

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

KARLA ALESSANDRA ALVES DE SOUZA

**“A QUEDA DO CÉU”: O PENSAR DECOLONIAL NA OBRA DE KOPENAWA
YANOMAMI (1990-2015)**

GOIÂNIA/GO

2019

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☒ Dissertação ☐ Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

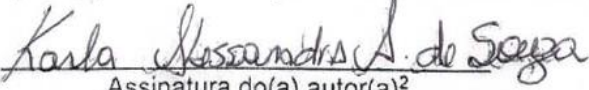
Nome completo do autor: Karla Alessandra Alves de Souza

Título do trabalho: "A Queda do céu": o pensar decolonial na obra de Kopenawa Yanomami (1990-2015).

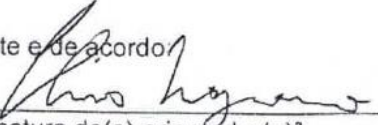
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 27 / 05 / 19

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

KARLA ALESSANDRA ALVES DE SOUZA

**“A QUEDA DO CÉU”: O PENSAR DECOLONIAL NA OBRA DE KOPENAWA
YANOMAMI (1990-2015)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de mestre em História.

Área de concentração: Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História.

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno.

Goiânia/GO

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Alves de Souza, Karla Alessandra
"A Queda do Céu": [manuscrito] : o pensar decolonial na obra de
Kopenawa Yanomami (1990-2015) / Karla Alessandra Alves de
Souza. - 2019.
201, f.

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,
Goiânia, 2019.

Bibliografia. Anexos. Apêndice.
Inclui siglas, mapas, abreviaturas, gráfico.

1. A Queda do Céu. 2. Povo Yanomami. 3. Apropriação subversiva
da escrita. 4. Desobediência epistêmica . 5. Manifesto decolonial. I.
Nazareno, Elias, orient. II. Título.

CDU 94

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Karla Alessandra Alves de Souza**. Aos 26 (vinte e seis) dias do mês de abril de dois mil e dezenove (2019), com início às 09h, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Karla Alessandra Alves de Souza**, cujo título foi “**A QUEDA DO CÉU: O PENSAR DECOLONIAL NA OBRA DE KOPENAWA YANOMAMI (1990-2015)**”. A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº 019/2019-PPGH, de 16 de abril de 2019, pelos seguintes Professores Doutores: **Elias Nazareno (Presidente)**, **André Marques do Nascimento (UFG)**, **Heloísa Selma Fernandes Capel (UFG)**, e, como suplente **Sônia Maria de Magalhães (UFG)**. Os Examinadores arguíram na ordem acima citada. Às 11 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido a candidata Karla Alessandra

Prof. Dr. André Marques do Nascimento (UFG) Ass.: André Marques do Nascimento

Decisão (..... Aprovada)

Prof. Dra. Heloísa Selma Fernandes Capel (UFG) Ass.: Heloísa Selma

Decisão (..... Aprovada)

Presidente da Banca Prof. Dr. Elias Nazareno Ass.: Elias Nazareno

Decisão (..... Aprovada)

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Jean Hardy Varela, secretário do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora: Fabiana de Souza Fredrigo

Prof. Dra. Fabiana de Souza Fredrigo

Secretário: Jean Hardy Varela

Jean Hardy Varela

Vamos lutar... aprende com os índios ... índio não tem medo! Vocês já sabe muito bem quando nós estamos junto ... junto de nós tudo junto com os pajés, nós vamos luta ... ninguém vai deixar isso morrer não, muita gente tá de olho... eu vou continuar lutando, continua andando, continua a sair do meu país pra procurar apoio, procurar apoio pra muita gente, tão protegendo o pulmão da terra que quer ajuda a gente ... awei?

(KOPENAWA, 2018a, em entrevista a esta pesquisa)

Ao povo Yanomami e seus *Xapiri*!

AGRADECIMENTOS

À Davi Kopenawa, grande guerreiro, por me apresentar toda a grandeza do povo Yanomani, por sua força e coragem, por seu pensar crítico, subversivo e desobediente diante da colonialidade do poder. Que *Omama* e os *xapiri* lhe protejam sempre!

À Bruce Albert, pela sabedoria e coragem.

Minha gratidão e respeito ao meu orientador Elias Nazareno, por sua postura ética e suas intervenções precisas, pela inspiração que causa em seus alunos diante de seu deslocar teórico e seu posicionamento crítico, pela oportunidade de conhecer o povo Javaé e, por fim, por sua companhia neste percurso.

Ao meu amigo André Marques do Nascimento, por todas as contribuições durante todo este processo de estudo, pelas intervenções sugeridas na qualificação – vitais para a construção deste trabalho final –, por ter me apresentado o pensamento decolonial, através de autores como Aníbal Quijano, Walter D Mignolo, Linda Tuhiwai Smith, Davi Kopenawa Yanomami, entre outros. Visitar essas leituras possibilitou contribuições valiosíssimas para esta pesquisa que se propôs a desenvolver um pensamento crítico descolonizado. Agradeço por ter tido a oportunidade de assistir a suas aulas, conhecer o povo Xambioá e por nossos banhos de capivara na Carioca. Obrigada por toda confiança e amor. Obrigada por tudo!

À professora Heloísa Selma Fernandes Capel, pelas intervenções durante a qualificação e por sua atenção.

À Exu, Xangô e Ogum, que estiveram me guiando e fortalecendo durante todos os obstáculos enfrentados no percurso desta caminhada.

À mãe gamutinha - Luciene Bonfim - pelos conselhos e pelos banhos de folhas.

Com muito amor, para meu pequeno filhote, Odara.

À Elis, por sua paciência e amor!

Às mulheres da minha vida, Evangelista, Geralda e Fátima, por eu ser quem eu sou.

À Luiza do Carmo Ferreira, toda minha gratidão por seu amor!

A Manoel Ferreira Rafael (Pium), por ser o regaço de nossas vidas!

À minha grande amiga, Kênia Gomes de Matos, pelo carinho e pela atenção dedicados à saúde dos povos indígenas em Brasília. Por estar comigo nos momentos mais delicados desta jornada.

A Djalma, meu grande amigo *sui generes*!

À Luzia, pelas horas de conversa. Quando só existia ‘não’, você me disse ‘Deus é Mãe’!

À Alessandra Rodriguês (Leleca), pela força movida a meu favor e por nossa amizade.

À Lidiane, por abrir possibilidades onde eu não as via.

Aos meus alunos e alunas do Colégio CEPI - Professor Alcide Jubé, pelas provocações que me trouxeram até aqui.

Aos amigos que me acompanharam neste processo: Verinalda, Pedro, Fernanda, Marisete, Douglas, Janete e Vinicius, meu muito obrigada.

A Ordália, Tamires e Luciana, pelo acolhimento e disponibilidade. Aprendi muito com vocês.

A meu amigo Paulo de Brito, pela disponibilidade de sanar minhas dúvidas e inquietações durante esta caminhada, por me mostrar que era possível, por me preparar para a luta, pelo carinho e cuidado, por tudo!

Ao meu irmão de alma, Junêras Akashi, pelas conversa e reflexões nos momentos difíceis.

Ao meu irmão, Marco Aurélio Alves de Souza, por vibrar com minhas conquistas.

À tia Lucia e à prima Marilene, pelo cuidado e amor!

À mana Marcia Glória Costa, pelas conversas extraordinárias.

À Rita Bárbara de Souza e Maria Antônia J. Moraes, pela sororidade!

À Maria Marta Pereira da Silva, por poder contar contigo.

Aos professores que encontrei neste percurso, com destaque para Antonio Celso Ferreira Fonseca, Marlon Jeison Salomon, Luciana Miranda, Ana Teresa Reis da Silva e Luís Felipe Hirano.

À minha comadre, Cláudia Peres, e a seus filhotes, Maurílio e Enio, obrigada por tudo!

Ao meu mestre Chuluca e a todos do grupo capoeira Meninos de Angola, por entenderem meus momentos de ausência.

A Leandro Kamaiurá, pela disponibilidade de seu tempo. Saiba que suas contribuições foram valiosas.

A seu Anselmo Alves de Souza, pelo amor que nos move pelo universo da saudade.

Ao Programa de Pós-graduação em História (PPGH), na pessoa da Diretora Fabiana de Souza Fredrigo.

Ao apoio da Capes, com a bolsa de estudo.

Enfim, o aprendizado adquirido no decorrer deste estudo me possibilitou um imenso conhecimento e amadurecimento como ser humano.

RESUMO

Este estudo expõe, por meio de uma pesquisa documental e de análise crítica, o livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. O objetivo fundamental desta pesquisa foi compreender como o processo de escrita do livro se configura por meio da apropriação da escrita, percebida por Kopenawa como uma ferramenta de denúncia e compreendida por este estudo como uma desobediência epistêmica. Esta análise fundamentou-se nas perspectivas teóricas e metodológicas decoloniais. Nesse sentido, a partir da perspectiva do grupo Modernidade/Colonialidade, apresentamos este livro como um manifesto de descolonização dos conhecimentos indígenas e buscamos encontrar um trajeto que nos apresentasse alternativas metodológicas decoloniais. Desse modo, a metodologia aqui utilizada procurou desenvolver, pela análise crítica do livro *A queda do céu* e das entrevistas utilizadas, um espaço de conversação com Kopenawa. Nesse sentido, o percurso de análise que conduziu este trabalho foi pensado também a partir da história oral. Privilegiou-se Kopenawa, que apresenta a força de seu discurso, situado e fundamentado no xamanismo yanomami por meio da apropriação subversiva da escrita. Retratamos, assim, como o processo de desobediência epistêmica protagonizado por Kopenawa deu origem ao livro *A queda do céu*, reverberando, assim, no manifesto decolonial do povo indígena Yanomami.

Palavras-chave: A queda do céu. Povo Yanomami. Apropriação subversiva da escrita. Desobediência epistêmica. Manifesto decolonial.

ABSTRACT

This study exposes, through documentary research and critical analysis, the book *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, by David Kopenawa and Bruce Albert. The main objective of this research was to understand how the process of writing the book is shaped by the appropriation of writing, perceived by Kopenawa as a tool of denunciation tool and understood by this study as an epistemic disobedience. This analysis was based on decolonial theoretical and methodological perspectives. In this sense, from the perspective of the Modernidade/Colonialidade group, we present this book as a manifesto of decolonization of indigenous knowledge and we seek to find a path that presents us with decolonial methodological alternatives. Thus, the methodology used here sought to develop, through the critical analysis of the book *A queda do céu* and the interviews used, a space of conversation with Kopenawa. In this sense, the course of analysis that led to this work was also thought from oral history. Kopenawa, who presents the power of his discourse, is situated and grounded in Yanomami shamanism through the subversive appropriation of writing. We thus portray how the process of epistemic disobedience carried out by Kopenawa gave rise to the book *A queda do céu*, thus reverberating in the decolonial manifesto of the Yanomami indigenous people.

Keywords: *A queda do céu*. Yanomami people. Subversive appropriation of writing. Epistemic disobedience. Decolonial Manifesto.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABL	Academia Brasileira de Letras
Abralic	Associação Brasileira de Literatura Comparada
APC	Ação pela Cidadania
CCPY	Comissão Pró-Yanomami
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CPI-Acre	Comissão Pró-Índio do Acre
DMT	dimetiltriptamina
FCS	Faculdade de Ciências Sociais
FEEVALE	Universidade Brasileira do Rio Grande do Sul
Funai	Fundação Nacional do Índio
Funasa	Fundação Nacional de Saúde
HAY	Hutukara Associação Yanomami
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICHLA	Instituto de Ciências Humanas, Letras e Arte
Inep	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
IES	Instituições de Ensino Superior
Iesa-UFG	Instituto de Estudos Socioambientais – Universidade Federal de Goiás
IGC	Índice Geral de Cursos
ILES/Ulbra	Instituto Luterano de Ensino Superior/Universidade Luterana do Brasil
ISA	Instituto Socioambiental
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MITsp	Mostra Internacional de Teatro de São Paulo
Nearin	Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas
NTFSI	Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena
OEEI	Observatório Educação Escolar Indígena
ONGs	Organizações não governamentais
Pibid	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência
PNE	Plano Nacional de Educação
Prolind	Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas
PSL	Partido Social Liberal

PUC-PR	Pontifícia Universidade Católica do Paraná
PUC-Rio	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
SNPG	Sistema Nacional de Pós-graduação
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UEG	Universidade Estadual de Goiás
UEM	Universidade Estadual de Maringá
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UnB	Universidade de Brasília
Unemat	Universidade do Mato Grosso
Unesp	Universidade Estadual Paulista
UNI	União das Nações Indígenas
UniRio	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNI	União das Nações Indígenas
USP	Universidade de São Paulo

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Mapa da Terra Indígena Yanomami	100
Figura 2 –	Mapa detalhado dos principais topônimos citados em yanomami .	102

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 –	Distribuição da população indígena – IBGE – 2010	47
Gráfico 2 –	Concentração de indígenas na região Centro-Oeste/Brasil	51

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 –	Artigos (09): Estado da arte de autoria indígena no Brasil de 2009 a 2016	48
Quadro 2 –	Dissertações (03) e Teses (03): estado da arte de autoria indígena no Brasil de 2009 a 2016	49

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1 – EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS COM A ESCRITA: APROPRIAÇÃO, IMPASSES, DESAFIOS E POSSIBILIDADES	31
1.1 Povos indígenas e a história	31
1.2 A escrita produzida por indígenas e a questão da autoria	39
1.3 Os povos indígenas e a escrita	56
1.4 Oralidade e escrita	74
1.5 <i>Utupa Siki</i> : e a relação de Davi Kopenawa com a escrita	81
1.6 Indígenas e o caminho labiríntico da apropriação da escrita	94
CAPÍTULO 2 – KOPENAWA E O PENSAMENTO FRONTEIRIÇO EM AÇÃO	98
2.1 Os Yanomami: o direito exigido de narrar sua própria história	98
2.2 “A queda do céu”: o recado de <i>Watoriki</i>	102
2.3 O entorno da escrita do livro <i>A queda do céu</i>	109
CAPÍTULO 3 – O LIVRO A QUEDA DO CÉU: O MANIFESTO DECOLONIAL DOS YANOMAMI	131
3.1 A cosmologia yanomami e o surgimento do <i>napënapëri</i>	133
3.2 O testemunho indígena do contato e a origem da ferida colonial	138
3.3 A tentativa de evangelização dos Yanomami e o mundo espiritual dos <i>xapiri</i>	141
3.4 <i>Hereamuu</i> de Kopenawa destinado aos não indígenas	146
3.5 <i>Mari kiki hore</i> : os xamãs e o conhecimento yanomami	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS	159
REFERÊNCIAS	163
ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP	181
ANEXO B – NORMAS PARA TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA GRAVADA	183
APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO E ROTEIRO DE ENTREVISTA	184
APÊNDICE B – TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DE KOPENAWA	186

INTRODUÇÃO

Essa livro é para divulgar, essa livro vai divulgar... o problema do povo Yanomami... problema do Yanomami tá lá na comunidade, você não tá vendo... então esse livro vai divulgar aqui no Brasil e fora [...] o mundo inteiro tá lendo francês, os americano, os inglês, eles falam que minha história yanomami é diferente, não é igual não... o homem branco fala: nós somos igualdade... igualdade não... eles tão enganados. (KOPENAWA, 2015, online).

Esse livro da floresta é pra vocês aprender a respeitar a nossa floresta Amazônica e o povo indígena do Brasil... essa é a minha ideia, a minha fala pra vocês ... vocês tão entendendo? Não tenho estudo, mas estudo diferente, muito diferente! Muito sofrido... eu sofri para aprender isso tomando yãkoana.¹ (KOPENAWA, 2015, online).

O viés motivador desta pesquisa originou-se de provocações despertadas com a minha mudança para a Cidade de Goiás. Nesse momento, comecei a cursar Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), em 2002. Ao questionar sobre o nome da cidade, descobri que a origem da nomenclatura devia-se aos povos indígenas² denominados

¹ “Davi Kopenawa foi iniciado no xamanismo no início da década de 1980, pelo pai de sua esposa, líder da comunidade onde reside atualmente com a família, *Watoriki*. Realizar uma sessão de xamanismo (*xapirimuu*, “agir como espírito”) se diz também *yãkoanamuu*, “agir sob influência do pó de *yãkoana*”. Embora se use a expressão “beber (*koai*) o pó de *yãkoana*”, este é inalado. O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT). A DMT possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do LSD. O pó de *yãkoana* contém, ainda, diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito: folhas secas e pulverizadas de *maxara hana*, cinzas de cascas das árvores *ama hi* e *amatha hi* (ver Albert & Milliken, 2009, pp. 114-6)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 612).

² O uso das categorias ‘índio’ ou povos ‘indígenas’ neste trabalho considerou a origem de suas construções, alicerçadas na opressão e na violência da colonização contra as populações distintas e diversas que viviam em Abya Yala. Para Tuhiwai Smith (1999, p. 7), “o termo ‘indígena’ pode, contudo, se tornar símbolo de coalizão e fortalecimento daqueles que compartilham experiências como povos que foram sujeitos à colonização de suas terras e culturas, à negação de sua soberania, por uma sociedade que veio a dominar, a formatar e a qualificar suas vidas, mesmo depois de ter se retirado formalmente” (tradução nossa). Dessa forma, como símbolo de resistência e unidade, essas categorias foram utilizadas na narrativa apresentada por esta pesquisa.

“goyazes”,³ que viviam nessa região no período da chegada dos bandeirantes,⁴ no século XVI.⁵ Ao pesquisar sobre esse povo, percebi que existem poucas informações sobre eles devido à falta de documentação e relatos. Há indícios de que os goyazes viviam na região do Mato Grosso goiano, perto das nascentes do rio Vermelho, nos arredores da Serra Dourada, lugar escolhido por Bartolomeu Bueno da Silva Filho para fundar o Arraial de Sant’Anna (QUINTELA, 2003, p. 153). Com o desenvolvimento do projeto colonizador, porém, essas populações nativas foram submetidas a um processo de violência e submissão. O resultado desse processo foi o extermínio de várias nações indígenas. Os povos Xacriabá e Avá-Canoeiro tiveram suas populações reduzidas e Goyá, Crixá, Kayapó Meridional, Akroá, entre outros grupos, foram exterminados⁶ (CHAIM, 1983, p. 50). Diante das inquietações descritas sobre o silenciamento em relação aos índios Goyazes na história da região e a exaltação dos Bandeirantes com direito a monumento⁷ na capital do estado, Goiânia, confesso que terminei minha graduação em História muito insatisfeita em ter de estudar conteúdos que privilegiavam apenas uma perspectiva histórica, a Ocidental. Anos depois, no exercício docente em sala de aula, foi

³ “Constitui um tradicional tópico, geralmente aceito, afirmar que o topônimo ‘Goiás’ tem a sua origem no gentílico de uma presumível [...] nação aborígene formada por silvícolas de simbólica nomenclatura para o Estado de Goiás denominados ‘goyazes’, ‘guayazes’, ‘guaiás’, ‘guoyá’, ‘goyá’ ou ‘goiá’” (QUINTELA, 2003, p. 153).

⁴ De acordo com Silva, Souza e Lima (2018, p. 148), “[s]egundo relatos de Pohl (1976), na época da colonização, apesar da ausência de documentação (registros oficiais), há indícios da presença de cinquenta mil indígenas na região Goiás-Tocantins, entre eles: Goya, Krixá, Kayapó, Xavante, Araés, Canoeiro, Apinajé, Capepuxi, Temimbó, Amadu, Xerente, Tapirapé, Poxeti, Karajá, Gradaú, Tecemedu, Guiaguçu, Porecramecrã, Curemecrã, Akroá e Xacriabá. A maioria das línguas que eram faladas no atual território goiano pertenciam a diferentes famílias do tronco linguístico Macro-Jê: língua Karajá, família Karajá, e línguas dos povos Akuen, Kayapó e Timbira, família Jê (RODRIGUES, 1999). Outros povos pertencentes ao tronco Tupi, família Tupi-Guarani: o Avá-Canoeiro, o Tapirapé e o Guajajara (RODRIGUES, 1984/1985; RODRIGUES & CABRAL, 2002). Além da diversidade linguística, havia diferenças culturais, modo de vida e costumes distintos e particulares”.

⁵ “Estudos relatam a chegada dos Bandeirantes na região centro-oeste no período (1590-1618), esses documentos apresentam relatos de uma movimentada presença dos sertanistas da Vila de São Paulo nesse território” (FERREIRA, 2000, p. 37). O pesquisador Manoel Rodrigues Ferreira produziu três livros sobre os bastidores da História das Bandeiras do Brasil, principalmente das bandeiras paulistas, publicados entre 1960 e 2000 e intitulados *O mistério do ouro dos Martírios: desvendando o grande segrêdo das bandeiras paulistas* (1960), *As bandeiras do Paraupava* (1977) e *O 2º descobrimento do Brasil: o interior* (2000).

⁶ “Atualmente, no Estado de Goiás, segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2010), vivem 9.708 indígenas, deste número apresentado 500 deles residem em aldeias. No total encontra-se no território goiano três Terras Indígenas, representadas pelo povo Karajá (Aruanã), Ava-canoeiro (entre os municípios de Minaçu e Colinas do Sul) e os Tapuio (Rubiataba e Nova América)” (SILVA; SOUZA; LIMA, 2018, p. 149).

⁷ “A praça Atílio Corrêa Lima, conhecida popularmente como Praça do Bandeirante, é uma praça de Goiânia, capital do estado brasileiro de Goiás. Localiza-se no Centro da cidade, no cruzamento das avenidas Goiás e Anhangüera. O nome oficial da praça homenageia Atílio Correia Lima, o arquiteto responsável pelo plano piloto de Goiânia. O Monumento ao Bandeirante, símbolo da praça, foi inaugurado no dia 9 de novembro de 1942. O monumento foi criado pelo artista plástico Armando Zago atendendo à solicitação do Centro Acadêmico XI de Agosto da Faculdade de Direito de São Paulo, para ser doado ao povo goiano. A escultura em bronze possui três metros e meio de altura e retrata o bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva em corpo inteiro, tendo nas mãos uma bacia e armado de bacamarte” (PRAÇA ATÍLIO CORREIA LIMA, 2018).

impactante constatar que tanto eu quanto os alunos com os quais me relacionava ignorávamos muito sobre os povos indígenas do Brasil. Ignorávamos, inclusive, a história do povo que dava nome à nossa cidade e estado. Diante desse contexto, percebi que seria necessário buscar mais conhecimentos a partir de pesquisas que explicitassem a história dos indígenas, protagonizada e narrada por eles mesmos, e não aquela oferecida pelos livros didáticos.

A proposta deste estudo está ligada ao urgente fim do silenciamento indígena, visto em muitas páginas da historiografia nacional e internacional nas quais a participação indígena é sistematicamente ocultada e inferiorizada. A história indígena ensinada nas escolas perpetua o silenciamento epistêmico, construído e mantido pela colonialidade do saber.⁸ Diante dessa problemática vivenciada em minha prática como professora de História na rede pública estadual, percebi a necessidade de aprimoramento profissional. Isso contribuiria para que eu pudesse desenvolver, de forma mais crítica, o meu papel social como educadora, tendo em vista que a maioria de nossos alunos possuem uma visão deturpada e preconceituosa acerca dos indígenas.

Provocada pelas questões levantadas, comecei a pesquisar sobre autoria indígena, mas precisava acessar a história indígena narrada por eles mesmos. Foi nesse contexto que no segundo semestre de 2015 fui apresentada, pelo professor André Marques do Nascimento, com o livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, de Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert. Só assim pude conhecer, por meio da narrativa de Kopenawa, a tradição e um pouco do conhecimento do povo Yanomami.

Nesse mesmo ano, motivados pela leitura da obra de Kopenawa, eu, André e Djalma decidimos desenvolver o projeto *Práticas educacionais e questões afro-indígenas: encontros e desencontros*, no CEPI-Professor Alcide Jubé, escola da rede pública de Goiás na qual leciono a disciplina História para alunos dos ensinos Fundamental e Médio. O projeto nasceu da

⁸ A colonialidade do saber está inserida no conceito “colonialidade do poder”, defendido pelo peruano Aníbal Quijano, em 1989. O conceito de **colonialidade** foi estendido para outros âmbitos que não só o do poder. Assim, Mignolo (2010, p. 12) “sugere que a matriz colonial do poder ‘é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados’, como: o controle da economia, da autoridade, natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento. A colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser”. Segundo Tirado (2009, p. 5), “a teoria de Quijano sobre a colonialidade propõe uma concepção da diferenciação colonial e epistêmica, onde a colonialidade se transfere do âmbito do poder para o campo do saber, construindo a colonialidade do saber que age de forma a manter a hegemonia eurocêntrica como perspectiva superior do conhecimento. As ciências sociais se constroem neste espaço de dominação e são atravessadas por essas relações de poder. O conhecimento se desenvolve dentro do espaço que lhe é ‘disponibilizado’, e a partir da episteme ‘oferecida’. Essa episteme está sustentada numa estrutura de poder que garante a hegemonia dos dominantes, ao mesmo tempo em que deslegitima as manifestações contra-hegemônicas. Desta forma, o conhecimento está organizado segundo os centros de poder e subordina as regiões periféricas”.

necessidade de estudar sobre os povos indígenas e dar vida à Lei nº 11.645,⁹ que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional; além de versar sobre a inclusão no currículo oficial da rede de ensino e a obrigatoriedade da temática “História e cultura afro-brasileira e indígena”. Tivemos a participação do Prof. Dr. André Marques do Nascimento¹⁰ (UFG) e do estudante de Direito (UFG) Leomar Waine Xerente¹¹ para desenvolver uma roda de conversa com o tema: “O imaginário brasileiro sobre os povos indígenas: ‘puro’ ou ‘atrasados’”. A turma escolhida para participar da roda de conversa foi o 3º ano do Ensino Médio, tendo sido esta uma experiência incrível. Os alunos ficaram surpresos diante da fala e da postura política de Leomar Waine Xerente, que relatou sua experiência como estudante indígena no curso de Direito na Universidade Federal de Goiás (UFG). Leomar destacou as dificuldades desse processo de apropriação da escrita e pontuou que esse caminho se faz necessário para poder exigir os direitos de seu povo como cidadãos. Quando questionado pelos alunos sobre seus projetos futuros, o estudante indígena relatou que gostaria de ser presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), para poder realmente defender os interesses dos povos indígenas do Brasil.

Quanto à participação do professor André Marques do Nascimento, ele nos relatou sobre sua experiência e os desafios vivenciados como professor de Português no curso de Educação Intercultural para Formação Superior de Professores Indígenas na Universidade Federal de Goiás (UFG), destacando que o trabalho desenvolvido por discentes indígenas e professores não indígenas busca minimizar o silenciamento dos saberes indígenas na universidade. Ele nos explicou como o curso de Educação Intercultural funciona e que recebem alunos pertencentes aos povos da etnorregião Araguaia-Tocantins e território do Xingu.¹²

A experiência adquirida por meio desse projeto foi de extrema importância para todos nós, pois a perspectiva eurocêntrica e evolucionista perpetuada nos currículos escolares deve ser problematizada, abrindo espaço para outras narrativas, que representam outros povos. Desse modo, faz-se necessária a efetivação da Lei nº 11.645 nos espaços de conhecimento como

⁹ A Lei nº 11.645 foi sancionada no dia 10 de março de 2008, e “altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena’” (BRASIL, 2008).

¹⁰ Doutor em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás (UFG), em 2012, com pesquisa sobre o ensino do português para professores e professoras indígenas em formação superior numa perspectiva intercultural. Professor no Núcleo Takinahakỹ, na Universidade Federal de Goiás (UFG).

¹¹ Graduando do Curso de Direito/UFG.

¹² “O projeto vem recebendo alunos pertencentes aos seguintes povos da etnorregião Araguaia-Tocantins e território do Xingu: Apinajé, Bororo, Canela, Gavião, Guajajara, Guarani, Javaé, Juruna, Kalapalo, Kamaiurá, Karajá, Krahô, Krikati, Kuikuro, Mehinaku, Mentukitire, Tapirapé, Tapuia, Timbira, Xacriabá, Xambioá, Xavante, Xerente, Yawalapiti e Waurá e Yalapiti” (PIMENTEL DA SILVA, 2015a, p. 11). Nesse ano de 2019 chegaram os povos Kaiabi e os Ikpeng.

escolas e universidades. Essa lei, sancionada no Brasil há 11 anos, ainda percorre um caminho lento e tortuoso. Os cursos de formação de professores brasileiros ainda não efetivaram as mudanças significativas e necessárias para capacitar seus futuros professores a trabalharem sobre a temática indígena; o que temos são iniciativas voluntárias de alguns professores e professoras que tentam romper com esse sistema de silenciamento imposto pela colonialidade do poder a esses lócus de enunciação. A base de pensamento que norteia os cursos de licenciatura privilegia as narrativas eurocêntricas, nas quais os indígenas são apresentados como selvagens ou como empecilho ao progresso. Dessa forma, é necessário escutar e entender o que os povos indígenas do Brasil estão dizendo e escrevendo, só assim a Lei nº 11.645 cumprirá seu papel de minimizar a desigualdade social.

Assim, movida pela postura política de Davi Kopenawa Yanomami e Leomar Waine Xerente e pelas leituras sobre decolonialidade,¹³ percebi a necessidade de aprimorar o meu conhecimento e acessar outros lócus de enunciação para poder direcionar e fortalecer minha prática como professora de História. Era preciso desaprender para aprender e, então, deslocar-se de uma visão única de conhecimento rumo a outras epistemes (MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2012). A convite do professor André, fui conhecer o Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena (NTFSI), da Universidade Federal de Goiás (UFG), Campus Samambaia, onde participei, no mês de janeiro de 2016, como monitora, das aulas com o tema contextual “Tempo, espaço e interculturalidades”, ministradas pelo professor Elias Nazareno,¹⁴ nos dias 11, 12 e 13 de janeiro de 2016.

Dessa forma, essa experiência de estar em uma sala de aula com vários estudantes indígenas do Brasil, escutando sobre seus saberes, foi surpreendente. Tal experimento possibilitou-me conectar com várias produções de autoria indígena, as quais me serviram de material de estudo para minhas intervenções em sala de aula. Estas se configuraram, em meu entendimento, como um forte instrumento contra a colonialidade do saber, pois se apresentava, assim, a história indígena contada por eles mesmos, transitando entre a apropriação da escrita e a experiência de autoria indígena na universidade. Cabe ressaltar a importância da vivência

¹³ Conforme Colaço e Damásio (2012, p. 123), “quando falamos em ‘decolonialidade’, estamos nos remetendo necessariamente a uma tríade de conceitos, a ‘modernidade/colonialidade/decolonialidade’. A ‘/’ (barra) que une as categorias ‘modernidade/colonialidade/decolonialidade’ e ao mesmo tempo as separa significa, por um lado, que uma não pode ser pensada sem as outras e que, historicamente, surgem conjuntamente no mesmo processo histórico. Cada uma delas é constitutiva das outras duas”. De acordo com Colaço e Damásio (apud GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 34), “a ‘decolonialidade’ significa um tipo de atividade (pensamento, giro, opção) de enfrentamento à retórica da modernidade e à lógica da colonialidade”.

¹⁴ Professor Associado I da Universidade Federal de Goiás, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História e ao Curso de Educação Intercultural para formação de Professores Indígenas da UFG e coordenador do Grupo de Pesquisa do DGP/CNPq, História indígena e História ambiental: interculturalidade crítica e decolonialidade da UFG.

que tive no Núcleo Takinahakỹ, da UFG, já que foi justamente a partir dela que encontrei argumentos e algumas respostas para problemas por mim colocados.

Como trabalhar questões sobre os povos indígenas, se não sabíamos quase nada sobre eles? As histórias disponíveis nos livros didáticos são escritas por não indígenas que, com raras exceções, historicamente mantêm os indígenas silenciados e cristalizados no passado. Diante do impasse, resolvi investigar o processo de apropriação da escrita vivenciado por esses estudantes indígenas para compreender de que forma eles vinham buscando efetivar seus lugares de fala.

Diante da prática de aprendizado relatada, busquei, pela inserção no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG), a partir da linha de pesquisa “Fronteiras, Interculturalidade e Ensino de História”, desenvolver o projeto “*A queda do céu: o pensar decolonial*¹⁵ na obra de Kopenawa Yanomami¹⁶ (1990-2015)”. Este estudo expõe, através de uma pesquisa documental crítica, partes do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, por meio de uma leitura interpretativa.

O problema analisado se apresenta na seguinte questão: como o processo de escrita do livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami* (1990-2015) se configura por meio da apropriação da narrativa escrita exigida por Kopenawa como uma ferramenta de desobediência epistêmica?¹⁷ Buscou-se apresentar o processo de desobediência epistêmica protagonizado por

¹⁵ “O pensamento decolonial reflete sobre a colonização como um grande evento prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada. [...] Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua” (COLAÇO; DAMÁSIO, 2012, p. 8). De acordo com Colaço e Damásio (2012, p. 143), “[p]ensar decolonialmente, habitar o giro decolonial, trabalhar na opção decolonial (entendida em seu perfil embora apresentada em várias formas segundo as histórias locais), significa avançar em um processo de desprendimento das bases eurocentrada do conhecimento”.

¹⁶ “‘Yanomami’ é uma simplificação do etnônimo Yanomami, termo que, seguido do plural tẽpẽ, significa ‘seres humanos’ em Yanomami ocidental” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 609).

¹⁷ “A desobediência epistêmica não se trata de ‘política de identidade’, mas sim de ‘identidade em política’, para Mignolo é essencial diferenciar ambas as posições. Enquanto a política de identidade reforça o pensamento colonial com sua determinação e divisão entre etnias, gênero, sexualidade, que é fruto dos conceitos construídos por correntes de pensamento que reforçam a dominação colonial nos colonizados. É, justamente na identidade em política que se assegura a opção descolonial, criando teorias políticas que confronte com qualquer outra forma de pensar que não seja o construído com bases conceituais/categoriais e o fazer descolonial dos próprios colonizados. [...] Desobediência epistêmica – é negar qualquer tentativa de padronização das relações sociais e econômicas e subjetivas dos povos, sempre respeitando e garantindo sua independência social, epistemológica e de poder. E, é nessa crítica que questiona qualquer tentativa de adequar esses povos a modelos socioeconômicos defendidos por teorias como: o neoliberalismo que reforça o poder hegemônico do Capitalismo ou as do socialismo/comunismo que apesar de sua oposição frente ao capitalismo, Mignolo considera na essência os mesmos objetivos – padronização – às formas de organização social pelo planeta, ambas combatidas pelo corrente de pensamento descolonial do qual faz parte ele e outros pensadores contemporâneos” (MIGNOLO, 2010 apud LEITE, 2014, *online*).

Kopenawa, que exteriorizou o seu pensamento crítico de fronteira,¹⁸ dando origem ao manifesto decolonial dos Yanomami, cujo produto é o livro. Tendo em vista a análise realizada por este estudo considere-se que o tipo de pronunciamento externado por Kopenawa em seu livro e por meio de suas entrevistas se apresenta como uma enunciação decolonial, assim de acordo com minhas considerações produzidas no desenvolver desta pesquisa utilizei o conceito de desobediência epistêmica como categoria de análise, em momento algum Kopenawa se retrata por meio desses conceitos e categorias, essa perspectiva foi desenvolvida por mim. O recorte temporal de 1990 a 2015, apresentado pela pesquisa, foi delimitado com a finalidade de analisar o contexto histórico em que surge a ideia do livro *A queda do céu* até seu lançamento, em 2015, no Brasil. Apesar de a obra apresentar variações de recorte em sua narrativa, foi necessário selecionar nosso lócus de observação e o período a ser estudado, procedimento que viabilizou uma análise direcionada para desenvolver a problemática investigada pela pesquisa.

Na narrativa da obra, a primeira pessoa é a voz de Kopenawa, destacando outro horizonte que aponta um protagonismo indígena na comunicação intercultural. O xamã yanomami não reconhece a “história oficial”, supostamente ditadora da história do povo Yanomami no mundo. Segundo ele, é constrangedora a situação das narrativas mentirosas sobre seu povo. Kopenawa utiliza-se da narrativa escrita, inverte o uso da ferramenta – até então utilizada pelo não indígena como mecanismo de silenciamento de seu povo –, para que sua voz seja decodificada, para que a história de seu povo seja escutada, reconhecida e respeitada pelos não indígenas. As discussões feitas na historiografia sobre o povo Yanomami são quase sempre trazidas por pessoas que não pertencem a esse lugar de fala. Com o lançamento da obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* muda-se o lócus de enunciação nos termos do diálogo e se expõe um novo relato interno sobre a sociedade Yanomami.

O livro em questão foi concluído com 24 capítulos, composto por dupla introdução (um prólogo de Albert e outro de Kopenawa, “Palavras dadas”), dupla conclusão (“Palavras de Omama”¹⁹ e “*Postscriptum*”) e, também, dupla epígrafe: uma de Kopenawa e outra de Claude Lévi Strauss (1908-2009). O Prefácio é apresentado por Eduardo Viveiros de Castro e a tradução da obra foi feita por Beatriz Perrone-Moisés. A foto da capa retrata o rosto de um

¹⁸ De acordo com Grosfoguel (2008, p. 138), “O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistêmica do subalterno ao projecto eurocêntrico da modernidade [...]. Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações económicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica. Walter Mignolo, inspirado em pensadores chicanos (as) como Gloria Anzaldúa (1987) e Jose David Saldívar (1997), chamou ‘pensamento crítico de fronteira’ (Mignolo, 2000) ”.

¹⁹ “*Omama*, é o demiurgo da mitologia Yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

Yanomami e pertence à coleção *Sem título*, da série Identidade, de 1976, da fotografa Claudia Andujar. Assim, a obra foi organizada em três momentos: *Devir outro*, *A fumaça do metal*, e *A queda do céu*. A estrutura da obra foi pensada por Albert, que apresenta 55 fotografias que destacam Kopenawa, seu povo e sua trajetória, bem como numerosos desenhos yanomami, totalizando 85 imagens.

Outro aspecto pertinente são as notas de rodapé, expostas de forma detalhada e esclarecedora por meio dos títulos dos capítulos e organizadas, ao final da obra, em 81 páginas. O livro traz infindáveis interpretações e entendimentos e só as notas de rodapé dariam outra obra, pois ao acessá-las abrem-se outras dimensões, que nos levam a um conhecimento significativo sobre os Yanomami. O livro *A queda do céu* exibe cinco mapas, destacando a terra indígena Yanomami no Brasil (topônimo em português), a situação da terra indígena Yanomami, um mapa detalhado da Terra Indígena Yanomami, outro mapa detalhado dos principais topônimos citados em Yanomami e a localização das etnias citadas. Esses mapas são de fundamental importância para o leitor, visto apresentarem a localização geográfica e o contexto histórico de onde surgiu o discurso situado de Kopenawa. Foram incluídos também um Índice temático, das páginas 711-722, e um Índice de entidades xamânicas e cosmológicas, das páginas 723-729. Neles os leitores podem localizar os assuntos desejados por meio das páginas e temas organizados. A obra nos oferece, ademais, um inventário de plantas, peixes, rios e animais por intermédio dos glossários etnobiológico e geográfico, que poderia ser destacado como uma espécie de inventário em termos de história ambiental.

A origem do nome do livro *A queda do céu* é algo que faz parte da maneira como os Yanomami interpretam o mundo, pois apresenta um significado cosmogônico para eles, para quem o céu caiu sobre a terra em um tempo distante e, por causa desse episódio, um grande xamã morreu. Essa fatalidade gerou muita indignação em seus ajudantes espirituais, que, tomados pela fúria, deixaram o céu cair, gerando muito terror. Depois desse acontecimento, em outro tempo *Omama* criou outro sol, outra lua e outro céu. Devido à queda do céu, muitos dos primeiros antepassados foram transformados em seres sobrenaturais e jogados no submundo (WILBERT; SIMONEAU, 1990, p. 36). A queda do céu anunciada pelo povo Yanomami na voz de Kopenawa noticia o fim deste mundo e possivelmente o começo de outro. O xamã yanomami nos apresenta a cosmologia de seu povo nos advertindo que a ganancia por mercadorias e metais preciosos da maioria dos não indígenas pode levar o planeta ao colapso. Segundo Kopenawa (2015, p.497) “ eu já tinha visto a imagem do céu se quebrando e tinha ouvido suas queixas: “ mais tarde, se não houver mais xamãs na floresta para me segurar, vou cair de novo na terra [...] dessa vez vou fazer viver em minhas costas gente diferente desses

brancos comedores de terra”. Diante da passagem relatada por Kopenawa podemos perceber que para os Yanomami quem evita a queda do céu são os xamãs que ensinados pelos *xapiri* buscam equilibrar e cuidar do bem-estar de todos. Mas a devastação causada pela necessidade de lucro está adoecendo o céu que pode se quebrar e cair sobre todos nós destruindo tudo como no primeiro tempo. Assim Kopenawa nos chama atenção para a voz dos espíritos da floresta e nos aconselha a escutar as suas palavras sobre a queda do céu.

Sobre a mitologia yanomami, ela pode ser entendida por meio de duas perspectivas narrativas. A primeira destaca a origem dos ancestrais humanos/animais (*yarori*), descrita na primeira humanidade, que retrata a mutação desses seres em caça (*yaro*) e o surgimento de suas ‘imagens’ (*utupë*) nos espíritos xamânicos (*xapiri*).²⁰ A outra perspectiva narrativa apresenta *Omama* e seu irmão *Yoasi*²¹ (o enganador) como os inventores do mundo e da humanidade contemporânea (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613). Grande parte da narrativa de Kopenawa apresentada no livro está baseada e fundamentada em sua experiência xamânica. Esse movimento possibilitou uma abertura em termos de cosmovisão para que o xamã yanomami percebesse e entendesse o mundo a sua volta. É através da ótica dos *xapiri* dos espíritos da floresta que Kopenawa vai nos contar sua história; é esse lócus de enunciação, fundamentado em sua experiência de vida, que potencializa seu discurso.

Davi Kopenawa Yanomami conta a origem de seu nome, Davi,²² dado a ele pelos missionários evangélicos quando ainda era criança. Depois, quando se tornou homem, o pessoal da Fundação Nacional do Índio (Funai) começou a chamá-lo de Davi ‘*Xiriana*’,²³ mas esse nome não agradou a Davi, pois *Xiriana* é como são chamados os Yanomami que vivem no rio *Uraricaá*, muito distante de onde ele nasceu. O nome Kopenawa foi oferecido a Davi depois de adulto, quando foi enviado pela Funai à floresta para encontrar os corpos de quatro grandes

²⁰ “Os *xapiri* são imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse seu verdadeiro nome. Vocês os chamam ‘espíritos’, mas são outros” (KOPENAWA, 2015, p. 111). “Em entrevista a um representante da American Anthropological Association, Davi Kopenawa explicava seu emprego da palavra ‘espírito’, em português, do seguinte modo: “[...] ‘espírito’ não é uma palavra de minha língua. É uma palavra que aprendi e que utilizo na língua misturada que inventei (para falar dessas coisas aos brancos) (Turner & Kopenawa, 1991, p. 63)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 620).

²¹ “A palavra *yoasi* (pl. *pê*) designa uma micose (*Pityriasis versicolor*) que provoca manchas de despigmentação (pano branco). O ciclo mítico consagrado ao demiurgo yanomami e a seu irmão apresenta, invariavelmente, este último como um ser colérico, lúbrico e desastrado (ver M 187, 191, 197-8)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 611).

²² “Os brancos me disseram que esse nome vinha de peles de imagens em que estão desenhadas as palavras de *Teosi*. É um nome claro, que não se pode maltratar. Fiquei com ele desde então” (KOPENAWA, 2015, p. 70). “O nome Davi (*dawid*) tem origem na Bíblia Sagrada, seu significado, é incerto. Podendo significar “amado”, “chefe” ou “oficial do exército”. Davi foi o rei mais famoso de Israel e antepassado de Jesus. Ele foi pastor de ovelhas, líder militar, rei, músico e poeta. Também ficou muito conhecido por enfrentar e matar o gigante filisteu Golias (1 Samuel 16:18)” (CONEGERO, 2018).

²³ “*Xiriana*: denominação dos Yanomami de língua Ninam (Yanam) dos rios Mucajá e Uraricaá pelos Yanomami orientais” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 608).

homens yanomami que haviam sido assassinados por garimpeiros perto do rio *Hero u*.²⁴ Davi relata que estava sozinho, sentiu medo de ser morto, mas que sua indignação era maior; foi nesse contexto que os espíritos *xapiri* que o acompanhavam deram-lhe o nome Kopenawa, em virtude de seu ressentimento demonstrado por ele, naquela situação, ao enfrentar os não indígenas. Assim, em *Watoriki*²⁵ seu sogro, o grande xamã, o fez inalar o pó da árvore *yãkoana hi* e, sob o seu efeito, Davi viu descer sobre si os espíritos das vespas *kopena*. Esses espíritos disseram-lhe que o acompanhariam e o protegeriam; a partir daquele momento, seu nome seria Kopenawa, nome originado dos espíritos vespa que beberam o sangue de *Arowë*²⁶ (KOPENAWA, 2015, p. 71-72). O povo Yanomami desenvolve outra relação com os nomes em sua cultura: os familiares dão os apelidos que denotam alguma característica ou evento vivenciado pela criança quando pequena; depois de grande, o nome é associado à pessoa. A nomeação foi utilizada pela colonização como ato de poder e até hoje é empregada como dispositivo de criar realidades de pontos de vistas situados.²⁷ Os documentos pessoais de Kopenawa, como certidão de nascimento e carteira de identidade, foram emitidos pela Funai entre os anos de 1974 e 1975. A data de nascimento exposta nesses documentos é 15 de fevereiro de 1956. O nome dado pelos *xapiri* só foi reconhecido em março de 2008 pela justiça brasileira e Davi Xiriana tornou-se legalmente Davi Kopenawa Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 612).

Esta pesquisa fundamentou-se nas perspectivas teóricas decoloniais latino-americanas. Acredita-se, assim, que este estudo segue na direção do que, a partir do Programa Modernidade/Colonialidade, se configura como uma dimensão da descolonização do conhecimento, de maneira geral, e da descolonização epistêmica na área de estudos

²⁴ “Esses assassinatos ocorreram em agosto de 1987, na região do posto Paapiú da Funai, no alto rio Couto de Magalhães (*Hero u*). Ver capítulo 16” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 612).

²⁵ “Denominada ‘*Montanha do vento*’. Está situada no extremo nordeste do estado do Amazonas, entre as bacias do rio Catrimani, a leste, e a do rio Demini, a oeste. Encontra-se nas terras baixas que, em direção ao sul, sucedem as elevações da serra Prima, fronteira natural entre a Venezuela e o Brasil” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 565).

²⁶ “*Arowë* nasceu nas terras altas, na floresta daqueles que chamamos Gente de Guerra. Era muito agressivo e destemido. [...]. Com sua morte, seu fantasma se dividiu e se propagou [...]. Foi assim que ele nos ensinou a coragem guerreira. Que os brancos não pensem que os Yanomami são valentes à toa. Devemos nossa valentia a *Arowë*” (KOPENAWA, 2015, p. 72-73). “Em outra versão desse mito, narrada pelo sogro de Davi Kopenawa (M 288), *Aro* se transforma em onça. A terminação -*wë*, acrescentada ao nome desse personagem, é um empréstimo à onomástica dos Yanomami ocidentais (*Xamathari*)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

²⁷ “A sedimentação dos ‘nomes de branco’ (*napë wããha*) nas aldeias yanomami na esteira da passagem de sucessivos visitantes mereceria um estudo: nomes bíblicos, nomes de agentes da administração indigenista, de médicos e políticos locais, nomes de estados brasileiros, de estrelas do futebol ou de programas de televisão, nomes de personagens de desenho animado e até de marcas publicitárias. Considerados socialmente neutros – contanto que não se aproximem foneticamente de nenhuma palavra yanomami –, os ‘nomes de branco’ são utilizados não apenas em situações de contato mas, cada vez mais, entre os jovens yanomami. Os apelidos tradicionais, que não podem ser pronunciados na presença de seus portadores ou de seus parentes próximos, conservam, entretanto, seu modo de circulação mais confidencial” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 611).

historiográficos latino-americanos e brasileiros. Nesse sentido, trabalhamos com os conceitos colonialidade do saber (MIGNOLO, 2010), colonialidade do poder (QUIJANO, 1989, 2000), decolonialidade e pensamento decolonial (COLAÇO; DAMÁSIO, 2012; GROSGOUEL; MIGNOLO, 2008), desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2010), o outro lado da modernidade (DUSSEL, 2000, 2010); pensamento de fronteira (GROSGOUEL, 2008; MIGNOLO, 2010); diferença colonial (MIGNOLO, 2000, 2003); categoria ‘índio’ e ‘indígena’ (SMITH, 1999); interculturalidade crítica (WHALSH, 2005). Quanto à autoria, elegemos o conceito discutido por Orlandi (2012); autoria indígena e memória (GRAÚNA, 2012, 2013; MUNDURUKU, 2006); ato de traduzir (COSTA, 2012); tradução intercultural (DINIZ, 1999). Esses conceitos foram utilizados na construção teórica deste estudo e estão explicitados no decorrer do texto desta pesquisa.

O documento de análise deste estudo é o livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Esta obra se apresenta como uma coautoria entre Kopenawa e Albert, sendo um livro falado por Kopenawa e escrito por Albert com o objetivo de estabelecer um diálogo por meio do texto. Nesta pesquisa, buscamos um caminho para apresentar a diferença de vozes encontradas no documento. Assim, optamos por organizar as citações do documento no corpo do texto da seguinte forma: nas declarações de relato de experiência de Kopenawa, mesmo se tratando de uma obra de coautoria, a citação traz somente Kopenawa como autor das reflexões; quando se tratou de relatos da experiência e conclusões do experimento da obra utilizamos como autor Albert; por fim, nos momentos do texto em que Albert escreve fundamentado no conhecimento aprendido por intermédio da convivência com Kopenawa e seu povo utilizamos, nas citações, os nomes dos dois coautores.

Após nos aprofundarmos na análise da obra de Kopenawa e Albert percebemos que seria interessante uma conversa com os autores sobre o processo de produção desse experimento literário. Desse modo, procuramos fazer contato com ambos, mas logo percebemos que não seria tão simples encontrar um momento para falar sobre o processo de escrita da obra. Conseguir conversar com Kopenawa se configurou algo quase impossível, pois o xamã yanomami divide seu tempo entre uma aldeia quase inacessível para um não indígena e viagens pelo Brasil e exterior. Diante das dificuldades encontradas, eis que surgiu uma oportunidade e, então, tivemos o privilégio de nos reunirmos duas vezes com ele durante esses dois anos de pesquisa.

O primeiro encontro aconteceu em Brasília, na Universidade de Brasília (UnB), em 17 de outubro de 2017, onde Kopenawa estava apresentando uma palestra com o tema “Infância e educação da criança yanomami”, inserido na temática “Diálogos com xamã yanomami”. Por

intermédio da professora Ana Teresa Reis da Silva,²⁸ conseguimos passar uma tarde com Kopenawa e, depois de muita conversa, lhe informei que estava pesquisando sobre seu livro e cogitei a possibilidade de marcarmos uma entrevista. Kopenawa se mostrou interessado, mas me pediu para entrar em contato com Bruce Albert e convidá-lo também para esse momento. Diante dessa conversa, ficou acertado que procuraríamos Albert para resolvermos a questão. Tentamos entrar em contato com Albert pelas redes sociais, através do Facebook, mas não obtivemos resposta quanto ao convite enviado, na qual solicitávamos uma entrevista para a pesquisa sobre a experiência do projeto de escrever um livro em coautoria com um indígena Yanomami.

Diante da falta de resposta quanto à possibilidade de realizar a entrevista sobre o livro com seus coautores, me concentrei na análise da obra e nas entrevistas de Kopenawa disponibilizadas no Youtube. No mês de outubro de 2018, fui informada, por meu orientador, Elias Nazareno, que Kopenawa estaria em Goiânia para uma fala na Universidade Federal de Goiás (UFG). Diante da oportunidade que se apresentava de rever Kopenawa na universidade em que estudo e precisamente um ano depois de nosso primeiro encontro, percebi essa situação como uma nova chance e busquei me informar sobre a sua vinda à Goiânia.

Kopenawa havia sido convidado para participar da conferência intitulada “Os saberes indígenas e a Universidade: palavras de um xamã yanomami”, realizada no Núcleo Takinahakỹ de formação de professores indígenas. Foi assim que conheci o professor Luís Felipe Hirano,²⁹ responsável pela agenda e estadia de Kopenawa no evento. Entrei em contato com Luís Felipe e expliquei sobre minha pesquisa, desse modo, conseguimos realizar a entrevista³⁰ sobre o processo de escrita do livro. Kopenawa nos recebeu em uma sala de reunião no Confort Hotel, em Goiânia, na manhã do dia 17 de outubro de 2018, tendo sido este um momento muito importante para o desenvolvimento do estudo, visto ter nos propiciado acesso direto às palavras do xamã yanomami.

O caminho metodológico assumido por esta pesquisa desobedece à tradição de pensamento eurocêntrica. Seria contraditório utilizarmos metodologias tradicionais, que reforçam a colonialidade do poder. Em virtude disso, buscamos encontrar um trajeto que nos

²⁸ Professora da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Brasília (FE/PPGE/UnB).

²⁹ Professor Adjunto (Classe C - Nível 1) de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais (FCS) da Universidade Federal de Goiás (UFG).

³⁰ KOPENAWA, Davi. Davi Kopenawa Yanomami: **Entrevista sobre o processo de escrita do livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*** [outubro, 2018a]. Entrevistadores: SOUZA, Karla Alessandra A.; NASCIMENTO, André Marques. Goiânia: Confort Hotel. 1h53m49s de gravação. Filmado por: NASCIMENTO, André Marques. Entrevista concedida à pesquisa desenvolvida na Universidade Federal de Goiás (UFG)-GO.

apresentasse alternativas metodológicas decoloniais, mas, conforme Borsani (2014, p. 162), “uma metodologia relacionada a essa perspectiva ainda não foi consolidada” e “felizmente [...] não há possibilidade de um único desenho e/ou protocolo metodológico quando se trata de abordagens decoloniais” (p. 164). Assim, não há um modelo pronto a ser seguido, não podemos preestabelecer o caminho, o percurso vai sendo desenhando com o desenvolver da pesquisa. A metodologia utilizada neste estudo procurou desenvolver, por meio da análise crítica do livro *A queda do céu* e das entrevistas utilizadas, um espaço de conversação com Kopenawa. Dessa forma, buscamos nos deslocar do lugar de sujeito enunciante e escutar Kopenawa apresentar a força de seu discurso local, situado e fundamentado no xamanismo yanomami pela apropriação subversiva da escrita.

Nesse sentido, o percurso de análise que conduziu este trabalho foi pensado a partir da história oral. A história oral pode ser percebida e classificada como um dispositivo de formar novas fontes para pesquisa histórica, que se fundamenta em depoimentos orais organizados por pesquisas específicas sob métodos, problemáticas e intenções explícitas (LOZANO, 2006, p. 46). Fundamentados no aporte teórico-metodológico da história oral, a pesquisa realizou uma entrevista com Davi Kopenawa, um dos coautores do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*.

Essa entrevista foi realizada em uma sala de reunião do referido hotel, como relatado anteriormente, localizado no setor central de Goiânia, no período da manhã do dia 17 de outubro de 2018. Foi agendada por intermédio do professor Luís Felipe, que esclareceu para Kopenawa ser a pesquisa sobre seu livro, salientando que a pesquisadora responsável pela entrevista era aluna da instituição na qual ele veio fazer a comunicação. Acreditamos que esse contexto favoreceu a decisão de Kopenawa em aceitar o convite para participar da entrevista. Kopenawa nos recebeu no *hall* de entrada do hotel, na companhia do Luis Felipe, onde fomos apresentados formalmente. O xamã yanomami trazia um semblante sério e concentrado. O procedimento adotado por este estudo seguiu a orientação do comitê de ética da Universidade Federal de Goiás (UFG), tendo a pesquisa sido colocada em prática após a aprovação desse órgão (entrevista anexa neste trabalho).

A entrevista semidirigida foi realizada por meio de um questionário elaborado especificamente para essa situação, no qual priorizamos seis perguntas curtas e diretas sobre o processo de escrita do livro. Utilizamos critérios que possibilitaram um bom desenvolvimento do diálogo com o entrevistado, pois questões muito longas e cheias de conceitos não utilizados por Kopenawa dificultariam o desenvolvimento da conversa e poderia comprometer o resultado. Foi desenvolvida uma conversa preliminar com o entrevistado, na qual apresentamos

o projeto da pesquisa em curso e a importância da entrevista. Explicamos como ela seria conduzida e para o que seria empregada, caso ele autorizasse sua utilização neste trabalho. Para o registro da entrevista, utilizamos uma câmera filmadora, operada e posicionada pelo professor André Marques.

Partimos para o início da entrevista com seis questões elaboradas, mas, no decorrer do diálogo, elas foram ressignificadas e muitas vezes uma questão abria-se e multiplicava-se em várias outras. Dessa forma, desenvolveu-se em sintonia com as declarações do xamã yanomami. Observamos que Kopenawa sorria a cada momento em que nos interessávamos por algo novo por ele explicitado, estabelecendo-se uma relação de confiança entre nós, pesquisadores, e o entrevistado. A entrevista durou 1h53m49s e, no momento final, ele assinou os documentos do comitê de ética, se assegurou de que tínhamos entendido suas considerações e autografou o livro do professor André. Foi um momento especial para todos nós, pois estávamos em contato direto com outra forma de significar o mundo.

Quanto ao processo de transcrição, foi desenvolvido atendendo às normas retiradas dos inquéritos NURC/SP nº 338 EF e 33 D2. PRET D. (org). *O discurso oral culto*, segunda edição, da editora Humanitas Publicações, FFLCH/USP, publicado em 1999 pela série Projetos Paralelos, volume 2 (em anexo neste trabalho). Nos atentamos que transcrição nunca é uma reprodução fiel da fala, mas buscamos uma aproximação, cientes também que a transcrição é uma representação social.

Foram utilizadas, no corpo do texto, a entrevista cedida por Kopenawa a esta pesquisa (KOPENAWA, 2018a) e as entrevistas dadas por ele nos diversos eventos de que participou, disponibilizadas no Youtube. Essa forma de abordagem foi selecionada com o intuito de apresentar a fala de Kopenawa sem a mediação de Albert e, assim, trabalhar com os elementos de desobediência apresentados por ele. Transcrevemos as entrevistas buscando destacar a potência do discurso de Kopenawa e, ao mesmo tempo, problematizar o exercício violento, vivenciado por ele, de ter que aprender uma língua de forma imposta para poder dialogar com o mundo não indígena.

Como já relatado anteriormente, a obra de Kopenawa e Albert é extensa e profunda e nos apresenta um valioso conteúdo, que está para além de ser abarcado em um trabalho de pesquisa de mestrado ou doutorado, pois traz infinitas possibilidades de aprendizado. Desse modo, privilegiamos recortes que dialogavam com a problemática discutida por este estudo. Foram selecionados, para discussão, o fragmento “Palavras dadas” (p. 63-66); “Desenho da escrita” (p. 69-79); “Postscriptum – Quando eu é um outro (vice-versa)” (p. 512-549); os capítulos 9 – “Imagens de forasteiros” (p. 221-234); 10 – “Primeiros contatos” (p. 235-253); 11

– “A missão” (p. 253-273); 17 – “Falar aos brancos” (p. 375-393); e 22 – “As flores do sonho” (p. 454-466). As análises desses capítulos foram desenvolvidas com a finalidade de privilegiar a fala de Kopenawa na narrativa da obra e acessar diretamente a tradição do pensamento do povo Yanomami.

Em virtude disso, estruturamos a pesquisa em três capítulos. No primeiro, apresentamos as experiências indígenas com a escrita, suas particularidades e seus desafios. Buscamos investigar o processo de apropriação da ‘escrita’ pelos povos indígenas, suas atualizações e transformações. Examinamos questões relacionadas à autoria, oralidade/escrita, memória indígena registrada, intraduzibilidade e letramento intercultural. Desenvolvemos um estado da arte sobre a **autoria** indígena de 2008 a 2017. Esse recorte temporal foi selecionado com o objetivo de investigar o processo de autoria indígena no Brasil e perceber que tipos de escrita estavam sendo produzidos, em que contexto, que conteúdos apresentavam, quais categorias de autoria eram mais utilizadas para, assim, poder contextualizar esses resultados com o surgimento do Livro *A queda do céu* e suas particularidades.

Nesse cenário, a questão de autoria investigada neste estudo buscou refletir sobre o que tem sido chamado de autoria indígena. Analisamos, de forma particular, algumas discussões sobre apropriação da escrita e o processo de autoria vivenciado por estudantes indígenas inseridos no curso de Educação Intercultural para Formação Superior de Professores Indígenas da Universidade Federal de Goiás (UFG). Essas análises foram relevantes para entendermos como estão postos esses mecanismos de organização da escrita e até que ponto os indígenas que estão produzindo livros escritos participam desse momento. Examinamos, de forma particular, o fragmento do livro *A queda do céu* intitulado “Palavras dadas” (p. 63-66), onde Kopenawa doa as suas palavras aos não indígenas, e o capítulo 1 – “Desenho da escrita” (p. 69-79), no qual o xamã yanomami descreve o processo de aprendizagem do povo Yanomami comparando-o com o processo de aprendizagem dos não indígenas. Foram utilizados também fragmentos de entrevistas de Kopenawa disponibilizadas no Youtube e a entrevista (KOPENAWA, 2018a) concedida a esta pesquisa.

No capítulo 2, problematizamos a passagem do conhecimento oral do povo Yanomami para a escrita colaborativa e dialógica com Albert, destacando a ruptura da relação de subordinação do indígena na comunicação intercultural. Buscamos apresentar como o processo da apropriação subversiva da narrativa escrita exigida por Kopenawa se configurou em uma ferramenta de desobediência epistêmica que exteriorizou seu pensamento fronteiriço rumo a um pensar decolonial. Os conceitos de desobediência epistêmica e pensar decolonial foram selecionados e utilizados por esta pesquisa para o desenvolvimento da problemática proposta,

não são categorias utilizadas por Kopenawa. Desse modo, descrevemos a trajetória de Kopenawa desde sua infância até se tornar um dos maiores líderes indígenas no Brasil. Analisamos o processo de mediação desenvolvido entre os coautores para a escrita da obra e procuramos compreender como se fundamentou o diálogo intercultural entre ambos. Desse modo, optamos por abordar o “‘Postscriptum’: quando eu é um outro (e vice-versa)” (p. 512-549), na qual o antropólogo Albert descreve a experiência e os desafios enfrentados durante os vinte anos de elaboração até a publicação do livro. Como contrapartida, utilizamos, no texto, os fragmentos das entrevistas de Kopenawa sobre a elaboração da obra. Essa abordagem foi pensada e utilizada com a finalidade de trazer a voz de Kopenawa para esse momento da análise, pois foi um momento descrito no livro apenas por Albert.

No capítulo 3, analisamos, em especial, cinco momentos da obra, a saber: os capítulos 9 – “Imagens de forasteiros” (p. 221-234); 10 – “Primeiros contatos” (p. 235-253); 11 – “A missão” (p. 253-273); 17 – “Falar aos brancos” (p. 375-393); e 22 – “As flores do sonho” (p. 454-466). A escolha desses capítulos deu-se em função do intento de descrever o posicionamento enunciativo de Kopenawa na obra e refletir sobre a sua tradição de pensamento, que nos mostra outra forma de conceber o mundo. Esses capítulos foram analisados observando como as ideias do xamã enfrentam as dimensões apresentadas pela matriz colonial de poder nos campos de economia, política, gênero, saber e natureza. Temos, assim, um indígena Yanomami historicamente silenciado, reivindicando seu lócus enunciativo e apresentando críticas ao modelo de pensamento em que violentamente foi inserido. Kopenawa nos apresenta outra forma de construir saberes por meio do pó de *yãkoana* e dos seres invisíveis da floresta, os *xapiri*. Ele desprende o pensamento das bases do conhecimento impostas pela colonialidade do poder, subverte e nos retrata o conhecimento posicionado dos Yanomami. Desse modo, buscamos apresentar o livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* como um manifesto decolonial do povo Yanomami.

CAPÍTULO 1

EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS COM A ESCRITA: APROPRIAÇÃO, IMPASSES, DESAFIOS E POSSIBILIDADES

O presente capítulo se propõe a dissertar sobre questões que permeiam as experiências indígenas com a escrita e, então, pontuar suas particularidades e desafios nesse processo. As reflexões propostas buscam investigar o processo de apropriação da ‘escrita’ pelos povos indígenas, suas atualizações e transformações. Ainda, destina-se a examinar questões relacionadas à autoria, oralidade/escrita, memória indígena registrada, intraduzibilidade e letramento intercultural. A questão de autoria investigada neste estudo procura refletir sobre o que tem sido chamado de autoria indígena. Essa análise faz-se relevante para entendermos como estão postos esses mecanismos de organização da escrita e até que ponto os indígenas que estão produzindo livros escritos participam desse momento.

Ao levantarmos questões como autoria, intentamos analisar de forma mais particular alguns aspectos relacionados à escrita do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, apresentado como uma coautoria entre o antropólogo Albert e o xamã yanomami Davi Kopenawa. Esse livro surge em um contexto de produção muito particular, pois foi falado por Kopenawa e escrito por Albert; assim, pensar o conceito de autoria faz-se pertinente para esta discussão. Além disso, pretendemos, também, compreender se esse trabalho mediado³¹ por Albert reverberou de forma positiva, representando conquistas referentes às lutas travadas pelos indígenas nos meios social, político e cultural, derrubando os silêncios epistêmicos construídos e mantidos pela colonialidade do saber.

1.1 Povos indígenas e a história

O processo de subordinação da cultura e da história dos povos indígenas no Brasil é uma condição do projeto de homogeneização eurocêntrica que impera desde a colonização europeia. Os povos indígenas ainda hoje lutam contra essa condição de inferioridade que lhes é imposta

³¹ “O intelectual que atua como mediador cultural produz, ele mesmo, novos significados, ao se apropriar de textos, ideias, saberes e conhecimentos, que são reconhecidos como preexistentes. Com esses outros sentidos inscritos em sua produção, aquilo que o intelectual ‘mediou’ torna-se, efetivamente, ‘outro produto’: um bem cultural singular” (GOMES; HANSEN, 2016, p. 18).

e que sistematicamente nega suas diferenças culturais e contribuições na formação da sociedade brasileira.

Faz-se pertinente entender como o processo de subalternização dos povos indígenas foi e está sendo construído e quais os problemas enfrentados por esses povos, que, na atualidade, decorrem das interpretações feitas sobre eles na formação da literatura brasileira e na construção do projeto de Estado Nacional. Desse modo, faremos uma breve introdução a respeito de como a imagem do indígena percorreu e percorre a literatura brasileira, de maneira a melhor compreendermos como foi sendo fabricada essa representação dos povos indígenas desde suas primeiras manifestações no período colonial até os dias atuais. É preciso ressaltar que priorizamos os períodos do Romantismo, na primeira metade do século XIX, e do Modernismo, no século XX, na sua primeira, segunda e terceira gerações. Os períodos clivados expõem como os indígenas foram percebidos e moldados pela escrita não indígena.

De acordo com Thiél (2012, p. 51):

Na América portuguesa, o índio nasce para o mundo ocidental com as narrativas do descobrimento. No período colonial brasileiro, viajantes e cronistas produzem e divulgam textos que apresentam os grupos indígenas brasileiros à Europa, tais como: *a Carta a el Rey Dom Manuel* (datada de 1º de maio de 1500), de Pero Vaz de Caminha; *o Tratado da Província do Brasil* (redigido entre o final da década de 1560 e o início de 1570), de Pêro de Magalhães de Gândavo; e *Histoire d’e32fertage faiemen la terre du Brésil, autrement dite Amérique* (1578), de Jean de Léry.

Embora tenham sua própria história, a imagem dos povos indígenas foi sendo construída e relatada pelo colonizador. Para Thiél (2012, p. 16-17), “esse outro, escrito à margem da história, dela participa apenas como coadjuvante: pode estar presente, mas não é visto; pode falar, mas não é ouvido e, mesmo que seja ouvido, pode não ser compreendido”. Esses discursos difundidos pelos cronistas europeus sobre os indígenas das Américas no século XVI criaram uma imagem equivocada sobre esses povos, que tiveram seus costumes ignorados e foram percebidos como bárbaros. Tal enunciação gerou um exercício de violência secular contra os povos indígenas, que são incompreendidos e estereotipados por não atenderem à imagem deles inventada.

Segundo Hansen (1998, p. 351-352), quando lemos

[...] os textos de cronistas e jesuítas que atuaram no Brasil nos séculos XVI e XVII, observamos que produzem um novo objeto – chamado de “índio” por causa do equívoco geográfico de Colombo, que acreditou ter chegado à Índia, em 1492 – [...] construído por meio de um mapeamento descritivo de suas

práticas, ao qual se associam prescrições teológico-políticas que as interpretam e orientam segundo um sentido providencialista da história, que faz de Portugal a nação eleita por Deus para difundir a verdadeira fé. Obviamente, não havia “índio” nas terras invadidas pelos portugueses, mas povos nômades, não cristãos e sem Estado. No contato, repito, os missionários e os cronistas do século XVI classificam a pluralidade desses povos como “índios” e, simultaneamente, produzem uma essência, “índio”, que definem como alma selvagem ou animal sem alma naturalmente subordinados às instituições. Quando classificam o novo objeto com as metáforas “animal”, “gentil”, “selvagem” e “bárbaro”, também evidenciam a positividade prescrita da universalidade de “não-índio”, ou seja, o “civilizado”, branco, católico, de preferência fidalgo e letrado. [...]. No século XVI quando os indígenas são dados pelos colonizadores como “selvagens” ou “homens da natureza” também são caracterizados como gente sem história.

A representação do índio no romantismo indianista serviu para influenciar a visão que a sociedade possuía dos indígenas e, também, para criar um misticismo em torno deles. De acordo com Pinho (2008, p. 37), “o discurso literário não inventou o fenômeno indígena, mas providenciou seu prestígio e aprofundamento no imaginário nacional”. O Romantismo, movimento artístico que teve sua origem na Europa, no século XIX, foi marcado pela volta ao mundo medieval e por uma oposição ao Classicismo grego. No Brasil, o Romantismo nasceu em meio ao processo sociocultural surgido com a independência política (1822). Será na primeira geração do Romantismo (1836 a 1852) que o indianismo se apresentará de forma mais efetiva. Segundo Sá (2012, p. 183), o indianismo brasileiro se manteve durante cinco décadas, contando com a elaboração de mais de trinta obras. Esse movimento, denominado indianismo, ocorreu durante o século XIX e costuma ser identificado pelas obras: *Americanas*, de Gonçalves Dias (1846), os romances *O guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874), de José de Alencar, e, em menor grau, com o poema épico de Gonçalves de Magalhães, *A Confederação dos Tamoios* (1856). A imagem do índio vai sendo transfigurada em um personagem conveniente para a construção da identidade nacional, pois, para Sá (2012, p. 29), “desde o começo, o projeto indianista foi diagnosticado como escapismo, má-fé burguesa e maneira de evitar a menção à presença mais premente e populosa no país dos afrodescendentes”. O modelo de sociedade brasileira pretendido por escritores indianistas baseava-se na miscigenação dos brancos e índios e omitia os negros.

A literatura não se preocupou, portanto, em apresentar, em suas narrativas, a diversidade dos povos indígenas. Conforme Martins (2016, p. 121), “no século XIX, durante o período romântico, com a necessidade da formação de uma identidade nacional, o indígena adquiriu o

status na literatura de ‘bom selvagem’,³² segundo a concepção de Rousseau”. Dessa forma, o indígena foi idealizado com características dos cavaleiros medievais, como a coragem, a bondade, a nobreza e a honra. Como relata Santos (2009, p. 21),

[...] vestido na pele romântica, o índio deixaria a condição de antropófago e bárbaro para se constituir como fundador da nação brasileira a partir da confraternização com o não indígena. [...]. Não possuía a validade da natureza pura, pois sua valentia fora herdada da influência medieval.

A figura do indígena brasileiro foi sendo romantizada pelas narrativas indianistas com características ainda fundamentadas pelo modelo europeu. Segundo Sá (2012, p. 188), “o ‘cavaleiro indígena’ de Alencar tornou-se sinônimo, na crítica literária, do próprio indianismo”. Vários estudos estão sendo produzidos sobre o indianismo no Brasil, abordando pontos de diferença entre os diversos escritores dessa corrente, fontes usadas e as análises reproduzidas por eles e por seus críticos, mas não aprofundaremos nesta discussão, pois nosso objetivo é o de investigar o processo de apropriação da ‘escrita’ pelos povos indígenas.

De acordo com Santos (2009, p. 27), “foi no projeto modernista, no entanto, que a presença indígena ressoa com maior timbre, após o romantismo”. O Modernismo foi um movimento literário e artístico que surgiu no começo do século XX, com a proposta de libertação estética, ruptura com o tradicionalismo e liberdade de experimentações. No Brasil, o movimento modernista teve um caráter ‘libertador’, pois os artistas buscavam criar um modelo de arte independente das escolas europeias. A Semana de Arte Moderna (1922)³³ é considerada o ponto de partida do modernismo no Brasil.

A primeira geração do Modernismo (1922-1930) apresenta-se com Oswald de Andrade (1890-1954), Mario de Andrade (1893-1945) e Raul Bopp (1898-1984), por meio de Movimento Pau-Brasil (1924) e Antropofágico (1928), desenvolvendo uma crítica à

³² “A teoria do bom selvagem”, de Jean-Jacques Rousseau, surgiu em 1755 e diz que o homem é, por natureza, bom, nasceu livre, mas sua maldade advém da sociedade que, em sua presunçosa organização, não só permite, mas impõe a servidão, a escravidão, a tirania e inúmeras outras leis que privilegiam as elites dominantes em detrimento dos mais fracos, firmando, em virtude disso, a desigualdade entre os homens enquanto seres que vivem em sociedade. Dessa forma, Rousseau faz uma crítica objetiva contra a sociedade moderna e um grito de alerta sobre a exploração do homem pelo próprio homem, que privilegia o ter em desfavor do ser (FORTES, 1989).

³³ “A Semana de Arte Moderna aconteceu do dia 11 a 18 de fevereiro de 1922. Foi um evento que tinha como princípio promover rupturas no interior das artes plásticas no Brasil. Rompia com o passado acanhado das tradições e fazia o país ingressar na modernidade. Eram artistas e intelectuais que queriam descobrir o Brasil profundo. Desejavam repensar a nossa identidade coletiva. Foi um movimento que buscou uma cisão com o passado de herança portuguesa. O Brasil tinha que entrar na Nova Ordem Mundial pela porta da frente da modernidade” (MENEZES, 2013, p. 225).

colonização e a defesa de uma autonomia da cultura brasileira. Já a segunda fase do Modernismo paulista, conforme relata Sá (2012, p. 203),

[s]ubstitui o interesse original pelos temas urbanos por uma relação crescente com a cultura popular não urbana; vários escritores e artistas dessa fase voltaram-se para as culturas indígenas, retomando assim a discussão sobre a identidade brasileira mais ou menos do ponto em que os indianistas haviam deixado. Entre os grupos indígenas, os *Tupis* mais uma vez se tornaram o foco da atenção para esses autores, especialmente os antropófagos e seus inimigos os verde-amarelistas.

É interessante perceber que essa referência aos Tupis esteve possivelmente relacionada ao pouco conhecimento que se tinha dos demais povos indígenas brasileiros, como os Macro-Jê. Grande parte do que se escrevia sobre indígenas no Brasil se relacionava aos Tupis, o povo que tinha mais visibilidade devido à sua localização litorânea, fato que facilitou o contato mais imediato com os não indígenas.

O movimento de autonomia da cultura brasileira, orquestrado, nesse contexto, pelos modernistas, volta a discutir sobre a identidade brasileira e suas origens. Isso posto, os indígenas passam a despertar, novamente, o interesse dos escritores. Para Neves (2011, p. 36),

[...] há uma celebração de um índio forte, [...] e não europeu, [...], celebra-se a permanência de valores indígenas na alma brasileira. Trata-se ainda de uma idealização, [...], mas que vê positivamente o índio na medida em que o dota de uma consciência crítica.

A idealização colocada aos povos indígenas pelos modernistas se diferenciou da experiência vivida durante a época do Romantismo, pois com o Modernismo os indígenas foram concedidos como seres que apresentavam outros valores culturais e sociais. Segundo Neves (2011, p. 42), “na terceira geração do Modernismo (1945-1960), desaparecem os índios como personagem dos livros literários, idealizados negativamente pelos românticos (modelo europeu) e positivamente pelos primitivistas modernos (modelo nacional)”. Os autores modernistas apresentaram os indígenas, em suas narrativas, de uma forma ideológica, diferente dos escritores românticos, mas, ao se tratar do processo de violência ao qual os indígenas estavam inseridos na sociedade brasileira, essa perspectiva não foi abordada nem no Romantismo nem no Modernismo.

De acordo com Sá (2012, p. 210), “[n]a segunda metade do século XX, porém, foram publicadas três importantes obras [...]: o conto de João Guimarães Rosa “*Meu tio Iaretê*” (1961) e os romances *Quarup*, de Antonio Callado (1967), e *Maíra*, de Darcy Ribeiro (1976)”.

Essas obras já expunham o processo de violência do qual os povos indígenas eram vítimas no Brasil. Segundo Neves (2011, p. 48), “depois dos anos 1970, o índio aparece retratado por uma perspectiva simultaneamente jornalística e antropológica, por intermédio da qual se denunciam o genocídio e o etnocídio pelos quais passaram (e ainda passam) os povos indígenas”.

O movimento de apropriação da escrita pelos povos indígenas começa de forma tímida e isolada. De acordo com Almeida (2008, p. 19), “é somente na década de 1980 que começamos a ver as primeiras produções de autoria nativa no Brasil”. A obra *Antes o mundo não existia*, de Umúsin Panlõn Kumu e Tolamãm Kenhíri, é um dos primeiros livros escritos por indígenas no Brasil, tendo sido lançada em 1980.

A luta travada pelos povos indígenas, conforme relata Araújo (2006, p. 17) “para passarem da condição de sujeitos inexistentes a protagonistas do cenário indígena nacional [...] modificou consideravelmente o contexto [...] de interferir em defesa de seus próprios interesses e direitos”. Essa conjuntura foi resultado de intensa mobilização, percebida por volta da segunda metade do século XX. Sob a organização da União das Nações Indígenas (UNI),³⁴ composta por várias outras entidades de apoio, foi lançada a campanha ‘Povos Indígenas na Constituinte’. Araújo (2006, p. 39) explica que essa campanha “mobilizou índios de todo o país e desempenhou papel fundamental para a reversão de um quadro anti-indígena no Congresso Constituinte e para a concretização dos avanços afinal aprovados no texto constitucional”. Parte dessa movimentação de luta descrita acima é relatada no documentário *Índio Cidadão?*, de Rodrigo Siqueira, lançado em abril de 2014, que traz o depoimento de vários ativistas e lideranças indígenas, destacando os momentos mais tensos e importantes dessa caminhada rumo à conquista e à manutenção dos direitos indígenas garantidos por lei.

A Constituição Federal de 1988,³⁵ conforme Grupioni (2002, p. 130), “assegurou aos índios no Brasil o direito de permanecerem índios, isto é, de permanecerem eles mesmos com suas línguas, culturas e tradições”. Dentre os direitos reconhecidos aos índios pela Constituição,

³⁴ “União das Nações Indígenas (UNI), criada em 1979. Procurou representar um papel simbólico de unificar as reivindicações indígenas, adotando nas suas atividades uma política de alianças com os movimentos de apoio aos índios espalhados pelo Brasil. Atuando na Constituinte, influenciou a elaboração do capítulo sobre os direitos indígenas da Constituição de 1988. Nos anos 90, a UNI se enfraqueceu e deixou de operar enquanto havia um fortalecimento das organizações de âmbito local e regional. Nos anos 90, surgiram organizações regionais como a FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro e a Coordenação-Geral – das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. Novamente com o apoio do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, algumas lideranças começaram a construir uma nova organização nacional, o CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil. Por todo o território nacional, as diversas organizações indígenas contam com a intermediação de ONGs no apoio as suas atividades” (FUNAI, 2018, *online*).

³⁵ BRASIL.Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)** . Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 28 abr. 2017.

destacam-se: direito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições; direitos originários e imprescritíveis sobre as terras que tradicionalmente ocupam, consideradas inalienáveis e indisponíveis; uso de suas línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem; e proteção e valorização das manifestações culturais indígenas que passam a integrar o patrimônio cultural brasileiro (ARAÚJO, 2006, p. 45-46). Todas essas mudanças foram resultado de muita mobilização e da luta indígena; primeiro para garantir a lei, depois, para que essas leis fossem cumpridas. Assegurar os direitos reconhecidos pela Constituição de 1988 ainda é um grande desafio enfrentado atualmente pelos povos indígenas do Brasil.

Essas mudanças na Constituição de 1988 abriram perspectivas para que a escola indígena se constituísse em um lugar de valorização das línguas e saberes indígenas, vislumbrando outras concepções de saber. Surgia, assim, a oportunidade de construir uma escola que não só representasse os valores culturais eurocêntricos. Os povos indígenas entraram para o debate sobre política de escolarização, exigindo uma educação escolar voltada para seus interesses e direitos (SECCHI, 2002). A efetivação da escola como espaço representativo das cosmologias dos povos indígenas e fortalecedora de suas lutas vem sendo conquistada pelos professores indígenas que transitam nesse espaço de conflito que é a escola.

Os anos 1990 traziam as novas palavras de ordem “educação bilíngue e intercultural”, “currículos específicos e diferenciados”, “processos próprios de aprendizagem” (SECCHI, 2002). Essas demandas precisavam se efetivar no cotidiano escolar indígena garantido pela Constituição de 1988. De acordo com Secchi (2002, p. 138), “naquele contexto, de ‘vazio normativo’ e das pressões advindas das comunidades indígenas, dos grupos de apoio, de setores da academia e do próprio poder público, o Governo Federal e o MEC passaram a coordenar uma série de iniciativas administrativas para as escolas indígenas”. Destacaram-se:

A publicação do Decreto nº 26/91 que transferiu da Funai³⁶ para o MEC a responsabilidade pela coordenação e aos estados e municípios a responsabilidade pela execução das ações de Educação Escolar Indígena;
A publicação da Portaria Interministerial nº 559/91 e das Portarias/MEC nº 60/92 e 490/93, instituindo e normatizando o Comitê Nacional de Educação Indígena, fórum que viria subsidiar a elaboração dos planos operacionais e as ações educacionais nos estados e municípios;
A elaboração pelo Comitê Assessor e a publicação pelo MEC, em 1994, do documento “Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena”, a partir do qual definiram-se os principais contornos do atendimento escolar indígena;

³⁶ A Fundação Nacional do Índio (Funai) é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Foi criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Atualmente, tem como presidente Franklimberg Ribeiro de Freitas (VEJA, 2019).

A sanção da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/96), em que se estabeleceram as normas específicas para a oferta de educação escolar para os povos indígenas;

A aprovação, na Comissão de Constituinte e Justiça do Senado Federal, em 6 de dezembro de 2000, após oito anos de tramitação da Disposição 169 da Organização Internacional do Trabalho, estabelecendo os direitos dos povos indígenas e tribais (PIT), entre eles o da Educação Escolar Indígena em todos os níveis e nas mesmas condições que o restante da comunidade nacional. (SECCHI, 2002, p. 138-139).

A partir dessas medidas constitucionais buscava-se construir uma escola indígena que colaborasse para o processo de afirmação étnica e cultural dos povos indígenas, lugar que promovesse a valorização do uso das línguas nativas e de seus conhecimentos milenares.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394, de 20/12/96), em seus artigos 78 e 79, estabelece que compete ao Estado oferecer aos índios uma educação escolar bilíngue, ou seja, simultaneamente em português e nas línguas indígenas. Os dispositivos legais obedecem ao comando constitucional e têm por objetivo proporcionar “a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas e a valorização de suas línguas e ciências”, firmando ainda a obrigação da União de apoiar técnica e financeiramente o provimento dessa educação. Por sua vez, o Conselho Nacional de Educação, por meio da Resolução nº 3, de 10/11/99, definiu que compete à União fixar as diretrizes da política de educação indígena, cabendo aos estados a tarefa de ofertá-la. (ARAÚJO, 2006, p. 67).

A partir desse contexto de aperfeiçoamento de instrumentos jurídicos e administrativos para a implantação das escolas indígenas, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) viabilizou a promulgação do Plano Nacional de Educação (PNE), em 9 de janeiro de 2001. Em relação à Educação Escolar Indígena, o documento apresentou os objetivos e metas que deveriam ser atingidos, a saber:

[...] destaca-se a universalização da oferta de programas educacionais aos povos indígenas para todas as séries do Ensino Fundamental, assegurando autonomia para as escolas indígenas tanto no que se refere ao projeto pedagógico, quanto ao uso dos recursos financeiros, e garantindo a participação das comunidades indígenas nas decisões relativas ao funcionamento dessas escolas. Para que isso se realize, o plano estabelece a necessidade de criação da categoria “escola indígena” para assegurar a especificidade do modelo de educação intercultural e bilíngue e sua regularização nos sistemas de ensino. [...] o PNE assume como uma das metas a serem atingidas nessa esfera de atuação a profissionalização e o reconhecimento público do magistério indígena, com a criação da categoria de professores indígenas como carreira específica do magistério e com implantação de programas contínuos de formação sistemática do professorado indígena. (GRUPIONI, 2002, p. 133).

A formação de professores indígenas gerada por todas essas medidas mencionadas proporcionou a apropriação da escrita de forma mais efetiva e crítica, dando início à produção de autoria indígena. De acordo com Franca (2016, p. 60), “a demanda por materiais didáticos e paradidáticos a serem utilizados pelas escolas nas aldeias foi o passo inicial para os autores indígenas”. Os povos indígenas têm buscado a escrita como uma ferramenta que viabilize seus interesses na comunicação com o mundo não indígena e esse exercício descortina outros lugares de enunciação, capazes de romper com entraves que insistem em subalternizar seus conhecimentos e, ao mesmo tempo, de proporcionar a experiência com o processo de autoria.

1.2 A escrita produzida por indígenas e a questão da autoria

Ao refletirmos sobre as experiências individuais e coletivas dos povos indígenas em relação aos processos de autoria, faz-se necessário compreender o que é autoria. Para Petry (2010, p. 76), a origem da palavra autoria

[é] situada como uma derivação do verbo latino *aug*, que quer dizer “fazer crescer; crescer; aumentar, ampliar; crescer-se, acrescentar-se”, sendo *autor, oris* “o que produz, gera, faz nascer; pai, autor, tronco de uma raça, família; fundador, inventor, restaurador; autor de uma coisa, escritor; mestre, preceptor”. No século XIII, a palavra *outor* aparece, modificando-se no século seguinte para *autor* e gerando *autoria*, autoridade e autorizar, entre outras. (PETRY, 2010, p. 343-344).

O conceito de autoria construído por meio de uma tradição ocidental nasce da necessidade de identificar a origem de algo e por quem foi feito, ou seja, quem foi o criador, o autor, de quem é a autoria. Segundo Rabaiolli e Brisolara (2015) o conceito de autoria e suas implicações foi investigado por vários estudiosos, dentre eles Mikhail Bakhtin (1895-1975), em *Estética da criação verbal* (2003), Roland Barthes (1915-1980), em *O prazer do texto* (2002), e Michel Foucault (1926-1984), em *O que é um autor?* (2011). No Brasil, atualmente como pesquisadores desse conceito de autoria temos Sírio Possenti, em *Indícios de autoria* (2002), e Eni Puccinelli Orlandi, em *Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico* (2012). As questões sobre autoria discutidas ao longo do tempo apresentam-se como algo complexo e com várias definições, sendo ela fruto de uma construção social, que se desenvolve devido às transformações sociais.

Assim, utilizaremos o conceito de autoria exibido nas discussões de Orlandi (2012), cuja escolha justifica-se em virtude das reflexões apresentadas pela autora, que nos propõe

elementos para vislumbrar a autoria como um ato de assumir posição por meio do discurso, ou seja, quem escreve é responsável pelo posicionamento das palavras e de seus sentidos. Diante disso:

[...] o que caracteriza a autoria é a produção de um gesto de interpretação, ou seja, na função-autor o sujeito é responsável pelo sentido do que diz, em outras palavras, ele é responsável por uma formulação que faz sentido. O modo como ele faz isso é que caracteriza a sua autoria. Como, naquilo que lhe faz sentido, ele faz sentido. Como ele interpreta o que interpreta. (ORLANDI, 2012, p. 97).

Para Orlandi (2012), a autoria é afetada pela interpretação, pois ambas estão interligadas, sendo o autor responsável pelo sentido da enunciação relatada. Desse modo, ser autor é tomar posição. Faz-se pertinente esclarecer que não é objetivo deste estudo aprofundar-se nas implicações dessa temática, mas sim conceituar autoria para desenvolver um contraponto da noção ocidental de autoria com as diferentes formas de apropriação/prática/publicação da escrita por indivíduos e grupos indígenas.

Refletir sobre o conceito de autoria e buscar classificar os textos e livros produzidos por indivíduos e povos indígenas envolvidos com o movimento de apropriação da escrita como um tipo de autoria indígena se caracteriza como algo desafiador. Buscamos compreender o que é autoria para os povos indígenas e o que tem sido chamado de autoria indígena. Segundo Munduruku (2006, p. 200-202), “a autoria significa a possibilidade de os povos indígenas criarem, num futuro próximo, sua própria pedagogia e seu modo único de trafegar pelo universo das letras e do letramento”. Entretanto, o autor adverte que esses caminhos trilhados por meio da autoria devem efetivar uma autonomia intelectual que possibilite a abertura social para as expressões do pensamento indígena, e não uma reprodução dos pensamentos e valores ocidentais, pois, nesse caso, se isso ocorrer os povos indígenas perdem sua singularidade de perceber o mundo e relativizar sobre ele (MUNDURUKU, 2006). O protagonismo indígena em relação à autoria se iniciou na produção de matérias para as escolas indígenas e tem se desenvolvido por meio de diferentes gêneros, como autobiografias, textos literários, entre outros.

Em relação às produções indígenas, intituladas, aqui, de autoria indígena, elas nos remetem a uma classificação ainda movida pelo pensamento ocidental. É importante destacar que essas produções de escrita e processos de autoria indígenas apresentam suas particularidades, complexidades e desafios, que movem essa apropriação da escrita e da autoria indígena a um lugar de enunciação e subversão frente a esses modelos impostos. A finalização desse material como preparação editorial e diagramação ainda é uma experiência pouco

vivenciada pelos escritores indígenas, que acabam seguindo o modelo imposto para poderem publicar seus escritos. O que tem sido classificado como autoria indígena são produções escritas por indivíduos ou povos indígenas associados a processos de apropriação da escrita por meio da produção de materiais didáticos e publicações de livros, sendo a área de mais destaque a literatura. O protagonismo enunciativo de escrever sobre suas cosmologias e se posicionarem no mundo diante de suas percepções caracteriza esse movimento de autoria.

Tendo como objetivo investigar como iniciou-se o processo de autoria indígena no Brasil, buscamos, por meio de um estado da arte, localizar textos, artigos, dissertações e teses que explicitassem sobre autoria indígena. Para facilitar os critérios de busca, iniciamos a investigação por alguns questionamentos, como: em que momento os indígenas começaram a publicar seus escritos? Sobre o que essas narrativas discorriam? De que forma essas produções eram percebidas pelo público indígena e não indígena e até que ponto os indígenas que escrevem participam do processo de diagramação desses livros? Essas foram as questões que nortearam o começo do estudo. Procuramos, então, pesquisar textos produzidos por indígenas que refletissem sobre o processo autoral vivenciado por eles. Como os escritores indígenas percebiam esse lugar de enunciação e quais eram as negociações exigidas por esse espaço?

No decorrer dessa averiguação, percebemos que grande parte dos trabalhos encontrados eram análises apresentadas em forma de trabalhos acadêmicos, como artigos, dissertações e teses de estudantes não indígenas que traziam a autoria indígena em seus enunciados, mas não problematizam suas possibilidades. As discussões realizadas sobre as obras produzidas por indígenas refletiram aspectos quase sempre voltados para produções literárias, contudo, ao se tratar do processo de autoria indígena, a questão foi pouco problematizada. Podemos perceber, diante dos estudos referentes à questão dos indígenas e de sua escrita, que a produção de livros feita por eles é uma experiência nova. Pensar o conceito de autoria é algo complexo, pois se origina na tradição da oralidade. Isso porque o conhecimento escrito no livro pertence a um povo, e não a um indivíduo. “Os povos indígenas agora publicam livros, e as editoras e o próprio formato tradicional do livro exige alguém que os assine. Os primeiros livros publicados por índios datam de 1980. Essa questão, mesmo depois de 37 anos de publicações indígenas, ainda é bastante confusa” (LIMA, 2012, p. 42). Quem são esses indígenas que estão escrevendo histórias individuais e coletivas de seu povo? Por que eles escrevem?

Ao investigarmos sobre o processo autoral indígena no Brasil, intentamos compreender como esse movimento aciona dispositivos que rompem com a visão de subalternidade construída sobre os povos indígenas e suas lógicas de conhecimento. A investigação sobre autoria indígena é uma discussão pertinente ao propósito central deste estudo, que é o de

apresentar o livro *A queda do céu: palavra de um xamã yanomami* como uma desobediência epistêmica e autoral. Como vimos, esse experimento narrativo é um livro falado por Kopenawa (xamã yanomami) e escrito por Albert (antropólogo francês), publicado originalmente em francês, em 2010, na coleção *Terre Humaine*.³⁷ A tradução em inglês foi difundida pela Harvard University Press, em 2013. No Brasil, a obra foi lançada pela editora Companhia das Letras, em setembro de 2015, após cinco anos de seu lançamento na França. Vale a pena questionar: sendo Kopenawa um brasileiro, por que seu livro não foi lançado primeiro no Brasil? Assim, podemos indagar, ainda, se o mercado editorial brasileiro não se interessa pela história de autoria indígena brasileira.

Na maioria das vezes, a autoria indígena tem seu povo como autor, ou seja, os indígenas se apresentam por meio da experiência coletiva, mas sua produção autoral é percebida pelos não indígenas como uma experiência individual. Esse impasse quanto à classificação da autoria indígena reverbera de forma significativa na representação dessas obras nos espaços de pesquisa, como as bibliotecas.

O processo de representação bibliográfica é orientado pelos códigos de catalogação. O Código de Catalogação Anglo-Americano, mais conhecido por sua sigla AACR2r, largamente utilizado no Brasil, alcançou status nacional para a descrição bibliográfica e padronizada de pontos de acesso. Em sua segunda edição, o Código recebeu um apêndice específico para a edição brasileira, com regras para a padronização do uso das entradas (ou cabeçalhos) para nomes em língua portuguesa, a fim de contemplar aspectos particulares das publicações nacionais. Este código foi criado por grupos de especialistas do Canadá, Estados Unidos, Austrália e Inglaterra, ele não considera plenamente as especificidades da cultura brasileira em seu conteúdo [...]. Assim, a representação da autoria para materiais produzidos coletivamente por povos indígenas, considerando-os responsáveis intelectuais por obras emanadas de seu conhecimento tradicional, é inviabilizada. (FRANCA, 2016, p. 18-19).

A representação bibliográfica das obras indígenas é um ponto importante a ser destacado, pois se as produções literárias de autoria indígena não estão sendo representadas e catalogadas de forma coerente existem, então, mecanismos do silenciamento epistêmico que trabalham para uma não visibilidade dessas produções indígenas e, logo, para sua inexistência. Faz-se pertinente destacar o projeto de formação de professores indígenas “Uma experiência de autoria dos índios do Acre”, coordenado pela Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre), que se

³⁷ “Terre Humaine é uma coleção de edições Plon fundada em fevereiro de 1954, por Jean Malaurie. *Terre Humaine* publicou até agora cerca de cem títulos, dos quais aproximadamente vinte, pelo menos, são considerados, no mundo, como grandes clássicos” (COLLECTION TERRE HUMAINE, 2019).

apresentou pioneira na proposta de promover a emergência e a autonomia dos sujeitos e coletividades indígenas no Brasil em 1983.

Desde então, várias experiências de autoria indígena estão em andamento no Brasil. Paladino (2012) constata, hoje, no país, a existência de 26 cursos de Licenciaturas Interculturais, oferecidos para professores indígenas em várias Universidades brasileiras, como Universidade do Mato Grosso (Unemat), Universidade Federal de Goiás (UFG), Universidade Federal de Roraima (UFRR), Universidade Federal do Pernambuco (UFPE), Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Os estudantes indígenas de vários povos, estão escrevendo sobre o conhecimento de seu povo e produzindo sua experiência autoral, como é o caso das experiências desenvolvidas no Curso de Educação Intercultural de Formação Superior de Professores Indígenas da Universidade Federal de Goiás (UFG). Essas experimentações autorais foram promovidas por meio de ações do projeto Saberes Indígenas na Escola, do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (Prolind)³⁸ e do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (Pibid)/diversidade,³⁹ que oportunizou a publicação de trabalhos produzidos por estudantes indígenas em outros âmbitos, como os resultados dos projetos extraescolares e das práticas como componente curricular e estágio, nas quais os alunos indígenas são orientados por seus professores não indígenas a decidirem temas e formas de texto, conforme seus interesses e os de suas comunidades. Esses estudantes indígenas produzem e participam da produção bibliográfica e do processo de organização e edição de materiais como

[...] artigo técnico-científico publicado; dissertação de mestrado em andamento ou concluída; edição, organização e/ou coordenação de livros ou coleções; publicação de jornais na escola; publicação de livro; publicação de capítulo de livro; publicação de resumo técnico-científico; publicação de trabalho completo; publicação individual de crítica e resenha científico-educacional ou prefácio de obras especializadas ou espetáculos; tese de

³⁸ “É um programa realizado pelo Ministério da Educação (MEC), numa iniciativa conjunta de duas de suas secretarias, a Secretaria de Educação a Distância, Alfabetização e Diversidade (Secad) e a Secretaria de Ensino Superior (Sesu). O principal objetivo do programa é apoiar financeiramente cursos de licenciatura especificamente destinados à formação de professores de escolas indígenas, as chamadas licenciaturas indígenas ou licenciaturas interculturais. O processo de criação do programa envolveu a ação de diversos atores durante o início da década de 2000. No ano de 2006, o MEC realizou, juntamente com o Programa Trilhas de Conhecimentos, a Funai, a Universidade de Brasília (UnB), e outros parceiros, o Seminário Nacional de Avaliação do Prolind, onde foram discutidas as primeiras experiências de cursos de licenciatura indígena e elaboradas demandas para políticas públicas na área” (BARNES, 2010).

³⁹ “O Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência para a Diversidade – Pibid Diversidade, tem como objetivo o aperfeiçoamento da formação inicial de professores para o exercício da docência nas escolas indígenas e do campo. O Pibid Diversidade concede bolsas a alunos matriculados em cursos de licenciatura nas áreas Intercultural Indígena e Educação do Campo, para que desenvolvam atividades didático-pedagógicas em escolas de educação básica indígenas e do campo (incluídas as escolas quilombolas, extrativistas e ribeirinhas)” (FUNDAÇÃO CAPES, 2013).

doutorado em andamento ou concluída; trabalho de conclusão de curso em andamento ou concluída; tradução de capítulo de livro; tradução de peças teatrais, de óperas encenadas e livros; outros. (Relatório de Atividades do Programa Institucional de Iniciação à Docência – Pibid diversidade – UFG-2017).

Ações como as acima citadas são representações do processo de autoria indígena em movimento, que apresentam ainda muitos pontos a serem experimentados, mas, é importante salientar, essa experiência de autoria indígena está em curso nesse momento em vários lugares do Brasil. A seguir, daremos início ao estado da arte sobre autoria indígena, apresentando como se desenvolveu esse levantamento, suas questões e complexidades.

A primeira etapa da pesquisa se desenvolveu a partir de buscas em sites de publicações de trabalhos científicos em periódicos da Capes e banco de dissertações e teses.⁴⁰ Depois, analisamos publicações nos Anais de Seminários,⁴¹ congressos⁴² e artigos publicados em revistas eletrônicas.⁴³ Investigamos também o Instituto Socioambiental (ISA),⁴⁴ o Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas (Nearin),⁴⁵ a literatura e o indígena no Brasil (NEVES, 2011) e o Blog coletivo, escrito por indígenas e descendentes⁴⁶ que tratam sobre a autoria indígena no Brasil, com o objetivo de realizar uma revisão sistemática das produções científicas e artísticas que versavam sobre o tema.

Em seguida, realizamos o estudo exploratório, pesquisando artigos, dissertações e teses, através das publicações feitas no portal de periódicos da Capes. Os trabalhos encontrados foram nas áreas de Geografia, Antropologia, Letras, Linguística, Serviço Social e Biblioteconomia, no período de 2008 a 2017. Em relação à área de História, não encontramos trabalhos que dialogassem com o tema da autoria indígena no Brasil. O método utilizado para identificar os trabalhos pesquisados se deu através das palavras-chaves e das leituras de seus resumos e parte de seus conteúdos quando eles apresentavam ligação com a temática, tendo o propósito de identificar a autoria indígena no Brasil. Assim, buscamos perceber como se inicia e quais os

⁴⁰ Disponível em: www.periodicos.capes.gov.br/index.php/. Acesso em: 29 mar. 2017; Disponível em: <http://bancodeteses.capes.gov.br/>. Acesso em: 29 mar. 2017.

⁴¹ Seminário Internacional de História da Literatura em 2002, de Porto Alegre, da Universidade Estadual de Maringá.

⁴² XII Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic), 2011, na UFPR.

⁴³ Prânsis – Revista do ICHLA – Instituto de Ciências Humanas, Letras e Arte, Porto Alegre, em agosto de 2012; Revista Estudos Linguísticos e literários nº 50, jul-dez. 2014, Salvador; Revista TranInformação em Campinas, São Paulo, 2014; Revista Literartes nº 5, PUC-Paraná, 2016.

⁴⁴ Disponível: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/uma-outra-historia,-a-escrita-indigena-no-brasil>. Acesso em: 8 jul. 2017.

⁴⁵ NEARIN – Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas. Disponível em: <http://escritoresindigenas.blogspot.com.br/>. Acesso em: abr. 2017.

⁴⁶ Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/rededeblogs/blogdosindigenas/>. Acesso em: 3 jun. 2017.

motivos que fomentam o começo desse processo de escrita de autoria indígena, ou seja, o que motivou os povos indígenas a fazer uso dessa nova ferramenta, a escrita. Desse modo, qual o gênero textual mais utilizado?

No primeiro momento, iniciamos os estudos exploratórios a partir da orientação recebida na biblioteca da Universidade Federal de Goiás de como deveria utilizar os sistemas e as redes de informação que pudessem ajudar a identificar e selecionar os estudos para revisão. Tal procedimento permitiu a familiarização com os programas de busca disponíveis na internet e, logo, a elaboração e a sistematização dos fichamentos na análise dos trabalhos pesquisados. Assim, foi desenvolvida a análise dos conteúdos pesquisados, proporcionando evidenciar os significados das pesquisas sobre a autoria indígena no Brasil. No desenvolvimento da pesquisa bibliográfica, percebeu-se que o período de 2008 a 2017 concentrava o maior número de estudos sobre a temática abordada. Esse recorte temporal nos possibilitou fazer um levantamento investigativo do processo de autoria indígena no Brasil e perceber que tipos de escrita estavam sendo produzidos, em que contexto, que conteúdos apresentavam, quais categorias de autoria eram mais utilizadas e em quais regiões do Brasil essas produções de autoria eram mais ou menos expressivas; ainda, propiciou verificar como esses indígenas produtores dessas narrativas escritas estavam negociando esses espaços de diálogos por meio da escrita.

Esse levantamento mostrou-se pertinente para o desenvolvimento da problemática central do estudo, que era levantar dados para problematizar o processo de escrita do livro *A queda do céu*. Investigar esses lugares de diálogos exigidos por meio da escrita pelos povos indígenas nos permitiu questionar qual tipo de conexão com a escrita está sendo estabelecida por eles. No caso do livro *A queda do céu*, podemos perceber que a relação de Kopenawa com a escrita é algo altamente subversivo. A apropriação estabelecida pelo xamã yanomami com a escrita atrela-se, de forma clara, com o ato de exigir direitos, de fazer oposição à invisibilidade e à negação dos indígenas como sujeitos históricos. No decorrer da investigação, inferimos que o movimento de autoria indígena tem conquistado um espaço de luta e posicionamento político pela apropriação da escrita. Sendo assim, é importante salientar que esse movimento autoral indígena ainda é pouco investigado, constatando-se que a maioria dos trabalhos encontrados são análises de não indígenas sobre produções escritas indígenas⁴⁷, que priorizam os tipos de

⁴⁷ Dos nove artigos, três dissertações e três teses investigados nesse levantamento quantitativo sobre autoria indígena encontramos o artigo de Graça Graúna (2015) *Literatura indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto*, inserido no Quadro 1 o restante dos trabalhos encontrados e analisados por esse estado da arte sobre autoria indígena foram trabalhos produzidos por estudantes não indígenas.

gênero textual utilizados pelos indígenas nesse processo de escrita, ficando a análise do processo autoral dessas experiências silenciada.

Inicialmente, utilizamos a palavra-chave “autoria indígena”, mas foi preciso expandir a procura por meio de outras palavras, como literatura indígena, literatura ameríndia, narrativas indígenas e produção literária indígena no Brasil. Obtivemos um total de nove artigos, três dissertações e três teses. No Quadro 1 (artigos), temos o levantamento de título, autor, periódicos, ano de publicação, instituição, área de pesquisa e região; no Quadro 2, como se tratava de dissertações e teses, acrescentamos no gráfico, além dos outros itens citados, o (a) orientador (a).

As dissertações e teses analisadas nesse estado da arte apresentam discussões sobre obras de autoria indígena, analisam as concepções e usos de “autoria” no *corpus* documental, buscando compreender a relação dos povos indígenas com a escrita e com a produção de livros, explicitando o contexto de produção e recepção dessas obras. Outro aspecto abordado é a preocupação com a representação bibliográfica do conhecimento indígena registrado, especificamente sobre a autoria indígena nos registros bibliográficos. Assim, procuramos compreender se a produção de autoria indígena, no cenário nacional e internacional, tem representado conquistas políticas em relação às lutas dos povos que representam.

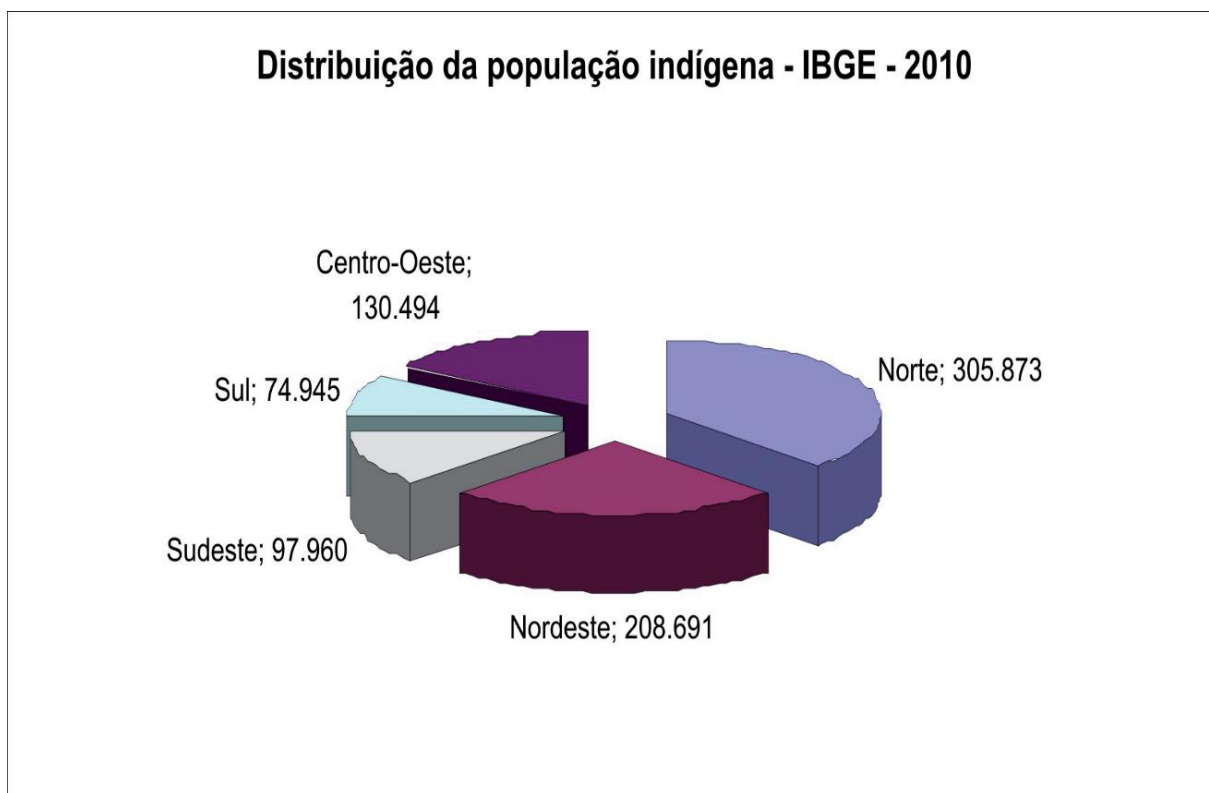
Esse levantamento quantitativo acerca dessas concepções de autoria indígena e produções autorais não apresentará análise específica dos artigos, dissertações e teses acessados durante o estudo. Optamos por recortes desse material pesquisado, utilizando-os por meio de citações. Após examinar as sínteses dos trabalhos selecionados, percebemos que a maioria dos textos trazia a experiência indígena com autoria por intermédio de textos literários. Assim, uma vez já representada essa perspectiva na construção do texto, optamos por recortes desse material que evidenciavam outras lacunas sobre o tema. Dessa forma, não entraremos no mérito de exibir sínteses específicas dos trabalhos acessados no estado da arte. Seguimos, então, para a explanação dos trabalhos selecionados.

O Quadro 1, a seguir, mostra que a produção concentra-se na região Sul – Universidade Estadual de Maringá (UEM), Universidade Federal do Paraná (UFPR), Universidade Brasileira do Rio Grande do Sul (FEEVALE), Instituto Luterano de Ensino Superior/Universidade Luterana do Brasil (ILES/Ulbra), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) –, seguida pela região Sudeste – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – e Nordeste – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Universidade Federal da Bahia (UFBA). É importante observar que a maioria das pesquisas apresentadas neste estudo surge nas regiões Sul e Sudeste, onde não se

concentra a maior parte das populações indígenas do Brasil. Segundo os dados da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), em 2002, “a população indígena está dispersa por todo território brasileiro, sendo que na região Norte concentra-se o maior contingente populacional indígena, com 49%, e na região Sudeste está o menor contingente populacional indígena do país, com apenas 2%” (BANIWA, 2006, p. 28).

Hoje, segundo dados do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2010, a população brasileira soma 190.755.799 milhões de pessoas (IBGE, 2019). Ainda segundo esse censo, 817.963 mil são indígenas, representando 305 diferentes etnias. Foram registradas, no país, 274 línguas indígenas. O gráfico abaixo apresenta essa distribuição no Brasil:

Gráfico 1 – Distribuição da população indígena – IBGE – 2010



Fonte: Funai (2017).

A área que tem maior índice de pesquisa sobre autoria indígena no Quadro 1 (artigos) é a de Letras, com trabalhos focados na literatura indígena no Brasil, autoria indígena na produção infantojuvenil contemporânea, representação da criança na literatura indígena, narrativas autobiográficas, fenômeno da escrita indígena no Brasil e suas características e educação e sua relação com o surgimento da autoria indígena no Brasil.

Quadro 1 – Artigos (09): Estado da arte de autoria indígena no Brasil de 2009 a 2016

Título	Autor (a)	Periódicos	Ano Publicação	Instituição	Área	Região
1-. Shenipabu Miyui: literatura escrita indígena como expressão de um legado mítico	Érica Bergamasco Guesse	Apresentado no XII Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada – Abralic	2011	UFPR	Letras	Sul Paraná
2. Autoria indígena na produção infantojuvenil contemporânea	Alice Áurea Penteado Martha	Publicado nos Anais do Seminário de história da literatura pela EdPUCRS	2012	UEM	Letras	Sul Maringá
3. Dois livros e uma paisagem: Educação e autoria indígena	Inês Caroline Reichert	Publicado na Prâksis – Revista ICHLA	2012	Universidade-FEEVALE	Letras	Sul Porto Alegre
4. Literatura indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto	Graça Graúna	Apresentado na Academia Brasileira de Letras (ABL)	2012	UFPE	Letras	Nordeste Recife
5. Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas	Suzane Lima Costa	Revista Estudos Linguísticos e literários nº 50	2014	UFB	Linguística	Nordeste Salvador
6. A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira	Aline Franca e Naira Christofolletti Silveira	Revista TransFormação	2014	UniRio	Letras	Sudeste Rio de Janeiro
7. Representação da criança na literatura de autoria indígena	Yara Tatiana Bonin	Revista Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, nº 46	2015	Ulbra	Letras	Sul Canoas
8. Literatura infanto-juvenil indígena brasileira e a promoção do letramento Intercultural	Janice Cristine Thiél	Revista LITERARTES nº 5	2016	PUC-Paraná	Letras	Sul Paraná
9. Violência e apagamento da voz indígena no Brasil – o caso Yanomami	Priscila Maria de Barros Borges	Revista Eletrônica e Autoritarismo	2016	UFMG	Letras	Sudeste Belo Horizonte

Elaboração: SOUZA, Karla Alessandra A. de.

Fonte: Pesquisa desenvolvida a partir de consultas na internet e portais especificamente elaborados para divulgação de pesquisas, como www.periodicos.capes.gov.br/index.php/. Acesso em: 29 mar. 2017.

Quadro 2 – Dissertações (03) e Teses (03): estado da arte de autoria indígena no Brasil de 2009 a 2016

Título	Autor (a)	Ano Publicação	Instituição	Área	Orientador (a)	Região
1. De índios para índios: a escrita indígena na história	Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi	2008	USP	Antropologia	Dominique Tilkin Gallois	Sudeste São Paulo
2. O livro indígena e suas múltiplas grafias	Amanda Machado Alves de Lima	2012	UFMG	Letras	Maria Inês de Almeida	Sudeste Belo Horizonte
3. Do cocar ao Catálogo: a representação bibliográfica da autoria indígena no Brasil	Aline da Silva Franca	2016	UFRJ	Biblioteconomia	Naira Christofolletti Silveira	Sudeste Rio de Janeiro
1. Shenipabu Miyui: literatura e mito (tese)	Érica Bergamasco Guesse	2014	Unesp	Letras	Karin Volobuef	Sudeste São Paulo
2-Amu Ita Tetana: Literatura infantil de autoria indígena como projeto político de (re)construção da imagem histórica e da autoimagem dos povos indígenas do Brasil	Melissa Carvalho Gomes Monteiro	2014	PUC-Rio	Serviço Social	Denise Pini Rosalem de Fonseca	Sudeste Rio de Janeiro
3. Escritores indígenas e produção literária no Brasil: sujeitos em movimento (tese)	Sélvia Carneiro de Lima	2016	UFG	Geografia	Eguimar Felício Chaveiro	Centro-Oeste Goiânia

Elaboração: SOUZA, Karla Alessandra A. de.

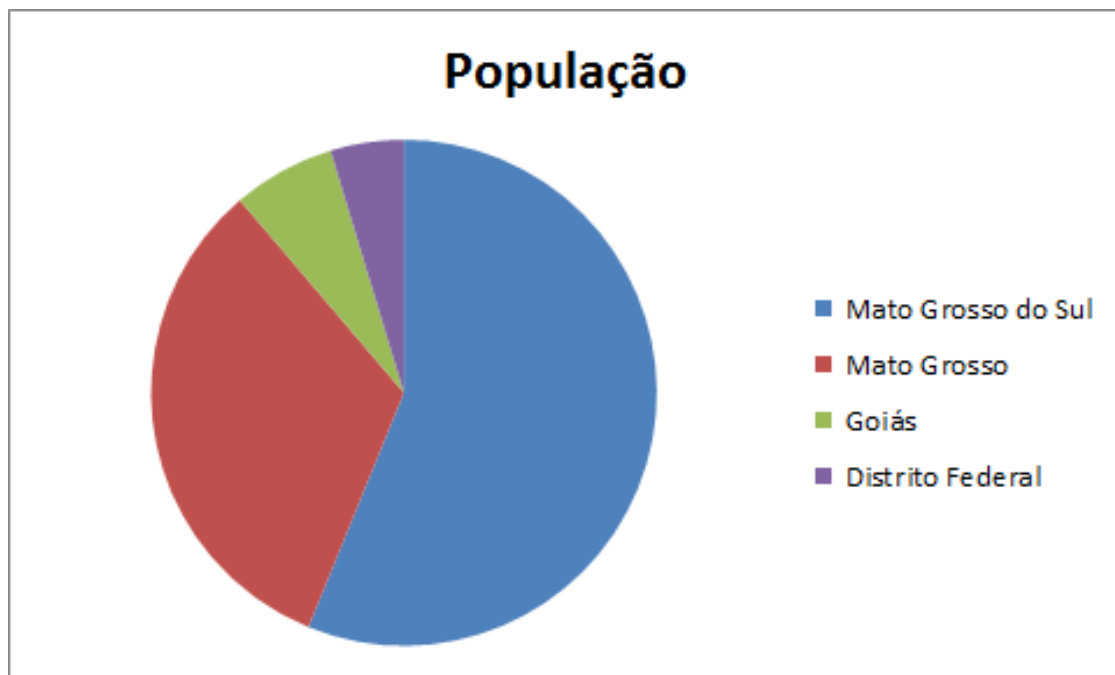
Fonte: Pesquisa desenvolvida a partir de consultas na internet e portais especificamente elaborados para divulgação de pesquisas, como Banco de Teses da Capes. Disponível em: <http://bancodeteses.capes.gov.br/>. Acesso em: 29 mar. 2017.

No Quadro 2 (dissertações e teses), observamos que a produção se concentra na região Sudeste – Universidade de São Paulo (USP), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Estadual Paulista (Unesp) e Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Temos três dissertações – uma em Antropologia; uma em Biblioteconomia e uma em Letras – e três teses – uma em Letras, uma em Serviço Social e uma em Geografia, representando a região Centro-Oeste – Instituto de Estudos Socioambientais – Universidade Federal de Goiás (Iesa–UFG). Embora as produções apareçam em muitas regiões, permanece a concentração de pesquisas, no Quadro 1 (artigos), na região Sul, e, no Quadro 2, na região Sudeste (dissertações e teses).

Diferente do Quadro 1 (artigos), que apresentou a maior porcentagem das pesquisas sobre autoria indígena na área de Letras, o Quadro 2 (dissertações e teses) exibiu uma variação: dos seis trabalhos analisados, dois são da área de Letras e o restante se divide entre Antropologia, Biblioteconomia, Serviço Social e Geografia. Durante todo o processo de investigação e estudo, não encontramos pesquisas na área de história que dialogassem diretamente sobre o tema de autoria indígena no Brasil de 2008 a 2017.

Outro aspecto observado no Quadro 2 (dissertações e teses) diz respeito ao fato de que, dos seis trabalhos analisados, cinco se concentram na região Sudeste (USP, UFMG, UFRJ, Unesp, PUC-Rio) e apenas um na região Centro-Oeste (Iesa–UFG). Em relação à região Centro-Oeste, foi encontrado somente um trabalho sobre autoria indígena (Iesa–UFG). Segundo a Fundação Nacional do Índio (Funai) (FUNAI, 2017), essa é a terceira região com maior concentração de indígenas; o estado do Mato Grosso do Sul concentra 56% da população da região.

Gráfico 2 – Concentração de indígenas na região Centro-Oeste/Brasil



Fonte: Funai (2017).

Ao problematizar as regiões do Brasil que apresentam trabalhos científicos sobre autoria indígena nos deparamos com alguns questionamentos. Dos trabalhos analisados (nove periódicos, três dissertações e três teses), no total de quinze pesquisas científicas, sete representam a região Sudeste, cinco a região Sul, dois a região Nordeste e um a região Centro-Oeste. A área de conhecimento que mais apresentou pesquisa sobre autoria indígena foi a de Letras, com dez produções. Podemos constatar, então, que nas regiões com menor contingente de população indígena, como nas regiões Sudeste e Sul, se apresentam o maior número de produções científicas. É importante destacar que essas regiões concentram as instituições de ensino superior que mantêm conceitos 6 e 7,⁴⁸ considerado o percentual máximo no Índice Geral de Cursos (IGC),⁴⁹ podendo contar com uma melhor estrutura e financiamentos em várias

⁴⁸ Segundo a Capes (2007), a avaliação dos programas *stricto sensu* abarca o acompanhamento anual e a avaliação trienal (agora quadrienal) do desempenho de todos os quarenta programas e cursos que integram o Sistema Nacional de Pós-Graduação (SNPG). A avaliação trienal é realizada no ano subsequente, ao final de cada triênio. Desde 1998, os resultados desse processo podem ser expressos atribuindo notas na escala de “1” a “7”. As notas são assim distribuídas: 1 e 2 – para programas com desempenho fraco, abaixo do padrão mínimo de qualidade requerido; 6 e 7 – quando o programa oferece doutorado com nível de excelência, desempenho equivalente ao dos mais importantes centros internacionais de ensino e pesquisa; possui alto nível de inserção internacional e grande capacidade de nucleação de novos grupos de pesquisa e ensino, cujo corpo docente desempenhe papel de liderança e representatividade na sua respectiva comunidade. Fonte: Colégio Dom Pedro II (2018).

⁴⁹ O Índice Geral de Cursos Avaliados da Instituição (IGC) é um indicador de qualidade que avalia as Instituições de Educação Superior. O Ciclo Avaliativo do Enade foi definido pelo art. 33. da Portaria nº 40, de 12 de dezembro de 2007, republicada em 2010. O Ciclo compreende a avaliação periódica dos cursos de graduação, com referência nos resultados trienais de desempenho de estudantes. Esses dados subsidiam, respectivamente,

áreas de pesquisa. Enquanto isso, nas regiões que apresentam maior concentração de indígenas, a produção de trabalhos científicos sobre a temática é pequena ou inexistente, como na região Norte, na qual não encontramos, durante as pesquisas, nenhum trabalho científico sobre a autoria indígena. Na região Nordeste, foram encontrados dois artigos (UFPE, UFBA) e na região Centro-Oeste encontramos uma tese (Iesa–UFG). Esses resultados refletem a falta de estrutura e financiamento nessas regiões e nos mostram, de forma evidente, a colonialidade do saber em andamento.

Diante das clivagens evidenciadas nesse estado da arte referente à autoria indígena no Brasil no período de 2008 a 2017, buscou-se compreender, neste estudo, se essa produção de autoria indígena tem refletido possibilidades diante das dificuldades enfrentadas por eles e se pela escrita os indígenas estão conseguindo derrubar os silêncios epistêmicos construídos e mantidos pela concepção hegemônica eurocêntrica superior de conhecimento. É necessário entender, relata Lima (2016, p. 28), “as marcas da invisibilidade indígena dentro do lugar hegemônico da literatura nacional brasileira” e, assim, problematizar se esses 30 anos de produções de autoria indígena no Brasil se constituem em um caminho de diálogo e construção de indígenas enquanto sujeitos históricos.

Outro fator relevante percebido neste trabalho refere-se, segundo Costa (2014, p. 68), “a quando os indígenas atribuem a autoria de suas narrativas aos espíritos das matas”. Como relatou Scaramuzzi (2008, p. 69), “em muitos grupos ameríndios, especialmente os amazônicos, a maioria dos conhecimentos adquiridos e em uso em algum momento possui o que entendemos por propriedade, criação sempre atribuída à alteridade, seja ela humana ou não-humana”. Então, o que é autoria para os povos indígenas? Concerne em uma forma de se manifestar pela apropriação da escrita, seja individual ou coletiva, com objetivos claros de autonomia de enunciação que priorizem suas cosmologias e seus direitos. Assim enfatiza Graúna (2013, p. 172):

[...] reconhecer a propriedade intelectual indígena implica respeitar as várias faces de sua manifestação. Isso quer dizer que a noção de coletivo não está dissociada do livro individual de autoria indígena; nunca esteve, muito menos agora com a força do pensamento indígena configurando diferenciadas (os) estantes e instantes da palavra.

A autoria indígena faz parte de um movimento que se apresenta como um espaço de reivindicações sobre direitos negligenciados pelo Estado e pela sociedade brasileira em relação

os atos de credenciamento de Instituições de Ensino Superior (IES) e norteiam políticas de expansão e financiamento da Educação Superior (INEP, 2015).

aos povos indígenas. Desse modo, podemos apreender, sustentados pelas reflexões de Munduruku (2006), que o processo de autoria experienciada pelos povos indígenas no Brasil pode futuramente representar um tipo de autonomia para que os indígenas em processo de escrita possam criar condições próprias de lidar com as letras e estipular a sua função de prática social, balizada com os interesses de suas causas, pertinentes para um contexto social menos desigual. Vindos da tradição da oralidade, passar para a escrita o que é falado é um grande desafio para os indígenas. Essa questão de autoria de um conhecimento coletivo é algo complexo e relativamente novo para eles.

Nesta investigação, percebemos que a literatura de autoria indígena é um dos caminhos para se conquistar um espaço de diálogo e autonomia, direito e respeito para os indígenas, caminho que está sendo construído com muita luta. Essa estrada se abre no instante em que um indígena conta sua história e a de seu povo por meio da escrita. Como relata Graúna (2012, p. 275), “a literatura de autoria indígena [...] é uma forma de compartilhar como os parentes e com os não indígenas a nossa história de resistência, as nossas conquistas, os desafios, as derrotas e as vitórias”. É necessário que essas epistemologias apresentadas nos livros de autoria indígena consigam sair das escolas indígenas e possam chegar às grandes livrarias, bibliotecas e às universidades brasileiras para que essa diversidade epistemológica seja reconhecida, aprendida e valorizada por nós, brasileiros.

Esse movimento de autoria vivenciado por escritoras e escritores indígenas traz como característica uma voz individual que representa uma coletividade, visto que a obra apresenta o nome do povo indígena ao qual esse escritor ou escritora pertence. Assim, essa escrita, fruto de um movimento de apropriação, se converte na produção de materiais didáticos (em língua indígena e em português), textos científicos (artigos, dissertações e teses), textos literários e autobiografias (relatos de trajetória). Podemos destacar, como representantes dessa experiência com a escrita e com o processo de autoria, escritores como Olívio Jekupé em *O Saci verdadeiro* (2003), Graça Graúna em *Tessitura da Terra* (2001), Eliane Potiguara em “*Metade cara, metade Mascára*” (2004), Daniel Munduruku em *O Karaíba – Uma História do Pré-Brasil* (2009), Cristino Wapichana em *A Boca da Noite* (2016), Gersem Baniwa em *Educação para o manejo de mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro* (2014), Ailton Krenak em *Ailton Krenak Coleção Encontros* (2014), Álvaro Tukano em *O mundo Tukano antes dos brancos: um mestre Tukano* (2017), Davi Kopenawa em coautoria com Bruce Albert em *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* (2015), entre outros.

É na literatura indígena que se apresenta a maior força de autoria indígena, segundo Lima (2016, p. 59): “o escritor Daniel Munduruku confessa que iniciou seu percurso pelas

trilhas literárias com o olhar e a perspectiva de educador”, já a escritora Eliane Potiguara “encampa um movimento de escrita com caráter pedagógico”. Entretanto, devemos destacar, ademais, produções escritas por líderes políticos indígenas, como Aílton Krenak, Álvaro Tucano, Marcos Terena e Davi Kopenawa, que, além de contarem suas histórias, trazem posturas críticas e promovem a descolonização do saber em relação à cultura ameríndia e à sociedade brasileira, criando reflexões instigantes. A história indígena ensinada nas escolas perpetua o silenciamento epistêmico construído e mantido pela colonialidade do saber. Como afirmou Cunha (1992), durante muito tempo os indígenas não foram vítimas apenas da eliminação física, mas também foram eliminados enquanto sujeitos históricos. Como relata Kopenawa (2015, p. 389), “antigamente, os brancos falavam de nós à nossa revelia e nossas verdadeiras palavras permaneciam escondidas na floresta. Ninguém além de nós podia escutá-las”.

A imposição da escrita aos povos indígenas tem sua origem no projeto colonizador e essa relação deles com a escrita é algo desafiador e que vem se desenvolvendo até os dias atuais. Após a Constituição de 1988, os povos indígenas têm se apropriado da escrita para dialogar com o mundo não indígena, buscando obter a manutenção de seus direitos e interesses. No caso de *A queda do céu*, a escrita é utilizada por Kopenawa para acessar a mente dos não indígenas e exigir seu direito epistêmico de expressar seu pensamento e visibilizar a história do povo Yanomami.

Um ponto a ser aprofundado diz respeito aos caminhos utilizados pelos escritores indígenas para publicar seus livros no Brasil e no exterior. Na análise dos trabalhos selecionados para o estado da arte sobre autoria indígena percebemos que a grande maioria das publicações está vinculada à produção de materiais didáticos para as escolas indígenas, material esse que é, em sua grande maioria, de autoria coletiva, organizado por não indígenas e financiado pelo governo e por organizações não governamentais (ONGs). Como relata Lima (2012, p. 30-31):

Essas obras de autoria indígena, são produzidas, em sua maioria, em curso de formação de professores indígenas, em parceria com o Ministério da Educação, com as universidades federais e com diversas instituições não governamentais, mostram e divulgam, tanto no país como no exterior, quem são os índios que vivem hoje no Brasil, bem como suas crenças, culturas, línguas, literaturas e histórias.

O acesso do entorno em relação a essas produções indígenas ainda se apresenta de forma tímida e é necessário que esse material produzido por eles chegue também às escolas públicas do Brasil. As produções autorais, individuais ou coletivas não apresentam análises sobre o

processo de edição dos livros de autoria indígena e tampouco há participação dos indígenas nesse processo, como relata Lima (2016, p. 77): “Eliane Potiguara menciona que não se importa se o livro dela foi criticado pelo mercado editorial como sem gênero definido e que ela quer mesmo é soltar os gritos presos na garganta”. Parece-nos que o mercado editorial brasileiro não tem interesse em produzir essas obras de autoria indígena, percebendo esse tipo de livro indígena ainda como algo que não tem valor. Um bom exemplo dessa situação é o livro produzido por Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. A obra foi publicada em francês em 2010, mas, no Brasil, só foi lançada cinco anos depois, pela editora Companhia das Letras, em setembro de 2015. Diante do fato de Kopenawa ser um brasileiro, seria mais coerente que seu livro tivesse sido publicado primeiro no Brasil, mas história de índio parece não ter lugar no mercado editorial brasileiro e isso é um reflexo expressivo da colonialidade do saber imposta e vivenciada pelos povos indígenas no Brasil.

O levantamento desenvolvido no estado da arte sobre autoria indígena nos possibilitou refletir sobre como esse processo autoral indígena está se constituindo, sendo ele resultado de experiências de apropriação da escrita por indígenas com a finalidade adquirir autonomia discursiva pela escrita e pela manutenção de seus lugares de memória. A autoria apresenta-se como uma experiência em movimento, onde os escritores indígenas negociam esses lugares de enunciação por meio da escrita. Quanto a trabalhos narrados por indígenas sobre as suas experiências com o processo de autoria, acreditamos que esse exercício de reflexão ainda está em processo de construção, pois, durante esta pesquisa, os trabalhos que tratavam de alguma forma de autoria indígena em sua maioria foram reflexões produzidas por não indígenas.

Compreender como está sendo estruturada e percebida essa noção de autoria indígena nos apresenta alternativas para a problematização do processo autoral desenvolvido no livro *A queda do céu*. A obra é apresentada através de uma coautoria entre Davi Kopenawa (narrador) e Bruce Albert (editor), experiência que exhibe o cruzamento de dois universos culturais e projetos pessoais entre o xamã yanomami e o antropólogo francês. A ideia do livro surge de um contexto onde o xamã yanomami reclama ao antropólogo Albert o lugar de fala do povo Yanomami. Essa atitude de Kopenawa reverbera sobre os lócus de enunciação dos Yanomami, que há séculos vêm sendo ocupados por narrativas não indígenas. Desse modo, a saída encontrada por Kopenawa foi utilizar a escrita e a autoria de forma subversiva, ou seja, usou mecanismos de conhecimento ocidental para transmitir seu recado. Essa postura de Kopenawa diante do uso da escrita abre perspectivas reais para que seu objetivo seja alcançado, tornando-se uma forma de exteriorizar o seu pensamento crítico de fronteira e exigir que suas palavras sejam ouvidas pelos não indígenas. O livro *A queda do céu* se configura como uma experiência

autoral de desobediência epistêmica, política e social, já que se mostra de forma transgressora e insurgente diante da colonialidade do poder.

1.3 Os povos indígenas e a escrita

Desde o primeiro contato com o colonizador os povos indígenas vêm sendo representados e silenciados por narrativas eurocêtricas. Mesmo os indígenas produzindo suas práticas textuais por meio da oralidade e dos desenhos, foram e ainda são hostilizados e desmerecidos como produtores de uma forma de escrita, isso porque trazem, em sua base de conhecimento, padrões que não são europeus. O pensamento ocidental institucionalizou, pela colonialidade do saber, a ideia de que os povos que não organizam seus conhecimentos por meio da escrita grafocêntrica são povos atrasados e inferiores. Assim, todas as outras bases de conhecimento não sistematizadas em códigos escritos eleitos pela visão ocidental foram e são desmerecidos e hostilizados. Esse é um problema vivenciado pelos povos indígenas no Brasil há séculos, por apresentarem como base de seus conhecimentos a oralidade, os grafismos, os espíritos; suas epistemologias são negligenciadas e silenciadas por esse aparato perverso de seleção. A imposição de outro modelo de mundo aos povos indígenas, através de um violento sistema político, religioso e cultural, é algo que vem sendo desenvolvido desde o século XIV.

A base desse projeto colonial foi expandida principalmente por meio da escola indígena, administrada por missionários religiosos. Segundo Baniwa (2006, p. 151), “assim, em todo aquele período, compreendido entre os séculos XVI e XVIII, é praticamente impossível separar a atividade escolar do projeto de catequese missionária”. A imposição da escrita nas escolas indígenas atendia às necessidades desenvolvidas pela colonização europeia de impor superioridade aos indígenas e a seus territórios, não lhes trazendo nenhum benefício. A escrita foi utilizada como instrumento disciplinar de controle social e o resultado dessa relação entre a escola colonizadora e os povos indígenas arrasta consigo uma longa história de violência epistêmica e um sistemático processo de silenciamento de outras racionalidades. Os povos indígenas, com suas línguas e seus saberes, foram sendo violentamente incorporados à comunidade nacional, alimentando a ideia de que os indígenas estavam desaparecendo. O sistema de controle do Estado utilizou a figura deste para compor a construção da identidade do povo brasileiro e, ao mesmo tempo, negava-lhe seus direitos como cidadão. Esse quadro só mudou após a Constituição de 1988, em função da luta dos povos indígenas no Brasil.

O contexto histórico de apropriação da escola pelos povos indígenas é um movimento que se intensificou no final dos anos 1980, com a mobilização indígena, tendo em vista a

possibilidade de influir no processo de elaboração da Constituição em busca de seus direitos. Após a promulgação da Constituição de 1988, os povos indígenas tiveram legalmente reconhecido o direito à diferença cultural, ou seja, à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições; direito ao uso de suas línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem. Com esses resultados, começaram a caminhar para o processo de apropriação da escola e de reflexão sobre qual tipo de escola queriam e precisavam em suas comunidades.

Diante do exposto, algumas iniciativas foram conquistadas a partir de 1988. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394, de 20/12/96), em seus artigos 78 e 79, estabeleceu que ao Estado cumpria o dever de oferecer aos indígenas uma educação simultaneamente em português e nas suas línguas indígenas; e o Conselho Nacional de Educação, por meio da Resolução nº 3, de 10/11/1999, exigia da União a elaboração de diretrizes políticas da educação escolar indígena, cabendo aos estados ofertá-las. Essas iniciativas trazem mudanças significativas na relação dos indígenas com a escola, mas devemos nos atentar que estamos diante de um contexto de pressões e reivindicações por autonomia negadas há séculos e fundamentadas em políticas públicas de exclusão. A Constituição de 1988, de acordo com Secchi (2002, p. 139), “deixou de contemplar duas premissas fundamentais para a superação do modelo escolar integracionista, quais sejam, a da iniciativa e a do controle das sociedades indígenas sobre o processo de conceber, planejar, executar e gerir os seus programas educacionais”. Dessa forma, eles seguem lutando para poder validar e adequar essas leis em relação a suas realidades e necessidades. A respeito das escolas indígenas, Guesse (2011, p. 2-3) destaca:

No Brasil, existem cerca de 2765 escolas indígenas diferenciadas e cerca de 246 mil discentes índios matriculados – 22 mil alunos na educação infantil; 175 mil no ensino fundamental; 27 mil no ensino médio; 21 mil na Educação para Jovens e Adultos (EJA); um mil na educação profissional e 9 mil no ensino superior –, segundo informações do Censo Escolar 2010. Temos também, em nosso país, cerca de 12 mil professores indígenas, dos quais 2 mil são graduados e 3 mil estão em formação. São esses professores que assumiram primordialmente a confecção de seus próprios materiais didáticos, fazendo com que suas histórias, cantos, mitos e poesias passassem do âmbito da oralidade para o âmbito da escrita.

O processo de apropriação das escolas indígenas está relacionado à resistência e à negociação (NAZARENO; FREITAS, 2013). Os povos indígenas vêm lutando pelo controle do processo de autonomia de ensino em suas escolas, uma escola que faça sentido para eles, pois o trabalho desenvolvido pelas Secretarias de Educação promove, na maioria dos casos, um controle disciplinar em prol de uma grade curricular eurocêntrica e descontextualizada,

inviabilizando ações desenvolvidas por professores indígenas que não concordam com essa proposta. A escola indígena busca, pela formação de seus professores indígenas em cursos de licenciatura intercultural, romper com esses problemas, tentando criar dispositivos para que a interculturalidade funcional seja substituída por interculturalidade crítica. De acordo com Candau e Russo (2010, p. 167), “a perspectiva intercultural no âmbito educativo não pode ser reduzida a uma mera incorporação de alguns temas no currículo e no calendário escolar”. A escola indígena tem um papel importantíssimo na vida das comunidades, por ser um campo de luta e entendimento; é um espaço que pode efetivar mudanças estruturais sobre as desigualdades enfrentadas por eles e promover a oportunidade de manutenção de suas línguas, costumes e tradições.

Faz-se importante discorrer sobre o conceito de interculturalidade e a diferença entre interculturalidade funcional e crítica. Segundo Tubino (2005), a interculturalidade funcional é revelada no discurso oficial dos Estados, com o objetivo de harmonizar, omitir diferenças sociais e, dessa forma, inviabilizar as mudanças estruturais e manter os lugares de poder inalterados. Para a pesquisadora Walsh (2005, p. 25),

[...] o conceito de interculturalidade é central à (re)construção de um pensamento crítico-outro – um pensamento crítico de/desde outro modo, precisamente por três razões principais: primeiro porque é vivido e pensado desde a experiência da colonialidade [...]; segundo, porque reflete um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade e, em terceiro, porque tem sua origem no sul, dando assim uma volta à geopolítica dominante do conhecimento que tem tido seu centro no norte global.

A interculturalidade crítica⁵⁰ tem por finalidade discutir as desigualdades sociais, políticas e epistemológicas. Ela funciona contra a imposição cultural e busca, através de processos estruturais de conhecimento ‘outros’, a construção de uma sociedade mais igualitária por meio da participação política. Diante do exposto, tem construído caminhos possíveis dentro das demandas surgidas no contexto da educação escolar indígena no Brasil.

Frente aos desafios evidenciados, o acesso indígena ao ensino superior é um movimento que se encontra em crescimento. Apresenta-se como uma demanda que está sendo exigida e conquistada pelo acesso dos indígenas aos cursos de Educação Intercultural Indígena pelo Brasil, espaço universitário percebido por eles como, entre outras coisas, um lugar político.

⁵⁰ O conceito de interculturalidade crítica é melhor aprofundado e discutido pela pesquisadora Catherine Walsh (2005), em *Pensamentos crítico y matriz (de)colonial – reflexiones latino-americanas*, e por Vera Maria F. Candau e Kelly Russo (2010), em *A interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural e complexa*.

Faz-se pertinente relatar que, ao discutirmos sobre educação intercultural indígena, buscamos evidenciar as possibilidades apresentadas por meio da interculturalidade crítica e da transdisciplinaridade desenvolvidas no curso da Universidade Federal de Goiás (UFG) e a possibilidade de visibilidade dos conhecimentos indígenas por meio da apropriação da escrita.

Ao investigarmos os processos de apropriação da escrita no curso de Educação Intercultural Indígena da UFG e na escrita do livro *A queda do céu*, intentamos compreender qual seria o propósito dessas apropriações. Até que ponto esses processos de apropriação da escrita se assemelham e se divergem? Assim, percebemos que a apropriação da escrita por parte dos estudantes indígenas existe com o objetivo de documentar e manter seus saberes. Esses professores indígenas que estão frequentando esses espaços acadêmicos demonstram sua visão de mundo. O movimento de apropriação vivenciado pelos estudantes indígenas nesses espaços acadêmicos é algo complexo e doloroso e tem sido discutido por algumas lideranças indígenas, como Ailton Krenak e Davi Kopenawa, que questionam até que ponto essa relação com a escrita pode ser utilizada a favor dos propósitos indígenas. Davi Kopenawa, ao se apropriar da escrita com o auxílio do antropólogo Albert para desenvolver o projeto do livro *A queda do céu*, utiliza-se da escrita como um instrumento de denúncia com intuito político. Esses questionamentos são fundamentais para compreendermos como a narrativa escrita exigida por Kopenawa no projeto da obra nos aponta elementos de uma apropriação subversiva da escrita, que transgride e desobedece epistemologicamente.

Assim, discutiremos, aqui, sobre a apropriação da escrita vivenciada por estudantes indígenas inseridos no Curso de Educação Intercultural para Formação Superior de Professores Indígenas da Universidade Federal de Goiás (UFG). O curso iniciou-se em janeiro de 2007 e se desenvolveu em cooperação com a Universidade Federal do Tocantins (UFT). Conta com a parceria da Funai, do Centro de Trabalho Indigenista e das Secretarias de Educação de Goiás, Tocantins, Maranhão e Mato Grosso. Faz-se pertinente salientar que essas parcerias foram implantadas no começo do curso em 2007, mas atualmente já não são efetivas. O projeto vem recebendo alunos pertencentes aos seguintes povos da região do Tocantins-Araguaia e território do Xingu: Apinajé, Bororo, Canela, Gavião, Guajajara, Guarani, Javaé, Juruna, Kalapalo, Kamaiurá, Karajá, Krahô, Krikati, Kuikuro, Mehinaku, Mentuktire, Tapirapé, Tapuia, Timbira, Xacriabá, Xambioá, Xavante, Xerente, Yawalapiti e Waurá e Yalapiti (PIMENTEL DA SILVA, 2015a, p. 11).

O Curso de Educação Intercultural apresenta como eixos de sustentação a **diversidade** e a **sustentabilidade** e tem como objetivo formar e habilitar professores indígenas em Educação Intercultural, para lecionar nas Escolas do Ensino Fundamental e Ensino Médio, tendo em vista

atender a demanda das comunidades indígenas no que se refere à formação superior de seus professores, nas áreas de concentração de Ciências da Linguagem, Ciências da Natureza e Ciências da Cultura (PPP-EI-UFG, 2006, p. 11). O curso tem duração de cinco anos, contando com duas etapas: a formação básica do professor é de dois anos, a específica de três e a formação pedagógica acompanha todas as fases do curso.

Faz-se relevante destacar que o Projeto Político Pedagógico do Curso de Educação Intercultural da UFG busca minimizar o processo de silenciamento epistêmico vivenciado pelos estudantes indígenas. Grandes desafios são experimentados e problematizados nessa caminhada de construção de bases epistêmicas intraculturais protagonizadas por estudantes indígenas que exigem práticas pedagógicas emancipatórias. O Projeto Político Pedagógico do Curso de Educação Intercultural da UFG possui, em sua matriz de formação básica, os Estudos Complementares, os Estudos em terras indígenas, a Pesquisa, o Estágio Supervisionado, as Práticas Educacionais e os Processos de Avaliação. Essa matriz de formação básica apresenta-se como eixo da construção das matrizes específicas relatadas no Projeto Político Pedagógico como áreas distintas, mas não separadas umas das outras.

As matrizes de formação específicas são divididas em três: Ciências da Natureza, Ciências da Cultura e Ciências da Linguagem. De acordo com Nazareno (2017, p. 494):

Nos dois primeiros anos de estudo, os/as alunos/alunas seguem o fluxo da matriz básica do curso. Os conteúdos a serem estudados na Matriz de Formação Básica do/ Professor/a Indígena têm como proposta fornecer subsídios para a produção de material didático, construção de metodologias de ensino, definição de tipo de ensino a ser implantado, adoção de políticas linguísticas, desenvolvimento de pesquisa e de programas alternativos econômicos e de construção de projetos pedagógicos que contemplem a realidade social dos povos indígenas. Fazem parte da composição da Matriz Básica: “Estudos em Terras Indígenas”; “Projeto de Pesquisa”; “Introdução à Língua Brasileira de Sinais – LIBRAS”; e “Práticas como Componente Curricular”. Também compõem a Matriz Básica os seguintes Temas Contextuais: “Natureza, Homem e Meio Ambiente”; “Territórios e Terras Indígenas”; “Cultura e Trabalho”; “Línguas Indígenas e o Português Brasileiro I”; “Línguas Indígenas e o Português Brasileiro II”; “Meio Ambiente: Ecologia do Cerrado”; “Cultura e Comércio”; “Educação Bilíngue e Intercultural”; e “Esporte e Lazer” (PPP, 2010, p. 35). Já nos três últimos anos, os/as alunos/as têm a oportunidade de se especializar em uma das três grandes áreas do conhecimento: Ciência da Linguagem, Ciência da Cultura ou Ciência da Natureza. É a partir desse momento que têm início as atividades de Estágio e do Projeto Extraescolar.

Os conteúdos que compõem essas matrizes abrangem as áreas de Antropologia, Sociologia, Linguística, História, Geografia, Biologia, Artes, Ecologia, Física, Química,

Matemática, Economia, Literatura, Educação, Mitologia, Ciência Política, Economia e Turismo. O objetivo é oferecer aos professores indígenas uma formação que lhes permita construir uma proposta educacional de base antropológica, linguística e de respeito à diferença, tendo como resultado a transformação da escola das comunidades indígenas, historicamente destinadas à “civilização” dos índios, em um lugar para o exercício indígena da autonomia (PPP-EI-UFG, 2006, p. 33-39). A carga horária do curso é de 3646 horas, divididas em: Estudos presenciais (2146 horas); Ensino em Terra Indígena (500 horas); Pesquisa e Seminário de Pesquisa (2000 horas); Estágio Supervisionado (400 horas); e Prática (400 horas). Fazem parte do currículo do curso de Educação Intercultural aulas presenciais na UFG, nos Polos e em Terras Indígenas, conforme descrição a seguir:

- 1 – Períodos de formação na UFG: durante os períodos de recesso do calendário das escolas indígenas acontecerão as etapas, entre os meses de janeiro, fevereiro, julho e agosto, quando serão trabalhados conteúdos indicados nos temas contextuais das matrizes e orientações sobre pesquisa e estudo;
- 2 – A parte mais específica dos temas contextuais poderá acontecer em terras indígenas com o propósito de possibilitar o diálogo com os especialistas indígenas e com os projetos desses povos;
- 3 – Acompanhamento permanente: a partir de encontros programados com os comitês de orientação, professores e lideranças indígenas nas comunidades;
- 4 – Estudos complementares: serão realizadas aulas complementares visando suprir as necessidades que não foram contempladas pelas matrizes teóricas: cursos de Língua Portuguesa e Estudos de Línguas maternas indígenas, informática, e etc.;
- 5 – Realização de seminários de pesquisa, quando os professores indígenas poderão socializar os resultados de seus estudos;
- 6 – Acompanhamentos da prática pedagógica e do estágio supervisionado ocorrerão sob a orientação dos docentes dos comitês de orientação;
- 7 – Acompanhamento de projetos alternativos, sob a orientação dos professores dos comitês de orientação do curso, conforme a área de abrangência do projeto. No final do curso, o professor indígena apresentará um projeto alternativo de melhoria de vida para sua comunidade, dependendo da área em que ele se especializou. (PPP-EI-UFG-2006, p. 69-70).

O Curso de Educação Intercultural-UFG tem desenvolvido, em parceria com as comunidades indígenas, vários estudos e experiências durante esses onze anos de trabalho, buscando promover, de forma coletiva e intercultural, mudanças no modelo de concepção de educação. Trataremos, aqui, de algumas dessas experiências que dialogam com a apropriação da escrita, vivenciadas por esses estudantes indígenas. Nosso intuito é analisar quais são os benefícios e as implicações desse processo de apropriação rumo à emancipação do conhecimento indígena e até que ponto essa apropriação reverbera em um espaço de diálogo para os estudantes indígenas.

Na área de Ciência da Linguagem são realizadas e produzidas discussões que retratam de forma mais nítida as dificuldades, os desafios e os conflitos vivenciados por esses professores indígenas, relacionados à questão da escrita. Um desses conflitos, sem dúvida, refere-se ao ensino e ao desenvolvimento escolar de práticas comunicativas em língua portuguesa (NASCIMENTO, 2010). O uso da língua portuguesa se origina e se mantém pela imposição nesses espaços de conhecimento; assim, pensar nos estudantes indígenas inseridos nesse contexto e problematizar essas questões com eles têm sido um dos principais exercícios desses espaços interculturais de conhecimento. Se comunicar por meio do sistema de escrita é uma das grandes dificuldades enfrentadas pelos estudantes indígenas e essa demanda, segundo Nascimento (2012a, p. 21):

Se impõem atualmente como uma das formas de preservar todo o conhecimento que tradicionalmente era transmitido exclusivamente através da oralidade, uma vez que, como consequência do contato com o não-indígena, inúmeros povos indígenas têm sido dizimados e seu vasto conhecimento perdido. Esta situação revela outra importante característica da escrita, a possibilidade de preservar o conhecimento, em qualquer sociedade e cultura. Trata-se, também, de uma importante dimensão a ser abordada em proposta de educação linguística, uma vez que a escrita nas línguas indígenas pode se tornar uma importante ferramenta no fortalecimento das práticas pedagógicas eminentemente indígenas.

A admissão do sistema de escrita pelos povos indígenas na atualidade é uma tentativa de provocar autonomia e autorrepresentação. Faz-se pertinente refletir sobre as ameaças que essa apropriação representa, um jogo, um espaço de negociação e riscos, mas existe possibilidade de ganho e esta é, de alguma forma, poder assegurar a memória desse conhecimento ancestral nas escolas indígenas. Como sintetiza Meliá (1989), “a alfabetização quer assimilar o índio; o índio quer assimilar a alfabetização para não ser assimilado”. Os indígenas dominam os códigos linguísticos para utilizá-los a favor de seus interesses, e não para serem mais absorvidos por ele. É um processo de apropriar-se de algo para resistir.

É importante destacarmos que, historicamente, os povos indígenas apropriaram-se dos instrumentos de subalternização impostos pela colonização. Foi assim com a língua portuguesa, com a escola indígena e com os conhecimentos ocidentais. Todavia, esse processo de se apropriar do que não é próprio de suas culturas exige um grande esforço para enfrentar as dificuldades e os desafios dessa empreitada (NAZARENO; ARAÚJO, 2017). Sobre o impacto

da escrita nas comunidades indígenas os estudantes Apyãwa⁵¹ do Curso de Educação Intercultural, da Universidade Federal de Goiás, destacaram alguns pontos positivos em relação à apropriação da escrita em sua comunidade. Segundo Jesus Silva (2016, p. 77), “o objetivo da escola na aldeia surgiu de várias necessidades, entre elas, a luta pela terra. Nossos líderes necessitavam do domínio da língua portuguesa para dialogar com as pessoas competentes que respondiam pela questão fundiária [...]”. Como pontos negativos, Jesus Silva (2017, p. 77) relata:

Os alunos apontaram a “preocupação dos anciãos com a cultura”. De acordo com os estudantes Akwê, “a preocupação dos velhos é que a escrita acabe com a cultura”; os Akwê disseram ainda que “a escrita contribui para a inferiorização da [...] nossa comunidade”, ou seja, “a escrita alfabética se sobrepôs aos outros tipos de escrita que eles tinham”. Os estudantes mencionaram ainda a mudança na organização social do povo, criando categorias sociais que até então não existiam, como o professor, por exemplo, hoje considerado uma liderança nas comunidades indígenas. Além disso, outra mudança que veio com a escrita/escola foi o fato de que, se antes os filhos tinham atividades determinadas pelos pais, agora passam a maior parte do tempo na escola.

Ao problematizarmos o uso da língua portuguesa pelos povos indígenas, percebemos os conflitos linguísticos existentes nessa relação e a dominação de uma língua sobre a outra. Faz-se oportuno questionar como a língua portuguesa tem acessado as comunidades indígenas na atualidade. De acordo com Sinvaldo, Idjeressi, Lahiri, Tewaxixa e Wasari Karajá, o acesso à língua portuguesa nas comunidades acontece de duas formas:

[...] começou através dos objetos, produtos industrializados e outros meios de comunicação. Muitas vezes com pessoas da FUNAI e antes com a criação do SPI. Para as crianças de hoje, o acesso da língua portuguesa é através das TVs, computadores, brinquedos, escolas [...]. (NASCIMENTO, 2013, p. 227).

A língua portuguesa é utilizada nos ambientes de produção de conhecimento, sendo elegida como língua maior, construção de superioridade que inviabilizou a utilização do uso das línguas indígenas, relegadas, então, à subalternidade e ao esquecimento. Segundo Nascimento (2013, p. 228-229), “uma das consequências mais grave do epistemicídio e consequente ‘linguicídio’ foi a legitimação do espaço escolar como local privilegiado de acesso ao conhecimento não-indígena e à língua portuguesa”. Essa situação vem sendo combatida por

⁵¹ Os estudantes do curso de Educação Intercultural são, em grande parte, professores em suas aldeias. Apyãwa, Iny e Akwê são autodenominações dos povos conhecidos como Tapirapé, Karajá e Xerente, respectivamente. Os Javaé e os Karajá Xambioá também se autodenominam Iny.

meio de estratégias como letramento intercultural e produção de material didático em língua indígena, desenvolvidos pelos professores e alunos indígenas, que buscam descolonizar a escola indígena. Conforme Skutnabb-Kangas e McCarty (2008, p. 10),

[...] o conceito de “linguicídio” refere-se à eliminação deliberada das línguas, sem necessariamente que haja o extermínio de seus/suas falantes, forçando-os/as a abandonarem suas línguas maternas. De acordo com as autoras, o linguicídio se concretiza através da transferência forçada de crianças de um grupo para outro grupo, geralmente o que detém maior poder político e econômico, ou através da proibição do uso de suas línguas maternas na comunicação cotidiana, na escola ou nas políticas editoriais e de circulação de publicações nas línguas dos grupos.

O abandono das línguas maternas pelos indígenas decorre de forma silenciada e perversa, pois as línguas indígenas não são reconhecidas pelas instituições brasileiras, sendo utilizadas somente em suas comunidades. De acordo com Kopenawa (1998, *online*), contudo,⁵² “nós conseguimos levar professor casal [...] pra ensinar a escrita na nossa língua nós queremos preservar nossa língua pra não deixar perder porque a gente não estudar ninguém vai saber escrever ... então tá funcionando!”. Ações como a relatada apresentam o protagonismo indígena de apropriação da escrita para manter suas línguas e suas memórias. Essa atitude trata-se de uma das formas encontradas pelos indígenas de manter suas línguas e identidades revitalizadas.

Outro aspecto, salientado por Herbetta (2016), é que no processo no qual a língua portuguesa era e é usada como política de integração acontece uma constante inferiorização da cultura indígena. A utilização da língua indígena passou a ser desmerecida pelos próprios indígenas, que começaram a incorporar e a assumir a língua e o hábito do não indígena. Essa mudança linguística é movida e praticada a partir do sentimento de ‘vergonha’, como explicita Herbetta (2016, p. 165) em conversa com professores indígenas:

[...] muitos mencionaram inclusive a vergonha que sentiam – e muitas vezes sentem ainda – sobre a prática (sic) da língua materna em detrimento do português [...]. Para os Karajás, “hoje em dia o jovem tem vergonha de estar se mostrando, assim mostrar a cultura dele... Tem outro tipo de invasão, tecnologia... tem gente mais novo que quer ser tori (não indígena), mas é difícil ser tori... e vice-versa... ninguém muda genética... Iny (índio Karajá) é Iny, tori (não indígena) é tori...por isso tem que aprender a ser Iny... em qualquer lugar do mundo... hoje abriu espaço no mundo.

⁵² KOPENAWA, Davi. **Roda viva**: Entrevista com Davi Yanomami. Tv Cultura (1998). 1h34m. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Htv5eW7mQrI>. Acesso em: 19 jan. 2018.

De acordo com o Projeto Pedagógico do Curso de Educação Intercultural da UFG (2006),⁵³ passamos por um momento de reconhecimento de direitos relacionados à preservação das culturas indígenas e desenvolvimento de propostas educacionais que valorizem suas línguas, suas práticas culturais e seus lugares de pertencimento étnico. Ao mesmo tempo, lhes abrem as portas para novas formas de inserção na sociedade não indígena brasileira, com ênfase em uma cidadania que respeite e integre as diferenças, o ‘outro’. Conforme Nascimento (2010, p. 135), “[i]nfelizmente, as línguas indígenas brasileiras não são consideradas em instâncias públicas, especialmente naquelas que produzem leis, documentos, conhecimentos acadêmicos/científico, informação de massa”. Assim, a luta por autonomia da língua e escrita indígena passa pelo processo de assimilação e domínio da língua e dos códigos do colonizador.

A escrita e as práticas de leitura em português são necessárias para os indígenas, pois por meio dessas conquistas eles podem protagonizar caminhos ‘outros’ para questões relacionadas com o mundo não indígena; como, por exemplo, descolonizar a escola e fazer desse lugar um espaço de manutenção de seus saberes, priorizando suas línguas de origem. De acordo com Rezende (2013, p. 172), “o que tenho observado nas atitudes de alunos e de professores indígenas e não indígenas, em formação na Universidade Federal de Goiás, é que a relação desses sujeitos com a escrita é uma relação de amor e ódio, medo e desejo”. E acrescenta:

[...] a escrita é um ideal a ser alcançado, um objeto de desejo, mas, ao mesmo tempo, é evitada ao máximo. Há susto e silêncio quando se trata da escrita, porque falar é fácil, mas escrever.... Ah! Tem de escrever?! Num pode só falar não?! Professora, dá a prova oral.... E assim por diante. (REZENDE, 2013, p. 172).

A relação entre a língua portuguesa e os povos indígenas se constituiu em uma história de violência e subalternidade que se desenvolve até os dias atuais, mas é preciso ressaltar que esse contexto vem apresentando perspectivas de mudanças, e uma delas é o movimento de apropriação da escrita e das práticas de leitura pelos povos indígenas no Brasil. Os professores indígenas têm buscado espaço de experiência com a escrita em língua portuguesa com objetivo de manter e proteger seus costumes, línguas e lugar de memória. De acordo com Maher (1994, p. 74):

⁵³ Projeto Político-pedagógico da Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Goiás. 2006. Disponível em: www.letras.ufg.br. Acesso em: 27 nov. 2017.

O ensino de língua portuguesa não representa uma exceção, tanto porque também não atribuímos a este objeto de ensino um caráter de neutralidade. O português é a língua do dominador, de quem detém o poder de decisão no país. Por isso, sua aprendizagem é imposta: cabe ao índio, hoje, aprender a língua do branco e não vice-versa. Se assim não fosse, o bilinguismo indígena, assim como o nosso, seria facultativo e não compulsório. Visto deste prisma, o ensino de língua portuguesa pode constituir mais um fator contributivo para a manutenção da posição subalterna que o índio ocupa na sociedade nacional. **A não ser que se opte – de maneira clara, consciente – por uma atuação pedagógica emancipatória, por um ensino crítico [...].** (Grifos da autora).

Desde a metade dos anos 1980, os povos indígenas do Brasil vêm se organizando e fazendo pressões junto à sociedade e ao Estado para que se formulem leis capazes de garantir seus direitos como cidadãos. A escola indígena é uma conquista desses embates e desde então tem se buscado mecanismos para que os indígenas tenham autonomia sobre seus programas educacionais. De acordo com Nascimento (2010, p. 136-137), “a demanda pelo acesso ao português escrito é clara nos textos dos professores indígenas, [...] as informações dadas por eles deixam claros os papéis da língua materna e da língua portuguesa em suas vidas, bem como o interesse em aprender o português”. Em conversa sobre a importância da língua portuguesa para os professores indígenas, M. M. Karajá relata a Nascimento (2010, p. 137): “só através da escrita e de um bom vocabulário é que eu vou poder ajudar as crianças da minha escola e explicar na língua o que o português traz de bom para nós indígenas, pois se nós escrevemos bem o português as pessoas não-índias não irão enganar nós como enganam os nossos pais”.

A experiência indígena de apropriação da língua e da escrita em português é algo que se apresenta com muitas problemáticas a serem superadas, um processo doloroso de insegurança e necessidade. De acordo com Rezende (2010, p. 120-121), “[...] as dificuldades que indígenas enfrentam quando precisam escrever em português, por não dominarem as regras gramaticais e ortográficas, [...] refletem uma auto-estima rebaixada e um auto-conceito negativo, em relação ao uso que eles fazem da língua portuguesa”. As dificuldades apresentadas têm sido utilizadas pelos estudantes indígenas como situações que devem ser superadas, pois o rompimento desses desafios reverbera, de alguma forma, uma autonomia social.

Diante das passagens citadas, percebemos que o ato de se apropriar da escrita é algo doloroso, mas necessário para a emancipação epistemológica dos povos indígenas. Essa relação estabelecida por eles com a língua portuguesa, para Rezende (2010, p. 123), “evoca múltiplas vozes do passado do Brasil; vozes abafadas dos silenciados, depois de serem linguística e socioculturalmente violentados, em nome da imposição legal da língua portuguesa”. Essa postura de redefinir o uso do português faz parte de um movimento de resistência que vem acontecendo de forma notória na educação escolar indígena. Assim, segundo Rezende (2010,

p. 124-125), “mesmo que continuar seguindo o padrão ‘culto’ signifique continuar aceitando a sujeição, não seguir, ainda que minimamente, este padrão é permanecer excluído de muitos espaços e esferas sociais, culturais e políticas necessárias à sobrevivência das atuais e futuras gerações”. Dessa forma, os povos indígenas seguem lutando por espaços de fala onde possam também se colocar como agentes históricos.

Tanto a escrita como a escola, como já dito anteriormente, foram impostas aos povos indígenas mediante o quadro de colonização configurado no Brasil, movimento violento que enfrentou resistência, pois os códigos ordenados como grafocentrismo e organizações numéricas não faziam parte e nem tinham sentido na cultura indígena, mas mesmo assim foram inseridos à força pelo conhecimento ocidental. A necessidade de apropriação desses elementos só começou a ter sentido com o tempo, quando os indígenas perceberam que o ato de se apropriar da escrita e da escola e de outras formas de pensamento era uma forma de reivindicar seus direitos e garantir um espaço de memórias narradas pelos próprios indígenas. De acordo com Nazareno e Freitas (2014, p. 117):

As portas de entrada ou de saída para essas “possibilidades outras” vêm sendo claramente apontadas pela interculturalidade, que, ao estabelecer uma tensão entre centro e periferia, sugere uma ruptura com a epistemologia ocidental unidimensional, criando espaços pluriépistemológicos e trazendo à superfície formas de conhecimento que foram historicamente negligenciadas e subalternizadas (MIGNOLO, 2008). Uma vez que a educação é o campo onde a presença do multiculturalismo manifesta-se como resultado do embate entre as monoculturas hegemônicas e as aspirações de interculturalidade (SANTOS, 2008), torna-se necessário compreendê-la como palco dos embates entre distintas posições políticas e de compreensão do Mundo. Além disso, foi por meio da educação indígena, sobretudo na América Latina, que a perspectiva intercultural se consolidou como um campo de estudo inovador: ao reivindicar uma educação diferenciada para os povos indígenas, ela incentivou o levantamento de outras questões pertinentes a esses povos.

A interculturalidade apresenta o ‘outro’ e suas tensões, propondo discutir as desigualdades sociais e procurando romper com discursos colonizadores. Nessa perspectiva, a escola indígena se apresentou como o espaço propício para o desenvolvimento dessa abordagem, pois é por meio da construção de diálogos de diferentes saberes que se pretende acionar processos de transformação social. Os desafios e as necessidades que vem sendo apresentados pelos professores indígenas nessa experiência de protagonismo, através das transformações na educação escolar, buscam descolonizar a escola indígena, como relatam Pimentel da Silva, Nazário e Dunck (2016, p. 179): “[...] os desafios exigidos pela educação de manejos de mundo é trazer às escolas indígenas os saberes das comunidades e incluí-los nos

projetos políticos pedagógicos, sem vinculá-los às nossas lógicas de construção e reprodução e legitimação de saber [...]”. Desse modo, busca-se a construção de uma escola emancipadora, que se baseia em experiências da comunidade que priorizem os conhecimentos indígenas.

O processo de descolonização da escola indígena desenvolvido pelas práticas pedagógicas decoloniais e emancipatórias, em andamento no Curso de Educação Intercultural da UFG, já vem sendo percebido nos Projetos Políticos Pedagógicos (PPP) das escolas indígenas. Para Pimentel da Silva, Nazário e Dunck (2016a, p. 181), “o primeiro passo nessa direção deve ser o ato de contextualizar o PPP em fundamentos de propriedades indígenas, ou seja, nos seus mundos, saberes e demandas”. Em ações demandadas por estudantes indígenas que já haviam concluído o Curso de Educação Intercultural de Formação Superior Indígena UFG, foi desenvolvido, em 2012, o Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: Gestão Pedagógica, também da UFG. Segundo Pimentel da Silva, Nazário e Dunck (2016a, p. 177), “os estudantes indígenas solicitavam a continuação dos debates sobre a construção de projetos políticos pedagógicos alicerçados em suas demandas”. Assim sendo, foram desenvolvidas ações, por meio de vários Comitês,⁵⁴ tendo como objetivo a construção de autonomia das escolas indígenas. Fundamentados na perspectiva de estruturação de projetos políticos pedagógicos próprios de cada povo indígena, os Inỹ começam a empreitada de descolonizar a escola e incorporam esse entendimento na construção dos Projetos Políticos Pedagógicos de oito escolas, cinco delas situadas no estado do Tocantins – Hawaló, JK, Btoiry, Heryri Hawa, Ibutuna –, duas no estado do Mato Grosso – Itxala e Hawalóra –, e duas no estado de Goiás – Buridina e Bdéburé. Passaremos, agora, a vislumbrar algumas perspectivas sobre o tema Português Intercultural e suas demandas direcionadas pelos estudantes indígenas.

Os Estudos Complementares⁵⁵ fazem parte da Matriz de Formação Básica e das Matrizes de Formação Específica dos alunos/professores indígenas da UFG. Têm por objetivo

⁵⁴ “São grupos de trabalho formados por docentes da UFG e estudantes indígenas, de um povo ou de povos da mesma região. Os Comitês desenvolvem atividades de orientação e discussão, de pesquisa, estágios e atividades referentes de forma coletiva e individual. As orientações acontecem na UFG e nas terras indígenas. O Curso de Educação Intercultural da UFG, conta com 25 povos, a organização dos Comitês é feita pelas regiões desses povos e suas relações de parentesco e língua” (UFG-EI-PPP, 2006).

⁵⁵ “São compostos por várias áreas de estudo como: 1) o acesso às tecnologias da informação básica, que busca ampliar o contato com a informação mais ampla e dos diversos conhecimentos; 2) o estudo do inglês, que oferece aos alunos oportunidades de ampliação de seus conhecimentos e de acesso ao mundo globalizado, de forma crítica, ou seja, sem perder de vista os processos de assimilação cultural; 3) o estudo mais aprofundado da língua portuguesa na sua modalidade escrita, proporcionando ao aluno professor mais confiança no desempenho de sua função docente. A língua portuguesa é, não só, uma das principais áreas do currículo da escola indígena, mas também uma das línguas de ensino, o meio através do qual o conhecimento é discutido, estudado e produzido; e 4) o estudo das línguas indígenas com ênfase em sua manutenção e em sua modernidade. Os estudos complementares, portanto, contribuem com a construção dos currículos escolares, que deverão propor o ensino de línguas numa perspectiva sociológica”. (UFG-EI-PPP, 2006, p. 59).

oferecer aos estudantes indígenas mais condições para ampliar seus conhecimentos e o acesso a outras realidades, além de valorizar seus conhecimentos próprios (PPP-EI-UFG, 2006). Nesse cenário, as aulas de Português Intercultural foram solicitadas pelos estudantes indígenas, com o propósito de suprir as necessidades de estudo relacionadas à língua portuguesa como repertório comunicativo e modalidade escrita em variedades mais formais. Segundo Nascimento (2012b, p. 14), “são os próprios professores e professoras indígenas quem decidem sobre o lugar da língua portuguesa em suas práticas linguísticas cotidianas, considerando também o uso de suas línguas originárias, bem como as funções de cada uma das línguas nessas práticas [...]”. Desenvolve-se, assim, um processo de autonomia na construção dessas aulas, onde as reivindicações e demandas dos alunos indígenas são priorizadas, buscando discutir os conflitos e as resoluções para as problemáticas propostas entre alunos e professor.

As aulas de Português Intercultural são desenvolvidas em sintonia com os eixos norteadores e os princípios pedagógicos do curso, buscando, de forma cooperativa, um plano de trabalho e elaboração de material didático específico e metodologias próprias de trabalho (NASCIMENTO, 2012b). A língua portuguesa pode ser classificada como uma língua de contato pelos estudantes indígenas e também uma forma de comunicação intercultural. Ela representa emancipação diante dos desafios postos nesse momento de aprendizagem. Os efeitos dessas aulas de Português Intercultural são visíveis, mas não satisfatórios diante da realidade das comunidades indígenas. No entanto, como sugerem Harjo e Bird (1997, p. 21), “uma alternativa para as comunidades indígenas, através de seus professores e professoras, se tornarem ‘empoderadas e não vitimizadas’ através da ‘reinvenção das línguas do inimigo’”. As aulas de Português Intercultural nascem de uma demanda dos alunos indígenas: ainda se tem muito para aprender, mas é inegável que essa experiência caminha para uma realidade menos desigual.

Nesse contexto, o curso de Português Intercultural é a concepção mais adequada para a abordagem de práticas escritas no desenvolvimento de letramento, conforme Kleiman (1995, p. 18): “pode ser compreendida como o conjunto de práticas sociais que usam a escrita, como sistema simbólico e como tecnologia, em contextos específicos, para objetivos específicos”. A escrita, utilizada para atender objetivos específicos dos estudantes indígenas, apresenta-se como um instrumento que pode potencializar o lócus de enunciação desse grupo. Segundo Heyward (2004, p. 50), “a concepção de letramento intercultural pode ser definida como a interseção das compreensões, competências, atitudes, proficiência linguística, participação e identidades que possibilitam a participação bem-sucedida num contexto transcultural”.

A aula de Português Intercultural é, então, um momento onde as várias epistemologias se cruzam nas práticas de letramento, onde as línguas indígenas se apresentam em um espaço de conhecimento não indígena, no qual conflitos são expostos e a língua e a escrita em português são apropriadas pelos estudantes indígenas de forma crítica e intencional. De acordo com esse pensamento, Heyward (2004, p. 51) explica que “uma pessoa letrada interculturalmente [...] possui as compreensões, competências, atitudes e identidades necessárias para viver e atuar em um contexto transcultural ou pluralista. Esta pessoa tem o background necessário para efetivamente ‘ler’ uma segunda cultura [...]”. Ao estar apto a interpretar outros códigos, é possível manejar significados e reivindicar direitos. Desse modo, apresentam-se aí possibilidades por meio da apropriação da escrita para os povos indígenas.

Faz-se importante enfatizar que a proposta aqui apresentada refere-se ao trabalho específico com práticas escritas em língua portuguesa, concebida como uma língua de relações interculturais nos cursos do Estudo Complementar: Português Intercultural. É importante ressaltar que não entraremos no mérito sobre uma investigação mais detalhada sobre as questões funcionais do Letramento, pois este se apresenta como uma exigência da formação escolar ocidental. O objetivo mais amplo do curso de Educação Intercultural é, contudo, que os professores e professoras indígenas, especialmente para quem a língua portuguesa é uma língua não materna, desenvolvam e fortaleçam competências relacionadas às práticas de letramento, assim como da oralidade, em suas línguas indígenas, objetivos para os quais outros Temas Contextuais⁵⁶ e Estudos Complementares foram devidamente planejados. O Letramento em línguas indígenas é outro aspecto tratado em sua função sociocultural. Como relata Pimentel da Silva (2016, p. 52), “uma das reivindicações de uso da escrita é a de se constituir em um espaço memorial para guardar o patrimônio cultural, a criatividade dos povos indígenas, as riquezas das culturas e o conhecimento tradicional indígena sobre a natureza”. Essa demanda dos alunos indígenas por letramento em línguas de origem tem se constatado devido ao contexto crescente de perda da língua materna. Assim, a escrita pode funcionar como uma tecnologia capaz de reverter essa situação e trabalhar a favor da revitalização das línguas indígenas.

No Brasil, segundo dados do censo do IBGE realizado em 2010, foram registradas, no país, 274 línguas faladas pelos povos indígenas na atualidade. Elas sofrem um processo contínuo de inferiorização construído e mantido pela colonialidade do saber. Em razão do

⁵⁶ “Tema contextual é o nome dados aos componentes curriculares desenvolvidos no âmbito do curso de Educação Intercultural da UFG, ultrapassam as barreiras disciplinares e “inauguram uma política de lidar com o conhecimento de modo transdisciplinar, sem hierarquia e tipologias de saber”” (PIMENTEL DA SILVA, 2015b, p. 7).

preconceito, muitos povos indígenas vão deixando de falar suas línguas e assumindo o português como primeira língua, como descreve Pimentel da Silva (2016, p. 52): “exemplifico essa atitude com a fala de uma índia Macuxi, [...], quando me revelou que, por conta do preconceito linguístico, não ensinou a seus filhos a sua língua materna, mas que agora, devido ao valor político dado a língua na formação dos professores, estava transmitindo-a a seus netos”.

A imposição da língua do colonizador aos povos indígenas é um instrumento disciplinar da colonialidade do poder que funciona de forma silenciada e perversa, mas conforme Nazareno e Freitas (2013, p. 118), os povos indígenas “parece[m] manter uma estreita relação com o uso de suas línguas maternas como fontes de conhecimento: ao revelar a imensidão de possibilidades contidas em suas línguas maternas, [...] reconstroem, por meio do fortalecimento ou resgate de suas línguas, os seus próprios saberes e culturas”. A relação dos povos indígenas com a língua de origem é algo que está intrinsecamente ligado à questão de identidade. Desse modo, a manutenção dessas línguas reverbera seus lugares de fala e fortalece seus conhecimentos ancestrais.

O Letramento em línguas indígenas na UFG busca analisar e estudar as línguas indígenas em seus diversos aspectos, trazendo-as como línguas de conhecimento. Nos Temas Contextuais são trabalhados o uso das línguas nas modalidades oral e escrita tanto nas Ciências da Linguagem, Ciências da Natureza e nas Ciências da Cultura. A finalidade é promover a análise e o estudo das línguas indígenas, pois essas ações ajudam os professores a concebê-las como línguas de cultura, de ciências. Os estudos complementares, portanto, contribuem com a construção dos currículos escolares que deverão propor o ensino de línguas numa perspectiva sociológica. No caso de sociedades bilíngues, todas as línguas servirão para transmitir conhecimentos tradicionais, científicos, universais, sem uma diglossia escolar, quando a L1 está reservada aos domínios ditos “culturais” (história, arte, folclore) e a L2 às ciências, às técnicas e ao comércio (PPP-EI-UFG, 2006, p. 59). Assim, de acordo com Pimentel da Silva (2016, p. 53):

[...] discutir letramento em línguas indígenas é um grande desafio. Um deles é o de colocar a escrita para exercer o papel social de revitalizar a oralidade das línguas indígenas. O outro, além de muitos outros, é de atender à emergência de aumentar a auto-estima dos falantes como um meio para retirar as línguas do risco de extinção. Uma língua torna-se ameaçada de desaparecer quando está em via de deixar de ser aprendida pelos jovens. Uma língua fica forte quando a transmissão é garantida, e, pelo que tenho percebido na atualidade, isso deve acontecer por meio das modalidades oral e escrita, mas sem dicotomias, e com ajuda da escola e da comunidade.

Perante o exposto, faz-se pertinente refletir se esse movimento de letramento em línguas indígenas é eminentemente indígena ou é uma imposição do modelo vinculado à tradição da escrita. Esse processo de letramento indígena é um movimento subordinado ao modelo de tradição escrita eurocêntrica, pois carrega toda uma imposição de formas de fazer e conceber o mundo. Configura-se em um campo de negociação onde os povos indígenas têm atuado, buscando, pela escrita, uma maneira de salvaguardar suas memórias. O exercício de apropriação da escrita pelos povos indígenas nasce da necessidade de se colocarem presentes no contexto social e essa apropriação provoca e proporciona, de alguma forma, um espaço de diálogo. Nessa perspectiva, a escrita pode ser manuseada de forma crítica pelos indígenas em prol de seus interesses, como um caminho para a desconstrução do silenciamento epistêmico no qual foram inseridos, mas é importante indagar: até que ponto a escrita serve aos propósitos dos indígenas?

Ao participar como monitora no tema contextual: Letramento cultural e intercultural, ministrado pelo professor André Marques do Nascimento, no curso de Licenciatura em Educação Intercultural da UFG, realizado no Núcleo Takinahakỹ de formação superior indígena, Campus Samambaia, nos dias 9 e 14 de janeiro de 2017, tive a oportunidade de participar das aulas de Letramento cultural e intercultural em uma turma de professores e professoras indígenas das etnias Akwê, Canela, Xavante, Gavião e Karajá. Foi um momento de muita reflexão sobre a função da escola indígena no que diz respeito ao desenvolvimento e à apropriação de práticas de letramento por parte dos estudantes indígenas e conforme as diferentes situações sociolinguísticas locais apresentadas.

Percebeu-se que os desafios são imensos, mas tem-se construído alternativas viáveis para a implantação de práticas de letramento em contexto escolar indígena que contemplam práticas concretas interculturais, multilíngues e transidiomáticas. Assim, os indígenas estão se apropriando, atualizando e transformando sua história com a ‘escrita’, enfrentando as complexidades e provocações desse processo. De acordo com Pimentel da Silva (2013, p. 66):

[...] a grandeza da experiência em movimento no Curso da Educação Intercultural de Formação de Professores Indígenas da Universidade Federal de Goiás tem suas bases de conhecimento construídas pelos universitários indígenas, professores em suas comunidades, que estão rompendo com o colonialismo da escola, por meio do estágio pedagógico e dos projetos extraescolares, campo de estudo que indicam reais possibilidades de como fazer educação baseada na autonomia e na emancipação da diversidade intelectual indígena e nos princípios interculturais decoloniais.

O exercício de descolonização desenvolvido no curso de Educação Intercultural Indígena da UFG tem buscado, por meio das práticas pedagógicas e projetos extraescolares, um novo caminho para a educação escolar indígena. Nas experiências relatadas por esses estudantes estão as bases de seus conhecimentos ancestrais, que, provocados e valorizados pela atividade de pesquisa, vão se tornando material para fomentar suas próprias pedagogias e metodologias. Segundo Nazareno (2017, p. 495):

É precisamente no contexto das atividades do Estágio que se desenvolvem com mais aprofundamento reflexões e práticas concernentes ao material didático específico e necessário para educação intercultural, ao currículo das escolas indígenas, às pedagogias e metodologias interculturais e às diferentes e conflitantes relações entre conhecimento e poder em contexto intercultural. [...] As Atividades Extraescolares, por sua vez, visam ao desenvolvimento de contextos de ensino-aprendizagem pautados nas formas próprias e transmissão de conhecimentos indígenas. É uma atividade eminentemente intracultural, ou seja, que pauta exclusivamente em elementos considerados próprios das culturas indígenas, muito embora dialogue constantemente com a realidade gerada pelas relações interculturais [...].

As experiências desenvolvidas pelos estudantes indígenas neste contexto de produção científica apresentam resultados favoráveis que estão sendo reverberados por meio de suas práticas nas escolas indígenas e diante da sociedade não indígena. Na perspectiva de Nazareno (2017, p. 500), o Pibid-Diversidade “se constitui em um instrumento fundamental para o desenvolvimento das pesquisas sobre a documentação dos saberes indígenas, no fortalecimento das línguas indígenas e na construção de práticas didático-pedagógicas”. Ao analisarmos os relatórios parciais e finais do Pibid-Diversidade da UFG entre os períodos de 2013 e 2018, podemos mais uma vez constatar a importância dessas ações para o caminho de uma escola indígena decolonial. Percebemos, nos temas de pesquisa selecionados pelos alunos indígenas bolsistas, o passo inicial para a formação de bases de conhecimento indígenas. Dentre as atividades desenvolvidas, foram realizados seminários e oficinas de edição de material didático, edição de livros, capítulos de livros e artigos científicos que retratam os resultados das pesquisas realizadas.

Como resultado final na área de Ciência da Linguagem foi produzido o livro *Apontamentos sobre a situação sociolinguística da comunidade indígena da região Araguaia-Tocantins e Xingu: olhares dos docentes indígenas*, organizado por André Marques do Nascimento. Na área de Ciências da Natureza, foi desenvolvida a obra *Cartografia social/mapeamentos de diversos elementos presentes no território indígenas* e, na área de Ciências humanas ou da Cultura, foi produzido o livro *Novas práticas pedagógicas:*

considerações sobre transformações escolares a partir da atuação do docente no Núcleo Takinahakỹ (2018), organizado por Alexandre Ferraz Herbetta. Em suma, evidencia-se que o Pibid-Diversidade é um movimento de apropriação dos estudantes indígenas em prol de seus direitos e conhecimentos, com o objetivo de construir uma escola indígena pensada por indígenas com suas pedagogias e metodologias próprias. A *Revista Articulando e Construindo Saberes*⁵⁷ é um exemplo dessas produções. Com publicação anual, cujo propósito é estimular e promover o debate transdisciplinar sobre os assuntos de interculturalidade, inclusão social e equidade na educação superior, a revista já está no seu 3º volume.

Essas produções de autoria indígena têm um papel fundamental para a manutenção da memória indígena e de suas línguas tradicionais. A descolonização das escolas indígenas, o bilinguismo do conhecimento, as práticas pedagógicas emancipatórias, o projeto Saberes na Escola e as ações desenvolvidas pelo Pibid diversidade representam resultados do protagonismo indígena rumo à garantia do espaço de memória.

1.4 Oralidade e escrita

Esse estudo faz uma análise crítica sobre a apropriação da ‘escrita’ pelos povos indígenas no Brasil, que até então tinham, na oralidade, sua forma de expressão mais forte. Essa inversão do uso da escrita, que até então foi utilizada como mecanismo excludente da história dos povos indígenas, traz à tona o protagonismo na escrita indígena e apresenta questionamentos críticos como até que ponto a escrita poderia ser um instrumento de autonomia para os indígenas.

O processo de invisibilidade violenta contra os povos indígenas é algo que vem sendo alimentado pela ciência eurocêntrica, que tradicionalmente os percebe como objeto de estudo situado num passado cristalizado, construído pela visão eurocêntrica de mundo, que nega a contemporaneidade indígena. Orlandi (1997, p. 59) apresenta-nos comentários acerca da presença/ausência do índio na história brasileira, escrevendo que:

[...] o Índio não fala na história (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala, mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos. [...] Trata-se da construção de sentidos que servem, sobretudo à instituição das relações colonialistas [...].

⁵⁷ Publicado por: Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena – Universidade Federal de Goiás. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/racs>. Acesso em: 19 out. 2018.

Os povos indígenas recorreram durante todo esse processo de silenciamento imposto a eles para dar voz às suas lutas. Assim, os indígenas buscaram desenvolver diversas estratégias, que possibilitassem o diálogo com o mundo não indígena, tendo como objetivo apresentar seus posicionamentos e interesses. De acordo com Silva (2016, p. 317):

[...] pesquisas direcionadas às mudanças nas sociedades indígenas, ocorridas desde o período colonial, têm demonstrado que a emergência de novos sujeitos históricos não é um fenômeno exclusivo dos dias atuais. Durante o século XIX, o estudo mostrou, como resultado da participação do indígena no cenário político da época, a instrumentação de chefes indígenas com diferentes tecnologias – escrita, retórica dos não indígenas, diplomacia, além da tradicional memória –, todas ‘armas’, estratégias políticas para garantir: seus direitos, o fim da exploração e violências sofridas, fundamentalmente seus territórios. Em distintas regiões brasileiras, atores indígenas, conhecedores dos processos locais, buscaram na corte respostas oficiais para os dilemas vivenciados nas suas aldeias. Participando das audiências reais com chefes de Estado, por meio de requerimentos, cartas, representações, incluíram na agenda política das autoridades, como diríamos ‘na pauta do dia’ o tema: povos indígenas.

Pensar na relação desenvolvida entre os povos indígenas e a escrita nos faz perceber que durante todos esses séculos de imposição eles buscaram maneiras de se autoafirmar em defesa de seus conhecimentos e interesses coletivos, por meio da oralidade e também da dominação dos códigos de escrita do colonizador. Como relata Graúna (2012), utilizando as palavras do peruano Rodrigo Montoya Rojas (1998), “não é à toa o fato de que a memória oral continuou sendo o único caminho para [o ameríndio] guardar, pelo menos, parte da história”. A respeito da literatura indígena, Rojas (1998 apud GRAÚNA, 2012) comenta que a coexistência de elites indígenas dentro do Império colonial abriu possibilidades, ainda restritas, para que uma parte da memória oral dos povos americanos fosse escrita pelos primeiros mestiços e por alguns quíchuas.

Garcilaso de la Vega (também chamado de “El Inca”, filho de um nobre andaluz e de uma princesa inca), exilado na Espanha, onde morreu em 1609, escreveu o outro lado da história indígena expondo o que fora narrado pelos cronistas, que receberam a incumbência da coroa espanhola para mostrar os Incas como selvagens, pagãos, sodomitas e indignos de respeito. A monarquia proibiu a leitura da história escrita por De la Vega e, consequentemente, o uso do quíchua e das vestimentas da época incaica. Em 1781, os quíchuas são levados à pobreza e ao analfabetismo forçado com a morte do líder, Túpac Amaru.

Titu Cusi Yupanqui desenvolveu sua crônica em 1570, intitulada *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui para el muy Ilustre Señor el Licenciado Lope García*

de Castro (HISTORIA DE LATINOAMERICA, *online*). O inca faz reivindicações e queixas dirigidas ao então governador do Peru, Lope Garcia de Castro, e ao rei da Espanha. Alguns historiadores afirmaram que a obra foi alterada pelo escriba espanhol, o frade agostiniano Marcos Garcia, como visto na escrita. No entanto, é um texto com muita informação sobre as primeiras impressões de indígenas sobre a chegada dos espanhóis ao Peru (TELEFÓNICA FUNDACIÓN, *online*).

O antidiscurso crítico de Felipe Guamán Poma de Ayala, em *A primeira nova crônica e bom governo* (a partir de experiências recolhidas provavelmente entre 1583 e 1612, mas redigida de forma definitiva até 1616), é outro exemplo da escrita indígena em período colonial. Conforme Dussel (2010, p. 373), “é um testemunho da interpelação crítica do Outro da modernidade, uma perspectiva única no gênero, já que nos permite descobrir a autêntica hermenêutica de um índio, de uma família inca, escrita e descrita com uma esplêndida capacidade semiótica, com uma maestria inimitável”. A escrita desses cronistas representa a escrita indígena ao longo da colonização europeia, Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala e Titu Cusi Yupanqui são exemplos notáveis da historiografia andina. Por sua vez, Graúna (2012, p. 275) explica que “fazer literatura indígena é uma forma de compartilhar com os parentes e com os não indígenas a nossa história de resistência, as nossas conquistas, os desafios, as derrotas, as vitórias”.

Em argumentação sobre a escrita indígena brasileira e sua produção autoral, Souza (2003) observa esse movimento em três grupos: pela ‘escola indígena’, ‘pela tutela dos intermediadores’ e por escritores ‘de origem indígena que migraram para centros urbanos’. No que se refere às obras que tem sua origem no contexto de projetos desenvolvidos na escola indígena percebemos, segundo Souza (2003, p. 134), que

essa nova escrita indígena, especialmente a que é escrita em português, nasce 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) numa 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 (quando alguns desses livros encontram o caminho para o mercado externo das livrarias nos grandes centros urbanos do país, não é incomum encontrá-los na seção de Literatura Infantil); e finalmente canônica porque

trata-se 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.

A escrita indígena tem se fortalecido no ambiente escolar e os professores indígenas têm, por meio de pesquisas, buscado alternativas para a construção de metodologias próprias, que apresentem seus conhecimentos por meio do exercício de transição da oralidade para a escrita. Os livros produzidos nesse contexto ainda não conseguem dialogar com a sociedade não indígena, uma vez que essa escritura indígena ainda é percebida como algo sem valor científico. Uma outra questão pertinente é sobre os livros produzidos por intermediários, que tem seu processo editorial sujeito a intervenções de diagramação para atender o mercado editorial. Essa situação compromete a dinâmica de composição multimodal, onde a escrita tem privilégios diante dos grafismos. Assim, como relata Souza (2003, p. 133), “[...] os textos indígenas são muitas vezes desfigurados, devido à falta de conhecimento da interação de múltiplas linguagens em sua construção”. Quando se trata de escritores indígenas que saíram de suas comunidades e hoje residem nas cidades, nas quais estão inseridos em ambientes de produção cultural não indígena – como Daniel Munduruku, Kaka Werá Jecupé e Olívio Tupã, entre outros –, podemos perceber que suas produções são relegadas pelo mercado editorial brasileiro, sendo categorizadas como livros folclóricos, comprometendo o objetivo principal, que é de autonomia de pensamento e representação dos indígenas por eles mesmos.

A relevância da escrita indígena como mecanismo de afirmação e resistência se desenvolve em um contexto de negociação entre discursos e identidades. Os escritores indígenas, apesar de toda a adversidade sentida no ato de escrever e publicar seus livros, têm apresentado possibilidades, por meio de suas narrativas, de continuar caminhando para uma escrita onde possam seguir seus próprios gêneros e necessidades em busca de seus direitos. Segundo Oliveira e Pinto (2011, p. 326), “no processo de colonização, os indígenas que sobreviveram pela resistência trouxeram em seus corpos, em suas práticas discursivas, em sua existência a resistência como parte constituinte de suas epistemologias”. Dar um novo significado à escrita, apropriar-se de seus usos e práticas, esse é o movimento desenvolvido pelos povos indígenas, que buscam sair da marginalidade epistêmica política e social imposta a eles.

O processo de colonização Ibérica remanejou o mundo em outro modelo de poder político e econômico. Esse modelo estava fundamentado na exploração dos recursos naturais dos territórios colonizados e na categorização hierárquica de seus povos. Por meio desse

mecanismo de dominação esses povos foram descritos e classificados, sem participarem desse processo de caracterização ao qual foram submetidos (MIGNOLO, 2010, p. 72). Dessa forma, inicia-se a inferiorização e a submissão das populações que viviam nesses territórios. A Europa se torna, então, detentora única do poder de enunciação dessa metanarrativa, através da qual passa a ser o centro do mundo. Os territórios e povos que hoje constituem a América Latina entraram na chamada modernidade, já no século XVI, como a “outra face”, dominada, explorada e encoberta (DUSSEL, 2000, p. 46). Sendo assim, o racismo se apresenta como um dos elementos primordiais de sustentação dessa modernidade/colonialidade. É precisamente nesse momento que identidades como **índios, negros e mestiços** emergem, em condições de subalternidade em relação ao **europeu** (QUIJANO, 2000, p. 194). Essa metanarrativa se cristaliza por meio de correntes de pensamento difundidas pela história eurocêntrica, na qual os povos indígenas são marcados pelo atraso em relação ao mundo ocidental.

Dentre os vários critérios de hierarquização, o domínio de práticas escritas serviu para classificar povos e sociedades não europeias. Muitas, por não utilizarem a escrita alfabética para sua organização social e cosmológica, foram subjugadas e suas cosmologias de mundo negadas. Essa estratégia para hierarquização racial coloca os povos indígenas sempre no passado, sujeitos a terem sua história escrita pelo dominador. De acordo com Kopenawa (2015, p. 75),

[...] os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de pele de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente.

Os povos indígenas desenvolveram outro tipo de relação com o conhecimento, cuja base de sustentação está inerentemente vinculada à oralidade e espiritualidade. No trecho anterior, Kopenawa relata o menosprezo que o não indígena denota às culturas que não apresentam a escrita grafocêntrica como primordial para a origem de seus conhecimentos. A valorização ocidental do pensamento científico como modelo se fundamenta, como relata Nascimento (2014, p. 275),

[...] como estratégia importante da modernidade/colonialidade, quando há a instituição da oposição entre oralidade e escrita, sendo esta, naturalmente, vinculada à modernidade e aquela ao passado pré-moderno, à tradição, ao folclore, ao não-civilizado, ao iletrado/analfabeto, ao atraso enfim.

Ao trazer a oralidade e a escrita em oposição, o pensamento moderno situa os povos indígenas em condição de inferioridade e, desse modo, se mantêm os mecanismos de subalternização das epistemes indígenas.

Para os propósitos deste estudo, se faz ainda relevante observar a dependência da escrita na cultura ocidental. Para Nascimento (2014, p. 272):

Desde esta perspectiva, torna-se fundamental reconhecer previamente que as linhas definidoras de uma visão autônoma ou universalista das práticas de letramento (cf. STREET, 2006), que implicam necessariamente a separação hierárquica entre escrita e oralidade, quando interseccionadas com ideologias de mérito e privilégio, instituem e naturalizam hierarquias de poder dentro das quais povos que dominam a escrita alfabética se instituem como superiores àqueles que originalmente dela não faziam e/ou fazem uso (McCARTY, 2005, p. xvii).

A transmissão oral de conhecimento é o primeiro meio de comunicação humana, uma vez que a escrita só apareceu depois de cerca de cinco mil anos. Tanto a oralidade quanto a escrita são distintas, mas possuem algo em comum, pois são formas de comunicação. De acordo com Franca (2016, p. 37), “a oralidade, traço característico das sociedades indígenas, não se opõe ao sistema de escrita, sendo independentes destes. A oralidade constitui um sistema de práticas culturais com caráter dinâmico e autônomo”. Historicamente, foi se construindo a ideia de que o povo que dominava códigos de escrita era superior aos demais. Esse julgamento foi fundamentado pela ideologia eurocêntrica. Segundo Civalero (2004, p. 3), a tradição oral

[...] busca preservar e fazer perdurar identidades, propósitos, sonhos, vitórias, fracassos, códigos éticos e normas artísticas para além do esquecimento e do desaparecimento de sucessivas gerações. Mantém um vínculo íntimo com o grupo de pessoas que a produz e com sua dinâmica social, intelectual e espiritual [...]. Se transmite de forma verbal e pessoal, o qual permite o fortalecimento de laços sociais e estruturas comunitárias, o desenvolvimento de processos de socialização e educação, na manutenção de espaços de criação (e recriação) cultural e o uso correto e apurado da própria língua.⁵⁸

O conhecimento mantido por meio da oralidade faz-se fundamental para a identidade dos povos indígenas. Através do exercício da oralidade ampliam-se as relações sociais e se

⁵⁸ No original: “[...] busca conservar y hacer perdurar identidades, propósitos, sueños, victorias, fracasos, códigos éticos y normas artísticas más allá del olvido y la desaparición de las sucesivas generaciones. Mantiene un vínculo íntimo con el grupo de personas que la produce y con su dinámica social, intelectual y espiritual [...]. Y se transmite en forma verbal y personal, lo cual permite el fortalecimiento de lazos sociales y estructuras comunitarias, el desarrollo de procesos de socialización y educación, en el mantenimiento de espacios de (re)creación cultural y el uso correcto y esmerado de la lengua propia” (CIVALLERO, 2004, p. 3, tradução nossa).

fortalecem as línguas de origem. Muito tem-se escrito sobre as teorias da “grande divisa” entre oralidade e escrita, que geraram, por sua vez, a tal visão “autônoma” da escrita (KLEIMAN, 1998; STREET, 1984). Essas teorias concebem a escrita como uma tecnologia ou produto autossuficiente, que se adapta e serve a qualquer língua e a qualquer cultura. Para Souza (2001, p. 167), “essa visão da escrita geralmente carrega a tiracolo a ideia de que é com a aquisição da escrita que uma cultura passa a desenvolver capacidades de pensamento abstrato, supostamente ausentes nas culturas orais ágrafas”. A utilização da escrita pelos povos indígenas carrega em si um caminho sinuoso que deve ser trilhado quando desejado com muita criticidade para não se deixar enveredar pelas falácias naturalizadas durante o percurso dessa apropriação.

A crítica dessa visão da escrita abre caminho para outras visões, ditas ‘ideológicas’ (STREET, 1984), que enfatizam a interação natural e necessária entre a escrita e os valores socioculturais – ideológicos – existentes nas culturas que a adquirem. Segundo Souza (2001), dentro dessas visões socioculturais e ideológicas – “ecológicas” (BARTON, 1994) da escrita, ela deixa de ser vista como um mero código ou meio homogêneo de representar uma suposta oralidade (vista como igualmente homogênea) e, junto com a oralidade, passa a ser vista como compondo várias práticas e eventos culturais e discursivos. Como salienta Tfouni (2001), essas práticas e eventos são heterogêneos no sentido em que representam graus diversos de interação entre oralidade e a escrita.

Alguns estudiosos definem a escrita como parte do comportamento comunicativo humano de transmitir e trocar informações; ou seja, a escrita pode ser vista como uma forma de interação pela qual uma ação das mãos (com ou sem instrumento) deixa traços numa superfície qualquer; nesse sentido, a escrita pode ser concebida como uma forma não apenas alfabética para representar ideais, valores ou eventos. Entendido assim, a escrita sempre esteve presente nas culturas indígenas no Brasil na forma de grafismos feitos em cerâmica, tecidos, utensílios de madeira, cestaria e tatuagens. Por outro lado, a escrita propriamente alfabética, registrando no papel a fala e o som, foi introduzida no Brasil pela colonização europeia, e desde o século XVI está presente de formas variadas nas comunidades indígenas; porém, foi apenas nas duas últimas décadas que surgiu o que pode ser chamado de fenômeno da escrita indígena no sentido do aparecimento de um conjunto de textos alfabéticos escritos por autores indígenas. (SOUZA, 2006).

As práticas e os eventos heterogêneos da escrita evidenciam outro fato. Nas palavras de Barton (1994, p. 45):

Além de permitir a comunicação – representando o mundo aos outros – a escrita tem um papel importante na representação do mundo a nós mesmos. Faz parte de nosso pensar; faz parte da tecnologia do pensamento. A

linguagem e a escrita são usadas para definir a realidade, não apenas para os outros, mas também para nós mesmos. A escrita, portanto, desempenha um papel na ecologia da mente.

A escrita pode representar, ideologicamente, uma forma de oralidade que contém em si várias práticas de discurso, que apontam outros lócus de enunciação. Assim, o ato de escrever, para Barton (1994), vai além de representar o outro; essa ação exhibe a nós mesmos o nosso posicionamento no mundo e suas várias atualizações. Portanto, faz-se oportuno indagar, para os propósitos desta discussão, de que forma Kopenawa percebe a relação entre a oralidade e a escrita e qual sua concepção sobre a escrita. A seguir, daremos início à análise do livro *A queda do céu* por meio do fragmento “Palavras dadas” e do Capítulo 1 – “Desenhos de escrita”. Essas partes da obra foram eleitas por destacarem a relação de Kopenawa com a oralidade, base de seu conhecimento, e o seu posicionamento em relação à escrita. Com essas passagens acima relatadas, começaremos a descrever por meio da perspectiva decolonial proposta por este estudo o caminho trilhado pelo xamã yanomami rumo ao manifesto decolonial de que essa obra é resultado.

1.5 *Utupa Siki*:⁵⁹ e a relação de Davi Kopenawa com a escrita

Para sistematizar esses questionamentos mencionados, analisamos de forma particular o fragmento do livro *A queda do céu*, “Palavras dadas” (p. 63-66). Nele, Kopenawa (2015, p. 65) faz doação de suas palavras aos não indígenas e relata que “gostaria que os brancos parassem de pensar que a nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco?”. Kopenawa nos oferece as palavras de *Omama* e dos *xapiri*, buscando, através dessa doação, combater a ignorância dos não indígenas sobre os Yanomami e a floresta. No Capítulo 1, “Desenho da escrita” (p. 69-79), o xamã descreve e compara o processo de aprendizagem do povo Yanomami com o processo de aprendizagem dos não indígenas, destacando a sua relação com a oralidade, a necessidade da escrita e a memória. Utilizamos também fragmentos de entrevistas de Kopenawa disponibilizados no Youtube e a entrevista (KOPENAWA, 2018a) concedida a esta pesquisa.

⁵⁹ “Os Yanomami chamam as páginas escritas e, de modo mais geral, os documentos impressos contendo ilustrações (revistas, livros, jornais) de *utupa siki* (“peles de imagens”)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

Ao examinarmos as partes do livro apresentadas, percebemos que a trajetória desenvolvida por Kopenawa para estabelecer um diálogo com o mundo não indígena configurou-se pelo deslocamento de um meio de se comunicar para outro. Tendo sua base de conhecimento fundamentada na oralidade, o xamã logo percebeu que os não indígenas não conseguiam dar atenção a suas palavras. No fragmento “Palavras dadas”, Kopenawa descreve sua parceria com Albert e a necessidade de desenhar a história do povo Yanomami em **peles de imagens**. O texto é uma carta doada por Kopenawa aos não indígenas, tendo como objetivo principal mostrar a história de seu povo para que ela seja entendida e respeitada. Kopenawa inicia seu diálogo com Albert, apresentando seu posicionamento quanto à passagem de sua voz oral para a escrita colaborativa:

Nós éramos jovens, e no começo você não me conhecia. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de napë⁶⁰. Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos. Apesar disso, você veio até mim e se tornou meu amigo. Você ficou do meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos *xapiri*, que na sua língua vocês chamam de espíritos. Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. [...] Poucos são os brancos que escutaram nossa fala desse modo. Assim, eu lhe dei meu histórico, para você responder aos que se perguntam o que pensam os habitantes da floresta. (KOPENAWA, 2015, p. 63).

O xamã yanomami discorre sobre o contexto de aproximação entre ele e o antropólogo Albert, pontuando a diferença entre as formas de significar o mundo. Sinaliza a abertura intercultural entre os Yanomami e o antropólogo não indígena, movida pela necessidade de diálogo entre esses dois universos culturais. Assim, finaliza a carta doação reiterando a necessidade de seu lugar de fala e da utilização da escrita como caminho para acessar a mente dos não indígenas.

No Capítulo 1, “Desenho da escrita”, Kopenawa relata a importância das palavras dos antigos para o conhecimento tradicional yanomami e explicita o desejo de falar sobre a história de seu povo aos não indígenas para desconstruir a imagem equivocada construída e mantida sobre eles, alimentada pelos livros escritos por antropólogos europeus nos quais os Yanomami são tratados como selvagens e ignorantes. Dessa forma, o xamã esclarece que seu povo não tem necessidade de desenhar as palavras para guardar seus conhecimentos, como fazem os não indígenas, pois seu povo tem uma memória longa e forte, diferente dos não indígenas, que

⁶⁰ “A palavra *napë* (pl. *pë*) significa “forasteiro, inimigo”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

precisam escrever sua história, uma vez que seu pensamento é esfumaçado e sua mente esquecida. Assim, Kopenawa destaca a dependência do não indígena da escrita e esclarece que seus antepassados não possuíam livros, não desenhavam as palavras, que o costume do povo Yanomami é com as palavras que ficam fixadas dentro deles em seu cotidiano e estão sempre vivas. Esse conhecimento tradicional Yanomami se fundamenta na oralidade, assim se multiplicam as palavras e alargam o pensamento por meio dos conhecimentos adquiridos pelo pó de *yãkoana* e dos sonhos (KOPENAWA, 2015). Desse modo, o xamã yanomami explicita que a escrita não faz parte da origem do conhecimento tradicional de seu povo, mas a apropriação da escrita exigida por ele ao antropólogo Albert nasce da necessidade de se fazer entendido entre os não indígenas, que necessitam da escrita para compreender o mundo.

Diante da urgência de se fazer ouvido e percebendo a necessidade do não indígena de desenhar as palavras para entender o mundo, o xamã yanomami desloca-se em um movimento de apropriação subversiva da escrita. Para Kopenawa (2015, p. 75), “hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos”. Ao procurar o antropólogo Albert para escrever um livro sobre a história do povo Yanomami, ele demonstra dificuldade em dominar os códigos da escrita,⁶¹ porém, sabe exatamente como utilizá-la para alcançar seu objetivo de falar e ser ouvido no mundo dos não indígenas, recorrendo ao discurso hegemônico para fazê-lo. De acordo com Kopenawa e Albert (2015, p. 610), para o povo yanomami as palavras escritas são:

[...] os documentos impressos contendo ilustrações (revistas, livros, jornais) de *utupa siki* (“peles de imagens”). Para o papel, utilizam a expressão *papeo siki*, “peles de papel”. Referem-se à escrita com termos que descrevem certos motivos de sua pintura corporal: *oni* (séries de traços curtos), *turu* (conjunto de pontos grossos) e *yáikano* (sinusoides). Escrever é, assim, “desenhar traços”, “desenhar pontos” ou “desenhar sinusoides”, e a escrita, *tRê ã oni*, é um “desenho de palavras”.

As **peles de imagem** para os Yanomami trazem os desenhos das palavras e é assim que percebem a escrita, associando ao ato de desenhar. Vindos de uma base de conhecimento tradicionalmente construída por meio da oralidade, as línguas yanomami só começaram a ser transcritas na década de 1960, pelas experiências escolares realizadas por missões evangélicas (New Tribes Mission, Unevangelized Fields Mission) como responsáveis. Na década de 1990, boa parte do território yanomami no Brasil passou a utilizar um sistema de escrita fundado no

⁶¹ “Davi Kopenawa recebeu rudimentos de alfabetização em sua própria língua dos missionários da New Tribes Mission, em Toototobi, nos anos 1960. Sua escolarização parou por aí” (ALBERT, 2015, p. 688).

alfabeto fonético internacional e no português. Esse sistema de escrita foi desenvolvido pelo programa de educação bilíngue da Comissão Pró-Yanomami (CCPY), com a cooperação de linguistas e antropólogos envolvidos na causa yanomami. Essa convenção gráfica selecionada foi adotada nas escolas yanomami e em instituições oficiais de educação, sendo base para a escrita dos principais documentos da associação yanomami no Brasil, a Hutukara é fundamental para o trabalho de transcrição de que esse livro é resultado (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 555-556). Essa adequação da oralidade yanomami em escrita se origina da demanda imposta pelo mundo ocidental. Dessa maneira, a escrita passa a ser utilizada pelos Yanomami a serviço de suas exigências frente aos problemas que eles têm enfrentado, como a proteção de seus territórios frente à invasão de garimpo e à falta de assistência em relação a saúde indígena.

Para os propósitos desta reflexão, faz-se imprescindível indagar a relação de Kopenawa com a escrita grafocêntrica, a causa e o contexto dessa experiência. Kopenawa e Albert (2015, p. 648) explicam que

os missionários da New Tribes Mission se instalaram em Toototobi em 1963, e a epidemia que levou a mãe de Davi Kopenawa ocorreu em 1967. Esse período de cinco anos, durante o qual Davi Kopenawa tinha entre sete e doze anos, pode ser considerado o período da conversão a que ele alude aqui.

A escrita grafocêntrica foi imposta ao xamã yanomami ainda na sua infância, através de um projeto de evangelização. Conforme relata Kopenawa (2015, p. 279), “quando eu era pequeno, em Toototobi gostava de escutar a gente de *Teosi*. [...]. Eles me ensinaram, como às demais crianças, a desenhar as palavras de nossa língua, e depois a reconhecer os números que os brancos usam para fazer conta”. A relação de Kopenawa com a escrita se desenvolveu através de uma alfabetização direcionada para questões religiosas. Os missionários aprendiam as línguas dos indígenas e inseriam a escrita e os valores religiosos. De acordo com Smiljanic (1999, p. 39-41), “em 1965-1966, quando Davi Kopenawa tinha por volta de dez anos, a escola da missão tinha em média de quinze a vinte e cinco alunos”. Uma observação, alguns anos depois, sobre sua escolaridade, segundo Tootobi Gang (1970a, p. 3), “Davi ainda tem alguns problemas, mas continua evidenciando progresso espiritual e suas leituras vão bem”. Ao narrar sua relação com o conhecimento da floresta e com as palavras, Kopenawa (2015, p. 76-77) descreve:

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em pele de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de *yãkoana* que me deram. [...]. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as

coisas de verdade [...]. *Omama* não nos deu nenhum livro mostrando desenhos das palavras de *Teosi*, como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, para que os brancos as possam escutar é preciso que sejam desenhadas [...].

Diante do exposto, faz-se imprescindível compreendermos como o xamã yanomami percebe a escrita e se utiliza dela. Partiremos do momento em que Kopenawa autografa o livro nos eventos em que participa. Nosso primeiro contato com Kopenawa aconteceu em Brasília, em outubro de 2017, em “Diálogos com xamã yanomami”, onde Kopenawa apresentou o tema “Infância e educação da criança yanomami”, na Universidade de Brasília (UnB). Ao final do evento, Kopenawa autografou vários livros, inclusive o nosso, e foi aí que percebemos que ele escrevia sempre a mesma frase: “Flecha para tocar coração da sociedade não indígena”, com letra de forma em todos os livros, diferenciando-se apenas o nome da pessoa que pedia o autógrafo e a data do evento. Abaixo da frase ele rubrica, com as letras iniciais maiúsculas, seu nome. Diante do acontecido, começamos a indagar sobre a relação de Kopenawa com a escrita, de que forma e até que ponto ele ‘dominava’ seus códigos para poder fraturar o silenciamento epistêmico vivenciado pelos Yanomami no imaginário social.

Exatamente um ano depois, no dia 17 de outubro de 2018, tivemos novamente a oportunidade de reencontrar com Kopenawa em Goiânia. A Universidade Federal de Goiás (UFG) o convidou para fazer uma comunicação na Conferência de Davi Kopenawa ‘Os saberes indígenas e a Universidade: palavras de um xamã yanomami’, realizada no Núcleo Takinahakỹ de formação de professores indígenas. Diante da oportunidade e do caminhar da pesquisa conseguimos agendar uma entrevista com Kopenawa sobre o processo de escrita de seu livro *A queda do céu*.

Durante a entrevista concedida por Kopenawa lhe perguntamos se ele já havia lido o livro depois de pronto e ele declarou: “não é ... metade que eu tô lendo ... não tenho tempo, viajo muito ” (2018a). Quando fazíamos alguma pergunta sobre uma parte específica do livro ou alguma imagem do livro, percebemos que ele aguardava eu colocar na página exata do assunto questionado e, então, passava a mão sobre a página do livro, observava as palavras escritas em yanomami, ou o desenho feito por ele, e então começava a falar sem mais consultar o livro. Quando estávamos encerrando a entrevista, o professor André Marques lhe pediu para autografar seu livro e Kopenawa (2018a) indagou:

Qual é o seu nome? André?... ((Kopenawa pronuncia algumas palavras em yanomami)) eu tô falando assim arara ... você conhece arara? Pois é a ... e n é como chama? é navio ((Kopenawa fala novamente em yanomami)) e d? É o

que tem uma barriginha assim? ((Kopenawa continua escrevendo no livro)) e aqui é *r* de rato ... assim? ((Kopenawa confirma a letra do nome e continua a autografar)) ... só isso? ... hoje é dezessete? *Awei?* (Entrevista realizada em 17/10/2018).

Ao analisarmos essa relação de Kopenawa com a escrita, percebemos que ele apresenta um nível elementar de alfabetização, de acordo com Albert “com pouca familiaridade com a escrita” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 537). O processo de instrução de Kopenawa, como citado anteriormente, iniciou-se nas escolas missionárias que alfabetizavam os indígenas com o objetivo de evangelizá-los. Ao indagar Kopenawa (2018a) sobre sua relação com a escola quando criança e como tinha aprendido a escrever, ele relatou:

Então a escola há ... a escola não tinha ... só tinha *yãimuu wayamuu hereamuu* essa aí é minha escola [...] então isso aí é nossa escola do povo Yanomami, escola assim, casa não tinha nada, até hoje não tem [...] então tinha escola que eu aprendi escrever yanomami foi os missionários [...] eles aprendero nossa língua yanomami e as lideranças cobraro deles, então vocês vieram aqui só pra roubar nosso conhecimento, agora tem que ensinar nós? Ensinar como escreve, né, pra ensinar falar não é pra ensinar escrever, aí eles criaro uma pequena escola, aí eles ensinaro *a- e- i -o -u*. Então eles ensinaro pra poder aprender escrever foi assim que eu aprendi ... eu fiquei dois mês, fiquei dois mês e depois eu saí da minha aldeia e a Funai que chegava lá me convidaro meu chefe da aldeia, libero pra mim ir andar e ficar na casa dele ajudar e trabalhar e aprender a falar português e assim que eu aprendi. (Entrevista realizada em 17/10/18).

Sobre a aproximação de Kopenawa com a língua e escrita em português depois de adulto, o xamã yanomami descreve que, após voltarem de uma expedição,⁶² foi convidado por um funcionário da Funai, chamado Chico, a ir com ele trabalhar em Manaus. Lá chegando, trabalhou como carregador de água e limpador de piscinas. Só depois foi chamado pela Funai para trabalhar como intérprete,⁶³ pois Kopenawa já havia aprendido um pouco de português (KOPENAWA, 2015, p. 294-295). Durante o tempo em que esteve trabalhando como intérprete, transitou por várias regiões da floresta amazônica. Kopenawa (2015, p. 300) relata que então “resolveram fazer com que eu estudasse para me tornar agente de saúde. Comecei a aprender, como fazer engolir remédios, atar curativos e até dar injeções”, mas de acordo com o

⁶² “Essa expedição ocorreu, provavelmente, em setembro de 1973. O relatório do agente da Funai que a menciona (F. Bezerra) data de outubro de 1973. O documento até hoje não foi encontrado nos arquivos do órgão” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 650).

⁶³ “Chico tomou a iniciativa (como ‘declarante’) de mandar lavrar um certificado de nascimento para Davi Kopenawa, em janeiro de 1974, em Manaus: ‘Davi Xiriana, nascido a 15 de fevereiro de 1956, no município de Barcelos’. Mas não existe contrato da Funai em nome de Davi Kopenawa nesse período. É possível que ele tenha sido empregado pela 10ª Delegacia de Manaus de uma forma precária frequentemente utilizada pela Funai, o ‘serviço prestado contra recibo’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 651).

xamã yanomami, essa nova tarefa lhe exigia um domínio maior da língua portuguesa, como ele (2015, p. 301) descreve: “porém, eu tinha dificuldade em entender o que eles me explicavam. [...] Além disso, da escrita eu só sabia o pouco que tinha aprendido ainda criança, na escola da Missão Toototobi, em minha própria língua. Eu não conseguia ler as peles de papel dos remédios”. Esses problemas em relação ao domínio da língua e escrita em português são relatados por Kopenawa no período em que foi fazer o curso de agente de saúde na década de 1970, pois sua alfabetização ocorreu em sua língua yanomami. Assim, quando tinha que ler as indicações das medicações em português, encontrava dificuldades. De acordo com Paixão (1977):⁶⁴

Davi Xiriana Yanomami [...] fala e compreende português, mas não lê nem escreve. Davi é originário do rio Demini e foi alfabetizado em sua língua tribal. Possui conhecimentos sanitários, pois foi enviado a Manaus para fazer um curso de monitor de saúde [...], mas não foi empregado nessa função por não saber ler as bulas dos medicamentos. Davi quer estudar português e se aperfeiçoar no campo paramédico para, como nos disse, poder ajudar o seu grupo, mas para isso vai ser preciso tirá-lo da região e enviá-lo a um centro de formação, e seu desenvolvimento deverá receber acompanhamento constante.

Diante do relatado, Kopenawa apresenta desejo de continuar aprendendo o português para poder ajudar seu povo, mas, para isso, deveria deslocar-se de sua região para poder se aperfeiçoar. Como já relatado anteriormente, conforme Albert, “Davi Kopenawa recebeu rudimentos de alfabetização em sua própria língua dos missionários da New Tribes Mission, em Toototobi, nos anos 1960. Sua escolarização parou por aí” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 688). Nessa direção, é importante pensar como o sentido de apropriar-se da escrita, de ‘dominá-la’, assume outra dimensão e insere o indígena no mundo do letramento. Kopenawa (2018a) tem pouco domínio dos códigos da escrita, mas sabe bem o que vai fazer com o letramento ocidental. Quando indagado sobre o processo de escrita do livro *A queda do céu*, o xamã yanomami relata:

O Bruce fez o documento dele, escreveu, peguei, abri, aí eu vi o nome do Yanomami falando ele contando pra nós, pro branco, sobre nós ... Yanomami vive assim, Yanomami come macaco, Yanomami é povo nômade e só caça pesca e trabalha só isso. Então eu não gostei. Aí eu reclamei: “Olha, Bruce, você não consultou, você nem consultou de mim ... aí ele: “Por quê?”. Porque você entrou assim, é, sem permissão da comunidade, eu tava na outra aldeia, ele entrou na outra comunidade [...] então eu comecei a conversar com ele: “Agora tu vai, então eu vou deixar como você escreveu ... fazer assim você vai me ajudar ... quem vai contar sou eu não é tu ... tu não é Yanomami, tu não

⁶⁴ Paixão (1977), em Kopenawa e Albert (2015, p. 653).

nasceu na terra Yanomami, não. Você nasceu na França, então você aprendeu a nossa língua, você conheceu a nossa língua yanomami ... você vai me ajudar aí” ... demorou pouco, ele ficou triste ((Kopenawa sorri)), ficou triste e depois resolveu pensar, resolveu pensar e pra é ... ele falou: “Toma ... como você vai escrever?”. “Eu vou gravar com o gravador, compra gravador, aí traz aqui na comunidade, nós vamo senta só nós dois” ... Aí nós fizemo assim, aí eu fiquei preocupado: “Então quem vai contar histórico conhecimento do povo Yanomami sou eu, não é tu, você já fez, você conta a conhecimento da cidade capital ... do que você conhece. Quem conhece essa floresta, o conhecimento do povo Yanomami, sou eu”. (Entrevista realizada em 17/10/18).

O xamã yanomami expressa sua preocupação em relação ao trabalho do antropólogo, que publicava livros sobre seu povo sem autorização das lideranças, e ressalta seu desagrado em perceber que a história escrita sobre seu povo não representava a riqueza do conhecimento tradicional Yanomami, e sim descrições generalistas. Dessa forma, Kopenawa abre um campo de negociação com o antropólogo Albert e propõe a ideia do livro, sendo enfático ao exigir o seu lugar de fala na narrativa escrita proposta ao antropólogo. Desse modo, percebeu a escrita como um meio de comunicação efetiva e política para poder relatar os saberes e os problemas de seu povo para os não indígenas. Quando Albert lhe questiona sobre como vai escrever o livro, já que ele (Kopenawa) não tem muita intimidade com a escrita, percebemos uma situação que poderia inviabilizar o projeto. Diante do impasse, o xamã relata que caberá a Albert escrever o histórico tradicional do povo Yanomami, só que agora quem irá narrar será ele, que é Yanomami. Esse posicionamento de Kopenawa nos remete à opção descolonial de Mignolo (2008a) como um ato de desobediência epistêmica, que se desenvolve através da apropriação subversiva da escrita pensada e exigida pelo xamã yanomami. Quando perguntado sobre a frase “flecha para tocar coração da sociedade não indígena”, colocada nos autógrafos, Kopenawa (2018a) relata:

Flecha?... Porque flecha vai longe ... pra chegar tocar ... a ponta da flecha toca uma não é para fechar coração não, é para tocar coração da pessoa que sente ... sem coração ninguém pensa, ninguém sente, não se preocupa ... então a principal é o coração, que fica, começa a preocupar e sentir a olhar ... então ... eu mesmo inventei essa palavra, não alguém que deixou comigo não.

[...]

É tocar e a indígena yanomami usando flecha assim tipo, mensagem tipo assim, é ... telefone, telefone toca, você, você olha, entender ... responder, é como celular, alguém tá longe tá querendo conversar (...) aí a celular toca, toca, de nós pra olhar pra ele, mas tá longe, mas não enxerga, é só escutar, tá avisando, mensagem tá chegando dentro do coração. (Entrevista realizada em 17/10/18).

A frase autografada por Kopenawa no livro nos possibilita refletir sobre os caminhos percorridos por esse xamã yanomami em exercício de apropriação da escrita. A escrita do livro é a flecha que objetiva ‘tocar’, sensibilizar o coração dos não indígenas, tendo como objetivo central enviar uma mensagem de alerta, que anuncia ‘*a queda do céu*’. Ao ser questionado se a escrita é importante para os indígenas, Kopenawa (2018a) declara:

Sim a escrita é importante para mim e pro meu povo ... importante povo Yanomami, maioria Yanomami não fala português, está na montanha, fica afastado da cidade, então eu ... eu ... primeiro é que tem escrito no papel ... sem escrito sempre vai um branco, sempre vai não, vai olhar, não vai acreditar, não vai ficar considerando como amigo o povo indígena ((Kopenawa aponta para o livro)). Isso aqui é importante sim pra mim, isso aqui tá ajudando, ele tá me ajudando pra divulgar nome do povo Yanomami andando qualquer, qualquer cidade aqui no Brasil e fora. (Entrevista realizada em 17/10/18).

Buscamos, por meio dessas colocações, investigar a relação que Kopenawa estabelece com a escrita e seu movimento de apropriação. Como relatado anteriormente, o xamã yanomami recebeu ‘rudimentos de alfabetização’ (ALBERT, 2015, p. 688), mas se utiliza deles de forma eficaz. Pertencendo a uma tradição cultural fundamentada na oralidade, ele viabiliza o acesso ao seu conhecimento através da mediação cultural exigida ao antropólogo Albert para relatar o conhecimento tradicional yanomami em forma de livro. Assim, podemos verificar que Kopenawa se relaciona com a escrita de forma crítica, percebendo-a como uma ferramenta útil em prol da luta indígena

Em relação ao movimento de apropriação da escrita protagonizado pelos estudantes indígenas na Universidade, Kopenawa (1998, online) demonstra preocupação: “estudo em língua dos brancos [...] nós sabemos se eu colocar meu amiguinho, meu rapazinho lá na escola dos brancos ele vai virar branco e vai contra próprios parentes”. O processo de apropriação da escrita é algo perverso e perigoso para os povos indígenas, mas, ao mesmo tempo, pode salvaguardar suas memórias, tradições e direitos. Ao consultarmos Kopenawa (2018a) sobre a inserção dos jovens indígenas nas Universidades, ele sorri e diz:

Jovem yanomami ainda não ... já tentaram, mas já voltaram, mas eles tão ((Kopenawa sorri)), continua chorando ... tão querendo que eu consiga escola pra eles, jovem yanomami indígena no Brasil hoje estão olhando o caminho da política ... estão olhando o caminho da política, pra a? Pra aprender, aprender falar português, aprender escrever, aprender mexer é computador, aprende a filmar, aprende também é fazer histórico ((Kopenawa aponta para o livro sobre a mesa)), aprende como se é advogado e antropólogo também, esse que é o pensamento dele, o pensamento que eles pensaram pra eles entrar na escola da Universidade, antes tem que pensar primeiro, pensar primeiro

antes de entrar, será que vai, vai funcionar? Vai dar certo? Será que ele vai trazer benefício pra mim aprender, a escola do governo? Eu acho que não, ele vai estragar cultura Yanomami, vai estragar nossa língua, não fala mais, tira tudo, tira tudo e coloca outra coisa do branco, esse que é o jogo do político não indígena que tão colocando [...]

Mas outro lado eu acho bom, né, tem que aprende hoje, os jovens indígena homem, jovem indígena mulher, eles já tão dentro da Universidade, têm aprende que aprende, aprende, quer aprender aprende, hoje indígena aprende aprender a saber falar, falar, humm, como chama? Saber falar língua moderna, saber falar língua moderna pra dialogar com homem grande deputado, senadores, com presidente, pra podê defender próprio povo indígena. Assim eu penso, assim eu falo. (Entrevista realizada em 17/10/18).

Kopenawa não ignora o poder que a escrita tem, pois ele se utilizou dessa ferramenta para transgredir a colonialidade do saber quando narrou seu conhecimento a Albert para que este o escrevesse em forma de livro. Portanto, o xamã yanomami se apropria da escrita, pois o objetivo era alterar a realidade sobre a situação do povo Yanomami no Brasil. Em uma fala na Escola de Teatro de São Paulo, Kopenawa (2018b)⁶⁵ relatou: “Esse livro é pra vocês eu já tenho livro na cabeça no pensamento eu não precisa ler”. Ao refletirmos sobre as inquietações de Kopenawa em relação a essa apropriação da escrita, pontuamos algumas de suas colocações:

[...] é importante nós ficar esperto. Yanomami não pode deixar esquecer língua própria ... Yanomami também tem que aprender a escrever pra continuar ensinando nossos filhos, nossos netos, também tem que aprender português, porque branco não enganar nós e saber contar, saber fazer matemática, porque homem da cidade são muito inteligente, muito esperto pra poder acabar com nós. Então estamos preparando isso. (KOPENAWA, 2018c, *online*).⁶⁶

Essa preocupação apresentada por Kopenawa em relação ao trânsito dos indígenas nas instituições não indígenas também é problematizada por Ailton Krenak em fala na Universidade de São Paulo (USP). O escritor indígena adverte sobre esse movimento de jovens indígenas deixarem seus territórios para estudarem em instituições que não representam seus conhecimentos. Krenak (2017a) desenvolve uma reflexão ancorada em sua própria experiência nessas instituições, que ele destaca como uma forma de integração disfarçada dos estudantes indígenas no mundo do não indígena, fazendo um alerta sobre o fato de que é preciso pensar criticamente sobre essa questão: inserir-se nesses ambientes de conhecimento ocidental vai

⁶⁵ KOPENAWA, Davi. **Encontro com o líder indígena Davi Kopenwa Yanomami**. São Paulo: Escola de teatro – Centro de formação das Artes do Palco. Abril 2018b. 40min56 de gravação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9bwfaTgYUe4>. Acesso em: ago. 2018.

⁶⁶ KOPENAWA, Davi. **Seminário: Arte, Cultura e Educação na América Latina**. Itaú Cultural, 2018c. 19min57seg de gravação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3JeZQBGwvoo>. Acesso em: 2 set. 2018.

fortalecer a cultura indígena? De que forma esse conhecimento do não indígena concede poder para a autonomia dos estudantes indígenas? Assim, Krenak responde as reflexões elencadas (2017a, *online*): “[...] a minha geração ... que me perdoe os mais novos ... sabe que não é frequentando as instituições dos brancos que nós vamos criar autonomia [...] frequentar as instituições dos brancos não significa empoderar nada”. As apreensões narradas por essas lideranças indígenas destacam que a entrada de estudantes indígenas nas Universidades tem sua importância, mas deve-se estar atento às ilusões que esse acesso apresenta, pois se apropriar da escrita é apenas o começo de uma grande luta em defesa de salvaguardarem sua cultura e seus interesses.

O exercício de apropriação da escrita vivenciado pelos estudantes indígenas é algo real e que está em movimento em todo o Brasil, cujos resultados já começam a ser questionados pelos próprios estudantes indígenas, que buscam, pela escrita garantir, e defender os direitos de seus povos. A escrita se apresenta como um caminho tortuoso e ao mesmo tempo uma ferramenta política, visto ser uma forma de representação que transporta, desloca as definições de realidade. Buscar um lugar na escrita para epistemologias indígenas é um dos grandes desafios enfrentados pelos estudantes desse grupo; é um processo complexo de deslocamento e resistência política e social. Conforme Guesse (2011, p. 3), “os povos indígenas, além de aprenderem ou aprimorarem o domínio da língua portuguesa escrita, [...] intensificaram o processo de construção de sistemas alfabéticos escrito de suas próprias línguas de origem”. Eles estão representando suas histórias através da escrita, se posicionando de forma política dentro de suas narrativas, buscando fortalecer o processo de autoria para redefinir a realidade que lhes é imposta.

Os professores indígenas de diferentes povos têm buscado, por intermédio da escola indígena, possibilidades de representação dos seus diversos saberes e formas particulares de ensino. Nesse contexto escolar, a escrita passa ser apropriada de forma crítica. Dessa maneira, os indígenas vêm resistindo dentro dessas estruturas coloniais de ensino, superando dificuldades e enfrentando os desafios com a perspectiva de poderem assegurar seus direitos de fato, um deles sendo o direito à memória:

[...] a base da memória dos povos indígenas está fundada em um corpo social, ambiental e cultural específico que se perpetua como o principal elemento de manutenção de sua existência. É através da repetição da memória coletiva destes povos que se pode afirmar que a memória é a própria forma de compreender o tempo, ação, a tradição que garantem a resiliência destes grupos no Brasil. (MONTEIRO, 2014, p. 89).

Para os povos indígenas, é por meio da memória que se acessa o conhecimento tradicional de um povo; é pelas histórias guardadas pelos mais velhos e repassadas aos mais novos que se compreende o significado das coisas. Segundo Munduruku (2014, p. 176-177), “a memória é um vínculo com o passado sem abrir mão do que se vive no presente. É ela quem nos coloca em conexão profunda com o que chamamos tradição [...] é, pois, parte fundamental de um corpo que resiste”. A memória, para os povos indígenas, está vinculada diretamente à questão de luta, identidade e resistência. De acordo com Silva (2016, p. 316-317), ela “[...] é sempre negociada, um campo de disputas, conflitos. Os donos de sua oficialização nunca estiveram interessados na inclusão dos povos indígenas na narrativa oficial do país, na história e memória social brasileira”. Para manter-se viva, atualizada, a memória ancestral dos povos indígenas procura fazer uso dos instrumentos de que dispõe, como relata Munduruku (2014, p. 178-179):

Ser indígena e ficar apegado a uma tradição - escrita em minúsculo - é não perceber, compreender e aceitar a dinâmica da cultura. É não estar em sintonia com a lógica que fundamenta a criação do mundo. É fugir da função de cocriação que nós é responsabilizada pela memória. [...], a convivência entre o passado e o presente é absolutamente possível se não nos deixarmos cair na armadilha dos estereótipos e da visão tacanha de que usar as novas tecnologias arranca do indígena seu pertencimento à tradição. [...]. É a não utilização destes instrumentos que faz com que a cultura esteja em processo de negação de si mesma. Portanto caminha para um fim. Na sua dinâmica, a cultura precisa se atualizar para manter-se permanentemente nova, útil e renovada.

A utilização das novas tecnologias é um caminho para manter a memória indígena revitalizada. A apropriação crítica da escrita, o uso do computador e das redes sociais do celular pelos indígenas são ações que podem ser percebidas como estímulo para a manutenção de sua tradição. A negação dessas tecnologias seria uma desvantagem diante da luta indígena por visibilidade e direitos. Para Munduruku (2014, p. 177), “a transmissão da Memória no contexto da aldeia, é feito pela palavra. A tradição é passada pelo uso da palavra. O ‘dono’ dela é o ancião, o velho, o sábio. É ele quem tem o poder e o dever da transmissão”. As narrativas de tradição oral fazem parte da constituição de vários grupos sociais, elas sustentam o sentido das coisas, representam imaginários e pela transferência dos saberes mantêm a memória ativa. E assim tem sido nas comunidades indígenas, mas, como relata Krenak (2017b), muito está se perdendo, pois várias lideranças indígenas já morreram e não passaram seus conhecimentos, nada ficou registrado:

Incomoda a gente sentir que vamos perdendo pessoas cuja memória depende da tradição de oralidade. Eles partem não deixam muita coisa de referência para a gente conhecer o pensamento deles. São como as árvores no outono; as folhas vão caindo e a gente fica frustrado com as perdas. Por outro lado, hoje há a nova geração. Essas pessoas estão transitando para a escrita, estão começando a publicar, a escrever. Mas ainda não tenho uma ideia do que vai sobrar daqueles que estamos perdendo. Me pergunto o que é que vamos herdar desses seres que cantam, seres que são mágicos, pessoas com a visão mágica do mundo e que alimentam nossa esperança. Aniceto Tsudzawere Xavante, Payaré Gavião, Geraldino Rikbatsa, Mro'ô e Kañon Kayapó, esses são alguns que perdemos mais recentemente. [...]. No entanto, mais longe, tivemos o querido Marçal de Souza Tupa'i, assassinado em 1983 na porta da sua casa. Mesmo quando a gente lembra dele, a gente tem poucas coisas que ficaram registradas de seu pensamento. [...]. Outra pessoa que me vem na memória é o Mario Dzururã, o Juruna. A visão dele de sair daquela vida que tinha na aldeia para se meter nessa confusão que é a política brasileira, a atração que sentiu para ter essa experiência no Congresso Nacional. [...]. Tanto o Marçal, quanto o Juruna, um na questão da terra, outro na cidadania, foram dois grandes exemplos de pensadores que não deixaram muitas anotações sobre suas ideias. (KRENAK, 2017b, p. 1).

A escrita indígena nasce da necessidade de contribuir com a permanência da memória, 'pois a cultura se atualiza para permanecer viva'. Ao se apropriarem da escrita e das novas tecnologias criadas pela inventividade humana, os povos indígenas preenchem um espaço da memória que antes era ocupado somente pela oralidade. A escrita como saber apropriado pelos indígenas é um elemento que garante a permanência do conhecimento registrado, espaço esse que se configura como um lugar de resistência, de se fazer ouvir, de existir. As narrativas indígenas representam um lugar de fala, um contexto social, político e autoral e evidenciam o longo percurso a percorrer para minimizar as diferenças expressas por essas obras pelo mercado editorial. Esse exercício de apropriação da escrita desenvolvido por indígenas busca valorizar sua história e conhecimento. Os indígenas precisam falar e estão utilizando a escrita, conforme Munduruku (2014, p. 180): "a literatura então passa a ser um instrumento de atualização da memória que sempre utilizou a oralidade como equipamento preferencial para a transmissão dos saberes tradicionais". Apresenta-se, então, a literatura indígena como ferramenta que conduz à oralidade indígena. Em estado da arte sobre autora indígena inserido nesta pesquisa, obtivemos o resultado de que a maioria das produções de autoria indígena no Brasil no período de 2008 a 2017 estão representadas por produções literárias. Diante disso e das considerações de Munduruku, podemos compreender que os textos literários indígenas representam uma forma de renovar a memória indígena. Ainda de acordo com Munduruku (2014, p. 180):

A literatura indígena [...], nasceu juntamente com o primeiro sopro vital e criador. Foi crescendo palavra e se transformando em escrita mais recente.

Talvez possamos pensá-la num movimento de transição em que a oralidade e literatura criaram uma simbiose tamanha incapaz de haver separação ou anulação de uma pela outra. Quero dizer com isso que a literatura não apaga a oralidade e vice-versa. As duas se completam, se fundem no mesmo movimento da espiral que junta, passado e presente como um método pedagógico que se atualiza constantemente.

O discurso eurocêntrico constrói o silenciamento do indígena, apesar das inúmeras culturas nativas não serem desprovidas de narrativas orais e escritas, expressas de diferentes formas, como bem se expressa Munduruku (2014, p. 177):

[...] a memória [...], precisa ser atualizada constantemente num movimento cíclico que acompanha o tempo cronológico do qual somos vítimas preferenciais. Cíclico é o conceito da Memória. Ela se desdobra sobre si mesma para se compor e se oferecer para os viventes”.

A memória, para os indígenas, carrega a história de seus povos, suas lutas e dores e está nela o dispositivo propulsor da origem da resistência.

Nesse processo, podemos verificar que a língua do não indígena, utilizada anteriormente como instrumento de dominação e manipulação de saberes, passa agora para o domínio escrito do indígena. Há uma inversão da funcionalidade da escrita, que representa uma possibilidade real de expressão comunicativa e também um dispositivo político a favor de suas demandas e direitos. Segundo Almeida e Queiroz (2004, p. 211), “a escrita sempre esteve presente no contato entre índios e brancos. Trata-se agora de um processo de recuperação, ou melhor, apropriação de seus meios”. A subalternidade imposta e velada diante do conhecimento indígena e a negação de sua memória são problemas latentes, que movem a apropriação da escrita pelos indígenas, como ressalta Munduruku (2008, *online*):

Há um fio muito tênue entre oralidade e escrita, disso não se dúvida. Alguns querem transformar este fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não se atualiza. É preciso notar que ela – a memória – está buscando dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma dessas técnicas, mas há também o vídeo, o museu, os festivais, as apresentações culturais, a internet com suas variantes, o rádio e a TV. Ninguém duvida que cada uma delas é importante, mas poucos são capazes de perceber que é também uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais.

A resignificação da escrita, a atualização da memória e a busca pela autonomia nas escolas indígenas são dispositivos de relevância nesse campo de disputa e negociações por um

lugar de fala. Os povos indígenas estão construindo projetos de emancipação política com o objetivo de descolonizar a história contada sobre eles.

1.6 Indígenas e o caminho labiríntico da apropriação da escrita

Ao analisar a apropriação da escrita pelos povos indígenas no Brasil, percebemos que é no contexto escolar indígena que essa adequação vem sendo experienciada de forma mais visível. Há também produções independentes de escritores indígenas que vivem nas cidades e estão inseridos nas Universidades e nos espaços de produção cultural, além de outras experiências como livros indígenas editados por intermediários. A relação da escrita com os povos indígenas, como já mencionado, se origina no projeto colonizador de forma imposta e segue esse viés até os dias atuais. É um fenômeno complexo de ser analisado, já que a apropriação da escrita pelos indígenas pode gerar uma ideia de empoderamento que deve ser tratada com certo cuidado, pois esse fenômeno pode apresentar algumas falácias.

A apropriação da escrita protagonizada pelos indígenas brasileiros no ambiente escolar é resultado de uma grande mobilização indígena que ganhou força na década de 1980 e vem buscando, desde então, descolonizar a escola indígena e fazer valer os direitos adquiridos na Constituição de 1988. A escrita tornou-se um instrumento que pode viabilizar um diálogo na sociedade por esses espaços de produção de conhecimento eurocêntricos, mas devemos atentar que tanto a escrita como esses espaços, a escola e a universidades, dentre outros, são lugares que impõem a escrita como código superior, portanto, esse movimento de apropriar-se dela apresenta, como já dito, grandes desafios.

O ato de apropriar-se do que não é originário de sua cultura para comunicar e manter direitos se desenvolve em um espaço de imposição e de luta em contexto silencioso, é um jogo onde quem define as regras é o não indígena, com sua necessidade da escrita e suas formas de organização do conhecimento. Assim, para comunicar-se com o mundo dos não indígenas, os povos indígenas se submetem a esse exercício doloroso e labiríntico de apropriação da escrita. Dessa maneira, podemos perceber, pelas análises do estado da arte sobre autoria indígena no Brasil, que a escrita é importante para os indígenas, pois possibilita, nesse exercício de apropriação, o lugar de discurso exigido por eles e vislumbra um novo contexto de visibilidade e diálogo entre esse grupo e a sociedade não indígena.

As vias de acesso utilizadas por eles para esse exercício de apropriação da escrita apresentam-se com mais vigor no ambiente escolar e acadêmico e na literatura indígena, com Kaka Werá Jecupé, Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Eliane Potiguara, Graça Graúna, entre

outros. As reflexões apresentadas anteriormente por Davi Kopenawa e Ailton Krenak discorrem sobre esse fenômeno e ambos relatam suas incertezas e preocupações em relação a essa suposta ilusão de empoderamento vivenciada pelos estudantes indígenas. Essa questão de apropriação da escrita gerar automaticamente a ideia de autonomia indígena representa um perigo para a manutenção de suas línguas, de seus territórios e para a organização de seu conhecimento, que tem na oralidade a base da organização de seus pensamentos, como relata Kopenawa (2015, p. 455):

Nossos antigos faziam dançar todos esses espíritos desde o primeiro tempo. Eles nada sabiam do costume dos brancos de desenhar suas palavras. Estes, por sua vez, ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las. Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Por isso só têm pensamentos errados a seu respeito. Já os xamãs não desenham nenhum dizer sobre ela, nem rabiscam traçado da terra. [...]. Com sabedoria, não as tratam tão mal quanto os brancos. Bebem *yãkoana* para poder contemplar suas imagens, em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos. Seu pensamento guarda as palavras do quem viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-lo circular entre eles. Desse modo estudam apenas o próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles.

Kopenawa descreve a diferença entre as origens de tradições de conhecimento dos Yanomami e dos não indígenas, chamando a atenção para a necessidade da escrita para o não indígena. Ademais, faz uma crítica destacando que, desse modo, só estudamos nossas próprias histórias, deixando de conhecer outras perspectivas de conhecimento que não se originam na escrita, mas sim na oralidade. Além disso, assegura que, com isso, temos uma visão limitada, já que nosso conhecimento é ‘reduzido em traços tortuosos fixados em pele de papel’. Mediante as questões provocadas, analisaremos o processo de apropriação da escrita experimentado no livro *A queda do céu*, em que Kopenawa utiliza-se da escrita em parceria colaborativa com Albert, com o objetivo de comunicar-se com os não indígenas e relatar a história de seu povo, denunciando problemas como o descaso com a saúde indígena e as invasões de garimpeiros no território yanomami. Logo, a escrita foi utilizada como uma concessão, um instrumento capaz de viabilizar esse desejo. Desse modo, Kopenawa (2015, p. 77) reitera: “*Omama* não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de *Teosi*,⁶⁷ como os brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento permanece oco”. Em virtude disso,

⁶⁷ “*Teosi*, vem do português ‘Deus’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

Kopenawa não se apresenta seduzido por esse movimento de apropriação da escrita, ele vale-se dele como a forma mais eficaz de se fazer ouvido pelos não indígenas, destacando a dificuldade deste de construir e estabelecer outras bases de comunicação que não seja a mesma imposta por eles: a ‘escrita’.

CAPÍTULO 2

KOPENAWA E O PENSAMENTO FRONTEIRIÇO EM AÇÃO

Este capítulo tem como objetivo problematizar a passagem do conhecimento oral do povo Yanomami para a escrita colaborativa e dialógica com Albert, destacando a ruptura da relação de subordinação do indígena na comunicação intercultural. Busca-se apresentar como o processo da apropriação subversiva da narrativa escrita, exigido por Kopenawa, se configura como uma ferramenta de desobediência epistêmica que exterioriza o pensamento fronteiriço rumo a um pensar decolonial. Desse modo, intentamos descrever a trajetória de Kopenawa desde sua infância até se tornar um dos maiores líderes indígenas no Brasil.

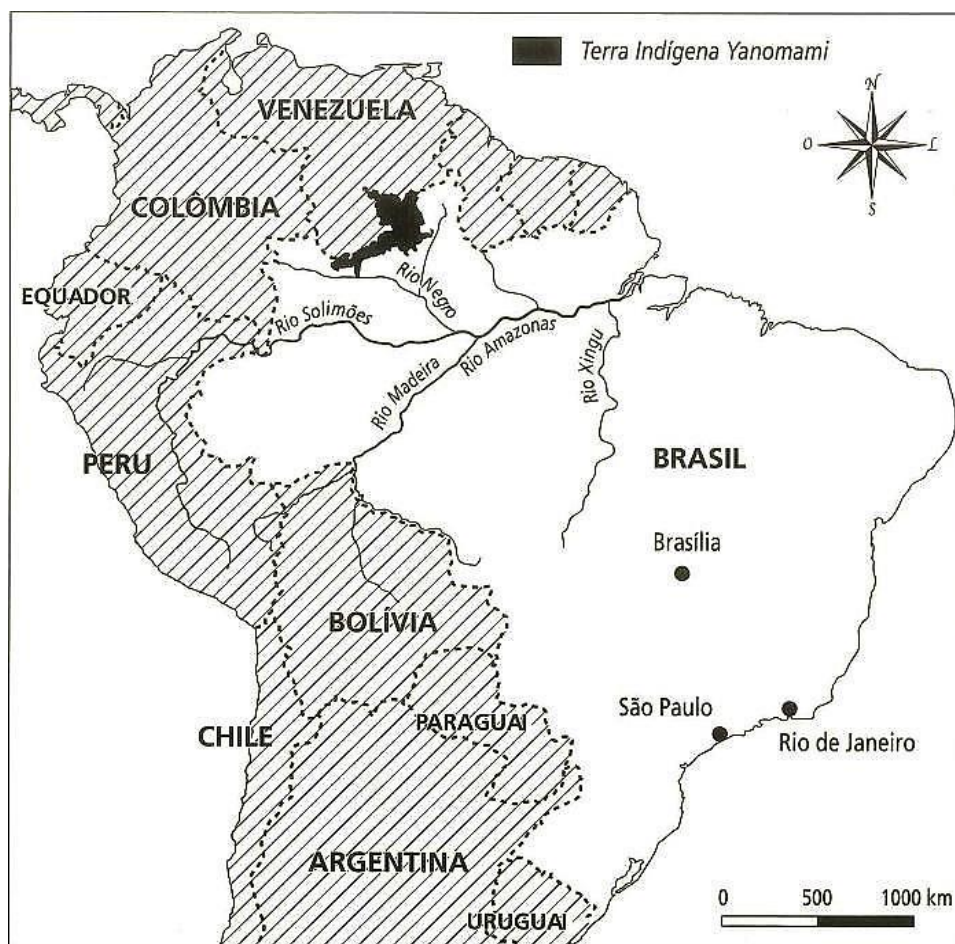
2.1 Os Yanomami: o direito exigido de narrar sua própria história

Os Yanomami vivem na região norte da Amazônia, na fronteira do Brasil com a Venezuela. Sua sociedade é constituída de caçadores-coletores e agricultores de coivara. Residem em um território de 230 mil quilômetros quadrados e estão inseridos em grande conjunto linguístico,⁶⁸ subdivido em várias línguas e dialetos. A população aproximada é de 33 mil pessoas, que compõem as 640 comunidades, sendo eles classificados como um dos maiores grupos ameríndios dessa região. No território brasileiro, os Yanomami ocupam uma área de 96.650 quilômetros quadrados, homologada em 1992, denominada de Terra Indígena Yanomami. Estima-se sua população em 21.600 pessoas divididas em 260 grupos locais, que se organizam através de intercasamentos repetidos por gerações e habitam casas coletivas

⁶⁸ “A denominação ‘Yanomami’ remete também 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 primeira descrição desse conjunto (‘família Yanomama’) foi apresentada há mais de quarenta anos pelo linguista e ex-missionário americano Ernesto Migliazza. No Brasil, essas línguas estão repartidas do seguinte modo: *Yanomam*: nos rios Parima, Uraricoera, alto Mucajaí, alto Catrimani e Toototobi (estado de Roraima); *Yanomami*: nos rios Demini, Aracá, Padauri e Cauaboris (estado do Amazonas); *Ninam* (ou *Yanam*): no médio Mucajaí e no rio Uraricaá (estado de Roraima); *Sanima*: no rio Auaris (estado de Roraima). Mas de acordo com Henri Ramirez em pesquisa mais recente o estatuto dessas línguas se apresentariam assim: *Yanomam* e *Yanomami* são considerados dois ‘superdialetos’, respectivamente oriental e ocidental, de uma mesma língua (‘divisão Y’); *Ninam* (*Yanam*) continua sendo classificado como língua à parte (‘divisão N’); *Samina* continua também sendo classificado como língua à parte (‘divisão S’); Postula-se a possível existência de uma quarta língua na região dos rios Ajarani e Apiaú e do curso inferior dos rios Mucujá e Catrimani (‘divisão A’). A língua falada por Davi Kopenawa e a do grupo de seus sogros de *Watoriki*, a despeito de algumas diferenças entre elas, pertencem ambas ao mesmo dialeto yanomami oriental falado na região dos rios Toototobi, Catrimani e Uraricoera (o dialeto yanomami oriental-c, segundo Ramirez, 1994, p. 35). Esse dialeto é designado localmente como *yanomae thë ã*, “a fala *yanomae*”, e seus falantes chamam a si mesmos *yanomae thë pë* (‘os seres humanos’).” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 553-554).

(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 44). Em relação à organização política e econômica, esses grupos locais yanomami são autônomos, mas por meio dos rituais e dos casamentos interligam-se entre si.

Datam do início do século XX os primeiros relatos de contato entre os Yanomami e os não indígenas (coletores de produtos da floresta, viajantes e militares de expedições). No período de 1940 a 1960 chegaram as missões religiosas (católicas e evangélicas), abrindo, assim, um contato regular de trocas e de doenças. No começo dos anos 1970, começa uma intensa movimentação ao sul das terras yanomami devido à abertura de um trecho da Perimetral Norte e isso gerou mais contato entre Yanomami e não indígenas, levando ao surgimento, em 1987, de vários garimpos. Com a interrupção da construção da estrada Perimetral Norte, em 1976, a formação do garimpo nessa região foi controlada no começo de 1990. As atividades de garimpo têm sido retomadas nos últimos tempos e essa situação, somada ao interesse de companhias mineradoras e da agropecuária local do oeste de Roraima, tem colocado em risco a Terra Indígena Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 44-45). Os Yanomami seguem lutando para manter seus conhecimentos tradicionais e a integridade de seu território. Problemas como surtos de sarampo, contaminação de mercúrio, garimpo ilegal e desmatamento são questões atuais negligenciadas pelas autoridades competentes no Brasil. Como principal liderança dos Yanomami destaca-se o xamã Davi Kopenawa, que desde os anos 1980 vem denunciando as questões relatadas acima pelo país e pelo mundo.

Figura 1 – Mapa da Terra Indígena Yanomami

Fonte: Kopenawa e Albert (2015, p. 56).

A história do povo Yanomami há muito tempo já vem sendo escrita por antropólogos europeus e norte-americanos. Um livro recente, *Yanomami: the fierce people* (Yanomami: o povo feroz), de Napoleon Chagnon, causou um grande impacto entre os Yanomami e a ciência ocidental, uma vez que o antropólogo construiu uma imagem sensacionalista do povo, descrevendo-o como “manhoso, agressivo, e intimidador”, “feroz”, “guerreando continuamente entre si”, e vivendo em um “estado de guerra crônica” (TIERNEY, 2002, p. 416). Chagnon afirmou, no artigo “Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population”, publicado pela revista *Science*, em 1988, que dentro da sociedade Yanomami aqueles membros que praticaram algum tipo de assassinato têm mais facilidade para conseguir parceiras sexuais. Segundo ele, “em muitas sociedades, atingir o sucesso cultural parece levar ao sucesso biológico (genético)”. “*Yanomamö: the fierce people*” vendeu desde seu primeiro lançamento, em 1970, mais de um milhão de cópias. Um dos aspectos a serem destacados na análise foi o fato de que os Yanomami reais não participaram dos debates acerca de seu próprio povo. A repercussão se deu muito mais por conta da disputa entre os antropólogos Napoleon Chagnon,

Jared Diamond e Steven Pinker, que sustentam, em suas teses, o mito do “selvagem brutal”, contra Kenneth Good, Marshall Sahlins e Philippe Decola, que condenam as caracterizações de Chagnon sobre os Yanomami.

O documentário “Segredos da Tribo”, de José Padilha, produzido para a BBC inglesa e a HBO americana, em janeiro de 2010, expõe de forma inédita as entranhas desse universo, tanto os resultados desastrosos que provocaram essas pesquisas, realizadas em território venezuelano, quanto a brutal troca de ofensas e acusações entre diferentes antropólogos formados pelas melhores universidades do mundo (STYCER, 2010). Há, também, um relato autobiográfico importante, o de Helena Valero, cativa dos Yanomami durante 24 anos. O livro *Yanoama* descreve as experiências de uma menina brasileira capturada pelos índios aos treze anos, em 1932, numa época em que os guerreiros Yanomami lutavam para expulsar os coletores de produtos da floresta que estavam invadindo suas terras. A história foi editada pelo biólogo italiano Ettore Biocca, em 1965 (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 26).

Conforme visto anteriormente, várias versões sobre a história do povo Yanomami vem sendo escritas e contadas por não indígenas. Esse exercício de representação do outro muitas vezes reforça a colonialidade do poder que opera por meio de um silenciamento do saber, do ser, da economia de gênero e de relação com a natureza. Esse mecanismo, quando em ação, controla e impede a visibilidade dos indígenas como sujeitos históricos plenos. Faz-se necessário descolonizar o discurso histórico sobre os povos indígenas para que as epistemologias de fronteira tenham seu lugar de fala no discurso da historiografia ocidental.

Incomodado com essas questões, Kopenawa exige o lugar político e epistêmico de fala, para que agora a história tradicional do povo Yanomami seja contada por um deles. Em conversa com Albert (antropólogo francês que já vinha estudando e escrevendo sobre os Yanomami desde 1975), Kopenawa (2018a) declara: “ eu reclamei [...] você não consultou, você nem consultou de mim [...] quem vai contar sou eu, não é tu ... tu não é Yanomami, tu não nasceu na terra Yanomami, não ... você nasceu na França”. Dessa forma, o xamã yanomami expõe sua insatisfação e questiona o antropólogo sobre a sua postura de contar uma história que não é sua, advertindo-o de que agora quem vai contar história do povo Yanomami é ele.

Temos assim, a tentativa de controle de Kopenawa frente ao pesquisador europeu, que dará origem ao primeiro livro narrado por um xamã yanomami e escrito por um antropólogo. Esse experimento literário nasce da angústia e da indignação de Kopenawa diante das várias violências sentidas por ele e por seu povo. Sua tomada de consciência reverbera-se em uma mensagem altamente potente, destinada aos não indígenas, buscando, com isso, dar visibilidade

Watoriki é conhecida como ‘Montanha do vento’, está localizada no extremo nordeste do estado do Amazonas, entre a bacia do rio Catrimani (tributário do rio Branco), a leste, e a do rio Demini (afluente do rio Negro), a oeste. É nessa comunidade que Kopenawa vive com sua esposa Fátima, seus seis filhos e quatro netos desde o final de 1970. Foi na comunidade de *Watoriki* que foram gravadas a maior parte dos relatos narrados por Kopenawa à Albert para o projeto do livro (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 565). Narrar sobre a comunidade onde vive Kopenawa com seu povo faz-se pertinente para entender de onde vem o recado destinado aos não indígenas por meio do livro *A queda do céu*. A comunidade de *Watoriki* representa um dos 260 grupos locais yanomami que existem no Brasil atualmente, vivendo ali, hoje, cerca de trinta grupos familiares. É de lá que vem o aviso para a sociedade não indígena, o recado sobre a queda do céu, transmitido por um ‘sobrevivente indígena’, Davi Kopenawa, por meio de um manifesto literário.

Analisar a história de vida de Kopenawa desde sua infância até se tornar uma grande liderança faz-se imprescindível para compreendermos seu posicionamento enunciativo diante da subalternização do conhecimento de seu povo e os mecanismos de violência sentidos por eles. A tomada de consciência, a negociação do lugar de discurso e a busca por uma autonomia de classificação de uma história local são posturas adotadas por Kopenawa que fraturaram⁶⁹ os valores dos projetos de mundo ocidental impostos aos Yanomami. Assim, passaremos a descrever e a analisar algumas experiências vivenciadas por ele desde sua infância até a atualidade.

O nascimento de Kopenawa data aproximadamente de 1956, em uma casa coletiva com cerca de duzentas pessoas, chamada *Marakana*, localizada na floresta tropical de piemonte do alto do rio *Toototobi*,⁷⁰ no extremo norte do estado do Amazonas. Ainda criança, perdeu quase todo seu grupo de origem afetado por doenças infecciosas e foi vítima de várias investidas religiosas de missionários para sua evangelização, daí vem o seu primeiro nome, Davi, o contato com a escrita e alguns conhecimentos sobre cristianismo.

Por algum tempo se mostrou interessado na religião do não indígena, mas o apelo exagerado dos missionários ao pecado lhe incomodava. Foi nos anos 1960 que Kopenawa

⁶⁹ O termo **fraturar** utilizado na discussão do texto é apresentado no sentido atribuído por Walter Mignolo em *The darker side of the Renaissance* (1995, p. 247-256/303-311). “Visto da perspectiva subalterna, o lócus fraturado de enunciação define o pensamento liminar como uma reação à diferença colonial. [...]” (MIGNOLO, 2003, p. 10).

⁷⁰ “*Toototobi* (missão): antigo posto missionário da organização evangélica americana New Tribes Mission (NTM — Missão Novas Tribos), fundada entre 1960 e 1963 no alto rio Toototobi, depois abandonada em 1991. O local é atualmente ocupado por um posto de saúde da Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena). Toototobi (rio): afluente da margem esquerda do alto rio Demini” (KOPENAWA; ALBERT, 2015a, p. 601).

colocou um ponto final nessa situação, após perder mais parentes em outra epidemia de varíola. Assim, adolescente, órfão e seduzido pelo mundo do não indígena, segue para região do Demini, onde foi trabalhar em um posto da Funai. Nessa empreitada, adquiriu tuberculose e passou um bom tempo hospitalizado, tendo aprendido um pouco de português. Em 1976, foi contratado como intérprete da Funai, experiência que lhe proporcionou a consciência da extensão da terra Yanomami e sua unidade cultural, bem como serviu para que ele percebesse o comportamento destrutivo do ‘**povo da mercadoria**’⁷¹ como um perigo para a permanência do povo Yanomami na terra (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 45-46). Durante o decurso dessas experiências, Kopenawa teve contato com a língua portuguesa e a escrita, assim inferimos que essas ferramentas foram mais tarde utilizadas para a descolonização do saber sobre os Yanomami.

A subalternização do conhecimento Yanomami tem como alicerce o pensamento moderno ocidental, fundamentado em uma forma dicotômica de raciocínio que separa o ser humano da natureza e o conhecimento da espiritualidade. Essas ações são utilizadas para justificar sua exploração e propõem e impõem a racionalidade do conhecimento, excluindo qualquer relação com a espiritualidade.

No início dos anos 1980, Kopenawa retorna à *Watoriki*, agora casado com a filha do “grande homem”⁷² (*pata thë*) da comunidade. Nesse contexto, retoma suas vocações xamânicas manifestadas desde a infância, sendo iniciado por seu sogro no xamanismo. Está aí a base de todo o pensamento de Kopenawa e suas reflexões cosmológicas. Já no final da década de 1980, devido à invasão de 40 mil garimpeiros à terra yanomami, mais de mil Yanomami foram mortos no Brasil por violência ou vítimas de doenças, situação que causa em Kopenawa tremenda dor e indignação. Diante de seu envolvimento e luta para conseguir a legalização das terras yanomami, Kopenawa começa a viajar pelo mundo em defesa de seu povo e da floresta Amazônica e logo se torna o representante principal dos interesses do povo Yanomami. Durante 1980 a 1990, percorre vários países da Europa e os Estados Unidos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 46-47). A formação de Kopenawa no xamanismo fundamentou suas meditações sobre cosmologia original e também sobre a relação do não indígena com as mercadorias e com a destruição da floresta. O conhecimento adquirido por meio dos *xapiri* potencializou a crítica do

⁷¹ Nome dado aos não indígenas por Kopenawa devido ao apreço destes por produtos manufaturados. “Que melhor nome se poderia cunhar para a civilização capitalista? O capital inteiro em um simples etnônimo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27).

⁷² “Segundo mentor de Kopenawa, que o iniciou em *Watoriki* e sob cuja orientação ele elaborou toda a sua crítica xamânica ao mundo dos brancos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 539). De acordo com Albert (2015, p. 688), “o leitor talvez tenha notado que evitei ao máximo nomear diretamente esse grande xamã, respeitando a etiqueta yanomami” (ver Capítulos 1 e 10).

xamã yanomami em relação à sociedade ocidental e essas ponderações resultam em uma profecia cosmoecológica que anuncia a extinção dos xamãs e o desabamento do céu.

Durante esses vários anos de militância, Kopenawa recebeu vários prêmios: em 1988 (Global 500 das Nações Unidas), em 1989 (Right Livelihood) e em 1992. Em 1999, foi condecorado com a Ordem de Rio Branco pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso. Em 2008, recebeu uma menção de honra especial do prestigioso prêmio Bartolomé de Las Casas, concedido pelo Estado espanhol pela defesa dos direitos dos povos autóctones das Américas e, em 2009, foi condecorado com a Ordem do Mérito do Ministério da Cultura brasileiro (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 47). Todas essas premiações foram destinadas a Kopenawa em razão de sua caminhada e contribuição em defesa da floresta Amazônica e de seu povo. Essas condecorações foram utilizadas como espaço de visibilidades para atrair a atenção nacional e internacional sobre a difícil situação dos Yanomami no Brasil. Durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro (Eco-92 ou Rio-92), ocorreu a homologação da Terra Indígena Yanomami, no governo de Fernando Collor de Mello. Essa ação foi o resultando de uma grande luta⁷³ e representa uma vitória do povo Yanomami no Brasil.

Diante disso, o xamã segue lutando e, em 2004, fundou a Hutukara Associação Yanomami (HAY),⁷⁴ que representa a maioria dos Yanomami do Brasil, e, em 2010, como relatado anteriormente, publicou o livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, em coautoria com o antropólogo Albert, na França. Esse livro tem sido traduzido em vários países, como Inglaterra (2013), Brasil (2015) e Itália (2018). Atualmente, Kopenawa tem divulgado a experiência do projeto do livro por vários lugares no Brasil e no mundo, mas, apesar da visibilidade alcançada, os problemas enfrentados por eles ainda são numerosos.

Kopenawa há décadas vem sendo intimidado por fazendeiros, madeireiros e garimpeiros devido ao seu posicionamento de salvaguardar a floresta Amazônica e seus recursos. Após denunciar a extração ilegal de ouro na reserva Yanomami, em 2014, o xamã yanomami foi ameaçado de morte. Sua denúncia gerou a operação *warari koxi*, deflagrada pela Polícia Federal, que desarticulou, de acordo com Kátia Brasil (2015):

⁷³ “A campanha da Comissão Pró-Yanomami (CCPY) pelo reconhecimento dos direitos territoriais dos Yanomami começou em 1978. O engajamento de Davi Kopenawa nela, a partir de 1983, foi fundamental para o seu sucesso”. Ver o cap. 17. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 659).

⁷⁴ “Hutukara é o nome xamânico do antigo céu que caiu no tempo das origens, formando a atual ‘terra-floresta’ (*Urihi a*). Para os fundadores da associação, é um ‘nome defensor da terra-floresta’ (*Urihi noamatima a wããha*)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 609). “A Hutukara foi fundada no dia 12 de novembro de 2004, na aldeia Watoriki região Demini, na Terra Indígena Yanomami, com sede em cidade de Boa Vista-RR na Rua Capitão Bessa nº 143, Bairro São Pedro porém só conseguiu se registrar no cartório em 2005”. Disponível em: <https://www.hutukara.org/index.php/hay>. Acesso em: 18 nov. 2018.

[...] uma organização criminosa que agia na extração ilegal de ouro, diamante e na lavagem de dinheiro dentro da Terra Indígena Yanomami. O esquema tinha a participação de servidores públicos, inclusive da Funai (Fundação Nacional do Índio), e de garimpeiros, empresários do ramo de joias e financiadores nas capitais Boa Vista (RR), Manaus (AM), Porto Velho (RO) e São Paulo. Segundo as investigações da PF, a quadrilha movimentou nos últimos dois anos R\$ 1 bilhão com a extração ilegal de minérios e com a lavagem de dinheiro dos crimes praticados dentro da reserva, que fica entre os Estados de Roraima e Amazonas, na fronteira com a Venezuela.

Em entrevista em São Paulo ao *Jornal Brasil de Fato*, publicada em 3 de janeiro de 2019, Kopenawa (2019, *online*) relata preocupação com o momento político vivido no Brasil, pois o presidente recém-eleito Jair Bolsonaro transferiu a competência de demarcação de terras indígenas para o Ministério da Agricultura, e declara: “Eles pensam que sou chato, que eu atrapalho eles, que eu sou yanomami ruim. Eu não sou yanomami ruim, não. Eu protejo meu povo. E a sociedade não-indígena não gosta. Eles querem acabar com minha vida, mas eu não quero deixar isso acontecer”. E acrescenta: “Eu não tenho medo da morte. Tenho medo da bala. Eu estou na cidade por coragem, pra proteger o povo yanomami”. Kopenawa vem sofrendo ameaças desde sua peleja pela homologação do território Yanomami, em 1992, e tem buscado, incessantemente, um espaço de diálogo com a sociedade não indígena durante todos esses anos, tendo se tornado uma das principais lideranças do País em virtude de seu posicionamento incansável em defesa dos direitos indígenas. Em entrevista concedida a esta pesquisadora, Kopenawa (2018a) conta:

Eu me preparei, o meu povo não sabia o que eu tava fazendo ... não sabia não ... eles tava sabendo que eu tava só passeando conhecendo cidade ... achando bonito ... mas eu tava sofrendo ... eu comecei a sofrer em 1975, quando passou Perimetral Norte, mas morreu muitos parente, mas eu não morri porque meu pajé me cuidou ... eu não morri porque queria defender meu povo ... até hoje eu tô ... continuo lutando ... eu consegui é apoio internacional, não é aqui ... eu andei muito longe ... muitos países ... e o *pata napë* José Sarney foi muito *moriri*⁷⁵ comigo ((Karla pergunta: o que é *moriri*?)) ... foi muito *moriri* com o meu povo Yanomami ... é por falta de respeito e falta de educação ... e também aquele que caiu ... o senador Jucá, ele é culpado, quis matar todo povo indígena ... são dois ... eu tô falando que eu já lutei contra ele ... a luta continua. (Entrevista realizada em 17/10/18).

⁷⁵ Segundo Kopenawa (2018^a) a palavra *moriri* significa ignorante.

A preparação para se tornar uma liderança do povo Yanomami foi realizada de forma consciente, percebendo a necessidade do enfrentamento com a sociedade não indígena. Kopenawa (2018a) descreve:

[...] eu vou explicar como eu tomei *yãkoana* ... eu precisei de defender o povo [...] a lutar junto com xapiri junto comigo, eu não tava preparado pra isso ... eu não tinha preparado pra, é, guerrear homem da cidade ((Kopenawa sorri)), guerrear pela flecha, não guerrear pela boca [...] então aí eu pensei com meu *soapi* Lorival ... que pedi pra ele ... você vai me preparar, você me prepara, eu preciso a minha arma, né [...] então eu preciso ferramenta meu, mão vazia, como eu vou guerrear [...] aí tá bom, você quer guerrear eu ensina [...] esse iniciativa da *xapiri* processo longo, a gente sofre muito, mas tem que sofrer, aprende, se não sofrer nada nunca aprende. (Entrevista realizada em 17/10/18).

O sofrimento e a reação de Kopenawa diante da ignorância do não indígena em relação aos Yanomami nos oferece elementos para compreender sua postura de quem sente a diferença colonial que perversamente, como descreve Mignolo (2013), “se utiliza da diferença cultural e a transforma em valores e hierarquias: raciais e patriarcais por um lado, e geopolíticas pelo outro”. Quando Kopenawa relata “eu não morri porque queria defender meu povo”, percebemos o posicionamento de alguém que sente e rebela-se contra o que sente. De acordo com Mignolo (2003, p. 10), “[a] diferença colonial é [...], o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta”. Kopenawa, ao relatar o desrespeito com que alguns políticos não indígenas tratam os Yanomami e suas questões, demonstra que o lugar de silenciamento imposto a eles têm como preço a omissão e o negligenciamento de seus direitos; e mais, que a classificação epistêmica construída e mantida pela colonialidade do poder em relação à inferiorização dos povos indígenas deve ser rompida.

Como forma de resposta a toda essa violência e silenciamento, o xamã yanomami decide fazer um livro e se utiliza de uma apropriação subversiva da escrita para contar a história de seu povo para o não indígena e tentar, assim, construir novos significados para essa história, de maneira a que esse grupo não seja marginalizado pelo projeto eurocêntrico hegemônico. Dessa forma, por meio desse exercício de apropriação de uma narrativa escrita, Kopenawa vai expressar o pensar fronteiriço. Segundo Grosfoguel (2008, p. 138):

O pensamento [...] de fronteira é a resposta epistêmica do subalterno ao projecto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a

partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada.

Quem habita a fronteira do lado no qual a colonialidade é imposta sente a diferença colonial, cedo ou tarde e depois de estarmos conscientes, e, então, o autor sugere três caminhos possíveis: a assimilação; a adaptação; e a adaptação com reação, ou seja, construir projetos que mostrem outras formas de vida (MIGNOLO, 2003). Kopenawa, como um ser fronteiriço, transitou por esses três caminhos apresentados por Mignolo, procurou assimilar a escrita e a língua impostas, buscou uma experiência de adaptação quando desejou viver no mundo não indígena e, logo, foi trabalhar em um posto da Funai com o pensamento de ‘virar branco’; a terceira via é o caminho trilhado por Kopenawa, que há décadas vem se adaptando e apropriando-se do que lhe convém para transformar a realidade na qual seu povo está inserido. Em seu posicionamento enunciativo, Kopenawa nos apresenta uma cosmologia na qual dicotomias que fundamentam o pensamento moderno – como a separação do ser humano da natureza e a racionalidade do conhecimento, que exclui qualquer relação com a espiritualidade – não fazem sentido algum para eles.

De acordo com Mignolo (2003, p. 2), o discurso hegemônico “[...] criou a ilusão de que o conhecimento é des-incorporado e des-localizado” e que é necessário, em todas as regiões do planeta, “subir à epistemologia da Modernidade”. Além disso, “a história universal é universal no enunciado, mas é local na enunciação [...], que está sempre localizada.” (MIGNOLO, 2003, p. 4). O corpo indígena pensa, sente e produz conhecimento desde outros lócus de anunciação. É necessário, portanto, desprender-se do conhecimento geopoliticamente situado (MIGNOLO, 2010), mover-nos para corpo-política do conhecimento que denuncia a pretendida universalidade de uma etnicidade particular (biopolítica), localizada em uma região específica do planeta (geopolítica). Kopenawa nos apresenta o seu conhecimento e a base de suas epistemologias, localizando a origem de seu discurso e quem ele representa. “Minha carne não vem do esperma de um branco.”⁷⁶ Sou filho dos habitantes das terras altas da floresta e cai no

⁷⁶ “O termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de 'inimigo', passou a ter como referente prototípico os 'Branco', isto é, os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência. O Outro sem mais, o inimigo por excelência e por essência, é o 'Branco'. Outras línguas indígenas do país conheceram deslocamentos análogos, em que palavras designando o 'inimigo' ou 'estrangeiro' – e normalmente especificadas por determinativos distinguindo as diferentes etnias indígenas (ou comunidades da mesma etnia) em posição de hostilidade/alteridade – passaram a ser usadas sem maiores especificações para designar o Branco, que passou assim a ser 'o Inimigo'. A possibilidade de que essa sinonímia 'Branco = Inimigo = Outro' contraefetue uma identidade genérica 'Índio' e uma sinonímia etnopolítica 'índio = 'Parente' = Eu' é algo explorado de modo variável, instável e, como se pode imaginar, problematicamente estratégico pelos povos

solo da vagina de uma mulher yanomami. [...]. Por isso meus dizeres são de um verdadeiro yanomami” (KOPENAWA, 2015, p. 73). Percebesse, assim, o discurso de Kopenawa sobre o lugar, sua legitimidade de conduzir a narrativa do histórico tradicional de seu povo sem precisar que ninguém fale por eles, como aconteceu durante vários séculos. Dessa maneira, é de *Watoriki* que vem o aviso, o alerta anunciado por um xamã yanomami ou, como relata Viveiros de Castro (2015, p. 41), “um índio, um homem do fundo do mato que firmou um pacto xamânico com as legiões de duplos invisíveis da floresta –, com os xapiri que transmitem o recado cifrado da mata. Um recado, recordemos, ominoso. Um aviso. Uma advertência. Uma última palavra”. O aviso divulgado pela narrativa de Kopenawa nos transporta à mensagem de que algo ruim está a caminho. Desse modo, chegou o momento de repensar os valores impostos pela lógica ocidental de progresso e aprender novas formas de nos relacionar com a terra. Esse exercício só é possível quando modelos de mundo diferentes são percebidos. Nesse cenário, Kopenawa nos apresenta sua cosmologia e outras possibilidades de se relacionar com o mundo, porque, para os Yanomami, a floresta e eles são um só. Diante do contexto apresentado, passaremos a analisar o processo de escrita do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Kopenawa e Albert, destacando o diálogo intercultural entre o indígena e o antropólogo.

2.3 O entorno da escrita do livro *A queda do céu*

O estudo do livro *A queda do céu* busca investigar o processo de mediação desenvolvido entre Kopenawa e Albert para o processo de escrita da obra, no intuito de compreender como se fundamentou o diálogo intercultural entre ambos. Optamos, então, por abordar o “‘Postscriptum’: Quando eu é um outro (e vice-versa) ” (p. 512-549). Nessa parte, o antropólogo Albert descreve a experiência e os desafios enfrentados durante os vinte anos de elaboração até a publicação do livro. Faz-se relevante salientar que o “‘Postscriptum’” mostra as perspectivas do antropólogo Albert em relação às aventuras desse manuscrito, destacando os percalços dessa empreitada. O relato dessa experiência está organizado na obra com os seguintes enunciados: “Bastidores da primeira pessoa” e “Fabricação do texto (gravações, transcrições, tradução, montagem e composição) ”. De acordo com Viveiros de Castro (2015, p. 28):

indígenas (ver, por exemplo, a reflexão irônica de Krenak, 2015, pp. 55-6)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12-14).

Este livro é excepcional, [...], pela felicidade das decisões propriamente tradutivas [...] como aquelas que dizem respeito às convenções de textualização de um discurso oral, ao seu agenciamento enunciativo [...]. Essas decisões são exaustivamente discutidas no *Postscriptum* de Albert, parte de *A queda do céu* que mereceria um estudo especial por seu conteúdo crítico-reflexivo e sua perspectiva 'em abismo', metatextual – aspectos que interpelam diretamente os etnógrafos e, de modo geral, todos aqueles cujo ofício é transmitir, isto é, transformar, a palavra alheia.

Viveiros de Castro (2015), em prefácio da obra, sugere um ‘estudo especial’ do “‘Postscriptum’” devido à importância dos desafios narrados por Albert no momento de ‘transmitir e transformar a palavra alheia’. A escolha dessa parte da obra por esta pesquisa visa, por meio de uma leitura interpretativa, compreender a seguinte questão: como foi desenvolvida a passagem do conhecimento oral do povo Yanomami para a escrita colaborativa e dialógica com Albert. Ao percorrer esse caminho de análise, procuramos demonstrar o percurso enunciativo decolonial do qual o livro *A queda do céu* é resultado, como relatado anteriormente a categoria decolonial utilizada neste estudo e uma perspectiva selecionada pela pesquisadora.

Destaca-se, portanto, a necessidade de seleção desse fragmento da obra para análise, pois, de fato, é a parte ‘metatextual’ por excelência. Mas como lidar com o fato de ser a parte onde só Albert apresenta sua perspectiva? Assim, em contrapartida, intentamos apresentar o pensamento de Kopenawa sobre esse momento de experiência visando contrabalancear essa relação e, para tanto, utilizamos as falas do xamã yanomami divulgadas em várias conversas disponíveis no youtube e também a entrevista concedida a esta pesquisa.

A investigação desse processo se faz pertinente para compreendermos como se constituiu esse experimento narrativo de apropriação da escrita. Busca-se retratar o caminho percorrido por Kopenawa e Albert para explicitar o percurso dessa experiência política literária. O antropólogo Albert descreve o processo de produção do livro *A queda do céu* explicando o que seria para ele o marco inicial dessa experimentação, o contexto histórico em que o projeto do livro se configura, apresenta o território Yanomami sendo invadido por garimpeiros com sua cobiça, violência e doenças. Kopenawa estava em Brasília em dezembro de 1989 quando soube, pela televisão, da notícia da invasão do território. Consternado com o que havia assistido, o xamã gravou, em três fitas, um relato desesperado sobre a situação de seu povo pedindo ajuda à Albert, para que seu testemunho fosse escutado por mais pessoas. “A gravação dessa mensagem me parece ser, retrospectivamente, o evento fundador que selou entre nós o pacto político e ‘literário’ que deu origem a este livro” (ALBERT, 2015, p. 531). Em entrevista cedida ao Programa Diálogos da UNB-TV Kopenawa (2017a) relata outro momento:

Esse livro que tá escrito no papel, eu fiz primeiro gravação ... eu gravei como eu queria colocar na minha palavra no papel escrito ...eu gravei primeiro com o gravador ... que levou pra aldeia, eu convidei ... falei com meu amigo Bruce ... Bruce Albert ... ele é antropólogo ele tava lá trabalhando coletando nosso conhecimento é notando conhecimento yanomami, então eu cobreí dele ... então chama de troca eu dou meu conhecimento o meu povo dando conhecimento do povo Yanomami e você vai fazer livro [...] então você vai escrever ... quem vai mostrar o histórico do povo Yanomami sou eu.

Notamos, por esses fragmentos, que os relatos de Kopenawa e Albert apresentados sobre a motivação que desencadeou o projeto do livro são distintos. No ““Postscriptum”” apresentado por Albert, o antropólogo presume que o evento fundador do livro são gravações feitas por Kopenawa em Brasília, no final de 1980. Já para Kopenawa parece que a ideia de escrever a obra surge devido a um desejo de xamã yanomami de narrar a história de seu povo. Kopenawa relata que reclamou ao antropólogo o direito de fala das narrativas redigidas sobre seu povo. Diante disso, propôs uma troca: ele, Yanomami, narraria a história e Albert a transformaria em escrita para fazer o livro. Kopenawa esclarece ao antropólogo que quem irá falar através das palavras escritas seria um yanomami.

Em entrevista concedida em Boa Vista, em 1991, Kopenawa falou publicamente sobre o projeto do livro, “eu estou trabalhando com Bruce [Albert] para ele escrever o saber que os xamãs recebem de *Omama* e fazer dele um livro, para que todo mundo possa conhecê-lo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 532). Estava, então, oficialmente acordado o projeto do livro entre Kopenawa e Albert. Os temas da mensagem deixados por Kopenawa a Albert, foram traduzidos para o português e francês, divulgados por várias instituições – como Instituto Socioambiental (ISA) e Ação pela Cidadania (APC) –, comentados por Lévi-Strauss no prefácio da Revista *Ethnies* e publicados na Revista *Cultural Survival Quarterly* (ALBERT, 2015, p. 531-532). Diante da receptividade desses fragmentos do testemunho de Kopenawa no Brasil e no mundo, o antropólogo Albert se empenhava para efetivar o compromisso firmado com o xamã yanomami em organizar esses relatos em livro.

A produção do livro começava a tomar forma entre várias e numerosas sessões de gravações de conversa, distribuídas em vários lugares – como escritórios de organizações não governamentais (ONGs), acampamentos na floresta, casas yanomami, corredores de ministérios, Boa Vista, *Toototobi*, Brasília e *Watoriki*. Em 1993, Albert apresentou um primeiro manuscrito sobre mais de quinhentas páginas de transcrições (43 horas de gravações). Ao publicar um trabalho sobre essa experiência, percebeu que seria necessário aprofundar e esclarecer determinados pontos cronológicos, biográficos ou etnográficos. O grau de dificuldade apresentado pelo projeto do livro foi se aprofundando, pois, falar apenas sobre a

questão da corrida do ouro na terra Yanomami deixava a narrativa incompleta (ALBERT, 2015, p. 532). Ao trabalhar as questões relacionadas às invasões dos garimpeiros, constatou que havia questões que deveriam ser aprofundadas. De acordo com Albert (2015, p. 532), “parecia insuficiente para fazer justiça à complexidade do pensamento de Kopenawa e o caráter excepcional de sua personalidade”. À medida que Albert começou a publicar o material do primeiro manuscrito, percebeu que deveria aprofundar as pesquisas em outras questões, como xamanismo, e isso implicaria em mais tempo e um desafio maior diante da finalização do projeto do livro. Desse modo, recomeça uma nova série de gravações abordando o primeiro manuscrito, com o objetivo de esclarecer pontos fundamentais sobre o conhecimento do povo Yanomami.

Nessa perspectiva, foi iniciada uma nova linha de entrevistas, onde Kopenawa pode descrever sua vocação e iniciação xamânica. Essa exigência de investigação foi essencial para a pesquisa, pois o diálogo de conhecimento e leitura de mundo de Kopenawa é descrito e testemunhado por lentes-cosmológicas. Sendo assim, Albert aprofunda a pesquisa sobre xamanismo yanomami e segue divulgando, por meio de publicações em eventos indígenas, traduções e trechos de falas de Kopenawa. Esses acontecimentos datam da década de 1990. A nova série de gravações resulta em mais de seiscentas novas páginas de transcrições (50 horas de gravações) (ALBERT, 2015, p. 533). Diante de 93 horas de gravações e mais de mil páginas transcritas, o antropólogo mostrou-se apreensivo frente à empreitada firmada com Kopenawa e declara: “[d]evo admitir que a imensidão da tarefa começou a me parecer difícil de vencer” (ALBERT, 2015, p. 533). Abria-se para Albert outro mundo descrito por Kopenawa e o antropólogo sentiu-se fascinado diante de tanta informação narrada por meio das conversas xamânicas; ao mesmo tempo, começou a ter medo de não conseguir organizar todo aquele material.

No final do ano 2000, em Paris, Albert foi apresentado por Cláudia Andujar a Hervé Chandès, diretor da Fundação Cartier.⁷⁷ A aproximação dessas pessoas ligadas a objetivos similares levou à real possibilidade de publicação do livro de Kopenawa. Nessa conjuntura de produções em prol da causa yanomami, em 2003, Albert foi apresentado por Hervé Chandès ao diretor da Coleção Terre Humaine, Jean Malaurie, e o encontro foi decisivo para que

⁷⁷ “Fundação Cartier foi criada em 1984 por Alain Dominique Perrin, antigo Presidente de Cartier International, e hoje é dirigida por Hervé Chandès. A Fundação Cartier visa ser, antes de mais nada, um espaço de criação para os artistas, mas também um lugar de encontros entre o grande público e a arte. Assim, ela vem dar destaque aos artistas franceses e internacionais, propondo exposições temáticas de artistas oriundos de todos os horizontes e de todas as nacionalidades”. Disponível em: <https://www.paris-hotel-aiglon.com/pt/hotel-fundacao-cartier>. Acesso em: 12 fev. 2019.

conseguisse deslocar-se de sua maior dificuldade (ALBERT, 2015, p. 533-534). Nesse momento, buscou, por meio de seus conhecimentos e relações, resolver os impasses apresentados durante esses anos de produção que emperravam a finalização do projeto do livro.

O maior desafio descrito pelo antropólogo nessa experiência era equilibrar a sua voz e a de Kopenawa em um lugar de fala na narrativa do livro. Conforme pontua (2015, p. 534), “foi graças aos conselhos entusiastas de Jean Malaurie e à sua profunda sagacidade que consegui encontrar o centro de gravidade narrativo de minhas conversas com Davi Kopenawa. [...] Meu texto labiríntico pôde assim finalmente encontrar uma forma e uma arquitetura que me satisfazem”. Desse modo, Albert avançava para outras questões apresentadas no decorrer do projeto, como as divisões de trabalho e o modelo de tradução adotado na obra.

A proposta de escrita desenvolvida por Albert no projeto do livro não se presta a uma tradução direta de um relato autobiográfico e nem seguiu o modelo clássico de etnobiografia. Apresentou-se pelo desejo e necessidade de seu narrador Kopenawa, que assina a obra como primeiro coautor. As divisões do trabalho entre narrador (Kopenawa) e redator (Albert) foram discutidas e decididas em conjunto. O texto foi resultado de uma longa amizade que seguiu os mais de 30 anos de pesquisa, com o propósito de divulgar as palavras de Kopenawa por meio da escrita pelo mundo (ALBERT, 2015, p. 535). Em relação às divisões de trabalho, apesar de Albert declarar terem sido acordadas conjuntamente, não apresenta os detalhes dessa negociação da produção, deixando uma lacuna para aqueles que desejam entender até que ponto Kopenawa teve participação nesse processo de diagramação do livro.

Cabe destacar que esse desejo de Albert de ‘experimentar uma nova forma de escrita etnográfica’ toma forma com a parceria e amizade desenvolvida com Kopenawa, que propôs ao etnólogo transformar as suas palavras em livro. A relação de aproximação desenvolvida entre eles baseou-se em interesses comuns em relação a questões em prol do povo Yanomami. Segundo Albert (2015, p. 521), ele é percebido por Kopenawa como “intermediário, a favor deles, na comunicação entre dois mundos. Agora com algum crédito, o etnógrafo aprendiz estabelece com eles – sem saber ou sem querer saber – um pacto implícito”. A relação etnográfica entre os interlocutores e o etnólogo é algo complexo que acarreta responsabilidade e esta, por sua vez, exige uma postura política e lisura do intelectual mediador. Assim, para Albert (2015, p. 520), em relação ao pacto etnográfico:

O “pacto” começa pelo respeito aos três imperativos básicos de todo engajamento do antropólogo com um povo indígena: “Em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de [seus] anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto

sociopolítico, local e global, com o qual sua [deles] sociedade está confrontada; e, por manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si.

Portanto, o pacto etnográfico foi o nome dado por Albert para descrever o processo experimental desenvolvido para transmitir e transformar as palavras de Kopenawa em livro. A origem da colaboração de Albert com Kopenawa mostra, de forma evidente, esse pacto, que se constitui de forma particular em todos os seus aspectos, permeados por uma relação de 30 anos de amizade entre o xamã-narrador e o etnólogo-escritor.

Ao se tratar da relação de amizade entre Kopenawa e Albert é imprescindível compreender de que forma ela foi construída para entendermos como essas relações de controle de poder imbricadas nesse contexto foram extrapoladas, subvertidas e ressignificadas entre eles. No tópico “Do desencontro à cumplicidade” parte integrante do “Postscriptum”, Albert narra como se deu a aproximação entre eles e os episódios que aconteceram até se tornarem amigos.

No final de 1978, a convite de Cláudia Andujar, o antropólogo Albert vai a São Paulo participar da elaboração do projeto da reserva territorial yanomami. Essa era uma ação contra o projeto militar de desmembramento das terras yanomami, realizado pelo governo Ernesto Beckmann Geisel⁷⁸ (1907-1996). Foi nesse contexto político de surgimento da Comissão Pró-Yanomami (CCPY) que Albert e Kopenawa se aproximaram. Albert relata um encontro com Kopenawa nesse mesmo ano, em território yanomami, perto da missão Catrimani, na casa coletiva dos *Waka tha u thëri*, ambos estavam nessa região para participar de uma festa de *reahu*.⁷⁹ Kopenawa já trabalhava como intérprete da Funai no posto de Demini desde 1977 e o antropólogo o percebeu como um índio de 22 anos, aculturado e arredio (ALBERT, 2015, p. 526). A experiência adquirida por Kopenawa ao trabalhar no mundo não indígena e se relacionar com várias pessoas lhe proporcionara, de algum modo, influências sobre a sua forma de se comportar e de perceber os missionários e antropólogos que tinham acesso à floresta. Diante desse contexto, Kopenawa relata (2015, p. 527): “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*”. Movido pela indignação e solidão, o xamã yanomami deixou a floresta e se entregou à curiosidade pelo mundo não indígena. No capítulo 12 do livro, “Virar branco? ”, Kopenawa (2015, p. 289) descreve essa experiência e destaca: “escondi meus

⁷⁸ No período governado por Ernesto Geisel (1974-1979), o Brasil vivia sob uma ditadura militar. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ernesto_Geisel. Acesso em: 12 fev. 2019.

⁷⁹ “O *reahu*, grande festa intercomunitária, é ao mesmo tempo uma cerimônia de aliança política e um ritual funerário” (ver Albert, 1985) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

olhos atrás de óculos escuros e meus pés dentro de sapatos [...]. Aprendi a imitar a língua deles. Mesmo embrulhado dentro de uma bela camisa, dentro de mim eu continuava sendo um habitante da floresta”. Apesar de toda inserção no mundo não indígena, afirma que trazia dentro de si os ensinamentos de seu povo e o canto dos *xapiri*.

Esse primeiro encontro é narrado também por Kopenawa, que menciona ter visto Albert na missão Catrimani, e que antes disso já havia escutado falar sobre o antropólogo. “Amâncio tinha me dito, [...]: Não se aproxime desses estrangeiros, eles são muito perigosos! [...]. Eles querem pegar sua imagem e suas palavras para trocá-las por dinheiro. [...]. Era por isso que eu me afastava e evitava falar com você!” (KOPENAWA, 2015, p. 526). Sebastião Amâncio era funcionário da Funai no posto onde Kopenawa trabalhava como intérprete. O sertanista o advertia para se manter longe dos antropólogos e missionários, pois isso evitaria problemas.

Albert descreve que foi durante uma sessão de cura coletiva a qual ambos estavam assistindo que ele teve sua maior surpresa em relação à Kopenawa. Tomado por uma fascinação ao presenciar o ritual xamânico de cura, o antropólogo começou a fotografar disparando *flashes* por todos os lados; nesse instante, foi advertido por Kopenawa. Essa intervenção causou-lhe desconcerto, pois a impressão que o antropólogo tinha sobre Kopenawa era a de um índio absorvido pela cultura ocidental. Diante desse episódio, percebeu sua soberba etnográfica e o esforço de Kopenawa para a construção de um pensamento que interagisse entre os dois mundos onde eles transitavam. Após esse acontecimento, voltaram a se encontrar várias vezes e o antropólogo Albert começou então a se empenhar para conquistar a amizade e a confiança de Kopenawa, mas o indígena ainda se mantinha retraído (ALBERT, 2015, p. 528). Essa primeira impressão sobre Kopenawa como um índio aculturado desmanchou-se perante Albert no momento em que o indígena se posicionou em relação à ignorância e ao desrespeito do antropólogo francês à cultura de seu povo. Kopenawa retrata o momento em que chamou a atenção do antropólogo: “eu o vi e pensei: ‘Hou! Por que ele não para de tirar fotos, com todos esses clarões? Não é nada bom!’. Então, cheguei perto de você pela primeira vez e disse: “Pare de pegar a imagem desses homens que estão virando espíritos!” (KOPENAWA, 2015, p. 527). Mesmo Kopenawa sendo ainda muito moço, os espíritos já habitavam seus pensamentos e ele os protegia com determinação e respeito.

A amizade entre Kopenawa e Albert floresceu devido à afinidade na luta pelas causas Yanomami durante os anos 1980. Albert pontua dois momentos significativos para o fortalecimento desses laços, ambos da década de 1990. O primeiro foi a participação conjunta na implementação de um programa de assistência sanitária da Comissão Pró-Yanomami (CCPY) na região de Toototobi e o segundo foi a atuação de ambos na colaboração de inquérito

da Polícia Federal e do Ministério Público, em 1993, na apuração do *massacre de Haximu*.⁸⁰. Para o antropólogo (2015, p. 529), foi a cumplicidade desenvolvida nesses acontecimentos que formou entre ele e Kopenawa estima e cumplicidade. Kopenawa (2015, p. 63) descreve a relação de amizade entre eles destacando: “[...] Nós éramos jovens e no começo você não me conhecia [...]. Apesar disso, você veio até mim e se tornou meu amigo. Você ficou do meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos *xapiri*, que na sua língua vocês chamam de espíritos”. Assim, Kopenawa reconhece ter com Albert uma ligação de cumplicidade e parceria que se inicia na década de 1980. Nesse contexto de mais de 20 anos de amizade, Kopenawa reivindica seu lugar de fala ao antropólogo, ação que dará origem ao projeto do livro *A queda do céu*.

É imprescindível, no entanto, não perder de vista que essas conexões estabelecidas entre o xamã yanomami e antropólogo francês estão inseridas em um contexto de relações de poder. Historicamente, a academia subalterniza a existência dos povos indígenas, transformando-os em objetos de pesquisa, mas, de certa forma, Kopenawa subverteu essa lógica de poder quando exigiu o seu lugar de fala em prol da epistemologia Yanomami. Diante do exposto, Kopenawa (2018a) reitera:

[...] eu tinha preocupação é ... antropólogo [...] eles entraram na terra indígena [...] eles fica coletando pesquisando, ele faltou consulta com nós, consulta protocolo [...] coletaram como de abelha ... abelha vai ... abelha vai procurar uma árvore cheia de flor porque é mais gostoso mais bonito e assim que é trabalho de antropólogo funciona ... eu entendi assim, então fiquei preocupado. (Entrevista realizada em 17/10/18).

No fragmento acima, Kopenawa, faz uma comparação do antropólogo com a abelha, alertado para a questão de seleção do que vai ser priorizado na narrativa através do olhar do pesquisador. Essa questão demonstra que o xamã yanomami tem conhecimento da relação de poder negociada nesse experimento literário e, assim, adverte que quem vai contar o histórico do povo yanomami é ele, e não Albert. Ao antropólogo cabe escrever o que ele relata, pois quem tem autoridade para contar essa história é quem vive a cosmologia a ser escrita. Ao programa *Roda Viva* gravado em 1998, Kopenawa expõe essa questão: “eu gravei a minha palavra pra traduzir Yanomami em português para poder sair livro meu, não de antropólogo”.

⁸⁰ “O massacre de dezesseis yanomami por garimpeiros na região do alto Orinoco (Venezuela). Albert participou do inquérito com Davi Kopenawa na condição de intérprete e assessor antropológico da Polícia Federal e da Procuradoria Geral da República. As fontes diretas deste testemunho são, portanto, os relatos dos sobreviventes, os interrogatórios dos garimpeiros e o relatório dos médicos-legistas. Foi publicado no Brasil no jornal Folha de São Paulo de 3 de outubro de 1993, sob o título ‘Antropólogo revela os detalhes da chacina dos índios Ianomâmis’; e na Venezuela, no jornal El Nacional, de 10 e 11 de outubro de 1993” (ALBERT, 2015, p. 571).

Percebemos que esse agenciamento de escrita protagonizado por Albert surge de uma cobrança de Kopenawa em relação ao trabalho que o antropólogo já vinha desenvolvendo junto ao seu povo e que representava o interesse do estudioso, não dos Yanomami. Em entrevista ao Programa Diálogos da UNB-TV, em 2017, o xamã yanomami alega:

[...] antropólogo não é índio ... mas eu falei assim ... eu sou Yanomami, eu sou também parecido antropólogo ... eu conheço, eu entendo desde pequeno ... eu pensei assim ... também falei com *tuxawa* ... *tuxawa* autorizou ... você que está andando na cidade é melhor você escrever pra mostrar a nossa conhecimento do povo Yanomami pra eles pensar que nós índio são inteligente, pra eles para de pensar que índio é selvagem ... que índio não sabe nada ... que índio não sabe pensar ... pra eles não falar isso. (KOPENAWA, 2017a).

Kopenawa expõe seu conhecimento ao narrar sua cosmologia e se compara ao antropólogo tendo em vista legitimar seu direito de fala e de escolher o que precisa ser mostrado no livro. Em virtude disso, destaca o pedido feito por ele à liderança da comunidade yanomami para transformar a fala em escrita e, desse modo, romper com o silenciamento imposto ao seu povo. Em conversa cedida à Terry Turner,⁸¹ em 1991, o xamã yanomami coloca seu pensamento sobre o papel dos antropólogos:

Só há dois antropólogos [que nos apoiam], um que não é brasileiro, chamado Bruce [Albert] e uma outra, chamada Alcida [Ramos]. [...]. Deram-nos seu apoio escrevendo relatórios e divulgando-os. Bruce fala nossa língua e nos ajuda muito. [...]. Ele trabalha para os Yanomami, ajuda os Yanomami e divulga muitas notícias a respeito de sua situação. Bruce visita a nossa região [Yanomami orientais] e Alcida vai para Auaris [Yanomami setentrionais]. Quando eles chegam às comunidades onde ficam, os Yanomami contam a eles o que está acontecendo; aí Bruce e Alcida escrevem o que escutaram e mandam para os jornalistas, para que os outros brancos também fiquem sabendo [...]. Assim é. Para isso são necessárias pessoas valentes, antropólogos corajosos que não se contentam em fazer pesquisa e depois ir embora. Nós, índios, precisamos de antropólogos que tenham coragem, antropólogos que falem nossa língua. Precisamos de antropólogos que venham nos trazer notícias do que os brancos estão fazendo, do que o governo está dizendo, do que os governos estrangeiros estão dizendo [...]. (KOPENAWA, 2015, p. 530).

Para Kopenawa, é preciso que o antropólogo vá além da pesquisa, ele precisa envolver-se com as lutas que aquele povo enfrenta diante da sociedade não indígena. O antropólogo precisa assumir um papel de mediador na comunicação entre esses dois mundos. Por isso, é necessário que o pesquisador se desloque de seu lugar de observador e ressignifique sua postura diante dos

⁸¹ “Em entrevista concedida a Terry Turner (1991), responsável por uma missão de investigação da American Anthropological Association (AAA), sobre a situação dos Yanomami no Brasil, Kopenawa descreve sua concepção sobre o papel dos antropólogos nas comunidades indígenas” (ALBERT, 2015, p. 529-530).

povos indígenas para que, então, essas estruturas de subalternização imposta a eles no campo político social e cultural sejam rompidas e reelaboradas.

Diante dessas alegações proferidas por Kopenawa, Albert busca uma forma de redação do manuscrito da obra e a utilização das notas etnolinguísticas e documentais e do peritexto da obra apresentando (“Prólogo”, “Palavras dadas” e “Postscriptum”) foi uma alternativa que o antropólogo descobriu para se fazer presente no texto. Ao se manter no livro como ‘redator discreto’, Albert (2015, p. 536) esclarece que não pretende aparentar que não houve intermediação entre narrador e leitor, mas sim destacar que a sua intervenção teve como objetivo reequilibrar o conjunto narrativo em favor do vigor das palavras selecionadas. No contexto da escrita do livro, podemos verificar que o antropólogo Albert buscou uma nova forma de escrita etnográfica, um modelo no qual não moldasse a voz de Kopenawa, e sim mostrasse a vitalidade por ela anunciada.

O livro *A queda do céu* é constituído de relatos autobiográficos e reflexões xamânicas, está escrito em primeira pessoa e, portanto, transporta a voz de Kopenawa. Contudo, essa primeira pessoa abarca um duplo ‘eu’. A voz que surge da leitura do texto é resultado de uma ampla compilação de gravações transcritas pelo antropólogo Albert com o maior respeito e ética possíveis (ALBERT, 2015, p. 537). Ao desenvolver a leitura de *A queda do céu*, o leitor perceberá a voz de Kopenawa narrando sua história e descrevendo o mundo do *xapiri* e os ensinamentos de *Omama*. Conforme relata Albert (2015, p. 537), “dada a sua pouca familiaridade com a escrita,⁸² o ‘eu’ desta narrativa é também o de um outro, um alter ego redator – eu mesmo. De modo que este livro é afinal um ‘texto escrito/falado a dois’”. Esse exercício do duplo “eu” pode ser questionado, mas o ato de escrever, de acordo com Albert (2015, p. 538), “[...] sempre implica uma certa multiplicidade de eus, pois, como sublinha com muita justeza Philippe Lejeune⁸³ ‘quem escreve é sempre muitos, mesmo sozinho, mesmo que escreva a respeito da própria vida’”. O ‘eu’ narrador apresentando, além de autobiográfico, é capaz de exibir múltiplas vozes, que pertencem a vários aglomerados narrativos. Kopenawa expressa seus pensamentos e reflexões e aciona o ‘eu’ coletivo por meio dos valores e da história de seu povo. Para Albert (2015, p. 539), “o que ouvimos é um ‘eu’ coletivo tornado autoetnográfico, movido pelo desejo ao mesmo tempo intelectual, estético e político de revelar o saber cosmológico e a história trágica dos seus aos brancos dispostos a escutá-lo”. O “eu” narrador da obra, carrega a relação intercultural entre dois mundos: a do redator e do narrador,

⁸² “Davi Kopenawa recebeu rudimentos de alfabetização em sua própria língua dos missionários da New Tribes Mission, em Toototobi, nos anos 1960. Sua escolarização parou por aí” (ALBERT, 2015, p. 688).

⁸³ Lejeune (1980, p. 235).

da coletividade do povo Yanomami, dos grandes xamãs formadores de Kopenawa (o segundo marido de sua mãe) e o (pai de sua esposa, chamado “grande homem”).

Em relação aos grandes xamãs formadores de Kopenawa, o pai de sua esposa, “grande homem”, foi responsável pela iniciação de Kopenawa em *Watoriki* e por toda sua formação crítica xamânica sobre o mundo não indígena. O sogro de Kopenawa teve uma participação determinante no discurso cosmológico, desenvolvido na década de 1980, diante da corrida do ouro em Roraima. Durante as sessões daquele momento eles criaram um espaço de fusão entre o saber xamânico (sogro) e o conhecimento em questões éticas e políticas (Kopenawa). Essa junção proporcionou o discurso cosmoecológico imprescindível para a remoção dos garimpeiros da terra yanomami e para a demarcação e homologação desta (ALBERT, 2015, p. 539). Esse discurso cosmoecológico apresenta-se como uma arma a favor dos Yanomami. Dessa forma, sua força é utilizada por Kopenawa em sua luta incansável contra a colonialidade do saber, conforme reitera Albert (2015, p. 539-540):

[...] o sogro de Kopenawa [...], pode ser realmente considerado um dos coautores deste livro. Como ouvinte ou comentador, ele participou da maioria de nossas sessões de gravação em *Watoriki*. Seu olhar, perspicaz e irônico, parecia ver em Davi Kopenawa e em mim duas pessoas simetricamente deslocadas, a meio caminho entre dois mundos. Na verdade, através de uma mescla de curiosidade e humor, ele nos considerava as faces complementares de uma espécie de Janus tradutor experimental, improváveis intermediários entre o saber xamânico dos antigos e a curiosidade dos brancos.

O sogro de Kopenawa e seu conhecimento sobre cosmologia yanomami foi peça primordial no processo de mediação desse experimento que é o livro. O ‘grande homem’ utilizou a curiosidade do antropólogo e a indignação de Kopenawa como dispositivo de conexão entre os dois mundos, produzindo uma experiência inovadora. O discurso proferido por Kopenawa e suas múltiplas vozes tem sua base originada na fala dos *xapiri* e nos ensinamentos de *Omama*, ou seja, na sua formação política e espiritual. Essa fundamentação no xamanismo⁸⁴ autorizou e potencializou a mensagem de Kopenawa.

A respeito da fabricação do texto, transformar em escrita um extenso material oral feito em língua yanomami foi uma atividade desafiante e complexa para Albert. “Caberá ao leitor julgar o resultado desta narrativa e a pertinência das escolhas que a orientaram” (ALBERT, 2015, p. 541). O testemunho de Kopenawa foi gravado ao longo de vários eixos de forma

⁸⁴ No capítulo 3, “Olhar dos *xapiri*” (páginas 88 a 109) e no capítulo 5, “A iniciação” (páginas 132 a 155), são tratados de forma detalhada a relação dos Yanomami com *xapiri* e a iniciação de Kopenawa no xamanismo (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

espontânea e transcrito integralmente no computador, utilizando um sistema gráfico adaptado ao yanomami que já funciona desde 1996. Essas gravações foram relidas em yanomami e organizadas em índices, eliminando-se as partes repetidas em busca de organização e coerência textual.

A montagem do livro, a organização dos capítulos e a ordem dos assuntos foram decididas por Albert, que descreve o momento como mais complexo do que o da tradução. Após várias releituras e escutas, a arquitetura do manuscrito foi se desenhado por meio das falas de Kopenawa. O momento de revisão final do manuscrito foi feita em *Watoriki*, em março de 2008, por Kopenawa e Albert (ALBERT, 2015, p. 548). A composição do livro, como declarou Albert, foi decidida por ele e a revisão final do manuscrito feita em conjunto entre narrador/editor. O antropólogo esclarece que organizou o livro, destacando que mostrou o material a Kopenawa e depois disso decidiram, juntos, sobre questões referentes à finalização do manuscrito. Ele revela que houve, entre ambos, um momento de negociação sobre as questões de diagramação da obra, mas não apresenta as impressões de Kopenawa ao ver sua narrativa agora escrita em livro. Desse modo, seria interessante, nessa obra, um momento no qual Kopenawa apresentasse suas angústias, dúvidas e decisões sobre o trabalho de escrita e tradução da obra desenvolvido pelo antropólogo, mas isso não está explicitado no texto. Portanto, faz-se necessário não perder de vista as tensões entre o que foi falado e o que foi escrito na condensação dessa obra.

Outro ponto pertinente a ser destacado refere-se aos 85 desenhos apresentados no livro. Segundo Albert (2015, p. 53), “todos os desenhos inseridos no texto foram feitos por Davi Kopenawa”. Essa é a única informação sobre as imagens no livro e não há nenhuma descrição do contexto de produção, de quem foi a iniciativa de fazer e inserir os desenhos no livro. Tudo indica que, na hora da organização imagética, prevaleceu, conforme Souza (2001, p. 177), “a visão que a cultura dominante não indígena tem do desenho como algo complementar, secundário, que apenas ilustra ou complementa um texto escrito. O desenho enquanto texto visual parece ser visto como algo que meramente parafraseia ou apoia o texto escrito”. Poderia constar, nesse livro, um capítulo ou anexo tratando sobre as 85 imagens feitas por Kopenawa, descrevendo o contexto de produção e como os Yanomami percebem essas representações. Em entrevista concedida a esta pesquisa, quando indagado sobre os desenhos do livro, Kopenawa (2018a) relata: “[...] o desenho ... ((Kopenawa procura o desenho no livro)) ... Como o criador desenhou e deixou pensamento de nós [...] a nossa filosofia fica na cabeça o que guarda a sabedoria [...] esse desenho que nós pintamos assim, representa onça ... tem bastante força”. Ao

destacarmos um desenho de um pequeno pássaro, inserido na página 75 do livro, Kopenawa (2018a) pergunta:

Essa? ((Kopenawa pega o livro e aponta para imagem e sorri)) ... essa é *crucuri* ... *crucuri* é um pássaro gigante e um menino caçador (*Yoawariuma*) é quem tá flechando os pássaros [...] *crucuri* ensinando ele não conseguiu matar o pássaro [...] *crucuri* se zangou com *Yoawariuma*, se zangou e pegou ele [...] pegou no pescoço ((Kopenawa coloca a mão no pescoço)) e *crucuri* matou (*Yoawariuma*) caçador ... ele virou pássaro ... menino mas o menos catorze anos [...] o outro voltou lá pra comunidade contar a comunidade: “olha, *crucuri* matou nosso filho” (*Yoawariuma*) [...] “*crucuri* levou ele, virou pássaro, ficou lá em cima” [...] outra pessoa chama *sihiri*, é escorpião [...] homem sagrado desceu, pegou flecha dele e foi pra lá flechar [...] ele olhou, puxou arco dele com fecha bem força, aí ele falou “então vocês tapa ouvido ... vai explodir” ((Kopenawa simula o ataque com os braços e emite som com a boca)) ... quebrou tudo... Aí caiu de barriga cheia, aí o povo matou ele ((Kopenawa emite som com os dedos)) ... o povo se pintou de sangue ... então assim que é eu desenhei pra mim contar pro meus filhinhos ... sempre também pergunta assim: o que é isso aqui, passarinho? Não é passarinho assim, não é passarinho bicho que comeu criança ... então quem matou é *sihiri* ... então ele morreu, o povo aproveitou o sangue e se pintou ... arara tucano [...] pintado de sangue e cocô dele. (Entrevista realizada em 17/10/18).

Diante desse relato, podemos perceber que os desenhos de Kopenawa apresentados na obra abrem várias possibilidades dentro desse grande texto traduzido e redigido por Albert. São como janelas que vislumbram vários acessos ao discurso do xamã yanomami sem intervenção do antropólogo. Cada desenho representa um texto visual que transmite a cosmologia yanomami. Muitas das imagens desenhadas por ele retratam as visões xamânicas, sonhadas ou induzidas por alucinógeno, e não relatar a sua perspectiva sobre esses desenhos deixou uma grande lacuna sobre esse aspecto no livro.

O pensamento crítico de fronteira expresso no livro *A queda do céu* reverbera outro *lôcus* de enunciação, que se apresenta por meio de uma escrita colaborativa entre um xamã yanomami e um etnólogo francês. A proposta do estudo está ligada ao urgente fim do silenciamento, visto na historiografia nacional, sobre as nações indígenas e suas histórias ocultadas e inferiorizadas. “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 enunciator sabe qual é, onde é, o que é o seu lugar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15). Os povos indígenas têm exigido visibilidade histórica e direito de fala e isso tem sido feito também por meio da apropriação da escrita, fundada em análises críticas sobre como os povos indígenas são invisibilizados ou representados pela história eurocêntrica. Linda Smith (1999, p. 35) relata:

Muito do que tenho lido diz que não existimos, que se nós existimos isso se dá em termos que não consigo reconhecer, que não somos bons e que o que pensamos não é válido [...] Quando leio textos, por exemplo, tenho frequentemente de me orientar para um mundo textual em que o centro do conhecimento acadêmico ou é a Grã-Bretanha, ou os Estados Unidos ou a Europa; em palavras como “nós”, “nos”, “nosso/nossa”, “eu” verdadeiramente me excluo. Trata-se de um mundo textual [...] do qual aprendi que pertenço parcialmente ao Terceiro Mundo, parcialmente ao mundo das “mulheres de cor”, parcialmente ao mundo negro ou africano. Leio-me parcialmente nesses rótulos porque também aprendi que, apesar de apresentarem algo em comum, eles ainda não consideram completamente as experiências dos povos indígenas. Assim, a leitura e a interpretação apresentam problemas quando não nos vemos nos textos. Há problemas também quando nos vemos, mas mal podemos nos reconhecer através da representação.⁸⁵ (tradução nossa).

As reflexões apresentadas por Smith também são sentidas por Kopenawa, que não se reconhece nas histórias narradas sobre seu povo. É interessante destacar que os povos indígenas têm buscado mecanismos para descolonizar a escrita. Assim, a apropriação da escrita reivindicada por Kopenawa ao antropólogo Albert configura-se como uma possibilidade, um caminho onde a escrita possa ser utilizada para atender perspectivas e propósitos indígenas.

Diante das questões evidenciadas, passaremos a tratar, de forma particular, do processo de tradução do livro *A queda do céu*. Esse livro é resultado de mais de mil páginas de um conjunto de gravações feitas entre 1989 e 1992 e 1993 e 2001, como já relatado. Essas fontes foram manejadas por Albert no projeto do livro, que assumiu o papel de coautor e autor da escrita da obra, mediando a narrativa de Kopenawa em yanomami para a forma escrita em francês. O processo de tradução desenvolvido na obra não apostou em uma tradução justalinear, ou seja, a tradução palavra por palavra ou tradução integral do texto, mas procurou traduzir partes do texto que contribuíssem para o desenvolvimento de uma narrativa mais compacta e precisa. Foi priorizado, pelo editor, um processo de escrita que se aproximasse da vivacidade e da força transmitida pela fala de Kopenawa. As gravações foram feitas e transcritas em yanomami e só depois redigidas para o francês. Albert assegurou ter domínio da língua yanomami e familiaridade com o modo de falar de Kopenawa, o que viabilizou e lhe deu autoridade para desenvolver uma tradução situada “a meio caminho”, ou seja, nem literal, pois

⁸⁵ No original: “Much of what I have read says that we do not exist, that if we exist this is in terms that I can not recognize, that we are not good and that what we think is not valid [...] When I read texts, for example, I often to orient myself to a textual world in which the center of academic knowledge is either Britain or the United States or Europe; in words like ‘we’, ‘us’, ‘our / our’, ‘I’ truly exclude myself. It is a textual world [...] from which I have learned that I belong partially to the Third World, partly to the world of ‘women of color,’ partly to the black or African world. I read partially in these labels because I also learned that despite presenting something in common, they still do not fully consider the experiences of indigenous peoples. Thus reading and interpretation present problems when we do not see ourselves in the texts. There are problems also when we see ourselves, but we can barely recognize ourselves through representation” (SMITH, 1999, p. 35).

se perderia em um emaranhado de várias narrativas, nem uma transposição literária, visto se afastar da concepção da língua yanomami (ALBERT, 2015, p. 544-545). Sobre a questão da tradução da obra, em entrevista concedida a esta pesquisa Kopenawa (2018a) relata:

Demorou muito pra Bruce traduzir porque não tava escrito em português não ... a minha fala ele sabe falar yanomami [...] você vai traduzir tudo que eu pedi ... aí realmente ele traduziu ... demorou muito ... foi pra cidade, voltava pra comunidade *Watoriki*, voltava de novo ... um mês voltava de novo ... porque yanomami é escrita difícil ... é como japonês. (Entrevista realizada em 17/10/18).

Como mediador cultural, Albert se apropria e ressignifica o conhecimento yanomami passado por Kopenawa, que tinha como objetivo contar a história de seu povo aos não indígenas. O antropólogo trabalha com o conhecimento oral do povo Yanomami e o transforma em escrita, uma escrita que vem da oralidade yanomami para a escrita na língua francesa. Em relação ao ato de traduzir, chamamos a atenção para as questões sobre tradução. O que é traduzir? Passar um texto de uma língua para outra? Sim, traduzir é um ato que solicita conhecimento, confiabilidade. A quem interessa traduzir? Quem encomenda uma tradução tem um interesse, uma necessidade a ser resolvida, uma mensagem a ser visibilizada. De acordo com Costa (2012, p. 44):

A virada tradutória, por assim dizer, mostra que a tradução excede o processo linguístico de transferências de significados de uma linguagem para outra e busca abarcar o próprio ato de enunciação – quando falamos estamos sempre já engajadas na tradução, tanto para nós mesmas/os quanto para/o outra/o. Se falar já implica traduzir e se a tradução é um processo de abertura à/ao outra/o, nele a identidade e a alteridade se misturam, tornando o ato tradutório um processo de des-locamento. Na tradução, há a obrigação moral e política de nos desenraizarmos, de vivermos, mesmo que temporariamente, sem teto para que a/o outra/o possa habitar, também provisoriamente, nossos lugares. Traduzir significa ir e vir (*'world'-traveling* para Lugones [*"Playfulness, 'World'-Traveling"*]), estar no entrelugar (Santiago), na zona de contato (Pratt), ou na fronteira (Anzaldúa *Borderlands/La Frontera*). Significa, enfim, existir sempre des-locada/o.

Kopenawa reivindica que suas palavras sejam traduzidas para a língua do não indígena e busca, por meio desse experimento de materialização de seu conhecimento em livro, acessar a 'zona de contato entre' os Yanomami e os não indígenas para, então, expor seu 'pensamento de fronteira' por meio de sua autoetnografia e seu manifesto cosmopolítico.

Se traduzir é 'deslocar e desprender', Albert, no exercício de tradução da fala de Kopenawa para a narrativa escrita, desloca o discurso do xamã yanomami para uma zona de

contato. A negociação dialógica demandada por Kopenawa através desse projeto literário que é o livro nos possibilita refletir sobre as relações de poder imbricadas nesse processo. Para Kopenawa (2018a), “Demorou muito pra traduzi tudo ... tudo que eu pedi, Bruce, você não vai pensar, né, no seu pensamento não ... o que eu tô gravando isso aqui em yanomami ... conhecimento yanomami”. O xamã yanomami adverte (Bruce) Albert sobre o processo de tradução da obra, reconhecendo o perigo desse exercício de tradução e enfatizando ao antropólogo que a ideia a ser apresentada na obra é a dos Yanomami, e não a do antropólogo.

Em relação à intraduzibilidade entre oralidade e escrita, faz-se relevante destacar que o conhecimento do povo Yanomami é fundamentado pela espiritualidade e pelos sonhos e esse saber é transmitido através da oralidade. De acordo com Pimentel da Silva, Nazário e Dunck (2016, p. 183), há situações vivenciadas por povos que operam por outras lógicas de pensamento e que, quando transferidas para a escrita, perdem sua essência e significado, pois atendem a outros propósitos. Esse aspecto em relação ao que a escrita não consegue abarcar foi levantado por Kopenawa no processo de tradução de *A queda do céu*. Albert se viu diante de um grande desafio: inventar uma forma de escrever aquele depoimento tão valioso sem perder as características de seu narrador. De acordo com o antropólogo (2015, p. 533), a única preocupação relatada por Kopenawa era “tentar conter em desenhos de escrita a infinita multiplicidade dos espíritos e a força de suas palavras – ainda que fossem poucas as que ele mesmo conhecia, insistia com modéstia – era uma aposta arriscada”. Há uma insegurança de Kopenawa em relação ao que a escrita poderia abarcar, ou seja, se através dela seria possível descrever toda a riqueza de detalhes apresentada em seus relatos sobre os ensinamentos de *Omama* e dos *xapiri*. O xamã yanomami parecia temer que, durante esse exercício de transcrição da oralidade para a escrita, os seus relatos perdessem a vitalidade e a força que apresentam por meio da fala.

Mesmo sabendo das implicações inseridas no ato de traduzir, o narrador (Kopenawa) e o editor (Albert) permaneceram firmes no propósito de concluir o livro, apostando em uma narrativa escrita que constituísse uma forma de comunicação intercultural. Para Diniz (1999, p. 36):

A tradução, portanto, nunca acontece num vácuo onde se pressupõe que as línguas se encontram, mas no contexto da tradição de todas as literaturas, no ponto de encontro entre os tradutores e os escritores, que é cultural. Os tradutores se apresentam, pois, como os mediadores entre as tradições literárias, entre culturas, não com o intuito de trazer o original à tona de maneira neutra e objetiva, mas para torná-lo acessível em seus próprios termos. [...]. A tradução, pois, não é produzida em perfeitas condições de

laboratório, esterilizado e neutro, e sim no entrelugar de várias tradições, culturas e normas. Toda tradução é, portanto, uma tradução cultural.

A relação de amizade entre Albert e Kopenawa e a experiência de ambos no universo cultural um do outro possibilitaram um experimento de narrativa intercultural, com resultado inovador, pois deslocou-se da concepção tradicional de tradução. Segundo Diniz (1999, p. 33):

A tradução se define como um processo de transformação de um texto, construído através de um determinado sistema semiótico, em outro texto, de outro sistema semiótico. Isso implica que, ao decodificar uma informação dada em uma “linguagem” e codifica-la através de um outro sistema semiótico, torna-se necessário modificá-la, nem que seja ligeiramente, pois todo sistema semiótico é caracterizado por qualidades e restrições próprias, e nenhum conteúdo existe independentemente do meio que o incorpora.

Assim, se traduzir é transformar, deslocar, criar, nos atentamos à reflexão de Wagner (2010, p. 41), “toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria cultura”. Perceber e refletir sobre o histórico tradicional do povo Yanomami por meio da fala de Kopenawa no livro torna possível diminuir nossa ignorância e preconceito em relação aos povos indígenas e proporciona, também, acessar uma análise crítica sobre nós relatada por um indígena. Ao questionar a necessidade desse ‘agenciamento’, apresentado em *A queda do céu*, de Kopenawa a Albert, nos perguntamos: a construção dessa narrativa inovou ou reafirmou os lugares de poder da escrita hegemônica? Cabe ressaltar, nesse sentido, que, de acordo com Mignolo (2008a, p. 253), “é necessária a descolonização epistemológica, para, em seguida, passar para uma nova comunicação inter-cultural, a um intercâmbio de experiências e de significações, com a base de outra racionalidade que possa afirmar com legitimidade, universalidade alguma [...]”. Mesmo nos atentando às implicações do processo de escrita e tradução desenvolvidos por Albert, o objetivo central do projeto do livro vem se configurando em uma ruptura da relação de subordinação do indígena na comunicação intercultural. Kopenawa, ao deslocar seu conhecimento para a escrita, acessou lugares de conhecimento eleitos pela cultura ocidental, como as universidades, e esse movimento abriu uma brecha para a promoção de um diálogo intercultural. A mensagem de Kopenawa tem caminhado por meio de seu livro, acessando mentes e corações entre esses dois universos culturais, sendo esta pesquisa resultado desse deslocamento de Kopenawa e Albert.

Ao refletirmos sobre o processo de escrita da obra analisada, percebe-se que a experiência de autoria e tradução desse experimento se funda em interações múltiplas de

ligações interculturais que se canalizam para o grande objetivo, que é falar com os não indígenas. Nessa direção, Luciani (2013, p. 176) questiona:

[...] quem é o autor destas palavras, ditas por um xamã que nada mais é do que um veículo das palavras dos *xapiri*, e que aprendeu a compreendê-los por meio das instruções de seu sogro? Estas são as palavras de *Omama*, o criador Yanomami, como diz Kopenawa com frequência. Quantos autores e traduções estão envolvidos? A diversidade incontável de *xapiri*, o mestre xamã, o aprendiz, o antropólogo branco: eles estão todos envolvidos. Quem aqui é o público? O projeto é claramente dirigido aos leitores e leitoras ocidentais.

A necessidade de relatar a história do povo Yanomami aos não indígenas levou Kopenawa ao movimento de apropriação da escrita. Os povos indígenas do Brasil têm buscado, pela escrita, uma forma de exigir seus direitos e salvaguardar suas memórias. Ao refletirmos sobre o contexto de surgimento do livro *A queda do céu*, verificamos que ele não se apresenta como mais um fruto da educação escolar indígena. O conjunto de circunstâncias que permeiam o nascimento do livro estavam vinculadas à produção de pesquisa antropológica/etnográfica. Portanto, como relatado anteriormente, sabemos que as relações desses lugares de produção de conhecimento com os povos indígenas ainda estão atreladas a uma visão de subalternização de seus conhecimentos por apresentarem outras lógicas de pensamento que não estão vinculadas ao modelo proposto das narrativas universalistas.

O conhecimento apresentado no livro *A queda do céu* está fundamentado na experiência e na oralidade de um povo que vive e sobrevive na floresta amazônica, sendo seu conhecimento fundamentado pelas legiões de *xapiri*, onde os seres humanos são apenas mais um elemento desse universo cósmico. Diante disso, o que diferencia e situa o caso específico do livro talvez seja a tomada de consciência e, de certa forma, de controle dessa relação por Kopenawa. Assim, ao utilizar o antropólogo Bruce Albert para a mediação cultural, o xamã tenta esse acesso por meio da escrita. O desejo que o move a essa apropriação está vinculado à necessidade de falar e de explicar a forma yanomami de se relacionar com o mundo, para que seu povo deixe de ser ignorado e rotulado pela escrita grafocêntrica.

Para Wittmann (2016), o Brasil tem apresentado, diante de suas decisões políticas relacionadas aos direitos indígenas, um esfacelamento de conquistas apresentado pela PEC 215,⁸⁶ pelo novo código florestal e de mineração, pela bancada ruralista no Congresso, pelo

⁸⁶ Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/2000, que transfere do Executivo para o Legislativo a palavra final sobre a demarcação de terras indígenas. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/pec-215-e-aprovada-em-comissao-da-camara-quais-os-proximos-passos-6520.html>. Acesso em: 23 maio 2018.

crime da Samarco, em Mariana (MG), e pela contaminação do povo Yanomami por mercúrio. Recentemente, no dia 18 de julho de 2018, a Hutukara Associação Yanomami (HAY) divulgou nota sobre o surto de sarampo na terra indígena Yanomami, com 14 mortes na Venezuela e 07 no Brasil; o descaso em relação à saúde indígena é outro ponto crucial nessa estrutura de silenciamento. Nesse caso, nada é mais necessário do que a apropriação da escrita desejada por Kopenawa e executada por Albert para que nós, não indígenas, possamos ter acesso a outro pensamento que não seja ‘plantado nas mercadorias’ e perceber os povos indígenas na atualidade, com seus problemas e suas cosmologias.

O papel de mediação cultural desempenhado pelo antropólogo Albert no processo de transcrição, tradução e escrita do livro *A queda do céu* reverberou, de forma significativa, o protagonismo indígena diante do silenciamento por eles sofrido. O lugar de fala exigido por Kopenawa se efetiva, mesmo problematizando as complexidades desse ‘experimento’ e seus obstáculos. Nesse cenário, podemos perceber que Albert viabiliza o caminho desejado por Kopenawa de transformar suas palavras em escrita para que os brancos pudessem conhecer a história do povo Yanomami. Kopenawa reitera (2015, p. 63-64): “antigamente, nossos maiores⁸⁷ não contavam nenhuma dessas coisas, porque sabiam que os brancos não entendiam sua língua. Por isso minha fala será algo de novo, para aqueles que a quiserem escutar”.

Diante da impossibilidade de diálogo entre a floresta amazônica e o mundo não indígena, o xamã yanomami viabiliza, pela apropriação da escrita, um canal de comunicação para atingir a consciência dos não indígenas e provocar, assim, uma ruptura da relação de subordinação imposta a eles pela colonialidade do saber. A representação desse livro inova (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), pois modificam-se a posição e os modos de discussão circunstanciais e injustos entre os povos indígenas e a maioria não indígena de nosso país. O livro *A queda do céu* é um dos primeiros relatos de contato narrado por um índio yanomami no Brasil e esse lugar de fala reivindicado por Kopenawa nos revela outras formas de ser e se relacionar com a natureza. Como declara Aílton Krenak (2015b), no vídeo *Os mil nomes de Gaia do Antropoceno à idade da Terra*: “Eu sinto a esperança que o nosso querido Davi Yanomami anuncia o seu pensamento, para integrar a filosofia dos brancos com uma visão extremamente generosa, é um desejo radical desse yanomami de construir alguma ponte entre as visões”. Esse desejo de ‘construir pontes’ de integração de epistemologias indígenas com a filosofia dos não indígenas pode ser percebido em *A queda do céu*, pois essa postura assumida por Kopenawa é seu pensamento fronteiro em ação. De acordo com Mignolo (2000, p. x),

⁸⁷ “A expressão *pata thẽ pẽ* designa os líderes de facção ou de grupos locais (os “grandes homens”) ou, de modo geral, os “anciãos”” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

[...] a diferença colonial cria condições para situações dialógicas nas quais a enunciação fraturada é desempenhada desde perspectivas subalternas como resposta ao discurso e à perspectiva hegemônica, assim, o pensamento fronteiriço é mais que uma enunciação híbrida. É uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica.

A postura adotada por Kopenawa perante a imposição do conhecimento ocidental, ressignifica o lugar enunciativo indígena, uma vez que viabiliza respostas ecoadas de outros lugares, fundamentadas em outras bases de conhecimento. O xamã yanomami subverteu a estrutura de controle de conhecimento ocidental sobre a história dos Yanomami. Utilizando-se da escrita grafocêntrica, instrumento do opressor, ele desloca, negocia e inverte sua funcionalidade para operar a favor do surgimento do manifesto decolonial de que *A queda do céu* é resultado.

Kopenawa tem viajado o mundo todo falando sobre a experiência do livro *A queda do céu*, apresentando e denunciando os problemas enfrentados pelos povos indígenas no Brasil. Ao ser convidado para participar dos Diálogos Transversais, ação do eixo *Olhares críticos*, a 4ª Mostra Internacional de Teatro de São Paulo (MITsp), e assistir ao espetáculo *Para que o céu não caia*,⁸⁸ da coreógrafa paulista Lia Rodrigues, o xamã yanomami explicitou sua atuação enquanto “liderança indígena que trabalha e luta para os direitos do povo yanomami e de outros povos tradicionais do nosso país, o Brasil”. Na sequência, falou sobre seu livro *A queda do céu*: “É a sabedoria do nosso povo o que vocês estão lendo, a sabedoria que guardamos sem papel, [pois] o nosso histórico a gente guarda na memória, aqui [aponta para a sua cabeça], porque não se pode destruir a Natureza para fazer livro”.

Em dezembro de 2016, na 32ª Bienal Internacional de São Paulo, Kopenawa já abordara o assunto do desmatamento florestal para a produção de celulose. Declarou, então, ter cumprido seu “dever” de registrar em livro a história yanomami “para o aprendizado do branco”: “Nunca mais vou escrever outro livro, porque os antropólogos já cortam árvores demais para isso. Mas eu sei que vocês gostam de ler”. E acrescenta Kopenawa (2017b):

⁸⁸ “O mito do fim do mundo, relatado pelo xamã Yanomami Davi Kopenawa, diz que, rompida a harmonia da vida no universo, o céu – que no idioma Yanomami é entendido por “aquilo que está acima de nós” – desaba sobre todos os que estão abaixo e não apenas sobre os povos das florestas. O relato de Davi Kopenawa foi uma das fontes para a criação de “*Para que o céu não caia*”, trabalho da Lia Rodrigues Companhia de Danças. As apresentações, contam com o patrocínio da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, da Secretaria Municipal de Cultura e a coprodução de cinco cidades alemãs – Dresden, Hamburgo, Berlim, Frankfurt e Düsseldorf-, do Festival de Outono de Paris, do Centquatre e do Festival de Dança de Montpellier”. Disponível em: <http://redesdamare.org.br/blog/arte-e-cultura/para-que-o-ceu-nao-caia/>. Acesso em: 10 dez. 2017.

Eu vim aqui hoje para falar dos nossos problemas, da aldeia e da comunidade, do problema dos invasores da nossa terra [...], dos políticos públicos que gostam de derrubar as florestas, de cortar nossa madeira para levar para outro país, de garimpar nossa terra e sujar nosso rio. O livro *A Queda do Céu* é mensagem para vocês entenderem que nós, Yanomami, também sabemos falar, sabemos pensar, sabemos defender nosso planeta e a nossa floresta pulmão do mundo. Nós sabemos escutar o planeta e o som do mundo”, disse. “Agora muita gente está lendo o livro, o francês e inglês estão lendo, nós traduzimos em três línguas para vocês pensarem e respeitarem os direitos do povo indígena, nossa cultura, nossa língua, nossa dança e nosso canto, completou.

Em entrevista concedida a esta pesquisa Kopenawa (2018a), ao ser indagado sobre a importância do livro, menciona: “[...] é por isso que eu fiz isso! Agora falando assim, sem livro você não vai conseguir nunca, só se você conseguir me ouvir ..., mas escrito você vai ... ((sorri))”. O xamã yanomami enfatiza a importância de ter feito o livro devido ao nosso hábito de aprender por meio de palavras escritas e não compreendermos a oralidade por termos a cabeça ‘cheia de esquecimento’. Diante disso, Kopenawa (2018a) ratifica: “Pois é ... esse livro tá na sua mão, já tá explicado ... eu tô na minha casa, tô viajando, lutando ..., mas a escrito já tá contando pra você ... isso é a flecha! ”. Em relação à recepção da obra, Kopenawa (2017b) declarou:

Eu vejo que nossos jovens estão lendo, mas os velhos estão viciados, não querem saber da minha palavra. Os novos estão crescendo e estudando. Vão olhar a floresta amazônica e aprender a preservar. Eu aprendi a sabedoria e fiquei [me tornei] pajé, sou xamã e conheço a ciência, conheço a sabedoria da floresta, e aprendi por tomar [aspirar] um pó das árvores sagradas das montanhas [a substância yãkoana]. Os pajés têm muito poder, são muito fortes, eles são a segurança dos *xapiri* [espíritos] para segurar a onda do nosso céu. Vivo, o povo yanomami não vai deixar o céu cair. Se o governo e vocês ajudarem, vamos viver por muitos anos. Mas se o povo da cidade deixar adoecer todos nós, vem o perigo do céu. Os pajés só cuidam do céu, e nós, as lideranças indígenas, cuidamos das florestas, para não deixar sujar e destruir. Vocês só cuidam das suas casas, mas se ajudarem, o céu vai demorar para cair. Vocês precisam falar com as autoridades, com senadores, com governador.

O líder Indígena Davi Kopenawa Yanomami desde 2010 tem viajado para divulgar seu livro *A queda do céu*. A publicação desse livro proporcionou o acesso dos não indígenas a um conhecimento secular dos Yanomami e essa cosmologia apresenta outro tipo de relação entre os seres e o mundo. Assim, Kopenawa (2018a) anuncia: “A luta continua e precisa mais gente que trabalha com ecologia ... a alma da floresta precisa de nós ... os *xapiri* vai ajudar nós ... *xapiri* tá de olho”. O xamã yanomami busca incessantemente uma sinergia com o mundo não indígena para evitar o colapso de nosso planeta. Em relação ao comprometimento do não

indígena nessa causa, ele (2018a) expressa: “mas o deus deles ele não tá escutando ... ele esqueceu abandonou ... não se lembra mais nada só fala mal da gente ... fala mal da terra ... só quer dinheiro”. O apreço pelas mercadorias, a surdez, a cegueira, as palavras mentirosas são características apresentada por Kopenawa na obra sobre os não indígenas. Diante disso, o xamã yanomami segue incansável em seu propósito de evitar que o céu desabe sobre todos nós. Assim, o livro *A queda do céu* é a flecha utilizada por Kopenawa para levar o aviso, para tocar o coração e a consciência do mundo ocidental.

CAPÍTULO 3

O LIVRO *A Queda do Céu*: O MANIFESTO DECOLONIAL DOS YANOMAMI

O livro *A queda do céu* é composto de vinte e quatro capítulos, divididos em três partes: “Devir outro”, ‘A fumaça do metal’ e “A queda do céu”. Por se tratar de uma obra extensa, decidimos priorizar cinco capítulos, que fundamentam as questões discutidas neste momento da análise por esta pesquisa. Foram selecionados os capítulos 9 – “*Imagens de forasteiros*” (páginas 221 a 234), onde Kopenawa apresenta, através da cosmologia yanomami, o mundo e a criação dos não indígenas. No capítulo 10, “Primeiros contatos” (páginas 235 a 253), é exibido o relato do xamã yanomami sobre a relação de contato entre os Yanomami e os não indígenas, descrevendo as consequências desastrosas dessas experiências. Kopenawa refuta a ‘história do descobrimento do Brasil’ e exibe um antidiscurso localizado no xamanismo yanomami, que confronta essa história reproduzida e contada pelos não indígenas. Dessa forma, é apresentada outra versão para o episódio do ‘descobrimento’, mas agora sob o protagonismo narrativo de um yanomami. No capítulo 11, “A missão” (páginas 253 a 273), é retratada a tentativa de evangelização dos Yanomami, os conflitos entre indígenas e missionários, a dizimação causada pelas epidemias e a força do *xapiri*. Esses capítulos se encontram na segunda parte da obra, intitulada “A fumaça do metal”.

No capítulo 17, “Falar aos brancos” (páginas 375 a 393), é mostrado o caminho percorrido por Kopenawa para se fazer ouvido pelos não indígenas. Esse percurso foi motivado pela revolta e dor sentidas por Kopenawa diante da ignorância do não indígena sobre seu povo. Nessa parte da obra, Kopenawa retrata a riqueza da oralidade yanomami de forma minuciosa, por meio das formas de discurso (*hereamuu*, *hiimuu*, *wayamuu* e *yãimuu*), e descreve as dificuldades de ter que falar em público em uma língua que não é a sua. Dessa forma, o xamã yanomami percorre a experiência do processo de apropriação da língua e da escrita do opressor para efetivar um canal de comunicação com os não indígenas do qual esse livro é resultado. No capítulo 22, “As flores do sonho” (páginas 454 a 466), Kopenawa exibe as bases de conhecimento do povo Yanomami, destacando a importância da floresta, dos *xapiri*, dos sonhos dos xamãs para a manutenção da sabedoria do povo Yanomami. É através do poder da *yãkoana* que xamãs sonham e os ensinam a se relacionar com a floresta e a expandir seus pensamentos. A escolha desses dois capítulos faz-se indispensável para esta pesquisa, pois retratam o mundo invisível dos *xapiri* e a base do conhecimento yanomami fundamentado no xamanismo. Esses

dois últimos capítulos, 17 e 22, estão inseridos na terceira parte do livro, denominada “A queda do céu”.

A seleção desses capítulos se justifica tendo em vista a narrativa apresentada por Kopenawa, que retrata a cosmologia Yanomami, a experiência do primeiro contato com o mundo ocidental e a tentativa de evangelização desse povo. Apesar da interferência do processo de mediação desenvolvido pelo antropólogo Bruce Albert, quem narra é o Yanomami Kopenawa. Essa análise buscou descrever o posicionamento enunciativo do xamã yanomami, sua perspectiva sobre outra forma de conceber o mundo, a relação dos Yanomami com a natureza e sua crítica direcionada aos não indígenas e sua perspectiva de progresso.

Os capítulos relacionados acima (9, “Imagens de forasteiros”, 10, “Primeiros contatos”, 11, “A missão” – os três da segunda parte da obra, “A fumaça do metal” –, 17, “Falar aos brancos”, e 22, “As flores do sonho” – ambos da terceira parte, “A queda do céu”) foram analisados observando como as ideias de Kopenawa enfrentam as dimensões apresentadas pela matriz colonial de poder nos campos da economia, política, gênero, saber e natureza. A reivindicação desse locus de enunciação por um indígena Yanomami historicamente silenciado apresenta-se como um ato de desobediência epistêmica que, além de criticar o modelo de pensamento em que violentamente foi inserido, nos mostra outra forma de construir saberes por meio do pó de *yãkoana* e dos seres invisíveis da floresta, os *xapiri*. Kopenawa se desprende das bases do conhecimento impostas pela colonialidade do poder, ele subverte e traz o conhecimento posicionado dos Yanomami.

Temos assim, nesse contexto, uma narrativa feita por um indígena, no século XXI, sobre o contato com os colonizadores e as consequências disso. Esse testemunho indígena do contato com o não indígena é algo inédito na historiografia brasileira, portanto, essa retomada da enunciação silenciada pela colonialidade protagonizada por Kopenawa através de uma apropriação subversiva da escrita trata-se de um dos aspectos centrais do ato de resistir para existir. Dessa forma, buscamos apresentar o livro *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, como um manifesto decolonial.

3.1 A cosmologia yanomami e o surgimento do *napënapëri*⁸⁹

Em a “Imagem de forasteiro”, capítulo 9, Kopenawa descreve o surgimento da imagem do não indígena na cosmologia Yanomami. Sua narrativa nos apresenta princípios que destoam dos relatos da história universalizante. Fundamentado nos ensinamentos de *Omama* e dos *xapiri*, a narrativa do xamã yanomami se desprende dos mecanismos de colonialidade do saber, que subalterniza outras formas de conhecer que não se encaixam na matriz de conhecimento ocidental. Dessa forma, passaremos a análise dos elementos textuais trazidos por Kopenawa no livro *A queda do céu*, buscando demonstrar o seu pensar como forma de ação decolonial.

O xamã yanomami descreve que viviam na floresta *Omama* seu irmão *Yoasi* e sua esposa *Thuëyoma*; os não indígenas ainda não existiam. No primeiro tempo, *Omama* pescou a filha de *Tëpërësi*, que morava no fundo das águas, e, por medo de seu sogro, que vinha de longe fazendo um barulho de furacão, se transformou em uma barra de ferro e a seu irmão *Yoasi* em uma cavadeira de palmeira. Assim, *Omama* já possuía o metal antes do não indígena. Um dia, seu sogro veio ensiná-lo a cultivar a roça trazendo broto de bananeira, manivas de mandioca, cará, taioba, batata-doce, cana-de-açúcar, sementes de tabaco, mamão e milho. O objetivo da visita era ensinar o genro a multiplicar a comida para que seus filhos não morressem de fome. Antes de *Omama* possuir ferramentas de aço, os Yanomami abriam a caça com lâminas de bambu e os ossos eram quebrados com pedaços de madeira dura. Pescavam com anzóis feitos de osso de tatu ou com espinhos encurvados de cipó *ërama*⁹⁰ *thotho*, segurados com fibra das folhas da planta *yãma asi*.⁹¹ A mandioca era ralada em pedras ou em casca rugosa da árvore *operema axihi*.⁹² Obtinham o fogo esfregando brocas de cacaueiro entre as mãos. Os cabelos eram cortados com lascas de taboca afiada ou com dente de piranha. O caroço espinhoso das frutas da árvore *ruapa hi*⁹³ servia para arrumar os cabelos. Para depilar a sobrancelha ou pintar o corpo contavam com a ajuda de outra pessoa, pois não existia espelho (KOPENAWA, 2015, p. 222-223). Kopenawa, utilizando-se da cosmologia yanomami, nos mostra como era no

⁸⁹ “De *napë*, “inimigo forasteiro” (posteriormente “branco”), -*ri*, sufixo que indica não humanidade, monstruosidade ou intensidade extrema (seguido, eventualmente, do plural genérico *pë*) ” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 634).

⁹⁰ “*Ërama thotho*: *Uncaria guianensis*, unha-de-gato; cipó lenhoso de grandes espinhos curvados, dotado de propriedades medicinais” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 588).

⁹¹ “*Yãma asi* (pl. *ki*): planta cultivada da família do abacaxi (*Ananas* sp.) que fornece uma fibra utilizada para a fabricação de cordas e barbantes” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 598).

⁹² “*Operema axihi*: *Couma macrocarpa*, sorva-grande, sorveira, cumã-uaçu; árvore de frutos comestíveis e látex adocicado e pegajoso” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 593).

⁹³ “*Ruapa hi*: *Caryocar villosum*, piquiá” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 595).

princípio dos tempos a vida para o seu povo, relata o surgimento entre eles do metal e da agricultura e destaca que nesse período os não indígenas ainda não haviam sido criados.

A inserção de objetos da cultura não indígena ainda não havia se iniciado entre os Yanomami e as passagens relatadas acima foram contadas a Kopenawa por seu padraço quando ele ainda era criança. O costume ainda não tinha sofrido intervenção de outras culturas, pois eles ainda não cozinhavam em panelas de alumínio, e sim de barro, os beijos eram assados na argila e as redes ainda eram feitas da entrecasca de várias árvores, como *rai natihi*,⁹⁴ *ara usihi*,⁹⁵ *hokoto uhi*⁹⁶ e *hotorea kosihi*⁹⁷ ou de algodão. Antes da chegada dos não indígenas, os Yanomami não conheciam o sarampo, a tosse e a malária. A saúde era boa e quando a morte chegava seu fantasma não era sujo pela fumaça de epidemia.⁹⁸ Em outra situação, quando a morte era causada por doença trazida pelo não indígena, até seu espectro era contaminado. No primeiro tempo não adoeciam muitas pessoas de uma vez e não havia tanta morte. Quando acontecia uma morte, as causas eram outras, como uma picada de cobra ou uma tosse, ou quando “os espíritos maléficos *ně wãri*⁹⁹ comiam a imagem de um homem aqui, ou de uma mulher ali. Uma moça falecia quando um caçador distante flechava seu duplo animal *rixi*.¹⁰⁰ Uma criança era devorada pelos espíritos de xamãs inimigos” (KOPENAWA, 2015, p. 224-225). Assim eram os Yanomami, quando adoeciam, o xamã sabia tratar das doenças da floresta. Existiam muitos xamãs e eles utilizavam os remédios da floresta. Com a chegada do não

⁹⁴ “*Rai natihi: Anaxagorea acuminata*, árvore com cuja casca fibrosa são fabricadas tipoias para crianças e faixas para sustentar cargas com a testa (cestos, caça, bananas, pupunhas etc.) ” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 594).

⁹⁵ “*Ara usihi: Croton matourensis*, corotá, maravuvuia; árvore oca de madeira macia com cuja casca fibrosa e resistente são fabricados recipientes provisórios e redes” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 588).

⁹⁶ “*Hokoto uhi: Eschweilera coriacea*, matamatá; a casca dessa árvore da família da castanheira é utilizada na fabricação de redes” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 589).

⁹⁷ “*Hotorea kosihi: Couratari guianensis*, tauari; com a casca queimada dessa árvore de grande porte da família da castanheira os antigos Yanomami das terras altas preparavam um sal vegetal” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 589).

⁹⁸ “Os Yanomami consideram que as doenças contagiosas se propagam na forma de fumaça, de onde a expressão *xawara wakixi*, “fumaça de epidemia” (ver Albert, 1988, 1993, e Albert & Gomez, 1997, pp. 48, 112-5) ” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

⁹⁹ “Esses seres maléficos da floresta são designados, genericamente, pela expressão *ně wãri pë: ně* (“valor de”), *wãri* “mal, mau”, *pë* (pl.)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

¹⁰⁰ “Para designar esses duplos animais, Davi Kopenawa começa utilizando simplesmente a palavra *yaro*, ‘animais, caça’, e depois a palavra *rixi*, que os designa especificamente. Cada yanomami tem um tal *analogon*, animal com o qual mantém uma relação de consubstancialidade que se transmite por filiação paralela, de mãe para filha e de pai para filho. Esse sistema, que lembra o “totemismo sexual” australiano, geralmente associa uma espécie (terrestre/aérea) a um sexo (feminino/masculino). Os duplos animais de uma comunidade vivem nos confins de seu universo social, perto de grupos que ela só conhece por ouvir dizer (as ‘gentes desconhecidas’, *tanomai the pë*). A atribuição de um falecimento à morte de um duplo animal por caçadores distantes constitui o grau mais externo do sistema yanomami de interpretação política das doenças, que associa potência patogênica e distância sociogeográfica” (ver Albert, 1985) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 628).

indígena isso tem se perdido. O garimpo trouxe muitas doenças e morte comprometendo a relação natural da comunidade com a floresta e com a manutenção de suas cosmologias.

O xamã yanomami relata que, na época de seus ancestrais, eles tinham muita fartura e viviam com o pensamento tranquilo. Cultivavam bananeiras, mandioca, cana, cará, taioba, entre outras plantas da roça. Saíam para caçar macacos, antas e queixadas e davam grandes festas de *reahu*¹⁰¹ durante a estação seca. Tinham orgulho de receber bem seus convidados e todos se enfeitavam de braçadeira de algodão de arara vermelha e se pintavam de urucum. Comiam mingau de banana de pupunha ou de macaxeira. Entoavam cantos *heri*, brincavam e dançavam. Às vezes começavam as brigas, quando os convidados escolhiam esposas e filhas dos anfitriões para formar casal, prática denominada de *hakimuu*. Essa situação gerava desentendimentos e trocas de socos no peito entre si para acabar com o aborrecimento. Se isso não resolvesse, eles utilizavam uma borduna, acertando um a cabeça do outro. O que trazia sofrimento para os Yanomami era a morte de seus familiares; se fosse uma morte causada por alguém, a raiva¹⁰² do luto só passava quando o morto era vingado. “Então bebiam as cinzas de seus ossos com mingau de banana numa festa de *reahu* e partiam para guerra”¹⁰³ (KOPENAWA, 2015, p. 225-226). O xamã yanomami descreve a floresta e o cotidiano de seu povo antes da chegada do colonizador, exhibe os valores sociais de sua comunidade e pontua que, naquele tempo, as situações que aborreciam e preocupavam os Yanomami não estavam ainda relacionadas à questão do contato com o não indígena, haja vista que eles ainda não tinham sido afetados pelo pensamento da mercadoria e pelas epidemias.

O pensamento do povo Yanomami estava fixado em suas próprias palavras, mas, depois do contato com os não indígenas, ficou atrapalhado, agora vivem com medo da malária, da gripe e da tuberculose, pensando em possuir mercadorias (facões, machados, anzóis, roupas, espingardas e munições). Os jovens não se interessam pelos ensinamentos dos xamãs, preferem

¹⁰¹ “O *reahu*, grande festa intercomunitária, é ao mesmo tempo uma cerimônia de aliança política e um ritual funerário” (ver Albert, 1985) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

¹⁰² A palavra raiva é utilizada por Kopenawa em diversos momentos do livro *A queda do céu*. A interpretação dada a palavra raiva na fala de Kopenawa por essa pesquisa se refere à revolta, à indignação do xamã yanomami diante da violência sofrida pelo seu povo.

¹⁰³ “Entre os Yanomami ocidentais, as cinzas dos ossos dos mortos são ingeridas com o conteúdo de uma cabaça de mingau de banana-da-terra. Entre os Yanomami orientais, apenas as cinzas das crianças são consumidas desse modo, ao passo que as dos adultos são sepultadas na fogueira de seus parentes mais próximos. Em ambos os casos, o serviço funerário fica a cargo dos afins potenciais do morto. A expressão “pôr as cinzas em esquecimento” (*uxi pë nêhë mohotiamã* se refere a esse processo de ingestão ou sepultamento” (ver Albert, 1985) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 614). Quanto aos guerreiros matadores, “o estado ritual (*ônokae*) do guerreiro homicida (que tem ‘a testa engordurada’) remete ao fato de se considerar que ele tem de digerir ritualmente (*ônokaemuu*) o cadáver ensanguentado e a gordura de sua vítima” (ver Albert, 1985, cap. 11) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

ficar jogando futebol e escutando rádio; querem falar a língua do não indígena e deixar a floresta. “Se continuarem nesse caminho escuro, vão acabar só bebendo cachaça e se tornando tão ignorante quanto eles” (KOPENAWA, 2015, p. 226-227). Essas inquietações descritas por Kopenawa nos fazem refletir sobre o perigo iminente a que esses povos estão expostos desde o primeiro contato com o colonizador. Manter seus conhecimentos e repassar para os jovens é uma das grandes preocupações salientadas pelo xamã yanomami em sua narrativa e luta diária.

Em relação ao não indígena, a cosmologia Yanomami relata que foi *Omama* quem os criou, que seus maiores¹⁰⁴ já faziam a imagem deles dançar antes mesmo deles chegarem à floresta. As imagens dos ancestrais não indígenas são chamadas pelos xamãs de *napënapëri*, que é como os Yanomami chamam os espíritos dos antigos não indígenas. Os Yanomami chamam *Watata si* à imagem dos primeiros forasteiros; hoje eles já não existem mais, não eram humanos e os espíritos desses forasteiros eram chamados de *napë kraiwa pë*.¹⁰⁵ No lugar deles ficaram os *xapiri* dos ancestrais dos forasteiros da cidade; eles são parecidos com os não indígenas, mas tampouco são humanos, sendo a imagem dos *Hayowari thëri*¹⁰⁶ (KOPENAWA, 2015, p. 228). A origem dos não indígenas é atribuída a *Omama*, o criador de todas as coisas do mundo visível e invisível; mesmo antes de estarem entre os Yanomami, os antigos já conheciam suas imagens por meio dos sonhos xamânicos.

Os espíritos *napënapëri* são inúmeros na terra e são eles que dão conhecimento aos médicos não indígenas e aos rezadores, são poderosos e só alguns xamãs yanomami tem acesso a eles. Kopenawa relata que quando era mais novo adoeceu e esses espíritos desceram e combateram os seres *xawarari*. “Transportaram-nos com suas lâminas de ferro, depois cortaram seus braços e furaram seus olhos! Foi assim que eu pude finalmente escapar da morte. Desde então, continuo fazendo descer a imagem desses espíritos *napënapëri*” (KOPENAWA, 2015, p. 230). O xamã yanomami acredita que consegue compreender a fala fantasma desses espíritos

¹⁰⁴ São os homens de mais idade que detinham o conhecimento no começo dos tempos. “A expressão *pata thë pë* designa os líderes de facção ou de grupos locais (os ‘grandes homens’) ou, de modo geral, os ‘anciãos’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

¹⁰⁵ “Os brancos eram, naquele tempo, chamados de ‘forasteiros/inimigos *kraiwa pë*’ por oposição aos *napë pë yai* (‘verdadeiros forasteiros/inimigos’): os outros ameríndios. Ambas as designações se distinguiam da categoria dos *yanomae thë pë napë*, os ‘forasteiros/inimigos humanos’: ou seja, os inimigos yanomami *Kraiwa* vem provavelmente de *karai’wa*, termo do tupi antigo que designa os brancos. É também empregado pelos vizinhos de língua caribe dos Yanomami, os Ye’kuana (Heinen, 1983-4, p. 4). Com o desaparecimento progressivo das etnias circundantes até o início do século XX (com exceção dos Ye’kuana), o termo *napë pë* (forasteiros, inimigos) acabou designando exclusivamente os brancos (Albert, 1988). Do mesmo modo, os ‘espíritos dos forasteiros’ (*napënapëri pë*) tornaram-se ‘espíritos dos brancos’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 634).

¹⁰⁶ “Um grupo de ancestrais yanomami levados pelas águas e transformados por *Omama* em forasteiros” (KOPENAWA, 2015, p. 228).

porque aprendeu um pouco da língua do não indígena, uma vez que esses espíritos seriam os antepassados destes.

De acordo com a cosmologia yanomami, *Omama* criou os Yanomami e os não indígenas na mesma terra, sobre o mesmo céu. Ao copular com a filha de *Tēpērēsiki* (o ser do fundo das águas), no ventre dela surgiu os Yanomami. Já o não indígena ele criou da espuma do sangue dos ancestrais yanomami que viviam em *Hayowari*.¹⁰⁷ As pessoas de *Hayowari* viviam na floresta no primeiro tempo e eram filhos de *T^huēyoma* e *Omama*. Durante uma festa *reahu*, tomaram uma grande quantidade de *yākoana* e começaram a arrelhar.¹⁰⁸ Eles foram tomados por muita raiva e um rapaz que estava recluso com sua esposa, pois esta estava na primeira menstruação, saiu para vingar o cunhado. Isso provocou um enorme rasgo no chão e a floresta foi toda tomada pelas águas do rio do mundo subterrâneo. Na tentativa de fuga muitos viraram veados, outros se transformaram em cupinzeiros e a maioria se afogou ou foi comida por ariranha *kana* ou jacarés *poapoa*. Desse episódio os Yanomami relatam que surgiu o lugar que os não indígenas chamam de mar (KOPENAWA, 2015, p. 231-232). Os saberes apresentados sobre a origem de indígenas e não indígenas pelo xamã yanomami são produzidos sobre outras bases de conhecimento. Esse deslocar nos apresenta novas perspectivas de pensamento, que nos proporcionam um olhar mais amplo sobre esses outros lugares de produção de conhecimento.

Kopenawa explica que foram das manchas de espuma de sangue dos Yanomami afogados nas águas surgidas *Motu uri u* que *Omama* fez surgir os novos humanos. Com a espuma quase sem cor ele criou os *napē kraiwa pē* e os colocou numa terra distante que chamam de Europa.¹⁰⁹ Com a espuma mais vermelha ele criou outros forasteiros, como os ‘*napē pē yai*’ e os índios Pauxiana, Watata si e Ye’kuana, Macuxi, Tucano, Wajãpi e os Kayapó. Quanto à língua confusa dos não indígenas, foi *Remori*¹¹⁰ que se instalou na garganta deles. Com isso, *Omama* e *Remori* decidiram que os não indígenas e os Yanomami deveriam ter línguas diferentes, já que isso evitaria conflitos. Assim, língua e terra seriam distintas (KOPENAWA,

¹⁰⁷ “*Hayowari* é o nome de uma colina, situada entre as nascentes do rio Parima e as do alto Orinoco, que chamamos *Hw ara u*. É lá que fica a origem dos rios, onde *Omama* furou o solo de sua roça para aplacar a sede do filho” (KOPENAWA, 2015, p. 231).

¹⁰⁸ “A inalação coletiva de alucinógenos no último dia do *reahu* precede a execução de diálogos cerimoniais *yāimuu* (em que se negociam diversas trocas e desavenças) e, quando os ânimos ficam exaltados, podem ocorrer duelos cerimoniais, nos quais os parceiros trocam alternadamente socos no peito (*pariki xēyuu*) ou bordunadas na cabeça (*he xēyuu*)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 635).

¹⁰⁹ “Percebe-se aqui um cruzamento de discursos de diversas origens, em que o que Davi aprendeu do discurso dos brancos a respeito da colonização se mescla à história do contato yanomami e, provavelmente, a antigos boatos interétnicos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 640).

¹¹⁰ “As grandes abelhas solitárias (zangões) *remore moxi* frequentam os bancos de areia dos rios na vazante” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 636).

2015, p. 233-234). A cosmologia relatada por Kopenawa se fundamenta nos relatos de seus antepassados e foi passada para ele por seu padrasto quando era criança. Quando se tornou xamã Kopenawa recebeu essas imagens dos xamãs mais velhos, e assim pôde, por meio do pó de *yãkoana*, ver a gente de *Hayowari* em seu estado fantasma. Desse modo, o lugar de fala ocupado por Kopenawa para contar sobre o conhecimento de seu povo é um espaço de enfrentamento de tomada de consciência frente ao colonizador.

3.2 O testemunho indígena do contato e a origem da ferida colonial

Ao desenvolver a narrativa, no capítulo 10, sobre os “Primeiros contatos”, Kopenawa relata a chegada dos não indígenas e suas consequências para seu povo. O xamã yanomami descreve o período de sua infância e os ensinamentos que obteve de seu padrasto sobre a cosmologia de seu povo. Ainda, explicita que muito cedo perdeu seu pai, vítima de feitiçaria *hwëri*,¹¹¹ e que ele nunca soube o seu nome, pois na tradição yanomami, quando alguém morre, seu nome nunca mais deve ser pronunciado devido ao sofrimento e à raiva que isso provoca. Assim, ele cresceu sob os cuidados de seu padrasto que o alimentou e o ensinou sobre a história tradicional de seu povo (KOPENAWA, 2015, p. 236- 237). Seu padrasto era um grande homem, possuía muito conhecimento e era denominado pela comunidade como xamã poderoso. Nesse contexto, Kopenawa cresceu sendo orientado pelos ensinamentos e fundamentos do xamanismo Yanomami.

Ainda menino, Kopenawa morou em *Marakana*, região do rio *Toototobi*. Depois se mudaram para *Thouthothopi*,¹¹² onde ele cresceu. Ao contar sobre seu tempo de criança, declara que foi nesse momento que começou a pensar com mais desenvoltura. Cresceu como um menino de seu povo, passava muito tempo na floresta, acompanhando seu padrasto ou sua mãe no desenvolvimento de atividades de pesca, caça e colheita. Conta que desde muito cedo passou a prestar atenção nos mais velhos para poder aprender sobre as coisas. Muitas vezes ia para a floresta com os meninos de sua idade, onde imitavam os adultos na caça e no ritual de *reahu*

¹¹¹ “As substâncias *hwëri* são principalmente (mas não unicamente) fabricadas a partir de plantas (em geral ciperáceas e aráceas), ver Albert & Gomez, 1997, pp. 95-100. São esfregadas, lançadas ou sopradas sobre as vítimas de seus detentores. Homens e mulheres possuem arsenais específicos. Seu uso não é exclusivo de nenhum especialista. Essa feitiçaria opera entre grupos aliados, nunca no seio de uma comunidade. Não é tida por letal, contanto que a vítima seja submetida à cura xamânica apropriada. Acerca da feitiçaria yanomami, ver Albert, 1985” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 628).

¹¹² “*Thouthothopi*: local no alto rio Toototobi ocupado nos anos 1930 por um grupo desde então desaparecido (os *Xihopi t’hëri*) e reocupado no começo dos anos 1960 pela comunidade dos ascendentes de Davi Kopenawa. O local foi depois escolhido pela New Tribes Mission para a instalação de um de seus postos missionários (1963-91). Esse nome foi transformado pelos brancos em ‘Toototobi’ (missão Toototobi e rio Toototobi)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 607).

(KOPENAWA, 2015, p. 239). Através da observação do cotidiano de sua comunidade, Kopenawa foi aprendendo os valores e o sentido dos saberes de seu povo.

Em relação aos não indígenas, Kopenawa ainda não os conhecia, mas seu padrasto lhe contava que foi através dos *Xamathari*¹¹³ que alguns Yanomami começaram a ter contato com eles e o que motivava esses encontros era a necessidade de conseguir utensílios de ferro, como faca e machado. Era uma viagem longa e enfrentada com muito temor por seus antigos devido à maldade e à esperteza do não indígena. Quando conseguiam essas ferramentas, elas eram utilizadas de forma coletiva pela comunidade para a abertura de roças (KOPENAWA, 2015, p. 240-242). Essa situação de contato era promovida pela necessidade de ampliar as roças yanomami e faz-se relevante perceber que essa relação entre indígena e não indígena se desenvolveu sobre um contexto histórico de apreensão e desconfiança.

A primeira vez que Kopenawa viu um não indígena ele ainda era criança e vivia em *Marakana*. Esses homens que chegaram à floresta faziam parte da inspetoria e da Comissão de Limite,¹¹⁴ nos anos de 1958. O xamã yanomami conta que, quando era anunciada a chegada deles, as mães escondiam os filhos (KOPENAWA, 2015, p. 242). As mulheres yanomami tinham medo de que seus filhos fossem levados por esses forasteiros, como relata Kopenawa (2015, p. 243): “as crianças maiores, como minha irmã mais velha, fugiram por conta própria, para se refugiar na floresta. Minha mãe me fez agachar ao seu lado e depois me cobriu com o grande cesto de cipó [...]. Eu estava apavorado”. Kopenawa descreve que esse primeiro encontro lhe causou muito desespero, tinha medo de ser levado por aqueles homens.

¹¹³ “Os *Xamathari* do *Kapirota* u começaram a manter contatos pacíficos com os brancos do rio Aracá no início dos anos 1940, pondo fim assim a mais de uma década de conflitos (escaramuças com a população regional nos anos 1930, ataque a um acampamento da CBDL em janeiro de 1941). H. Becher, que visitou a região em 1955-6, relata que durante a estação das chuvas viviam no médio Aracá, na localidade chamada Cachoeira dos Índios, a setenta quilômetros de sua casa coletiva, para trabalharem para coletores de produtos da floresta ou para seu ‘patrão’, um regatão português. Este os explorava com especial crueldade: ‘[...] a alimentação era largamente insuficiente em relação ao trabalho pesado que deviam fornecer, ao qual não estavam habituados. Seis índios morreram em decorrência disso. O pagamento consistia em algumas facas, machados, panelas etc., coisas baratas e sem valor. Para ele, os índios não passam de escravos’ (Becher, 1957). A situação sanitária destes últimos era calamitosa: anemia, gripe, verminose, malária crônica (Avila & Campos, 1959). Becher descreve ainda a visita de aproximadamente vinte guerreiros ‘Xirianá’ (os antigos aqui evocados por Davi Kopenawa), vindos em busca de objetos manufaturados junto aos *Xamathari*, que, ‘depois dessas visitas, ficam literalmente sem nada’ e dizem que são ‘obrigados a negociar com os coletores de piaçava pois devem dar todos os objetos obtidos para os Xirianá, já que eles próprios não têm contato com os brancos’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 637).

¹¹⁴ “‘Inspetoria’ designa aqui a 1ª Inspetoria do Serviço de Proteção Indígena - SPI (estado do Amazonas). Os Yanomami designavam os agentes do SPI como *Espeteria thêri* pë, ‘a gente da Inspetoria’. Os membros da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites – CBDL eram chamados de *Komisô* pë, de ‘gente (da) comissão’. Após uma primeira visita a *Marakana*, em junho de 1958, o SPI retornou, com membros da CBDL, em outubro do mesmo ano (Relatórios SPI, posto Ajuricaba). Davi Kopenawa devia ter, na época, uns três ou quatro anos (sua data de nascimento oficial, fevereiro de 1956, é aproximada)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 637). “A instalação dos marcos de fronteira pela CBDL, no alto rio Toototobi durou de novembro de 1958 a meados de 1959” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 641).

A relação estabelecida entre os Yanomami e os não indígenas estava permeada, desde o início, de desconfiança e medo. Esses homens vinham e iam da floresta, mas ninguém perguntava o que eles realmente queriam. As intenções dessas aproximações entre não indígenas e o povo Yanomami resultou em uma relação de exploração e morte. Kopenawa (2015, p. 245) desabafa “foi assim que desapareceram quase todos os meus maiores, só por fazer amizade com os brancos. Depois da morte deles, fiquei só, com minha raiva. Ela nunca mais me deixou então desde então. É ela que hoje me dá força de lutar contra os forasteiros”. O xamã yanomami explica claramente a dor e a indignação causada pela ferida colonial que o acompanha. Esses sentimentos angustiantes são utilizados por ele como impulso em sua luta incessante contra a colonialidade do poder.

Ao retratar a chegada dos colonizadores na América, Kopenawa nos conta outra versão desse momento: descreve que os não indígenas foram postos por *Omama* em uma terra distante para proteger os Yanomami de sua ignorância. Os não indígenas viviam antes do grande lago, mas, sentindo-se eufóricos, começaram a povoar essa região e a criar mercadorias; assim, o lugar onde viviam tornou-se apertado. “Acabaram atravessando o grande lago que os separava de nós. Navegaram nele durante luas, em grandes canoas. Escaparam do vendaval e dos seres maléficos que povoavam o centro das águas. E, por fim, conseguiram retornar a esta terra Brasil”. O xamã yanomami destaca: “contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo”¹¹⁵ (KOPENAWA, 2015, p. 252-253). O relato desenvolvido pelo xamã yanomami apresenta o não indígena como um povo desinformado e soberbo e que desde o começo dos tempos já nutria o fascínio pelas mercadorias.

Na cosmologia yanomami, *Yoasi* é o irmão invejoso de *Omama*. Criador da morte, *Yoasi* é tido pelos Yanomami como pai dos não indígenas chamados portugueses devido às mentiras e enganações proferidas aos habitantes da floresta (KOPENAWA, 2015, p. 252). Dessa forma, os portugueses colonizadores são associados à *Yoasi*, o irmão invejoso e ganancioso de *Omama*. A narrativa que mostra os portugueses como descobridores da América é altamente rechaçada por Kopenawa, pois esse metarrelato eurocêntrico violenta, silencia e subalterniza os povos indígenas que aqui já viviam e vivem. Para Kopenawa (2015, p. 253), “não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. Assim como não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí, desde antes de eu nascer. Contento-me em olhar para o céu e caçar os animais da floresta. É só”. O posicionamento narrativo do xamã yanomami se anuncia desde

¹¹⁵ “Referência, obviamente, ao Pedro Álvares Cabral dos livros escolares” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 640).

o lugar de quem sente a diferença colonial,¹¹⁶ sendo seu discurso motivado pela dor de um ser fronteiriço. Assim, Kopenawa (2015, p. 253) esclarece:

Seus antepassados não descobriram esta terra, não! Chegaram como visitantes! Porém, logo depois de terem chegado, não pararam mais de devastá-la e de retalhar sua imagem em pedaços, que começaram a repartir entre si. Alegaram que estava vazia para se apoderar dela, e a mesma mentira persiste até hoje. Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora! Muito antes de os brancos chegarem, nossos ancestrais e os de todos os habitantes da floresta já viviam aqui. Esta é, desde o primeiro tempo, a terra de *Omama*. Antes de serem dizimados pelas fumaças de epidemia, os nossos eram aqui muito numerosos.

O xamã yanomami questiona a narrativa apresentada pela história eurocêntrica e, epistemicamente, desloca essa descrição, apresentando outra versão para o momento descrito, trazendo à tona o seu pensar decolonial, fundamentado em outras bases de produzir conhecimento. Dessa forma, Kopenawa exterioriza seu pensamento crítico de fronteira e revela o povo Yanomami com produtores de saber.

3.3 A tentativa de evangelização dos Yanomami e o mundo espiritual dos *xapiri*

No capítulo 11, “A missão”, Kopenawa narra a chegada dos missionários da organização evangélica americana *New Tribes Mission* à floresta amazônica. Esses missionários eram chamados pelos Yanomami de ‘gente de *Teosi*’ (tradução, em Yanomami, para deus). O primeiro encontro entre eles aconteceu junto aos *Xamat^hari*,¹¹⁷ perto do rio Demini. Esses acontecimentos foram relatados pelo padrasto a Kopenawa. Após o encontro, o povo de *Teosi* pediu para ir até o lugar onde os Yanomami viviam em *Marakana*, pois queriam conhecer o local, e assim foram todos. Um tempo depois os missionários retornaram¹¹⁸ como visitantes e logo começaram a cantar e a falar sobre *Teosi*, mas não demoraram muitos dias.

¹¹⁶ O termo é utilizado por Mignolo (2013, *online*) para entender o projeto modernidade/colonialidade. “Na ‘/’ [barra] que une e separa modernidade e colonialidade, cria-se e estabelece-se a diferença colonial. Não a diferença cultural, mas a transformação da diferença cultural em valores e hierarquias: raciais e patriarcais, por um lado, e geopolíticas, pelo outro. [...]. A diferença colonial é uma estratégia fundamental, antes e agora, para rebaixar populações e regiões do mundo” (MIGNOLO, 2013).

¹¹⁷ “Nove homens yanomami do alto rio Toototobi fizeram uma primeira visita ao posto Ajuricaba do SPI em maio de 1958, visita durante a qual trabalharam em troca de ferramentas de metal (Andrade Gomes, 1959). Os *Xamat^hari* aqui mencionados (conhecidos pelo SPI com o nome de ‘Paquidai’ ou ‘Paquidari’) se refugiaram junto ao posto do SPI no início de 1943, em decorrência de uma epidemia mortífera ocorrida pouco antes” (Jovita, 1948, p. 313) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 641).

¹¹⁸ “Essa primeira visita dos missionários da New Tribes Mission a *Marakana* com uma equipe do SPI, partindo do posto de Ajuricaba, data de junho de 1958” (McKnight, 1958) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 641).

Após algumas estações retornaram¹¹⁹ e agora vieram para ficar, escolheram *Toototobi* e iniciaram a construção de suas casas e de suas roças. Os missionários¹²⁰ chegavam sem dizer o que queriam, só falavam de *Teosi* e sem demora aprenderam a língua yanomami.¹²¹ Desse modo começaram a apavorar e a advertir os indígenas sobre seus hábitos e costumes. “Não bebam o pó de *yãkoana*, seu peito ficará enegrecido de pecado! Não riam e não copulem com as mulheres dos outros, é sujo! *Teosi* só ficará satisfeito com vocês se responderem a ele!. [...] Foi *Teosi* quem nos enviou! *Teosi* nos mandou para proteger vocês!” (KOPENAWA, 2015, p. 255-256). A imposição da religião foi uma das formas de dominação colonial mais sentida pelos Yanomami, que tiveram suas crenças perseguidas e inferiorizadas e foram obrigados violentamente a significar o mundo por um deus que não fazia sentido para eles.

Era algo muito novo para os Yanomami, já que eles nada sabiam sobre os não indígenas e seu deus. Estavam fragilizados diante da última epidemia da qual haviam sobrevivido e logo começaram a repetir as falas dos missionários.¹²² Aqueles indígenas que ignoravam os ensinamentos de *Teosi* e continuavam a dançar para os espíritos eram repreendidos. “Chamavam-nos de ignorantes. E ameaçavam sempre: ‘Parem de fazer dançar seus espíritos da floresta, isso é mau! São demônios que *Teosi* rejeitou! Não os chamem, eles são de *Satanasi*! Parem de beber o pó de *yãkoana*!’” (KOPENAWA, 2015, p. 257). Essas represálias ocasionaram o abandono do culto aos *xapiri* e a inserção dos Yanomami aos ensinamentos pregados pelo povo de *Teosi*. A ignorância dos missionários em relação à riqueza cosmológica vivenciada pelos Yanomami fundamentou uma relação de controle, medo e violência sobre esse povo.

Quando questionados pelos indígenas sobre *Teosi*, os missionários repetiam sempre frases prontas que não respondiam às perguntas proferidas por eles e isso os deixava confusos

¹¹⁹ “Os missionários começaram a se instalar com suas famílias no local que viria a ser a ‘missão Toototobi’ em junho de 1963. Sua primeira longa estadia ali ocorreu entre junho de 1963 e março de 1964” (Wardlaw, K., 1964) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 641).

¹²⁰ “Os ‘americanos’ (*merikano* pë) da missão Toototobi (distintos dos brasileiros, *prasirero* pë) eram, na verdade, de diversas nacionalidades anglófonas: americanos, canadenses e ingleses” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 643).

¹²¹ “Jim Barker [o primeiro missionário instalado entre os Yanomami na Venezuela, em 1950] preparou para nós algumas frases na língua dos Guaica [Yanomami] e, graças a elas, podemos transmitir ao grupo algumas verdades simples do Evangelho, tais como ‘Deus nos ama. Ele detesta o pecado. O filho de Deus morreu por nossos pecados e reserva um lugar no Paraíso para aqueles que o amam e o obedecem’” (McKnight, 1958). (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 642).

¹²² Diante do desespero dos indígenas que sobreviviam às epidemias, os missionários evangélicos intensificavam suas pregações e relatavam: “fizemos progresso na aprendizagem da língua e realizamos algumas apresentações simples do Evangelho. Empenhamo-nos em explicar o amor de *Teosi* pela humanidade, seu ódio pelo pecado, seu conhecimento do que fazemos e dizemos e, sobretudo, nossa necessidade de um Salvador. [...] Escrevemos também algumas histórias tiradas da Bíblia e dos Cânticos. Apesar de não terem grande aptidão musical, parece que pelo menos compreendem algo da mensagem” (Wardlaw, K., 1964). (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 642).

e desconfiados, e assim continuavam a questionar. No começo, os missionários eram simpáticos, mas, com o passar do tempo, alguns começaram a ficar impacientes diante de tantas perguntas sobre *Teosi*. Em várias ocasiões ocorreram desavenças entre missionários e Yanomami, conflitos desencadeados pela postura arbitrária do povo de *Teosi*. As situações de desentendimento eram geradas por surrupio de mercadorias, praticado pelos Yanomami, discórdia sobre relacionamento amoroso entre missionários e mulheres yanomami ou quando a comunidade era contaminada por epidemia, momento em que os missionários eram tidos como os principais culpados, como no caso da filha do missionário que chegou à comunidade infectada de sarampo¹²³ (KOPENAWA, 2015, p. 266).

A evangelização foi uma das artimanhas utilizadas pelo projeto colonizador. As relações desenvolvidas durante esse processo foram permeadas por conflitos gerados pela postura arbitrária dos evangelizadores, que tratavam os indígenas como pessoas inferiores. Outro aspecto assustador é que junto com as palavras de deus vinham também as epidemias de gripe, sarampo e varíola trazidas pelos missionários, que, sem saber, dizimavam aldeias inteiras.

As epidemias causaram muita dor ao povo Yanomami, que perdeu muitos dos seus parentes assolados por essas doenças. Kopenawa (2015, p. 266) relata: “logo fui eu mesmo pego pela doença. [...]. Fiquei tão mal que acabei perdendo a consciência. Virei fantasma e a febre me queimava por toda parte”. O xamã yanomami conta que quase morreu vítima dessa doença e que a maioria das pessoas da comunidade foram contaminadas; os missionários buscaram remédios e médicos para controlar a situação. Com isso algumas pessoas conseguiram escapar da morte, dentre elas a irmã mais velha de Kopenawa e seu padrasto. Já o tio e a mãe de Kopenawa não sobreviveram, perdas que o deixaram muito triste e desnortado. Kopenawa foi tomado pela revolta por não saber onde eles haviam enterrado o corpo de sua mãe.¹²⁴ Os missionários omitiam essas informações para evitar que os parentes daqueles que haviam morrido fossem recuperar a ossada do morto para realizar seu ritual fúnebre (KOPENAWA, 2015, p. 266-267). O ato de não ter o direito de cremar o corpo de sua mãe deixou Kopenawa em estado de profunda dor, que foi convertida em ressentimento, pois, nessa

¹²³ “Um testemunho do missionário K. Wardlaw sobre essa epidemia está disponível na internet (www.sil.org/-headlandt/measles3.htm#measles3). Ele conta que deixou a missão, com destino ao Canadá, em junho de 1967. Sua esposa e filhos juntaram-se a ele para voltar a Manaus em julho e retornaram todos a Toototobi pouco depois. A filha de dois anos tinha pegado sarampo; o período de incubação dura de dez a doze dias. A origem dessa epidemia, que se propagou para a Venezuela, foi equivocadamente atribuída às vacinações realizadas pelo geneticista J. V. Neel (Tierney, 2000). A acusação desencadeou uma acirrada polêmica no início dos anos 2000; ver Borofsky, org., 2005” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 644).

¹²⁴ “O rito cristão de enterro do cadáver é considerado pelos Yanomami uma prática revoltante, na medida em que impede o ‘pôr em esquecimento’ das cinzas dos ossos do defunto que encerra o trabalho de luto, pondo em risco, portanto, a separação entre mortos e vivos” (ver Albert, 1985; Smiljanic, 2003) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 645).

situação, prevaleceu a postura do colonizador, que desrespeitou a relação dos Yanomami com a morte e com o luto. Conforme Kopenawa (2015, p. 268), “por causa deles, nunca pude chorar minha mãe como faziam nossos antigos. Isso é uma coisa 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”. A dor e a raiva são palavras relatadas em vários momentos da narrativa de Kopenawa; o desassossego causado por esses sentimentos o levou a se rebelar contra toda essa estrutura de violência imposta ao seu povo.

As mortes decorrentes da epidemia de sarampo, ocorrida em 1967, causaram aos sobreviventes um estado de amargura e rancor. Os missionários, aproveitando-se desse contexto, intensificaram, como estímulo, o trabalho de evangelização: com o passar do tempo, quase todos os Yanomami daquela comunidade já tinham sido batizados,¹²⁵ entre eles Kopenawa¹²⁶ e seu padrasto.¹²⁷

Kopenawa relata que, além das epidemias, outra questão que os deixou muito indignados foi o fato ocorrido com um missionário brasileiro chamado Chico,¹²⁸ que a todo custo queria se casar com uma menina yanomami. Essa situação gerou vários desentendimentos entre ele e os indígenas, que não aprovavam essa união. Esse acontecimento gerou descrédito em relação às palavras de *Teosi* junto aos indígenas, que não davam mais atenção ao que os missionários diziam (KOPENAWA, 2015, p. 269-270). A postura do missionário Chico desagradou profundamente os Yanomami, pois essa situação ia contra os costumes dos

¹²⁵ “Aparentemente, o trauma da epidemia e o retorno ao credo missionário por parte do padrasto de Davi Kopenawa, líder e xamã respeitado, teriam efetivamente suscitado uma onda de conversões no início de 1968, em Toototobi. A missão contabilizava vinte conversos, em janeiro de 1968, e 52 em junho (Wardlaw, K. & M., 1968 a e b)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 646).

¹²⁶ “Os missionários da New Tribes Mission se instalaram em Toototobi em 1963, e a epidemia que resultou na morte da mãe de Davi Kopenawa ocorreu em 1967. Esse período de cinco anos, durante o qual Davi Kopenawa tinha entre sete e doze anos, pode ser considerado o período da conversão a que ele alude aqui” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 648).

¹²⁷ “Uma missão de investigação da Aborigenes Protection Society visitou Toototobi em 28 de agosto de 1972. Seu relatório resume uma conversa com os missionários: ‘Disseram-nos que os índios locais tinham uma cultura forte e ‘difícil de quebrar’; aparentemente, em nove anos, apenas um homem foi convertido. Verificou-se que esse homem era o chefe [o padrasto de Davi Kopenawa], que veio ao nosso encontro vestindo uma camiseta cor de mostarda do Playboy Club; mas disseram-nos que mesmo ele mostrava sinais de retorno à infidelidade. Outra queixa dos missionários dizia respeito à ausência de vontade dos índios de acumular posses materiais por meio do trabalho e da economia. [...] Em resumo, os Yanomami pareciam satisfeitos com sua cultura e provaram ser fortes o bastante para resistir ao zelo dos missionários. Estes aprenderam a lição: ‘Ficamos preocupados demais com a urgência de trazer a mensagem de Jesus Cristo a essa gente. É um grande erro subestimar o mundo espiritual. Ele é bem real para os Yanomami’” (Brooks et al., 1973)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 647-648).

¹²⁸ “Ele estava de volta a Toototobi desde os primeiros meses de 1968. Esse homem tinha um papel importante na estratégia de evangelização das comunidades da região: ‘Chico, nosso missionário brasileiro, visitou novas aldeias. No presente momento, está fazendo sua terceira viagem com os índios. Ele foi de grande ajuda e uma bênção para os novos crentes que acompanhou nessas viagens’” (Wardlaw, K. & M., 1968b). (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 646).

indígenas e mais, os Yanomami perceberam que os missionários, que criticavam tanto o pecado em nome de *Teosi*, eram os primeiros a praticá-lo.

As palavras de *Teosi* caíram em descrédito entre os Yanomami e, segundo Kopenawa, um fato veio consolidar essa situação. Seu padraço recebeu a visita de um grande homem da comunidade *Maamapi*, vindo das nascentes do Orinoco e, com uns dias de chegada, o grande homem adoeceu gravemente. O padraço de Kopenawa passou a noite ao lado do enfermo, clamando a *Teosi* para curar seu amigo, mas ao amanhecer ele não resistiu. Diante do ocorrido, o padraço de Kopenawa voltou a dançar para os *xapiri* e declarou: “só os nossos *xapiri* trabalham realmente para nos defender! O *Teosi* de vocês não passa de um preguiçoso. [...]. Agora acabou! Perdi toda a alegria. Só me resta minha raiva! [...]. Joguei fora as palavras de *Teosi*!” (KOPENAWA, 2015, p. 272-273). Após esse episódio, o padraço de Kopenawa passou a atacar os ensinamentos dos missionários e a hostilizá-los e, como era um homem muito sábio e respeitado, acabou convencendo quase toda a comunidade sobre as mentiras das quais foram vítimas; assim, o processo de evangelização foi sucumbindo.¹²⁹ É do mundo espiritual que vem o conhecimento e o significado das coisas para os Yanomami, que aprendem através dos *xapiri* e de seus xamãs os ensinamentos da floresta. Dessa forma, o discurso de *Teosi* para eles não tinha sentido. A relação dos Yanomami com a natureza apresenta-se como prática potente contra a colonialidade da natureza,¹³⁰ pois reverbera outra forma de relacionar e valorizar a floresta.

¹²⁹ “Os missionários relatam um incidente com o padraço de Davi Kopenawa no início de 1970: ‘R. veio a uma reunião de oração matinal anunciando que estava feliz de ter chegado à conclusão de que a feitiçaria é o bem, de que Deus não existe, de que os americanos são mentirosos, e nos avisou que retornava a seus antigos costumes e voltaria a ser realmente valente. Concluiu dizendo que achava que agora devíamos todos ir embora. Depois saiu da reunião exortando todos os xamãs a voltarem a suas atividades e anunciou a muitos que queria matar os forasteiros. [...] Um bom número de rapazes e moças também parou de vir às orações’” (Toototobi gang, 1970). “Apesar de R. ter ensaiado uma nova aproximação diplomática da missão durante o ano de 1970 (Wardlaw, K. 1970a), o declínio da evangelização é patente: em abril, os índios lançam uma incursão guerreira com espingardas que faz oito vítimas num grupo vizinho (Wardlaw, K., 1970b), e em junho sobram apenas entre dez e dezoito ‘crentes’, ‘que não conseguem adotar uma posição firme e falar alto e forte contra o mal’” (Toototobi gang, 1970b) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 647).

¹³⁰ “A colonialidade da natureza trata sobre a divisão binária cartesiana entre natureza e ser humano, uma divisão que exclui completamente a relação milenária entre seres, plantas e animais. [...]. O controle exercido pela colonialidade da natureza visa converter essa relação em mito, lenda e folclore e, assim, posicioná-la como não racional, como invenção de seres não modernos” (WASH, 2007, p. 106 apud COLAÇO; DAMÁSIO, 2012, p. 166-167).

3.4 *Hereamuu*¹³¹ de Kopenawa destinado aos não indígenas

No capítulo 17, “Falar aos brancos”, Kopenawa apresenta os tipos de discursos utilizados pelo povo Yanomami e descreve o seu processo de falar diante e se posicionar frente aos não indígenas. Relata que foi um momento muito difícil, pois era muito jovem e ainda estava aprendendo a lidar com as palavras para poder discursar entre seu povo. Na cultura yanomami são os grandes homens, chamados *pata thë pë*,¹³² que discursam em suas casas. Kopenawa relata (2015, p. 376) explica que “incentivam-nos a caçar e a trabalhar em suas roças. Evocam o primeiro tempo dos ancestrais tornados animais e se expressam com sabedoria. Damos a esse modo de falar o nome de *hereamuu*.¹³³ Só os homens de mais idade falam assim”. Diante disso, Kopenawa não se sentia preparado para falar em público diante de seu povo, pois acreditava que seria alvo de caçadas dos demais, já que era muito moço, não tinha experiência e nem o respeito dos seus. A formação de um jovem yanomami que quer conhecer os *xapiri* é um processo longo e doloroso, que exige a necessária coragem para inalar o pó de *yãkoana*. De acordo com Kopenawa (2015, p. 376), “quando se é jovem, ainda não se sabe nada. O pensamento é cheio de olvido”. Assim, para entoar discursos de *hereamuu* é necessária grande sabedoria, que se aprende com o tempo, estudando o poder *yãkoana* (KOPENAWA, 2015, p. 376). O povo Yanomami transmite suas cosmologias e tradições pela oralidade. O ato de falar em público exige que essa pessoa seja reconhecida pela comunidade como portadora de sabedoria, caso contrário a comunidade não lhe dará atenção e suas palavras não terão serventia.

Por meio de diálogos e discursos formais, os Yanomami se organizam socialmente e mantêm suas tradições. O *hiimuu* é um tipo de diálogo cerimonial cantado, utilizado para convidar os parentes e aliados para a festa de *reahu*, para a guerra ou rituais funerários; é também utilizado na iniciação dos jovens xamãs para convidar os *xapiri* a virem morar na nova casa de espíritos do iniciado. O pó de *yãkoana* é soprado nas narinas do jovem pelos xamãs mais experientes e, assim, eles encaminham as imagens do galo-da-serra, da pomba e do pássaro *tãrakoma*,¹³⁴ só por meio dessas imagens os *xapiri* atendem o convite. Os espíritos mensageiros

¹³¹ “Discurso dos grandes homens, arengas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 712).

¹³² “Os *pata thë pë* (‘anciãos/grandes homens’) são homens influentes, mais do que ‘chefes’. Entretanto, enquanto sogros, sua autoridade sobre os vários genros de sua parentela é claramente marcada” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 664).

¹³³ “A raiz desse verbo (*-here*) é também a dos termos que designam os pulmões e os movimentos da respiração. As arengas dos *pata thë pë* são movidas a fortes expirações e pontuadas por sílabas exclamativas (*-kë*, *-yë*, *-xë!*). Nelas ‘falam com sabedoria’ (*mōyamu h"ai*), organizando e comentando as atividades coletivas (econômicas, sociais, políticas e cerimoniais) do grupo ou transmitindo seu saber histórico e mitológico” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 664).

¹³⁴ “O galo-da-serra, ‘genro da onça’, é uma magnífica ave de crista alaranjado-viva (macho), e sua parada nupcial é bastante espetacular. A pomba de Verreaux emite um chamado sonoro e profundo, que parece interrogativo.

incentivam os *xapiri* a descerem até o rapaz que está sendo iniciado. Dessa forma, o *hiimuu* é desenvolvido junto com os grandes homens para convencer os *xapiri* a se instalarem na casa de espírito do novo xamã (KOPENAWA, 2015, p. 159-160). Outro modo de transmitir informação é o *wayamuu*,¹³⁵ um diálogo cantado que acontece na primeira noite da festa de *reahu*, onde os yanomami mais jovens têm oportunidade de participarem e transmitirem suas palavras. Nesse tipo de diálogo, Kopenawa (2015, p. 377) começou a comunicar suas palavras entre os seus. Esse diálogo cantado é uma forma de iniciação para se ter mais intimidade com as palavras e mais destreza para conduzir as questões e apresentá-las à comunidade. Conforme Kopenawa (2015, p. 377):

[...] as palavras desses diálogos se alongam muito. São como as notícias de rádio dos brancos. Nelas relatamos o que ouvimos em visita a outras casas. É assim que, às vezes, alertamos nossos convidados de que pessoas de longe têm raiva deles e querem desafiá-los com a borduna ou até flechá-los. Nesses diálogos falamos também dos males que afligem os nossos. Evocamos os que foram mordidos por cobra, os que tiveram seu duplo animal *rixi* ferido por caçadores inimigos, aqueles cujos ossos foram quebrados por feiticeiros *oka* e os que foram devorados pela epidemia *xawara*.

Essas formas tradicionais de comunicação revitalizam o saber yanomami mantendo, assim, a sua estrutura tradicional de ensinar a comunidade. Outro diálogo cantado utilizado pelo povo Yanomami é o *yãimuu*,¹³⁶ cujas palavras utilizadas nesse discurso são mais diretas e sábias e atingem de forma profunda as pessoas. Esse discurso é utilizado para acabar com as brigas entre eles, que derivam de boatos com palavras ruins. Os mais velhos da casa e os visitantes ficam de cócoras com o rosto perto um do outro e começam a cantar. Fazer *yãimuu*, portanto, é falar claramente, diferente de quem faz *wayamuu*, onde as palavras ainda são embaraçadas e sua compreensão é confusa (KOPENAWA, 2015, p. 377). Em entrevista cedida a esta pesquisa,

Os pássaros *tārakoma* são conhecidos por suas paradas e pela potência de seu canto, desproporcionais em relação ao seu tamanho” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 625).

¹³⁵ “Acontece assim. Os jovens – moradores e convidados – começam a cantar respondendo uns aos outros, aos pares, de pé um diante do outro, na praça central da casa. Quando terminam, vão sendo substituídos aos poucos pelos homens mais experientes, que vão se sucedendo sem descanso até o meio da noite. É isso que chamamos de *wayamuu*” (KOPENAWA, 2015, p. 377).

¹³⁶ “*Hereamuu*, *wayamuu* e *yãimuu* são verbos intransitivos que aqui empregamos, por comodidade, como se fossem substantivos. O *wayamuu* veicula essencialmente notícias políticas. O *yãimuu*, que cabe aos homens mais maduros, é reservado, sobretudo para a negociação de trocas (ou desavenças) econômicas e matrimoniais, ou de relações políticas e cerimoniais. Este é retomado no último dia do *reahu*, logo antes de uma inalação coletiva de pó de *yākoana* pelos homens, que precede a inumação ou ingestão das cinzas funerárias. Esses dois tipos de diálogo caracterizam-se pelo emprego de longas perífrases cujas complexas figuras de retórica e prosódia ainda não foram estudadas em profundidade por linguistas e musicólogos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 665).

quando indagado sobre os tipos de discurso proferidos pelos Yanomami Kopenawa (2018a), discorre:

Yāimuu é ... não é todo mundo que sabe fazer *yāimuu* ... tem que interessar saber fazer *yāimuu* ... *yāimuu* a mulher não faz *yāimuu* nem a moça também não entra nesse *yāimuu* ... só entra os homens nesse discurso ... isso aí importante discurso esse aí é discurso público aí um pessoa pequeno os novato não entra só autoridade que entra pra falar em público ... é assim que nos Yanomami ... e *Omama* criou chama *yāimuu* pra discutir é sobre a terra como é que vamos cuidar da terra como cuidar floresta como nós vamos ensinar nossos filhos como *xapiri* é ... Nós não podemos esquecer *yāimuu* ... *yāimuu* é o caminho da sabedoria ... Mais o menos quinze anos ... vai aprendendo vai aprendendo se não entra nunca aprende *yāimuu* ... Público é público conhecimento de *Omama* do primeiro *Omama pata* que colocou isso ... colocou num lei nu lei na cabeça num é no papel não é lei na cabeça como vocês têm na Constituição Federal têm muitos números escritos mas têm muitos números na cabeça ... *yāimuu* a gente resolve problema. (Entrevista concedida em 17/10/ 2018).

Assim, o *yāimuu* é o tipo de discurso público e político utilizado para conversar sobre coisas sérias e para pôr fim a conflitos. As mulheres yanomami não ministram discursos, este parece ser um lugar delegado ao homem. É também nesse momento público que as pessoas presentes são convidadas pelos grandes homens da casa para enterrar as cinzas dos ossos de seus mortos, fazer pedidos por uma esposa e pedir mercadorias como panelas, redes, machados, facões e facas, anzóis ou fósforos. De acordo com o povo Yanomami, foi o espírito da noite *Tiriri*¹³⁷ que ensinou esses tipos de discursos para que eles pudessem viver em harmonia e conseguissem se entender (KOPENAWA, 2015, p. 377-378). O *yāimuu* apresenta-se como um momento muito importante para comunidade yanomami e, através desse discurso, se materializam acordos e mantém-se a tradição. Dessa forma, costumes, regras e leis são repassados aos mais jovens, que crescem desenvolvendo esses valores.

Para poder discursar em *hereamuu* com segurança é necessário conseguir a imagem do *gavião Kãokãoma*, que é firme e apresenta uma voz eficiente. Essa voz é denominada pelos Yanomami de *Kãomari* e os ensina a lidar e a organizar as palavras para poderem ter um discurso firme e respeitado pela comunidade. A imagem desse gavião não pode ser vista, ela se mostra espontaneamente e não tem necessidade de a pessoa ser xamã para adquiri-la (KOPENAWA, 2015, p. 381). Os discursos relatados são a base do conhecimento Yanomami. Essas falas são proferidas por homens que apresentem firmeza nas palavras, raciocínio rápido

¹³⁷ “Acerca de *Tiriri* e a origem dos diálogos cerimoniais entre os Yanomami ocidentais, ver Lizot, 1994, e Carrera Rubio, 2004” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 665).

e poder de conhecimento e convencimento no que está sendo transmitido. É por meio desses discursos falados ou cantados que o povo Yanomami perpetua suas tradições.

Em relação aos xamãs, eles também discursam em *hereamuu* e contam sobre seus antepassados animais *yarori*. Narram sobre como se metamorfoseiam, falam de seus espíritos, por onde eles andam além do peito do céu. É dessa forma que são transmitidos os conhecimentos ancestrais para as pessoas que não tomam *yãkoana*. A arte do discurso, seja no modo de falar *hereamuu*, feito pelos grandes homens, ou nos diálogos cantados, como *wayamuu* ou *yãimuu*, são a verdadeira escola do povo Yanomami. O conhecimento tradicional yanomami é transmitido pela fala, que se mantém viva por meio dos diálogos cerimoniais e dos discursos formais (KOPENAWA, 2015, p. 383). A descolonização do saber promovida pela narrativa de Kopenawa nos oportuniza conhecer o povo Yanomami através de outra perspectiva, ou seja, uma história narrada por eles mesmos, que os apresenta como agentes históricos em ação.

‘Falar aos brancos’ foi uma necessidade imposta a Kopenawa pelos acontecimentos históricos que o cercaram. Suas experiências com o mundo não indígena de aprender a língua portuguesa e de viver nas cidades geraram muitas dores e conflitos, sendo seu deslocamento provocado pela necessidade de diálogo entre esses dois mundos: do povo da floresta com o povo da mercadoria, e isso é descrito pelo xamã como uma tentativa desesperada, um grito de alguém que está sendo sufocado, como algo inevitável para tentar conter a tirania do não indígena frente ao seu povo. Conforme relatou Kopenawa (2015, p. 383), “não quero me comportar como um covarde diante dos forasteiros que nos maltratam. Foi assim que, pouco a pouco, resolvi fazer chegar aos brancos os pensamentos dos habitantes da floresta e lhes falar com firmeza”. Apoiado pelos grandes homens de sua casa, Kopenawa então decidiu ir falar em *hereamuu* aos não indígenas, isso porque, por ter aprendido o português, poderia levar as palavras dos Yanomami para longe e defender a floresta. O processo de falar em outra língua que não era a sua o deixou muito inseguro: ‘imitar a língua’ do não indígena foi muito doloroso e ainda é, como descreve Kopenawa (2015, p. 384-385):

[...] foram as imagens de *Remori* e *Porepatari* que colocaram em mim suas gargantas de espírito, para eu poder imitar a fala dos brancos. Ensinaaram-me a pronunciar suas palavras uma após a outra com mais destreza e firmeza. Introduziram em mim a língua dos antepassados *napënapëri*. Sozinho eu não teria conseguido e jamais teria sido capaz de fazer discurso nessa língua outra.

A primeira fala pública de Kopenawa longe de casa foi diante de seus parentes indígenas, aconteceu em Manaus, em uma reunião da União das Nações Indígenas (UNI), em julho de 1983, na sede do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Convidado a falar por

Ailton Krenak e Álvaro Tukano, Kopenawa relatou sobre os garimpeiros que invadiam as terras Yanomami, sujavam os rios e espalhavam doenças (KOPENAWA, 2015, p. 385). Em entrevista cedida a esta pesquisa em Goiânia, Kopenawa (2018a) afirmou:

Olha eu achei muito difícil, muito ... eu comecei primeiro assim outras lideranças... lideranças Macuxi Wapixana que tava fazendo reunião em cada comunidade ... então eu fui convidado só fiquei escutando, escutando eu fica perguntando: “ e aí parente o que vocês falaram? ”... Você não escutou não? ... não ... então nos falamos que de nosso problema ... problema da terra problema de saúde problema da invasores ... então foi assim que foi aprendendo então assim que eu fui assim eu peguei tipo assim a ponta da linha e botei na minha boca ((Kopenawa sorri)) ... e aí fica escutando foi entendendo fica encorajando pra falar mundo ... primeiro tinha vergonha pra falar todo mundo tinha vergonha pra falar errado ((Kopenawa sorri)) aí outras lideranças falo: “ não precisa falar bonito não nós somos indígenas tamo falando os pobremas” ... os não indígenas tão chegando tá estragando nossa terra ... tão roubando nossas terras, roubando nosso lugar ... isso que aprendi com as lideranças que já tava na briga. (Entrevista concedida em 17/10/2018).

Diante dessa primeira experiência de falar em público e relatar os problemas enfrentados pelo seu povo, Kopenawa passou a ser convidado a falar em vários lugares do Brasil e do mundo. O xamã yanomami descreve o quanto teve de se esforçar para vencer o medo e a insegurança para poder falar com pessoas desconhecidas, longe de casa e em outra língua. Em janeiro de 1985, foi convidado a participar de uma assembleia do povo Macuxi em Roraima¹³⁸ (KOPENAWA, 2015, p. 385). Esse momento é lembrado pelo xamã yanomami, que destaca a aflição que sentiu:

[...] eu ainda nem tinha ousado discursar em *hereamuu* em minha própria casa! Estava aflito e meu coração batia forte no peito. Ainda não sabia fazer sair as palavras de minha garganta, uma atrás da outra! Dizia a mim mesmo: “Mas como é que eu vou fazer isso? Como é que os brancos falam nessas ocasiões? Por onde começar?”. Eu procurava com ansiedade o começo das palavras que podia dar a ouvir. Minha boca estava seca de medo. E, por fim, chegou a minha vez de falar! Fiquei muito envergonhado e devia dar mesmo dó de ver! Então, falei de repente o que tinha em mente naquele instante: “Eu não sei falar como os brancos! Quando tento imitá-los, minhas palavras fogem ou se emaranham na minha boca, mesmo que meu pensamento permaneça reto! Minha língua não seria tão enrolada se eu estivesse falando aos meus, na minha língua! Mas pouco importa: já que vocês me dão ouvidos, vou tentar! Desse modo minhas palavras se fortalecerão e talvez

¹³⁸ “Essa assembleia aconteceu na missão Surumu, no território dos Makuxi, no estado de Roraima. Participaram dela por volta de 150 pessoas, sobretudo representantes de seis grupos indígenas (Makuxi, Wapixana, Taurepang, Yanomami, Munduruku e Apurinã), os então coordenadores da UNI (Ailton Krenak e Álvaro Tukano) e um grupo de observadores brancos (Igreja, Funai, antropólogos, ONGS indigenistas). Uma tradução em francês da intervenção de Davi Kopenawa encontra-se em Albert, 1985, p. 81”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 666).

um dia sejam capazes de deixar preocupados os grandes homens dos brancos! ” (KOPENAWA, 2015, p. 386).

Desse modo, Kopenawa foi desenvolvendo sua forma de falar com os não indígenas, sua narrativa foi se expandindo tendo como motivação sua indignação. Segundo o xamã (2015, p. 386), “com certeza só consegui fazer isso porque a raiva estava em mim! Na verdade, ela me tomava a muito tempo, desde que meus tinham morrido em *Toototobi* e eu mesmo tinha escapado por pouco da epidemia de sarampo dos missionários”. A perda de sua mãe e de seu tio causaram em Kopenawa um estado de insatisfação e indignação que ele canalizou como força para lutar. Suas falas desde o início buscavam revelar os problemas vivenciados por seu povo, como as invasões de garimpeiros no território Yanomami, as doenças levadas por eles e a cobiça pelas terras indígenas. Kopenawa (2015, p. 388) relata:

[...] movido pela revolta, minha língua ia ficando mais ágil e minhas palavras menos enroladas. Muitos brancos começaram a conhecer meu nome e quiseram me escutar [...]. Naquela época, falei muito nas cidades. Achava que se os brancos pudessem me ouvir, acabariam convencendo o governo a não deixar saquear a floresta. Foi com esse único pensamento que comecei a viajar para tão longe de casa.

O discurso do xamã yanomami trafega em mão dupla, pois ao mesmo tempo que denuncia o descaso do Estado brasileiro em resolver as questões de violência, sofridas há séculos pelos indígenas do Brasil, nos apresenta a cosmologia, os costumes e as tradições dos Yanomami. Em conferência realizada pela Universidade Federal de Goiás (UFG), no dia 17 de outubro de 2018, no Núcleo Takinahakỹ de formação superior de professores indígenas, em Goiânia-GO, Kopenawa discursou sobre “Os saberes indígenas e a Universidade: palavras de um xamã Yanomami”. Dentro das questões apresentadas, descreveu seu pensamento sobre o processo pré-eleitoral e suas preocupações quanto ao perigo eminente apresentado pelas propostas do candidato presidencial do Partido Social Liberal (PSL) de Jair Bolsonaro, que se posiciona contra as demarcações de terras indígenas e a favor do agronegócio. Em relação a essa questão, Kopenawa (2018c)¹³⁹ declarou:

Bolsonaro é do governo ... todo mundo sabe não indígena, indígena e outros povos indígenas tá sabendo do que tá acontecendo ... mudando como mudança climática agora governo tá mudando ... e a Funai morreu nosso pai que protegia nós então ... quem matou? Foi governo e Lula ... [...]. Primeiro

¹³⁹ KOPENAWA, Davi. **Os saberes indígenas e a universidade:** palavras de um xamã yanomami. Conferência com Davi Kopenawa realizada na Universidade Federal de Goiás (UFG), no dia 17 de outubro de 2018c, no Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena. Filmado por: NUNES, Cássia. 15 minutos de gravação.

mataro Funai, depois floresta, depois indígena, depois a terra destruída ... esse que é o papel do governo, o papel do governo que funciona nós Yanomami e Ye'kwana, nós tamo revoltado.

[...]

Eu acho que ele, o pensamento do Jair é ele vai acabar com os índios, mas nós ninguém vai deixar cabar não [...]. Eu vou melhorar português, pra ele entender ... eu vou continuar lutar ... eu não vou ficar ... baixar cabeça não ... ele é homem, eu sou também homem ... ele tem o arma, eu tenho arma também ... ele usa arma de fogo, eu usa outra arma ((Kopenawa aponta para o céu)), arma sagrada ... ele vai sofrer.

[...]

O Jair Bolsonaro metendo o pau na gente ... quer diminuir a terra indígena, colocar mineração, colocar barragem como aconteceu aí ... Belo Monte ... e o Belo Monte tá funcionando? É melhor pra vocês? Será governo tá tentando melhorar pra vocês? ... Como nós tamo preparando? Nós vamos preparar lideranças tradicional das comunidades e junto com pajé e junto com conselheiros e associação nos temo [...] Hutukara ... Aika ... Apib ... Que nós tamo nos preparando, aprendendo a fazer documento, aprendendo a usar internet pra entrar em contato com outro mundo. (Fala de Kopenawa realizada em conferência na Universidade Federal de Goiás – UFG em 17 de outubro de 2018).

Os trechos acima selecionados retratam o posicionamento de Kopenawa sobre a política integracionista do Estado brasileiro, que silencia e extermina os saberes locais dos indígenas em prol de uma lógica totalizante de progresso e lucro fundamentada na economia capitalista. Ao analisar os discursos do candidato à presidência do Brasil, Jair Bolsonaro, proferidos sobre os indígenas, o xamã destaca a subalternização e o desrespeito do candidato perante seu povo e seus direitos e adverte que os Yanomami estão se preparando para lutar em defesa de seus direitos garantidos por lei.

Em vídeo lançado na internet em período pré-eleitoral o então candidato a presidente Jair Bolsonaro relata o interesse em fomentar exploração mineral na terra indígena Yanomami. Segundo declaração do filho de Kopenawa, Dario Yawarioma:

Jair Bolsonaro sempre pensando para exploração Mineral na Terra Indígena Yanomami, nós Yanomami não somos rico do mundo, somos rico de conhecimento tradicional, somos protagonismos de proteger nossa mãe Terra, por que ele não fala sobre corrupção, lavagem de dinheiro no Brasil? Nós guerreiros Yanomami não estamos medo com as autoridades falando nos vídeos. Guerreiros povo da floresta está pé!!! (Facebook, novembro de 2018).¹⁴⁰

¹⁴⁰ Vídeo com fala de Jair Bolsonaro sobre questões indígenas e plano de exploração mineral no território Yanomami. Postado e comentado por Dário Yawarioma diretor da Hutukara Associação Yanomami. Disponível em: www.facebook.com/dario.yawarioma/videos/2351985351482503/?eid=ARC2W2ZzLNNWwmXiuVn5VMJf1kk24Y7ANS_o8QNZvpXWV73iU6D_LhQtIzG2LnKAoBFmO8go5oDqRg9Y. Acesso em: nov. 2018.

O povo Yanomami tem se apropriado das tecnologias do mundo não indígena para se posicionar em relação aos seus direitos. A escrita e o uso da internet, bem como a formação de jovens indígenas militantes, são posicionamentos efetivos para combater a invisibilidade posta sobre eles. Ao se localizarem nesses campos de luta e poder, os Yanomami exibem suas concepções e valores, destacando o significado das coisas para eles. No caso da palavra ‘riqueza’, acima pontuada por Dario Yawarioma, ela assume um sentido muito diferente entre esses mundos aqui apresentados. A riqueza, para os Yanomami, está em manter a floresta viva, pois é desse lugar que eles adquirem seus conhecimentos e a energia para viver.

Ainda hoje, em 2019, com direitos reconhecidos pela Constituição de 1988, com homologação de seu território em 1992, pouca coisa mudou. O povo Yanomami tem sido vítima constante de epidemias e invasões de garimpeiros e o quadro político atual é terrível para os povos indígenas do Brasil. O então candidato a presidente Jair Bolsonaro foi eleito com 55% dos votos, tomando posse em janeiro de 2019, com mandato previsto de quatro anos. Esse presidente não respeita os direitos dos indígenas, seu plano de governo apoia projetos que inviabilizam, de forma radical, os direitos conquistados por esses povos. Em virtude disso, o povo Yanomami tem se fortalecido para lutar por seus direitos diante dos perigos que se apresentam.

Falar em público não é mais um problema a ser superado por Kopenawa, uma vez que, atualmente, ele continua discursando sobre seu povo em busca de salvaguardar seus costumes e saberes. Assim, relata Kopenawa (2015, p. 389):

Queremos que nossos filhos lá cresçam rindo. Queremos voltar a ser muitos e continuar a viver como nossos antigos. Não queremos virar brancos! Olhem para mim! Imito a sua fala como um fantasma e me embrulho em roupas para vir lhes falar. Porém, em minha casa, falo em minha língua, caço na floresta e trabalho em minha roça. Bebo *yãkoana* e faço dançar meus espíritos. Falo a nossos convidados em diálogos *wayamuu* e *yãimuu*! Sou habitante da floresta e não deixarei de sê-lo! Assim é! (KOPENAWA, 2015, p. 389).

O discurso de Kopenawa é claro e objetivo, em destacar que os Yanomami não querem e nem precisam seguir o modelo de pensar e viver do não indígena. Eles são produtores de seus próprios saberes e estão felizes com isso. Desse modo, Kopenawa busca incessantemente que os não indígenas enxerguem e respeitem o mundo Yanomami.

3.5 *Mari kiki hore*¹⁴¹: os xamãs e o conhecimento yanomami

Em “As flores do sonho”, capítulo 22, Kopenawa explicita a questão sobre a base do conhecimento dos Yanomami e dos não indígena, destacando a diferença entre eles. Pontua o conhecimento do não indígena sobre a floresta como limitado e apresenta a forma de aprender dos Yanomami. De acordo com Kopenawa (2015, p. 455):

[...] os xamãs [...]. Bebem *yãkoana* para poder contemplar suas imagens, em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos. Seu pensamento guarda as palavras do que viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras. Prefiro de longe as nossas palavras! São elas que quero ouvir e continuar seguindo. Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares.

A passagem acima relata a crítica de Kopenawa quanto à história eurocêntrica, metódica e grafocêntrica adotada pelos não indígenas. O xamã destaca que esse posicionamento adotado pelos não indígenas de significar o conhecimento é limitado, pois dessa forma eles não conseguem expandir seus pensamentos. Ele se posiciona em relação à oralidade, destacando a vitalidade e a expansão do conhecimento proporcionado por ela e menciona a ignorância do não indígena sobre outras formas de conceber conhecimento e significar o mundo. Desse modo, ressalta a forma de aprendizado dos yanomami e salienta que ela está intrinsecamente associada ao poder de *yãkoana*. O conhecimento ensinado se fundamenta no acesso que os xamãs adquirem quando oferecem suas narinas ao pó dessa árvore; assim, eles se conectam à floresta por meio dos *xapiri*, que são os seus verdadeiros professores. Em relação aos *xapiri*, Kopenawa (2018a) os descreve analisando uma imagem apresentada¹⁴² em seu livro:

Então esses aqui são os *xapiri* ... tem vários *xapiri* diferentes [...] *xapiri* da mulher também da criança e do homem grande. Antigamente eles morava aqui na terra no início do mundo aí depois se mudaro [...] eles ficaram na montanha [...] eles são luchinosos [...] como a luz ... cada *xapiri* tem pintura como você tem ((Kopenawa aponta para minha tatuagem no braço e sorri)) são um metro

¹⁴¹ “Em yanomami, as ‘flores do sonho’ se dizem *mari kiki hore*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 678).

¹⁴² A imagem a qual Kopenawa descreve na entrevista cedida a esta pesquisa está inserida no Livro *A queda do céu*, entre as páginas 318 e 319. Nesse espaço foi organizada uma sessão de 16 páginas, que contém imagens e fotos do líder indígena. A imagem descrita por Kopenawa no relato acima, se encontra na página 4, com a legenda “Dança de apresentação dos espíritos xamânicos *xapiri* (desenho de Davi Kopenawa) ”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

de altura não precisa ficar alto não, não precisa. *Omama* não deixou passar o limite ... senão aí é atrapalha pra andar no mato ((Kopenawa sorri)) eles fala yanomami [...] quem entende [...] é mais velho os outros assim que não é pajé ... mulher... rapaz outros assim num entende ... mas quem ta tomando *yãkoana* cheirado *yãkoana* já ta acostumado já pegou o jeito [...] só quem consegue canta com ele e quem usou *yãkoana* ... olha aí ((Kopenawa aponta para imagem dos *xapiri* no livro)) todos pintados ... pintura deles é muito valioso ... valioso pra eles ... eles são tudo ... eles são bem limpos ... eles não têm lugar assim poluído, destruído [...] ((Kopenawa aponta para imagem no livro novamente)) esse aqui no braço é rabo de arara vale pra ele ... valioso como ouro [...] então eu desenhei pra criança yanomami e criança *napë*¹⁴³ entender o que eu fica falando, sem mostrar o desenho vocês não consegue pensar ... assim é mais fácil pra entender... então é assim que é [...].(Entrevista realizada em 17/10/18).

O xamã yanomami nos retrata os *xapiri* destacando o quanto eles são valiosos para a manutenção do conhecimento yanomami e mais uma vez menciona que fez o desenho para que seu relato seja entendido e significado por aqueles que escutam e não conseguem compreender.

Dessa forma, Kopenawa acredita que ao desenhar os *xapiri* facilita a compreensão sobre esse mundo invisível da floresta e que por meio desse entendimento podemos respeitar conhecimentos fundamentados em outras bases de saber. Os Yanomami estudam sem precisar escrever palavras em papel; é através dos xamãs que as crianças aprendem, escutando os cantos e os ensinamentos dos grandes homens (KOPENAWA, 2015, p. 457). Conhecer e refletir sobre essa forma de saber apresentada pelo povo Yanomami nos conduz a outras formas de significar e se relacionar com outro, mas, como explica Kopenawa (2015, p. 458-459), “apesar disso, os brancos acham que não sabemos nada, apenas porque não temos traços para desenhar nossas palavras em linhas.¹⁴⁴ Outra grande mentira! [...]. Não é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam. Somos outra gente”. O xamã aponta a limitação do pensamento do não indígena diante de outras formas de configurar e significar o mundo. A inferiorização dos saberes indígenas pela lógica de saber operante reverbera a ocultação do outro, de seus saberes e significados, e é diante desse contexto de violência que ele se posiciona, sendo enfático ao ressaltar: “nós ‘somos diferentes de vocês’ e isso não quer dizer que o nosso conhecimento seja limitado ou que devemos copiar o modelo de vocês”.

Outro fator relevante pontuado por Kopenawa é a questão de os sonhos serem um caminho para aprender sobre o mundo. Os xamãs acessam o conhecimento através da inalação

¹⁴³ Denominação utilizada por Kopenawa para descrever os filhos e filhas dos não indígenas.

¹⁴⁴ “Essas declarações foram gravadas antes da criação de um projeto de alfabetização em língua yanomami, em *Watoriki*, em 1996, pela CCPY. Davi Kopenawa, preocupado em fazer com que os jovens de sua comunidade dominassem a escrita dos brancos para melhor defender seus direitos, promoveu o projeto, apesar de sua resistência xamânica contra a escrita e seu modo de conhecimento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 678).

do pó de *yãkoana* e se conectam por meio de sonhos com a alma da floresta e os ensinamentos de *Omama*, diferentemente dos não indígenas, que precisam de palavras escritas para poder acessar algum tipo de conhecimento. Kopenawa descreve a importância dos sonhos para os xamãs e relata que quando *Omama* criou os Yanomami colocou o sonho dentro deles, por isso eles aprendem através dos sonhos. Quando os xamãs inalam o pó de *yãkoana*, ao dormir seus espíritos são transportados e começam a escutar os *xapiri* (KOPENAWA, 2015, p. 460-461). Na cosmologia yanomami, é por meio dos sonhos dos xamãs que eles acessam os ensinamentos de *Omama* e aprendem sobre sua ancestralidade, como ressalta Kopenawa (2015, p. 461-462):

[...] quando nossos olhos, durante o dia, morrem com o pó de *yãkoana*, à noite dormimos em estado fantasma. [...] Então começamos a responder a seus chamados e, assim, seu valor de sonho chega a nós¹⁴⁵. Nosso corpo permanece deitado na rede, mas nossa imagem e nosso sopro de vida voam com eles. [...]. Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa terra, pelos caminhos de luz dos *xapiri*.

Dessa forma, o xamã yanomami relata a importância dos sonhos para o aprendizado de seu povo e a manutenção de suas cosmologias. De acordo com Kopenawa (2015, p. 462), “[n]ós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar tão longe.¹⁴⁶ [...] Tornados fantasmas, percorremos sem trégua terras distantes, fazendo amizade com os *xapiri* de seus habitantes”. Através desses sonhos, os xamãs adquirem conhecimento dos espíritos, ensinamentos repassados para comunidade por meio dos discursos, em suas festas e rituais de cura. Para os Yanomami, foi *Omama* quem concebeu a árvore dos sonhos e, segundo Kopenawa (2015, p. 463), “foi ele que, no primeiro tempo, plantou na terra que acabara de criar a árvore dos sonhos, que chamamos *Mari hi*. Desde então, assim que as flores de seus galhos desabrocham, elas nos enviam o sonho”. Dessa forma, o sonho apresenta-se como um mecanismo fundamental para acessar o conhecimento transmitido pelos *xapiri*. Quando o xamã sonha, adquire, pelos espíritos da floresta, a sabedoria para reagir diante dos problemas enfrentados por sua comunidade. A temática do conhecimento adquirido por meio do sonho também é abordada por Krenak (2017b, *online*) em Conferência em Lisboa. De acordo com Krenak (2017b):

¹⁴⁵ “O sonho induzido pela visita noturna dos *xapiri* que levam a imagem dos xamãs se diz *xapiri pé nē mari*, literalmente ‘valor de sonho dos espíritos’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 678).

¹⁴⁶ “O ‘sonho dos espíritos’ (*xapiri pé nē mari*), atributo dos xamãs (*xapiri thē pē*, “gente espírito”), opõe-se ao ‘simplesmente sonhar’ (*mari pio*) das ‘pessoas comuns’ (*kuapora thē pē*). Assim, durante o sonho, a imagem/essência vital (*utupē*) da pessoa se separa do seu corpo (‘a pele’, *siki*) para se deslocar (*mari huu*), sozinha, no caso das ‘pessoas comuns’ ou na companhia dos espíritos, no caso dos xamãs. Com o pensamento consciente (*pihi*) desativado, diz-se que o sonhador está ‘em estado de fantasma’ (*a nē porepē*)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 678).

[...] reconhecer essa instituição do sonho [...] como um exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para nossas escolhas no nosso dia na nossa vida na condução de nossas escolhas ... para algumas pessoas a ideia de sonhar é abdicar da realidade é renunciar a um sentido prático da vida, mas também é ... Nós podemos encontrar pessoas que não veriam sentido na vida se ela não fosse formada pelos sonhos os sonhos a onde é ... essas pessoas podem buscar os cantos, podem buscar a cura, podem buscar a inspiração e mesmo resolução de coisas práticas de questões práticas... que não conseguem é discernir que não conseguem fazer essa escolha fora do sonho, mas que no sonho essas possibilidades são abertas.[...] a referência a esta instituição do sonho, não como uma experiência onírica mas como uma disciplina relacionada com a formação com a cosmovisão, com a tradição de diferentes povos que tem no sonho um caminho de aprendizado de ... de autoconhecimento sobre a vida e sobre a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas.

Ailton Krenak destaca a importância desse assunto para a construção e a compreensão de campos de produção do conhecimento com outras bases epistemológicas, como a instituição do sonho, que representa um caminho de aprendizagem e autoconhecimento para diferentes povos. A questão do ‘tempo do sonho’, evocada por Kopenawa em vários momentos da obra, se configura como uma das bases do conhecimento do povo Yanomami. Os sonhos são percebidos como um ‘lugar para aprender as coisas de verdade’, que tem total sentido para a origem e a manutenção de suas cosmologias e interação com o mundo. Segundo Kopenawa (2015, p. 390), “os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras”. Os não indígenas são analisados e descritos por Kopenawa como pessoas que tem a cabeça “cheia de esquecimento¹⁴⁷”, sua forma de pensar está submetida em valores fundamentados no racionalismo cartesiano e em sua veneração pelas mercadorias. Dessa forma, eles não conseguem compreender a origem de outros conhecimentos que se fundamentam em uma sabedoria que vem dos seres invisíveis da floresta, são eles os detentores do saber milenar que sustenta e equilibra o mundo, e é desse lugar que Kopenawa se

¹⁴⁷ “Esta é uma expressão recorrente nos discursos de Kopenawa para designar a deficiência mental-espiritual mais marcante dos Brancos. Recordo que Lévi-Strauss deu enorme importância ao motivo do esquecimento na mitologia indígena, a ponto de defini-lo como ‘uma verdadeira categoria do pensamento mítico’ (Lévi-Strauss, 1973, p. 231; 1983, p. 253). Ao longo do livro, Davi repassa por diversas daquelas ‘patologias da comunicação’ que o autor das *Mitológicas* identifica como centrais no dramatismo dos mitos, todas elas, no caso presente, afetando ‘privilegiadamente’ os Brancos – olvido, surdez, cegueira, ‘língua de espectro’ (incompreensível), palavras mentirosas, narcisismo metafísico. Mas essas patologias semióticas, justo como as patologias biológicas *xawara*, podem acabar por contaminar aqueles Yanomami que, cegos ao mundo dos *xapiri*, passam a desejar as mercadorias dos Brancos e literalmente *perdem o rumo*, pois seu pensamento se torna emaranhado e sombrio como as trilhas ruins da floresta (ver o parágrafo final do capítulo 14)”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15).

anuncia a nós. Em depoimento publicado em Revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU *on-line*, Kopenawa (2010) destaca:

Nós podemos ensinar o homem branco a pensar antes de destruir, ensinar a comer bem, dormir bem. Os yanomami ensinam os homens a não derrubarem árvores porque elas têm vida e saúde como nós. Podemos ensinar a não poluir nossos rios, peixes, a não garimpar, não deixar entrar mineração e rodovias federais em terras indígenas. Podemos mostrar a luz da sabedoria para sobrevivermos na Terra. Sei que alguns homens não acreditam, mas outros, sim, e estão nos ajudando. O homem branco fala de mudanças climáticas e dizem que elas são uma doença para os municípios. Os homens da cidade são loucos, cada vez querem ganhar mais dinheiro. Por isso, nós indígenas falamos para preservar a vida da natureza porque ela é uma vida. (KOPENAWA, 2010).

Diante do exposto, Kopenawa se propõe a ensinar ao não indígena a viver em harmonia com a natureza e a desprender-se de concepções autodestrutivas de mundo fundamentadas no capitalismo. É necessário desenvolver outro tipo de relação com o conhecimento nativo e ele nos observa, nos descreve e nos aponta, por meio do xamanismo, outra forma de ressignificar nossa relação com o planeta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender se o processo de apropriação da escrita exigida por Kopenawa no projeto do livro *A queda do céu* se configurou como um mecanismo de desobediência epistêmica constituiu um dos propósitos deste trabalho. Nessa perspectiva, a pesquisa buscou apresentar como o discurso de Kopenawa, transmitido na narrativa do livro, exterioriza o pensamento crítico de fronteira rumo a um pensar decolonial. A interpretação das categorias acima mencionada foi uma um caminho de análise escolhido pela pesquisadora deste estudo.

A relação dos indígenas com a escrita se fundamentou em um contexto colonizador. Os indígenas foram submetidos aos códigos de escrita impostos pelas missões religiosas católicas e protestantes, com o aval do Estado, dando início a um quadro de violência espiritual e física. A escrita foi o instrumento utilizado pelo colonizador como elemento de imposição de sua suposta superioridade diante dos saberes indígenas. Dessa forma, foi se desenvolvendo a subalternização dos saberes tradicionais indígenas, como a oralidade, frente à imposição grafocêntrica.

Os indígenas são retratados durante grande parte do processo histórico brasileiro, mas quase sempre pelo olhar do colonizador. A representação dos indígenas nas narrativas históricas e literárias promoveu a sua criação como um dos símbolos na constituição da nacionalidade brasileira, mas não o tratou como agente histórico. Caracterizou-se os povos indígenas com a imagem de selvagens e exóticos, subalternizando sua cultura e seus saberes.

Em anos recentes, a história escrita sobre os povos indígenas do Brasil passa por um momento no qual os próprios indígenas têm buscado a retomada da enunciação silenciada pela colonialidade do saber para contar suas versões sobre sua história. O silenciamento dos saberes indígenas, desenvolvido e mantido pela colonialidade do poder, acionou o contradiscurso indígena como estratégia decolonial. A luta por visibilidade histórica e autonomia autorrepresentativa moveu indígenas de todo o Brasil a lutar por seus direitos na Assembleia Nacional Constituinte de 1986/1988. Após a promulgação da Constituição de 1988, eles conseguiram assegurar o direito de manter suas culturas, línguas, tradições e processos próprios de aprendizagens.

O acesso dos indígenas às Universidades e o processo de descolonização da escola indígena têm impulsionado o movimento de apropriação da escrita. Percebemos que essa produção autoral indígena surge no contexto escolar com a produção de materiais didáticos e se expressa também por meio de escritores e escritoras indígenas. A apropriação da escrita pelos povos indígenas é um fenômeno complexo, pois comunicar-se por meio da língua e escrita

imposta pela sociedade ocidental é algo doloroso, mas necessário. Percebemos, pelas análises do estado da arte sobre autoria indígena no Brasil, que a escrita é importante para eles, pois esse exercício de apropriação viabiliza um lugar de discurso exigido pelos indígenas para exercer seus direitos como cidadãos.

No decorrer da pesquisa, percebemos que o movimento de autoria indígena tem se posicionado politicamente por meio da apropriação da escrita. Esse espaço de autoria que vem sendo conquistado por eles apresenta o escritor e escritora indígena como representante da coletividade e dos saberes de seu povo. Com a constituição desse processo autoral pela experiência de produção de matérias didáticos e livros literários os indígenas têm fortalecido sua autonomia discursiva e proporcionado a manutenção de seus lugares de memória e de fala.

Ao analisarmos o processo de fortalecimento da autoria indígena no Brasil percebemos que, quanto à editoração desses livros, é um caminho de autonomia ainda a ser conquistado, visto que, ao passar pelo processo de finalização, o material produzido pelo indígena é submetido a regras de edição que sujeitam a forma de pensar indígena em moldes de organização eurocêntricas. Dessa forma, o processo de experiência e autonomia indígena com a autoria fica comprometido.

No entanto, esse movimento de apropriação da escrita vivenciado pelos estudantes indígenas deve ser problematizado por eles mesmo. Segundo Kopenawa e Krenak, o ato de se apropriar da escrita não quer dizer que os estudantes indígenas estão empoderando-se, havendo, nesta caminhada, muitos perigos, pois o ato de se apropriar da escrita não garante, por si só, a autonomia indígena. Não podemos esquecer que os estudantes indígenas que estão nas escolas e Universidades estão submetidos a regras e códigos de pensamento que não os representam; assim, a escrita é imposta a eles como código superior e, portanto, não se pode falar de um processo de autonomia quando se tem de seguir as imposições da colonialidade do saber. O perigo dessa ilusão de autonomia se apresenta quando o estudante indígena se apropria da escrita do opressor e não mantém suas línguas, seus territórios e suas bases de conhecimento.

Ao investigarmos o processo de apropriação da escrita exigida por Kopenawa no projeto do livro *A queda do céu*, procuramos compreender qual a sua relação com a perspectiva grafocêntrica. Verificamos, então, que a escrita foi imposta a Kopenawa através de um projeto de evangelização no início de sua alfabetização. O xamã yanomami parece não dominar os códigos de escrita, mas utiliza-se deles de forma subversiva para exteriorizar sua cosmovisão. Ao reivindicar e negociar seu lugar de fala com o antropólogo Albert, utiliza-se da escrita como um instrumento de comunicação que lhe viabilizará acesso ao não indígena com o objetivo de ressignificar relações e valores entre esses dois mundos.

O livro *A queda do céu* foi narrado por um indígena yanomami e escrito por um antropólogo francês. Esse experimento literário nasce da iniciativa de Kopenawa, um ser de fronteira que fala desde a ferida colonial. A sua dor e ressentimento foram reverberadas em uma tomada de consciência em relação à subalternização do conhecimento de seu povo e dos mecanismos de violência sentidos por eles. Assim, o xamã yanomami se utiliza da escrita, do instrumento do colonizador de forma inversa, ou seja, não se deixa seduzir pela escrita, mas percebe que, ao se apropriar dessa ferramenta, os não indígenas poderão acessar a história e os problemas vivenciados por seu povo e aí talvez possam compreender e respeitar os saberes dos povos da floresta.

O processo de mediação desenvolvido por Kopenawa e Albert para o procedimento de escrita da obra foi investigado por esta pesquisa, buscando compreender as implicações envolvidas no processo de tradução, montagem e composição da obra. Feitas essas análises, consideramos que mesmo com todas as pressuposições alegadas no começo da investigação o livro *A queda do céu* se configura em uma ruptura da subordinação do indígena na comunicação intercultural. Ao fazermos a leitura da obra, percebemos, de forma nítida, a voz de Kopenawa nos contando sobre sua vida e seu povo. Dessa forma, acontece uma comunicação, que revela a voz de um indígena falando conosco por meio da apropriação da escrita. Efetiva-se, assim, o objetivo de abertura de diálogo entre Kopenawa yanomami e os não indígenas.

Ao acessarmos a fala de Kopenawa pela escrita no livro percebemos que outro mundo se descortina para nós, outras formas de ver, conhecer, perceber, sentir e significar o mundo. O lugar de fala exigido por Kopenawa realiza-se mesmo diante das complexidades desse experimento. O xamã yanomami desobedece epistemicamente, subverte a estrutura de controle imposta à história do povo Yanomami e apresenta o saber indígena situado, o xamanismo e seus seres espirituais da floresta.

O discurso de Kopenawa é dirigido aos não indígenas e traz uma nova perspectiva de pensamento que representa outras bases de conhecimento; sua narrativa denuncia a violência da colonialidade, critica o pensamento racional que inviabiliza e nega a existência dos seres espirituais da floresta. Esse posicionamento enunciativo exhibe o seu desprendimento das estruturas eurocentrada do conhecimento e o seu pensar decolonial. Dessa forma, o xamã yanomami nos apresenta o seu lugar de pensamento fundamentado no xamanismo e na oralidade do povo Yanomami.

Dessa forma, ponderamos que o livro *A queda do céu* se configura como um manifesto decolonial, no qual politicamente Kopenawa situa seu lócus de pensamento e enunciação e exige o seu papel de agente histórico de seu povo na narrativa histórica. O discurso narrado

pelo xamã yanomami por meio de uma apropriação subversiva da escrita enfrenta a colonialidade do poder, destacando a história, a memória e as dores de seu povo. Assim, temos uma enunciação fraturada, apresentada pelo pensamento fronteiriço de Kopenawa e de seu povo Yanomami, que resiste para existir.

O acesso dos saberes indígenas nas Universidades ainda enfrenta barreiras e negações que repercutem uma visão subalternizadora do conhecimento indígena nesses espaços de poder. Ao deslocar seu conhecimento para a escrita por meio do livro *A queda do céu* Kopenawa viabilizou a abertura de diálogos em várias Universidades do Brasil, nas quais têm discursado sobre os problemas de seu povo e suas cosmologias. Em virtude disso, podemos apontar que este livro tem reverberado de forma positiva, representando conquistas para o povo Yanomami, pois tem viabilizado a desestabilização de silêncios políticos, epistêmicos, culturais e sociais impostos a eles pela perversidade do pensamento ocidental.

Fundamentados no lócus enunciativo de Kopenawa, apresentado no livro e em suas entrevistas pelo Brasil e nas perspectivas teóricas decoloniais latino-americanas, buscou-se por meio deste estudo, contribuir com a descolonização do conhecimento sobre os povos indígenas. Analisar o processo de apropriação da escrita exigida pelo indígena yanomami nos proporcionou ressignificar nosso conhecimento e nossa postura diante dessas lógicas outras de pensamento. Esta pesquisa é resultado da flecha lançada por Kopenawa para tocar o coração da sociedade não indígena.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres**: représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). 1985. Tese (Doutorado em Etnologia) – Universidade de Paris x-Nanterre, 1985.
- ALBERT, Bruce. La Fumée du metal: Histoire et représentations du contact chez les Yanomami du Brésil. **L'Homme**, v. 28, n. 106/7, p. 87-119, 1988.
- ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale G. **Saúde yanomami**: um manual etnolinguístico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1997.
- ALBERT, Bruce. L'Or cannibale et la chute du ciel: Une critique chamanique de l'économie politique de la nature. **L'Homme**, v. 33, nº 126/8, p. 353-82, 1993.
- ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. **Urihi a**: a terra floresta yanomami. São Paulo: Instituto Socioambiental/IRD, 2009.
- ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. **Na captura da voz**: as edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: A Autêntica/FALE/UFMG, 2004.
- ALMEIDA, Sandy Anne Czoupinski. **Histórias de índio, de Daniel Munduruku, e Wills Garden, de Lee Maracle**: afirmando a identidade indígena pela literatura. 2008. Monografia (Graduação em Letras), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008. p. 2-53.
- ARAÚJO, Ana Valéria. **Povos indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006. p. 208.
- ÁVILA, José Bastos de; CAMPOS, João de Souza. Observações de um acampamento de índios Patauari e Paquidari. **Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa**, série 77, nº 7/9, p. 259-72, 1959.
- AYALA, F. G. P. **Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno [1615]**, editado por Franklin Pease G. Y. Vocabulário e traduções do quéchua por Jan Szeminski. 3 v. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **Educação para o manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real do Alto Rio Negro**. Editora Contra - Capa – LACED. 2014.
- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/Unesco, nov. 2006.
- BARNES, Eduardo Vieira. Da diversidade ao Prolind: reflexões sobre as políticas públicas do MEC para a formação superior e povos indígenas. In: SOUZA, Cassio Noronha Inglez de et al. (Org.). **Povos Indígenas**: projetos e desenvolvimento II. 1. ed. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Laced, 2010. p. 220. Disponível em:

<https://ensinosuperiorindigena.wordpress.com/atores/nao-humanos/prolind-2/>. Acesso em: 17 dez. 2018.

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

BARTON, D. **Literacy**: an introduction to the ecology of written language. Oxford: Blackwell, 1994.

BECHER, Hans. **Relatório sobre uma viagem de pesquisas no norte do Brasil na região compreendida entre os rios Demini e Aracá**. Rio de Janeiro: Sul/Ministério da Agricultura, s.d.

BECHER, Hans. Die Yanonami: EM Beitrag zur Frage der Völkergruppierung zwischen Rio Branco, Uraricuéra, Serra Parima und Rio Negro. **Wiener Völkerkundliche Mitteilungen**, v. 5, nº 1, p. 13-20, 1957.

BOLSONARO, Jair. **Vídeo com fala de Jair Bolsonaro sobre questões indígenas e plano de exploração mineral no território Yanomami**. Postado e comentado por Dário Yawarioma diretor da Hutukara Associação Yanomami. Disponível em: www.facebook.com/dario.yawarioma/videos/2351985351482503/?eid=ARC2W2ZzLNnWwmXiuVn5VMJf1kk24Y7ANS_o8QNZvpXWV73iU6D_LhQtlZG2LnKAoBFmO8go5oDqRg9Y. Acesso em: nov. 2018.

BONIN, Yara Tatiana. Representações da criança na literatura de autoria indígena. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Canoas, nº 46, p. 21-47, 2015.

BORGES, Priscila Maria de Barros. Violência e apagamento da voz indígena no Brasil – o caso Yanomami. **Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo: Dossiê**, nº 16, p. 159-172, 2016.

BOROFISKY, Rob (Org.). **Yanomami the fierce controversy and what we can learn from it**. Berkeley: University of California Press, 2005. Cap. 10, p. 210-33.

BORSANI, Maria Eugenia. Reconstrucciones metodológicas y/o metodologías a posteriori. **Astrolabio – Nueva Época**, [S.l.], nº 13, p. 146-168, dic. 2014. Disponível em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/9028>. Acesso em: 24 mar. 2019.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em: 28 abr. 2017.

BRASIL. **Decreto nº 26, de 4 de fevereiro de 1991**. Dispõe sobre a Educação Indígena no Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0026.htm. Acesso em: 28 abr. 2017.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html>. Acesso em: 20 mar. 2018.

BRASIL, Ministério da Educação. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998. Disponível em: http://www.ufpe.br/remdipe/imagens/documentos/edu_escolar/ml_07.pdf. Acesso em: 28 abr. 2017.

BRASIL, Katia. PF desarticula organização criminosa de extração de ouro na reserva Yanomami. **Amazônia real**, 7 de maio de 2015. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/pf-desarticula-organizacao-criminosa-de-extracao-de-ouro-na-reserva-yanomami/>. Acesso em: 10 jan. 2018.

BLOG COLETIVO INDÍGENA. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/rededeblogs/blogdosindigenas/>> Acesso em: 03 jun. 2017.

BROOKS, Edwin et al. **Tribes of the Amazon Basin 1972**. Londres: C. Knight, 1973.

CALVET, Louis-Jean. **Tradição oral e Tradição escrita**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

CANDAU, Vera Maria Ferrão; RUSSO, Kelly. A interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. **Revista Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 10, nº 29, p. 151-169, jan./abr. 2010.

CARRERA, Rubio, Javier. **The fertility of words**: aspects of language and sociality among Yanomami people of Venezuela. 2004. Tese (Doutorado) – Universidade de Saint Andrews, 2004.

CHAIM, Mariovan Matos. **Aldeamentos indígenas**: Goiás, 1749-1811. 2. ed. rev. São Paulo: Nobel; Brasília: INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

CIVALLERO, Edgardo. **Las vocês sin voz**: oralidade y centros de conservación de la memoria. 2004. Disponível em: https://www.academia.edu/10430228/Las_voces_sin_voz_Oralidad_y_centros_de_conservación_de_la_memoria. Acesso em: 21 set. 2017.

COLAÇO, Thais Luzia. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina**: o direito e o pensamento decolonial. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

COLAÇO, Thais Luiza; DAMÁSIO, Eloise da S. Petter. Ecologia política e propriedade intelectual: um enfoque decolonial da natureza. In: COLAÇO, Thais Luiza; DAMÁSIO, Eloise da S. Petter (Org.). **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina**: o direito e o pensamento decolonial. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012. p. 166-167. (Coleção Pensando o Direito no Século XXI, v. 7). Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99625/VD-Novas-Perspectivas-FINAL-02-08-2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 17 mar. 2019.

COLÉGIO PEDRO II. **O que é e como é feita a avaliação CAPES**. Disponível em: <http://www.cp2.g12.br/blog/mpcp2/conteudo/6>. Acesso em: 19 out. 2018.

COLLECTION TERRE HUMAINE. In: WIKIPEDIA: the free Encyclopedias. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2010]. Atualizado em 31 de janeiro de 2019. Disponível em: https://fr.wikipedia.org/wiki/Collection_Terre_humaine. Acesso em: 4 set. 2018.

CONEGERO, Davi. História do Rei Davi: quem foi Davi na Bíblia? **Blog Estiloadoração**. Disponível em: <https://estiloadoracao.com/historia-do-rei-davi/>. Acesso em: 11 jan. 2019.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismo e tradução cultural: sobre colonialidade de gênero e a descolonização do saber. **P: Portuguese cultural studies** 4, p. 41-65, Fall 2012. Disponível em: <http://www2.let.uu.nl/solis/psc/p/pvolumefour/pvolumefourpapers/p4delimacosta.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2019.

COSTA, Suzane Lima. Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas. **Revista Estudos Linguísticos e literários**, Salvador, nº 50, p. 65-82, jul.-dez. 2014.

CUNHA, M. C. (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhia da Letras/SMC, 1992.

CHAGNON, Napoleon. **Yanomami: the fierce people**. 1. ed. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc, 1968.

CHAGNON, Napoleon A. Histórias de vida, vingança de sangue e guerra em uma população tribal. **Revista Science**, v. 26, fev. de 1988. Disponível em: <http://science.sciencemag.org/content/239/4843/985>. Acesso em: 2 dez. 2017.

DINIZ, Thais Flores Nogueira. **Literatura e Cinema da semiótica à tradução cultural**. Ouro Preto: Editora UFOP, 1999. 167p.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade y eurocentrismo. In: LANDER, E. (Comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciências sociales-Perspectivas latino americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 39-51.

DUSSEL, Enrique. Mediações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 341-395.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. **As bandeiras do Paraupava**. São Paulo: Prefeitura Municipal, 1977.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. **O 2º descobrimento do Brasil: o interior**. São Paulo: RG Editores, 2000.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. **O mistério do ouro dos martírios: desvendando o grande segredo das bandeiras paulistas**. São Paulo: Editora Biblos, 1960.

FORTES, Luis Roberto Salinas. **Teoria do Bom Selvagem, de J. J. Rousseau**. São Paulo: Editora FTD, 1989. 146p. Disponível em: <http://emilior-blog.tumblr.com/post/3083946336/a-teoria-do-bom-selvagem-de-j-j-rousseau>. Acesso em: 2 jun. 2017.

FRANCA, Aline da Silva. **Do cocar ao catálogo**: a representação bibliográfica da autoria indígena no Brasil. 2016. 118 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Biblioteconomia, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

FRANCA, Aline da Silva; SILVEIRA, Naira Christofolletti. A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira. **Revista TransInformação**, Campinas, v. 26, nº 1, p. 67-76, jan./abr. 2014.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: QUEIRÓS, Sônia. **O que é um autor?** De Michel Foucault: duas traduções para o português. Belo Horizonte: FALAQ/UFMG, 2011.

FUNASA – Fundação Nacional da Saúde. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br/>. Acesso em: 23 ago. 2018.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. **Índios no Brasil** – Quem são. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?limitstart=0#>. Acesso em: 13 jun. 2017.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio; MUSEU DO ÍNDIO. **Pesquisa escolar**: organizações indígenas. Disponível em: <http://www.museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/244-organizacoes-indigenas>. Acesso em: 3 maio 2018.

FUNDAÇÃO CAPES. **Pibid Diversidade**. Publicado sexta-feira, 6 de setembro de 2013. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/educacao-basica/capespibid/pibid-diversidade>. Acesso em: 17 dez. 2018.

FUNDAÇÃO CARTIER. **Um exemplo de mecenato na França**. Disponível em: <https://www.paris-hotel-aiglon.com/pt/hotel-fundacao-cartier>. Acesso em: 12 fev. 2019.

GOMES, Angela de Castro; HANSEN, Patrícia Santos (Org.). **Intelectuais mediadores**: práticas culturais e ação política. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

GEISEL, Ernesto Beckmann. **Governo do Brasil (1974-1979)**. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ernesto_Geisel. Acesso em: 12 fev. 2019.

GRAÚNA, Graça. **Tessitura da Terra**. Edições M.E. 2001.

GRAÚNA, Graça. Literatura Indígena no Brasil Contemporâneo e outras questões em aberto. **Educação & Linguagem**, Rio de Janeiro, v. 15, nº 25, p. 266-276, jan./jun. 2012.

GRAÚNA, G. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2013. 200p. Disponível em: [file:///C:/Users/Administrador/Downloads/24654-128164-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Administrador/Downloads/24654-128164-1-PB%20(2).pdf). Acesso em: 18 dez. 2018.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Epistemologias do Sul, v. 80, p. 115-147, 2008. Tradução de Inês Martins Ferreira. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 11 jan. 2019.

GROSFOGUEL, Ramón; MIGNOLO, Walter. Intervenciones descoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa Revista de Humanidades**, Bogotá, nº 9, p. 29-37, jul./dez. 2008.

GRUPIONI, Luís Donizete B. Do nacional ao local, o federal ao Estadual: as Leis e a Educação Escolar Indígena, Legislação. In: MARFAN, Marilda Almeida (Org.). **Anais do Congresso de Qualidade na Educação: formação de professores: educação indígena**. Brasília: MEC/SEF, 2002. v. 4. 204p. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4c.pdf>. Acesso em: 3 maio 2018.

GUESSE, Érica Bergamasco. Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil. **Anais do SILEL**, v. 2, nº 2. Uberlândia: EDUFU, 2011.

GUESSE, Érika Bergamasco. **Shenipabu Miyui: literatura e mito**. 2014. 425 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara, Araraquara, 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/123365>. Acesso em: 5 maio 2017.

HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HARJO, Joy; BIRD, Gloria. Introductions. In: HARJO, Joy; BIRD, Gloria (Eds.). **Reinventing the enemy's language: contemporary native women's writings of North America**. New York/London: W.W. Norton & Company, 1997. p. 19-31.

HAY – **Hutukara Associação Yanomami**. Disponível em: <https://www.facebook.com/yanomamihutukara/photos/pcb.1644170595709192/1644170505709201/?type=3&theater>. Acesso em: 12 set. 2018.

HEINEN, Hans Dieter. Themes in political organization: The Caribs and their Neighbours – Introduction. **Antropológica**, nº 59/62, p. 1-8, 1983-4.

HERBETTA, Alexandre F. Nossa cara: o protagonismo indígena através das transformações na educação escolar. In: PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; NAZÁRIO, Maria de Lurdes; DUNCK-CINTRA, Ema Marta (Orgs.). **Diversidade cultural indígena brasileira e reflexão no contexto da educação básica**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2016. p. 161-175. (Série Educação; 1).

HEYWARD, M. **Intercultural literacy and the international school**. Ph.D. Thesis. University of Tasmania, 2004.

HISTORIA DE LATINOAMERICA. **Las instrucciones del Inka**. Disponível em: <http://historiadelatinoamerica.com/instruccion-del-inca-don-diego-de-castro-titu-cusi-yupanqui-al-licenciado-don-lope-garcia-de-castro/>. Acesso em: 8 mar. 2019.

HUTUKARA. **Sobre Hutukara**. Disponível em: <https://www.hutukara.org/index.php/hay>. Acesso em: 18 nov. 2018.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010 Indígena**. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/apresentacao-indigenas.html>. Acesso em: 15 jun. 2017.

INDÍO Cidadão? Direção: Rodrigo Siqueira. Roteiro: Sérgio Azevedo e Rodrigo Siqueira. Documentário, 52m, 2004. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8&t=2227s>. Acesso em: 10 jun. 2018.

INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Índice Geral de Cursos (IGC)**. Atualizado em 20 de outubro de 2015. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/indice-geral-de-cursos-igc->. Acesso em: 19 maio 2018.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/uma-outra-historia,-a-escrita-indigena-no-brasil>. Acesso em: 8 jul. 2017.

JEKUPÉ, Olívio. **Iarandu o cão falante**. Editora Peirópolis. 2ªed. 2002.

JESUS SILVA, Léia de. Narrativas orais e escritas: relatos de uma experiência intercultural. **Revista Articulando Saberes** (UFG), Goiânia, v. 1, nº 1, 2016.

JOVITA, Maria de Lourdes. **Roteiro etnográfico, Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (1L' Divisão) 1941-1943**. Belém: cm3L, 1948.

KLEIMAN, Angela B. Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola. In: KLEIMAN, Angela B. (Org.). **Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1995. p. 15-61.

KLEIMAN, Angela B. Schooling, literacy and social change: elements for a critical approach to the study of literacy. In: OLIVEIRA, Martha Kohl; VALSINER, Jaan. *Literacy in human development*. Stanford: Ablex 1998.

KOPENAWA, Davi. Bem-Viver: um aprendizado para a humanidade. Depoimento cedido à: FACHIN, Patrícia. **Revista do Instituto de Humanitas Unisinos-IHU on-line**, edição 340, 23 de agosto de 2010. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3449&secao=340. Acesso em: 10 jan. 2019.

KOPENAWA, D. **Davi Yanomami aplaude dança da Maré e denuncia**: “Câncer, HIV e malária estão invadindo nosso povo”. Entrevista transcrita por: MACHADO, Álvaro. Palestra concedida ao MITsp – 4º mostra de teatro de São Paulo – auditório Sesc Belenzinho. São Paulo, 2017b. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=175776&id_pov=317. Acesso em: 10 dez. 2017.

KOPENAWA, Davi. **Diálogos**: Davi Kopenawa na UnB. UNB-TV, 2017a. 19min57seg de gravação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zsoMjJnZvfo>. Acesso em: 3 set. 2018.

KOPENAWA, Davi. **Encontro com o líder indígena Davi Kopenwa Yanomami**. São Paulo: Escola de teatro – Centro de formação das Artes do Palco. Abril, 2018b. 40min56 de

gravação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9bwfaTgYUe4>. Acesso em: ago. 2018.

KOPENAWA, Davi. Davi Kopenawa Yanomami: **Entrevista sobre o processo de escrita do livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*** [outubro, 2018a]. Entrevistadores: SOUZA, Karla Alessandra A.; NASCIMENTO, André Marques. Goiânia: Confort Hotel. 1h53m49s de gravação. Filmado por: NASCIMENTO, André Marques. Entrevista concedida à Universidade Federal de Goiás (UFG)-GO.

KOPENAWA, Davi. Estou esperando o Bolsonaro vir falar com o meu povo. **Jornal Brasil de Fato**, 3 de janeiro de 2019. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2019/01/03/kopenawa-sobre-ameacas-a-terra-yanomami-nao-tenho-medo-da-morte-tenho-da-bala/?fbclid=IwAR2ziWvn0K2eCKrbmSu-MxIsymNCRXZ3_nDF5CNg0Zb130kBnmFHwq1QSno. Acesso em: 8 jan. 2019.

KOPENAWA, Davi. Observatório Educação Escolar Indígena – OEI – **Conversa sobre o livro: *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami***. Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 23 de novembro de 2015. 1 vídeo (1h56min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pAmIGIzGj2Q>. Acesso em: 24 mar. 2019.

KOPENAWA, Davi. **Os saberes indígenas e a universidade:** palavras de um xamã yanomami. Conferências com Davi Kopenawa realizada na Universidade Federal de Goiás (UFG), no dia 17 de outubro de 2018c no Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena. Filmado por: NUNES, Cássia. 15 minutos de gravação.

KOPENAWA, Davi. **Roda viva:** Entrevista com Davi Yanomami. Tv Cultura, 1998. 1h34m de gravação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Htv5eW7mQrI>. Acesso em: 19 jan. 2018.

KOPENAWA, Davi. **Seminário:** Arte, Cultura e Educação na América Latina. Itaú Cultural, 2018c. 19min57seg de gravação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3JeZQBGwvoo>. Acesso em: 2 set. 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã Yanomami. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Do sonho e da terra no ciclo questões indígenas no teatro Maria Matos, no âmbito do ciclo te utopias e de passado e presente.** Lisboa, capital Ibero, maio de 2017b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=m8MI9IzdlZ8&feature=share>. Acesso em: 6 nov. 2018.

KRENAK, Ailton. **Frequentar as instituições dos brancos não significa empoderar nada.** Entrevista publicada pela Radio Yandê em 27 de dezembro de 2017a. Disponível em: <https://www.facebook.com/radioyande/videos/1384747364968234/>. Acesso em: 10 maio 2018.

KRENAK, Ailton. Se o bicho avançar, vamos encarar de pé. **Carta Capital: ideias em tempo real**, entrevista concedida a Felipe Milarez, depoimento publicado em 10 abril de

2015a. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/201cse-o-bicho-avancar-vamos-encarar-de-pe201d-diz-ailton-krenak-1118.html>. Acesso em: 18 set. 2017.

KRENAK, Ailton. **Os mil nomes de Gaia do Antropoceno à idade da terra**. Direção do vídeo: CASTRO, Joaquim. 2015b. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=k7C4G1jVBM&list=PLZ0DGyOqDvw0AYe_e8oBAvxrTk_OARzJ4. Acesso em: 14 fev. 2016.

KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak Coleção Encontros**. Azougue editorial. 2014.

LEITE, Wilson. **Resenha: desobediência epistêmica**. Blog Wilson Leite. 31 de dezembro de 2014. Disponível em: <http://blogwilsonleite.com.br/resenha-desobediencia-epistemica/>. Acesso em: 23 mar. 2019.

LEJEUNE, Philippe. **Je est un autre: L'autobiographie, de la littérature aux médias**. Paris: Seuil, 1980. (Coleção Poétique).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie structurale II**. Paris: Plon, 1973. Ed. bras.: Antropologia estrutural II. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Le regard éloigné**. Paris: Plon, 1983.

LIMA, Amanda Machado Alves de. **O livro indígena e suas múltiplas grafias**. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, Fale, Universidade Federal de Minas Gerais, 2012. p. 11-156.

LIMA, Sélvia Carneiro de. **Escritores indígenas e produção literária no Brasil: sujeitos em movimento**. 2016. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, Instituto de Estudos Socioambientais (IESA), Universidade Federal de Goiás, 2016. p. 1-220.

LIZOT, Jacques. Words in the night: the ceremonial dialogue – one expression of peaceful relationships among the Yanomami. In: SPONSEL, Leslei E.; GREGOR, Thomas (Orgs.). **The anthropology of peace and nonviolence**. Londres: Lynne Rienner, 1994.

LOZANO, Eduardo Aceves. Práticas e estilos de pesquisa na História oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Org.). **História oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006. 308p.

LUCIANI, José Antonio Kelly. La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, nº 1, p. 172-187, jan.-jun. 2013.

MCKNIGHT, J. Tototobi. **Brown Gold**, v. 16, nº 6, 1958.

MAHER, T. M. O ensino de língua portuguesa nas escolas indígenas. **Em aberto**, Brasília, ano 14, nº 63, p. 68-77, jul./set. 1994.

MARTHA, Alice Áurea Penteado. **Autoria indígena na produção infantojuvenil contemporânea**. **Revista eletrônica Purs. br.**, p. 324-334, 2009.

MARTINS. Andrea Castelaci. A temática indígena na literatura infantil e juvenil – um percurso. **Revista Literartes** (USP), São Paulo, nº 5, p. 120-149, 2016.

MELIÁ, Bartomeu. Desafios e tendências na alfabetização em língua indígena. In: EMIRI, Loretta; MONSERRAT, Ruth (Orgs.). **A conquista da escrita**. São Paulo: Iluminuras; Cuiabá: OPAN, 1989.

MENEZES, José Lúcio da Silva. Modernismo brasileiro: muito além da Semana de Arte Moderna de 1922. **SAECULUM - Revista de História**, Dossiê História e História da Arte, João Pessoa, nº 28, p. 225, jan./jun. 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/Administrador/Downloads/18198-33103-1-SM.pdf>. Acesso em: 2 maio 2018.

MACCARTY, Teresa L. Introduction: the continuing power of the “Great Divide”. In: MACCARTY, Teresa L. **Language, literacy and power in schooling**. New Jersey/London: Lawrence Erlbaum, 2005. p. xv-xxvii.

MIGNOLO, Walter. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. **Revista IHU online**, v. 431. Por Luciano Gallas, tradução: André Langer. Publicado em 4 de novembro de 2013. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5253. Acesso em: 12 out. 2018.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Caderno de Letras da UFF**, Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p. 287-324, 2008b.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. **La opción de-colonial**: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. Durham: Duke University, 2008a. p. 245-281.

MIGNOLO, Walter D. **Local histories/Global designs**: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MIGNOLO, W. D. **The darker side of western modernity**: global futures decolonial options. Durham/London: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter; TLOSTANOVA, Madina. **Learning to unlearn**: thinking decolonially in Eurasia and Latin/o America. Athens: Ohio University Press, 2012.

MONTEIRO, Melissa C. Gomes. **Amu Itá Tetana**: Literatura infantil de autoria indígena como projeto político de (re)construção da imagem histórica e da autoimagem dos povos indígenas do Brasil. 2014. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, PUC-RIO, 2014.

MUNDURUKU, Daniel. **O Karaíba – Uma História do Pré-Brasil**. Editora Manoli. 2009

MUNDURUKU, Daniel. A escrita e a autoria fortalecendo a identidade. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Orgs.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 200-202. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativasindigenas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade>. Acesso em: 30 dez. 2009.

MUNDURUKU, Daniel. Literatura indígena e as novas tecnologias da memória. In MARTINS, Maria Sílvia. C. (Org.). **Ensaaios em interculturalidades: Literatura, Cultura e Direitos de indígenas em época de globalização**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2014.

MUNDURUKU, Daniel. **Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade**. Publicado em 30 de novembro de 2008. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena>. Acesso em: 27 set. 2017.

NASCIMENTO, André Marques. Atividades de reescrita de textos numa sala de aula intercultural. In: ROCHA, Leandro M.; PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica (Orgs.). **Cidadania, interculturalidade e formação de docentes indígenas**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2010. p. 133-147.

NASCIMENTO, André Marques. Atividades de reescrita de textos numa sala de aula intercultural. In: NASCIMENTO, André Marques. **Português Intercultural I: atividades e reflexões sobre a língua de relações interculturais dos povos indígenas do Brasil**. As experiências e histórias de vida de cada um e cada uma: auto representação e autoria indígenas. Goiânia: Funape/Prolind, 2012b. 95p.

NASCIMENTO, André Marques. Ensino de língua portuguesa nas escolas indígenas: questões de base informadas por professores e professoras indígenas. In: **Educação Intercultural**. Experiências e desafios pedagógicos. Goiânia: Prolind/Secad-MEC/Funape, 2013. p. 193-249.

NASCIMENTO, André Marques do. Geopolíticas de escrita acadêmica em zonas de contato: problematizando representações e práticas de estudantes indígenas. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 53, nº 2, p. 267-297, dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo>. Acesso em: 3 jul. 2016.

NASCIMENTO, André Marques. **Português Intercultural II: atividades e reflexões sobre a língua de relações interculturais dos povos indígenas do Brasil**. Contínuo oralidade-escrita em contextos interculturais. Goiânia: Funape/Prolind, 2012a. 117p.

NAZARENO, Elias. Pibid-diversidade: construção de bases epistemológicas na formação de professores indígenas. **Crítica Educativa**, Sorocaba/SP, v. 3, nº 2 – Especial, p. 493-506, jan/jun. 2017.

NAZARENO, Elias; ARAÚJO, Ordália Cristina G. Reflexões em torno do tema contextual “Etnicidade e diversidade cultural”. **Revista Articulando e Construindo Saberes** (UFG), Goiânia, v. 2, nº 1, p. 115-131, 2017.

NAZARENO, Elias; FREITAS, Marco Túlio de Urzêda. Interculturalidade e práticas pedagógicas contextualizadas: uma perspectiva de-colonial para a formação de professores/as indígenas. In: PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso (Org.).

Educação Intercultural. Experiências e desafios pedagógicos. Goiânia: PROLIND/SECAD-MEC/FUNAPE, 2013. p. 113-131.

NEARIN – Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas. Disponível em: <http://escritoresindigenas.blogspot.com.br/>. Acesso em: abr. 2017.

NEVES, Manoel. **História da literatura:** o índio na literatura brasileira. p. 1- 48. 2011. Disponível em: <https://pt.slideshare.net/ma.no.el.ne.ves/o-ndio-na-literatura-brasileira>. Acesso em: 2 jun. 2017.

NORMAS para transcrição de entrevistas gravadas. Exemplos retirados dos inquéritos NURC/SP no. 338 EF e 33 D2. PRET, D. (Org.). **O discurso oral culto.** 2. ed. São Paulo: Humanitas Publicações – FFLCH/USP, 1999. (Projetos Paralelos, v. 2)

OLIVEIRA, Elismêmia Aparecida; PINTO, Joana P. L. Linguajamentos e contra-hegemonias epistêmicas sobre linguagem em produções escritas indígenas. **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, v. 11, nº 2, p. 311-335, maio/ago. 2011.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios)

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico.** Campinas: Pontes, 2012.

PALADINO, Mariana. Algumas notas para a discussão sobre a situação de acesso e permanência dos povos indígenas na educação superior. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 7, Número Especial, p. 175-195, 2012. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/5062/3330>. Acesso em: 15 dez. 2018.

PRAÇA ATÍLIO CORREIA LIMA. In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2010]. Atualizado em 4 de julho de 2018. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Pra%C3%A7a_At%C3%ADlio_Correia_Lima. Acesso em: 21 mar. 2019.

PAIXÃO, Ana Maria da. **Relatório.** Brasília: Funai, 1977.

PÃRÕKUMU, Umusi; KEHÍRI, Tõrãmu. **Antes o mundo não existia:** mitologia dos antigos Desana-Kehíporã. 2. ed. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995.

PERÍODICOS, DISSERTAÇÕES E TESES DA CAPES: Disponível em: www.periodicos.capes.gov.br/index.php/. Acesso em: 29 mar. 2017.

PEC 215. **Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/2000, que transfere do Executivo para o Legislativo a palavra final sobre a demarcação de terras indígenas.** Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/pec-215-e-aprovada-em-comissao-da-camara-quais-os-proximos-passos-6520.html>. Acesso em: 23 maio 2018.

PETRY, Arlete dos Santos. **O jogo como condição da autoria e da produção de conhecimento:** análise e produção em linguagem hipermídia. 2010. 270 f. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

PIBID DIVERSIDADE. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/educacao-basica/capespibid/pibid-diversidade>. Acesso em 17 dez. 2018.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. A pedagogia da esperança na construção de práticas pedagógicas contextualizadas e emancipatórias. In: **Educação Intercultural. Experiências e desafios pedagógicos.** Goiânia: Prolind/Secad-MEC/Funape, 2013.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. Apresentação. In: ROCHA, Leandro M. PIMENTEL, DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso (Org.). **Cidadania, interculturalidade e formação de professores indígenas.** Goiânia: Ed da PUC Goiás, 2010a.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. Apresentação. In: PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso (Orgs.). **Práticas pedagógicas de docentes indígenas.** Goiânia: Gráfica/UFG, 2015b. 407p.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. Apresentação. In: **Educação Intercultural. Experiências e desafios pedagógicos.** Goiânia: Prolind/Secad-MEC/Funape, 2013.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. Ensino e aprendizagem de línguas numa perspectiva bilíngue intercultural. In: ROCHA, Leandro M. PIMENTEL, DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso (Org.). **Cidadania, interculturalidade e formação de professores indígenas.** Goiânia: Ed da PUC Goiás, 2010c.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. Os desafios da Educação Intercultural. In: **Impactos da educação na vitalidade do patrimônio epistêmico Iny.** Goiânia: Kelps, 2015a. 112p.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. Possibilidades de letramento em línguas indígenas. **Revista Articulando Saberes** (UFG), Goiânia, v. 1, nº 1, p. 51-63, 2016.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. Reflexões político-pedagógicas sobre educação bilíngue intercultural. In: ROCHA, Leandro M. PIMENTEL, DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso (Org.). **Cidadania, interculturalidade e formação de professores indígenas.** Goiânia: Ed da PUC Goiás, 2010b.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; NAZÁRIO, Maria de Lurdes; DUNCK, Ema Marta Cintra. **Diversidade cultural indígena brasileira e reflexão no contexto da educação básica.** Goiânia:/ Editora Espaço Acadêmico, 2016. (Série Educação; 1).

PINHO, Adeíto Manoel. A margem e o outro, retratos de índio no Romantismo. **Instrumento: Revista de Estudo e Pesquisa em Educação**, Juiz de Fora, v. 10, p. 37-44, jan./dez. 2008. Disponível em: <file:///C:/Users/Administrador/Downloads/45-153-1-PB.pdf>. Acesso em: 3 maio 2018.

POHL, J. Emanuel. **Viagem no interior do Brasil**. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1976. (Coleção Reconquista do Brasil; 14).

POSSENTI, Sírio. Índícios de autoria. **Revista Perspectiva**, Florianópolis, v. 20, nº 1, p. 105-124, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10411/9677>. Acesso em: 24 jan. 2019.

POTIGUARA, E. **La tinta y la palabra de la tradición oral a la escrita en lengua indígena y en las adaptadas**: Ponência de Eliane Potiguara. S/d. Disponível em: <http://sociadadedospoetasamigos.blogspot.com.br/2012/04/eliane-potiguara-escritora-poeta-e.html>. Acesso em: 26 set. 2017.

POTIGUARA, E. “**Metade Cara, metade Mascára**”. Global Editora. 2004.

PPP – Projeto Político Pedagógico Educação Intercultural (UFG). Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena, 2006. Disponível em: http://intercultural.letras.ufg.br/up/116/o/PPC_Educa%C3%A7%C3%A3o_Intercultural_-_Libras.pdf?1376918076. Acesso em: 29 nov. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Paradoxes of modernity in Latin America author(s). **International Journal of Politics, Culture, and Society**, v. 3, nº 2, p. 147-177, Winter 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20006945>. Acesso em: maio 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 193-238.

QUINTELA, Antón Corbacho. O topônimo “GOYAZ”. **Signótica**, v. 15, nº 2, p. 153-172, jul./dez. 2003.

RABAIOLLI, Maristela; BRISOLARA, Valéria S. **Autoria: Diversidade de conceitos**. XI Semana de Extensão, Pesquisa e Pós-Graduação – SEPesq Centro Universitário Ritter dos Reis. Rio Grande do Sul, 2015. Disponível em: https://www.uniritter.edu.br/files/sepesq/arquivos_trabalhos/3612/895/1031.pdf. Acesso em: abril 2019.

RAMIREZ, Henri. **Le Parler Yanomami des Xamatauteri**. 1994. Tese (Doutorado) – Universidade de Aix-en-Provence, 1994.

REICHERT, Inês Caroline. Dois livros e uma paisagem: educação e autoria indígena. **Práxis-Revista do ICHLA – Instituto de Ciências Humanas, Letras e Arte**, Porto Alegre, p. 37-46, ago. 2012.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas brasileiras para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1984/1985.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Revendo a classificação interna da família Tupi-guarani. In: CABRAL, Ana Suely A. C.; RODRIGUES, Aryon Dall'Igna (Org.). **Línguas Indígenas Brasileiras: fonologia, gramática, história**. Belém: EDUFPA, 2002. v. I, p. 327-337.

REVISTA ARTICULANDO E CONSTRUINDO SABERES: Publicado por: Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena – Universidade Federal de Goiás. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/racs>. Acesso em: 19 out. 2018.

REZENDE, Tânia F. Praticar a escrita em português intercultural com os indígenas da região Araguaia-Tocantins. In: PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso (Orgs.). **Educação intercultural: experiências e desafios políticos**. Goiânia: Prolind/Secad-MEC/Funape, 2013. p. 169-191.

RODRIGUES, Lia Companhia de dança. **Espetáculo: Para que o céu não caia**. Disponível em: <http://redesdamare.org.br/blog/arte-e-cultura/para-que-o-ceu-nao-caia/>. Acesso em: 10 dez. 2017.

ROJAS, Rodrigo Montoya. História, memória y olvido em los Andes Quechuas. **Revista Ciberaylly**, 1988. Disponível em: http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/RAMemoria/RM_Memoria1.html. Acesso em: 24 jun. 2012.

SÁ, Lúcia. **Literaturas da floresta: textos amazônicos latino-americanos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 394 p.

SANTOS, Luiza Aparecida Oliva dos. **O percurso da indianidade na Literatura brasileira: matizes da figuração**. São Paulo: Editora Unesp/Cultura Acadêmica, 2009. p. 447.

SCARAMUZZI, Igor Alexandre Badolato. **De índio para índio: a escrita indígena na história**. 2008. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SECCHI, Darci. Apontamentos acerca da regularização das escolas indígenas. In: MARFAN, Marilda Almeida (Org). **Congresso de Qualidade na Educação: formação de professores: educação indígena**. Painel 5 – Legislação escolar indígena, organizado por Luís Donisete Benzi Grupioni, Darci Secchi e Vilmar Guarani. Brasília: MEC/SEF, 2002. p. 136-142. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4c.pdf>. Acesso em: 3 maio 2018.

SEGredo da tribo. Direção de José Padilha. São Paulo: BBC inglesa e HBO américa, 2010. (1h50m).

SILVA, Ana Paula. **O Rio de Janeiro continua índio: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX**. 2016. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

SILVA, Lorraine Gomes da; SOUZA, Edivaldo Aparecido; LIMA, Sélvia Carneiro de. Povos Karajá, Tapuío e Avá-Canoeiro: desafios de (re) existência. **Revista Temporis[ação]**, Dossiê Lei 11.645/08: História e cultura Indígena, v. 18, nº1, p. 146-171, jan./jun. 2018.

SKUTNABB-KANGAS, Tove; McCARTY, Teresa L. Key concepts in bilingual education: ideological, historiactal, and empirical foundations. In: CUMMINS, Jim; HORNBERGER, Nancy H. (Eds.). **Encyclopedia of Language and Education**. 2. ed. v. 5 – Bilingual Education. New York: Springer, 2008. p. 3-17.

SMITH, Linda T. **Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples**. London & New York: Zed Books/Dunedin/University of Otago Press, 1999.

SMILJANIC, Maria Inês. **O corpo cósmico: O xamanismo entre os Yanomae do alto Toototobi**. 1999. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

SMILJANIC, Maria Inês. **Cristãos conversos, xamãs professores: Infância, cristianismo e contato interétnico entre Yanomae do alto Toototobi**, ms., 2003.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. Para uma ecologia da escrita indígena: a escrita multimodal Kaxinawá. In: SIGNORINI, Inês (Org.). **Investigando a relação oral/escrito e as teorias do Letramento**. Campinas: Mercado das Letras, 2001.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. Que história é essa? A escrita indígena no Brasil. In: SANTOS, Eloina P. dos. (Org.). **Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil Estados Unidos e Canadá**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. **Uma outra história, a escrita indígena no Brasil**. 2006. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/uma-outra-historia,-a-escrita-indigena-no-brasil>. Acesso em: 20 set. 17.

STREET, Brian. **Literacy in theory and practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

STREET, B. Perspectiva interculturais sobre o letramento. Tradução de Marcos Bagno. **Linguística e Filologia Portuguesa**, nº 8, p. 465-488, 2006.

STYCER, Mauricio. **Padilha expõe guerra entre antropólogos por causa dos Yanomami**. Disponível em: <http://cinema.uol.com.br/ultnot/2010/04/08/padilha-expoe-guerra-entre-antropologos-por-causa-dos-ianomami.jhtm>. Acesso em: 22 jun. 2016.

TAPIRAPÉ, Orokomo'y'i. **A Importância da Língua portuguesa na comunidade indígena**. 2010. 1f. Trabalho de Graduação (Graduação em Educação Intercultural) – UFG, Goiânia, 2010.

TELEFÓNICA FUNDACIÓN. **La conquista del Perú**. Los cronistas. Disponível em: http://educared.fundacion.telefonica.com.pe/sites/conquista-peru/cronistas_4.htm. Acesso em: 8 jun. 2017.

TFOUNI, Leda Verdiani. A dispersão e a deriva na constituição da autoria e suas implicações para uma teoria do letramento. In: SIGNORINI, Inês (Org.). **Investigando a relação oral/escrito e as teorias do letramento**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2001.

THIÉL, Janice Cristine. A Literatura infanto-juvenil indígena brasileira e a promoção do letramento intercultural. **LITERARTES**, nº 5, p. 90, 2016.

THIÉL, Janice Cristine. **Pele silenciosa, pele sonora**: a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Práticas Docentes, v. 3).

TIERNEY, Patrick. **Darkness in Eldorado**: how scientists and journalists devastated the Amazon. Nova York: W. W. Norton & Company, 2000.

TIERNEY, Patrick. **Trevas no eldorado**: como os cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

TIRADO, Genara Pulido. Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. **Sociocriticism**, vol. 24, nº 1-2, p. 173-201, 2009. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/revista/19997/V/24>. Acesso em: 10 jun. 2016.

TOOTOTOBI GANG, The. "**Satan's Counter-Attack**". *Brown Gold*, V. 27, n. 10, 1970^a.

TOOTOTOBI GANG. Latest from Toototobi. **Brown Gold**, v. 28, nº 2, 1970a.

TUBINO, Fidel. La interculturalidade crítica como proyecto ético-político. In: **Encuentro continental de educadores agustinos**. Lima, enero 2005. p. 24-28. Disponível em: <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>. Acesso em: 29 nov. 2017.

TUKANO, Alvaro. **O mundo Tukano antes dos brancos: um mestre Tukano**. Edição do autor. 2017.

TURNER, Terence; KOPENAWA, Davi. 'I fight because I am alive': An Interview with Davi Kopenawa Yanomami. **Cultural Survival Quarterly**, nº 91, p. 59-64.

VEJA. **General Franklimberg é confirmado para reassumir o comando da Funai**. Da Redação, 17 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/general-franklimberg-e-confirmado-para-reassumir-o-comando-da-funai>. Acesso em: 10 fev. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. In: KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WALSH, Catherine. **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial-reflexiones latinoamericanas**. Quito: Abya Yala, 2005.

WAPICHANA, Cristino. **A Boca da Noite**. Editora Zit. 2016.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin (Org.). **Folk Literature of the Yanomami Indians**. Los Angeles: Ucla Latin American Center Publications, 1990.

WITTMANN, Marcus Antônio S. Sustentando o céu: uma resenha das palavras de um xamã yanomami. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 10, nº 2, p. 08-314, jul./dez. 2016.

YUPANQUI, Titu Cusi. Las instrucciones del inka. Fuentes documentales nativas del siglo XVI. **Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui para el muy Ilustre Señor el Licenciado Lope García de Castro**. Disponível em: <http://historiadelatinoamerica.com/instruccion-del-inca-don-diego-de-castro-titu-cusi-yupanqui-al-licenciado-don-lope-garcia-de-castro/>. Acesso em: 8 mar. 2019.

ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

 HOSPITAL E MATERNIDADE DONA IRIS Comitê de Ética em Pesquisa	HOSPITAL E MATERNIDADE DONA IRIS	 Plataforma Brasil
--	--	---

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A queda do céu: o potencial decolonial da obra de Kopenawa Yanomami (1990-2015)

Pesquisador: Karla Alessandra Alves de Souza

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 87666818.6.0000.8058

Instituição Proponente: Universidade Federal de Goiás - UFG

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.660.220

Apresentação do Projeto:

Projeto bem apresentado de forma sucinta e com descrição de fácil leitura

Objetivo da Pesquisa:

- Análise intelectual do livro A queda do céu e de seu autor Kopenawa yanomami.
- Analisar o espaço (lugar) no qual foi produzida a obra e o tempo em que foi produzida.
- Analisar o impacto da obra, após seu lançamento no Brasil em 2015.

objetivos coerentes

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

riscos e benefícios descritos e minimizados

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

trabalho sobre a obra com entrevistas

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

termos apresentados satisfatórios

Recomendações:

aprovado

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Endereço: EMILIO POVOA

Bairro: VILA REDENCAO

UF: GO

Município: GOIANIA

Telefone: (62)3956-8860

CEP: 74.845-250

E-mail: centrodeestudoshmdi@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.660.220

sem pendência

Considerações Finais a critério do CEP:

colegiado acata decisão do relator

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1022200.pdf	12/04/2018 09:20:05		Aceito
Outros	Instrumentodecoletadedados.docx	09/04/2018 15:16:30	Karla Alessandra Alves de Souza	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Termodecompromisso.pdf	09/04/2018 15:15:19	Karla Alessandra Alves de Souza	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projetodepesquisa.doc	09/04/2018 15:14:00	Karla Alessandra Alves de Souza	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	tcle.doc	09/04/2018 15:13:21	Karla Alessandra Alves de Souza	Aceito
Folha de Rosto	folhaderosto.pdf	09/04/2018 15:07:44	Karla Alessandra Alves de Souza	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 17 de Maio de 2018

Assinado por:
Waldemar Naves do Amaral
(Coordenador)

Endereço: EMILIO POVOA

Bairro: VILA REDENCAO

UF: GO **Município:** GOIANIA

Telefone: (62)3956-8860

CEP: 74.845-250

E-mail: centrodeestudosmd@gmail.com

ANEXO B – NORMAS PARA TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA GRAVADA

Normas para transcrição de entrevistas gravadas

Ocorrências	Sinais	Exemplificação
Incompreensão de palavras ou segmentos	()	Do níves de rensa () nível de renda nominal
Hipótese do que se ouviu	(hipótese)	(estou) meio preocupado (com o gravador)
Truncamento (havendo homografia, usa-se acento indicativo da tônica e/ou timbre)	/	E comé/e reinicia
Entonação enfática	Maiúscula	Porque as pessoas reTÊM moeda
Prolongamento de vogal e consoante (como s, r)	:: podendo aumentar para ::::: ou mais	Ao emprestarmos éh::: ... dinheiro
Silabação	-	Por motivo tran-sa-ção
Interrogação	?	E o Banco... Central... certo?
Qualquer pausa	...	São três motivos... ou três razões ... que fazem com que se retenha moeda ... existe uma ... retenção
Comentários descritivos do transcritor	((minúscula))	((tossiu))
Comentários que quebram a sequência temática da exposição: desvio temático	-- --	... a demanda de moeda -- vamos dar casa essa notação -- demanda de moeda por motivo ...
Superposição, simultaneidade de vozes	Ligando as linhas	a. na casa de sua irmã b. [sexta-feira? a. fazem LÁ b. [cozinham lá
Indicação de que a fala foi tomada ou interrompida em determinado ponto. Não no seu início, por exemplo.	(...)	(...) nós vimos que existem...
Citações literais de textos, durante a gravação	“entre aspas”	Pedro Lima ... ah escreve na ocasião.. “ O cinema falado em língua estrangeira não precisa de nenhuma baRREira entre nós”...
1. Iniciais maiúsculas : só para nomes próprios ou para siglas (USP etc) 2. Fáticos: ah, éh, ahn, ehn, uhn, tá (não por <i>está</i> : tá? Você <i>está</i> brava?) 3. Nomes de obras ou nomes comuns estrangeiros são grifados. 4. Números por extenso. 5. Não se indica o ponto de exclamação (frase exclamativa) 6. Não se anota o <i>cadenciamento da frase</i> . 7. Podem-se combinar sinais. Por exemplo: oh::::... (alongamento e pausa) 8. Não se utilizam sinais de pausa, típicas da língua escrita, como ponto e vírgula, ponto final, dois pontos, vírgula. As reticências marcam qualquer tipo de pausa.		

Exemplos retirados dos inquéritos NURC/SP no. 338 EF e 331 D2.

PRETI D. (org) **O discurso oral culto** 2ª. ed. São Paulo: Humanitas Publicações – FFLCH/USP, 1999 – (Projetos Paralelos. V.2) 224p.

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO E ROTEIRO DE ENTREVISTA

QUESTIONÁRIO

Nome do entrevistado: Davi Kopenawa Yanomami

Local e dia da entrevista: Confort Hotel, em Goiânia, na manhã do dia 17 de outubro de 2018.

Data e local de nascimento: nasceu aproximadamente em 1956. Na casa coletiva com cerca de duzentas pessoas chamada *Marakana* localizada na floresta tropical de piemonte do alto do rio *Toototobi*, no extremo norte do estado do Amazonas.

Local que reside atualmente: *Watoriki* conhecida como ‘ *Montanha do vento* ’, está localizada no extremo nordeste do estado do Amazonas, entre a bacia do rio Catrimani (tributário do rio Branco), a leste, e a do rio Demini (afluente do rio Negro) a oeste.

Escolaridade/ Atuação profissional: Xamã yanomami. Fundador da Hutukara Associação Yanomami (HAY) 2004, que representa a maioria dos Yanomami do Brasil. E em 2010 lançou o livro *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami* em coautoria com o antropólogo Albert na França.

Pesquisadores: Karla Alessandra Alves de Souza e André Marques do Nascimento vinculados Universidade Federal de Goiás- UFG.

ROTEIRO DA ENTREVISTA- semidirigida

Questões:

- 1- Você diz que seu livro “é flecha para tocar coração da sociedade não indígena”. Por que?
- 2- O livro *A queda do Céu* é importante para memória do povo Yanomami?
- 3- Por que você fez um livro para os *napë*?
- 4- Voce acha a escrita importante para os indígenas?
- 5- Quando você estava fazendo o livro com o Bruce Albert o que mais te preocupou?

Questionário elaborado de forma específica para esta situação, ao qual priorizamos seis perguntas curtas e diretas sobre o processo de escrita do livro. Utilizamos critérios que possibilitaram um bom desenvolvimento do diálogo como o entrevistado, pois questões muito longas e cheias de conceitos não utilizados por Kopenawa dificultariam o desenvolvimento da conversa e poderia comprometer o resultado.

Normas para transcrição de entrevistas gravadas

Ocorrências	Sinais
Incompreensão de palavras ou segmentos	()
Interrogação	?
Comentários descritivos do transcritor	((minúscula))
Indicações de que a fala foi tomada ou interrompida em determinado ponto. Não no seu início, por exemplo.	(...)
Citações literais de textos, durante a gravação	“ entre aspas”

Exemplos retirados dos inquéritos NURC/SP no. 338 EF e 33 D2. PRET D. (org). O discurso oral culto 2ª. Ed. São Paulo: Humanitas Publicações – FFLCH/USP. 1999-(Projetos Paralelos. V.2)224P.

APÊNDICE B – TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DE KOPENAWA

1- K-Você autografa o livro dizendo “flecha para tocar o coração da sociedade não indígena”. Quando você escreve isso, o que você quer dizer?

DK-Flecha... porque flecha vai longe ... pra chegar tocar... a ponta da flecha toca uma... não é para fechar coração não é para tocar coração da pessoa que sente ... sem coração ninguém pensa ninguém sente não se preocupa ... então a principal é o coração que fica começa a preocupar e sentir a olhar ... então... eu mesmo inventei essa palavra ... não alguém que deixou comigo não, é porque a gente sente! A cultura yanomami eles ... conta e fala pra entender, entender e olhar olhar e olhando conhecendo que acha muito bonito ... é ... a beleza do da cara da floresta... tocar e tocar coração não indígena ... e o não indígena não tá olhando não tá olhando ética o caminho do conhecimento do povo yanomami ... agora então tocou ... esse aqui ((Kopenawa aponta para o livro)) é do tipo flecha! Tá tudo, é nós fizemos o Bruce e eu, eu que pedi, eu também pedi essa aqui ((Kopenawa aponta para o nome do livro)) “*A queda do céu*” foi a inicio do mundo que cai e rachou o céu caiu acima do povo matou! Então nós somos sobrevivência e ... Yanomami.

2- A-Kopenawa, essa ideia da flecha para atingir o branco também está relacionada com a escrita, você pensa assim? De a escrita usada como essa flecha para atingir o branco.

DK-É tocar, e a indígena yanomami usando flecha assim tipo mensagem, tipo assim é ... telefone telefone toca você você olha entender ... responder é como celular alguém tá longe tá querendo conversar, se o celular toca de nós pra olhar pra ele, mas tá longe mas não enxerga é só escutar, tá avisando mensagem tá chegando dentro do coração ... mensagem chega e o homem sociedade olhar a beleza da da cara da Amazônia, nós tamos dentro da Amazônia, nós tamo dentro do planeta Terra, e a sociedade não indígena ele não tá olhando a principal a floresta pra viver bem com saúde com alegria também é ... ele tá ligado... a floresta Amazônica é o coração da terra, o pulmão da terra, é a floresta ... então... O homem da cidade estuda muito ... ele tá estudando outra... a história da cidade, a beleza da cidade, a política, isso aí ... mas ele não tá olhando ... então eu escreve a “flecha para tocar coração sociedade não indígena” ((Kopenawa coloca as mãos sobre o livro)) esse apareceu! Se criou criou a a ... o livro ... tempo seu, tipo flecha e muita gente tá olhando, tocou e sentiu. (Abriu o livro e apontou) abriu olhou o mapa onde tá Yanomami, é então eles sentiu, então ele olhou... muita gente tá olhando... muita gente tá lendo porque ele nunca, nunca ele nunca pensaram vai ter, vai ter um livro Yanomami, num tava pensando de nada! Mas eu tava se crescendo crescendo pra mim é é ... escrever uma livro, porque eu vi, eu fica olhando o não indígena só fica lendo, lendo ele entendo, agora assim índio falando ele não escuta, então aí eu falei então vamo fazer uma livro eu vou gravar como estão gravando ((Kopenawa aponta para filmadora)) vamo gravar aí depois Bruce traduziu ... Então tocou ... e quando a sai o livro em francês o é os francês acharam bom. “Olha essa esse esse pensamento do Davi, fala do Davi é muito diferente, é muito diferente! Nós povos não indígenas não tem! Nós temos diferente! ” Então aí o antropólogo mais velho, mais maduro, mais sábio eles aprovaram então foi assim!

3- K -Aí pegou as palavras do Davi e virou livro né? Você acha que a escrita é importante para os indígenas? A escrita?

DK-Sim, a escrita é importante para mim e para o meu povo ... importante ... para Yanomami maioria Yanomami não fala português está na montanha fica afastado da cidade então eu ... eu ... primeiro é que tem escrito no papel ... sem escrito sempre vai um branco, sempre vai, não vai olhar não vai acreditar, não vai ficar considerado como amigo do povo indígena ((Kopenawa aponta para o livro)) isso aqui é importante sim para mim! Isso aqui tá ajudando pra divulgar o nome do povo Yanomami, andando qualquer qualquer aqui cidade no Brasil e fora.

4- K-Quando vocês estavam fazendo esse livro demorou muitos anos né? Para fazer?

DK-Demorou muito, demorou muito pra Bruce traduzir, porque não tava escrito em português não, a minha fala ele sabe falar yanomami ... ele ficou um é ... demorou muito pra pra traduzir tudo. Tudo que eu pedi “Bruce você não vai pensar nenhum seu pensamento não!” O que que eu tô gravado isso aqui em yanomami, conhecimento yanomami tudo você vai traduzir tudo, que eu pedi, aí realmente ele traduziu! Demorou muito! Foi pra cidade voltava pra comunidade pra *Watoriki* voltava de novo um mês voltar de novo porque é é Yanomami é escrita yanomami é difícil e como japonês escrito em japonês.

5- K- Você teve assim, quando ele estava fazendo transcrição tipo ele escutava a fita que estava yanomami para passar para palavras. Você tinha alguma preocupação? Assim desse período do livro?

DK-Sim eu tinha preocupação é ... antropólogo antropólogo eles entraram na terra indígena ... terra indígena cada cada povo povo indígena do Brasil tem um experiência eles fica coletando pesquisando ele falou consulta de nois consulta protocolo consulta a do povo tradicional ... então antropólogo foi lá como nós entramos aqui sem consulta de nada ... a liderança da aldeia não reclamava porque antropólogo dava dava assim (*matripe matripe*) é faca anzol linha pra não ficar brabo assim que antropólogo brasileiro americano () Brasil e Venezuela eles fizeram uma uma pesquisa pesquisa conhecimento do povo Yanomami coletaram como como de abelha abelha vai abelha vai procurar uma árvore cheia de flor porque é mais gostoso mais bonito e assim que é a trabalho da antropólogo funciona ... eu entendi assim então fiquei preocupado eles fizeram o Bruce fez o documento dele escreveu peguei abri aí eu vi o nome nome do yanomami falando ele contando pra nos pro branco sobre nós Yanomami vive assim Yanomami como macaco Yanomami é povo nômade e só caça pesca e trabalha só isso! Então eu não gostei! Aí eu reclamei “olha Bruce você não consultou ... você nem consultou de mim! Aí ele por que? Porque é você entrou assim é sem permissão da comunidade eu tava na outra aldeia ele entrou na outra comunidade chama ... missão *Catrimani* então eu comecei a conversar com ele ... agora tu vai então eu vou deixar como você escreveu fazer assim você vai me ajudar ... quem vai contar sou eu não é tu ... tu não é Yanomami tu não nasceu terra Yanomami não você nasceu na França ... então você aprendeu a nossa língua você conheceu a nossa língua yanomami ... você vai me ajudar aí ... demoro pouco ele ficou triste ((risos de Kopenawa)) ficou triste e depois resolveu pensar resolveu pensar e pra é ... ele falou toma como você vai escrever? Eu vou gravar com o gravador compra gravador aí traz aqui na comunidade nós vamos senta

só nois dois ... aí nois fizemo assim! Aí eu fiquei preocupado quem vai contar histórico conhecimento do povo Yanomami sou eu! Não é tu! Vocês já fez você conta a conhecimento da cidade capital e ... do que vocês conhece quem conhece essa floresta o conhecimento do povo Yanomami sou eu eu vou contar tudo isso aí.

6- A- Então a ideia de gravar foi sua? Você quem deu essa ideia?

DK-A ideia da gravação é minha!

7- K- Você faria outro livro Davi?

DK- Sim eu to pensando em fazer outro “a chegada dos não indígenas no Brasil” invadindo a nosso Brasil to esperando pra escrever outro como vocês chegaram daqui pra São Paulo ... São Paulo pra Belém ... Belém pra Manaus chegou lá nas nas montanhas andaram muito longe pra chegar lá invadiu a comunidade sem consulta com ninguém ... então to pensando em fazer o segundo livro pequeno ((Kopenawa aponta para o livro na mesa)) esse aqui é muito! ((Kopenawa sorri)) esse é grande!

8- K- E os desenhos? Esse livro traz vários desenhos.

DK- O desenho? ((Kopenawa procura desenho no livro página 69 pintura corporal)) então a desenho há ... pintura corporal é ... essa pintura vale pra nós pintura é jenipapo urucum e também pena de arara e canta e dança ... é fazendo mais força ... pra cultura do povo Yanomami como o criador desenhou e deixou o pensamento de nós ... nós povo Yanomami não têm livro mas a nossa nós temos filosofia fica na cabeça o que guarda a sabedoria da criação da terra é pajé que cuida ... então esse desenho que nos pintamos assim esse do tipo o representa tipo onça onça tem bastante força.

9- K- E esse desenho aqui da página 487?

DK- Então ... por isso que importante escrito para divulgar.

10- K- Tem vários desenhos! Foi você quem fez?

DK- Sim! Tem vários desenhos dá hum ... esse aqui? ((Kopenawa sorri e aponta para o desenho do livro na página 217)) este aqui é hum ... essa desenho ... é tipo um avião é tipo um avião ... quem usa essa ... tipo de avião é so os pajés os *xapiri* entra entra dentro aqui e vão vuâ ... *xapiri* entra eu to aqui ((Kopenawa coloca a mão no próprio peito)) mas meu *xapiri* eles entra aqui mas minha ta junto a gente vai vuando vai vuando ((Kopenawa aponta uma das mãos para frente e emite um som chiado pela boca com velocidade)) () o Brasil inteiro né não é mundo inteiro... na ponta ele vai fica rodando olha onde tá quebrado onde tá destruído onde tá não tem mais mato onde tá faltando água onde tá fazendo buraco ... então isso aqui essa há (*xapiri enteno*) ((Kopenawa aponta para o desenho no livro)) é bonito ... mas ele não precisa não precisa de petróleo não nós *xapiri* não pega para destruir para pegar gasolina óleo não ele é hum ... ele voa quem quem quem criou isso essa (*xapiri enteno*) ... *Omama* que criou ele criou um só um não fez outro usa só um até no fim não pode fazer outro se não aí não indígena vai copiar tudo! Agora já tão copiando ((Kopenawa sorri)).

11- K- E o desenho da página 75?

DK- Essa? ((Kopenawa pega o livro, aponta para imagem e sorri)) essa é *Crucuri* um pássaro gigante e a hum um menino caçador (*Yoawariuma*) que está a flechando os pássaros passarinho tucano é (*reeman maiopa*) e outros pássaros ... passarinho que tava comendo as frutas ai a (*Yoawariuma*) foi atrás dele ... e ai (*Yoawariuma*) era (*maropiara*) sabe o que é (*maropiara*?) sabe não? Português não tem palavra (*maropiara*) não? (*Maropiara*) é como um ... eu aprendi assim () quem sabe atirar bem ... atirar bem sem errar e aí o pessoal da Funai falava (*maropiara*)! (*Maropiara*)! ((Kopenawa sorri)) então aí ele foi ... sentaro como nos tamo sentado aqui *Crucuri* aqui e (*Yoawariuma*) aí eles pássaro comendo as frutas e a flecha ele flechava sem errar aí *Crucuri* pegou a flecha dele ((Kopenawa levanta as mãos como se estivesse flechando)) ia flechando num certava não *Crucuri* tem saber assim ... ((Kopenawa faz barulho com a boca)) pega a fecha assim flecha você acerta caça ensinava pra ele ... ensinando ele não conseguiu não consegui matar passarinho *Crucuri* se zangou e ai pegou ele ... ele pulou pegou assim pescoço ((Kopenawa coloca as mão em torno do pescoço simulando a fala)) e *Crucuri* matou (*Yoawariuma*)caçador ... foi ele que matou então ele virou pássaro e voou ... levou o menino mas o menos catorze quinze anos acho que catorze ano ... um caçador bom ai ((Kopenawa olha para cima e aponta a mão para o alto)) levou levar voou até sentar numa montanha alta mais alta a montanha mais alta ainda ... ai o outro ... (*homo homocariu*) ele fica olhando pra passar ... voa muito alto pra senta bem alto((Kopenawa aponta o dedo para o alto)) pra povo Yanomami não matar ele ficou lá cima ai voltou () voltou o outro la pra contar a comunidade ... olha *Crucuri* matou nossa filho nosso filho (*Yoawariuma*) levaro ele quem levou? *Crucuri* levou ele virou pássaro ficou lá em cima ... aí todo mundo foi pra lá pegaro flecha ai seguro onde ele tava dormindo ai tentaro flecha não conseguio não ai tinha outro ... é outro um outro pessoa chama *sihiri* é escorpião é ... muito poderoso ai mandou chamar ... então vocês chama *sihiri pata* nós não tá conseguindo derrubar ele ... então o filho dele foi chamo “pai o povo chamando você *Crucuri* matou nossa (*Yoawariuma*)” ... ai ele desceu né bateu na casa dele onde ele tava dormindo ... ele não dormiu assim fora não sempre dormia escondido porque é homem sagrado ele é homem sagrado ... desceu pegou a flecha dele e foi pra lá onde onde o povo tava flechando ... ele chegou lá ((Kopenawa faz um som com a boca)) o que cês ta fazendo não nosso filho a *Crucuri* matou nosso filho ... ta lá em cima comendo ele ... por isso nós chamamos você ... ele tem um arco bem forte é a ponta de fecha não é bambu a ponta da flecha é uma pedra forte ... ai ele olhou ((Kopenawa simula soltar uma flecha)) puxou o arco dele com bem força ai ele falou “ então você tampa ouvido a minha arco é fazer como e explodir como tiro ... então cês todo mundo tampa os ouvido para vocês não assusta ((Kopenawa simula arco para cima)) aí flecha! Mais o menos um dois mil metros de altura na montanha; lá em cima ai ((Kopenawa simula o taque com os braços emitindo sinais com a boca)) quebrou tudo ... quebraro tudo é tipo é tipo bomba ele é homem poderoso então aí caiu ((Kopenawa emite sinal)) de barriga cheia aí povo mataro ele ((Kopenawa balança a mão emitindo som entre os dedos)) e o povo se pintou com sangue ... então assim que é eu desenhei pra mim contar com meus filhinhos ... e sempre também pergunta assim o que o que isso passarinho? Não é passarinho assim não passarinho bicho que comeu a criança, então quem matou é *sihiri* ... então ele morreu o povo aproveitaro o sangue e se pintaro ((Kopenawa mostra pele)) pintaro arara pinto arara tucano (*maiopa, paruri*) todos passarinho tão tudo por causa dele pintado de sangue e cocô dele.

12-K-Os desenhos e as imagens são muito importantes para o povo Yanomami? Mais importante que a escrita, você acha? Os desenhos, os grafismos, são mais importantes que a escrita para vocês?

É sim muito importante. Como? Sim quando tá bem desenhado, enfeitado pra nós é muito importante conta história.

13-K- E o desenho da página 487?

DK-Essa aqui? ((Kopenawa sorri)). Essa aqui ... essa aqui é ponta de arma essa aqui ((Kopenawa aponta para a imagem)) atrás como chama? Finalzinho de flecha a gente coloca pena de mutum vai longe. Isto aqui essa chama essa ponta chama pro conquistar todo mundo ... que vai conquistar é um bicho chama (*pioma kumo uri*), então (*pioma kumo uri*) ele tem bastante poderoso pra a flechar a um centro do céu e tão alto mais vai alto isso aqui ... o céu tão alto e o (*pioma*) ele tem bastante força pra acertar o pulmão de nosso céu.

14-K- Fala um pouco para gente sobre os *xapiri*?

DK- *Xapiri*? ((Kopenawa procurando desenho)) tem um desenho aqui?

15-K- Você leu esse livro Davi? Depois que ficou pronto?

DK- Não é ... metade que eu to lendo, não tem tempo, eu viajo muito.

16-K- Você gostou do jeito que o livro ficou?

DK- Sim, eu gostei, do jeito que eu queria.

Imagem analisada por Kopenawa página 04.

DK- Então esses aqui são os *xapiri* ... têm vários *xapiri* diferentes ... *xapiri* de (*Poemani*), (*Poeman*), (*Pore Pore*) ... (*Omoani*), (*Enomami*) e *xapiri* da mulher também e da criança e a homem grande. Antigamente eles morava aqui na terra no início do mundo aí depois se mudou mudaro pra ... escolhero lugar melhor pra eles ficaram na montanha ... cada cada montanha do Brasil e fora também... tão espalhados ocupando espaço da da terra planeta... Então eles são luchinosos são luchinosos, como luz luchinosos porque ... e cada cada *xapiri* tem pintura como você tem ((Kopenawa aponta para minha tatuagem no braço e sorri)) ... são um metro de altura não precisa ficar alto não não precisa ... *Omama* não deixou passar o limite ... senão aí e atrapalha pra andar no mato ((Kopenawa sorri)) eles fala yanomami eles fala yanomami quem entende falar yanomami é mais velho ... os outros assim que não é pajé mulher rapaz outros ele num entende ... mas quem tá tomando *yãkoana* já tá acostumada já pegou o jeito já pegou a... já pegou já pegou jeito é ... já pegou a ligação a fala a fala do *xapiri* esse essa pessoa quem ele entendi escuta e a e eu fala pra ele eles escuta então eu eles fala pra mim eu escuta e assim fala yanomami diferente ... mas canta mesmo canta mesmo em yanomami... mas quem não é pajé não *xapiri* eles num ele não consegue porque ele conhece ... só que consegue cantar com ele e quem usou *yãkoana* ... olha ali ((Kopenawa aponta para a imagem)) todos pintados, pintura dele é muito valioso valioso pra ele eles são tudo eles são tudo eles são bem e bem limpo ele não tem lugar assim ai poluído, destruídas nas montanhas aqui na terra na plano eles não gostaram prefere ficar no afastado da nossa

cidade ((Kopenawa olha na imagem e aponta)) esse aqui, este aqui no Brasil é rabo de arara, rabo de arara vale pra ele valioso como ouro, como *napë* dá valor pro dinheiro as pedras preciosas isso dá valor pra ele isso é diferente do valor pra clarear o mundo tudo mundo todos todos os *xapiri* si pintando é todo mundo fica alegre dança e tudo pintura todo mundo fica cantando agradecendo a mãe terra ... eles são assim ... então eu desenhei pra criança yanomami e criança *napë* entender se eu fica fica falando, sem mostrar o desenho vocês não consegue pensar, assim é mais mais... fácil pra entender então é assim que ... esse ((Kopenawa aponta para imagem)) é o caminho por onde ele vai descer é vai descendo é ... **A imagem a qual Kopenawa descreve na entrevista cedida a esta pesquisa está inserida no Livro *A Queda do Céu*, entre as páginas 318 e 319. Nesse espaço foi organizado uma sessão de 16 páginas que contém imagens e fotos do líder indígena. A imagem descrita por Kopenawa acima, se encontra na página 04 com a legenda “*Dança de apresentação dos espíritos xamânicos xapiri (desenho de Davi Kopenawa)* ”. (KOPENAWA e ALBERT, 2015^a).**

17-K- Tem *xapiri* na cachoeira?

DV- Tem tem a cachoeira tem *xapiri* chama (*tuimam tuimam*) é uma primeira a mulher primeira mulher que se criou quando criou o mundo nossa terra então ele mora na cachoeira mulher *totihi* () essa mulher não se entrega pra qualquer homem não e só fica por ela mesmo guardado ... mas outras irmã já saíram da terra, já saíro na terra já saíro na terra até hoje nós temo mulher ... tem mulher na cidade, mulher na comunidade e outro fica na cachoeira pra tomar conta pra tomar conta da cachoeira.

18-K-Os desenhos são diferentes né?

DK- Eles não usam roupas ... pintura esse usa ((Kopenawa aponta para cintura)) esse cintura vermelha eles estão vestidos eles estão vestidos por eles... e eu acho bom a eu acho muito bom como nós nascemos nascemos como *Omama* criou criou Yanomami criou *xapiri* criou eles... eu eu assim aprendi respeitar por eles aprende, mas ele não precisa aprender não nós precisa aprender por ele.

19- K- E a sabedoria do povo Yanomami vem dos *xapiri*? Através dos *xapiri*?

DK- sim a sabedoria do povo Yanomami vem e sabedoria de *Omama* *Omama* é o primeiro Yanomami que surgiu ... tem dois homem *Omama* e *Yoasi* ... então *Omama* ele é ... é ele não tem assim um professor pra ele fica inteligente ele nasceu sabendo nasceu sabendo e cresceu ... foi ele que pensou criar *xapiri* ... então eles criaram ... *Omama* primeira mulher dele pensou em criar perguntou marido por que eles tiveram um filho ... o primeiro homem dá da o primeiro homem *Omama* que pegou primeiro nossa mãe da terra ele *Omama* levou para comunidade e pai deixou pra *Omama* ser esposo e a pai chama (*tepore larara*) (*larara*) que ele deu alimentação(*larara*) ele trouxe na terra para *Omama* plantar pra os filhos não passar fome ... então eles deixou nas mãos de *Omama* pra plantar tudo banana macaxeira batata mamão cana pupunha taioba e outras alimentação é assim que é ... *Omama* se criou.

20- K- *Omama* ensina muita coisa para o povo Yanomami através dos *xapiri*?

DK- Sim ensina muito *Omama* ele *Omama* é uma pessoa muito honesta muito sábio ... ele que cria ele que criou ... então *Omama* ensina muito *Omama* mostrou o caminho o caminho da sabedoria tem muitos caminhos tem muitos esquemas pra outro lado mas tem um caminho escolhido ... então *Omama* deixou é mostrou “olha povo esse seu caminho” todo mundo vai pensar vai junto nesse caminho ... a único caminho que tem tem tem muitos caminho ruim e e como caminho que tá parecendo hoje se () o caminho da sabedoria povo tradicional yanomami não se muda e um único caminho ... eles ensina muita coisa pra é a jovem yanomami aprender ... jovem yanomami aprende e continua falar própria língua continua se pintar a cantar e continuar ser virar pajé é isso.

21- A- E os jovens dão valor, continuam nesse caminho ensinado por *Omama*?

DK- Sim continua nesse caminho mas tem uma hum ... é esse ano os jovens estão indo pra cidade então estão olhando o lado dos políticos e outros jovens da comunidade esse ai é a nossa segurança nossa segurança jovem yanomami que tá na aldeia que nunca saiu da aldeia mas outros jovens yanomami já tá já tão saindo conhecendo a cidade e tá usando essa ((Kopenawa pega o celular que está na mesa)) eu chama bactéria isso aqui bactéria da cabeça da memória estraga a memória ... então tão assim olhando televisão olhando a não indígena falando “porque índio tem que melhorar” indígena querendo virar *napë* ai jovem yanomami tá escutando então esse perigo tá chegando lá.

22- K- Tem muitos jovens indígenas que estão indo para Universidade. Que você acha disso?

DK- ((Kopenawa sorri)) jovem yanomami ainda não! Já tentaram mas já voltaram mas eles ((Kopenawa sorri)) continua chorando pra mim né tão querendo que eu consiga escola pra eles ... jovem yanomami indígena no Brasil hoje estão é olhando o caminho da política ... estão olhando o caminho da política pra tá tá pra aprender aprender falar português aprender escrever aprender mexer computador aprender filmar aprender também é fazer histórico ((Kopenawa aponta para seu livro na mesa)) aprende como se é advogado e antropólogo também esse que é a pensamento dele o pensamento que eles que pensaram pra eles entrar na escola da Universidade ante tem que pensar primeiro pensar primeiro antes entrar será que vai vai funcionar? Vai dar certo? Será que ele vai vai trazer benefício pra mim aprender a escola do governo? Eu acho que não! Ele vai estragar a minha cultura yanomami vai estragar nossa língua não fala mais tira tudo tira tudo e coloca outra coisa do branco esse aí é o jogo do político não indígena que tão colocando ... mas outro lado eu acho bom tem que aprender hoje () os jovens indígenas homem jovem indígena mulher eles já tão dentro da universidade tem aprende que aprender aprende! Que aprender aprende! Hoje indígena precisa aprender aprender a saber falar saber falar como chama? Saber falar língua moderna saber falar língua moderna pra dialogar com homem grande deputado senadores com presidente pra pode defender próprio povo indígena ... assim que eu penso assim que eu falo também.

23- A- Kopenawa aqui numa parte de seu livro, na página 233, você conta uma história interessante que é sobre como o espírito zangão alaranjado *remore* que deu ao não indígena o *napë* a língua dele, fale um pouco sobre isso para nós;

DK- Bom é ... *remore* é uma pessoa uma gente então ... *Omama* deu nome se chama *remore* tem o (*lemo lemo*) e tem *remore* e não sei falar como (*lemo lemo*) então se chama *remore* se a língua falar (*lemo lemo*) não escuta nada ((Kopenawa faz som com a boca e sorri)) você já ouviu? Um besouro grande na praia? Na beira do rio? Nunca viu? Como que é um pretinho? Quando ele canta você entende? Não né! Então é assim que é a *Omama* criou *remori* cada cada povo indígena do Brasil cada povo indígena da planeta terra é dividido dividiu língua dividiu língua yanomami ((Kopenawa conta nos dedos)) (*sanumã xamatali yekuana*) e outros povos indígenas por aqui kaiapo os pataxós () e outros e vocês também *napë* tem a português inglês francês e que mais ... italiano cada cada língua *Omama* que criou (*lemo lemo*) *remore* é.

24- A- Então os *xapiri* que ensinam essa língua?

DK- Não, os *xapiri* não ensina os *xapiri* entende ele escuta quando vocês tão falando falando português e como falar paraense maranhense cearense fala também pouco diferente e a também é mineiro né? Mineiro também fala (*torosse*) é o sotaque ... também fala colombiano colombiano também fala com sotaque ... então ele que colocou tudo cada língua diferente pra não pra não todo mundo escutar ... assim que é a ideia de *Omama* que surgiu pra colocar cada língua diferente.

25- A- As imagens de *remore* (*poripatari*) que colocaram em você a garganta de espírito para imitar *napë* para você falar com não indígena?

DK- É colocaro a fala na língua na ponta pra poder falar língua *remore* (*Porepatari*) () ele que me ajudou foi difícil mas ele que me ajudou a eu entender sua língua ... eu não cheguei ainda no tronco pra no fundo no fundo do amago eu não cheguei ainda vontade de chegar mas eu não consigo.

26- K- Eu também quero falar em yanomami, fala em sua língua para podermos escutar o som.

DK- Uma frase? ((Kopenawa fala a frase em Yanomami)) eu quero falar como Yanomami! ((Kopenawa sorri)) a língua fortalece!

27- A- No livro na página 378, você de um tipo de discurso muito importante para os Yanomami *wayamuu*, foi o espírito da noite que ensinou?

DK- Então esse *wayamuu* é não é todo mundo que sabe fazer *wayamuu* () tem que interessar saber fazer *wayamuu* ... *wayamuu* a mulher não faz *wayamuu* nem a moça também não entra nesse *wayamuu* só entra os homens nesse discurso.

28- A- Todos os homens podem fazer ou só o pajé?

DK- Não, todos faz.

29- A- E por que esse discurso é importante para o povo Yanomami?

DK- ((Kopenawa sorri)) isso aí importante discurso esse aí é discurso público ...você tem público falar em público aí um pessoa pequena os novato não entra só autoridade que entra pra falar em público ... e assim que nós Yanomami ... é *Omama* criou chama *wayamuu* *wayamuu* pra discutir discutir sobre a terra como e que vamo cuidar da terra como cuidar floresta como nós vamos a ensinar nossos filhos com xapiri é ... nós não podemos esquecer *wayamuu* ... *wayamuu* é o caminho da sabedoria.

30- K- Esse discurso *wayamuu* é cantado ou falado?

DK- É falado! Cantar é outro é outro que é cantado ... esse é falado falar em público para o povo Yanomami decidi decidi é quando o Yanomami tá brabo comunidade () assim *wayamuu* entra eles convoca reunião pra chamar todo mundo pra discutir no *wayamuu* esse *wayamuu* só fica ... começa a noite sete horas começa até de manhã outro fica dormindo as mulher fica dormindo mas os homens fica conversando *wayamuu*.

31- A- Rapazinho novo também pode assistir?

DK- Mas assim pode ... mais o menos quinze anos pode! Vai aprendendo vai aprendendo se não entra () nada nunca aprende *wayamuu* é público é público conhecimento de *Omama* do primeiro *Omama* pata que colocou isso! Colocou nu lei nu lei na cabeça num é no papel não é lei na cabeça como vocês têm na Constituição Federal tem muitos números escritos mas tem muitos números na cabeça tão são *wayamuu* a gente resolve problema quando outra comunidade tá brabo querendo guerrear e *wayamuu* não permite *wayamuu* é *wayamuu* vale pra povo é *wayamuu* pra resolver resolver briga resolver briga de uma comunidade de outro conversa público povo Yanomami.

32- K- Quando você saiu viajando para falar sobre seu povo, antes mesmo do livro, você já estava viajando foi aí que você começou a falar em público, é do mesmo jeito que falar lá na sua comunidade? O que você achou?

DK- ((Kopenawa sorri)) olha eu achei muito difícil muito! Eu que comecei primeiro assim outras lideranças lideranças (*Macuxi Wapichana*) que tava fazendo reunião em cada comunidade ... então eu fui convidado só fiquei escutando escutando eu fica perguntando “ e aí parente o que vocês falaram? ” Você não escutou não? Não! Então nos falamos de nosso problema problema da terra problema de saúde problema de invasores ... então foi assim que fui aprendendo então assim que eu fui assim eu peguei tipo assim a ponta da linha e botei na minha boca ((Kopenawa sorri)) e aí fica escutando fui entendendo fica encorajando pra falar todo mundo primeiro tinha vergonha pra falar todo mundo tinha vergonha pra falar errado ((Kopenawa sorri)) aí outras lideranças falo “não precisa falar bonito não” nós somos indígenas tamo falando os problemas ... os não indígenas tão chegando tá estragando nossa terra tão roubando nossas terras roubando nosso lugar isso que eu aprendi com as lideranças que já tava na briga.

33- K- E a escola para você? Quando você era criança você frequentou a escola? Como você aprendeu a escrever assim igual ao não indígena?

DK- Então a escola há ... a escola num tinha só tinha wayamuu *hereamuu hiimuu* essa aí é minha escola ... *wayamuu* minha escola *hereamuu* também escola *hiimuu* três ((Kopenawa conta nos dedos)) então isso aí é nossa escola do povo Yanomami ... escola assim casa não tinha nada até hoje não tem eu consegui a escola específica yanomami ... eu consegui não é aqui no Brasil não ... eu consegui na Noruega eu foi eu tava precisando eu era só um guerreiro não tinha outro amigo pra me ajudar pra me defender eu sou era único que que escuta suas falas entendo problemas que o governo cria aí eu fiquei pensando fiquei pensando eu pedi a escola com a Funai a Funai não queria a Funai é governo ... então a governo quer que Yanomami continua como nasceu Yanomami pode continuar sem escola ... eles falaram assim em parte é bom mas uma parte hoje nós precisamos ter escola pra é aprende aprendemos falar pra poder dialogar com homem grande falar com os deputados falar com ministros público falar assim reunião parte é bom mas ... tem é a é a minha preocupação é que aprender a falar português e depois esquecer ... não quer mais voltar pra comunidade e eu tenho e preocupação nisso é acontece! Então tinha escola que eu aprendi escrever yanomami foi os missionários os missionários que foi lá nas comunidades comunidade se chama *Toototobi* e os missionários que veio do Canadá canadense e outros inglês é Inglaterra e outro outro pessoa americano é três casal foi lá pras comunidades ... eles aprenderam nossa língua yanomami e as lideranças cobraram eles ... então vocês vieram aqui só pra roubar nossas biopirataria nosso conhecimento agora vocês tem que ensinar nós ... ensinar nós como escreve né? Pra ensinar falar não e pra ensinar escrever ... aí eles criaram uma pequena escola aí eles ensinaram a - e - i - o - u ... então eles ensinaram pra poder aprender escrever foi assim que aprendi ... eu fiquei dois meses fiquei dois meses e depois eu saí da minha aldeia e a Funai que chegava lá me convidaram ... meu chefe da aldeia liberto pra mim ir andar e ficar na casa dele ajudar e trabalhar e aprender a falar português e assim que eu aprendi.

34- A- Uma outra parte que eu acho bonito é a forma que você conta a sua experiência como xamã. É na página 154, explica para gente como que os *xapiri* te ensinaram os cantos? Prepararam sua língua para os cantos? Isso é tipo de aprendizagem e sabedoria que é só dos Yanomami?

DK- Sim! Então se prepara primeiro se prepara primeiro e inicia e inicia toma *yãkoana* ... sem iniciação sem tomar *yãkoana* Yanomami não aprende, tem que ter primeiro ensinamento inicia tomar *yãkoana* pra tomar *yãkoana* tem que é bem explicado... o pajé maior ele tem que explicar tudo explicar tudo porque o pajé não é qualquer pessoa que entende pajé *xapiri* é um *xapiri* de verdade *xapiri* que não se conhece todo mundo que não se conhece mas *xapiri* tão aí na floresta nós não nunca enxergamos ninguém escuta mas escutamos os pássaros cantando a arara vuando, o urubu vuando mas esse não é *xapiri* não *xapiri* são sagrado e eles são sagrado ... então pra... eu vou explicar como eu tomei *yãkoana* ... eu ... eu precisei ... de dois defender o povo e aprender primeiro yanomami não *xapiri* tem que ser dois a luta junto com *xapiri* junto comigo, eu não tava preparado pra isso eu não tinha preparado pra pra é guerrear homem homem da cidade ((Kopenawa sorri)) guerrear não guerrear pela flecha não guerrear pela boca guerrear pela boca que eu não tava preparado então aí eu pensei com meu (*soapi*) Lorival meu (*soapi*) Lorival que pedi pra ele você vai me preparar você me prepara e preciso

minha arma né? Arma pra matar não arma pro pra assim prevenir ... então eu preciso ferramenta meu, mão vazio como eu vou guerrear? Então eu precisa flecha precisa arco flecha e você vai me ensinar aí tá bom você quer eu ensina já já agora mas eu vou dizer *xapiri* é muito bom quando você tá bem quando você tá interessado olhar o *xapiri* escutar e chegar a chegada do *xapiri* então vamo fazer assim eu Lorival eu nasci com *xapiri* eu nasci com *xapiri* de minha mãe meu pai era *xapiri* eu não precisava alguém me ensinar ... então te ensinar tem que fazer preparar primeiro *yãkoana*... *yãkoana* é uma árvore especial que fica no mato tem que ir lá buscar fazer um o litro é litro um cheio desse aqui ((Kopenawa aponta para garrafa de água 500ml sobre a mesa)) e vai um mês todo dia tomando ... será que você vai aguentar? Aí ele me perguntou aí sim eu aguento sim, eu aguento eu quero muito tá bom! Tem que é é alimentação será que você não vai sentir fome? Sim eu vou sentir fome sim mas tá iniciando tem que parar tudo tem que parar toda a comida de sal de pimenta de carne cheiro de carne de peixe de que mais? ... não toma banho não toma água se toma água misturado com mel de abelha é isso alimento do *xapiri* pode toma mingau de banana mingau de banana ele é doce né? É doce e caldo de cana só isso a alimentação, muitos dias um mês ((Kopenawa sorri)) tem que ficar magro tem que ... os *xapiri* das montanhas não gosta de homem gordo não ele deixa magrecer ... primeiro fica cinco dias com quinze dias vai começar a sonhar, deixa limpar primeira ((Kopenawa passa a mão em todo corpo como se tivesse limpando)) sai que tá sujo limpar limpar pela boca também é cheirando e limpando e que tá ensinando ele ajuda a limpar ele trata muito bem pra ser ... pra virar pajé como para como *pata* professor professor então tem que aprender coisa certo que ele vai ensinar tá bom ... aí ele se pinta de urucum todo mundo pintado todo mundo eu pintado foi assim ... aí manda limpar o terreiro tudinho tudo bonito aí mandaro embora olha vocês pode ficar longe aqui perto não nem passa nenhuma criança num passa nenhuma criança, vem mulher fica fora vai longe não é aqui não ... aqui é área de estudo dos *xapiri* ... e é assim que é nois prepara os jovem yanomami ... começa oito horas aí outros vai embora pro mato aí nós vamo te um grupo aí vamo sopra pelo nariz primeiro quatro só... primeiro quatro soprada tem o *yãkoana* forte ele vai começar né começa querendo correr não pode ficar aqui tem que aguentar fica (*porepë*) derruba e pode uma pessoa pode deitar na terra não precisa assim ficar preocupado se que vou me sujar não isso aí é a barriga nossa mãe a barriga que nós chama () fica aí uma hora uma hora fica efeito forte efeito forte. Você já tomou Ayahuasca? Você já tomou? Eu tô perguntando, você já ficou bêbada com *yãkoana* da cerveja? Sim? Fica tonta cerveja, cinquenta e um? ((Kopenawa sorri)) “Sim, já fiquei tonta” ((Karla responde e sorri)) e o que você viu? “Fiquei tonta” ((Kopenawa deu gargalhada)) só fica (*porepë*) então assim *yãkoana* faz *yãkoana* não é ficar (*porepë*) não ... mas ele vê tudo ele ele mostra assim luz luz da montanha da terra assim que *yãkoana* faz é assim que é iniciativa de mim eu já sabia quando pequeno eu sonhava muito aí meu sogro falou assim não fica preocupado não você fica aí nós vamos tomar conta você não vai fugi não vai correr pra lá você vai ficar aqui aqui aqui é a sua aula tá bom! Fica não é pra cantar agora não só depois ... você fica olhando escutando canta depois você fica olhando escutando canta depois não é assim já já não ((Kopenawa sorri)) aí soprando sete horas e até onze horas para mandar deitar “ deita aí” e começa de novo três horas três horas e para seis horas e oito horas da noite sopra começa até meia noite sopra até três horas da madrugada fica soprando ... esse iniciativa da *xapiri* processo longo a gente sofre muito mas tem que sofre aprender se não sofrer nada nunca aprende ... tem

que sofrer olhar muita coisa *xapiri* ne só um *xapiri* não tem muitos vários *xapiri* ... *xapiri* das queixadas *xapiri* da onça *xapiri* do gavião *xapiri* do macaco guariba *xapiri* do jacaré de cobra *xapiri* de (*waka*) aquele tatuzão grande e *xapiri* da alma da floresta *xapiri* do céu *xapiri* da (*maxeta*) tudo que que existe tudo que existe dentro do universo ... parece tudo olha longe assim fica bonito.

35- K- Você fala de espelhos no livro

DK- Sim! É como espelhos é como espelho bonito ele chama (*malope malope*) a gente tá olhando assim ((Kopenawa pega o copo de vidro na mesa e demonstra)) chama (*mirena mirecope*) vocês *napë* fala espelho Yanomami chama (*mirena mirecope*) muito bonito então os *xapiri* tão dançando dançando e cantando e quando eles e outros *xapiri* vem de outro lugar outra montanha o *xapiri* pata meu sogro ele muito sábio ele vai pra buscar outra *xapiri* ... buscar outro ... tudo preparado tudo bonito tem a um maior um pouco poderoso é que ele tem um arma pesada (*sibara poa*) ele vem trazendo ... chega entra na casa eu to aqui deitado ele vai ele vai me cortar ((Kopenawa emite pela boca um barulho e levanta as mãos imitando como se tivesse atacando cortando alguém)) a cabeça fica vuando ((Kopenawa emite pela boca um barulho)) o corpo vai pro outro lado () demora mais uma hora vai rápido leva cabeça voando e o corpo voando também pra outro lugar aí ele vem trazendo de novo ... ele vai trocar a cabeça na bunda né? A cabeça fica na bunda e a bunda fica lugar da cabeça e assim que eles prepara ... depois vai sentir dor aqui ((Kopenawa aponta para suas costas na região da cintura)) onde que eles corta no meio depois começa a dor depois sara ... é muito bonito se a *napë* quer experimentar eu acho que não aguenta não! ((Kopenawa sorri)) ele vai ficar doido ((Kopenawa dá uma gargalhada)) eu queria ensinar mas eu fico com pena ... sofre muito tem que ser forte.

36- K- Tem que ser nascido na floresta mesmo senão não aguenta inalar *yãkoana*?

DK- Um criança assim dois anos tem que ir lá pra aldeia até crescer lá aprender primeiro ... primeiro lugar aprender língua yanomami aí que filho de *napë* vai vai conta todo mundo assim que penso completando assim quinze dia vai começar a cantar a mulher que vem a *xapiri* mulher que vem trazendo os homens homem jovem as crianças crianças gritando cantando dançando aí fica olhando aí *pata* fala “ não se assusta não ele não vai te matar não ... tá chegando “ aí ...((Kopenawa sorri)) aí eles vai gritando vai dançando outro fica tocando flauta outro fica batendo tambor eu não usa tambor mas eles tem tambor eles têm instrumento muito bonito ... quando eles chega dá medo dá medo porque eles dança bem forte dança bem forte! () os dançando que eles fica dançando na mão dá medo pra mim pra mim já ... eles fizeram eu ficar com medo mas eu mas eu gostei eu passei eu comecei a cantar aí fizeram mais um *yãkoana* bem forte pra mim poder cantar ... agora hoje em dia você você vai cantar então sopra *yãkoana* bem forte e você ficar desmaiado mesmo desmaia e more você fica só olhando a movimento da terra ... só vai olhar isso! Você ta assim se tonto você não vai enxergar nada tem que ser desmaiar a *yãkoana* forte chama (*parora*) e outros *yãkoana* forte ... *yãkoana* forte (*maofori rariri*) muito forte tem que soprar quatro você vai enxergar tudo () balançando ... a terra fica respirando junto com o nosso coração ...aí canto vem as mulher vem passando () aí você canta.

37- K- Muita coisa bonita diferente que a gente não ia saber se você não tivesse feito esse livro!

DK- É por isso que eu fiz isso! Agora falando assim sem livro você não vai conseguir nunca ... só se você conseguir me ouvi ... mas escrito você vai você vai.

38- K- É por que você não vai ficar perto da gente muito tempo né? Aí você fez o livro e deixa que a gente fica lendo né?

DK- ((Kopenawa sorri)) pois é ... essa livro tá na sua mão já tá explicando ... eu to na minha casa to viajando lutando ... mas já tá contando pra você.

39- K- Kopenawa então o livro é a flecha?

DK- Isso é a flecha ((Kopenawa segura o livro forte entre mãos)).

40- K- Você flechou o professor André que me flechou e eu flechei meus alunos na escola! Seu livro Kopenawa chegou até o professor, que passou para mim que agora estou passando para meus alunos o histórico do povo Yanomami. O que você pensa sobre isso?

DK- Fez uma ponte tipo linha vocês tão como se dão comida comida boa ... isso aqui ((Kopenawa aponta para o livro)) é pensamento tradicional do povo Yanomami ... é por isso que o *napë* chegou aqui no Brasil invadiu ... ele viu ele encontrou uma floresta inteira inteira sem derrubar sem nada o *napë* cresceu o olho no nosso país ... o *pata Omama* deixou pra nós a terra e a (*maxitori*) pra nós viver não é pra sofrer não é pra viver bem a floresta inteira em pé ... a floresta não tá derrubado não tá queimado não não tá destruído não ... tá levando pra outro país isso aqui ele deixou inteiro pra nós e com os outros parentes Guarani Pataxós e outros parentes Kaiapó Xavante (Xipwana) Macuxi já aprendeu ... cortaram desligou apagou ... nós temos ainda nossos filhos outra geração viver bem e continua falar própria língua a cultura yanomami para mim é muito é é segurança segurança do povo de nossos filhos ... se eu não segura ele deixa tudo pronto trabalha minha luta eles não vai saber não eles vão as crianças nossa yanomami ele vão se envolver eles vai ele vai se vender ele vai ficar envolvido com político ruim vai sofrer na cidade passar fome sem a terra sem a floresta sem nada é assim que vai acontecer depois depois.

41- A- Kopenawa você acha que a escrita na língua yanomami é importante para vocês? Escrever em yanomami?

DK- Sim é muito importante pra mim é importante. Já tem professor Yanomami ensinando própria língua.

42- A- Essa escola fica na aldeia?

DK- Sim dentro da aldeia mas é muito fraco porque governo não dá o papel ((Kopenawa sorri)).

43- A- Mas escrever na própria língua pode ajudar nessa segurança que você disse sobre manter a cultura yanomami né?

DK- Então por isso aí ... é a segurança de nós ... a língua é importante fala próprio idioma yanomami ... e a jovem outro jovem tá saindo tá chegando na cidade esses acha que não precisa falar yanomami ... precisa falar português ‘melhorar’ melhorar como *napë* estão vivendo na cidade tem jovem yanomami com pensamento errado porque eles escuta muitos políticos os políticos fala pra eles “olha Yanomami você não é mais Yanomami é culturado você é culturado você já sabe você já tem relógio já tem anel você já tem um celular você já tá vestido então não precisa falar mais yanomami” é assim que eles fala ... sei que outros Yanomami jovem tão escutando nesse ponto que eu to preocupado mas tem bastante Yanomami ainda Yanomami continua aprendendo ser *xapiri*.

44- K- Você tem feito um trabalho né Kopenawa, já há muitos anos viajando e falando sobre os problemas de seu povo, fortalecendo lutando né? Aí você criou uma Associação?

DK- Sim! Já temos associação criamos em 2004 já tá 2018! Já tem um tempo de trabalho que ta na luta sim ...esta associação é do povo não é *napë* que deu não ... foi minha ideia foi eu que pensei em ter associação representando povo Yanomami na cidade então a sociedade não indígena estão conhecendo pra eles ficar respeitando tem que respeitar não é mais como bicho tem que respeitar!

45-K- Tem um preço né Kopenawa, sair lá de sua casa e ficar viajando. Mas no momento tem que fazer isso senão as pessoas não percebem não vê o povo Yanomami. Não percebe, aí você fez o livro para gente conhecer. Então você viaja muito né, se você não precisasse viajar tanto, se o *napë* respeitasse a terra indígena o que você queria tá fazendo?

DK- Eu não viajaria eu não viajaria ... eu pensava que que o governo devolver a terra não é do governo que deu a terra pro índio não ele roubou ... matou índio e roubou a terra então nós fomo atrás aqui em Brasília ele não quis entregar não queria dá só um pedacinho num dá pra caçar ... caça vai longe caça vai ficar assim em redor as casa caça vai longe e pra pegar madeira vai longe cipó palha então tem que ser terra grande é que to te dizendo ... então eu fui atrás eu aprendi com os outras lideranças eu aprendi também com a Claudia Andujar fotografa Claudia Andujar ela não é brasileira mas ela não nasceu aqui mas ela veio da ... você sabe de onde ela veio? ((Karla responde não onde?)) Suíça ela me contou eu conheci a Funai não queria que eu conversasse com ela a Funai falou que ela era perigosa “essa mulher é perigosa porque tá tirando foto pra levar pro outro lado pra terra dela e depois vai invadir nossas terra falou assim” mas eu não acreditava não eu queria escutar o que ela veio fazer mas ela fugiu de lá da guerra os alemão mataram toda a família matou pai matou os parente então ficou ela e a mãe então fugiu foi para Estados Unidos depois ela fez bem pra chegar e nas comunidades yanomami ... eu aprendi pra defender meu povo então ela me colocou no caminho certo “Davi lute! Vocês lute” pra que que vou lutar? “Luta sua terra defenda sua terra defenda seu povo esse *napë* aí sociedade governo não é boa pessoa não ele não é boa pessoa”. Por que não é boa pessoa? “Porque eles brigam por causa da terra briga por causa da terra mata muita gente joga bomba metralha então é por isso que você vai lutar vai

acontecer aqui com você milhares de indígenas brasileiro já morreu” ... e presidente militar esse tempo eu não conhecia né agora to descobrindo regimento regimento ditadura militar mataram muitos índios brasileiros ... então ela falou isso “você vai lutar tá bom?” Eu precisa mais escutar você e você explica melhor pra mim pra mim entender ... ela explicou tudim pra mim “*napë* vem aqui eles vão dar só um pedacinho de terra pra você” ... mas terra é tão grande? “É grande mas tem muita gente eles têm trator gente pra trabalhar pra fazer estrada pra fazer ponte hidrelétrica barragem tudo isso agora você vai escutar eu quero ajudar eu sou como sua mãe” ela falou isso então.

46-Você preparou né Kopenawa, hoje você é uma grande liderança o mundo todo conhece seu povo.

DK- ((Kopenawa sorri)) eu me preparei o meu povo não sabia o que eu tava fazendo não sabia não ... eles tava sabendo que eu tava só passeando conhecendo cidade achando bonito mas eu tava sofrendo ... eu comecei a sofrer em 1975 quando passou perimetral norte ... mas morreu muito parente mas eu não morri porque meu pajé me cuidou ... eu não morri porque queria defender meu povo até hoje eu tô ... continuar lutando ... eu consegui é apoio internacional ... não é aqui ... eu andei muito longe ... muitos países ... e o *pata napë* José Sarney foi muito *moriri* comigo ((Karla pergunta: o que é *moriri*?)) ... foi muito *moriri* com o meu povo Yanomami ... é por falta de respeito e falta de educação ... e também aquele que caiu ... o senador Jucá ele é culpado ele quis matar todo povo indígena ... ele é (*omocan* ele é sinicicio) ... são dois eu to falando que eu já lutei contra ele ... a luta continua.

47- K- Agora tem que tá mais firme que nunca se esse candidato que ta aí querendo ganhar, a situação vai ficar mais difícil ainda do que tá.

DK- Tá difícil pra você também? ((Karla responde: também)) ou vai ser melhor pra vocês? ((Karla responde: Pra nós tudo difícil)).

48- K- Só que tem gente que acredita nele aí vota nele.

DK- Então era assim que você queria perguntar isso? ((Karla responde: é)) ou tem mais?

49- K- Não, perguntei tudo que eu queria e até mais porque eu fiquei muito curiosa, fui perguntando, perguntando. Eu agradeço muito! Muito obrigada! Pela entrevista é foi muito bom reencontrar você e a luta continua né Davi!

DK- E a luta continua e precisa crescer eu precisa mais gente eu precisa mais gente que trabalha com ecologia, ecologia ... é pouco ainda porque ecologia ecologia a alma de floresta precisa de nós, pra defender ele a alma do rio precisa nos defender a água vai ficar ruim pra todo mundo de água todo mundo vai sofrer até ele vai sofrer isso e que ele tá querendo deixar acontecer é maltratar de nós ... o *xapiri* vai ajudar nois *xapiri* tá de olho ... mas o deus dele ele não tá escutando deus dele não ele esqueceu abandonou não se lembra mais nada só fala mal da gente fala mal da terra fala mal do rio das montanha só quer dinheiro ele fala os *napë* gosta de falar direito o direito não tá respeitando o direito da terra não tá respeitando mas ele estão falando do direito do dinheiro é dele então ele fala direito do dinheiro pega mais e vender nossos riquezas pra outros países.

50-K- Infelizmente é isso! Mas nós vamos lutar contra isso.

DK- Vamos lutar aprende com os índios índio não tem medo vocês já sabe muito bem quando nós estamos junto junto de nois tudo junto com os pajés, nós vamos luta ninguém vai deixar isso morrer não, muita gente tá de olho eu vou continuar lutando continua andando continua a sair do meu país pra procurar apoio procurar apoio pra muita gente tão protegendo o pulmão da terra que quer ajuda a gente *awei*? ((Karla responde: *Awei!*))

Kopenawa autografando livro (professor André)

No momento de autografar o livro Kopenawa pergunta: “Qual é o seu nome? André? ... ((Kopenawa pronuncia algumas palavras em yanomami)) eu tô é falando assim arara ... você conhece arara? Pois é *a* ... é *n* ... é como chama? é navio ((Kopenawa fala em yanomami)) (*canoa a pata*) é d? O que tem uma barriginha assim? ((Kopenawa continua escrevendo no livro)) e aqui é r de rato assim? ((Kopenawa confirma as letras do nome e continua a autografar)) ... só isso? ... hoje é dezessete? *Awei!* ”

Kopenawa assina formulário comitê de ética UFG.