos primeiros postos do SPI, depois Funai. A seguir, a presença branca vincula-se à construção de uma grande rodovia, substituta da ferrovia no

<sup>24</sup> É importante notar como esses contornos, “palavras dos antigos”, já mobilizam elementos do contato: os traços “parecidos com desenhos de palavras”, aliados à cerâmica tradicional *mahe*, e as ferramentas de metal, cuja criação os Yanomami atribuem a Omama, pois esses artefatos já circulavam nas amplas redes de troca amazônicas muito antes que os próprios Yanomami conhecessem os brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

projeto de integração do Estado nacional. Nessa época, fins dos anos 1970, também apareceram garimpeiros em busca principalmente de cassiterita e ouro, as novas riquezas descobertas na floresta. Missionários católicos e evangélicos (brasileiros, europeus, canadenses e estadunidenses), instalaram-se nas aldeias desde a década de 1950, com seu proselitismo e desenhos de palavras em “peles de imagens”, tradução literal da expressão em yanomami para “papel”.

Os missionários distribuía nomes bíblicos para os nativos. Entre eles, o apelido adotado pelo futuro xamã, já que os nomes pessoais são secretos para os Yanomami, e sua pronúncia, em muitas situações, é um tabu<sup>25</sup>: “Os brancos me disseram que esse nome vinha de peles de imagens em que estão desenhadas as palavras de Teosi [Deus]. É um nome claro, que não se pode maltratar. Fiquei com ele desde então” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 70). Já o nome xamânico Kopenawa – “verdadeiro nome yanomami”, derivado de *kopena*, as vespas que beberam o sangue do guerreiro ancestral Arowë, “agressor incansável e invencível”, que se transformou em onça sob os golpes dos inimigos – surge num episódio de enfrentamento com os garimpeiros, que tinham matado quatro líderes yanomami. Davi foi enviado como funcionário da Funai para resgatar os corpos: “Só os espíritos *xapiri* estavam do meu lado naquele momento. Foram eles que quiseram me nomear. Deram-me esse nome, Kopenawa, em razão da fúria que havia em mim para enfrentar os brancos”.

Como no caso da composição do nome usado pelo xamã como liderança indígena e autor diante do mundo dos brancos, o livro entrelaça a vida de Davi Kopenawa à presença dos *napë* na floresta, e o próprio texto é um produto dessa relação. Embora Bruce Albert (2015, p. 547) afirme que “nem Davi Kopenawa nem eu tínhamos a menor intenção de submetê-lo [o livro] às convenções etnocêntricas da autobiografia clássica e à sua ‘trama de predestinação’”, *A queda do céu* também contempla uma narrativa em duas vozes em primeira pessoa<sup>26</sup> do

<sup>25</sup> De acordo com Gonçalves (1992), os nomes dos mortos não devem ser nunca pronunciados. Entre os vivos, falar o nome do sogro, por exemplo, também é tabu. Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015) explica nas notas que os nomes brancos, para não serem recusados, não devem soar como palavras em yanomami que produzem riso ou chacota, ou seja, não devem ser nomes que podem ser “maltratados”. O próprio Davi recusou o primeiro nome que lhe foi oferecido, Yosi (do hebraico “Yossi”, diminutivo de “Yossef”), porque se parecia com o do irmão mau de Omama. Falar o apelido de infância na frente de seu dono é considerado insulto, e muitas vezes isso ocorre intencionalmente: “É assim que trocamos insultos, expondo nossos nomes aos ouvidos de todos. De modo que aceitamos ter nomes, contanto que fiquem longe de nós” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.71).

<sup>26</sup> Uma atribuída a Kopenawa (corpo do livro, um dos prólogos e um dos posfácios) e outra a Albert (um prólogo, um posfácio e notas). O processo de construção conjunta da voz narrativa em primeira pessoa atribuída a Kopenawa no corpo do livro é explicitado no posfácio de Albert (2015b), que aponta que essa voz inclui a ambiguidade das posições de narrador/redator, ocupadas, respectivamente, por Kopenawa e pelo antropólogo, mas também as vozes do padrasto e do sogro de Kopenawa, xamãs que foram importantes em sua formação e são largamente citados no livro de forma direta e indireta, além da voz coletiva do povo Yanomami.

encontro entre o xamã e o antropólogo: o menino yanomami que tinha o sono atormentado pelos *xapiri*, o que prenunciava seu destino como xamã, mas que, quando adolescente, pensou em “virar branco”, e o menino francês criado no Marrocos e, um pouco mais tarde, fascinado pelos “depoimentos singulares” dos livros da coleção *Terre Humaine*<sup>27</sup> (editora Plon, Paris), em que o livro de ambos foi finalmente publicado pela primeira vez.

Mas muito mais que esse entrecruzamento biográfico convencional, o livro expressa uma complexa articulação entre sujeitos chave da “zona de contato”. Pois enquanto Kopenawa, a partir de sua relação peculiar com os brancos por falar português e ter atuado como intérprete e funcionário da Funai, ao ser iniciado no xamanismo pelo sogro, ou seja, ao aprofundar-se nos conhecimentos de seu próprio povo, torna-se um mediador importante na diplomacia yanomami com a sociedade envolvente, Albert afirma assumir o “papel político e simbólico de *truchement*<sup>28</sup> às avessas” (ALBERT, 2015, p. 522), ou seja, de um intermediário que intercede a favor dos Yanomami em sua relação com o mundo dos brancos, em troca da iniciação no mundo nativo, que implica em ressocialização e reeducação por meio da “doação de saberes” efetuada por seus anfitriões amazônicos, constituindo assim o que o antropólogo chama de “versão radical do ‘pacto etnográfico’” (ALBERT, 2015, p. 522). Ou seja, é a partir não de identidades individuais que se cruzam em caminhos contínuos e lineares, mas de sujeitos em transformação, nas curvas e abismos do “devir outro” que envolve o processo de tradução (ZEA, 2016), que o texto se constrói.

De um modo diferente dos textos com origem na oralidade indígena analisados por Lúcia Sá (2012), que trazem coletâneas de narrativas em geral transcritas, organizadas e traduzidas por brancos que assinam as obras, nesse caso o acordo expresso na coautoria é explicitado por Kopenawa (2015a) em seu prólogo “Palavras dadas” e por Albert (2015b) em “*Postscriptum*: quando eu é um outro (e vice-versa)”, em que o antropólogo também aborda os parâmetros de tradução. Essa “clareza” é necessária pelo caráter ético e político do pacto que constituiu o livro, em um momento em que o próprio percurso do movimento indígena não mais admite o uso indiscriminado das vozes indígenas nas cidades.

Assim, em primeiro lugar, a escrita de um livro em conjunto é resultado de um pedido expresso de Kopenawa, enfatizam os dois autores. A partir do que Albert considera como

<sup>27</sup> Coleção dedicada a aproximar ciências sociais e literatura e “dar voz, através de depoimentos singulares, às minorias marginalizadas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 683), abrindo espaço para relatos em primeira pessoa de exploradores e etnógrafos, como o clássico *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss.

<sup>28</sup> Rapazes deixados em aldeias tupinambá e de outras etnias pelos franceses para aprenderem a língua indígena e servirem de intermediários nas negociações francesas com esses povos (ALBERT, 2015b).

“evento fundador” – a gravação de uma fita por Kopenawa depois de ver na televisão imagens da destruição promovida pelo garimpo no centro histórico do território yanomami (sua porção norte) –, seguiram-se muitas horas de gravações ao longo de vários anos, que constituíram um *corpus* inicial em língua yanomami<sup>29</sup> sobre o qual Albert passou a trabalhar. Foi feita uma transcrição de todo o material também em yanomami e, a seguir, a construção de uma estrutura inicial do texto, a partir da qual Albert foi selecionando pedaços e traduzindo-os para o francês, cortando as partes em que ele mesmo interferia na fala de Kopenawa com comentários ou questões, estendendo algumas explicações para tornar alguns termos compreensíveis para leitores não familiarizados com a cultura yanomami. Novas gravações foram feitas e a sequência inicialmente linear do texto, no sentido cronológico, foi completamente alterada.

Esse processo de formação de um texto escrito original que já nasce como tradução (ZEA, 2016), encontra paralelo, como veremos a seguir, na iniciação xamânica yanomami, em que a imagem do corpo do iniciado passa por longas e árduas etapas de purificação e reorganização executadas pelos *xapiri*, numa travessia cheia de riscos e incertezas (ZEA, 2016). Corpo e *corpus* precisam ser transformados para que as palavras do Outro possam atravessar fronteiras. O texto assim construído, quando pronto, foi lido e aprovado em conjunto pelos autores, num processo de tradução inversa da escrita em francês para a fala yanomami. Como se vê, um procedimento que exigiu grande confiança do xamã em relação ao seu intérprete, também amplamente assegurada no próprio texto pela longa convivência e amizade dos interlocutores e a luta em comum pela causa indígena (KOPENAWA, 2015; ALBERT, 2015).

Mesmo assim, essa tentativa de ampliar a transparência não exclui o sobressalto, a dúvida, a “impropriedade”, no sentido proposto por Evelyn Zea (2016) de desestabilização de tudo que é “próprio”, ou seja, relacionado à identidade, que a tradução cultural aciona: não exclui a opacidade da Relação (GLISSANT, 2021). Isso se expressa especialmente nas escolhas de tradução feitas por Albert em relação ao registro na língua escrita francesa, que se

---

<sup>29</sup> De acordo com Albert (2015c, p. 553), o termo ‘yanomami’ remete a “uma família linguística amazônica isolada, composta de pelo menos quatro línguas cuja inteligibilidade mútua é bastante variável, cada uma delas subdividida em vários dialetos”. A língua falada por Davi Kopenawa pertence ao dialeto yanomami oriental da região dos rios Toototobi, Catrimani e Uraricoera, chamado por seus falantes de *yanomae t<sup>h</sup>ẽ ã*, “a fala yanomae”, enquanto eles próprios se designam *yanomae t<sup>h</sup>ẽ pë* (“os seres humanos”). A musicalidade própria desse dialeto pode ser ouvida no filme *A última floresta* (2021), de Luiz Bolognesi, baseado em *A queda do céu* e praticamente todo falado em yanomami, com a atuação de Davi Kopenawa e de outros yanomami na aldeia de Watoriki.

repetem na tradução de Beatriz Perrone-Moisés para a edição brasileira. De acordo com Albert (2015b, p.545), para evitar a “inadmissível folclorização” da palavra de Kopenawa, sua proposta é de uma tradução “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”. Desse modo,

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 impregnam. 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 contraolhar das palavras yanomami e a restituição da voz de seu narrador, alternadamente indignada, jovial ou pungente, tal como tive o privilégio de escutá-la no decorrer de nossas conversas. (ALBERT, 2015b, p. 546)

Em consonância a essa proposta, o texto de *A queda do céu* aparece na tradução em português em uma escrita adequada à norma culta da língua e aliada a alguns poucos índices de oralidade, como exclamações e interjeições, estas mantidas em yanomami (“*haixopë*”, “*aweï*”, “*há*”, “*ma*”, “*hou*”, “*oae*”) e com os significados apresentados no prólogo de Albert (2015a). Permanecem também na língua original nomes relacionados a “etnobiologia, etnogeografia e cosmo-ontologia yanomami” (ALBERT, 2015b). Muitas das inúmeras notas dizem respeito à explicação de termos e de conceitos da cosmologia e dos rituais nativos, tudo para garantir a desejada aproximação “fiel” ao pensamento expresso na fala de Davi Kopenawa. As palavras ditas em português pelo xamã foram destacadas no texto em francês, mas na tradução para o português isso só acontece quando a palavra vem acompanhada de alguma nota. Há também transformações morfológicas de palavras em português que passam a fazer parte da língua yanomami, como no caso de “Teosi” ou “Satanasi”, mas não se evidenciam contaminações sintáticas entre as línguas na tradução para o português.

Esse registro parece impulsionar a leitura, especialmente da primeira parte, para o âmbito do maravilhoso mais que do poético, como nota Pedro Mandagará (2019), ou seja, para a incomensurabilidade dos mundos (CUNHA, 1998), que a ciência antropológica permite acessar não como “ficção”, mas como “imaginação conceitual” (CASTRO, 2015) de uma “gente outra”. No entanto, é justamente onde a “precisão” da tradução “falha”, ou seja,

quando a palavra traduzida esbarra, tropeça, não dá conta, quando se estremece a identidade significante/significado, abrindo espaço para “outra língua” (BENJAMIN, 2013), que o Outro se infiltra, restaurando o território compartilhado da totalidade mundo (GLISSANT, 2021) e fazendo ecoar a terrível mensagem da profecia xamânica, como analisaremos de forma detalhada a seguir.

*A queda do céu* divide-se em três partes, cada uma composta por oito capítulos, que abordaremos de forma conjunta nos subtítulos abaixo a partir de alguns temas. Na primeira parte do livro, “Devir outro”, Davi Kopenawa relata episódios de sua infância nas aldeias de Marakana e T<sup>h</sup>oot<sup>h</sup>ot<sup>h</sup>opi, ambas às margens do rio Toototobi (Amazonas), que indicam sua vocação de xamã e, a seguir, sua iniciação ao xamanismo feita pelo sogro, muitos anos depois, já na aldeia de Watorikí, às margens do rio Demini (Amazonas, próximo à divisa com Roraima) e aos pés da “Montanha do Vento” que nomeia a comunidade. Também são apresentados aspectos da cosmologia yanomami que descortinam uma outra floresta a partir do “olhar de xamã” em contraposição ao “olhar de fantasma”.

Na segunda parte, “A fumaça do metal”, são narrados os encontros com diferentes grupos de *napë* (Comissão de Limites, SPI, Funai, o “povo de Teosi”, antropólogos e indigenistas, garimpeiros), entrelaçados ao desenrolar da biografia de Davi, que presencia as numerosas mortes por epidemias *xawara* provocadas pelo contato e a progressiva destruição da floresta e do povo Yanomami.

Por fim, a terceira parte, que repete o nome do livro, “A queda do céu”, traz de forma mais densa o que Albert (2015b) chama de uma contra-antropologia da sociedade ocidental, com as reflexões produzidas pelas viagens de Kopenawa a grandes cidades da Europa e dos Estados Unidos. A partir de um elogio da diferença, em que reafirma o modo de viver yanomami, Kopenawa reitera, no último capítulo, “A morte dos xamãs”, seu grito de luto e de guerra.

#### 4.1 FLORESTA DE ESPELHOS

*Não pensem que a floresta é vazia.*

Davi Kopenawa

No centro do mundo, *Urihi a* é “floresta” e também “território”: a terra habitada pelos Yanomami, filhos de Omama, desde a queda de Hutukara. Nesse ponto da vastidão da terra, o céu é “mais alto e firme”, distante das bordas precárias com que encontra a superfície.

Hutukara também se estende no centro, entre o céu atual – nas costas do qual vivem os mortos e os *xapiri* do gavião Koimari, da borboleta Yāpimari, do raio Yāpirari, do sol Mot<sup>h</sup>okari, todos monstruosos e perigosos – e o mundo subterrâneo, onde imperam a escuridão e a chuva sem fim, deixando tudo podre, e para onde foram arrastados alguns ancestrais quando o céu caiu. Sob a terra vivem ainda os espíritos do caos Xiwāripo, da noite Titiri, do tempo encoberto Ruëri, das águas subterrâneas Motu uri. Acima do céu atual, há ainda um novo céu, “transparente e frágil”, habitado por seres urubus *watupari*, moscas *prõõri* e insetos *h<sup>w</sup>akoh<sup>w</sup>akori*. Em volta de tudo, o grande vazão *wawëwawë a*.

O nível intermediário também abriga, além de humanos, animais e plantas, uma infinidade de *xapiri*<sup>30</sup>, que moram nas montanhas, mais perto do peito do céu, de onde descem em seus “caminhos de espelhos”, finos como teias de aranha, que cobrem toda a floresta. A relação de simetria entre o peito do céu e o peito dos xamãs faz com que os *xapiri* também possam construir no corpo humano sua morada. Pois a floresta yanomami instaura um complexo jogo especular de multiplicações de semelhanças e diferenças a partir do qual as relações se estabelecem.

Assim, os *xapiri*, por exemplo, têm forma humana porque correspondem, em geral<sup>31</sup>, às “imagens” (e também “força vital”) *utupë*, dos ancestrais *yarori* eliminados da superfície pela queda do céu. Esses ancestrais eram instáveis: ficavam a todo momento mudando da forma humana para uma forma animal. Os animais atuais correspondem às “peles”, *siki*, desses primeiros humanos em sua forma animal, mas guardam ainda em seu interior, “como uma fotografia”, sua imagem humana e percebem, com seus olhos de animais, os humanos de hoje como seus similares. Mas a relação entre humanos, animais e *xapiri* é ainda mais intrincada. Os humanos, mesmo os que não são xamãs, possuem no peito imagens animais que lhes conferem certos atributos pessoais, relacionados a características imputadas a cada animal, e, de modo equivalente, também aos respectivos *xapiri*: quem tem a imagem do gavião *kāokāoma* (Kāomari) no peito é um bom orador, por exemplo; quem traz a da saúva *koyo* (Koyori) é um agricultor valoroso. Essas imagens podem ser transmitidas de pai para filho.

Os humanos também possuem duplos animais *rixi*. No caso das mulheres, são os cachorros-do-mato *hoahoama*; no dos homens, os gaviões *mohuma*:

<sup>30</sup> Esses seres “espirituais” são designados em yanomami pelo sufixo “-ri”. O plural é dado por “-pë”, “*xapiripë*”, por exemplo. Mas aqui, seguindo o padrão do livro, mantemos a forma singular em yanomami mesmo em construções no plural.

<sup>31</sup> Há *xapiri* relacionados a todos os seres: vegetais, rios, morros, a própria floresta, objetos de uso doméstico, cinzas, ferramentas, máquinas dos brancos, aos próprios brancos.

Esses duplos animais, que são também os de nossos antepassados, vivem na floresta junto de gente desconhecida, no alto rio Parima, perto de uma grande cachoeira chamada *Xama si pora*, protegida por incontáveis vespeiros e pelas borrascas de ventos poderosos. Então, se caçadores desse lugar flecharem um animal *rixixi*, o ferimento chega logo até nós e pode matar um morador de nossa casa. Assim é. Só nossa pele fica aqui, deitada na rede. Nosso verdadeiro interior está lá, muito longe dela. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 181)

Então, se o “verdadeiro interior” do que vemos como animais é uma imagem com traços humanos, o “verdadeiro interior” humano é um animal que vive em um lugar muito distante, nas bordas da área conhecida da floresta. Humanos e animais parecem se espelhar, mas as relações entre ambos não são, como se percebe, perfeitamente simétricas.

O mesmo com os *xapiri*. Sua forma geral é humana, mas são seres minúsculos, com menos dedos nas mãos, pênis proporcionalmente menores (no caso dos homens, porque também há mulheres *xapiri*, que às vezes trazem seus bebês nas costas, como as mulheres yanomami) e características e poderes relacionados aos animais (ou outros seres) que são seus “representantes”, como diz Kopenawa utilizando o termo em português. Assim, alguns têm caninos grandes e afiados, caudas, pelos, ou portam perigosas lanças, arpões, cordas e venenos. Outros têm aparências ainda mais monstruosas e assustadoras, com olhos na parte de trás da cabeça, corpo purulento, rosto descarnado.

Os *xapiri* são descritos por Kopenawa como “belíssimos” e “fortes”, espécie de miniaturas superlativas dos humanos, com seus enfeites de penugens brancas e rabo de macaco cuxiú-negro na cabeça, caudais de arara-vermelha e cristas de mutum amarrados nos braços, os mesmos usados pelos xamãs yanomami, mas “muito mais bonitos”. Esses seres reluzem porque estão sempre “limpos”: não vivem na fumaça, não andam no chão, não comem carne de caça como os humanos. Dormem de dia e, à noite, cintilam como estrelas que se deslocam pela floresta. Dançam com fervor sobre espelhos imensos e têm cantos magníficos e potentes. Também são capazes de devastar a floresta e cortar o céu em seus acessos de fúria, especialmente quando morre um xamã. Pois outra diferença importante em relação a humanos e animais é que os *xapiri* são imortais: “Em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morreremos com facilidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.111).

Como conta Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.116-7), o nome usado para nomear um dos muitos *xapiri* – como, por exemplo, o espírito anta *xamari*, ou o poderoso e cobiçado espírito japim *ayokorari* – corresponde a uma “multidão de imagens semelhantes”: “São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se

justapõem ao longe sem fim”. Sendo inumeráveis e diversos os *xapiri*, muito mais que os Yanomami, ou mesmo que todos os humanos das cidades dos brancos, Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.126) esclarece: “Essas palavras sobre os seres cujas imagens fazemos dançar não acabam nunca! Nenhum gravador jamais poderá esgotar a multidão de suas palavras!”.

As palavras sobre os *xapiri* vêm dos xamãs, eles mesmos chamados de *xapiri t<sup>h</sup>ë pë*, “gente-espírito”. São os únicos que conseguem, ao se tornarem semelhantes a esses seres, vê-los<sup>32</sup> e a seus caminhos, e percorrer com eles em sonho todas as camadas do mundo, em todas as direções, trazendo de lá novas palavras, cantadas para a aldeia. As pessoas que podem se tornar xamã são os filhos dos xamãs, que já foram formados com o esperma dos próprios *xapiri* de seu pai, e aquelas que passaram por algum evento significativo de cura ou que, desde crianças, sonham com os *xapiri*, como o próprio Kopenawa. A visão dos *xapiri* está relacionada à inalação do pó de *yãkoana*<sup>33</sup>, considerado um alimento desses espíritos, que a consomem a partir do xamã, chamado de “pai” de seu grupo de *xapiri*. No entanto, para adquirir “olhos de xamã”, em contraposição aos “olhos de fantasma” de quem não “enxerga” a floresta em sentido pleno, não basta apenas consumir *yãkoana*, é preciso um longo processo de iniciação mediado por um xamã, que tem como pressuposto “virar outro”: “Sem virar outro, mantendo-se vigoroso e preocupado com o que nos cerca, seria impossível ver as coisas como os espíritos as veem” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.141).

Davi Kopenawa relata no livro sua própria iniciação, quando tinha quase 30 anos, realizada pelo sogro em Watoriki. A ingestão de grande quantidade de *yãkoana* pela primeira vez provoca muita dor e o faz desmaiar, “morrer pela *yãkoana*”, “ficar em estado de fantasma”. A inalação do pó se segue por dias, em conjunto com a proibição de comer e beber (a não ser um pouco de alimentos “doces” e água com mel, considerados alimentos de *xapiri*) e de se aproximar de mulheres. Nesse período, os *xapiri* procedem à limpeza do corpo do iniciado, retirando os restos de carne apodrecida, substituindo sua pele e rasgando seu peito para a construção da casa onde os espíritos vão morar. Há um “renascimento”: os *xapiri* tratam o aspirante a xamã como se fosse um bebê, cortando seu cordão-umbilical e amamentando-o, ou seja, reiniciando sua socialização, agora no mundo dos *xapiri*, para onde sua imagem é levada e depositada em um grande espelho, análogo à praça central da aldeia yanomami, “tudo ao mesmo tempo magnífico e apavorante” (KOPENAWA; ALBERT,

<sup>32</sup> O verbo “ver” (*taai*) compartilha o radical com “conhecer” (*tai*) em yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.677).

<sup>33</sup> Fabricado a partir da casca da árvore *yakoãna hi* (*Virola elongata*). Pode ser misturado às folhas secas ou às cinzas de outras espécies vegetais também de efeito alucinógeno (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

p.142). Ali, diz Kopenawa, os espíritos “nos dão a conhecer o desenho da floresta, para que possamos protegê-la” (KOPENAWA; ALBERT, p.142). A partir de então, a iniciação passa a se desenrolar em dois planos simétricos: o da praça da aldeia yanomami, onde a “pele” do xamã em “estado de fantasma” jaz jogada no chão, e o da clareira de espelhos no céu, onde os *xapiri* reordenam a imagem do iniciado.

Todo o processo é “aterrorizante” e incerto, pois não são todos que conseguem acessar os *xapiri* e teme-se morrer de fato no percurso. Ao começar a ouvir os cantos dos *xapiri*, inicia-se um esforço tradutório: “Não se pode ser impaciente nesse caso. Deve-se tentar pouco a pouco imitar a última parte das palavras do canto dos espíritos. É assim que se consegue começar a escutá-los de verdade, e foi o que eu fiz. E finalmente eles livraram minhas orelhas de tudo o que as entupia” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.148).

Finalmente Kopenawa consegue ver os espíritos, que lhe chegam do céu, em caminhos de “vastos espelhos resplandecentes”: “Omama, que é quem os envia, torna-os capazes de voar com velocidade graças a uma imagem de avião que lhe pertence.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.151). Chegam com seus enfeites e danças, similares aos dos convidados yanomami nas festas *reahu*, trazendo seu brilho intenso: “Brandem imensos sabres, projetando raios de luz em todas as direções, como se agitassem espelhos à sua volta. Avançam numa luminosidade ofuscante, como a dos faróis dos carros à noite” (p.161). Kopenawa relata então que a transformação da imagem de seu próprio corpo se radicaliza:

Aos espíritos não basta dançar para nós. Ao chegarem, nos machucam e recortam nosso corpo. Cortam-nos o tronco, as pernas e o pescoço. Cortam também nossa língua, jogando-a longe, pois só emite palavras de fantasma. Arrancam nossos dentes, que consideram sujos e cariados. Jogam fora nossas entranhas cheias de resíduos de carne de caça que os enojam. Então, substituem tudo isso pela imagem de suas próprias línguas, dentes e vísceras. É desse modo que nos põem à prova. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 153)

A língua recebe um tratamento especial. É lavada e lixada por espíritos pássaros para “livrá-la de suas palavras de fantasma” e “torná-la bela e capaz de proferir palavras sábias [...]. Foi então que eu pude enfim imitar suas vozes [dos *xapiri*] e responder a suas palavras com cantos diretos e claros” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.154). O corpo desmembrado é remontado às avessas, com o torso e a cabeça embaixo e a barriga e as pernas em cima, a boca no lugar do ânus.

Inicia-se então, a partir desse corpo invertido, a construção da casa dos *xapiri*, localizada simultaneamente no peito do céu e no peito do xamã. Enquanto os *xapiri* permanecem no céu, bem longe da fumaça e da sujeira dos humanos, suas imagens habitam o

corpo do xamã: “As clavículas de seu torso são as vigas que sustentam o círculo do teto. Seus quadris são a base dos postes que a assentam no chão. Sua boca e garganta são a porta principal. Seus braços e pernas são os caminhos que conduzem a ela. Seus joelhos e cotovelos são clareiras-espelhos, onde os espíritos fazem uma parada antes de entrar” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.165).

Assim, se o xamã é pequeno e magro, sua casa de espíritos também será estreita e precisará ser alargada para abrigar os novos *xapiri* que chegam. No entanto, se o xamã é corpulento, “ela será imensa, como o edifício das Nações Unidas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.165). A similaridade com os prédios urbanos também se expressa no plano celeste, pois as habitações vão se acumulando de forma vertical: “com o tempo, a casa de espíritos de um xamã antigo se parece com os edifícios de uma cidade grande e pode ultrapassar as costas do céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.165).

Nessas estruturas verticais, os *xapiri* se organizam em grupos homogêneos, ordenados por relações de parentesco, que habitam lugares específicos, cada um com seu espelho central de aldeia, reproduzindo o conhecimento dos Yanomami sobre os seres da floresta e sua própria organização social. Desse modo, o corpo/casa de espíritos (imagens de imagens, nesse caso) do xamã também se apresenta como território, uma espécie de miniatura, sempre incompleta, sempre precária, da floresta, incluindo a simulação do céu e do mundo subterrâneo.

Nessas habitações, os *xapiri* não se misturam. Na casa dos espíritos da anta, só moram espíritos desse animal, acompanhados de seus genros, os espíritos dos pássaros *herama* e *xoapema*<sup>34</sup>. Os espíritos do vendaval *yariporari* e os dos trovões *yārimari* também moram juntos. Mas na moradia dos espíritos sapo *yoyo*, só há espíritos *yoyori*. Numa vasta casa de espíritos, feita de várias habitações coladas umas às outras, há muitas portas: a dos espíritos zangão *remoremo moxi*, a dos espíritos sucuri e, na parte de baixo, a dos espíritos do caos *Xiwāripo*. No alto ficam as dos espíritos gavião *koimari* e dos espíritos raio *yāpirari*. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.162)

Fazendo-se eles mesmos não apenas como *xapiri*, mas como a própria floresta, os xamãs podem estender o pensamento por todas as regiões, esses mundos diversos (mas também tão parecidos) habitados por outras gentes (o povo das águas, do sogro de Omama, que vive em aldeias no fundo dos rios; os mortos da floresta exuberante das costas do céu; os ancestrais assustadores *aōpatari*, que devoram os restos de doenças no mundo subterrâneo), e trazer de lá novas palavras. Podem também intervir na floresta, mobilizando os *xapiri* como

<sup>34</sup> Esses pássaros são sempre vistos perto das antas, comendo os parasitas de seus pelos (KOPENAWA; ALBERT, 2015), por isso são considerados seus genros. Na organização uxori-local yanomami, em que o casal habita a casa dos pais da mulher, a relação sogro/genros é central e implica em uma série de obrigações mútuas.

mediadores por meio de semelhanças resultantes da cuidadosa observação da floresta e de parentescos similares às relações sociais yanomami, atraindo assim a caça, fazendo retornar a umidade no tempo seco e o sol se a chuva é excessiva, ampliando a produção de frutos e das roças, recuperando o “valor de fertilidade” (*në rope*), expulsando os seres que causam doenças, vingando as mortes e mantendo o céu no lugar.

Muito distante da ideia ocidental de território como espaço, ocupado ou vazio, como “cenário” dos épicos das nações e das conquistas, a própria floresta guarda uma imagem humana que só os “olhos de xamã”, fruto de um doloroso “devir outro”, não humano, podem ver: *Urihinari*, com sua respiração, sua pele, sua voz. E agora, diz o xamã Kopenawa, quando os próprios Yanomami são assolados por epidemias *xawara* nunca antes vistas, a floresta está doente.

#### 4.2 O POVO DA MERCADORIA

*A meu ver, só poderemos nos tornar  
brancos no dia em que eles mesmos se  
transformarem em Yanomami.*

Davi Kopenawa

Toda doença e toda morte, a não ser a provocada pelo enfraquecimento do corpo dos mais velhos, têm um causador intencional, com quem os parentes da vítima estabelecem uma relação de ódio e vingança. Kopenawa conta que antigamente, quando os brancos ainda viviam muito longe, as pessoas não ficavam todas doentes ao mesmo tempo e as mortes aconteciam de forma espaçada na floresta:

Os espíritos maléficos *në wāri* comem a imagem de um homem aqui, ou de uma mulher ali. Uma moça falecia quando um caçador distante flechava seu duplo animal *rixí*. Uma criança era devorada pelos espíritos de xamãs inimigos. Por vezes, um ancião morria de repente, antes da hora. Então a gente das outras casas próximas era convidada e todos choravam juntos. Quando achavam que feiticeiros inimigos *oka* tinham soprado no falecido um pó de feitiçaria e tinham quebrado seus ossos, um grupo de guerreiros logo partia para vingá-lo. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 224)

No início, os *napë* foram confundidos com os fantasmas dos mortos, que estariam voltando para a floresta, apesar de os caminhos entre os dois mundos terem sido cortados por Omama. Depois, entendeu-se que eram descendentes dos ancestrais yanomami de Hayowari, um grupo destruído por águas subterrâneas que inundaram parte da floresta e originaram o oceano. Da espuma do sangue desses mortos, Omama criou tanto os demais povos indígenas quanto os brancos, colocados para viver do outro lado do oceano: “Os brancos não foram

criados por seus governos. Eles vêm da fábrica de Omama! São seus filhos e genros, tanto quanto nós” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 231).

A associação dos brancos a esses ancestrais yanomami legitimou o estabelecimento de redes de troca em torno dos cobiçados produtos dos brancos: “aqueles habitantes de terras longínquas deviam ter retornado à floresta por generosidade, para trazer suas mercadorias para os Yanomami, que não possuíam nenhuma” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 251). Por isso, segundo Kopenawa, os antigos permitiram aos brancos, quando ainda eram poucos, se estabelecerem nas redondezas e em suas próprias aldeias, trazendo todo o mal que se seguiu:

Hoje, ninguém mais pensa nada disso! Vimos os brancos espalharem suas epidemias e nos matarem com suas espingardas. Vimo-los destruírem a floresta e os rios. Sabemos que podem ser avarentos e maus e que seu pensamento costuma ser cheio de escuridão. Esqueceram que Omama os criou. Perderam as palavras de seus maiores. Esqueceram o que eram no primeiro tempo, quando eles também tinham cultura. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.251-2)

Cheios de esquecimento, os brancos só têm “olhos de fantasma” e não sabem mais sonhar para longe de si. Por isso, não conseguem entender as palavras dos outros e estabelecer relações que não sejam de predação, de posse: “Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito.” (KOPENAWA apud ALBERT, 2015b, p.531). Essa elaboração xamânica a respeito dos *napë* foi arduamente construída por Kopenawa em conjunto com outros xamãs, especialmente seu padrasto e seu sogro, ao longo de décadas de um contato devastador para a sociedade yanomami, em que o próprio Davi, como “representante” – a face visível – de seu povo no movimento indígena em diversas instâncias nas cidades, percorreu regiões longínquas, expandindo o pensamento e trazendo novas palavras. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 12),

Em todo o ocidente amazônico, os xamãs, como se sabe, são os viajantes por excelência [...]. Sob o efeito do ayahuasca ou de outros alucinógenos, os xamãs viram tudo. É por isso que nada os surpreende. Viagens mais conformes à nossa definição usual acentuam seu prestígio, ou mesmo, ao menos em vários casos Pano, substituem uma aprendizagem de tipo tradicional.

Não foi o caso de Kopenawa, que se submeteu à iniciação tradicional, como foi dito, e suas viagens mais distantes, para a Europa e os Estados Unidos só se deram depois que ele se transformou em morada e pai dos *xapiri*. Mas uma condição fundamental para que se tornasse um intermediário importante, no sentido xamânico, com o mundo dos brancos parece ter sido exatamente sua atuação anterior como tradutor da Funai, capaz de acessar, mesmo que de forma bastante precária, o “mundo opaco e virulento que se esforça para sujeitá-los”

(ALBERT, 2015b, p.522), acrescentando um novo ponto de vista que rearticula os instrumentos conceituais do grupo.

Para o xamã de um mundo novo, de pouca valia serão seus antigos instrumentos, as escadas xamânicas que lhe dão acesso aos diversos planos cosmológicos (Weiss 1969; Chaumeil 1983), sua aprendizagem, seus espíritos auxiliares, suas técnicas; montagens de outras técnicas podem ser preferíveis. Mas, ainda assim, cabe-lhe, “por dever de ofício”, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem (Viveiros de Castro 1996). E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor. (CUNHA, 1998, p. 17)

Kopenawa conta que, quando jovem, antes de se tornar efetivamente um xamã, pensou em “virar branco”. Ele tinha sido criado às margens do rio Toototobi sob as tentativas de conversão dos missionários da New Tribes Mission (a “gente de Teosi”), que se comunicavam em yanomami, com “suas palavras de mentira e medo”, associando a prática xamânica a Satanás, e ensinavam as crianças a escrever na língua nativa. Sua mãe e seu tio materno<sup>35</sup> tinham morrido numa epidemia de sarampo transmitida pelos missionários, que arrasou a aldeia e na qual ele mesmo adoeceu. A mãe teve o corpo enterrado<sup>36</sup>, contra todos os preceitos funerários yanomami: “Por causa deles [do povo de Teosi], nunca pude chorar minha mãe como faziam nossos antigos. Isso é uma coisa muito ruim. Causou-me um sofrimento muito profundo, e a raiva dessa morte fica em mim desde então. Foi endurecendo com o tempo, e só terá fim quando eu mesmo acabar” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 268).

Após assistir à conversão de seu padrasto xamã, motivada pelo medo de novas epidemias, e, a seguir, ao violento rompimento do mesmo com os missionários<sup>37</sup>, sem seus principais vínculos familiares e já crescido o suficiente para percorrer outros lugares, como costumam fazer os adolescentes yanomami, Davi resolveu deixar a aldeia. Levado por funcionários da Funai para trabalhar em um posto indígena na floresta em troca de comida e roupas, pôde conhecer o mundo estranho das cidades amazônicas, Manaus e Boa Vista, com seu excesso de barulhos e de vozes da “multidão de brancos” em sua “língua de fantasma”, emaranhada como a do zangão *remoremo moxi*; com os automóveis e suas rodas, cruzando as ruas em alta velocidade como “jabutis de ferro”, e a proliferação de luzes assustadoras à noite.

<sup>35</sup> O “sogro ideal” yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

<sup>36</sup> Os Yanomami envolvem o corpo com folhas de palmeira e o deixam apodrecer na floresta. Depois, os ossos são queimados e, em alguns casos, as cinzas são consumidas, em uma festa *reahu*.

<sup>37</sup> Porque as rezas para Teosi foram ineficazes para salvar seu cunhado da doença provocada, na concepção xamânica, por um ataque de feitiçaria de xamãs inimigos, e as práticas xamânica tradicionais, “coisa do diabo”, eram vedadas.

O adoecimento por tuberculose no posto da Funai o levou a um hospital em Manaus para um longo tratamento, permitindo o aprendizado da língua e de um pouco da escrita em português.

Eu queria mesmo conhecer os brancos. Por isso eu os escutava com muita atenção. No entanto, minha boca tinha medo de falar com eles. Eu não dizia a mim mesmo: “Vou aprender a língua deles!”. Antes me esforçava para capturar suas palavras uma por uma, para fixá-las em mim. Mas não era nada fácil. Custou-me muito reunir algumas delas em minha mente. Mas, pouco a pouco, as que eu conseguia reconhecer aumentaram. [...] Dizia a mim mesmo: “Por que não imitar os brancos e virar um deles?”. Eu só queria uma coisa: parecer com eles. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 283)

A narrativa da aproximação com os brancos tem pontos em comum com a da iniciação xamânica, envolvendo o estranhamento que encanta e assusta; a imitação progressiva, de início bastante precária, das palavras do outro e de seus gestos/danças; o uso de suas roupas/adornos; o estado de vulnerabilidade produzido pela tuberculose/“morte” por *yakoãna*; a “cura”, com o retorno para a floresta, transformado.

Foi assim que Albert conheceu Davi em uma das aldeias, aos 22 anos, “de camiseta e jeans justos, com os cabelos repartidos de lado e cuidadosamente penteados” (ALBERT, 2015b, p. 525), acompanhando o chefe do posto da Funai que era contra a presença de antropólogos estrangeiros na região: “eu só conseguia ver naquele rapaz um pouco mais jovem do que eu um índio assimilado a serviço da Funai dos militares” (ALBERT, 2015b, p. 526). Mas Davi o surpreendeu ao impedi-lo de fotografar com *flash* a cura xamânica a que ambos assistiam, para não agredir os *xapiri*: “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*” (KOPENAWA *apud* ALBERT, 2015b, p. 527). Nos espelhos da floresta, é o jogo entre as aparências externas e internas que importa.

O precário “devir branco”, a seguir interrompido por Davi, que avalia que essa aproximação não lhe trouxe “nada de bom”, tornou-o um potencial emissário para buscar as “novas palavras” de que os Yanomami precisavam para tentar contornar as “aporias” e evitar o caos. Pois a relação com os *napë* mostra-se imprevisível. As práticas xamânicas não funcionam contra as recorrentes epidemias *xawara*. Os brancos não respeitam a reciprocidade da vingança, matando, em resposta a ataques yanomami, não apenas guerreiros em estado de homicida *ōnokae* (ou seja, aqueles que tinham matado os seus), mas mulheres, crianças e idosos, como aconteceu em Haximu (ALBERT, 2015d). Com suas máquinas, rasgam a floresta, trazendo novas epidemias, desmanchando aldeias<sup>38</sup> e instaurando a fome. Sua

---

<sup>38</sup> Como relata Albert (2015b), pequenos grupos de yanomami, vestindo camisetas rasgadas de campanhas publicitárias e políticas, percorriam a estrada em construção no início dos anos 1980 pedindo comida e “mercadorias”.

incompreensível cobiça por metal para fabricar mercadorias, trocadas por “papel velho”, envenena os rios e produz destruição.

Iniciado no xamanismo, Kopenawa passa a participar ativamente, com o sogro e outros xamãs, da necessária reelaboração do mundo que surge a partir do contato. No plano espiritual, acessado por meio das sessões xamânicas e do sonho, isso se dá a partir do conhecimento dos *xapiri* relacionados ao povo da mercadoria, os *napënapëri*, que, não por acaso, “se parecem com os brancos que nos ajudam na defesa da floresta contra os garimpeiros” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 368). Esses *xapiri* são chamados para combater os canibais *xawarari*, espíritos da epidemia *xawara*, ávidos por gordura humana que “moram em casas repletas de mercadorias e comida, como os acampamentos de garimpeiros. [...] Restos de seus banquetes canibais ficam pendurados por todos os cantos da casa, pois eles guardam os crânios e parte dos ossos dos humanos que devoram, como nós fazemos com a caça que comemos. Suas redes, aliás, são feitas de pele humana” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 368). Os *xawarari*, predadores de humanos, articulam elementos dos brancos “maus” e dos próprios yanomami quando em posição de caçadores.

Assim, os elementos do mundo dos brancos vão sendo entrelaçados ao mundo yanomami, como se percebe ao longo do texto de *A queda do céu*, envolvendo um duplo movimento. Por um lado, criam-se ressonâncias capazes de fazer emergir para os brancos a floresta sob o “olhar de xamã” (caminhos dos *xapiri* como rodovias iluminadas, *urupë* como fotografias), um dos objetivos explícitos do livro. Por outro lado, essas são as “novas palavras”, algumas em português, para tentar contornar e, assim, abarcar elementos do incompreensível novo mundo também sob esse “olhar de xamã”. Mas isso se dá a partir de um efeito propriamente poético, pois é impossível que essas correspondências se fechem plenamente. Elas possuem pontos de conexão que amplificam os sentidos e as imagens: a floresta coberta de estreitas rodovias luminosas como teias de aranha e a cidade repleta de caminhos espelhados de *xapiri*; figura humana congelada no peito de um animal e a *utupë* apresentada em peles de papel ou nas telas de dispositivos variados; *xapiri* multiplicados ao infinito por espelhos de hotel e Kopenawa desvelando, no mundo dos brancos, a multiplicidade xamânica que sua face “representa”.

E é justamente no contraolhar produzido sobre as metrópoles do povo da mercadoria, essa viagem às avessas do “descobrimento”, que o texto de Kopenawa e Albert (2015) amplifica de forma mais significativa os sentidos da colonização. Davi foi convidado diversas vezes pelos brancos que defendem a floresta para ir falar em grandes cidades: “Na verdade, se eu não tivesse baixado da minha rede para fazer isso, nenhum de nós poderia tê-lo feito em

meu lugar” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 422). Para isso, recebeu autorização dos grandes homens de sua aldeia para dirigir aos brancos discursos de ensinamentos e exortações morais *hereamuu*, que apenas homens mais velhos podem fazer entre os yanomami.

No livro são narradas visitas a Londres, Paris e Nova York. Todas se passam em dois tempos, ou planos: o do cotidiano em terras estrangeiras e o do sonho, que enriquece do ponto de vista xamânico as experiências vivenciadas. Assim, por exemplo, em uma das mais belas passagens do texto, Davi constata que a torre Eiffel se assemelha a uma casa de *xapiri*, cercada por caminhos luminosos, mas estranhamente “morta”, pois não ecoa os cantos dos espíritos e sua luz lhe parece “sem vida”, remetendo à própria ausência/morte dos xamãs na “terra que treme”, nome dado pelos espíritos para Paris. A “confusão” que lhe provoca essa visita ao monumento parisiense se esclarece à noite, quando pode, ele mesmo, dar nova vida à torre, fazendo dançar sua imagem em sonho, e comprovar que continuavam por ali “os espíritos dos antigos brancos e das mulheres estrangeiras *waikayoma*, cobertas de miçangas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.424-5).

Se em sua estadia na Inglaterra, Kopenawa se depara com a enorme “casa de pedra”<sup>39</sup> que comprovaria a passagem de Omama pela região, colaborando para a interpretação dos brancos como originários de ancestrais yanomami, em sua viagem a Nova York, ele encontra remanescentes do povo Onondaga, ilhados em uma pequena reserva, a quem atribui, pela grande identificação que estabelece com eles, o mesmo nome de seu povo: *Yanomae t'ë pë*, os “humanos”.

Os brancos de lá deviam detestá-los tanto quanto nos odeiam os garimpeiros e fazendeiros no Brasil. Devem 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 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!”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.433)

É também em Nova York, onde o céu à noite se despedaça aos “olhos de xamã”, e que Kopenawa considera o grande centro da produção das mercadorias, que as incongruências dos *napë* em relação ao seu “próprio povo” se tornam evidentes:

---

<sup>39</sup> Conjunto megalítico de Averbury, no sul da Inglaterra.

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. Isso me deu dó. Os brancos que criaram as mercadorias pensam que são espertos e valentes. Mas eles são avarentos 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. 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! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.431)

Assim, mesmo compartilhando um corpo similar, a fome e a sede, os brancos são uma gente outra, que não respeita seu próprio povo, presa no trabalho sem fim. A “empresa de Sísifo” (CUNHA, 2019) identificada por Euclides entre os seringueiros é estendida a toda a civilização: “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” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 436). Passam a vida desejando objetos bonitos, mas morrem “sós e vazios”.

No entanto, o povo da mercadoria é, sobretudo, *napë*, o inimigo. Uma visita ao Museu do Homem em Paris dá a Kopenawa uma maior dimensão do que ameaça os Yanomami. Ao ver a grande quantidade de antigos objetos indígenas guardados em caixas de vidro, Kopenawa começa a se sentir incomodado, pois, na tradição yanomami, os objetos dos mortos devem ser sempre queimados para que os espíritos não permaneçam presos a eles. Quando chega aos próprios corpos conservados no museu, “cadáveres de crianças com a pele enrugada”, seu tom torna-se de indignação com os brancos amigos que o 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?”<sup>40</sup> (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 427). E então, Davi percebe o alcance da compulsão por ouro e objetos do povo “que só escuta as palavras da mercadoria”, que além de eliminar povos inteiros, não respeita nem a morte do inimigo:

---

<sup>40</sup> Lembramos que o corpo “mestiço” de Euclides da Cunha também foi submetido a procedimentos científicos que se vinculavam, como o tipo de conhecimento celebrado pelo escritor, à ideia clássica de museu: “Não fique tão chateado! Tudo isso está exposto apenas para todos poderem conhecer!”, dizem os amigos brancos que acompanham Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 428).

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, 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: “*Ma!* 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! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.428-9)

Por fim, Kopenawa questiona:

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 desaparecer. 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? (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.429)

A superfície de vidro/espelho separa os inimigos em sua enorme assimetria. Os *napë* são inumeráveis, vorazes como formigas, não respeitam os seus, não respeitam os outros, não respeitam os mortos, vivem como fantasmas, não sabem sonhar. Kopenawa conclui, invertendo a relação que os missionários tentaram estabelecer entre Omama e Satanás, que Teosi deve ser Yoasi, o irmão mau do demiurgo: foi ele que mergulhou os brancos no esquecimento. Por isso, o insaciável povo da mercadoria avança sobre a floresta, com seu frenesi de morte e destruição. Para confrontá-lo, o devir branco do xamã precisa implicar também uma inversão de papéis.

#### 4.3 A ESPIRAL DA VINGANÇA

*Se os brancos não tivessem entrado em nossa floresta quando eu era criança, com certeza eu teria me tornado um guerreiro e, tomado pela raiva, teria flechado outros Yanomami por vingança. [...] Hoje é contra eles que devo dirigir o meu rancor.*

Davi Kopenawa

Os yanomami foram inicialmente classificados pela sociedade branca como “índios ferozes” (CASTRO, 2015), aqueles que, ao contrário dos “índios mansos”, considera-se necessário eliminar (de forma explícita no discurso público até por volta do início do século XX e de forma mais disfarçada, apenas no discurso público, a partir de então) na conquista do território pela civilização. Essa fama também foi politicamente usada por missionários para justificar a evangelização e na tentativa de retalhar a área yanomami em pedaços menores e separados entre si. Romper com essa concepção, difundida especialmente pelo antropólogo Napoleon Chagnon (CASTRO, 2015), que viveu entre os Yanomami da Venezuela, é um dos objetivos do livro. De acordo com Kopenawa,

nossas palavras foram enredadas numa língua de fantasma, cujos desenhos tortos se espalharam entre os brancos, por toda parte. E acabaram voltando para nós. Foi doloroso e revoltante para nós, pois tornaram-se palavras de ignorância. Não queremos mais ouvir essas velhas palavras a nosso respeito. Pertencem aos maus pensamentos dos brancos. Tampouco quero ouvi-los repetir: “As palavras dos Yanomami para defender a floresta são mentira. Ela logo estará vazia. Eles são poucos e vão todos virar brancos!”. Por isso quero fazer com que essas palavras ruins sejam esquecidas e substituídas pelas minhas, que são novas e direitas. Ao escutá-las, os brancos não poderão mais pensar que somos como seres maléficos ou caça na floresta. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.77).

Em contraposição a esse “mito hobbesiano” (ALBERT, 2015b), mas sem ceder ao “edenismo” (ALBERT, 2015b) das ideias rousseauianas do “bom selvagem” que também alimentam o imaginário ocidental sobre os povos indígenas, *A queda do céu* apresenta a elaborada relação caça/guerra/cura xamânica que movimenta a vida e o pensamento yanomami, na qual a vingança ocupa uma posição central: “Nós, habitantes da floresta, guerreamos apenas para nos vingar, por raiva do luto que sentimos quando alguém mata um dos nossos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 442). É a partir dessa espécie de reciprocidade do mal que a profecia xamânica enunciada por Kopenawa é elaborada e direcionada aos brancos, compreendidos como verdadeiro “povo feroz”:

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. 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, revi 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 reduzir a nada, e a fumaça de epidemia de suas bombas logo acabaria com os poucos sobreviventes!”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 442-3)

Revertido o ponto de vista sobre a ferocidade bárbara, diante da evidente superioridade dos massacres promovidos pelos brancos, como se contrapor a essa violência

descabida? Como vingar os mortos que se acumulam em terras yanomami para acalmar a raiva que atormenta e entristece os vivos? O ataque direto com arcos e flechas, como fizeram os “guerreiros valorosos” Waimiri-Atroari para tentar evitar que uma estrada atravessasse suas terras, levou dezenas à morte; a voz levantada a favor da floresta e de seus povos por Chico Mendes provocou o brutal assassinato do seringueiro, risco ao qual Davi Kopenawa também se submeteu, proibido de retornar a Boa Vista pelo perigo de ser morto na cidade. Diante da impossibilidade de se defender e de movimentar a vingança por meio da guerra devido à força dos *napë*, Kopenawa constata: “Mais tarde, na floresta, talvez morramos todos. Mas não pensem os brancos que vamos morrer sozinhos”. É na morte dos xamãs que os yanomami encontram uma resposta à altura.

Enquanto a morte das pessoas comuns só pode ser vingada por seus parentes, a dos xamãs, pais dos *xapiri*, é vingada pelos espíritos. Na morte por velhice, os *xapiri* abandonam aos poucos sua casa/corpo do xamã, voltando para as montanhas e o céu. Vazia e sem os cuidados necessários, a casa desaba e o xamã morre. Mesmo assim, alguns *xapiri*, especialmente de seres maléficos, permanecem na terra, enfurecidos, e podem ser perigosos para os vivos. Por isso, a morte de um xamã exige uma série maior de cuidados funerários. No caso de outros tipos de morte, todas consideradas assassinato/predação pelos yanomami, o perigo é muito maior, pois os *xapiri*, com muita raiva, exigem vingança.

Desde a chegada dos brancos ao território yanomami, essa situação é cada vez mais comum: “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” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.). A dor do luto e o ódio se acumulam nos planos simétricos da floresta, mas os xamãs sobreviventes se esforçam para que essa sede de vingança não leve o mundo ao caos.

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. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.492)

Transferida para o plano espiritual, a vingança dos yanomami enunciada na profecia xamânica ressoa antigos medos da civilização ocidental, combinando o discurso apocalíptico dos missionários e as teorias científicas do aquecimento global defendidas pelos brancos ecologistas amigos, que encontram largo respaldo no que as próprias cidades experimentam no presente. Mas a mensagem do xamã, vinda das entrelaçadas teias de luz da floresta, também traz aquilo que a civilização ainda custa a admitir: do lado oposto do vidro/espelho, os brancos não existem sem os outros.

Fazendo o movimento contrário à criação e organização do mundo promovida por Omama depois da queda do céu, relatada no início, o livro termina com a narrativa de sua destruição:

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. Vão retalhá-lo por inteiro, com muita raiva, e vão jogar os pedaços na terra, para vingar seus pais 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 *aõpatari*. 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. (KOPENAWA; ALBERT, p.493-4)

Para a civilização ocidental, aqui se parece com o temido e aguardado ponto final, da humanidade, do mundo, da história. O corte seco da parca, que encerra a vida e a narrativa. Mas na circularidade do tempo, de que a vingança yanomami é tributária, esse é só mais um reinício: “Pode ser que então, depois de muito tempo, outras gentes venham à existência em nosso lugar. Mas serão outros habitantes da floresta, outros brancos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 498).

#### 4.4 CARTOGRAFIA E RELAÇÃO

*O pensamento do Outro também é estéril sem o Outro do pensamento.*

Édouard Glissant

Em contraposição ao projeto colonial brasileiro, que implica na imposição de limites que dividem e ordenam o território; na separação radical entre natureza e cultura que identifica a primeira e tudo que ela inclui como recurso a ser explorado até o fim; na categorização dos humanos em função dessa mesma separação, recusando a certos grupos, como os povos indígenas, o estatuto de sujeitos históricos, os yanomami estendem, a partir da floresta, sua densa teia de relações. Nela, algo de similar e de diferente pode ser encontrado em todos os seres, o que permite estabelecer vínculos de reciprocidade e partilha de conhecimentos. O que é feito ao Outro, de algum modo, sempre retorna, sob a forma de dádiva retribuída ou de vingança. Porque o Outro nunca está totalmente separado, em um compartimento de vidro; porque aí opera o conjunto, a totalidade mundo, “comunidade mais frágil que existe”, finos fios de teia de aranha. Não é possível passar incólume pela eliminação radical de qualquer de suas delicadas partes.

Projetando-se a partir do local, a floresta, sem abdicar de sua própria particularidade yanomami para abarcar o mundo, *A queda do céu* ecoa o que Édouard Glissant (2021) chama de “poética da Relação”. De acordo com o autor, as culturas do mundo sempre mantiveram relações entre si, mas a própria expansão colonial europeia, um “nomadismo em flecha”, de conquista de territórios e povos, provocou a emergência contemporânea da Relação. Isso foi viabilizado pela exploração geográfica que instaurou um sentimento de “mundo completo”, sem novos territórios a descobrir, seguida da exploração etnográfica, dedicada a “compreender” as culturas, outra forma de dominação. Esse processo imperialista, que levou ao extermínio, à desterritorialização e ao exílio forçado de muitos, disseminou o contato em larga extensão, ampliando entrelaçamentos. Assim, o distante foi tornado muito próximo, e ninguém está mais completamente a salvo da influência significativa e imediata do Outro na “densa materialidade da presença dos povos”:

Nós “sabemos” que o Outro está em nós, que não apenas ressoa em nosso devir, mas também na maior parte de nossas concepções e no movimento de nossa sensibilidade. O “Eu é um outro” de Rimbaud é historicamente literal. Um tipo de “consciência da consciência” nos abre, apesar de nós, e faz de cada um o ator conturbado da poética da Relação. (GLISSANT, 20121, p.51)

A partir desse momento, a vetorização do mundo em um único projeto imperialista de humanidade, da metrópole para a colônia, torna-se inviável, apesar das linhas de força que ainda procuram sustentá-la. A totalidade mundo que se abre não é o lugar do homogêneo, forjado a partir de uma síntese única e previsível de todos os encontros e mestiçagens, mas o lugar da diferença: totalidade dos particulares possíveis. A simetria está sempre incompleta, e o Outro resguarda sua opacidade.

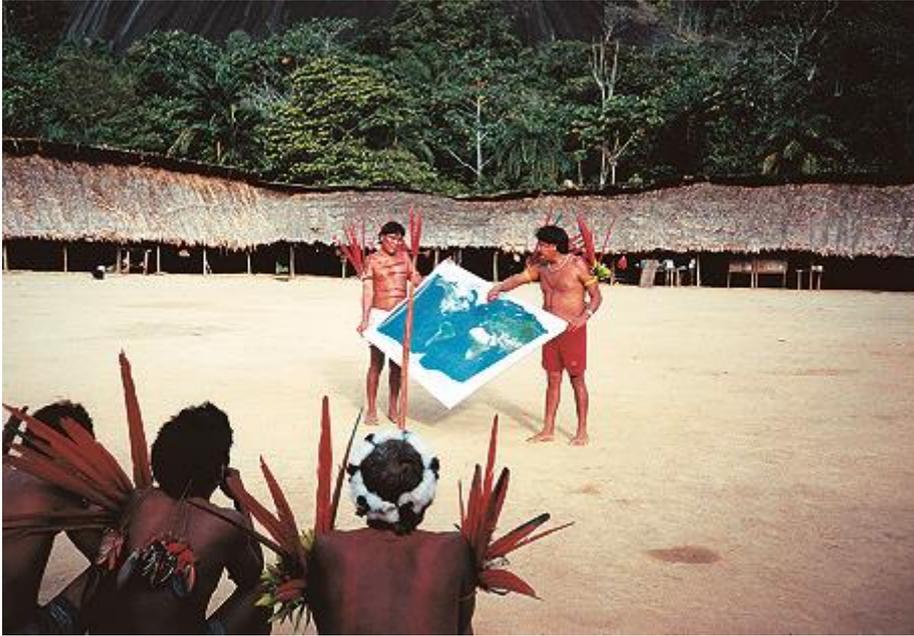
A transparência deixou de figurar como o fundo do espelho em que a humanidade ocidental refletia o mundo à sua imagem; no fundo do espelho agora há opacidade, um lodo depositado pelos povos, lodo fértil, mas na realidade incerto, inexplorado, ainda hoje e frequentemente negado ou ofuscado, cuja presença insistente não podemos evitar ou deixar de vivenciar. (GLISSANT, 2021, p.140)

Distante da ambição monolinguista colonial, a Relação, poética “respingada de línguas”, forjada na presença de todas as línguas, inscreve-se no ambiente multilíngue da tradução, na dialética entre o oral e o escrito, no questionamento dos gêneros, ou seja, na abertura das fronteiras linguísticas e literárias. Isso faz possível que um livro escrito originalmente em francês a partir de uma fala em yanomami, atravessado, portanto, pela língua indígena e seus próprios gêneros do discurso, torne-se indispensável à literatura brasileira (CASTRO, 2015). Os limites coloniais já não conseguem mais conformar a nação literária, e a amplificação de suas vozes poéticas exige esse encontro/confronto, em que não apenas se acolhe o pensamento do Outro, mas movimenta-se o Outro do pensamento.

Para Glissant (2021, p. 186), se “o pensamento do Outro é a generosidade moral que me levaria a aceitar o princípio da alteridade, a conceber que o mundo não é feito de um bloco e que ele não é apenas uma verdade, a minha”, um princípio ético, o Outro do pensamento implica na circularidade da errância, em oposição ao vetor da conquista, como negação de todo polo, de toda metrópole: “É quando mudo meu pensamento, sem abdicar de sua contribuição. Eu mudo e transmuto, faço trocas. Trata-se de uma estética da turbulência, cuja ética que lhe corresponde não está dada de antemão” (GLISSANT, 2015, p.186), entendendo-se a estética como “uma arte de conceber, de imaginar, de agir”. Assim, “O pensamento do Outro pode ser, às vezes, soberanamente pressuposto pelos dominantes; ou proposto dolorosamente por aqueles que sofrem e se libertam. O Outro do pensamento está sempre posto em movimento pelo conjunto dos confluentes, onde cada um é transformado pelo outro e o transforma” (GLISSANT, 2015, p. 186).

É o Outro do pensamento que permite a ampliação dos caminhos, o retraçar dos mapas, o “refazer do desenho geopolítico e afetivo do mundo” (GLISSANT, 2015). Trabalho de xamã, capaz de pôr em constante relação, de percorrer todas as direções trazendo as novas palavras, aquelas que circulam os seres opacos, impossíveis de “compreender” (ou seja, de “conter em si”) da totalidade mundo. Capaz também de fazer chegar ao Todo o seu próprio canto, em que ressoa a infinidade dos cantos das árvores *amoa hi*, de troncos com milhares de bocas, que falam todas as línguas do mundo. A mensagem, assim torcida, é bem clara em seu mistério: o fim dos yanomami e da floresta é o fim de *urihi a pree* ou *urihi a pata*, “a grande terra-floresta”, que os brancos chamam de mundo inteiro.

**Figura 5** – Davi Kopenawa e outros xamãs yanomami em Watoriki.



**Fonte:** Fotografia de H. Chandès (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: TERRITÓRIOS DO PRESENTE

*Se somos autores, somos coautores desse  
tempo insuportável [...]*

Jaider Esbell

As cartografias da floresta, território de luta, se confrontam no presente, tempo de uma guerra que persiste. Euclides da Cunha não viveu para assistir à súbita derrocada dos seringais brasileiros já em 1912, poucos anos após a publicação de *À margem da história* (1909), com o início da produção asiática de borracha a partir de milhares de sementes roubadas pela Inglaterra décadas antes. Durante a Segunda Guerra, a produção foi retomada de forma mais intensa, mas por um período curto. Pouco lucrativa, a exploração da borracha permaneceu restrita a seringueiros artesanais, remanescentes ou descendentes dos sertanejos nordestinos. Nos anos 1970, os projetos de desenvolvimento do governo militar passaram a impulsionar a pecuária na região, produzindo conflitos de terra com seringueiros e indígenas. Ponta de lança do projeto civilizador de Euclides, os sertanejos e seus descendentes tornaram-se os maiores aliados dos povos indígenas na defesa da floresta a partir do período final da ditadura (KRENAK, 2015).

Ainda na década de 1910, a “questão indígena” tomou conta da imprensa das capitais (RIBEIRO, 1986), pois o incentivo à vinda de colonos europeus para o sul e a construção em grande escala de linhas telegráficas e ferrovias, como a Noroeste do Brasil, comemorada por Euclides em “Viação Sul-Americana”, trouxe o encontro/confronto com as populações indígenas do interior do país. Povos como os Kaingang, Xokleng<sup>41</sup> e Krenak, por exemplo, foram quase exterminados nessa época. Mas a barbárie da violência explícita já não agradava à população “civilizada” das capitais, e o debate sobre os índios, que eram um dos temas centrais do cânone da literatura brasileira na época, tornou-se o “assunto do dia” (RIBEIRO, 1986) nos jornais. Isso levou o governo a criar o SPI, baseando-se nos “métodos persuasórios” desenvolvidos por Rondon, com o amplo uso das “mercadorias” na aproximação com os indígenas, a evangelização, a educação, o aldeamento, a realocação, embora o extermínio continuasse a ser defendido como último recurso (RIBEIRO, 1986).

---

<sup>41</sup> É importante lembrar esse genocídio, bastante recente, mas muitas vezes calado tanto pela história oficial quanto nas memórias das famílias de imigrantes, que marca a ocupação europeia do interior de Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul. Nas matas de araucárias do Paraná e Santa Catarina, por exemplo, “os índios Xokleng eram chacinados por bugreiros profissionais, estipendiados por sociedades colonizadoras e pelos cofres públicos, para expulsá-los das terras em que sempre viveram e que haviam sido destinadas a imigrantes alemães e italianos” (RIBEIRO, 1986). Os “bugreiros” ainda atuavam na região na segunda metade do século XX (SANTOS, 2007).

Se a ideia colonial de “civilização”, central para Euclides da Cunha, foi transformada na de “desenvolvimento” ao longo do século XX, também espelhada nas “potências” do norte, os povos indígenas e a floresta continuaram sendo considerados um entrave por parcelas importantes da sociedade brasileira, especialmente nas fronteiras agrícolas, onde os conflitos persistiram, mesmo após a Constituição de 1988 e nos governos de esquerda do início do século XXI, como denuncia Viveiros de Castro (2015), com, por exemplo, o martírio<sup>42</sup> Guarani Kaiowá, promovido pela expansão do agronegócio no Mato Grosso do Sul, e a construção da hidrelétrica de Belo Monte no Pará, desastrosa para diversos povos da região (CASTRO, 2015)<sup>43</sup>.

Mas a ascensão de um governo abertamente avesso às políticas ambientais e indigenistas, relacionado a um imaginário que exalta os governos militares do século XX, em conjunto com a pandemia de covid-19, tornam a situação dos povos indígenas e da floresta ainda mais vulnerável. E uma das áreas mais atingidas é justamente o território yanomami, onde Davi Kopenawa e seu filho, por meio da Hutukara Associação Yanomami, continuam a luta para expulsar os milhares de garimpeiros, recrutados nos bolsões de pobreza de todo o país, que destroem novamente a região, derrubando a floresta e envenenando as águas dos rios, em seu frenesi do ouro e da mercadoria, beneficiando empresários brasileiros, grandes joalherias internacionais e multinacionais da mineração<sup>44</sup>.

Se para Glissant (2020), na totalidade mundo em que o Outro prolifera, a barbárie é a exacerbção de si, com suas consequências de crueldade, a continuada violência contra povos indígenas e negros moradores das periferias no Brasil mostra bem aonde se chegou a partir de um projeto de país sonhado ainda no “alvorecer da República” na cidade das letras. Mas no nascente mundo da Relação – repleto de incertezas pela derrocada do modelo civilizatório único, não de paz – as vozes múltiplas do Outro ressoam com mais força, resultado de lutas

---

<sup>42</sup> Nome do filme de Vincent Carelli (2016), que apresenta vasto material sobre o genocídio dos Kaiowá. O filme traz, por exemplo, a fala da senadora Kátia Abreu, mais tarde ministra da Agricultura, Pecuária e Abastecimento do segundo governo de Dilma Rousseff, em leilão de gado para arrecadar fundos com a finalidade de contratar mais “segurança privada” no enfrentamento aos índios: “Nós levamos dez anos para vencer o MST. Nós levamos 15 anos para vencer o código florestal. E agora, é a questão indígena. Os nossos adversários, muitos deles ocultos, não se cansam de armar e inflar armadilhas contra o setor agropecuário, que mais ajuda a economia nacional. [...] Pra nós, hoje, não há nada mais importante do que solucionar a questão indígena”.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RemMbqc2Lks>. Acesso em: 27 fev. 2022.

<sup>43</sup> O impacto violento do contato sobre os povos indígenas faz com que alguns grupos indígenas evitem a todo custo qualquer tipo de relação com a sociedade nacional, mantendo-se isolados. Há mais de 115 registros de povos isolados no país, 28 confirmados (ISA, 2020). Seu direito de assim permanecer é garantido por lei, mas as frentes de expansão econômica se fecham sobre eles (ISA, 2020).

<sup>44</sup> Ver, por exemplo: “HStern, Ourominas e D’Gold: as principais compradoras do ouro ilegal da TI Yanomami”. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2021/06/hstern-ourominas-e-dgold-as-principais-compradoras-do-ouro-ilegal-da-ti-yanomami/>. Acesso em 25 fev. 2022.

incansáveis. Não é mais possível escapar dessas vozes, que exibem, a todo instante, a face racista e excludente da nação.

A reemergência do nazi-fascismo, em mais um rodopio da história que reafirma, com ironia, a desagregação da linha reta do progresso civilizatório, trazendo de volta à cena o grande fantasma ocidental (aquele que mostrou no território da própria Europa do que a civilização, com seu ideal racista de superioridade, é capaz: uma face que não se queria mais ver), aparece como intensificação da barbárie. Mas nem mesmo essa negação extrema da alteridade pode silenciosamente eliminá-la onde se constitui a Relação, pois os gritos emergem das localidades sob a forma de “palavra mundo”: “Só existe universalidade da seguinte forma: quando, da clausura particular, a voz profunda grita” (GLISSANT, 2021, p.103).

Nesse presente, *À margem da história* e *A queda do céu*, com seus desenhos de floresta, o primeiro articulado ao avanço colonial da nação; o segundo à tentativa dos povos originários de deter esse avanço e preservar o mundo todo, tocam-se como pontas de lança. *Hyløe*, “miniatura do caos”, última página do Gênesis; deserto a ser ocupado pela promessa de civilização baseada na força natural e moral do sertanejo como desbravador nos seringais e da ferrovia como símbolo da chegada do progresso à região mais nova do mundo; cenário da extinção dos primitivos selvagens, mais próximos da natureza que da civilização; lugar assombrado pelas fantasmagorias que acompanham o projeto de nação. *Urihi a*, teia de relações onde cintilam semelhanças e diferenças, ao invés de um reflexo sempre único; multiplicidade de seres onde o humano é uma das muitas faces possíveis; morada dos xamãs e dos *xapiri* que mantêm o céu no lugar; rasgada pela rodovia, degradada pelo garimpo e invadida pelas epidemias de fumaça *xawara* do povo da mercadoria; localidade de onde os yanomami e outros povos indígenas enviam para o mundo seu grito.

As duas queimam neste presente insuportável, empilhamento de tempos precipitados pelo choque das culturas (GLISSANT, 2021): tempos dilatados de mitos indígenas e judaico-cristãos, que se separam e, subitamente, se aproximam; tempo tecnológico da precisão do instante explosivo e tempo etnotécnico da extensão dos sonhos da *yãkoana*; tempo em linha reta rumo ao abismo e de espirais sem fim, que atordoam em seus redemoinhos de ventos em todas as direções. É neste agora que a ruína do épico, fantasma de uma escrita vingativa da floresta nunca concluída, projeta sua sombra do passado, e o novo épico emerge, sustentando, na envergadura do xamã, a ruína da floresta como ruína do futuro, em um livro vingador.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. Prólogo. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a. p. 43-54.

ALBERT, Bruce. *Postscriptum*: quando eu é um outro (e vice-versa). In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b. p. 512-52.

ALBERT, Bruce. Etnônimo, língua e ortografia. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015c. p. 553-56.

ALBERT, Bruce. O massacre de Haximu. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015d. p. 571-82.

ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada**: experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

ANGATU, Casé. Carama súi îe'emonguetás îe'engaras: Carubas Moemas îe'engas (Re)Existências Indigenamente Decoloniais. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 61-72.

BAPTISTA, Josely Vianna. *Roça Barroca*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: UFRJ/Zahar, 1986.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Amazônia antropizada, **Piseagrama**, n. 6, p. 22-3, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio: o recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-42.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas: Papirus, 1990 [1974].

CUNHA, Euclides. **Um paraíso perdido**: reunião de ensaios amazônicos. Seleção e coordenação de Hildon Rocha. Brasília: Senado Federal, 2000.

CUNHA, Euclides. **À margem da história**. São Paulo: Unesp, 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução, **Mana**, v.4, n.1, p. 7-22, 1998.

DELEUZE, Gilles. Conversações. São Paulo: Editora 34, 2013.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando. A literatura indígena brasileira contemporânea: a necessidade do ativismo por meio da autoria para a garantia da autonomia. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo.** Porto Alegre: Fi, 2020. p. 238-61.

ESBELL, Jaider. Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, autonomia e ativismo: o que dizer e para quem? In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo.** Porto Alegre: Fi, 2020. p. 20-25.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. Disponível em: <https://seguindopassoshistoria.blogspot.com/2013/05/literatura-negra-uma-voz-quilombola-na.html>. Acesso em: 17 set. 2021.

FOULCAULT, Michel. **Segurança, território, população:** curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCA, Aline; MUNDURUKU, Daniel; GOMES, Thulio (Orgs.). Bibliografia das publicações indígenas do Brasil. 2019. Online. Disponível em: [https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia\\_das\\_publica%C3%A7%C3%B5es\\_ind%C3%ADgenas\\_do\\_Brasil/Lista\\_Geral\\_de\\_Publica%C3%A7%C3%B5es\\_\(ordenada\\_pelo\\_nome\\_do\\_autor\)](https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publica%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas_do_Brasil/Lista_Geral_de_Publica%C3%A7%C3%B5es_(ordenada_pelo_nome_do_autor)). Acesso em: 25 jan. 2022.

FRANCHETTO, Bruna. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. *Mana*, Rio de Janeiro, v.14, n.1, abr. 2008. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132008000100002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100002). Acesso em: 28 jan. 2022.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade.** Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GONÇALVES, Marco Antonio. Os nomes próprios nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 33, p. 51-72, 1992. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-33/430-os-nomes-proprios-nas-sociedades-indigenas-das-terras-baixas-da-america-do-sul/file>. Acesso em 28 fev. 2022.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GUERRAS do Brasil.Doc. Episódio 1: indígenas,. Direção de Luiz Bolognesi. Produção de Laís Bodanzky; Luiz Bolognesi. Roteiro: Felipe Milanez e Luiz Bolognesi. 2018. (26 min.), P&B. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VeMISgnVDZ4>. Acesso em: 01 mar. 2022.

HARDMAN, Francisco Foot. **A vingança da Hileia**: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna. São Paulo: Unesp, 2009.

HARDMAN, Francisco Foot. Prefácio: A Amazônia e a radicalização do pensamento socioambiental de Euclides da Cunha. *In*: CUNHA, Euclides. **À margem da história**. São Paulo: Unesp, 2019. p. 15-31.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Os indígenas no Censo Demográfico 2010. Online. 2012. Disponível em: [https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena\\_censo2010.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf). Acesso em: 28 jan. 2022.

ISA. Instituto Socioambiental. Relatório do ISA denuncia na ONU risco elevado de genocídio de povos indígenas isolados. 2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/relatorio-do-isa-denuncia-na-onu-risco-elevado-de-genocidio-de-povos-indigenas-isolados>. Acesso em: 28 fev. 2022.

ISA. Instituto Socioambiental. Povos Indígenas no Brasil. 2022. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Constitui%C3%A7%C3%A3o#:~:text=%C3%89%20o%20que%20reza%20o,respeitar%20todos%20os%20seus%20bens.%22>. Acesso em: 28 jan. 2022

KAIOWA, Valdelice Veron. Mesa redonda 17: Mulheres indígenas: lutas, violações e empoderamentos no passado e no presente. **III Congresso Internacional Mundos Indígenas**: agências, direitos, patrimônio e história ambiental no passado e no presente dos povos indígenas da América. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1U2dA6PypF0>. Acesso em: 14 dez 2021.

KAMBEBA, Márcia Wayna. O olhar da palavra: escrita de resistência. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 89-97.

KOPENAWA, Davi. Palavras dadas. *In*: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 63-6.

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

KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak**. Coleção Tembetá: conversas com pensadores indígenas. Kaká Werá (Org.). Lisboa: Oca Editorial, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak**. Série Encontros. Sergio Cohn (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Anhembi, 1957.

LUDMER, Josefina. Literaturas pós-autônomas, **Sopro**, n.20, jan.2010.

MANDAGARÁ, Pedro. Ver com os olhos: representação e *A queda do céu*. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 262-9.

MBEMBE, Achille. Necropolítica, **Arte & Ensaios**, n. 32, dez. 2016, p. 123-51. Disponível em: <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>. Acesso em: 01 dez. 2021.

MORAIS, Maria de Jesus. A questão fronteiriça como mito fundador do Acre e dos acreanos. **Muiraquitã**, v.3, n.1, p. 105-121, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. Crônicas de São Paulo. São Paulo: Callis, 2011.

MURA, Márcia. Seguindo os caminhos das águas com literatura indígena. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 103-10.

NUNES, Jairo. A réplica de Rui Barbosa e a emergência de uma gramática brasileira. Chair on Brazilian Studies, Leiden University, 2007. Disponível em: [https://linguistica.fflch.usp.br/sites/linguistica.fflch.usp.br/files/inline-files/16\\_1.pdf](https://linguistica.fflch.usp.br/sites/linguistica.fflch.usp.br/files/inline-files/16_1.pdf). Acesso em: 10 jan. 2022.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: UnB/Tempo Brasileiro, 1978.

OLIVEIRA, Susan Aparecida de. **Contestado**: visões e projeções da modernidade. 2001. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Ilha de Santa Catarina, 2001.

OLIVIERI-GODET, Rita. A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 133-68.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Autoria e ativismo de originários na escrita da História. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 26-40.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004. p. 13-41.

PAIXÃO, Evilene. Cicatrizes na floresta: garimpo avançou 30% na Terra Indígena Yanomami em 2020. Notícias socioambientais. **Instituto Socioambiental (ISA)**. 25 mar. 2021. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/cicatrizes-na-floresta-garimpo-avancou-30-na-terra-indigena-yanomami-em-2020>. Acesso em: 14 set. 2021.

POTIGUARA, Eliane. **Eliane Potiguara**: entrevista. In: COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Tembetá: conversas com pensadores indígenas. Rio de Janeiro: Azougue, 2019. p. 105-44.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Vozes, 1986.

RAMA, Ángel. **A cidade das letras**. São Paulo: Boitempo, 2015.

RIBEIRO, Ademario. Literatura indígena, ancestralidade e contemporaneidade: vozes empoderadas. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 77-88.

RIBEIRO, Berta Gleize. Introdução: os índios das águas pretas. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/0AD00150.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2022.

SÁ, Lúcia. **Literaturas da floresta: textos amazônicos e literatura latino-americana**. Rio de Janeiro: SciELO/EDUERJ, 2012.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Ensaio Oportunos**. Florianópolis: Academia Catarinense de Letras/Nova Letra, 2007.

SESAI. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Online. Disponível em: [http://sis.funasa.gov.br/portal/mapa\\_dsei.asp](http://sis.funasa.gov.br/portal/mapa_dsei.asp). Acesso em: 15 jan. 2022.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 169-80.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato; LOPES, Nádia da Luz. As ideias a partir do lugar, ou como as criações indígenas pacificam o antropoceno. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 325-49.

THIÉL, Janice Cristine. **Pele silenciosa, pele sonora: a construção da identidade indígena brasileira e norte-americana na literatura**. Tese de doutorado. Departamento de Letras. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2006.

ZEA, Evelyn. Tradução como iniciação, **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 36, n. 3, p. 192-212, 2016.