

**“PELES DE IMAGENS” DE DAVI KOPENAWA E BRUCE ALBERT: UM ATO DE DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA RUMO A DECOLONIALIDADE DA HISTÓRIA INDÍGENA YANOMAMI****“IMAGE SKINS” BY DAVID KOPENAWA AND BRUCE ALBERT: AN EPISTEMIC DISOBEDIENCE ACT TOWARD THE DECOLONIALITY OF YANOMANI INDIGENOUS HISTORY****Karla Alessandra Alves de Souza**

&lt;angoladekiaia@gmail.com&gt;

Mestranda em História, área de concentração em Fronteiras, Interculturalidade e Ensino em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Goiás, Brasil  
Profª. Secretária de Estado de Educação, Cultura e Esporte (SEDUCE). Cidade de Goiás, Goiás, Brasil  
<http://lattes.cnpq.br/8265990583470127>

**Roberta Caiado de Castro Oliveira**

&lt;robertacaiadocastro@gmail.com&gt;

Mestranda em Direito Agrário, área de concentração em Direito Agroalimentar, Territórios e Desenvolvimento pelo Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário (PPGDA) da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil  
<http://lattes.cnpq.br/1300492083863599>

**RESUMO**

O presente artigo aborda o processo de escrita do livro “A Queda do Céu”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, destacando o diálogo entre o indígena e o etnógrafo. Objetiva-se 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. Este livro nasceu de um projeto de colaboração situado na interseção, imprevisível e frágil, de dois universos culturais, por meio de um exercício violento de uma transposição de linguagem oral para o escrito. Essa análise propôs-se a discutir a apropriação da narrativa escrita feita por Kopenawa para transmitir a localização geo-corpo-política de outras formas de pensar, conhecer e significar o mundo. Busca-se assim apontar, como o livro “A Queda do Céu” se apresenta como uma importante ferramenta de desobediência epistêmica que apresenta respostas epistemológicas do subalterno a colonialidade do saber. Nesta direção, esse artigo fundamentou-se nas perspectivas teóricas decoloniais latino-americanas.

**PALAVRAS-CHAVE:** epistemologias indígenas; Interculturalidades; decolonialidade; povo Yanomami.

**ABSTRACT**

This article deals with writing process of David Kopenawa and Bruce Albert book "The Sky Fall", highlighting the dialogue between indigenous and the ethnographer. The aim of this work is to analyze the passing of oral knowledge of the Yanomami people to the collaborative and dialogical writing with Albert, highlighting the subordination relationship rupture of indigenous in intercultural communication. This book was born out from a collaborative project located at the unpredictable and fragile intersection of two cultural universes, through a violent exercise of a transposition of oral language into writing. This analysis aimed to discuss the appropriation of the narrative written by Kopenawa to convey the geobody-politics location of other ways of thinking, knowing and meaning the world. It seeks to point out how the book "The Sky Fall" introduces it selves as an important tool of epistemic disobedience that shows epistemological answers of subaltern and coloniality of knowledge. In this way, this article was based on Latin American decolonial theoretical perspectives.

**KEYWORDS:** Indigenous Epistemologies; Interculturalities; Decoloniality; Yanomami..



## INTRODUÇÃO

Os povos indígenas padecem durante séculos de uma invisibilidade violenta dentro da lógica colonial de enunciação imposta pela ciência eurocêntrica, que tradicionalmente os percebem e os retratam como figurantes da história, deixando-os presos e estagnados no passado. A visão eurocêntrica de mundo recusa a contemporaneidade indígena, que movimenta-se por meio de uma experiência de apropriação com a língua e a escrita em português, processo desafiador mas que, de certa forma, tem evidenciado possibilidades de fortalecimento de projetos societários de autonomia, autorrepresentação e autodeterminação das nações indígenas.

O livro “A Queda do Céu”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, apresenta-se como obra de mais de setecentas páginas, que anuncia o primeiro relato interno sobre a sociedade, a história recente e a cultura dos Yanomami. Percebe-se pela leitura do texto narrado em primeira pessoa, que o xamã Yanomami buscou deslocar o ponto de enunciação sobre a história de seu povo. A necessidade do espaço reclamado por Kopenawa ao etnólogo Albert que há mais de 30 anos pesquisava e escrevia sobre os Yanomami evidencia o silenciamento da história indígena Yanomami e verifica-se a configuração de um projeto decolonial em curso, que vai sendo desenhando entre um xamã Yanomami e um etnólogo francês, o “pacto etnográfico” de que essa obra é o resultado.

O tema estudado faz-se relevante pois, rompe com a tradição eurocêntrica de percepção sobre os povos indígenas no Brasil. Neste sentido, o pensamento crítico de fronteira expressado no livro “A Queda do Céu”, reverbera outro lócus de enunciação que apresenta-se 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 que veem suas histórias sendo ocultadas e inferiorizadas.

O presente artigo reflete sobre o processo de escrita do livro “A Queda do Céu”, ou seja, o diálogo entre Kopenawa e Albert, problematizando 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. O xamã Yanomami utiliza-se da narrativa

escrita. Ele inverte o uso da ferramenta até então manipulada pelo não indígena como mecanismo de silenciamento de seu povo, para que sua voz seja codificada e para que a história de seu povo seja escutada, reconhecida e respeitada. Kopenawa faz uso do grafocentrismo para demonstrar a dependência da história escrita para a cultura ocidental.

Para esta análise, esse estudo se fundamenta nas perspectivas teóricas decoloniais latino-americanas. Busca-se, ainda, destacar a importância do reconhecimento da obra de Kopenawa e Albert, bem como seu caráter decolonial, pois o livro enfrenta a negação da contemporaneidade indígena, estratégia utilizada para hierarquização racial que coloca o índio sempre no passado.

## POSICIONAMENTO TEÓRICO

A história do povo Yanomami<sup>1</sup> há muito tempo já vem sendo escrita por antropólogos europeus e norte-americanos. Um livro recente, “Yanomami: The Fierce People” (Yanomamö: 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” (PATRICK 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 maior 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 briga entre os antropólogos Napoleon Chagnon, Jared Diamond e Steven Pinker que sustentam em suas teses o mito do “selvagem brutal”<sup>2</sup> contra Kenneth Good, Marshall Sahlins e Philippe Decola, que condenam as caracterizações de Chagnon sobre os Yanomami. O

---

1 “Yanomami” é uma simplificação do etnônimo *Yanomami*, termo que, seguido do plural *tëpë*, significa “seres humanos” em Yanomami ocidental. Kopenawa. Albert (2015, p.609).

2 Descreve o povo Yanomami como agressivo, intimidador, “feroz”, guerreando continuamente entre si, e vivendo em um “estado de guerra crônica”. Chagnon (1968).

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 deste universo, tanto os resultados desastrosos que provocaram estas pesquisas realizadas em território venezuelano quanto a brutal troca de ofensas e acusações entre diferentes antropólogos formados pelas melhores universidades do mundo (MAURICIO 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.

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 o silenciamento epistêmico 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 nacional.

O estudo proposto se funda, basicamente, na compreensão de que a colonização ibérica possibilitou uma reorganização sem precedentes de praticamente todo o planeta em uma nova ordem de poder político e econômico mundial, fundada na exploração de recursos naturais dos territórios colonizados e na classificação hierárquica de suas populações através de mecanismos performáticos nos quais “os sujeitos submetidos à descrição e à classificação do enunciado não participam na classificação da qual são objetos” (WALTER MIGNOLO, 2010, p.72).

A condição política e social que são tratados os povos indígenas no Brasil evidencia as colocações acima relatadas, visto que se ignora os seus direitos de demarcações de terras, adaptação do sistema de ensino respeitando seus costumes e tradições e programas de saúde efetivos nas comunidades. Esses mecanismos ao qual os povos indígenas são submetidos silenciam suas epistemologias, e assim vai se estruturando a colonialidade do poder no projeto civilizatório moderno.

Segundo Mignolo, (2011, p.143),

Estabelece-se nesta nova configuração de poder mundial também do conhecimento no espaço geopolítico dominado pela Europa ocidental, apagando-se a possibilidade sequer de se pensar sobre conhecimentos válidos que se emanassem de outras histórias locais não europeias. Diferenças epistemológicas são, assim, hierarquizadas com base nas novas identidades raciais e justificadas

---

pela retórica segundo a qual “certos corpos eram inferiores a outros e que os corpos inferiores carregavam inteligência e línguas inferiores”.

Negando e apagando conhecimentos de outras realidades, a Europa então se torna detentora única do poder de enunciação desta 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, encoberta (ENRIQUE DUSSEL, 2000, p.46). É precisamente neste momento que identidades como *índios, negros e mestiços* se emergem em condições de subalternidade em relação ao *européu* (ANÍBAL QUIJANO, 2000, p. 194). Como foi mencionado acima, essa metanarrativa se cristaliza por meio de correntes de pensamento difundidas pela história eurocêntrica, que vão sendo reproduzidas em toda sociedade por meio de vários dispositivos de silenciamento, como o não cumprimento dos direitos indígenas assegurados pela Constituição de 1988 e a omissão da história contada pelos próprios indígenas nos processos históricos que diferem temporalmente da história colonial.

Pensar sobre outros conhecimentos, que se originam de outras ‘histórias locais não europeias’, apresentando diferenças epistemológicas é, segundo Eduardo Viveiro de Castro, a reflexão transmitida por, (2015, p. 15) Davi Kopenawa que nos ajuda a pôr no devido lugar as famosas “ideias fora do lugar”, porque o seu é um discurso *sobre* o lugar, e porque seu enunciador sabe qual é, onde é, o que é o *seu lugar*”. Verifica-se um movimento de negação do xamã Yanomami em relação a inferiorização da epistemologia Yanomami, Kopenawa se apropria do lugar de fala para esclarecer e mostrar a história de seu povo.

Dentre os vários critérios de hierarquização, o domínio das práticas escritas serviu para classificar povos e sociedades não-europeias. Muitas, por não utilizar escrita alfabética para sua organização social e cosmológica, foram subjugadas e suas cosmologias de mundo, negadas. Esta estratégia para hierarquização racial coloca os povos indígenas sempre no passado, sujeitos a terem sua história escrita pelo outro dominador.

A valorização ocidental do pensamento científico como modelo se fundamenta, conforme relata André Nascimento (2014, p. 274-275):

[...] 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.

Aníbal Quijano (1989), explicitamente vincula a colonialidade do poder nas esferas política e econômica com a colonialidade do saber e conclui seu argumento de que o conhecimento é um instrumento imperial de colonização. Neste caso, uma das tarefas urgentes que temos por diante é descolonizar o conhecimento. A descolonização do discurso histórico torna-se algo vital para os povos indígenas, que estão se deslocando rumo a apropriação da escrita para poderem assegurar seus direitos fundamentais.

Para Quijano (2005, p. 108-109), a colonialidade do poder se instaura por meio de quatro processos básicos. Inicialmente, através de ideia de raça como padrão universal que classifica, hierarquiza, privilegia e exclui socialmente; do capitalismo, como mecanismo de exploração e como sistema mundo; do Estado, como central de controle social e o moderno Estado-Nação como uma variante hegemônica; do eurocentrismo, como lógica única de ordenamentos da subjetividade/intersubjetividade, em particular na produção de conhecimento. Ao retratar o movimento que a colonialidade do poder se desenvolve, percebe-se que as outras formas de viver e perceber o mundo vão sendo diminuídas e conseqüentemente apagadas.

Para os propósitos deste estudo, se faz ainda relevante observar a dependência da escrita na cultura ocidental. De acordo com 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).

Segundo Quijano (1989),

Colonialidade do poder remete a completa matriz o padrão de poder sustentado em dois pilares: o conhecer (epistemologia), entender, o compreender (hermenêutica) e o sentir (aesthesis). O controle da economia e da autoridade (a teoria política e econômica) dependem das bases sobre em que se contenta o conhecer, o compreender e o sentir. A matriz colonial de poder é em última instância uma rede de crenças sobre a qual se atua e se racionaliza a ação [...].

Por isso Quijano dirá: é necessário, mais que necessário, urgente, realçar o mecanismo e dismantelar a matriz colonial de poder. Um dos pontos centrais da crítica que Quijano pontua é a complexidade entre modernidade\racionalidade e a excludente e totalitária noção de totalidade. Pois, trata-se de uma totalidade que nega, exclui, opaca a diferença e as possibilidades de outras totalidades. A racionalidade moderna absorve outras racionalidades e é, ao mesmo tempo,

defensiva, estabelecendo uma egopolítica do conhecimento emanada desde o espaço geopolítico europeu. A necessidade de desprendimento epistêmico, evidencia a movimentação de instâncias contra – hegemônicas. Conclui-se que é necessário, então, desprender-se dessas regras de pensamento coloniais.

Assim, um pressuposto básico é o de que a construção da modernidade teve sua contraparte ocultada, ou seja, a colonialidade. Como afirma Mignolo (2000, pg. 37-38),

O imaginário do mundo moderno\colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera.

Essa configuração de poder que se reflete na normatização da escrita eurocêntrica, justifica o interesse em analisar o processo de escrita do livro “A Queda do Céu” de Kopenawa e Albert. Problematizar a apropriação da escrita por uma liderança indígena, que sempre teve na oralidade sua forma de expressão mais forte e que inverte o uso da escrita que, até então, é utilizada como mecanismo excludente da história de seu povo para poder relatar seu pensamento crítico de fronteira é algo realmente imprescindível, pois esse movimento de apropriação da escrita realizado por Kopenawa e Albert evidencia o desejo desprendimento, de ruptura com essa história eurocêntrica.

O xamã Yanomami e o etnólogo marroquino trabalham com o conhecimento oral do povo Yanomami transformando-o em uma escrita colaborativa e dialógica que tem como objetivo a descolonização ontológica e epistemológica de seu povo. Como relata Mignolo (2008, p.253),

Em primeiro lugar, 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 [...].

Conforme Suresh Canagarajah (2002, p.47), empoderar conhecimentos subalternizados requer necessariamente “intervir na escrita acadêmica e nos processos de publicação”. Assim, o processo de escrita do livro de Kopenawa e Albert se apresenta como uma alternativa de decolonialidade. “A Queda do Céu” é uma ‘ferramenta crítica poderosa’, é uma resposta à ciência eurocêntrica, dessa maneira a obra se constitui numa mudança nos termos do diálogo intercultural com o povo Yanomami, partindo de uma enunciação dialógica com o protagonismo indígena.

---

## PERFIL METODOLÓGICO

Esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa de base documental, pois segue uma linha interpretativa e se baseia em um documento como fonte de dados, ou seja, o livro “A queda do céu”. A abordagem proposta consiste basicamente em técnicas para categorizar, investigar e interpretar fontes físicas, normalmente documentos escritos, sejam eles pertencentes ao domínio público ou privado, produzidos em diferentes situações e que, ao menos indiretamente, revelam aspectos socioculturais e ideológicos a eles subjacente. Segundo relata Geoff Payne e Judy Payne (2004, p. 60), o método qualitativo é útil e necessário para identificar e explorar os significados dos fenômenos estudados e as interações que estabelecem, assim, possibilitando estimular o desenvolvimento de novas compreensões sobre a variedade e a profundidade dos fenômenos sociais.

“A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami”, foi publicada originalmente em francês em 2010, na prestigiosa coleção “Terre Humaine”. A tradução em inglês foi publicada pela Harvard University Press, em 2013. No Brasil, a obra foi lançada pela editora Companhia das Letras, em setembro de 2015, após 5 anos de seu lançamento na França.

O livro foi escrito a partir das palavras de Davi Kopenawa Yanomami, contadas a um etnólogo com quem nutre uma longa amizade, foram mais de trinta anos de convivência entre os signatários e quarenta anos de contato entre Bruce Albert, o etnólogo-escritor, e o povo de Davi Kopenawa, o xamã-narrador. O livro é estruturado em três pilares: o primeiro, é a vocação de xamã desde a primeira infância, fruto de um saber cosmológico adquirido graças ao uso de potentes alucinógenos. O segundo, é o relato do avanço dos não indígenas pela floresta e seu cortejo de epidemias, violência e destruição. Por fim, os autores trazem a odisseia do líder indígena para denunciar a destruição de seu povo, (VIVEIRO DE CASTRO, 2015).

A análise aqui abordada se desenvolve a partir da leitura do livro “A Queda do Céu” e da delimitação de parte dessa obra, que se configura em “Palavras Dadas”, texto no qual Davi 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 aos não indígenas, tendo como objetivo principal mostrar a história de seu povo, para que seja respeitado. Outra parte abordada é “Postscriptum”: Quando eu é um outro (e vice-versa), em que o Albert, o etnólogo, relata o desafio do processo de escrita da obra destacando o pacto político e literário que deu origem ao livro: os bastidores da primeira pessoa, a fabricação do texto entre gravações, transcrição e tradução e a



montagem e composição do mesmo. As partes acima mencionadas foram selecionadas após minuciosas horas de leituras interpretativas do livro de Kopenawa com o objetivo de problematizar o caminho que leva do discurso oral “fonte” ao relato escrito “final”. Ao apontar a apropriação da escrita por uma liderança indígena, que tem na oralidade sua forma de expressão mais forte, objetiva-se destacar a ruptura da relação de subordinação do indígena na comunicação intercultural e evidenciar como o livro de Kopenawa e Albert se configura em um projeto decolonial.

O eurocentrismo é uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber, como explica (Quijano, 2005, p. 9), “a elaboração do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonialidade/moderno, capitalista e eurocentrado”. Dado o contexto eurocêntrico mundial, o livro “A Queda do Céu” enfrenta a negação da contemporaneidade indígena, abrindo uma fenda para construção e visibilidade de outras histórias, sendo a obra, um importante instrumento a favor da descolonização do saber. Portanto, essa análise busca problematizar a apropriação da narrativa escrita feita por Kopenawa para transmitir a localização geo-corpo-política de outras formas de pensar, conhecer e significar o mundo.

## ANÁLISE E DISCUSSÃO

A interpretação proposta do livro “A Queda do Céu” se pauta em elementos do texto como, “Palavras Dadas”, é o “Postscriptum”: *Quando eu é um outro (e vice-versa)*, no qual Kopenawa nos explica a cosmologia de seu povo Yanomami, o xamã se expressa por meio das “peles de imagens”. Segundo Bruce Albert:

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”). 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”. (2015, p.610).

Historicamente, os povos indígenas foram alvo de diferentes percepções e julgamentos referentes a seu comportamento e forma de lidar com o mundo, sendo caracterizados a uma totalidade homogênea a partir da visão etnocêntrica predominante no mundo ocidental europeu. Conforme Mignolo (2010, p.64), no processo de desenvolvimento da “consciência moderna de tempo”, as sociedades “atrasadas” são aquelas que não respondem aos estilos e exigências dos

modos de vida europeus. Assim, a invenção do “primitivo” e da “tradição” foram os primeiros passos para tradução contemporânea de povos e áreas subdesenvolvidas. Como descreve Gersem Baniwa:

Dessa visão limitada e discriminatória, que pautou a relação entre índios e brancos no Brasil desde 1500, resultou uma série de ambiguidades e contradições ainda hoje presentes no imaginário da sociedade brasileira e dos próprios povos indígenas. A sociedade brasileira majoritária, permeada pela visão evolucionista da história e das culturas, continua considerando os povos indígenas como culturas em estágios inferiores, cuja única perspectiva é a integração e a assimilação à cultura global. Os povos indígenas, com forte sentimento de inferioridade, enfrentam duplo desafio: lutar pela auto-afirmação identitária e pela conquista de direitos e de cidadania nacional e global. (2006.p 34).

Discutir a importância da escrita indígena como instrumento de afirmação e resistência, examinando as negociações discursivas e identitárias realizadas pelos narradores indígenas em sua relação com as culturas ancestrais e com as culturas dominantes do ocidente, é algo de extrema importância. Segundo Elismênia Oliveira e Joana 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”.

Para os propósitos desta reflexão, faz-se imprescindível indagar a relação de Davi Kopenawa com a escrita grafocêntrica, a causa e o contexto, dessa experiência. De acordo com Albert (2015, p.648), “os missionários da New Tribes Mission se instalaram em Toototobi em 1963. 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”. Como relata Davi Kopenawa:

Quando eu era pequeno, em Toototobi<sup>3</sup>, gostava de escutar a gente de *Teosi*<sup>4</sup>. Se eles tivessem se comportado melhor conosco, será que eu teria continuado a imitá-los? Não sei. 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. (2015,p.279).

Os missionários da New Tribes Mission, como outras organizações evangélicas, utilizam a alfabetização e a tradução da Bíblia nas línguas vernáculas como vetores de seu proselitismo (ALBERT,2015, p.648). Em 1965-6, quando Davi Kopenawa tinha por volta de dez anos, a escola da

---

3 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. (ALBERT,2015, p.601).

4 *Teosi*, vem do português “Deus”. (ALBERT,2015, p.610).

missão tinha em média de quinze a vinte e cinco alunos (MARIA SMILIJANICS, 1999, pp. 39-41<sup>5</sup>). Uma observação, alguns anos depois, sobre sua escolaridade: “Davi ainda tem alguns problemas, mas continua evidenciando progresso espiritual e suas leituras vão bem” (TOOTOTOBI GANG, 1970b, p. 3<sup>6</sup>). Ao descrever sua relação com o conhecimento da floresta e com as palavras, Kopenawa relata:

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*<sup>7</sup> que me deram. [...]. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade [...]. *Omama*<sup>8</sup> 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 [...]. (2015,p.76-77).

De acordo com Aline 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”. A tradição oral, segundo (FRANCA,2016,p.37 apud CIVALLERO, 2004, p.3):

[...] 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<sup>9</sup>. (2004, p.3, tradução FRANCA).

---

5 ver (ALBERT,2015,p.648).

6 ver (ALBERT,2015, p. 648).

7 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 L. 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 & William Milliken, 2009, pp. 114-6).

8 *Omama*, é o demiurgo da mitologia Yanomami. (ALBERT,2015, p.610).

9 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

Muito tem-se escrito sobre as teorias da “grande divisa” entre oralidade e a escrita que geraram, por sua vez, a tal visão “autônoma” da escrita (BRIAN STREET,1984, ANGELA KLEIMAN,1998). Essas teorias concebem a escrita como uma tecnologia ou produto auto-suficiente que se adapta e serve a qualquer língua e a qualquer cultura. De acordo com Lynn 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 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” (DAVID 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 Leda 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 *online*).

As práticas e os eventos heterogêneos da escrita evidenciam outro fato, nas palavras de Barton:

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

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).

---

mesmos. A escrita, portanto, desempenha um papel na ecologia da mente (1994, p.45).

Dessa forma, a escrita, muito mais do que uma simples tecnologia, é também um sistema simbólico, e continua Barton, “como outros sistemas simbólicos tais como o numerário, possui uma base tanto cognitiva quanto cultural”.

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 (GUESSE,2011). Como relata Érica Guesse (2011, p.2):

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. Eles têm construído, a partir de suas práticas de trabalho, a literatura das suas comunidades: são os chamados “livros da floresta”, (MARIA ALMEIDA e SONIA QUEIROZ, 2004).

A concepção dualista e valorativa entre oralidade/escrita não somente reage à oralidade e à escrita, mas projeta o binarismo em outras direções e dimensões geoculturais, econômicas, políticas e ideológicas (CARLOS PACHECO,2011, p.100). Segundo Pacheco:

[...] a oralidade não pode ser vista somente como um vestígio do passado que mereceria ser resgatado de alguma maneira, mas como parte – de modos cada vez mais complexos – de nosso presente e como promessa para o futuro. Como promessa, em interação crescente e mutante com a letra escrita, com diversas combinações de imagem e som, assim como com todos os demais recursos <sup>10</sup>(2011, p.110, tradução nossa).

Ao analisar a apropriação da escrita pelos povos indígenas no Brasil, nos deparamos com produções textuais escrita por indígenas e editadas por brancos. Textos que se originam ‘pela tutela dos intermediadores’, ambas as situações representam armadilhas das areias movediças que separam a cultura oral da escrita (SOUZA,2003). A questão da tradução cultural e da intraduzibilidade entre oralidade/escrita na escrita indígena é outro fator relevante. Gayatri Spivak

---

10 No original: [...] la oralidad no puede ser vista sólo com o un vestigio del pasado que merecería ser rescatado de alguna manera, sino como parte – de modos cada vez más complejos – de nuestro presente y como promesa para el futuro. Como promesa, en interacción creciente y cambiante con la letra escrita, con diversas combinaciones de imagen y sonido, así como con todos los demás recursos. (PACHECO,2011, p.110).

(2010, p.12), questiona a posição do intelectual pós-colonial ao explicitar que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato esteja imbricado no discurso hegemônico. A intraduzibilidade entre oralidade/escrita se apresenta como ponto fulcral para o desenvolvimento de uma análise sobre a escrita indígena como um caminho necessário para a permanência do conhecimento registrado indígena. De acordo com Maria Socorro Pimentel da Silva:

Pede o conhecimento construído em outras lógicas de produção e registros de conhecimentos, que, no caso, nunca podem ser disciplinados, muitos desses saberes perdem substâncias quando transferidos para a escrita. Revelam uma conexão de saberes produzidos e nascidos em matrizes culturais governadas por outras lógicas, para outras racionalidades e finalidades. (2016,p.183).

Interpretar, implica uma posição diferente do tradutor (RODRIGO ORDINE, 2009). Ele deve levar em conta a descrição do processo no qual o texto da cultura original é reinterpretado, manipulado e até mesmo subvertido quando incorporado na cultura do centro, e a possibilidade de uma metodologia na qual o significado possa ser trabalhado sem a usurpação da função significativa – proveniente da cultura da qual o texto emergiu (lembrando que essa própria cultura não é uma cultura homogênea).

Segundo Peter Burke (2009, p. 14) a expressão “tradução cultural” foi cunhada por antropólogos do círculo de Edward Evans Pritchard<sup>11</sup> para descrever o que ocorre em encontros culturais quando cada lado tenta compreender as ações do outro. Nesse trecho, o antropólogo Albert descreve sobre o processo de transcrição e tradução do livro “*A Queda do céu*”:

A tradução justalinear integral de todas as transcrições na ordem das gravações, mais de mil páginas teria sido tarefa demasiadamente desgastante. Resolvi, portanto, traduzir as sessões temáticas indexadas à medida que se mostravam pertinentes no fluxo de minha redação, fundindo as diferentes versões dos mesmos relatos e comentários, de modo a tornar o texto ao mesmo tempo mais denso e mais conciso. Ao longo desse trabalho de tradução e condensação, respeitei sempre a proposta de me manter o mais próximo possível da fala de Davi Kopenawa. Mas estava fora de questão propor uma tradução palavra por palavra, que, em nome da exatidão, teria desembocado não apenas na produção de um texto totalmente ilegível como também na inadmissível folclorização de sua palavra. Meu conhecimento da língua e da sociedade Yanomami já era, na época em que redigi a primeira versão do manuscrito, bastante aceitável para um branco [...] Além de nossas relações de amizade, desenvolvi uma grande familiaridade com o modo de falar característico de Davi Kopenawa, que escutei durante centenas de horas dedicadas à transcrição meticulosa de nossas conversas. Essa bagagem permitiu que eu me considerasse autorizado a propor uma tradução

---

11 Antropólogo britânico cujo trabalho revelou-se determinante para o desenvolvimento da antropologia social no século XX, (1902-1973).

---

de seu testemunho situada “a meio caminho”<sup>12</sup> entre uma literalidade que poderia tornar-se caricatural e uma transposição literária que se afastaria demais das construções da língua Yanomami. (2015, p. 544-545).

De acordo com Burke (2009, p. 46), “os tradutores têm seus próprios fins que podem diferir daqueles do escrito original e que mesmo quando os tradutores tentavam ser neutros, a língua que utilizava não era” e o autor adverte sobre o fato de que “algo é sempre perdido”. Pimentel da Silva, em artigo sobre desafios à educação escolar indígena, relata sobre a impossibilidade de tradução de alguns momentos (2016, p.189), “muitos deles sequer têm como serem traduzidos: muitos são sagrados, outros são segredos. Outros são corrompidos, quando traduzidos. Nesse contexto, a religião de saberes é de ordem intracultural, acompanha uma leitura particular de mundo”. O antropólogo Albert trabalha com o conhecimento oral do povo Yanomami transformando-o em escrita, uma escrita que vem da oralidade Yanomami para a escrita na língua francesa. Esse processo de tradução cultural se faz muito delicado quanto ao sentido dessa tradução e recepção dessa obra.

Sobre a fabricação do texto, o trabalho de redação em francês de um depoimento oral tão rico e complexo quanto o de Davi Kopenawa, inteiramente feito em sua língua, se mostrou uma tarefa delicada e cheia de desafios. O redator está diante de um vasto e profuso pré-texto oral, ao mesmo tempo multifragmentado e proteiforme, produzido no bojo de um diálogo de longa duração. É nesse imenso e proliferante arquipélago de narrativas e comentários que o etnólogo mediador terá de buscar uma coerência e fazer surgir uma voz escrita. Segundo Albert (2015, p. 541), “caberá ao leitor julgar o resultado desta aventura narrativa e a pertinência das escolhas que a orientaram”.

O processo de construção dessa obra aqui apresentada, se configura, conforme finaliza Albert (2010, p. 548) “em março de 2008 confirmei com Kopenawa, em longas sessões de revisão conjunta em *Watoriki*<sup>13</sup>, que estávamos perfeitamente de acordo quanto à sua versão final e às modalidades de sua publicação”. Após essas últimas sessões de trabalho o texto foi finalizado em francês, e enquadrado em um conjunto formado pelos 24 capítulos com duas “introduções” (meu prólogo e o de Davi Kopenawa, intitulado “Palavras dadas”) e duas “conclusões” (a de Davi

---

12 Para uma discussão dos modos de tradução “mais próxima” e “a meia distância”, contraposta a estratégias de elaboração literária mais distanciada, ver Philippe Lejeune, 1980, pp. 290-300.

13 Montanha do vento, região do nascimento de Davi Kopenawa. (ALBERT, 2015).

Kopenawa, “Palavras de Omama”, e meu “Postscriptum”), composto de 729 páginas (ALBERT, 2015, p. 548).

Mesmo diante de uma proposta tão delicada percebe-se que o antropólogo Albert, segundo Viveiro de Castro (2015, p.12), busca desenvolver um trabalho diferenciado e ao mesmo tempo pode ser dizer experimental. “Relança-o em uma vertiginosa trajetória espiral (uma espiral logarítmica, não arquimediana) que desloca, inverte e renova o discurso da antropologia sobre os povos ameríndios, redefinindo suas condições metodológicas e pragmáticas de enunciação”. Kopenawa (2015, p.63) 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 napë. 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.

O livro “A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami” estimula ainda o desenvolvimento de novas compreensões sobre outras epistemologias. A apreciação aqui proposta, percorre o processo de escrita dessa obra em que Davi Kopenawa, autor das palavras que constituem a fonte viva deste livro, buscou restituir seu saber em forma de escrita, assim descrito pelo etnólogo Albert:

Num momento crítico de sua vida e da existência de seu povo, Davi Kopenawa resolveu, em função de meu envolvimento intelectual e político junto aos Yanomami, confiar-me suas palavras. Pediu-me que as pusesse por escrito para que encontrassem um caminho e um público longe da floresta. Desejava desse modo não apenas denunciar as ameaças que sofrem os Yanomami e a Amazônia, mas também, como xamã, lançar um apelo contra o perigo que a voracidade desenfreada do “Povo da Mercadoria” faz pesar sobre o futuro do mundo humano e não humano. (2015, p.51).

O líder indígena Yanomami se vê diante da necessidade de se apropriar da escrita, ferramenta cultural do não indígena, para poder desenvolver um diálogo intercultural onde o povo Yanomami seja visualizado como protagonistas de uma história contemporânea, que sofre o descaso e a violência dessa leitura de mundo eurocêntrica, que insiste em colocar os povos indígenas no passado. Conforme Kopenawa (2015, p.64), referindo-se ao seu interlocutor,



como eu, você ficou mais experiente com a idade. Você desenhou e fixou essas palavras em peles de papel, como pedi. Elas partiram, afastaram-se de mim. Agora desejo que elas se dividam e se espalhem bem longe, para serem realmente ouvidas. Eu lhe ensinei essas coisas para que você as transmita aos seus; aos seus mais anciãos, aos seus pais e sogros, aos seus irmãos e cunhados, às mulheres que você chama de esposas, aos rapazes que irão chamá-lo de sogro. Se lhe perguntarem: “Como você aprendeu essas coisas?”, você responderá: “Morei muito tempo nas casas dos Yanomami, comendo sua comida. Foi assim que, aos poucos, sua língua pegou em mim. Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dói o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito”. Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós, e, no entanto, suas palavras são retas e claras”. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos xapiri e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar.

A aventura escrita dessa obra de acordo com (ALBERT,2015), começam a se configurar em 1993, na redação de um primeiro manuscrito, a partir de mais de quinhentas páginas de transcrições (43 horas de gravação) da língua Yanomami para o francês, outras demandas de pesquisa documentais complementares como a nova linha de entrevistas sobre a vocação e iniciação xamânicas de Davi, acrescentaram seiscentas novas páginas de transcrição (50 horas de gravação), assim vai se desenhando esse estranho experimento intelectual entre dois mundos. Albert (2015, p.51) relata que o,

Livro nasceu de um projeto de colaboração situado na interseção, imprevisível e frágil, de dois universos culturais. Sua produção, oral e escrita foi, portanto, constantemente atravessada pelas visadas discursivas de seus autores, um xamã Yanomami versado no mundo dos brancos e um etnógrafo com longa familiaridade com o de seus anfitriões.

Ao descrever a via de descolonização do saber anunciada nesta obra, constata-se que o livro foi escrito por iniciativa de seu narrador, que assinou como primeiro coautor. A divisão do trabalho entre narrador e redator segundo(ALBERT,2015), foi claramente definida e acordada. A redação do texto é produto de uma longa colaboração fundada num contrato de redação explícito, apoiado por relações de amizade e por um esforço de pesquisa de mais de trinta anos (ALBERT,2015). O xamã Yanomami incumbiu a Albert dar a maior divulgação possível a suas palavras, através do modo da escrita em uso no mundo do etnólogo.

Neste sentido, Mignolo (2010, p.39) destaca que, num projeto decolonial, “o desprendimento, portanto não significa negar e ignorar o que não se pode negar, mas de saber como utilizar técnicas e estratégias imperiais com propósitos descoloniais”. Como relata Kopenawa:

Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria. Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. ' As palavras dos xapiri estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. [...] São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito? (2015, p. 65-66).

A ruptura da subalternização do conhecimento indígena é uma ação decolonial. Como destaca Viveiros de Castro (2015), ela desloca, inverte e renova o discurso sobre os povos ameríndios, redefinindo suas condições metodológicas e pragmáticas de enunciação. Neste sentido, Mignolo (2007, p.290) enfatiza que conseqüentemente, a opção descolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender*, já que nossos cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial. Como indica Mignolo (2003, p. 2), o discurso hegemônico “(...) criou a ilusão de que o conhecimento é desincorporado e deslocado, 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.” (p.4). O corpo indígena pensa, sente e produz conhecimento de outros lócus de anunciação. É necessário desprender do conhecimento geopoliticamente situado (MIGNOLO, 2011). É necessário mover para corpo-política do conhecimento que denuncia a pretendida universalidade de uma etnicidade particular (biopolítica) localizada em uma região específica do planeta (geopolítica). Como relata Albert:

Os dizeres de Davi Kopenawa constroem, assim, um complexo hipertexto cosmológico e etnopolítico, tecido num esforço inédito de auto-objetivação e de persuasão, resultante de uma história e de um engajamento pessoal que conferem a seu relato uma singularidade radical, inclusive no universo Yanomami. (2015, p.51).

Assim sendo, trata-se de uma obra de colaboração na qual duas pessoas — o autor das palavras transcritas (que precedem e transcendem sua transferência à escrita) e o autor da redação (que recompõe esta produção oral, fixada a um dado momento, para fazê-la texto) — empenham-se em ser um só (ALBERT,2015). Esse exercício violento, da passagem de um espaço de linguagem

oral para uma escrita colaborativa e dialógica, nasce de um desejo de um líder indígena Yanomami chocado com imagens de depredação da história de seu povo.

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 peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. [...] Os brancos só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles. Por isso os brancos as desconhecem desde sempre. Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de yãkoana que me deram. Foi desse modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem meu pensamento em todas as direções. [...] Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. [...] Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. Se isso ocorrer, os nossos não mais morrerão em silêncio, ignorados por todos, como jabutis escondidos no chão da floresta. [...] Por isso quero mandar minhas palavras para longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de peles de imagens que olhei. Estão bem fundo em mim. [...] Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos (KOPENAWA, 2015, p.75-76-77).

O livro “A Queda do Céu” se configura em um projeto decolonial, porque rompe com a lógica colonial de enunciação, quando parte da necessidade de um xamã Yanomami de utilizar de um instrumento do não indígena, que é a narrativa escrita, para fazer com que a história de seu povo tenha lugar de fala e seja escutada. Kopenawa se apropria da narrativa escrita por meio da parceria feita com o etnólogo marroquino Bruce Albert. O xamã exige seu lugar de anunciar epistemologicamente dentro do contexto de produção historiográfica descolonial, no qual o “outro” sempre falou pelo povo Yanomami.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra configura-se marcadamente em uma comunicação intercultural, com o diálogo de um xamã Yanomami que se apresenta em nome do coletivo indígena, como produtores de conhecimento na atualidade. Utiliza-se da narrativa escrita para contar a história de seu povo e mais: inverte a lógica colonial a que estava submetida à história indígena Yanomami, por meio de

um livro de mais de setecentas páginas. Nascido de um pré-texto oral Yanomami, os relatos de Kopenawa primeiro foram transcritos em língua Yanomami, depois traduzido para o francês e tornou-se livro, depois para o inglês e, finalmente, em 2015, lançado em português.

Diante das clivagens expostas, referentes a apropriação da escrita pelos povos indígenas no Brasil, seus contratempos e significâncias, foram analisados, de forma mais particular, alguns aspectos relacionados a escrita do livro “A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami”, como transcrição e tradução da obra que é apresentada como uma coautoria entre o antropólogo Albert e Davi Kopenawa. Buscou-se compreender se esse trabalho mediado por Albert reverberou de forma positiva, representando conquista referente as lutas travadas pelos indígenas no meio social, político e cultural, derrubando os silêncios epistêmicos construídos e mantidos pela “colonialidade do saber”<sup>14</sup>.

Ao refletir sobre o contexto do surgimento e produção do livro “A Queda do céu”, verifica-se que o livro não surge em um contexto de escola indígena, mas sim da necessidade de se falar com os não indígenas. Assim, ao utilizar o antropólogo Bruce Albert para a mediação cultural, Kopenawa tenta esse acesso por meio da escrita. O desejo que move Kopenawa a essa apropriação da escrita está vinculado a uma necessidade de falar de explicar a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo Yanomami, além de descrever as características monstruosa da civilização ocidental o xamã profetiza a queda do céu.

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 epistêmico sofrido pelos mesmos. O lugar de fala,

---

14 A colonialidade do saber está inserida no conceito Colonialidade do poder, cunhado 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 que deslegitima as manifestações contra-hegemônicas. Desta forma, o conhecimento está organizado segundo os centros de poder e subordina as regiões periféricas.

exigido por Kopenawa, se efetiva, mesmo problematizando as complexidades desse ‘experimento’ e seus obstáculos. Percebe-se que Albert viabiliza o caminho desejado por Kopenawa que era transformar suas palavras em escrita para que os não indígenas pudessem conhecer a história do povo Yanomami e percebê-los como pessoas do presente.

Essa inversão do discurso sobre os povos ameríndios explicitados por Kopenawa e Albert no discurso dessa obra muda o nível do diálogo desigual entre os povos indígenas e não indígenas, pois, por intermédio do livro, Davi Kopenawa efetiva o lugar de fala, para poder ser percebido e poder falar sobre a história e os problemas enfrentados pelo seu povo na atualidade. Essa desobediência epistêmica, configurada no processo de escrita de “A queda do Céu”, se faz uma via de descolonização que apresenta outra forma de perceber o mundo, onde o conhecimento está vinculado aos xapiri e a tradição oral. Iniciativa como está apresentada por Albert e Kopenawa se configura como um caminho para que a história do povo Yanomami seja conhecida e respeitada no imaginário da história narrativa escrita, para que os povos indígenas tenham acesso ao que, historicamente, lhes foi negado e é, ainda hoje.

Além de tudo, o livro “A Queda do Céu” é um instrumento crítico poderoso para questionar a noção de progresso e desenvolvimento defendida pela ideologia neoliberal do mundo atual. O reconhecimento desta obra como um acontecimento científico, se faz de forma urgente e necessária para que possamos entrar em um universo complexo e revelador que é o dos povos indígenas e enfatizar a necessidade de outras lógicas e perspectivas . Ao fazer o exercício de descolonizar o conhecimento sobre o povo Yanomami, Kopenawa contribui para desestabilização de estruturas que alimentam a colonialidade do poder e, a cada análise, a obra vai se desenhando em projeto decolonial em andamento, que apresenta o pensamento crítico de fronteira como resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. O livro se apresenta como uma resposta do subalterno que fala, que desobedece epistemicamente o modelo eurocêntrico de mundo.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. *Urihi a: A terra floresta yanomami*. São Paulo: Instituto Socioambiental; IRD, 2009. 209 p.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Edições MEC/UNESCO. Brasília, novembro de 2006. 277 p.

- BARTON, D. *Literacy: an introduction to the ecology of written language*. Blackwell, Oxford, 1994. 45 p.
- BURKE, Peter E R. Po-hsia HSIA (orgs). *A tradução cultural nos primórdios da Europa moderna*. Tradução de Roger Maioli dos Santos. São Paulo. Editora UNESP, 2009. 296 p.
- CANAGARAJAH, A. S. *A geopolitics of academic writing*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press. 2002. 332 p.
- CASTRO, Eduardo Viveiro de. Prefácio. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.
- CHAGNON, Napoleon. *Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population*. 1988. Science, 26 de fevereiro, 239: p. 985-992.
- CHAGNON, Napoleon. Yanomamö: *The Fierce People*. 1. ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1968. 224 p.
- CIVALLERO, Edgardo. *Las vocês sin voz: oralidade y centros de conservación de la memoria*. 2004. No prelo. Disponível em: < [https://www.academia.edu/10430228/Las\\_voces\\_sin\\_voz\\_Oralidad\\_y\\_centros\\_de\\_conservación\\_de\\_la\\_memoria](https://www.academia.edu/10430228/Las_voces_sin_voz_Oralidad_y_centros_de_conservación_de_la_memoria) > Acesso em: 21 set. 2017.
- DUSSEL, E. Europa, modernidade y eurocentrismo. In: LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciencias sociales-Perspectivas latino americanas*. Buenos Aires: CLACSO. 2000. p.39-51.
- FRANCA, Aline da Silva. *Do Cocar ao Catálogo: a representação bibliográfica da autoria indígena no Brasil*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Biblioteconomia, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2016. 118 p.
- GUESSE, Érica Bergamasco. *Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil*. Anais do SILEL. Volume 2, Número 2. Uberlândia: EDUFU, 2011. 11 p.
- KLEIMAN, A.B. "Schooling, literacy and social change: elements for a critical approach to the study of literacy". In: OLIVEIRA e VALSINER. *Literacy in human development*. Stamford: Ablex. 1998. p 183-225.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729 p.
- LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires-Argentina, setembro, 2005. 130 p.
- LEJEUNE, Philippe. *Je est un autre: L'autobiographie, de la littérature aux médias*. Paris: Seuil. (Coleção Poétique). 1980. 333p.
- MACCARTY, T.L. *Introtuction The continuing power of the "Great Divide"*. In: MACCARTY, T .L. *Language, Literacy and power in shooling*. New Jersey/Lodon: Lawrence Erlbaum. 2005.p. XV - XXVII.

MIGNOLO, D. Walter. *Desobediência Epistémica: Retórica de La Modernidad, Lógica de La Colonialidad y Gramática de La Descolonialidad*. Ediciones del Signo. Buenos Aires-Argentina.2010. 128 p.

MIGNOLO, D. Walter. *La opción De-colonial: Desprendimiento y Apertura. Um Manifiesto y Un Caso*. Duke University, Durham, USA. 2008. p.245-281.

MIGNOLO, D. Walter. *La opción De-colonial: Desprendimiento y Apertura. Um Manifiesto y Un Caso*. Duke University, Durham, USA. 2008. p.245-281.

MIGNOLO, D. Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set., 2005. p 33-49.

MIGNOLO, D. Walter. *Decolonialidade como o caminho para a cooperação*. Revista IHU on-line # 431. Por Luciano Gallas/ tradução: André Langer. 26 out. 2016.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. 505 p.

NASCIMENTO, André Marques do. *Geopolíticas de escrita acadêmica em zonas de contato: problematizando representações e práticas de estudantes indígenas*. Trab. linguist. apl., Campinas, v.53, n.2,dez, 2014. p.267-297. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tla/v53n2/v53n2a02.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2016.

OLIVEIRA, Elismêmia Aparecida. PINTO, Joana P. L. *Linguajamentos e Contra-hegemonias Epistêmicas sobre Linguagem em produções escritas indígenas*. Linguagem em (Dis)curso, Tubarão, SC, v. 11, n. 2, maio/ago. 2011. p. 311-335.

ORDINE, Rodrigo. *A tradução cultural de Aké*. DARANDINA revisteletronica – UFJF. Comunicação do Simpósio internacional Literatura, crítica, cultura III: Interfaces.2009. p. 56-64.

PACHECO, Carlos. *La comarca oral revisitada: oralidad y literatura a fines del milenio. Actual investigación*. Venezuela, v.34, n.50.2011. p. 95-114. Disponível em: <<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/actualinvestigacion/article/view/2996/2916> > Acesso em: 21 set. 2017.

PAYNE, G.; PAYNE, J. *Key concepts in social research*. London: Sage. 2004. 238 p.

PIMENTEL DA SILVA, M.S. *Possíveis caminhos para a autonomia da educação escolar indígena*. In: Diversidade cultural indígena brasileira e reflexão no contexto da educação básica. (Orgs) Maria do Socorro Pimentel da Silva, Maria de Lurdes Nazário e Ema Marta Dunck-Cintra. Goiânia:/ Editora Espaço Acadêmico. (Série Educação;1). 2016. p. 177-191.

QUIJANO, A. 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<sup>a</sup>. p. 193-238.

- SCOLLON, R.; SCOLLON, S. W. *Intercultural Communication: a discourse approach*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishers. 2011. 311p.
- SMILJANIC, Maria Inês. O corpo cósmico: O xamanismo entre os Yanomae do alto Toototobi. Brasília: Universidade de Brasília. Tese (Doutorado). 1999. p. 39-41.
- 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. SP. Mercado das Letras. 2001. 192 p.
- 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. 156 p.
- 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. 2017.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010. 133 p.
- STREET, B. *Literacy in theory and practice, Cambridge*: Cambridge University Press. 1984. 243 p.
- 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.
- 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. p.77-97.
- TIERNEY, Patrick. *Trevas no eldorado: como os cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p.526.
- TIERNEY, Patrick. *Yanomami: um povo ameaçado*. Disponível em: < <http://www.comciencia.br/reportagens/amazonia/amaz10.htm> > Acesso em: 17 jun. 2016.
- TOOTOTOBI GANG, The. "Satan's Counter-Attack". *Brown Gold*, V. 27, n. 10, 1970a. p.3.





*Submissão: 07 de outubro de 2017*

*Avaliações concluídas: 24 de abril de 2018*

*Aprovação: 18 de maio de 2018*

#### COMO CITAR ESTE ARTIGO?

SOUZA, K. A. A.; OLIVEIRA, R. C. C. “Peles De Imagens” De Davi Kopenawa E Bruce Albert: Um Ato De Desobediência Epistêmica Rumo A Decolonialidade Da História Indígena Yanomami Revista *Temporis* [Ação] (Periódico acadêmico de História, Letras e Educação da Universidade Estadual de Goiás). Cidade de Goiás; Anápolis. V. 18, N. 01, p. 172-196 de 269, jan./jun., 2018. Disponível em:

<<http://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/issue/archive>> Acesso em: < inserir aqui a data em que você acessou o artigo >