

O jabuti e a queda do céu: mimesis, memória e performance yanomami¹

La tortuga y la caída del cielo: mimesis, memoria y performance yanomami

The tortoise and the fall of the sky: mimesis, memory and yanomami performance

AUTOR

John C. Dawsey*
johndaws@usp.br

* Professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP, Brasil).

RESUMO:

Quando o xamã yanomami, Davi Kopenawa, viu um carro pela primeira vez, ele se perguntou se não seria como um jabuti de ferro. A partir de uma curiosidade inicial a respeito de como seria um carro yanomami, este ensaio resulta de uma escuta das palavras de Kopenawa captadas pelo antropólogo Bruce Albert no livro *A queda do céu*. As atenções se voltam ao modo como a capacidade mimética yanomami ativa sujeitos e pontos de vista, ou corpos, em risco de desaparecerem ou caírem no esquecimento. A força criativa da mimesis se ilumina em relatos do xamã sobre a sua experiência na floresta e nas cidades. E, de forma extraordinária, em narrativas da chegada dos *xapiri*, os espíritos da floresta. De uma intersecção de leituras de Benjamin, Schechner e Viveiros de Castro resulta a noção de um campo de energia, ou circuito mimético, envolvendo os Yanomami e os espíritos *xapiri*. Também se formula uma hipótese a respeito dos instantes de f(r)icção suscitados por performances ameríndias quando, por detrás de corpos-máscaras, lampejam imagens de sujeitos dos seres da floresta. Inversamente, em cosmologias ocidentais, corpos se revelam por detrás de máscaras-personas. Embora o objetivo se amplie para além da pergunta inicial, a curiosidade a respeito do que viria a ser um carro yanomami acompanha, como um fio condutor, os subtópicos deste ensaio, a) cidades; b) floresta; e c) *xapiri*.

RESUMEN:

Cuando el chamán yanomami, Davi Kopenawa, vio un coche por primera vez, se preguntó si no sería una tortuga de hierro. Partiendo de la curiosidad inicial sobre cómo sería un coche yanomami, este ensayo es el resultado de la escucha de las palabras de Kopenawa grabadas por el antropólogo Bruce Albert en el libro *La caída del cielo*. La atención se centra en cómo la capacidad mimética yanomami activa los sujetos y puntos de vista, o cuerpos, en riesgo de desaparecer o caer en el olvido. La fuerza creadora de la mimesis brilla con luz propia en los relatos del chamán sobre su experiencia en el bosque y en las ciudades. Y, de manera extraordinaria, en los relatos de la llegada de los *xapiri*, los espíritus del bosque. De la intersección de lecturas teóricas de Benjamin, Schechner y Viveiros de Castro surge la noción de un campo de energía, o circuito mimético, que abarca a los Yanomami y a los espíritus *xapiri*. También se formula una hipótesis sobre los instantes de f(r)icción que despiertan las performances ameríndias cuando, detrás de los cuerpos-máscaras, destellan imágenes de sujetos de los seres del bosque. Por el contrario, en las cosmologías occidentales, los cuerpos se revelan detrás de máscaras-personas. Si bien el objetivo se extiende más allá de la pregunta inicial, la curiosidad sobre cómo sería un coche yanomami se mantiene, como hilo conductor, de los subtemas de este ensayo: a) ciudades; b) bosque; y c) *xapiri*.

ABSTRACT:

When the Yanomami shaman, Davi Kopenawa, saw a car for the first time, he wondered whether it was made like an iron turtle. Sparked by initial curiosity about what a Yanomami car would be like, this paper

is an exercise in hearing the words of Kopenawa as written down by the anthropologist Bruce Albert in the book, *Falling sky*. Attention is directed to the manner in which a Yanomami mimetic faculty activates subjects and viewpoints, or bodies, at risk of disappearing or falling into oblivion. The creative powers of mimesis are illuminated in the shaman's accounts of his experience in the forest and in cities. And, in an extraordinary way, in narratives of the arrival of the *xapiri*, the spirits of the forest. At a theoretical juncture involving Benjamin, Schechner, and Viveiros de Castro, this essay proposes the idea of a mimetic circuit formed by Yanomami and the *xapiri* spirits. A hypothesis is also formulated: in moments of f(r)iction produced by Amerindian performances, images of forest beings, revealed as subjects, flash up from beneath body-masks. This may contrast with cosmologies in which bodies are revealed behind persona-masks. Although the objective goes beyond the initial question, curiosity regarding what a Yanomami car would be like is pursued, as a recurring motif, in the various subtopics which make up this essay: a) cities; b) forest; and c) *xapiri*.

1. Espírito da floresta e queda do céu

Em meados de agosto de 2019, choveu na cidade de São Paulo. Eram águas escuras caindo do céu. Tinham cheiro de queimada. Era com se o céu estivesse em chamas e despejasse suas águas com cinzas sobre a cidade. São Paulo é uma cidade de fumaças. Mas as fumaças desse dia que se misturaram com a chuva tinham vindo de longe. As nuvens vinham da Amazônia. Árvores estavam sendo queimadas. Uma floresta em chamas. Fumaças de brancos. Lembrei-me do livro *A queda do céu* de Davi Kopenawa, um xamã yanomami, e Bruce Albert, antropólogo. Parecia que o céu estava caindo. Não apenas o céu yanomami, ou o céu da Amazônia, mas o céu de São Paulo.

Em a *A queda do céu* vem escrito: “Foi *Omama* que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu a vida” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 81). “A floresta é a carne e a pele de nossa terra” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 357).

Em São Paulo, eu estava vendo o céu cair. Ao ler este livro, uma imagem espantosa de um povo branco *napê* emergiu. Era uma imagem de mim mesmo. Nós, os *napê* - um termo usado por Kopenawa para se referir à maioria não indígena do Brasil - estamos queimando a floresta². Não achamos que a floresta seja viva, não ouvimos os seus lamentos. Não acreditamos que ela sinta dor, como sentem os humanos. Não percebemos o seu sopro de vida, a sua respiração. Arrancamos o chão da floresta. Como espectros canibais a devoramos. A chuva de cinzas nos assombra. Acima de tudo, nos assombroumos com as cinzas que nós mesmos produzimos, em cidades e florestas. Como filhos de *Yoasi*, o irmão de *Omama*, deixamos por toda parte os rastros da morte.

2. Carro yanomami

Em 2019, recebi um convite para participar de um evento acadêmico agendado para setembro daquele ano, em Manaus: *Arcanos 6: Movimentos Decoloniais da Cena e o Imaginário Amazônico - O Instável Caminho do Carro à Justiça*³. Reunindo artistas e intelectuais das artes cênicas, da antropologia e de outras áreas, os Encontros Arcanos suscitam discussões a respeito de imaginários culturais. Para cada evento, são escolhidas uma ou duas cartas do Tarot, que servem como imagens de pensamento e focos de inspiração. Para este encontro, foram selecionadas as cartas do Carro e da Justiça. Observando a chuva de cinza e pensando sobre o trânsito de São Paulo, busquei na minha estante o livro *A queda do céu*. Ao mesmo tempo, olhei para a estranha imagem do carro que se apresentava na carta do Tarot - uma cena com dois cavalos arrastando uma espécie de caixa, montada sobre duas rodas e coberta por um dossel, contendo um homem coroado segurando um cetro na mão direita. E me perguntei, “como seria um carro yanomami?”.

A primeira edição de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* foi publicada no Brasil em 2015. As versões em francês e inglês saíram antes: em 2010, na França, *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*; e, em 2013, nos Estados Unidos e na Inglaterra, *The falling sky: words of a Yanomami shaman*. No livro se reúnem os relatos de vida e pensamentos de Davi Kopenawa. As palavras do xamã foram coletadas e transcritas pelo antropólogo Bruce Albert. Ambos se conhecem desde 1978, quando o antropólogo iniciava uma segunda etapa de trabalho etnográfico entre os Yanomami. A iniciação de Kopenawa como xamã ocorreu no início da década de 1980, por meio de seu sogro, um renomado xamã. O projeto do livro surgiu de um pedido de Kopenawa para que Albert o escrevesse, divulgando as suas palavras. As

PALAVRAS-CHAVE

Yanomami;
xamanismo;
mimesis;
memória;
performance.

PALABRAS CLAVE

Yanomami;
chamanismo;
mimesis; memoria;
performance.

KEYWORDS

Yanomami;
shamanism;
mimesis; memory;
performance.

Recibido:
31/05/2020

Aceptado:
10/11/2020

gravações que serviram de base para as sucessivas versões do manuscrito foram iniciadas em fins de 1989 e prosseguiram até o início da década de 2000.

3. Mimesis, memória e performance

Quando Kopenawa viu carros pela primeira vez em Manaus, se perguntou, “o que será isso? serão como jabutis de ferro?” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 286). Ele viu no carro um ser vivo, semelhante a um jabuti. De acordo com os Yanomami e outros povos da floresta da Amazônia, os animais também são humanos. Seria o carro como um ser humano? Kopenawa viu um sujeito, não um objeto. Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 373), ao passo que na cosmologia ocidental, o ponto de vista cria um objeto, na cosmologia ameríndia o ponto de vista cria ou ativa um sujeito, um ser semelhante, um humano. Uma imagem de semelhança. Chama atenção, em *A queda do céu*, a capacidade yanomami de produzir ou reconhecer semelhanças.

Em seus escritos sobre a faculdade mimética, Walter Benjamin (1985b; 1999a; 1999b) retoma uma vertente aristotélica do pensamento. Em contraponto a Platão, Aristóteles ressalta os aspectos positivos da mimesis, entendendo-a como uma forma privilegiada de aprendizado. Na mimesis se encontra um componente ativo e criativo, a capacidade de reconhecer e produzir semelhanças. A sua raiz é lúdica e artística. Walter Benjamin viu na mimesis uma capacidade de ser outro, de provocar uma alteridade, ou deslocamento, e um modo de produzir conhecimento⁴. Para os povos antigos, o gênio mimético foi visto como uma força decisiva, um modo de se comunicar com o mundo, justapondo imagens distantes e reunindo elementos díspares e dispersos - desde as estrelas do céu às criaturas do fundo do mar - em relações surpreendentes e vitais, garantindo a interação recíproca dos seres e o ajustamento à ordem do cosmos. A mimesis se associa ao próprio ato de criação e ao nascimento do ser. Ao longo do processo civilizatório, porém, ocorreram profundas mudanças. Observa-se a crescente fragilidade desse modo de se relacionar com o universo. Hoje, a capacidade de reconhecer e produzir semelhanças se refugia nas artes, na linguagem, na escrita, e nas brincadeiras de crianças. As crianças, diz Benjamin, “brincam não apenas de comerciante ou professor, também brincam de trem e moinho de vento” (1985b, p. 108). Pode-se acrescentar que essa capacidade se refugia também nos povos das florestas.

Em *A queda do céu*, não se trata de mera imitação, muito menos da imitação dos brancos, *napê*. Os brancos, diz Kopenawa, têm um pensamento “cheio de esquecimento”, não sabem mais reconhecer os seus semelhantes. Não reconhecem a própria vida da floresta - um ser vivente composto por incontáveis seres vivos. Não lembram mais de suas origens. No primeiro tempo, todos os seres faziam parte da mesma gente. As antas, os queixadas, as araras e outros animais também eram humanos. Adquiriram outras peles, outros corpos, outras máscaras. Criaram outros pontos de vista. Mas, em baixo dessas máscaras, continuam humanos. Em performance, a verdadeira condição humana, particularmente dos seres animais, se revela, friccionando a máscara, ou corpo.

Na ação mimética, o ponto de vista de que fala Viveiros de Castro se revela como um corpo em performance, produzindo um deslocamento do lugar olhado, sentido, ou vivido das coisas. Há também uma segunda espécie de fricção, entre os corpos. Máscaras, ou corpos performados, se friccionam, ou, melhor, eu diria, brincando com a palavra, eles se f(r)riccionam, com o R entre parênteses, permitindo captar as dimensões de ficção do real, e os efeitos de ficção, no sentido de *factio* (“fabricar”), produzidos pela ação mimética em seu processo de fabricação dos corpos. A mimesis, que se manifesta num corpo em performance, também é uma capacidade de fabricar um corpo. Mimesis, poiesis do corpo, corpoiesis. De formas surpreendentes se revelam semelhanças. Reunindo imagens aparentemente distantes, no tempo e no espaço, a mimesis produz conhecimento, às vezes com espanto. Em instantes de reconhecimento, imagens de semelhança lampejam dos fundos do esquecimento articulando-se ao presente. Da mesma forma, no aqui e agora, emergem imagens do límen. Das entranhas dos sonhos às vezes vem essas imagens. A mimesis é um modo de fazer lembrar. A ação mimética produz a semelhança a contrapelo das narrativas de esquecimento. Acima de tudo, ela ativa um sujeito. Até mesmo os mortos ela convida para dançar.

4. Objetivo

Partindo de uma curiosidade inicial a respeito de como seria um carro yanomami, este ensaio se apresenta como um exercício de escuta. Enquanto a chuva escura cai sobre a cidade de São Paulo, em consequência da queima da floresta amazônica, as palavras do xamã yanomami, Davi Kopenawa, escritas em coautoria com Bruce Albert, no livro *A queda do céu*, soam como um alarme de incêndio. As atenções se voltam ao modo como a capacidade mimética yanomami ativa sujeitos e pontos de vista, ou corpos, em risco de desaparecerem ou caírem no esquecimento. A força criativa da mimesis se ilumina em relatos de Kopenawa sobre a sua experiência em cidades e na floresta. E, de forma extraordinária, em narrativas sobre a chegada dos *xapiri*. Em performance chegam os *xapiri*, os espíritos da floresta.

Embora o objetivo se amplie para além da pergunta inicial, a curiosidade a respeito do que viria a ser um carro yanomami acompanha, como um fio condutor, os subtópicos deste ensaio, a) cidades; b) floresta; e c) *xapiri*.

5. Cidades

Em momentos de perigo, imagens do passado se articulam ao presente. Como imagens de semelhança relampeiam. Em Manaus, ao ver um carro pela primeira vez, Kopenawa viu um jabuti. Como uma imagem de semelhança, um jabuti f(r)icciona a imagem de um carro. Assim não se permite um esquecimento. Seria o carro um ser da floresta? Seria um animal com rodas e carapaça de ferro? Um não humano, no fundo humano – como um jabuti? Kopenawa busca algo que cai no esquecimento, que se aloja sob a máscara mortuária de quem vira mercadoria: a sua condição de sujeito, de ser vivo.

Anos depois, em defesa da floresta, Kopenawa visitou outras cidades. Perto de Londres, viu um círculo de grandes blocos de pedra erguidos no chão (Kopenawa & Albert, 2015, p. 395). Era Stonehenge. Os blocos tinham sido plantados ali por *Omama*, imaginou. Eram rastros de ancestrais, mortos há tanto tempo. Entristeceu-se. “Era como ver os rastros das antigas roças de seus avós na floresta” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 395). Imagens de semelhança. Mas, os brancos não as reconheciam. Perderam-se as palavras das pedras. Os brancos apenas olhavam para as pedras longamente.

Em Paris, viu multidões de carros. O barulho foi ensurdecedor. À noite, brancos levaram Kopenawa para ver a Torre Eiffel, “uma espécie de casa muito alta e pontuda, feita de metal, como uma grande antena coberta de cipós de luz cintilante”. Em tudo ela se assemelhava à imagem das casas de *xapiri* yanomami - os espíritos da floresta, dos rios e dos animais. “Os brancos daquela terra devem ter capturado a luz dos seres raio *yapirari* para prendê-la nessa antena!”, Kopenawa pensou. Porém, apesar da semelhança, era uma luz sem vida, sem som. “Se fosse viva, como uma verdadeira casa de espíritos, ouviríamos brotar de sua luminosidade o sibilar incessante dos cantos de seus habitantes”. Mas, era uma casa inerte, silenciosa (Kopenawa & Albert, 2015, p. 425). Os seus cantos, emudecidos.

Kopenawa também foi levado para visitar um museu. Ali ele viu rastros ancestrais dos habitantes da floresta. Encontrou bens dos antepassados “que imitam os dos *xapiri*”. Mas, “os fantasmas dos que os possuíram estão presos neles”. “Imitam”, sem ativar sua condição de sujeito, sem trazê-los de volta à vida. “Não somos mais capazes de fazer ouvir suas palavras na floresta” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 426) Na cosmologia dos brancos, a ação mimética se reduz à mera imitação, desprovida de forças de criação. As imagens retidas em seus museus “não podem vir até nós para dançar” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 426). As palavras de *Omama* caem no esquecimento.

Em outras caixas de vidro do museu, Kopenawa viu cadáveres de crianças com a pele enrugada. Peles e ossos ressecados. O xamã yanomami se perguntou: “De onde vêm esses mortos?” Não seriam essas peles e esses ossos os restos mortais de antepassados do primeiro tempo? Quase todos os povos da floresta desapareceram (Kopenawa & Albert, 2015, p. 428). Para tomar suas terras, brancos os mataram com

espingardas e fumaças de epidemia. A imagem de semelhança vem como uma flecha perfurando o tempo, atingindo Kopenawa. Em fúria reage o xamã: “Se os brancos querem mostrar mortos, que moqueiem seus pais, mães, mulheres ou filhos, para expô-los aqui, em lugar de nossos ancestrais!” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 427). Nos museus brancos exibem os despojos. Encantam-se com os objetos cujos donos tinham matado. Mostram-nos a seus filhos. “Mas essas crianças, quando crescerem, vão acabar perguntando para seus pais: ‘*Hou!*’⁵ Esses objetos são muito bonitos, mas por que vocês destruíram seus donos?” (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 428-429).

Estaria Kopenawa apostando numa afinidade? As crianças, em quem se refugia a faculdade mimética no mundo dos brancos, como sugeria Benjamin, também têm o dom de ativar os sujeitos, ou, nesse caso, os espíritos que se encontram em objetos. Imagens de semelhança brincam como crianças e fazem espíritos dançar. Também incendeiam. Depois de ver os objetos dos povos desaparecidos da floresta exibidos nos museus, Davi Kopenawa se perguntou se os brancos já não teriam começado a adquirir tantas coisas do seu próprio povo, por terem começado os Yanomami também a desaparecer (Kopenawa & Albert, 2015, p. 429).

Em Nova York, as atenções de Kopenawa se voltam às bordas da cidade, suas ruínas e lugares esquecidos. “As pessoas que vivem nesses lugares afastados não tem comida e suas roupas são sujas e rasgadas” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 431). Elas vivem na miséria. Foram rejeitadas. Sofrem sozinhas. Às vezes são expulsas até mesmo de suas casas desmoronadas. Ficam no frio e na chuva com os seus filhos. O xamã yanomami ficou assustado (Kopenawa & Albert, 2015, p. 431). Teria visto nessas pessoas em Nova York filhos de *Omama* semelhantes aos do seu povo da floresta?

O seu susto maior, porém, foi revelado em sonhos. Certa noite, Kopenawa viu “o céu ser incendiado pelo calor da fumaça das fábricas. Os trovões, os seres raios e os fantasmas dos antigos mortos estavam cercados de chamas imensas. Depois, o céu começou a desmoronar sobre a terra com grande estrondo. Isso sim era mesmo assustador!” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 432). O céu de Nova York se assemelha ao da floresta amazônica. Ele está prestes a cair.

Chama atenção, no mundo dos brancos, o empobrecimento ou perda da faculdade mimética. No relato dessa perda se revela uma história de esquecimento. “O pensamento dos brancos permanece cheio de esquecimento. Eles não sabem sonhar e não sabem como fazer dançar as imagens de seus antepassados” (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 327-328).

6. Floresta

6.1. “Não sabem sonhar”

Não sabem sonhar. No entanto, sonham com as suas mercadorias. Entre elas, os seus carros. Seriam como jabutis de ferro? Em Manaus, Kopenawa olhava fixamente para as rodas dos carros, que o intrigavam. Havia ali um instante de reconhecimento? Quando vistas do alto das árvores ou dos aviões no céu, aldeias yanomami se assemelham a rodas. As casas dos Yanomami são circulares, assim como são os seus cestos e balaios, e algumas de suas danças. Como dançarinas giram as rodas dos carros. As rodas dessa criatura semelhante ao jabuti eram cobertas com o material vivo produzido pelas árvores seringueiras da floresta.

Ao olhar fixamente para as rodas dos carros, Kopenawa acionava processos de mimesis e memória? Mobilizava elementos da memória em instantes de reconhecimento de semelhanças friccionando a experiência de quem vira mercadoria? Despertava o espírito das coisas, trazendo-as de volta à vida, subvertendo os efeitos mortais da reificação – que não deixa de ser, como notaram Adorno e Horkheimer (1969), uma espécie de esquecimento?

As luzes dos faróis dos carros, que se acendiam à noite, eram como os raios luminosos dos *xapiri*, os espíritos da floresta, e dos cipós cintilantes de suas casas em festa. Em sonhos, Kopenawa viu essas luzes.

Nós brancos *napë* sonhamos com mercadorias. Mas, como diz Kopenawa, não sabemos sonhar. Há sonhos que provocam esquecimento. Podem gerar efeitos de encantamento. Deslumbrantes, às vezes produzem experiências do maravilhoso. E, no entanto, levam ao esquecimento. Há oficinas de sonhos e casas de memória que produzem esquecimento. Nos museus, monumentos e santuários da Europa e dos Estados Unidos, Kopenawa conheceu lugares como esses. Museus produzem esquecimento. Diversos autores observam que o próprio ato de narrar um sonho ou recriar uma memória pode produzir esquecimento. Marcel Proust (2003), em seu livro *Em busca do tempo perdido*; Sigmund Freud (1961), em seu ensaio *Além do princípio do prazer*; e Walter Benjamin (1995), em seu texto *Sobre alguns temas em Baudelaire*; chamam atenção para o lugar da memória involuntária no trabalho da rememoração. A busca deliberada por preservar a memória pode ter um efeito anestésico sobre a nossa experiência com o passado. Ela produz esquecimento. Elementos vitais transformam-se em resíduos. A possibilidade de uma experiência marcante com o passado vem da ação surpreendente da memória involuntária, que pode suscitar a inervação de um corpo, e o despertar do ser vivo ou espírito que nele há. Imagens de semelhança poderosas surgem nos sonhos, e se alojam nas suas entranhas. É preciso saber sonhar.

6.2. Vulcano e o mito moderno do carro

De modo especial, o carro se associa à colonização da Amazônia. O ciclo da borracha despertou sonhos arcaicos. Em 1839, a descoberta por Charles Goodyear da vulcanização: a adição do enxofre à borracha crua, em alta temperatura. A borracha torna-se mais elástica e resistente. Assim, o látex que escoava das antigas florestas tropicais podia ser usado sob a forma de correias e pneus, impulsionando as indústrias automobilísticas e as máquinas do hemisfério Norte. Na mitologia romana, Vulcano era o deus do fogo.

Walter Benjamin sugeriu que a vulcânica explosão da produção de bens de consumo nas sociedades industrializadas, a partir do século dezenove, reativava poderes míticos latentes, agora carregados de fetichismo da mercadoria. Michael Taussig (1980; 1987) discutiu esse processo em relação à extração da borracha na América do Sul. Carros, automóveis e outras mercadorias reluzem como imagens oníricas. Apollo, Osiris, Indra, Phaethon, Electra, Eos, Mercury, Mazda, Minotaur, e Jaguar - são algumas das marcas de carros modernos. Mercadorias levam os nomes de deuses e criaturas míticas, e os substituem como objetos de devoção. Constituem objetos de sonhos e desejos. Em seus escombros, ou nas entranhas de sonhos coletivos, se revelam a experiência insólita e a miséria da mão-de-obra explorada. O horror, o genocídio.

Vulcano era um ferreiro que forjava armas para deuses e heróis. Na Amazônia o seu nome se associou ao sacrifício dos seres da floresta. Existem cálculos sobre o custo, em número de cadáveres humanos, requerido para cada tonelada de borracha produzida. Mas, na matemática yanomami, este número seria assombrosamente maior, pois humanos são todos os seres da floresta, incluindo abelhas, araras, antas, onças, peixes, plantas, jabutis e, até mesmo, fungos que habitam as folhas de seringueiras.

Num fragmento intitulado “A caminho do planetário”, Benjamin sugere que “nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece”. É ameaçador, continua o autor, considerar essa experiência como irrelevante. “Por toda parte cavaram-se poços sacrificiais na Mãe Terra” (1993a, pp. 68-69).

Nas palavras de Benjamin, impressas em peles de papel feitas da mesma substância das árvores queimadas das florestas, haveria um eco que vem dos fundos do tempo? Elas ressoam, como talvez diria Davi Kopenawa, como ecos das palavras de *Omama*? O xamã yanomami envia um recado da mata, um aviso de incêndio: por toda parte há sinais da iminente queda do céu. A floresta está em chamas. Nas cidades e nas matas estamos envoltos em fumaças.

No fragmento citado, Benjamin sugere que não se trata da maestria sobre a natureza, mas sobre a relação entre natureza e humanidade. Esquecemos que os nossos corpos, ou nós mesmos, fazemos parte da

natureza. Os povos ameríndios possivelmente proponham uma inversão: esquecemos que a floresta e todas as suas criaturas, assim como nós mesmos, fazemos parte da mesma humanidade. Tal reconhecimento requer o dom de produzir ou reconhecer semelhanças.

Em *A luta pela borracha no Brasil*, Warren Dean (1989) faz uma crônica detalhada dos sonhos e fracassos associados à extração da borracha na Amazônia. Sucessivos empreendimentos geram grandes expectativas e fracassam: Goodyear, Ford, Pirelli, Firestone. Um aventureiro inglês adquire fama pelo furto das sementes da seringueira, *Hevea brasiliensis*, que, em seguida, são transportadas para o Sudeste Asiático – Malásia, Ceilão, Sumatra, Java e Cochinchina. Numerosas tentativas são feitas ao longo de mais de um século para obter, em larga escala, o plantio lucrativo de seringueiras no Brasil. Em todas elas, se revela um denominador comum: a dificuldade ou impossibilidade de dominar um fungo, o infame “mal-das-folhas”, do gênero *Microcyclus*. Um fungo subversivo e multidões de caboclos revoltados derrotam a Fordlândia e outros empreendimentos na Amazônia.

Em viagens perigosas, xamãs às vezes visitam casas das onças e de outros seres. No livro de Warren Dean, não há registros de visitas à casa do “mal-das-folhas”. Dos pontos de vista dos seres da floresta, nem precisaria haver. Os males não vinham dessa casa.

6.3. Estradas e fumaças

Os Yawari foram os primeiros Yanomami a ver os brancos abrindo uma estrada na floresta - a rodovia Perimetral Norte (BR-210), paralela à fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Com máquinas gigantes, brancos *napë* arrancaram o chão da floresta, rasgando a terra, derrubando árvores, explodindo colinas, e afugentando a caça.

Nos anos 1970, foram criados pelo regime militar diversos projetos geopolíticos de ocupação da Amazônia, tais como o Plano de Integração Nacional, o Projeto Polamazônia, o Projeto Radam, a Rodovia Perimetral Norte, e a Rodovia Transamazônica (Kopenawa & Albert, 2015, p. 561). Amazônia em transe.

Vendo de perto a chegada dos brancos, Davi Kopenawa dizia a si mesmo: “Será que agora vamos todos morrer das fumaças de epidemia de suas máquinas e bombas?” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 305). Morreram muitos Yanomami. Brancos subiram os rios, levando as doenças de brancos *napë*: sarampo, gripe, coqueluche, tuberculose, malária, e, agora, Covid-19. Kopenawa nos conhecia em sonhos. Em luto pela morte de familiares e vizinhos, a raiva invadiu o seu pensamento. “Esse caminho dos brancos é muito ruim! Os seres da epidemia *xawarari* vêm seguindo por ele, atrás das máquinas e dos caminhões. Será que sua fome de carne humana vai nos matar a todos, um depois do outro?” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 306).

Ferozes e gulosos, os *xawarari* são os seres maléficos da epidemia. Arrancam cabeças e despedaçam as suas vítimas. Sugam o sopro de vida dos Yanomami. Devoram corações. São espectros canibais. Preparam latas de carne humana em grandes quantidades, como os brancos fazem com seus peixes e bens (Kopenawa & Albert, 2015, p. 367). Quando seus víveres começam a acabar, mandam seus empregados de novo para caçar mais vítimas. “Vão buscar crianças humanas bem gordas para mim! Estou faminto! Comeria mais uma perna por prazer!” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 367). Uma vez saciados, se retiram por algum tempo. Kopenawa recria um cenário de horror: “Quando voltam a sentir fome, retornam, mais e mais, para devorar nossos filhos, nossas mulheres e nossos idosos, pois nos consideram sua caça. É desse modo que a epidemia *xawara* vai nos dizimando aos poucos” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 367).

Kopenawa não diz que os *xawarari* não sejam humanos, apenas que eles veem os Yanomami como a sua caça. Semelhanças entre *xawarari* e brancos garimpeiros são notáveis. “Esses seres *xawarari* moram em casas repletas de mercadorias e comida, como os acampamentos de garimpeiros. É lá que cozinham as carnes dos habitantes da floresta” (Kopenawa & Albert, 2015, 367). Com espanto, se reconhecem as semelhanças. Nada surpreendente no espantoso. “Os restos de seus banquetes canibais ficam pendurados por todos os cantos da casa, pois eles guardam os crânios e parte dos ossos dos humanos que devoram,

como nós fazemos com a caça que comemos” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 367). No fundo, os *xawarari* se assemelham aos Yanomami. Apenas o ponto de vista se desloca: os Yanomami são a sua caça. As redes *xawarari* “são feitas de pele humana. Para fabricá-las, esfolam o corpo inteiro de suas vítimas antes de pô-las para assar” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 367). Os Yanomami fazem o mesmo com a sua caça, que no fundo também é humana. A diferença crucial talvez seja que os *xawarari*, assim como os brancos *napë*, são maus caçadores. A sua caça foge quando chegam. Porém, os bons caçadores yanomami são generosos e mantém boas relações de troca com os espíritos dos rios, da terra e da floresta. Quando eles chegam, os animais de caça se alegram e vêm ao seu encontro (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 473-474).

6.4. Selvageria, terror

Os Yanomami correm riscos de extermínio. “No final da década de 1980, mais de mil Yanomami morreram no Brasil, vítimas das doenças e da violência que acompanharam a invasão de seu território por cerca de 40 mil garimpeiros” (Albert, 2015, p. 46). Em 1993, o massacre de Haximu chamou a atenção da imprensa internacional (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 571-582). Ocorreram assassinatos no Alto Orinoco. Houve o massacre do Rio do Inhambuaçu. Garimpeiros esquartejaram e mutilaram os corpos de suas vítimas, entre elas, anciãos, mulheres e crianças. Um bebê deitado na rede foi embrulhado num pedaço de pano e morto a facadas.

No entanto, imagens de selvageria criadas por brancos são projetadas sobre os Yanomami e outros povos da floresta. Entre elas, as imagens de violência e selvageria, tais como as que se encontram no livro *Yanamamö: o povo feroz*, de 1968, escrito por um antropólogo norte-americano, chamado Napoleon Chagnon. Em *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*, Michael Taussig (1987) discute o modo como, na região do Putumayo, na Amazônia colombiana, no auge do ciclo da borracha, imagens de selvageria projetadas por brancos sobre povos ameríndios, nos espelhos do colonialismo, são imitadas por brancos que praticam a selvageria em suas relações com esses povos. Trata-se de uma forma estranha e perversa de mimesis. A mimesis se transforma em dispositivo do terror. Praticando a selvageria, e tornando-se selvagens, brancos encarnam a imagem que eles projetam sobre outros seres que eles procuram exterminar. As cartas do Tarot, dizem os entendidos, tem as suas sombras. Na Amazônia, as sombras se agitam.

7. Xapiri

7.1. Chegada dos xapiri

Como seria um carro yanomami? Em seu primeiro encontro com um carro, Kopenawa viu um ser semelhante ao jabuti. Depois de sua iniciação como xamã viu imagens poderosas, algumas reunindo elementos semelhantes aos que encontrou ao ver um carro pela primeira vez em Manaus. Como seria um carro xamânico yanomami?

Em agosto de 2019, ao pensar no encontro *Arcanos* ao qual havia sido convidado, olhei para a carta do carro do Tarot, que serviria de imagem pensamento e inspiração para as discussões sobre imaginários sociais na Amazônia. Vi rodas, cavalos, caixa, dossel e um homem coroado, todos compondo uma imagem de carro. Os cavalos não arrastavam o carro, eles eram parte dele. Era um carro vivo. Em uma consulta rápida sobre as origens desta carta, descobri uma fonte bíblica e cabalística, Ezequiel (1:1-28): o “carro de lahweh”, uma aparição impressionante reunindo ventos, fogos, luzes, tempestades, estrondos de águas, rodas dentro de rodas se movendo em todas as direções, e um ser humano com múltiplas faces de animais indo e vindo como o relâmpago.

Em *A queda do céu* também se encontra uma imagem estrondosa e reluzente: a chegada dos xapiri.

Então afluem por inúmeros caminhos que descem de onde o céu se aproxima da terra. São as trilhas que nossos grandes xamãs de outrora abriram para eles. Os espíritos se deslocam por eles com muito barulho, cortando tudo em sua passagem com fúria. A terra voa em pedaços e as árvores tombam

com estrondo atrás deles. A força e violência de sua marcha fazem nosso ventre cair de pavor. Porém, apesar desse tumulto, começa-se a perceber a aproximação de sua algazarra e depois, cada vez com mais nitidez, o som melodioso de suas vozes. Pode-se então distinguir os cantos magníficos dos espíritos dos sabiás *yorixiama*, dos japins *ayokora* e dos pássaros *sitipari si*. Então os *xapiri* acabam se revelando a nossos olhos aterrorizados. Brandem imensos sabres, projetando raios de luz em todas as direções, como se agitassem espelhos à sua volta. Avançam numa luminosidade ofuscante, como a dos **faróis dos carros** à noite (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 160-161; grifos do autor).

Entre outras, aqui se mobilizam imagens reluzentes de “faróis dos carros à noite”. A visão xamânica reúne os espíritos dos rios, da terra e da floresta, em sua variedade impressionante. Na descrição acima, os cantos dos pássaros ganham destaque. Em outros relatos também aparecem abelhas, vespas, araias, poraquês, botos, sucuris, jacarés, escorpiões, escaravelhos, formigas, cobras, queixadas, tatus-canastra, tamanduás, onças, urubus e preguiças (Kopenawa & Albert, 2015, p. 329; pp.368-369).

As grandes árvores se movimentam, junto às águas revoltadas, aos vendavais e tempestades. Imagens associadas aos mundos dos brancos também se mobilizam. Em diferentes narrativas aparecem faróis dos carros de Manaus, os cipós cintilantes da Torre Eiffel, e os aviões cruzando o céu da floresta. Em um dos relatos Kopenawa fala do avião de *Omama*, que arrasta para longe as cabeleiras das fumaças dos garimpeiros (Kopenawa & Albert, 2015, p. 23).

Inclusive, imagens que se assemelham à chegada de brancos na floresta se mobilizam. Os *xapiri* chegam “com muito barulho, cortando tudo em sua passagem com fúria”. Mas, os *xapiri* não são invasores; eles são os espíritos da floresta. Entre eles se encontram os espíritos das tempestades, *Yariporari*, e os do caos, *Xiwirapo*. As árvores “tombam com estrondo”, e a terra “voa em pedaços”. Acionada por xamãs, a floresta abre os caminhos para os *xapiri*. Aos poucos, se consegue ouvir “o som melodioso” das vozes e os “cantos magníficos” dos espíritos da floresta. Os cantos emergem do barulho, o cosmos se forma do caos.

Os *xapiri* chegam com música e dança. Despertam os seres da floresta, transformando movimentos em dança, e ruídos em sons maravilhosos. A floresta se manifesta numa diversidade impressionante de sons, luzes e movimentos. Os *xapiri* chegam como convidados para uma festa, reunindo múltiplos ou, até mesmo, incontáveis pontos de vista, ou corpos em performance.

Na chegada dos *xapiri*, fragmentos ou tiras de comportamentos yanomami são restaurados⁶. Mas, também, pela ação mimética dos corpos, ou pontos de vista, se restauram os comportamentos de inúmeros seres da floresta, numa variedade deslumbrante e cambiante de gestos, sons e imagens. Em performance, a floresta se recria em múltiplas montagens.

No mundo de brancos *napê*, a performance se torna especialmente eletrizante em momentos de f(r)icção, como sugeri no início desse ensaio, quando os corpos se revelam por detrás das máscaras ou personas. Tais momentos acontecem de modo simétrico e inverso em cosmologias ameríndias em quais as performances revelam os sujeitos que se encontram no fundo ou por detrás dos corpos, considerados como máscaras. Na f(r)icção dos corpos, ou corpos-máscaras, os seres brincam, renascem. Por meio de uma ação mimética, a performance ameríndia aciona os sujeitos da floresta. A chegada dos *xapiri*, que mobiliza os seres da floresta numa performance dos seus corpos, ou pontos de vista, se apresenta como uma manifestação de sua verdade mais profunda: são seres humanos, filhos de *Omama*. Tornando-se outros, xamãs em performance se manifestam como revelações humanas dos seres da floresta.

A ação mimética dos xamãs yanomami abre caminhos para a manifestação dos seres. Como disse Kopenawa a um rezador, “tornamo-nos nós mesmos *xapiri*, bebendo o pó de *yakoana*” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 351). O xamã se transforma em *xapiri*. No entanto, a variedade dos *xapiri* é tão imensa quanto a dos seres da floresta. Assim, o xamã aciona os espíritos da floresta, sem se tornar especificamente apenas um deles. Podendo ser todos, ao mesmo tempo não é nenhum. Chama atenção a sua capacidade negativa, o modo como mobiliza uma ausência de ser, para que possa se transformar em todos os seres. Em velocidade

se move em múltiplas direções, como um ser liminar capaz de acionar os espíritos de múltiplas máscaras ou corpos da floresta. A experiência de quem se encontra em performance, como sendo “não eu e não não eu” ao mesmo tempo, discutida por Schechner (1985b), é sugestiva. E, aqui, merece atenção a primazia do “não”, ou melhor, de um “não” duplo, a capacidade de criar ou se mover entre diferentes pontos de vista, ou lugares vividos das coisas, sem se limitar a nenhum deles⁷. Ao propor a ideia de capacidade negativa, John Keats (1935) dizia que William Shakespeare, tendo a capacidade de se transformar em qualquer personagem, não é nenhum. Se ele tivesse uma personalidade, ele não poderia ser todas as outras personalidades que ele tem a capacidade de ser⁸. No caso ameríndio, a formulação se altera: se o xamã tivesse apenas um corpo, ou ponto de vista, ele não poderia se tornar todos os outros corpos, ou pontos de vista, dos seres que ele tem a capacidade de estar sendo.

7.2. Circuito Mimético

Da ação xamânica emerge um campo de energia, que proponho chamar de circuito mimético. Os xamãs yanomami acionam os espíritos dos rios, da terra e da floresta que, em relações de mimesis, se assemelham aos yanomami, e se revelam como humanos. Ao mesmo tempo, na volta do circuito, os *xapiri* mobilizados por xamãs despertam os Yanomami que se tornam semelhantes aos seres floresta.

As semelhanças entre as ações dos Yanomami e dos espíritos *xapiri* são notáveis. Acionados por xamãs, espíritos *xapiri* se mobilizam em combate contra os seres *xawarari* da epidemia, introduzidos por garimpeiros:

Os espíritos os espicaçam com suas flechas venenosas enquanto os espíritos jacaré os golpeiam com pesados facões. Os espíritos das abelhas bravas *xaki* e *pari* os retalham e os das cobras *waroma* os perfuram. Os espíritos guerreiros *Oeoeri* e *Aiamori* acorrem em grande número para crivá-los de flechas. Os espíritos tamanduá e tatu-canastra os estraçalham com suas facas afiadas. Os espíritos urubus os despedaçam. As imagens dos seres maléficos da sucuri e do dono do algodão *Xinarumari* os agarram, para sufocá-los e esfolá-los. Os espíritos das grandes árvores *aro kohi* e *masihanari kohi* os esmagam com a ajuda do espírito pedra *Maamari*. Depois, os espíritos do zangão *remoremo moxi*, do besouro *hora* e do vendaval *Yariporari* também prendem as cabeleiras de suas fumaças no avião de *Omama*, para arrastá-las para as lonjuras de onde vieram (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 368-369).

A valentia que se manifesta nas ações dos *xapiri* também se revela nas ações dos Yanomami em defesa da floresta. Com facas, facões e flechas, guerreiros yanomami enfrentam garimpeiros armados com espingardas e bombas. Assim protegem a floresta dos males produzidos por brancos *napê*: poluição, doença, desflorestamento e morte. Em fúria provocada pela morte de quatro grandes homens yanomami, Davi Kopenawa enfrentou garimpeiros pela primeira vez. Foi assim que ganhou o seu nome. Depois de beber o pó que os xamãs extraem da árvore *yokoana hi*, ele viu descer em si os espíritos das vespas *kopena*. Os espíritos lhe disseram: “Estamos com você e iremos protegê-lo. Por isso você passará a ter esse nome: Kopenawa!” (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 71-72).

A seguir, a figura de um circuito mimético envolvendo os Yanomami e os espíritos da floresta *xapiri* (ver figura 1):

Em outro artigo (Dawsey & Santana, 2020), a respeito de bonecos artesanais criados às margens

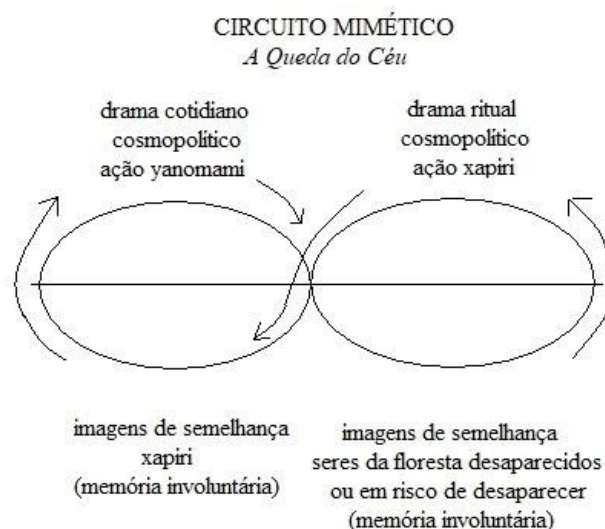


Figura 1. Circuito mimético A queda do céu. Fonte: Elaboração própria, a partir do modelo *infinity loop* criado por Richard Schechner e Victor Turner⁹.

do Rio Piracicaba por um dos moradores de uma antiga e ameaçada comunidade de ribeirinhos, também apresentei a figura de um circuito mimético. A figura homóloga acima, referente à *A queda do céu*, vem com alterações: em lugar de moradores ribeirinhos, os Yanomami; em lugar de bonecos, os *xapiri*.

A figura se inspira no conhecido *infinity loop* de Richard Schechner (1988, p. 190) e Victor Turner (1985, p. 300) - uma figura de oito deitado (ou signo do infinito), atravessada ao meio por uma linha reta criada para mostrar o modo como dramas estéticos (ou de palco) interagem com dramas sociais. A concepção é simples: “Dramas sociais afetam dramas estéticos, dramas estéticos afetam dramas sociais” (Schechner, 1988, p. 190). Neste ensaio, procuro repensar essas relações em termos de uma ação mimética yanomami envolvendo dramas cotidianos e rituais, ambos sendo cosmopolíticos.

Observa-se a figura 1. À esquerda, a esfera do drama cotidiano, subdividida em áreas de ação yanomami (acima da linha) e espíritos *xapiri* que aparecem como imagens de semelhança (abaixo). À direita, a esfera do drama ritual, repartida em regiões de ação *xapiri* (acima da linha) e imagens de semelhança dos seres da floresta desaparecidos ou em risco de desaparecer (abaixo). Flechas indicam a direção das forças da ação mimética envolvendo a produção e o reconhecimento de semelhanças. Em ambas as esferas as imagens de semelhança se situam abaixo da linha. Possivelmente se alojam na memória involuntária.

Para fins de análise, iniciamos com o drama cotidiano yanomami (esfera esquerda, acima da linha). Em momentos de perigo, na ação yanomami para proteger a floresta, lampejam possivelmente de regiões da memória involuntária imagens dos seres da floresta desaparecidos ou em risco de desaparecer (esfera direita, abaixo da linha). Tais imagens emergem em forma dos espíritos *xapiri*, que, por sua vez, tornam-se personagens de dramas rituais (esfera direita, acima da linha) nos quais agem para proteger a floresta. Como sujeitos, evocam semelhanças com outros seres que aos *xapiri* se assemelham: os Yanomami em seus dramas diários. Enquanto imagens de semelhança, vindas da memória involuntária, provocam um reconhecimento (esfera esquerda, abaixo da linha). Ao mesmo tempo em que *xapiri* podem ser vistos como semelhantes a seres da floresta desaparecidos ou em risco de desaparecer (esfera direita), Yanomami se assemelham aos espíritos *xapiri* (esfera esquerda) em suas lutas cosmopolíticas visando a proteção da floresta, da terra e dos rios.

Semelhantes a seres desaparecidos ou em risco de desaparecer, *xapiri* entram em relações, aqui e agora, com Yanomami que se tornam semelhantes aos *xapiri*. A ação xamânica que abre caminhos para a chegada dos *xapiri* retorna com a força de um campo energizado formado por Yanomami e espíritos *xapiri* revitalizando os próprios Yanomami em sua luta pela floresta. Nesse circuito se configuram relações entre mortos e vivos, passado e presente. Os *xapiri* evocam seres ancestrais, muitos que já morreram. Manifestando a presença de uma ausência, eles vêm carregados das energias de vivos e mortos, que irrompem como uma tempestade das entranhas dos sonhos e do esquecimento. Como imagens submersas que emergem de remoinhos do tempo, surgem os espíritos *xapiri*. Em relações de semelhança, imagens do passado se articulam ao presente. “O sopro dos mortos desperta os sentidos dos vivos” (Dawsey & Santana, 2020).

7.3. Circuito da dádiva

Como convidados para uma festa *reahu* chegam os *xapiri*¹⁰. Com movimentos lentos começam a sua apresentação no espelho da praça central. Como convidados são enfeitados. Os seus corpos são pintados de urucum, e decorados com desenhos pretos. Em seus braços são colocadas braçadeiras com penas de arara-vermelha. Os seus cabelos são cobertos de penugem branca cintilante. Os seus ornamentos são luminosos. Os seus cantos são melodiosos, as suas danças radiantes. Os *xapiri* sopram flautas e soltam gritos de alegria. Exalam perfumes. Os seus pés batem com força, sacudindo o chão da floresta.

Os xamãs abrem os caminhos, convidando os *xapiri* para cantar e dançar. Em reconhecimento das dádivas recebidas, os xamãs oferecem a festa. Foi *Omama* que criou os rios, a terra e a floresta. De *Omama*, que criou os seres da floresta, vem o dom da vida. *Omama* também criou os *xapiri* para proteger os seres da morte. De *Omama* vem os espíritos da floresta, *urihinari*; os espíritos das águas, *mau unari*; e os espíritos animais, *yarori* (Kopenawa & Albert, 2015, p. 84).

A ação mimética dos xamãs yanomami de abrirem os caminhos para os *xapiri*, visando a proteção dos rios, da terra e da floresta, sugere um circuito da dádiva.

Acima da linha, os doadores e receptores de dádivas. Abaixo da linha, as dádivas. À direita, acima da linha, a floresta. À esquerda, abaixo da linha, os seres oferecidos pela floresta como dádivas aos Yanomami. A própria floresta se doa. Linhas de dádiva também indicam linhas de semelhança. Ao receberem as dádivas (inclusive em forma de alimentos) Yanomami (à esquerda, acima da linha) tornam-se semelhantes às coisas dadas. Transformam-se em seres da floresta. Em momento de perigo, os Yanomami oferecem, como contradons, uma festa para os *xapiri*, os espíritos da floresta. Retribuem, por meio dos xamãs, abrindo os caminhos dos *xapiri*. Em relações de mimesis com os espíritos, também protegem a floresta. Muitos Yanomami morreram em defesa da floresta, dos rios e da terra. À floresta pertencem. Daí a sua valentia. Em fúria reagem contra a destruição dos seres da floresta, criados por *Omama*.

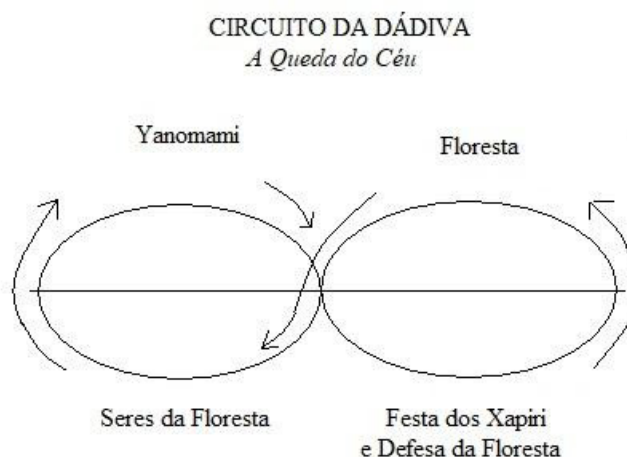


Figura 2. Circuito da dádiva *A queda do céu*. Fonte: Elaboração própria, a partir do modelo *infinity loop* de Richard Schechner e Victor Turner¹¹.

Os caminhos dos *xapiri* são diferentes dos caminhos que nós, brancos *napë*, abrimos na floresta. Por meio da ação xamânica, os próprios caminhos da floresta se abrem para os *xapiri*. São as árvores que tombam, e a terra que voa. Da mesma forma, para os bons caçadores yanomami, conhecidos por sua generosidade, são os animais de caça que se oferecem.

7.4. Iniciação xamânica

Por intermédio de xamãs yanomami se abrem os caminhos para os espíritos *xapiri*, protetores da floresta. Bebendo o pó da árvore *yakoana*, xamãs recebem as forças da floresta e das árvores - a força da *yakoana*. Tornam-se semelhantes às árvores.

Um rito de iniciação pode evocar uma espécie de teatro da crueldade, de que fala Antonin Artaud (1987). Morte é crueldade, ressurreição é crueldade. Observa-se o rigor. No relato de sua iniciação como xamã, Davi Kopenawa diz que passou a beber *yakoana*. Em certo momento, o seu sogro, um renomado xamã, começou a soprar grandes quantidades de pó em cada uma de suas narinas. “Então, de repente, sua imagem, *Yakoanari*, bateu em minha nuca com força e me jogou para trás, no chão. Desmaiei logo e fiquei estirado na praça central, em estado de fantasma. Durou bastante tempo. A *yakoana* tinha me matado mesmo!” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 135). Torna-se fantasma. Tem muita fome. As costelas começam a aparecer. “Não se pode ver os *xapiri* e tornar-se xamã cochilando com a barriga cheia de carne e mandioca!” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 138).

Os espíritos são bebedores de néctar de flores. É preciso virar espírito. Virar bebê, renascer como crianças. As crianças, especialmente, como viu Walter Benjamin, e como sabem os yanomami, tem o dom da mimesis. Renascendo como criança, o xamã não apenas se transforma em outro, mas adquire a capacidade de ser outro, para que possa se tornar muitos outros. As crianças brincam não apenas de guerreiro, pajé, caçador ou coletor, mas também de abelha, preguiça, onça, vento, carro e avião. Depois de passar várias noites em estado de fantasma, os *xapiri* começam a aparecer.

A sua tropa descia dos confins do céu, carregada por milhares de trilhas reluzentes que ondulavam nos ares. Eram tão velozes quanto aviões, e produziam uma ventania poderosa. (...) Afluíam sem parar, inumeráveis, vindo de todas as direções, como imagens de televisão (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 150-151).

O corpo é desmembrado. “Depois de me cortarem”, conta Kopenawa, “os xapiri fugiram depressa com as partes de meu corpo. (...) Voaram para um lado com meu torso e para o outro com meu ventre e minhas pernas. Carregaram minha cabeça numa direção, e minha língua em outra” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 154). *Sparagmos*, desmembramento. Túmulo e útero, *tomb and womb*. Estilhaçamento de um ponto de vista, ou corpo específico. Trata-se não apenas do comportamento restaurado, mas da restauração dos corpos de formas múltiplas, surpreendentes, espantosas.

Mais tarde, os *xapiri* vieram juntar novamente os pedaços de meu corpo que haviam desmembrado. Porém, recolocaram meu torso e a minha cabeça na parte de baixo de meu corpo e, ao inverso, minha barriga e minhas pernas na parte de cima. É verdade! Reconstruíram-me às avessas, colocando meu posterior onde era meu rosto e minha boca onde era meu ânus! (Kopenawa & Albert, 2015, p. 155).

Corpo sem órgãos.

8. Morte dos xamãs e queda do céu

Xamãs são pessoas raras. E, cada vez mais raras. Chama atenção não apenas o desaparecimento dos xamãs, mas, também, o empobrecimento da capacidade mimética. Em defesa da floresta, xamãs acionam os humanos que encontram nos seres da mata, da terra e dos rios. Despertam o ser vivo. Trazem os objetos de volta à vida. Na f(r)icção dos corpos ou máscaras em performance, os seres brincam e renascem. Na floresta da Amazônia se refugia o dom de reconhecer e produzir semelhanças.

Os xamãs trabalham para proteger não apenas os habitantes da floresta, mas, também, nós que somos brancos *napë* e vivemos nas cidades embaixo do mesmo céu. Afinal, somos filhos de *Yoasi*, irmão de *Omama*. O céu que cai em São Paulo, em chuvas escuras produzidas pelas queimadas da mata amazônica, é o mesmo céu de Nova York que Kopenawa viu cair em seus sonhos, e o mesmo céu da floresta. E talvez o carro que ele viu pela primeira vez em Manaus seja mesmo como um jabuti de ferro.

NOTAS

¹ A pesquisa de John C. Dawsey para este ensaio foi financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – PQ 307685/2019-5) e pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp 2018/19609-9).

² Como esclarece Viveiros de Castro, em nota de rodapé, Davi Kopenawa chama de “brancos” (*napë*) a maioria não indígena do Brasil. “O termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’, passou a ter como referente prototípico os ‘Branços’, isto é, os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência” (2018, p. 12).

³ Meus agradecimentos ao convite da comissão organizadora permanente dos coordenadores dos Encontros Arcanos, formada pelos professores doutores Alexandre Nunes (Universidade Federal de Goiás, UFG, Brasil), Luciana Lyra (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, Brasil), Robson Haderchpek (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN, Brasil) e Verônica Fabrini (Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Brasil). Agradecimentos, também, ao Prof. Dr. Luiz Davi Vieira Gonçalves (Universidade do Estado do Amazonas, UEA, Brasil), um dos organizadores do encontro em Manaus, que realiza um trabalho significativo de pesquisa com os Yanomami.

⁴ Mobilizando uma perspectiva benjaminiana, Michael Taussig (1993) discute a mimesis como uma capacidade de ser outro, ou produzir alteridade – *a capacity to other*.

⁵ O termo yanomami, *hou!*, é uma interjeição que denota irritação (Albert, 2015, p. 53).

⁶ O conceito de comportamento restaurado, criado por Richard Schechner (1985b), inspira esta discussão.

⁷ A ideia de Schechner se inspira nas formulações *neti, neti* (“isso não, isso não”) do hinduísmo védico (Dawsey & Schechner, 2018). A doutrina cabalística do *zimtzum*, do retraimento de Deus no ato de criação, descrita por Gershom Scholem (1995, pp. 291-292), também é sugestiva. A noção de um duplo não, ou de um “nada que diz não a si mesmo”, também aparece com força no “mito de criação” de Kenneth Burke (1968, p. 5), e nos escritos de Franz Rosenzweig (2005, pp. 36-37), um dos autores favoritos de Walter Benjamin. Em outro ensaio (Dawsey, 2019), procurei discutir algumas dessas fontes em relação à antropologia de Victor Turner.

⁸ Semelhanças com Macunaíma, o “herói sem caráter”? (Andrade, 1979). Em uma carta a John Woodhouse, enviada em 27 de outubro de 1818, John Keats escreve: “Quanto ao próprio caráter poético (refiro-me à espécie da qual, se eu for algo, eu sou membro...), ele não é ele mesmo - não tem *self* - é toda coisa e nada - não tem caráter”. Cf. J. Keats, 1935, p. 227. Schechner (Dawsey & Schechner, 2018) chama atenção para a ideia de “capacidade negativa” formulada por Keats.

⁹ A figura se inspira no conhecido *infinity loop* de Richard Schechner (1998, p. 190) - uma figura de oito deitado (ou signo do infinito), atravessada ao meio por uma linha reta criada para mostrar o modo como dramas estéticos (ou de palco) interagem com dramas sociais. Dramas estéticos afetam dramas sociais que, por sua vez, afetam dramas estéticos. Neste ensaio, procuro repensar essas relações em termos de uma ação mimética envolvendo dramas cotidianos e rituais, ambos sendo cosmopolíticos.

¹⁰ A festa *reahu* é um dos eventos mais importantes da vida yanomami. Comunidades se reúnem em uma celebração ritual de uma pessoa falecida. Em preparação para a festa, a comunidade organiza expedições de caça e pesca com pelo menos um mês de antecedência. Grandes quantidades de peixes e carne são moqueadas. Mandioca é ralada, pães são assados, e pencas de bananas são penduradas de vigas na casa comunitária. Os anfitriões e convidados se pintam com urucum. Ao longo da semana de festa, há muitos cantos e danças.

¹¹ Também apresentei uma figura homóloga em outro artigo (Dawsey & Santana, 2020).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1969). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Albert, B. (2015). Prólogo. In D. Kopenawsa & B. Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (pp. 43-53). São Paulo: Companhia das Letras.
- Andrade, M. (1979). *Macunaíma: um herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Martins.
- Artaud, A. (1987). *O teatro e o seu duplo*. São Paulo: Max Limonad.
- Benjamin, W. (1985a). A imagem de Proust. In W. Benjamin. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política* (pp. 36-49). São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1985b). A doutrina das semelhanças. In W. Benjamin. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política* (pp. 108-113). São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1985c). Sobre o conceito da história. In W. Benjamin. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política* (pp. 222-232). São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1993a). Rua de mão única. In W. Benjamin. *Obras escolhidas II: rua de mão única* (pp. 9-70). São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1995). Sobre alguns temas em Baudelaire. In W. Benjamin. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo* (pp. 103-150). São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1999a). Doctrine of the similar. In W. Benjamin. *Selected writings (1927-1934)* (Vol. 2, pp. 694-698). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, W. (1999b). On the mimetic faculty. In W. Benjamin. *Selected writings (1927-1934)* (Vol. 2, pp. 720-722). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, W. (1999c). *The Arcades Project*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2006). *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Burke, K. (1968). *Collected poems 1915-1967*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Chagnon, N. (1968). *Yanomamö: the fierce people*. Nova York: Holt, Rinehart and Winston.
- Dawsey, J. C. (2019). Arte e criação: jornadas de um deus trickster. *Revista Arte da Cena*, 5(2), 59-71.
- Dawsey, J. C., & Santana, C. S. (2020). Brincando de bonecos: um ensaio benjaminiano sobre mimesis. *Horizontes Antropológicos*, 26(56), 29-56.
- Dawsey, J. C., & Schechner, R. (2018). Anthropology in performance: interview with Richard Schechner. *GIS – Gesture, Image, Sound – Anthropology Journal*, 1(3), 361-419.
- Dean, W. (1989). *A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica*. São Paulo: Nobel.
- Freud, S. (1961). *Beyond the pleasure principle*. W. W. Norton.
- Keats, J. (1935). *Letters of John Keats*. Forman. Oxford: Oxford University Press.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *Le chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2013). *The falling sky: words of a Yanomami shaman*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Proust, M. (2003). *In search of lost time*. Nova York: Penguin Random House.
- Rosenzweig, F. (2005). *The star of redemption*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Schechner, R. (1985a). Points of contact between anthropological and theatrical thought. In R. Schechner. *Between theater and anthropology* (pp. 3-34). Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Schechner, R. (1985b). Restoration of behavior. In R. Schechner, *Between theater and anthropology* (pp. 35-116). Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Schechner, R. (1988). Selective inattention. In R. Schechner, *Performance theory* (pp. 187-206). Nova York e Londres: Routledge.
- Scholem, G. (1995). *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Taussig, M. (1980). *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina.
- Taussig, M. (1987). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. Nova York, Londres: Routledge.

Turner, V. (1985). *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, E. (2018). Prefácio – O recado da mata. In D. Kopenawa, & B. Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (pp. 11-42). São Paulo: Companhia das Letras.