

# Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers

*A cosmopolitical event Kopenawa's manifesto and Stengers' proposal*

*Un acontecimiento cosmopolítico: La propuesta de Stengers y el manifesto de Kopenawa*

Renato Sztutman <sup>1</sup>

---

**Dossiê:** Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas

**Artigo de pesquisa. Editores:** Gilton Mendes dos Santos; Carlos Machado Dias Jr.

**Recebido:** 2018-08-08. **Devolvido para revisão:** 2018-11-13. **Aceito:** 2018-11-27.

**Como citar este artigo:** Sztutman, Renato. (2019). Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazônico*, 10(1): 83-105. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.74098>

---

## Resumo

Bruce Albert define *A queda do céu*, escrito em parceria com Davi Kopenawa, como um “manifesto cosmopolítico”. Proponho ler este livro a partir da “proposta cosmopolítica”, de Isabelle Stengers, segundo a qual a definição da política como garantida pela existência de uma natureza imutável e inerte deve ser posta em xeque. Em *A queda do céu*, acompanhamos Kopenawa construir um discurso cosmopolítico, no qual os xapiri (“imagens” dos seres da “terra-floresta”) são agentes fundamentais e no qual a palavra detém um estatuto particular, revelando-se por diferentes modalidades discursivas, associadas a afecções e efeitos específicos. Kopenawa contrapõe a política dos xapiri e das “belas falas” à política dos brancos, com seu mundo desencantado e com suas palavras emaranhadas. Seu discurso – fala de chefe indígena transposta à escrita – pode ser tomado como um manifesto de resistência do povo yanomami e ao mesmo tempo uma lição de moral dirigida aos leitores não-indígenas.

*Palavras chave:* cosmopolítica; Davi Kopenawa; diplomacia; discursividade.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios, da mesma universidade. [sz.renato@gmail.com](mailto:sz.renato@gmail.com)

#### Abstract

Bruce Albert defines *The Falling Sky*, written in partnership with Davi Kopenawa, as a “cosmopolitical manifesto”. I propose to read this book from Isabelle Stengers’s “cosmopolitical proposal”, according to which the definition of politics as guaranteed by the existence of an immutable and inert Nature must be questioned. In *The Falling Sky*, one follows Kopenawa in his construction of a cosmopolitical discourse, in which the *xapiri* (“images” of beings of the “land-forest”) are fundamental agents and in which the word holds a particular status, revealing itself by different discursive modes, associated with specific affections and effects. Kopenawa contrasts the politics of the *xapiri* and of the “beautiful words” with the politics of the whites, with their disenchanting world and their entangled words. His chiefly speech – turning into a writing document – can be understood as a manifesto of resistance of the Yanomami people and also as a moral lesson directed to the non-indigenous readers.

*Keywords:* Cosmopolitics; Davi Kopenawa; diplomacy; discursivity.

#### Resumen

Bruce Albert define *La caída del cielo*, escrito con David Kopenawa, como un “manifiesto cosmopolítico”. Propongo leer este libro a partir de la “propuesta cosmopolítica”, de Isabelle Stengers, según la cual la definición de la política como garantizada por la existencia de una naturaleza inmutable e inerte debe ser puesta en jaque. En la caída del cielo, acompañamos a Kopenawa a construir un discurso cosmopolítico, en el cual los *xapiri* (“imágenes” de los seres de la “tierra-bosque”) son agentes fundamentales y en el que la palabra tiene un estatuto particular, revelándose por diferentes modalidades discursivas, asociadas a afecciones y efectos específicos. Kopenawa contrapone la política de los *xapiri* y de las “bellas palabras” a la política de los blancos, con su mundo desencantado y con sus palabras enmarañadas. Su discurso - habla de jefe transpuesto a la escritura - es un manifiesto de resistencia del pueblo yanomami y al mismo tiempo una lección de moral dirigida a los lectores no indígenas.

*Palabras clave:* Cosmopolítica; Davi Kopenawa; diplomacia; discursividad.

## Introdução

---

No Prólogo de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, Bruce Albert escreve que o livro pode ser aprendido sob um triplo viés. Trata-se, em primeiro lugar, da narrativa de uma vida, de uma biografia – a um só tempo auto e heterobiografia, já que resultado de um processo de autoria dupla (o antropólogo e o líder-xamã Davi Kopenawa, que assinam juntos na capa) ou mesmo múltipla (haveria mais vozes que “falam” no texto, como as dos espíritos *xapiri* e do sogro-iniciador de Kopenawa, entre outros)<sup>2</sup>. Trata-se, outrossim, de uma auto-etnografia, pois ao narrar episódios de sua própria vida, Kopenawa nos conta muito sobre o modo de ser e a história de seu povo, os Yanomami. Como escreveu José A. Kelly em uma resenha da obra, “nunca antes uma cosmologia ameríndia e suas dinâmicas nos foram apresentadas tão clara e detalhadamente” (2013: 179). Por fim, Albert refere-se ao livro como um “manifiesto cosmopolítico”. E é justamente sobre este terceiro viés que eu gostaria de escrever aqui.

O termo “cosmopolítica” foi cunhado pela filósofa da ciência Isabelle Stengers, sendo particularmente apropriado e desdobrado por autores como Bruno Latour, ele também inserido nos chamados estudos de ciência e tecnologia, e por uma série de etnólogos americanistas – dentre eles, Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima<sup>3</sup> – interessados na relação entre o que convencionamos chamar xamanismo e política, isto é, nos modos

como os tratos com o mundo extra-humano incidem sobre ou participam da constituição (ou dissolução) de pessoas e coletivos. Ou, dito de outro modo, nos modos como a mitologia e a cosmologia incidem ou participam do que denominamos história. Parece-me que Albert, ao tomar *A queda do céu* como um “manifesto cosmopolítico” deseja ressaltar justamente o engendramento de um discurso – situado na passagem entre a fala e a escrita – que, ancorado na cosmopraxis xamânica yanomami, pretende dirigir-se a uma larga audiência, a dos leitores não indígenas, *napë* – termo que poderia ser traduzido não apenas como “brancos”, mas também como estrangeiros, inimigos. Discurso cosmopolítico que é também discurso profético, leitura de acontecimentos históricos por meio da mitologia e da cosmologia; discurso que teria, enfim, caráter de diplomacia – isto é, constitui-se no trânsito entre mundos e no uso estratégico e cauteloso da linguagem. O xamanismo indígena é em si mesmo, sabemos, uma atividade diplomática: efetua a conexão entre o mundo dos humanos e dos *xapiri*. O discurso que se desenha em *A queda do céu* segue essa linha, efetuando uma conexão entre o mundo yanomami e o mundos dos *napë*, seus leitores. As palavras xamânicas que o compõem delineiam o que Viveiros de Castro denominou, no Prefácio à edição brasileira, “performance cosmopolítica” ou “cosmodiplomática” (2015: 39).

Gostaria de propor aqui certas “conexões parciais” entre o sentido de “cosmopolítica” proposto por Isabelle Stengers e aquele que, segundo Albert, estaria incutido no discurso de Kopenawa<sup>4</sup>. “Conexões parciais” que não anulam as diferenças em nome da equivalência, tampouco buscam uma síntese. Pelo contrário, podem estar muitas vezes fundadas em equívocos (Viveiros de Castro, 2004). Afinal, o problema de uns – os “modernos” que “jamais o foram” (Latour, 1991) – não é o mesmo problema de outros – os Yanomami ou outros povos indígenas que já não deixam de se apropriar, sempre ao seu modo, de elementos e discursos dessa modernidade. A recuperação da discussão de uma filósofa *napë* para pensar o livro de um xamã indígena (transcrito por um antropólogo *napë*) diz respeito à possibilidade de pensar uma outra noção de política, que não está subordinada ao par natureza/cultura, um só mundo para muitas representações dele. A cosmopolítica se faz entre mundos e, mais importante – daí a ideia de que é antes de tudo um “princípio de precaução” (Stengers 2007) –, não implica nenhum projeto de unificação. O manifesto de Kopenawa e Albert é, nesse sentido, um alerta contra nossa ideia de política ancorada num mundo já feito, já dado, e portanto, inerte, passível de exploração. Mas a política se faz junto com o mundo; e se “nós”, esses modernos ou simplesmente “humanos”, na glosa atual de Latour (2015), redescobrimos isso apenas recentemente devido a uma imensa crise planetária, “eles”, Yanomami e tantos outros povos, sempre souberam disso<sup>5</sup>. É preciso, pois, dar vazão a uma escuta mais eficaz de suas palavras<sup>6</sup>.

Isabelle Stengers (2007) emprega o termo “cosmopolítica” antes como “proposta” ou “proposição” que como conceito<sup>7</sup>. A proposta ou proposição

cosmopolítica de Stengers é, antes de tudo, um esforço para desestabilizar o que tomamos por política, essa tentativa de estabelecer um mundo comum tendo em vista a estabilidade disso que chamamos natureza ou fatos. Em certo sentido, a démarche de Stengers pode ser tomada em analogia com a de Pierre Clastres, autor de *A sociedade contra o Estado* (1974), para quem é preciso que a política deixe de ser definida exclusivamente como busca do monopólio do poder coercitivo – tornando-se, via de regra, algo que unifica e suprime a multiplicidade – para ser inscrita num espaço de criação e resistência. Com Stengers, é preciso, pois, passar de uma “chave maior” – esta que pensa em termos de “soluções de autoridade”, de Estados, partidos políticos, esferas de decisão etc. – para uma “chave menor”, que instaura espaços de hesitação, problematizando noções chave, como humanidade, ação, mundo comum etc. Se, para usar termos caros a Deleuze e Guattari (1980), a “chave maior” é teomática, a “chave menor” é problemática, e é nessa minoridade e no aspecto de resistência que a atravessa que se inscreve a “proposta cosmopolítica”, dependente que é de uma “ecologia das práticas” (Stengers 1997).

A proposta de Stengers é compartilhada com Latour, que visualiza a possibilidade de pensar uma outra filosofia política que, diferentemente das filosofias políticas modernistas, não esteja ancorada numa Natureza “muda”. Para Latour (1999), o antídoto da modernização – processo inacabado de separação entre natureza e sociedade, ciência e política – deve ser buscado na “ecologização”, na consideração do enredamento de humanos e não humanos nas mais diferentes práticas que *jamais deixaram de existir* no Ocidente moderno. Tanto para Latour como para Stengers, grosso modo, a crítica da política (e da filosofia ou ciência política) deve seguir a crítica da ciência (da epistemologia). Em vez de pensar que há uma só ontologia (um só mundo objetivo, dado), para várias epistemologias (vários “modos de conhecer”), é preciso considerar que ontologias e mundos também são feitos, e a ciência assumiria, assim, seu caráter experimental e especulativo, o que não significa abrir mão de sua objetividade, mas sim de afirmar que esta é também um fato político, da mesma maneira que a política não deixa de estar enraizada em uma ontologia particular. Em outras palavras, que podemos pensar da política quando a Natureza deixa de ser Una, deixa de ser um domo unificante? Com Stengers e Latour, tanto a ciência como a política são tomadas a partir de uma imagem de experimentação: como num laboratório, estamos diante sempre de uma arte de compor mundos.

Na Introdução de uma coletânea que resultou de um colóquio sobre a noção de cosmopolítica, como proposta por Stengers e Latour, Lolive e Soubeyran (2007) atentam para a importância de considerar o contexto político da passagem do século XX ao XXI<sup>8</sup>. Eles destacam, em primeiro lugar, a “crise ambiental” acarretada pelo diagnóstico do “aquecimento global” e pelo crescimento dos movimentos ambientalistas. Em seguida, lançam luz sobre o episódio do 11 de setembro, que disparou um debate sobre o retorno

da religião e suas paixões na política. Se, de um lado, a natureza é politizada, deixa de ser um domínio destacado da ação humana; de outro, a política é reinserida em teologias, e a República como que voltaria se ver diante de uma arena de “guerras de religião”.

A crise sinalizada diria respeito, com efeito, à constituição forçosa de um “mundo comum”. Não estamos mais sozinhos no mundo, temos agora de reconhecer os “seres da natureza” como agentes que interagem conosco e temos também de prestar atenção aos outros povos que, evocando seus deuses, recusam a jogar a mesma partida, recusam cumprir as mesmas regras. Essa crise do mundo comum seria, assim, a crise da ideia estóica de uma “cosmópolis”, de um alargamento da comunidade de pertencimento (a polis grega), tendo em vista o reconhecimento tanto de uma lei natural do cosmos como de uma Razão comum a todos os humanos. Ideia que foi aprimorada sobretudo com I. Kant, no século XVIII, que vislumbrava a possibilidade de uma “paz perpétua” entre as nações decorrente da tomada de consciência de uma Razão e de uma História universais. Kant escrevia, lembram Lolive e Soubeyran, no contexto das guerras de coalizão contra a República Francesa Revolucionária, e preconizava o desenvolvimento de novas formas políticas e de direito internacional. Ora, no mundo contemporâneo, em que o embate entre diferentes modos de vida choca-se com ideais de globalização e universalidade da ciência moderna, o problema do cosmopolitismo kantiano voltaria fortemente à pauta.

Para autores como Latour e Stengers, o “mundo comum” não pode estar dado, pois o que se coloca em xeque é justamente a universalidade de uma lei natural do cosmos e de uma Razão universal e unívoca. Diferentemente, um “mundo [em] comum” precisa ser fabricado, composto<sup>9</sup>. Como sustentam ainda Lolive e Soubeyran, este argumento está imbricado numa “perspectiva antropológica”: ele depende da consideração dos agentes não humanos revelados pela etnografia das práticas científicas (ou “ecologias das práticas”, na expressão de Stengers) e dos povos “excluídos” da modernidade, como os povos indígenas e os povos imigrantes ou refugiados, que incluem seus espíritos e deuses em suas práticas de conhecimento e em sua ação política. Compor o mundo [em] comum é alargar a democracia, “civilizar os modernos”, fazendo caber nela atores não apenas humanos, racionalidades não apenas hegemônicas, que não pressupõem um desenvolvimento linear e unívoco.

Latour (2007) debate com o sociólogo Ulrich Beck, que propõe uma releitura do cosmopolitismo kantiano, afastando-o do fenômeno da globalização do mercado e tendo em vista uma perspectiva humanista e multiculturalista. Inspirado em Viveiros de Castro, Latour vislumbra uma cosmopolítica associada à ideia de multinaturalismo. Não seria mais possível contar, como Kant, com um só mundo, uma vez que o cosmos poderia bem ser pensado, à maneira de William James, como um “pluriverso”. Nessa cosmopolítica imperariam

as controvérsias, guerras dos mundos, o que contrasta radicalmente com o cosmopolitismo kantiano, em que a guerra, que não deixa de imperar, ganha um sentido reativo ou *pedagógico*, no sentido de que deve “ensinar” aos outros a Verdade, a Razão, a Igualdade. Nos termos de Clastres, guerra pedagógica poderia ser o outro nome do etnocídio: imposição de um cosmos unificado a uma multiplicidade, de uma lógica do Estado por meio da escola, do direito e da religião. Nada mais próximo dessa guerra pedagógica do que a ação dos missionários entre os Yanomami, como nos conta Kopenawa: em nome de um deus único, Teosi, todo o resto – a multiplicidade dos seres do cosmos – é demonizado, tornando-se algo passível de repulsa e perseguição.

Para Latour, é preciso buscar um “mundo comum” que prescindia de guerras pedagógicas e, então, apostar num construtivismo radical, num composicionismo contra grandes transcendências – para ele, a maior transcendência que produzimos foi a ideia moderna de Natureza. Em *Politiques de la nature* (1999), pergunta-se sobre a possibilidade de uma nova filosofia política, capaz de atender a problemas contemporâneos, por exemplo, o da crise ambiental e, por conseguinte, a entrada da ideia de “natureza” na política. Segundo ele, os movimentos ecológicos ainda não teriam elaborado uma teoria à altura de sua prática; pois se, na prática, eles afirmam que não é possível separar natureza e sociedade, em teoria eles continuam a apelar para uma Natureza transcendente. Seria preciso, diferentemente, conceber teorias imanentes menos destacadas de suas práticas, o que pressupõe livrar-se tanto da ideia de Natureza, como algo externo à ação humana, como da ideia de uma humanidade comum partilhada por todos os homens. Só assim poderia emergir uma ecologia propriamente política, isto é, capaz de dar dignidade ontológica aos seres que chamamos de não humanos, capaz portanto de compor coletivos *junto com eles*<sup>10</sup>. Como lemos no livro de Kopenawa e Albert, os Yanomami nem sempre tiveram essa “outra ecologia”, a ecologia dos *napë*, afinal sempre reconheceram os habitantes da terra-floresta – que ele traduz por um conceito nativo como *urihi-a* – como seres dotados de intenção e inteligência, como subjetividades plenas<sup>11</sup>.

Mais recentemente, continuando sua reflexão sobre o que seria uma nova filosofia política e em diálogo com Stengers, Latour recorre à imagem de Gaia, essa Terra como ser vivente e sentiente, como proposta pela hipótese de Lovelock e Margulis. Estes teriam sugerido que não se trata, como para os darwinistas, de organismos adaptando-se ao ambiente, mas da produção mesma da Terra pelos organismos, que geram seus próprios ambientes. Não estaríamos, assim, *na* atmosfera, mas “a atmosfera somos nós”, resume Latour (2015: 89). Gaia seria o antídoto a uma teologia política da Natureza, manifestando um novo poder de convocação, desta vez não dos “humanos” – em oposição radical aos não humanos – mas dos “terranos”, estes que deliberadamente deixam de ser modernos para reatar vínculos com os seres da terra. Latour pensa Gaia – e toda uma “Gaia-política” – como resposta à crise

planetária provocada pela intensificação do Antropoceno, essa era geológica em que o humano torna-se a força principal. Segundo Latour, Lovelock nos obriga a situar ação humana numa grande geohistória, que se contrapõe ao mononaturalismo e à projeção universal do *homo economicus*, base oficial da “constituição moderna”. Concepção análoga, segundo Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), poderia ser encontrada na mitofísica ameríndia que professa que antes do mundo existir havia pessoas; o mundo, assim, nada mais seria que um composto de pessoas, invertendo a ideia de que antes das pessoas já haveria um mundo, pronto para recebê-las.

Voltemos a Stengers e à radicalidade de sua proposta cosmopolítica. Em seu “La proposition cosmopolitique” (2007), que de certa maneira condensa o seu grande *Cosmopolitiques* (1997), mais importante do que a tarefa de compor um “mundo comum”, modo como Latour define minimalisticamente a política, é pensar a cosmopolítica como insistência do “cosmos” na política, isto é, como fator de resistência. Trata-se, antes de tudo, de considerar aqueles que *recusam* todo o englobamento, todo esforço de produção forçada de uma paz ecumênica, toda unidade transcendente. Nesse sentido, o cosmos deixa de significar simplesmente um “mundo comum”, para significar a multiplicidade, um agregado de mundos divergentes que não aceitam um representante comum. O cosmos deixaria de ser pensado como fator de equivalência (solução kantiana) para ser tomado como fator de equalização (*mise-en-égalité*), uma vez que conecta – articula – mundos. A imagem da recusa da equivalência – e da transcendência – é o que se faz valer. O cosmos no sentido de Stengers pode ser tomado como equivalente à ideia deleuze-guattariana de Multiplicidade (por isso, é também um “caosmos” ou um “multiverso”); é menos a política dos outros do que a política que envolve muitos outros e seus mundos, uma política a favor da Multiplicidade e por isso contra a unificação, o que não deixa de ser um aspecto importante da política de certos outros.

Em *Cosmopolitiques* (1997), Stengers busca em ciências, como a biologia e a química, modelos de “emergência livre”, algo como composição sem transcendência. Ela se inspira diretamente na teoria de seu mestre, o químico Ilya Prigogine, que pensa em modelos de auto-organização irreversíveis, em como a ordem pode emergir do caos<sup>12</sup>. Stengers recusa aí também a imagem biológica do corpo como organismo uno; para ela, a biologia poderia se liberar da ideia de Deus e do gene, e a química deveria voltar a ser pensada, como o era no século XVIII, como *arte* de fazer. Com isso, teríamos um pensamento voltado antes de tudo à eficácia. A cosmopolítica de Stengers nos permitiria passar diretamente do campo das ciências – e da natureza – para o campo da sociedade, pois também os coletivos e os mundos comuns seriam produtos de emergências, e não de ideias abstratas como “humanos de boa vontade” e “interesses gerais”, estas que estariam na base da nossa “política” oficial. Além disso, ela pontua a necessidade de considerar aqueles que estão fora: os inimigos, os desconhecidos, ou aqueles simplesmente qualificados como “idiotas”, isto é, os Outros, estes que insistem.

Stengers compactua com Latour a ideia de que todo esforço cosmopolítico é necessariamente diplomático, isto é, deve estabelecer uma ponte com o fora, deve dar voz àqueles cuja prática é ameaçada por uma decisão majoritária, deve proceder pela convocação e pela consulta àqueles que permanecem invisíveis ou mudos. Ambos, Stengers e Latour, distinguem o *expert* do diplomata. Se o primeiro “sabe” e constrói o seu saber desqualificando o saber dos outros, tornando-os meras crenças diante de uma Verdade já garantida, o diplomata assume o saber dos outros como possível, e inicia com eles uma negociação. No último volume de suas *Cosmopolitiques* (1997), Stengers discute a questão da diplomacia, contrapondo-a à “maldição da tolerância”. Dialogando com a etnopsiquiatria de Tobie Nathan, que tem em vista o tratamento de pacientes imigrantes de ex-colônias francesas, ela se pergunta: como, no mundo contemporâneo, tão fortemente afetado pelos avanços da ciência, pelo desenvolvimento das psicoterapias, é possível viver com os Yorubá? A resposta dela opõe-se à alternativa da tolerância, isto é, simplesmente aceitar a diferença, sabendo que é a ciência moderna quem detém o verdadeiro saber, e nesse sentido, somente os aliados de seus *experts* é que poderiam governar. O trabalho clínico de Nathan, segundo ela, oferece uma via para por fim à maldição da tolerância. Mais importante do que compreender como os imigrantes yorubá concebem diferentes modalidades de doenças seria levar a sério seus métodos de curar, suas terapêuticas, seus saberes acumulados. Nathan procura fabricar um mundo com os Yorubá, e não apenas pensar sobre eles. Seu método clínico atualizaria de certo modo a imagem do Parlamento latouriano: unem-se psiquiatras ocidentais e curadores africanos buscando menos uma verdade inalterável do que a eficácia: o êxito no tratamento de uma pessoa que sofre. Os agentes em comunhão não precisam exatamente se entender, eles precisam agir em conjunto em nome de algo reconhecido como “comum”, ainda que provisoriamente.

A diplomacia é, via de regra, um acordo sobre a possibilidade de paz. Não se trata mais de uma paz perpétua, e sim de uma paz possível e mesmo provisória. O desafio de uma diplomacia cosmopolítica é justamente conectar mundos de maneira não hierárquica, sem pressupor uma totalidade externa, dotada de um representante maior, único. Nessa diplomacia cosmopolítica, aqueles que ocupam posições de poder, aqueles que de algum modo se veem autorizados a falar por todos, a decidir por todos, devem ser coagidos por ações não violentas. Nesse ponto, Stengers, voltada para o mundo ocidental moderno, assume sua profunda simpatia pelos movimentos altermundialistas, pelo ativismo não violento, que questiona decisões majoritárias e empodera grupos minoritários. É nesta passagem dos ensaios de filosofia da ciência para os panfletos de envergadura mais política que o problema cosmopolítico resvala numa proposta de ação mais propriamente dita.

É, por exemplo, sob o impacto das manifestações em 1999 em Seattle contra a reunião da Organização Mundial do Comércio que ela escreve com

Philippe Pignarre *La sorcellerie capitaliste* (2005). Neste livro, curiosamente, o termo “cosmopolítica” não aparece, os autores falam apenas em política, contrapondo, no entanto, uma “política do possível” a uma “anti-política do provável”; esta última estaria presa ao “sistema feiticeiro”, que é o capitalismo, ao passo que a primeira buscaria meios de proteção, meios de impedir uma captura definitiva pelo tal sistema. Fugir da alternativa infernal do capitalismo – escolher entre a resignação e a denúncia – seria recolocar na política o que parece incontornável, seria deixar de se pôr no lugar do poder para compreender maneiras de resistir a ele. A ausência do termo “cosmopolítica” se justifica, então, pela definição da política como resistência, como criação de possíveis, papel dado ao cosmos nos textos acima citados.

Em *Au Temps des catastrophes*, escrito quatro anos depois de *La sorcellerie capitaliste*, agora sob o impacto das controvérsias sobre os organismos geneticamente modificados e sobre a crise climática e ambiental, Stengers discorre sobre o que ela batiza de “intrusão de Gaia”, a “terra viva” que se volta furiosamente contra seus habitantes, alertando para a necessidade de refazer, ou melhor, reativar nossos vínculos com a Terra, que é também uma maneira de restabelecer um novo “mundo [em] comum”. Ambos os livros tomam politicamente a imbricação entre ciência e política, isto é, evidenciando o que há de político no fazer ciência (fazer fatos e mundos), incitando portanto toda uma cosmopolítica. Tanto a ideia de “desenfeitiçamento” como a de “intrusão” obrigam a pensar “receitas de resistência”, que passam forçosamente por agenciamentos e conexões entre existências heterogêneas. Para resistir, seria preciso desenfeitiçar (o que não deixa de ser também tornar-se feiticeiro, praticante da magia, arte da imanência) e aliar-se com Gaia (essa curiosa “terra viva”, figura transcendente que nos impele a pensar meios de contra-transcendência). Seria preciso, enfim, reativar vínculos julgados perdidos ou inexistentes – com deuses e espíritos, mas também com a Terra. Receita é, aliás, um mais um termo no qual Pignarre e Stengers insistem. Eles referem-se a receitas de empoderamento, sempre minoritárias, jamais teorias que justificam, mas meios de explorar as possibilidades de um acontecimento. “Receitas feiticeiras”, que ressaltam um trabalho de experimentação ativa, sempre aberto ao imponderável e ao imprevisível.

Ora, receita de resistência é em outros termos o que se faz notar no “manifesto cosmopolítico” de Davi Kopenawa, essa “crítica xamânica” voraz ao sistema capitalista. Sua técnica de desenfeitiçamento é o antídoto da morte dos xamãs yanomami, é um chamado a uma rexamanização do mundo, daí seu subtítulo ser justamente “palavras de um xamã yanomami”, xamã que é também líder político e profético, palavras que precisam ser escutadas, pois é todo um regime da palavra que está em jogo nesta outra cosmopolítica.

Há em *A Queda do Céu* uma outra definição de política, que passa pela interação com os *xapiri* – ancestrais animais, imagens dos seres da floresta

que permanecem invisíveis na experiência comum – e que tem uma forte dimensão retórica. Depois da dizimação de muitos membros de sua família, devido a epidemias, Kopenawa viveu muitos anos entre os brancos, atuando como intérprete para eles. Apenas tempos depois seria iniciado ao xamanismo pelo seu sogro Lourival, tornando-se uma dupla liderança, capaz de falar e agir para dentro e para fora. Desde então, Kopenawa passou a aliar sua capacidade de tratar com os *xapiri* e de lidar com assuntos relativos ao mundo dos *napë*, conectando a política cósmica dos espíritos à política representativa exigida nas interações com o Estado nacional e seus agentes. Desse lugar de mediador decorre uma reflexão sobre as possibilidades e as agruras de viver junto com os brancos, bem como sobre o significado (até então pouco óbvio para os Yanomami) de partilhar com eles um mesmo planeta, tendo em vista a crise ambiental e sua ameaça. Essa consciência adquirida de um sentido de planetaridade e da iminência de catástrofes aproximaria o discurso de Kopenawa daquele de Stengers e Latour, sobretudo quando evocam a figura de Gaia e a necessidade de uma resposta. Menos preocupado com a constituição de um mundo comum ou com o futuro da democracia representativa, Kopenawa constrói um discurso e uma práxis de resistência, que não mimetizam simplesmente as armas da modernidade, mas que se veem fortemente ancorados a uma “crítica xamânica” da economia capitalista e suas práticas de conhecimento, como bem resumiu Albert (1993).

O trato com os *xapiri* – acessado por meio da inalação da *yákoana* (virola Sp; rapé de com fortes efeitos psicoativos) – é um tema central em *A queda do céu*. Como o próprio B. Albert resalta em seu Postscriptum, os *xapiri* – imagens (tradução para *utupë*) da “terra-floresta” e seus habitantes – são eles também autores do livro. Do mesmo modo que participam do processo de subjetivação – por exemplo, da iniciação ao xamanismo, da cura de doenças, de experiências visionárias etc. – integram vivamente a política yanomami, isto é, os modos pelos quais os yanomami fazem e desfazem seus coletivos. Segundo Kopenawa, “para nós [os Yanomami], a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo do sonho e que preferimos, porque são nossas mesmo” (2015: 390). Omama é o demiurgo, pai do primeiro xamã e criador dos *xapiri*, suas palavras “fazem crescer o pensamento” (2015: 509). Os xamãs yanomami revelam-se grandes diplomatas: sabem como ver e se comunicar com os *xapiri*, sabem também que para construir o mundo das relações de parentesco e afinidade é preciso compor com outros mundos. Como sugeriu B. Albert (1985), o universo do ritual (que inclui os grandes festivais multicomunitários *reahu*) e do xamanismo (incluindo aí todo o sistema de agressões) dá a tônica dos gradientes de proximidade e distância entre pessoas e coletivos.

*A queda do céu* divide-se em três partes. A primeira, “Tornar-se outro”, consiste num detalhado relato sobre o xamanismo yanomami e o universo dos *xapiri* a ele associado, e a experiência de Kopenawa de tornar-se xamã, tendo sido iniciado por seu sogro Lourival, depois de uma série de eventos

que o levaram a viver longe dos Yanomami. Tornar-se xamã implica atender um chamado dos *xapiri* (muitas vezes dado em experiências oníricas), ser iniciado por um xamã mais experiente, sempre sob a ingestão da *yãkoana*. A iniciação, que deve contar com uso continuado desta substância, que propicia a visão do invisível, culmina no estabelecimento de uma “casa dos espíritos”, alocada no peito do noviço. Tornar-se xamã é, em suma, conhecer as *palavras* (os cantos) dos *xapiri*, fazê-los dançar, e também *vê-los*, admirá-los em sua beleza. Se os *xapiri* protegem as pessoas das doenças, eles também protegem a toda a “terra-floresta” (*urihi a*), impedindo a fatídica queda do céu, algo já experienciado em tempos imemoriais.

Na segunda parte, “A fumaça do metal”, Kopenawa descreve a chegada dos brancos e os impactos desse acontecimento na sua vida e na do povo yanomami. Ele fala aí sobre as epidemias, a exploração do minério e a ação etnocida dos missionários. Toda essa reconstituição provoca uma especulação sobre a natureza desses estrangeiros. Se a potência dos brancos é reconhecidamente associada ao universo do xamanismo, a eles são dirigidas críticas seja pelo seu excesso, seja pela sua falta. Se são muitos, se se multiplicam demais, isso se dá concomitantemente à sua falta de sabedoria e à sua incapacidade tanto de falar como de ver. Não sabem sonhar, nem ver os *xapiri*, sua fala é feia e sua escrita feita de esquecimento. Seu deus, Teosi, aproxima-se da figura de Yoasi, opositor do demiurgo Omama e inventor da morte. Como Yoasi, Teosi tem inveja dos *xapiri* criados por Omama, tem inveja de sua infinda beleza, por isso prefere identificá-los à maldade de Satanás.

A terceira parte, “A queda do céu”, consiste numa espécie de síntese dialética ao modo indígena: Kopenawa destila aí a sua crítica xamânica ao mundo da mercadoria, elaborando uma espécie de profetismo sob a base da ameaça de um cataclismo, a queda do céu. Interpreta a catástrofe da exploração do ouro por uma mitologia metálica, que associa a origem do metal a Omama e seu caráter patogênico a Yoasi. Os *xawarari*, seres da epidemia, teriam aparência de brancos e seriam canibais. Kopenawa narra sonhos em que a terra-floresta apresenta cicatrizes cintilantes, o faz com que ele se dê conta da necessidade de fazer dançar os espíritos dos antigos brancos, de sonhar com territórios devastados para defender a floresta. A epidemia é agora de toda a terra-floresta. O xamanismo, o universo dos *xapiri*, é evocado para curar todo o mundo, ameaçado pela ação predatória dos brancos, dentre eles, os garimpeiros, “comedores de terra”.

A morte dos xamãs, tema do último capítulo do livro, é a iminência do cataclismo – é a incapacidade de conexão com os *xapiri* e o esquecimento das boas palavras que eles ensinam. Se os *xapiri* são imagens da floresta e dos ancestrais animais que nela habitam, suas palavras são aquelas faladas ou cantadas por esses ancestrais, pelas imagens dos diferentes seres – pássaros, árvores etc. – que habitam a floresta. O xamanismo yanomami é, por isso,

um esforço de restabelecer a condição de indiscernibilidade entre humanos e animais (e outros seres), como transcorria nos tempos mitológicos, pré-cosmológicos, anteriores à separação, à transformação desses seres (“ancestrais animais”, *yaroripë*) em caça. Albert escreve, em um artigo recente, que a iniciação xamânica é o momento no qual se aprende a “imitar” os *xapiri*, “imitar” não no sentido de representar, de tornar-se propriamente espírito. Nessa atuação, neste devir, é preciso aprender a falar outra língua, a transitar no que seria um “poliglotismo humanimal” (2016: 99)<sup>13</sup>.

Como se vê, a diplomacia xamânica, o trânsito entre os diferentes mundos, passa pela palavra, pela ideia de que diferentes seres possuem diferentes línguas, sendo possível “imitá-las”, e imitação aqui é mais do que mimese num sentido representacional, aproximando-se de uma ideia de transformação e devir. Albert (2016) comenta ainda que, entre os Yanomami, os termos para exprimir as vocalizações animais são os mesmos que os usados para a linguagem humana. De maneira perspectivista (cf. Viveiros de Castro, 2002), o som ou a voz desses outros seres é linguagem para eles mesmos, daí o fato de diferentes vocalizações serem descritas do mesmo modo que o são as modalidades vocais e discursivas humanas – por exemplo, conversas, diálogos cerimoniais, cantos e lamentos. Ora, essas modalidades existem para todos os seres do cosmos, compondo o que seria um modelo de comunicação e de diplomacia cosmopolítica. É nesse sentido que todo o conhecimento e toda aptidão para falar e cantar – compreende-se aí tanto os cantos xamânicos quanto os discursos políticos – devem ser aprendidas com diferentes seres do cosmos.

O tema da palavra e seu aspecto cosmopolítico é especialmente tratado no capítulo 17 de *A queda do céu*, intitulado “Falar aos brancos”. Não por acaso, ele abre a terceira e última parte, na qual o manifesto cosmopolítico de Kopenawa vem à tona: como ler o infortúnio causado pelo encontro com os brancos pela cosmologia yanomami e como isso implica a criação de um novo tipo de discurso, político e profético, capaz de informar um novo tipo de ação. Neste capítulo 17, pensar modos de falar politicamente aos brancos — algo que muitas vezes se dá por meio da escrita — exige pensar mais amplamente sobre modalidades de fala política entre os Yanomami. Afinal, se os brancos não sabem “ver” – no caso, os *xapiri*, fonte de todo conhecimento — eles tampouco sabem falar e ouvir; se eles não sabem que existe um mundo invisível, tampouco sabem que a linguagem não é mero veículo de comunicação, que ela deve ser compreendida a partir de uma rede de afecções cósmicas e de efeitos cosmopolíticos.

Os *hereamuu* ou *patamuu* consistem num discurso de aconselhamento proferidos pelos mais velhos – muitas vezes sogros ou mesmo chefes – para o seu grupo. Ancorados em episódios míticos, têm caráter fortemente exortativo – o que não significa comando, como bem notou P. Clastres (1974) para as falas de chefe entre os mais diferentes povos indígenas – e enfatiza a oposição

a grupos inimigos, atentando à iminência da guerra<sup>14</sup>. *Patamuu* vem de *pata*, que Albert (1985) traduz por “homem importante”, rementendo a lideranças ou chefes locais. *Hereamuu* vem, segundo Kopenawa, de *here*, pulmões; isso porque estas falas se dão sob fortes expirações e sílabas exclamativas. A habilidade de proferir *hereamuu* seria obtida por meio da entronização, no peito, do espírito (ou imagem, *utupë*) do gavião *kaomari* ou *kãokãoma*. A voz potente seria o que garante o vigor das exortações — e está associada ao domínio da animalidade, o que reenvia para o tema do líder tomado à imagem de um animal predador, imagem que povoa outras sociocosmologias indígenas<sup>15</sup>. O que acontece no aprendizado do *hereamuu* é análogo ao que acontece no aprendizado dos cantos de *xapiri*, no qual imagens de “ancestrais míticos” e das “árvores de cantos” “nos emprestam sua garganta e consolidam nossa língua”(Kopenawa in Albert, 2016: 95). Aprender a cantar, falar – algo contínuo ao vocalizar – é um ato que implica transferência de afecções. Como em muitos lugares, diferentes espécies de pássaros se emprestam como “donos” destas afecções relacionadas à fala e ao canto, mas também à capacidade de “imitar” a voz de outros e também de liderar<sup>16</sup>. A voz potente do falcão *kãokãoma* é, por exemplo, o que oferece a eloquência, a potência da voz, sem a qual essas “boas palavras” não se firmariam.

Os diálogos cerimoniais *wayamuu* e *yaimuu* teriam lugar nos encontros de pessoas provenientes de territórios distantes. Kopenawa conta que quem ensinou esses diálogos — que diferentemente dos rumores não são falados “da boca para fora” — foi Tiritiri, o espírito da noite. Lizot (2000) já salientava o caráter agonístico desses diálogos, que ocorrem não por acaso durante a noite, sempre evitando o confronto direto. Kelly (2017), mais recentemente, ofereceu uma rica releitura dos *wayamuu*, ressaltando a riqueza de suas construções metafóricas — que em muitos pontos se aproximam dos cantos xamânicos — pensadas em termos de efeitos persuasivos<sup>17</sup>. Para ele, diferentemente de Greg Urban (1986) e Peter Rivière (1971), esses diálogos não são simplesmente operadores de paz em situações de conflitos potenciais, eles são a evidência da potência da linguagem e da capacidade de extrair ações de outrem<sup>18</sup>.

Tendo passado por essas diferentes modalidades de discurso, Kopenawa reflete, neste capítulo 17, sobre as dificuldades de “falar aos brancos”, e isso se deve, segundo ele, à ignorância por parte destes do que vem a ser uma “boa fala” e dos contextos de escuta que esta implica. Como tão bem demonstrou Albert, Kopenawa construiu um discurso político dirigido aos brancos, indo de uma escala nacional até uma escala internacional, passando por Manaus, Brasília até chegar à ONU. No entanto, este discurso jamais teria se destacado de um fundo profético, que fala da iminência do cataclismo, passível de ser revertida com a ação de xamãs. Kopenawa conta como se deu a entrada no mundo de “nossa política”, como passou a falar com os *pata thëpë* (“homens importantes”) dos *napë*. Conta como aos poucos seu povo foi deixando de lado as guerras de vingança entre diferentes grupos para se engajar numa

guerra comum contra garimpeiros, missionários e tantos outros agentes da sociedade nacional. Kopenawa narra, enfim, a construção de uma luta, cujas armas não são simplesmente tomadas do opositor – dos brancos e sua política – permanecendo enraizadas no domínio do xamanismo e da cosmologia. Esse discurso político, ou melhor, cosmopolítico estaria fortemente atrelado ao discurso ecológico que, como sugeriu Latour (1999), constitui um antídoto da modernização no seio da modernidade. Como insistiu Albert (1993), a ecologia é o que conecta o discurso profético – a iminência da queda do céu, o ressecamento da terra-floresta – a um discurso de largo alcance, que fala do perigo a que se vê submetido todo o planeta. Kopenawa alega que os Yanomami sempre conheceram a “fala da ecologia”, pois ela foi dada aos seus ancestrais por Omama, o “centro da ecologia”, criador dos *xapiri*, sem os quais a terra-floresta esquenta, torna-se doente, acaba.

Com esse discurso cosmopolítico, que recusa a separação moderna entre sociedade e natureza e, por isso, põe um limite na acepção corrente de política, Kopenawa conecta os conceitos yanomami de *hutukara* e *urihi* à ideia de uma “grande terra-floresta”, a isso que os brancos chamam de “mundo inteiro” ou “mundo comum”, um mundo comum que no entanto depende dos xamãs yanomami, pois os brancos ignoram que ela é inteligente e viva, e que sua manutenção depende dos *xapiri*. Kopenawa explica que com a morte de muitos xamãs o caos reinará, seus espíritos órfãos se tornarão raivosos e se voltarão contra os brancos fazendo com que o céu caia. Eis a profecia: quando o céu cair, como já teria acontecido num tempo muito remoto, os humanos se tornarão outros, se tornarão seres canibais. O xamanismo é, portanto, fundamental, sem ele toda a terra-floresta perece. Surdos às palavras de Kopenawa e cegos em relação à verdadeira composição do mundo, os brancos põem tudo a perder.

Kopenawa é decerto um diplomata, no sentido atribuído por Stengers e Latour: aquele que chega em tempos de guerra e que sabe conectar mundos incomensuráveis, sem com isso querer buscar a paz perpétua via estabelecimento um ponto de vista único e englobante. É um diplomata que coloca em conexão o mundo yanomami e o mundo dos brancos. E, como todo diplomata, deixa-se seduzir pelo mundo dos outros, aprende sua língua, vive em suas cidades, viaja por entre os mais diferentes sítios e conversa com seus grandes homens. Mas resistindo à tentação de “virar branco”, ele se engaja na defesa da floresta e do xamanismo, como modo yanomami de habitar o mundo. Poderíamos dizer que o problema maior para Kopenawa não é o de “como viver com os brancos” — já que não se trata bem de “viver com” eles, não se trata bem de um cosmopolitismo — mas de como “falar com eles”, estabelecer alguma comunicação para além das diferenças de códigos. O problema é menos o de como construir um “mundo comum” do que como viver num mesmo planeta — formulação que teve de ser construída ao longo dos anos — porém separadamente, pois as incompatibilidades imperam.

Como todo diplomata, Kopenawa possui o dom da fala, é ele aquele que maneja as modalidades discursivas yanomami e também que sabe falar aos brancos. Como escreveu Manuela Carneiro da Cunha (2009), em momentos de enfrentamento, como o foi, na abertura democrática brasileira, o período da Constituinte, nos anos 1980, quando se lutava pela conquista dos direitos indígenas fundamentais, mais importante do que saber “falar como os romanos” era poder “falar com os romanos”, estabelecer com eles — os romanos figuram aqui e sempre como a metáfora do Império — um canal de diálogo, apropriando-se de suas armas sem perder o pé dos modos de ser e pensar indígenas. Como insistiu Albert (1993), o discurso político de Kopenawa extrapola o campo da etnicidade, ultrapassa o que poderia ser chamado de “resistência mimética” para elaborar uma resistência ativa e criativa. Em uma passagem de *A queda do céu*, Kopenawa se pergunta: “Os brancos possuem palavras de verdade? É possível eles serem nossos amigos?” (2015: 390). É então que ele conta como foi conhecendo o que os brancos chamam de “política”, que foi percebendo que “política” difere das “boas palavras” de Omama e dos *xapiri*, uma vez que corresponde a “falas emaranhadas”, que não persuadem mas trapaceiam. Kopenawa não nega a possibilidade de amizade, reconhecendo alianças inestimáveis – dentre as quais esta resultou no livro e em tantos outros trabalhos políticos, intelectuais e artísticos. No entanto, o discurso que dirige aos brancos, esse coletivo genérico que constitui seu público leitor, é um discurso duro, tanto exortativo como agonístico, assumindo o enfrentamento e a hostilidade sem perder o pé da diplomacia.

*A queda do céu*, escrita em diálogo com Bruce Albert, esse outro diplomata afiado, consiste num jogo fabuloso de interdiscursividades, recuperando formas yanomami de expressão para se dirigir a um público não indígena. Em certa medida, o livro pode ser lido “em *hereamuu*” — fala exortativa, de velho, que sinaliza um modo apropriado de habitar o mundo. Mas se o *hereamuu* é uma “fala para dentro” do grupo de co-residentes, o livro é um discurso para fora, para leitores não indígenas. Kopenawa recupera o tom moralizante — tão salientado por Clastres para o “chefe indígena” — deste tipo de discurso: profere uma lição de moral, capaz de deixar qualquer *napë* envergonhado. Diante das desastrosas epidemias e invasões de garipeiros, Kopenawa diz ter se enraivecido, desejando falar forte e duramente aos brancos, falar sobre a situação do povo Yanomami e sobre a conduta condenável daqueles que os ameaçavam. Diz também que na época seus corresidentes o encorajaram: “Awei! Você falará em *hereamuu* aos brancos. Nós não podemos ir tão longe até a casa deles, eles não nos compreenderiam. Você sabe imitar sua língua. Você lhes dará as nossas palavras. Não tenha medo deles! Responda-lhes com o mesmo tom! Durante este tempo, de longe, defenderemos com você a floresta e seus habitantes fazendo dançar os *xapiri*” (2015: 384) Como *hereamuu* “para fora”, o discurso de Kopenawa é um mecanismo que põe seus interlocutores em posição de aprendizes, filhos ou genros. E os torna conscientes de sua própria ignorância — ou quem sabe mais sensíveis ao

conhecimento yanomami. Se para proferir um *hereamuu* “para dentro” é preciso introjetar no peito a imagem/espírito do gavião *kãokãoma*, para falar aos brancos, que como os jovens têm “língua de fantasma”, é preciso aprender com Remori, espírito do zangão que deu a língua aos forasteiros, ou com Porepatari, espectro que sabe bem como imitá-los. Vale insistir, para aprender uma determinada modalidade discursiva — e isso se espalha por diferentes cantos das terras baixas — é antes preciso compartilhar afecções com alguma subjetividade do cosmos.

Mas *A queda do céu* pode ser lida também como “em *wayamuu*” ou “em *yãimui*”, como diálogo cerimonial agonístico que visa não uma paz perpétua transcendente, mas uma paz possível, provisória, encobrindo guerras passadas e futuras. Afinal, sem guerra não haveria diplomacia; e o *wayamuu* é a diplomacia no mais do estilo yanomami. Os brancos, diz Kopenawa, ignoram completamente as maneiras yanomami de dialogar no *reahu*, ritual funerário intercomunitário, que envolvem firmeza e uma sofisticada etiqueta, que passa pelo gestual. É então que ele se dirige às autoridades dos brancos sob o tom agonístico próprio dos diálogos cerimoniais: “Se eles pudessem me compreender, eu lhes falaria em *yãimui*: ‘Deixem de fingir que são os grandes homens, vocês me dão pena! Eu farei calar a sua fala ruim! Se o pensamento de vocês não fosse tão fechado, vocês expulsariam os comedores de terra de nossa floresta! Vocês mentem dizendo que queremos pegar um pedaço do Brasil para ficar com toda a terra. São mentiras para roubar a nossa terra e nos confinar em pequenos espaços como se fôssemos galinhas. Vocês não sabem nada da floresta. Vocês só sabem derrubar árvores, fazer buracos ou mudar os cursos dos rios. No entanto, a floresta não pertence a vocês e nenhum de vocês a criou” (2015: 392). Como sugeriu Kelly (2017), a expectativa de um velho yanomami em relação ao diálogo é obter algo de seu interlocutor, travar com ele uma aliança. E no caso de um interlocutor que não sabe falar ou ouvir, o resultado é não raro frustrante.

Gostaria de apontar, por fim, mais um aspecto da interdiscursividade que podemos encontrar em *A queda do céu*. Todos esses diferentes gêneros orais são recuperados no curso da escrita. O livro atualiza uma “fala para os brancos”, que por sua vez atualiza diferentes modalidades de falas comunitárias e intercomunitárias. Kopenawa escreve para os brancos, porque estes esquecem. Não guardam conhecimentos na memória, precisam inscrevê-los no papel, essa “pele de imagens”. A escrita alfabética, ancorada em modos de conhecer propriamente *napë*, contrapõe-se vivamente ao modo de conhecimento incorporado dos Yanomami<sup>19</sup>. Mas eis que Kopenawa e Albert, em seu diálogo, subvertem a escrita alfabética, imprimindo nela marcas da oralidade, mantendo o tom metafórico e poético, assim como a repetição de fórmulas narrativas e evidenciais que não existem no francês ou no português (“Não é sem razão que...” “São essas minhas palavras”...), bem como interjeições e onomatopeias<sup>20</sup>. O teor da fala yanomami é, na medida do possível, traduzido pela escrita, que transfigura um discurso de liderança.

Como têm destacado recentemente Geraldo Andrello (2010) e Stephen Hugh-Jones (2010), a profusão de livros registrando “histórias dos antigos”, “mitologias” é um fenômeno notável atualmente entre os povos de língua Tukano do alto rio Negro. Essa profusão desmentiria a ideia de que a forma-livro necessariamente congela por definitivo a potência transformacional dos mitos. No caso do alto rio Negro, de maneira surpreendente, diferentes povos, cada qual com seus diferentes clãs, reivindicam o seu próprio livro, a inscrição em papel de diferentes versões de uma história apenas aparentemente muito parecida. A profusão de livros imita de certo modo a profusão de versões, e esta atualiza o jogo agonístico entre os grupos (povos e clãs).

A escrita, ao traduzir um discurso fundado em aspectos essenciais da oralidade, torna-se mais uma arma importante de resistência. Torna-se peça fundamental desse manifesto propositivo, que une um discurso visando a política dos brancos a um discurso xamânico voltado sobretudo ao mundo dos *xapiri*. E mais do que isso: para além de uma arma de resistência, que empodera aqueles a utilizam — veja-se, nesse sentido, a “lição de escrita” de Lévi-Strauss (1955) extraiu do chefe nambiquara que reconhecia na escrita dos brancos um mecanismo de hierarquia —, a escrita pode subverter-se a si mesma. De arma de empoderamento ela pode se emprestar à subversão da própria linguagem, reencontrando nela a potência da metáfora e da multiplicidade. Aqui encontramos o sentido da “literatura menor” que Deleuze e Guattari (1976) reconheceram em Kafka, tcheco que escrevia em alemão: escrever na língua do dominador é também subvertê-la, é fecundá-la com uma potência de minoridade. Escrever para os *napë* — na língua dos *napë* — seria também, nesses termos, subverter a língua dos *napë*, contaminá-la com a forma yanomami.

O mesmo não poderia ser dito para a universidade, lugar por definição do saber escrito? A entrada de indígenas na universidade poderia representar tanto a aquisição de uma arma para a luta interétnica como a possibilidade de transformação — e fecundação — desse ambiente. Nos termos de Stengers — de uma política da equivalência, aquela que inclui para apenas reproduzir o mesmo, passaríamos a uma cosmopolítica da heterogeneidade, aquela que coloca um problema, que faz hesitar e por isso é prenhe de transformação. É nessa última direção que a universidade poderia se tornar pluriversidade, fazendo jus à ideia de “pluriverso” ou “multiverso” de W. James. É hora de imaginar que este horizonte não está longe, e que ele desponta junto com essa obra magistral, que é o livro de Kopenawa e Albert.

Por todas as razões expostas acima, não posso deixar de ler *A queda do céu*, esse livro-fala, esse diálogo-exortação, como um acontecimento cosmopolítico único, raro e louvável. Acontecimento cosmopolítico capaz de mostrar que é possível traçar maravilhosas conexões entre mundos, encontrar pontos de apoio entre eles, sem com isso cair na tal “maldição da tolerância”, apontada por Stengers, maldição que insiste em promover um mundo comum de fachada,

que encobre a subordinação da multiplicidade a um projeto unificador. Com *A queda do céu*, Kopenawa faz o cosmos insistir sobre a política, faz com que todas as certezas que envolvem a ideia de um mundo comum sejam postas em questão, faz com que vislumbremos um outro mundo possível que, se é estranho ao nosso, isso não significa que não possa ser-nos conectado. Podemos, com efeito, conectar o seu profetismo ao nosso profetismo, a sua terra-floresta povoada de *xapiri* e cantos com Gaia e sua nova convocação de resistência, a sua crítica xamânica com o movimento de desenfeitiçamento operado pelos ativismos altermundialistas. Se Kopenawa tanto insiste sobre o lugar da fala na composição dessa outra política – sobre o cuidado necessário com a linguagem (essa operadora de transformações), mesmo quando ela acaba por ser inscrita no papel — é porque ele nos oferece, antes de mais nada, uma lição de escuta, uma possibilidade de afecção capaz de transformar nosso aparelho auditivo e cognitivo. Lição de escuta que permite aos *napë*, para voltar uma última vez a Stengers, “reativar” (*reclaim*) o que acreditávamos ter perdido, isto é, outros modos de existir e de fazer mundos<sup>21</sup>.

## Notas

---

<sup>2</sup> A experiência de autoria é discutida por Bruce Albert no Postscriptum “Quando eu é um outro e vice-versa”. Como comenta E. Viveiros de Castro, no Prefácio à edição brasileira de 2015, o livro reproduz uma estrutura enunciativa complexa, tão própria das discursividades ameríndias e, mais especificamente, das palavras xamânicas. Ele jogaria assim com uma pluralidade de posições: o narrador (Kopenawa), o sogro-iniciador (Lourival), os *xapiri*, o intérprete branco (Albert), entre outros

<sup>3</sup> Autores do conceito de “perspectivismo ameríndio”. Sobre o contraste entre “política cósmica” multinaturalista e “política pública” multiculturalista, ver Viveiros de Castro (2002). Para uma reflexão sobre a relação entre o perspectivismo ameríndio e a ideia de cosmopolítica, ver Stolze Lima (2011).

<sup>4</sup> A expressão “conexões parciais” é utilizada no sentido de Marilyn Strathern (1991): conexões que não formam um todo, não totalizam, não obedecem à gramática da oposição todo/parte.

<sup>5</sup> Não quero, com isso, afirmar que os modernos permaneceram por séculos imunes a esta “constituição” alheia à grande divisão natureza versus cultura ou a esta cosmopolítica. Como insiste Latour (1991), “jamais fomos modernos”, isto é, sempre houve uma esfera oficiosa avessa às manifestações oficiais. É nesse sentido que Isabelle Stengers & Philippe Pignard (2005) propõem, inspirados na ativista Starhawk, “reativar” (*reclaim*) certas práticas. Voltarei a este ponto adiante.

<sup>6</sup> Considero a provocação de M. Goldman (2013) segundo a qual é preciso afinar o emprego do termo “cosmopolítica” nos estudos ameríndios e afins, tendo em vista ao menos dois perigos: 1) Tomar “cosmopolítica” como mero sinônimo de “cosmologia”, apenas para frisar o caráter “ativo” desse segundo termo; como se fosse

alguma novidade afirmar simplesmente que as cosmologias estão em “processo”. 2) Tomar o prefixo “cosmo” como substituto de “etno”; como se “cosmopolítica” fosse simplesmente a “política dos outros”, aqueles que justamente “não têm política” ou que são “pré-políticos”. Tendo em vista essas ressalvas, poderíamos afirmar que a cosmopolítica no sentido de Stengers não é simplesmente o “retorno da religião na política”; a proposição visa a “reapropriação” ou “reativação” de certos procedimentos e de certas agências que não se confundem com uma ideia nem de política nem de religião unificantes. “Do lado da antropologia, poderíamos evitar o risco, escreve Goldman, de o conceito de cosmopolítica se converter num mero sinônimo mais sofisticado de termos como cosmologia, por exemplo. Em outras palavras, imagino que um dos critérios para a qualidade de nossas descrições e análises seja sua capacidade de perturbar nossos modos dominantes de pensar (2013:12).

<sup>7</sup> No Glossário que Latour apresenta ao final de *Politiques de la nature* lemos o seguinte acerca do termo “proposição” (em francês, *proposition*, pode ser traduzido também como *proposta*): “o sentido usual em filosofia da linguagem significa um ‘enunciado’ que pode ser verdadeiro ou falso; nós o empregamos aqui em um sentido metafísico para designar não um ser do mundo ou uma forma linguística, mas uma associação de humanos e não humanos antes que ela se torne um membro pleno do coletivo, uma essência instituída. Em vez de ser verdadeira ou falsa, ela é bem ou mal articulada. À diferença dos enunciados, as proposições insistem na dinâmica do coletivo em busca da boa articulação, do bom cosmos. Para evitar repetições, dizemos por vezes entidades ou coisas”. Latour faz aqui alusão à noção de “proposição” em Whitehead, autor com quem Stengers não poupa diálogos. Ver, nesse sentido, Stengers (2002).

<sup>8</sup> A coletânea abre com os dois textos: “Quel cosmos, quelles cosmopolitiques”, de Latour, e “La proposition cosmopolitique”, de Stengers.

<sup>9</sup> Marcio Goldman (comunicação pessoal) sugere distinguir o “mundo comum” – já unificado – de um “mundo em comum”, em contínua fabricação, jamais fechado.

<sup>10</sup> É então que Latour propõe a figura de um “Parlamento das Coisas”, visando incluir outros atores não contemplados nos Parlamentos modernos. Em entrevista recente, respondendo a uma provocação quanto ao vocabulário por ele empregado, esclareceu: “É claro que a noção de Parlamento é completamente ocidental, etnocêntrica ao extremo, de modo que interessa a apenas uma pequena parte do planeta. A noção de Parlamento das Coisas está ligada ao livro *Políticas da Natureza*, que utilizou de propósito um vocabulário bastante denso e tradicional referente à discussão sobre a constituição – um estilo rousseauiano, digamos. Assim, a questão da antropologia simétrica dos modos de existência tem principalmente a ver com estabelecer um elemento de negociação, um fundo de negociação, para que conflitos e compromissos entre valores políticos possam ser articulados” (in Marras, Pinheiro & Sztutman 2014: 506).

<sup>11</sup> Albert traduz *urihi* como ao mesmo tempo “floresta” e “espaço terrestre”. “A ‘terra-floresta’ (*urihi a*) não é, para os Yanomami, um domínio exterior à sociedade, um cenário mudo e inerte das atividades humanas, simples fontes de matérias primas. [...] Trata-se, ao contrário, de um ser vivo dotado, como os demais, de uma imagem-essência (*utupë a*), que os xamãs chamam de *urihinari a* (2018: 106).

<sup>12</sup> Ver, nesse sentido, Prigogine & Stengers (1979).

<sup>13</sup> Retomando excertos de *A queda do céu*, Albert discute a maneira pela qual o concerto de sons animais impregna a língua e a cosmologia dos Yanomami. O aprendizado de cantos cerimoniais e xamânicos não estaria dissociado da lógica do sensível decorrente da escuta precisa do que Bernie Krause chama de “biofonia”. Albert cuida também de associar a gênese e o aprendizado desses cantos às interações sonoras entre caçadores e seres da floresta, bem como a uma vasta mitologia que trata da separação entre humanos e animais.

<sup>14</sup> Para uma análise do *hereamuu* ou *patamuu*, focada em contextos de enunciação e na análise da mitologia, ver José Carrera Rubio (2004).

<sup>15</sup> Ver Seeger (1981) e Guerreiro Jr. (2015).

<sup>16</sup> Segundo Albert (2016), os Yanomami dão grande destaque ao japiim (*cacicus cela*), visto que este oferece um excelente exemplo de “pássaro poliglota”, aquele que consegue imitar outras espécies, aparecendo como uma espécie de meta-cantor, modelo para aprendizado de outros cantos/línguas.

<sup>17</sup> Segundo Kelly (2017), saber proferir *wayamuu* é dominar o *aka hayu*, a fala bela, boa, algo associado ao uso de substâncias fortes como a *yākoana* e o tabaco. O *aka hayu* constitui-se de metáforas e deslocamentos terminológicos (invertendo posições de parentesco, por exemplo), bem como de demonstrações de capacidades estimadas, como a faculdade de sonhar e ver o invisível.

<sup>18</sup> Kelly (2017) aponta como os diálogos cerimoniais — reconhecidos pelos seus efeitos pragmáticos — persistem em eventos como as assembleias que reúnem diferentes grupos yanomami para tratar de questões relativas à interação com os Estados nacionais. Se, durante o dia, os jovens fazem as negociações, manejando a linguagem da política e da burocracia modernas, à noite é a vez dos velhos que performam os diálogos cerimoniais.

<sup>19</sup> Não pretendo com isso endossar a oposição redutora entre oralidade e escrita. Como tem evidenciado autores como Severi (2006), Hugh-Jones (2012) e Déléage (2017), há nos mundos ameríndios outras formas de inscrição – por exemplo, pictografias, grafismos, desenhos – que não passam pela escrita alfabética, mas que garantem a transmissão de uma memória.

<sup>20</sup> Sobre este aspecto, ver Kelly (2011).

<sup>20</sup> A tradução (e a glosa) do termo *reclaim* por “reativar” deve-se a Jamille Pinheiro (cf. Stengers, 2017).

## Referências

---

ALBERT, B. (1985). *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris : Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative.

- ALBERT, B. (2000). O outro canibal e a queda do céu. In: Albert, B. Ramos, A. (orgs.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Ed. da UNESP.
- ALBERT, B. (2016). La forêt polyglotte. In: *Le grand orchestre des animaux*. Paris: Fondation Cartier pour l'Art Contemporain, p. 91-99.
- ALBERT, B. (2018). Um mundo cujo nome é floresta: homenagem a *napëyoma*. In: Nogueira, T. (org.) *Claudia Andujar: a luta yanomami*. São Paulo: Instituto Moreira Salles.
- ANDRELLO, G. (2010). Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(73), 25-26. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200001>
- DE LA Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecology of Practice among Andean Worlds*. Durham/London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822375265>
- CARNEIRO DA Cunha, M. (2009). Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- CARRERO RUBIO, J. (2004). *Fertile words: aspects of language and sociality among Yanomami people of Venezuela*. Tese de doutorado. Saint Andrews: University of Saint Andrews.
- CLASTRES, P. (1974). *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Eds. de Minuit.
- DÉLÉAGE, P. (2017). *Lettres mortes: essai d'anthropologie inversée*. Paris: Fayard.
- DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins*. São Paulo/Florianópolis: ISA/Cultura e Barbárie.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1975). *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris: Eds. de Minuit.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1980). *Mille plateaux: capitalisme e schizophrénie II*. Paris: Eds. de Minuit.
- GOLDMAN, M. (2013). *Dois ou três platôs para uma antropologia como crítica etnográfica*. Manuscrito inédito.
- GUERREIRO JR., A. (2015). *Os ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- HUGH-JONES, S. (2010). Entre l'image et l'écrit: la politique tukano en Amazonie. *Cahiers des Amériques latines*, 63-64, 195-227. <https://doi.org/10.4000/cal.895>
- JAMES, W. ([1909] 2006). *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester on the Present Situation of Philosophy*. New York: Biblio Bazaar.

- KELLY LUCIANI, J. A. (2011). Compte-rendu de La chute du ciel: paroles d'un chamane yanomami. In: *Journal de la Société des Américanistes*.
- KELLY LUCIANI, J. A. (2017). On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency. *Journal de la Société des Américanistes*.
- KOPENAWA, D. & ALBERT, B. ([2010] 2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, BRUNO. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, BRUNO. (1993). *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- LATOUR, BRUNO. (1999). *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, BRUNO. (2007). Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques? In: Lolive, J. & Soubeyran, O. (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.latou.2015.01>
- LATOUR, BRUNO. (2015). *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- LIMA, T. S. (2011). "Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias". In *Revista de Antropologia* v. 54, n. 2.
- LOLIVE, J. & SOUBEYRAN, O. (2007). "Introduction" In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.
- PERRONE-MOISÉS, B. (2011). "Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia". *Revista de Antropologia* v. 54, n. 2.
- PIGNARRE, P. & STENGERS, I. (2005). *La Sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1979). *La nouvelle alliance: métamorphose de la science*. Paris: Gallimard.
- RIVIÈRE, P. (1971). The Political Structure of the Trio Indians as Manifested in a System of Ceremonial Dialogue. In: Beidelman, T. O. (ed.). *The Translation of Culture: essays to E E Evans-Pritchard*. London: Tavistock Press.
- SEEGER, A. (1981). Substância física e saber: dualismo na liderança suyá. In: *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. Campos.
- SEVERI, C. (2006). *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris: Editions Rue D'Ulm/ Musée du Quai Branly. <https://doi.org/10.4000/books.editionsulm.1039>

- STENGERS, I. (1997). *Cosmopolitiques I e II*. Paris: La Découverte. [https://doi.org/10.1016/S1240-1307\(97\)81552-X](https://doi.org/10.1016/S1240-1307(97)81552-X)
- STENGERS, I. (2002). *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Seuil.
- STENGERS, I. (2007). La proposition cosmopolitique. In: Lolive, J. & Soubeyran, O. (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.
- STENGERS, I. (2009). *Au temps de catastrophes : résister à la barbarie qui vient*. Paris : La Découverte.
- STENGERS, I. (2017). *Reativando o animismo*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017. (Caderno de Leituras n. 62).
- STRATHERN, M. (1991). *Partial Connections*. Lanham, AltaMira Press.
- URBAN, G. (1986). Ceremonial dialogues in South America. *American Anthropologist* v. 88(2), 371-386. <https://doi.org/10.1525/aa.1986.88.2.02a00050>
- VIVEIROS DE Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- VIVEIROS DE Castro, E. (2008). Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e as cosmopolíticas amazônicas. In: Nobre, R. & Queiroz, R. C. (orgs.). *Lévi-Strauss : leituras brasileiras*. Belo Horizonte : Ed. da UFMG.
- VIVEIROS DE Castro, E. (2015). O recado da mata. In : Kopenawa, D. & Albert. B. *A queda do céu : palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras.