

Universidade de Brasília  
Instituto de Letras  
Departamento de Teoria Literária

Luzia Thereza Oliveira Lima

**O perspectivismo ameríndio e o território em *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami***

Brasília;  
2018.

Universidade de Brasília - UnB  
Instituto de Letras – IL  
Departamento de Teoria Literária e Literaturas – TEL

O perspectivismo ameríndio e território em *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*

Trabalho de conclusão do curso  
Letras – Português e respectiva  
Literatura do Instituto de Letras da  
Universidade de Brasília (UnB)  
elaborado como requisito para  
obtenção do título de graduada.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Mandagará

Brasília;

2018.

## Resumo

Este trabalho busca estabelecer conexões entre o conceito de Perspectivismo Ameríndio, de Viveiros de Castro, e a relação entre os Yanomami e o território, o objeto de estudo para esse fim é o livro “A Queda do Céu”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert.

Para entender o Perspectivismo Ameríndio, é necessário se distanciar da clássica dicotomia entre Natureza x Cultura, pois os elementos humanos e os elementos animais, naturais, espirituais não são colocados em oposição, eles se transformam de acordo com a perspectiva.

Assim, a dinâmica entre os seres e o território é influenciada pelo Perspectivismo Ameríndio, na medida em que o estatuto dos entes dentro de determinada ontologia influencia as relações dentro da totalidade do meio-ambiente a que se refere. No caso Yanomami, o habitat dessa sociedade com seu conjunto de vida é chamado Urihi (LAUDATO, 1998) e a esse conjunto os Yanomami integram-se e mantêm suas existências colaborando com a lógica da floresta, pertencendo a ela. Para exemplificar:

Escolhemos os locais onde vemos que há uma roça posta no solo da floresta. Assim, preferimos os lugares onde crescem cacauzeiros [...]. Quando abrimos nele um roçado pequeno, dá muito alimento. Assim, a fertilidade nê rope continua presente no chão da floresta [...]. (KOPENAWA e ALBERT pg. 470, 2015)

Por outro lado, no contexto ocidental, o antropocentrismo, ligado à ontologia hegemônica, faz com que os ocidentais encarem a “Natureza” e seus elementos como recursos naturais que devem servir ao ser humano. A consequência disso é uma ideia de que o Homem está em uma posição de superioridade e, por isso, detém um aparente controle sobre os outros entes que configuram o universo. Portanto, os ocidentais participam da lógica do seu ambiente apenas para habitá-lo e servir-se dele.

Os grandes homens dos brancos pensam [...]: “a floresta está aqui semrazão, então podemos estragá-la o quanto quisermos! Ela pertence ao governo!”. Contudo, não foram eles que a plantaram e, se a deixarmos nas mãos deles, farão apenas coisas ruins. Vão derrubar suas árvores grandes e vendê-las nas

É importante, então, compreender que essas “visões de mundo” destoantes demonstram que, no que diz respeito ao território, a imposição de valores ocidentais às sociedades ameríndias é uma violação ao sentido destas próprias existências, já que atacam fundamentalmente a dinâmica da Uhiri.

**Palavras-chave:** Urihi; Perspectivismo Ameríndio; território; ontologia.

### **Introdução**

O livro *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* é o resultado de uma parceria entre o xamã yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert. Em poucas e injustas palavras, que aqui têm uma função absolutamente introdutória, a dinâmica de elaboração funcionou da seguinte forma: enquanto o yanomami narrou sua história, o francês colocou-a no papel, cada um executou seu ofício utilizando os respectivos idiomas. No livro, que é resultado dessa relação, as primeiras palavras de Davi já esboçam o seu objetivo com a concretização da obra: "Gosto de explicar essas coisas para os brancos, para eles poderem saber". Os brancos somos nós, os ocidentais, que não conhecemos a sabedoria yanomami. Ao decorrer da leitura das primeiras linhas, já é revelado que, acima de tudo, essa tentativa de explicar para os brancos é um ato político.

Nesse sentido, a obra é constituída tanto pela memória pessoal do xamã, quanto pela memória social, que diz respeito à história da comunidade yanomami. A partir disso, Davi mostra aos brancos que há outra forma de lidar com o mundo, com a natureza e, portanto, com o território, ao mesmo tempo em que questiona a forma ocidental de interpretar e se relacionar com o que, por nós, é chamado de meio-ambiente.

Ao apresentar a sua visão de mundo e, a partir dela, tecer a defesa do território yanomami, Kopenawa trata sobre o Perspectivismo Ameríndio, já que essa teoria norteia a relação dos ameríndios com seus territórios e faz com que a Urihi funcione de maneira que afaste a ideia de antropocentrismo e conteste a visão dicotômica entre natureza e cultura, que contagia o pensamento ocidental de forma generalizada.

## Natureza x Cultura

No século XIX, o pensamento científico embasava-se na teoria Evolucionista. Os cientistas sociais, influenciados pela teoria darwinista, que embasava o evolucionismo no ponto de vista biológico, acreditavam em uma evolução social. Nesse contexto, eles estudavam as culturas partindo de pressupostos universais, o que, conseqüentemente, levava a uma análise unilateral das sociedades, como se todas estivessem em um processo evolutivo. De acordo com Barbosa, no Dicionário de Ciências Sociais: “[o evolucionismo cultural] Visava à descoberta e à exposição de sequências ou estádios do crescimento sociocultural” (1986). Apoiados nisso, os pensadores postulavam que as sociedades ocidentais estavam no mais alto grau evolutivo, já as “tribais” eram consideradas e até mesmo chamadas “primitivas”. Para exemplificar, um trecho do artigo A ciência da cultura, de Tylor:

A situação da cultura entre as várias sociedades da humanidade, na medida em que possa ser investigada segundo princípios gerais, é um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana. De um lado, a uniformidade que tão amplamente permeia a civilização pode ser atribuída, em grande medida, à ação uniforme das causas uniformes; de outro, seus vários graus podem ser vistos como estágios de desenvolvimento ou evolução, cada um resultando da história prévia e pronto para desempenhar seu próprio papel na modelagem da história do futuro. À investigação desses dois grandes princípios em vários departamentos da etnografia, com atenção especial à civilização das tribos inferiores como relacionada com a civilização das nações mais elevadas, está dedicado este livro. (TYLOR, pág. 69, 2005 [1871])

A partir de Franz Boas (1858 – 1942), o evolucionismo social começou a ser questionado pelo pensamento científico. E, como pode ser atestado pelo trecho de Configurações da cultura, Ruth Benedict, de 1932, já faz muito tempo desde que essa teoria é duramente questionada:

O vasto acervo de dados antropológicos disponíveis (na época do Evolucionismo) ou era francamente anedótico como nos relatos de viajantes, ou esquematicamente dissecado e tabulado, como nos de muitos etnólogos. Nessas circunstâncias, o procedimento antropológico necessariamente recorria, como no tempo de Tylor, ao método comparativo, que é, por definição, anedótico e esquemático. (BENEDICT, pág. 312)

A despeito disso, no senso comum, as pessoas ainda acreditam no evolucionismo, vinculando o que há de mais avançado às sociedades ocidentais, como se os indígenas, por exemplo, estivessem em um processo cultural evolutivo, cujo ponto

de chegada seria uma sociedade semelhante à dos brancos. Aliada a essa questão, no pensamento hegemônico, há a dicotomia entre Natureza e Cultura, que, de acordo com Viveiros de Castro:

[representa] duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. (1996)

Em suma, o que, para os brancos, é considerado como evoluído, científico, humano opõe-se substancialmente ao que seria natural, imanente e animal. Essa teoria dicotômica orienta uma grande parte do pensamento ocidental e coloca o lado da Cultura em detrimento do que representa a Natureza. Seguindo essa lógica, o ser humano está acima do que é animal, “natural” ou espiritual e as sociedades baseadas no desenvolvimento científico e na produção são representações do que é mais valioso, além de serem modelos a serem seguidos em termos da ultrapassada teoria de evolução social.

### **O Perspectivismo Ameríndio**

Meu intuito ao discorrer sobre a ontologia ocidental, relacionada à dicotomia entre natureza e cultura, foi justamente esclarecer como é importante afastar-se dela para compreender a teoria ameríndia. O Perspectivismo Ameríndio por si só é uma contestação à visão de mundo ocidental, na medida em que estabelece a subjetividade de outros entes dentro da floresta e, assim, rejeita um dualismo que termina em um antropocentrismo generalizante. Viveiros de Castro explica que:

[o Perspectivismo Ameríndio é] uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos —, é profundamente diferente do modo como esses seres os veem e se veem. [...] Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. (1996)

Se, para os brancos, o que vigora é o antropocentrismo, para os ameríndios, há uma natureza humana em outros entes do universo, o que faz com que o centro esteja sob perspectiva.

os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauí, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.). (1996)

Essa condição de subjetividade dos seres pode ser vista na mitologia indígena, em que os seres agem, pensam, falam de acordo com o seu olhar dentro da dinâmica do habitat. A natureza humana presente em outros seres também é recorrente, como pode ser ilustrado pelo trecho de Horonami, um dos mitos yanomami que compõem o livro *O surgimento da noite*: “Ele descobriu o nome dos animais quando eles viviam como nós. Apesar de serem animais, eles viviam do mesmo modo como os Yanomami.”. Em *A queda do céu*, também há exemplos disso, como no trecho:

Já os xamãs, em seus discursos de hareamuu, falam sobretudo do tempo dos antepassados animais yarori. Costumam iniciar assim: “No primeiro tempo, nossos ancestrais viraram outros, transformaram-se em veados, antas, macacos e papagaios”. Prosseguem então com o relato das desventuras de alguns deles e narram como se metamorfosearam. Contam também como uma mulher menstruada sentada no chão da floresta virou rochedo[...] (pág. 382, 2015).

Por fim, é importante salientar que nem todos os animais ou seres fazem parte do perspectivismo nas sociedades ameríndias, isso está ligado ao papel simbólico do ser dentro da sociedade (CASTRO, 1996).

### **Enfim, A queda do céu**

Na ontologia ocidental, como o homem centraliza a importância do universo, a floresta é apenas o espaço de uma densa quantidade de recursos naturais e,

potencialmente, financeiros, assim, defendê-la não parece concatenar com essa lógica hegemônica. Isso pode ser ilustrado pela fala do Coronel R. Pereira, que foi transcrita no preâmbulo de um dos capítulos de *A queda do céu*: "Uma terra tão rica quanto esta não pode se dar ao luxo de deixar meia dúzia de tribos de índios entravar seu desenvolvimento." Dessa forma, Kopenawa percebeu que lançar luz sobre seus saberes ontológicos, que destoam de uma visão de mundo antropocêntrica, desenvolvimentista e mercadológica, poderia ser uma maneira de coibir a devastação causada pelo homem branco e a consequente queda do céu, um evento apocalíptico. Nessa direção, a obra é constituída, nas palavras de Bruce Albert, de "mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas, autoetnografia e antropologia simétrica".

Omama não nos deu nenhum livro mostrando os 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 como as suas. Se não for assim, seu pensamento permanece oculto. Quando essas antigas palavras apenas saem de nossas bocas, eles não as entendem direito e as esquecem logo. Uma vez coladas no papel, permanecerão tão presentes para eles quanto os desenhos das palavras de Teosi, que não param de olhar.<sup>30</sup> Isso talvez os faça dizer: "É verdade, os Yanomami não existem à toa. Não caíram do céu. Foi Omama que os criou para viverem na floresta". (KOPENAWA e ALBERT, 77)

Para demonstrar sua visão de mundo, Kopenawa apresenta sua história, evoca memórias individuais e coletivas. Viveiros de Castro, no prefácio da obra aqui estudada, explica que: "[o livro *A queda do céu*] é ostensivamente 'sobre' a trajetória existencial de Davi Kopenawa, em que o pensador e ativista político yanomami, falando a um antropólogo francês, discorre sobre a cultura ancestral e a história recente de seu povo [...]".

A partir da exposição de sua história e de sua sabedoria, Davi objetiva a defesa de seu território, assim, a obra delinea-se como um gesto, acima de tudo, político. Isso corrobora o que se teoriza em relação à literatura de autoria indígena em geral. De acordo com Julie Dorrico, "é na literatura indígena que esses escritores e intelectuais encontram espaço para uma expressão e uma autoafirmação étnicas que também significam e apontam para a resistência e a luta como minorias" (2017).

Em consonância ao postulado, Kopenawa atesta ter percebido que a relevância de sua sabedoria, no mundo ocidental, dependeria de seus pensamentos estarem escritos

em um livro. Isso corresponde a uma transformação da memória em identidade por meio da escrita (MUNDURUKU, 2008), o que perpassa a literatura indígena brasileira, uma vez que os mitos, os saberes, as narrativas percorrem outros trajetos, que não são o da escrita, dentro da cultura ameríndia, como elucidado por Davi: “Não temos de desenhá-las [as palavras], como eles [nós, os ocidentais] fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte.” (2015,75). Nesse sentido, emerge a questão referente à memória na literatura de autoria indígena, que é a associação entre autobiografia, individual, conforme já se compreende, e a história de um povo. Conforme Julie Dorrico e Leno Danner:

A obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* é relevante para uma análise investigativa no campo das letras e das ciências humanas e sociais, pois é composta de relatos autobiográficos e reflexões xamânicas que implodem um modelo tradicional, digamos assim, de autobiografia enquanto sendo marcada (em sua forma tradicional) pela subjetividade absoluta que se diferencia diretamente, que não se reconhece diretamente frente a seu contexto (uma subjetividade que crê estar separada dele como de um objeto). [2018, 247]

Há, portanto, uma singularidade em relação às autobiografias indígenas. A memória individual mostra-se a partir de relatos pessoais, que não se dissociam da memória ancestral, ou da própria história da comunidade. Segundo os mesmos autores, essa característica existe em prol do coletivo, até porque, como aqui já foi explanado, a literatura é também um instrumento de afirmação de identidade e, no caso de Davi, um instrumento político a favor dos yanomami. Esse propósito enquanto liderança política de um povo, enfatizando o sentido do coletivo, pode ser expresso pela fala de Kopenawa na Câmara dos Comuns, Londres, em dezembro de 1989, que está transcrita no preâmbulo de um dos capítulos de *A queda do céu*:

Sou um índio do Brasil. É a primeira vez que viajo longe do meu país. Meu nome é Davi Kopenawa. Eu vivo numa casa da floresta com meus parentes. Vim aqui pela primeira vez para falar do meu povo. Os meus estão morrendo de epidemias ou assassinados. São os garimpeiros que causam suas mortes. Eles querem nos destruir. Mas eu não quero que meu povo desapareça. [2015, 395].

### **Como tudo se conecta**

Davi Kopenawa identificou as diferenças ontológicas entre o seu povo e os brancos, assim, constatou que a escrita de um livro poderia ser a forma de diálogo mais efetiva, já que a sociedade ocidental tende a apenas reconhecer a importância daquilo que está escrito. Por isso, o xamã yanomami revelou a sua visão de mundo a partir da literatura e apresentou formas de lidar com o mundo, os seres, a floresta que não compactuam com a lógica ocidental. Nesse contexto, há um caminho do saber yanomami à escrita de um livro sobre ele, uma vez que a literatura (escrita, gravada em livros, ou em “peles de papel”, nas palavras de Kopenawa) é uma categoria ocidental, mas foi utilizada como instrumento político em defesa da cultura e da terra yanomami. Como explica Albert:

O discurso político indígena das últimas décadas se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação através das categorias brancas da etnificação ("território", "cultura", "meio ambiente"), e uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato. Nada nos autoriza a separar estes dois registros em nome de uma suposta "autenticidade", nem a tomá-los por estanques ou antagônicos. Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata. O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. A contrário, é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. (pág. 4, 1995)

No caso de *A queda do céu*, os escritores optaram por não traduzir algumas categorias yanomami que não têm uma correspondência direta para línguas ocidentais, devido às diferenças ontológicas e culturais. De acordo com CÂMARA JR, J. M., “[...] a LÍNGUA, em face do resto da cultura, é — o resultado dessa cultura, ou sua súpula, é o meio para ela operar, é a condição para ela subsistir. E mais ainda: só existe funcionalmente para tanto: englobar a cultura, comunicá-la e transmiti-la.”, assim, diferenças culturais, sobretudo quando envolvem categorias ontológicas tão distintas, acarretam uma tradução difícil de alguns termos. Compactuando com isso, na obra aqui estudada, muitas palavras se mantêm em língua yanomami, pois assim têm seus significados resguardados e, para que sejam inteligíveis para os brancos, levam uma nota explicativa. Por exemplo, sobre a palavra *Yarori*, que aparece no decorrer do livro, a nota explica que: “designa ao mesmo tempo os ancestrais animais mitológicos (“os pais dos animais” [...]) e suas imagens (utupë) tornadas entidades xamânicas”. (621)

Seguindo a minha análise, proponho que essas questões culturais que interferem até nas traduções de alguns textos perpassam as diferenças ontológicas, que, por sua vez, são inerentes ao perspectivismo ameríndio e ao antropocentrismo generalizante já aqui comentados, pois estes interferem na forma de lidar com o mundo e interpretá-lo.

Nessa perspectiva, outro tópico revela-se quando Kopenawa analisa o capitalismo. Os brancos, por acreditarem que a natureza está subordinada aos próprios objetivos ocidentais e que o progresso científico e o tecnológico são o mais importante na sociedade, são passíveis de aceitar e conceber uma estrutura econômica voltada para a exploração, para a devastação da floresta e para a competição. O xamã verifica que esse sistema tem influência no modo com que os brancos operam e conduzem as relações dentro das sociedades ocidentais. Nas palavras de Tible:

Kopenawa narra a violência existente nas cidades por conta do dinheiro e das disputas pelos minérios e petróleo arrancados da terra. A terra dos brancos é vista como uma terra de desigualdades e de “muita gente pobre”, porque “os brancos ricos prendem suas terras, pegam seu dinheiro e não dão de volta. Índio não. Não temos pobres. Cada um pode usar terra, pode brocar roça, pode caçar, pescar” (1991). E alerta que “eles não parecem preocupados de nos fazer todos morrer com as fumaças da epidemia que escapam. Eles não pensam que estão assim estragando a terra e o céu e que eles não poderão criar outros” (Kopenawa e Albert 2010, 446). Em sua compreensão do capitalismo, Kopenawa articula os modos de produzir e pensar, quando diz que “os brancos nunca pensam nessas coisas que os xamãs conhecem, é por isso que eles não têm medo. Seus pensamentos estão cheios de esquecimento. Eles continuam a fixá-lo sem descanso em suas mercadorias” [2013, 48]

Por outro lado, no caso yanomami, já que a sociedade é norteadada pelo perspectivismo ameríndio, o qual, como explicado, interfere na forma de lidar com o território e com os entes que participam dinâmica da floresta, o capitalismo não faz sentido. Para ilustrar, um trecho de *A queda do céu*: “O que fazem os brancos com todo esse ouro? Eles, por acaso, o comem?” (pág. 407). Nessa sociedade, como a floresta, o território, e os entes que nele habitam, como animais e espíritos, não estão submetidos à produtividade e competitividade humanas, o capitalismo simplesmente perde o seu objetivo e a sua própria capacidade de validar-se.

Trocamos bens entre nós generosamente para estender nossa amizade. Se não fosse assim, seríamos como os brancos, que maltratam uns aos outros sem parar por causa de suas mercadorias. Quando visitantes querem os objetos que temos, dá dó vê-los se lamentando por não os terem e desejá-los tanto. Então, logo damos a eles, para conquistar sua afeição. Dizemos: “Awei! Leve estas mercadorias e sejam amigos! Consegui-as com outra gente. Não são restos da minha mão. Não importa, leve-as assim mesmo e, mais tarde, não

deixe de dá-las por sua vez aos que vierem visitar sua casa!” Nossa boca teme recusar os pedidos de nossos convidados. Não temos mãos estreitas como os brancos. Quando temos dois facões, damos um deles tão logo alguém pede. Se só temos um, lamentamos [...]. (pág. 414, 2015)

Outra categoria ocidental com que o Perspectivismo ameríndio não parece concordar é o chamado *meio-ambiente*, apesar de o termo frequentemente ser utilizado pelos ambientalistas brancos. De acordo com Albert, “o conceito de “meio ambiente” (environment) denota uma exterioridade e pressupõe, portanto, o ponto de vista de um sujeito-centro definidor: a sociedade-mercado industrial global” (1995), no caso da ontologia yanomami, se o *centro* está sob a possibilidade de perspectivas, o conceito de *meio-ambiente* fracassa, simplesmente se esvazia.

Dessa forma, ao apresentar a necessidade de preservação da natureza e de seu território, Davi utiliza argumentos que não respondem às premissas utilizadas pelos ambientalistas brancos, pois os próprios sentidos das reivindicações não são os mesmos. Kopenawa conduz a defesa da natureza pela própria sobrevivência não só humana, mas da integridade da floresta, como pode ser visto nesse trecho de *A queda do céu* “Acho que vocês deviam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira” (pág. 468, 2015).

Nesse aspecto, suponho que o antropocentrismo é questionado, dando lugar a uma ontologia que verifica e sistematiza a subjetividade de outros seres.

É impossível para eles [os brancos] conhecer a floresta como nós. Por isso não se incomodam nada em destruí-la! Dizem a si mesmos que ela cresceu sozinha e que cobre o solo à toa. Com certeza devem pensar que está morta. Mas não é verdade. [...] A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. Ela parece sempre nova e úmida, não é? Se não fosse assim, suas árvores não estariam cobertas de folhas. Não poderiam mais crescer, nem dar aos humanos e aos animais de caça os frutos de que se alimentam. Nada poderia nascer em nossas roças. Não haveria nenhuma umidade na terra, tudo ficaria seco e murcho, pois a água também está viva. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva! Os brancos talvez não ouçam os seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada. Ela só morre quando todas as suas árvores são derrubadas e queimadas. (pág. 468, 2015).

Assim, valores como “desenvolvimento sustentável” e “proteção dos recursos naturais” não podem ser equalizados ao discurso do xamã, tendo em vista que a sobrevivência da floresta não corresponde meramente a uma fatia separada do desenvolvimento humano, nem está submetida às vontades e anseios da vida do homem.

Destarte, o líder yanomami argumenta sobre a importância da defesa e preservação de seu território. Para tanto, em *A queda do céu*, ele utiliza seus próprios conceitos, sua própria visão de mundo, que é norteada pelo perspectivismo ameríndio. Assim, abre-se a possibilidade de uma nova interpretação, pelos brancos, da dinâmica da floresta, que contesta fundamentalmente o antropocentrismo e o desenvolvimentismo desenfreado. Neste ponto, o gesto político de Kopenawa delinea-se de forma mais marcada: os brancos não poderiam entender a urgência e a necessidade de suas reivindicações como líder yanomami fechados em uma dicotomia que acaba por colocar o homem em detrimento da natureza, então a escrita de *A queda do céu* colabora para revelar e propagar uma outra maneira de se reconhecer enquanto ente dentro de um sistema dinâmico e vivo, que é a floresta.

### **Considerações finais**

Por meio de *A queda do céu*, Kopenawa revela a sua visão de mundo, a qual representa, por si só, uma contestação ao modo de viver e produzir ocidental. Neste trabalho, procurei entender de que forma o Perspectivismo Ameríndio integra a ontologia yanomami e quais os sentidos ele acrescenta à reivindicação do território indígena.

Ademais, é importante salientar que, por se tratarem de visões de mundo destoantes, a relação entre os yanomami e o território não pode ser colocada nos termos da ontologia ocidental. Por fim, a partir da leitura de *A queda do céu* e do contato com o Perspectivismo Ameríndio, revela-se a violência que é interromper a dinâmica da floresta no território yanomami para manter iniciativas que estão ligadas apenas à visão de mundo ocidental, que é antropocêntrica e capitalista.

### **Referências**

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economiapolítica da natureza.. Brasília: UnB, 1994. (Série Antropologia.)

BENEDICT, Ruth. In: Pierson, D. Estudos de organização social. SP: Martins. 312 – 347.

FIOROTTI, Devair; MANDAGARÁ, Pedro. Contemporaneidades ameríndias: diante da voz e da letra. Estudos de literatura brasileira contemporânea, n. 53, p. 13-21, jan./abr. 2018.

CÂMARA JR, João Mattoso. In: Curso de Aperfeiçoamento de Antropologia Cultural da Secção de Estudos do Serviço de Proteção aos índios, no Museu do Índio do Rio de Janeiro.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. São Paulo, 2015. (prefácio)

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

LAUDATO, Luís. Yanomami Pey Këyo. O caminho yanomami. Brasília:Universa, 1998.

LENO, Francisco Danner; PERES, Julie Stefane Dorrico. Um xamã yanomami frente ao discurso filosófico-sociológico da modernidade. Estudos de literatura brasileira contemporânea, n. 53, p. 243-269, jan./abr. 2018.

MUNDURUKU, Daniel (2008). Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade. Overmundo, Lorena, 30 nov. On-line. Disponível em: [www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena](http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena). Acesso em: jun. 2018.

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

PERES, Julie Stefane Dorrico. Literatura Indígena e seus Intelectuais no Brasil: da autoafirmação e da autoexpressão como minoria à resistência e à luta político-culturais. Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas, Brasília, v. 11 no3, p.114-136, 2017.

TIBLE, Jean. Cosmologias contra o capitalismo: Karl Marx e Davi Kopenawa. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.2, jul.-dez., p.46-55, 2013.

TYLOR, Edward. B. 2005 [1871]. “A ciência da cultura”. Em CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 67-99.