

A viagem do outro: Antropologia reversa em *A Queda do Céu*

Fernanda Ribeiro Amaro¹

95

Este texto se propõe à reflexão sobre a produção de conhecimento antropológico e o deslocamento de autoria presente na obra *A Queda do Céu*, escrita conjuntamente por Davi Kopenawa e Bruce Albert. Lançarei mão dos relatos biográficos/etnográficos de situações nas quais Davi descreve suas viagens e percepções sobre o “mundo do branco”, exercendo assim, um tipo de antropologia que Roy Wagner conceitua como “antropologia reversa”.

Assim, compreendo a *prática da viagem*, e como ela se expressa conceitualmente nos debates contemporâneos da antropologia, como uma prática propulsora de conhecimento e de um éthos antropológico, passível de se manifestar em diferentes sujeitos, quando em contato com alteridades. Este éthos, entendido como uma ética do fazer antropológico, expressar-se-ia em relatos que atribuíssem algum critério de análise, o qual permitisse aos sujeitos, formas de compreensão e tradução, ainda que parciais, de culturas e modos de vida alheios aos seus.

Viagem e antropologia historicamente andam juntos, dessa maneira, em determinados contextos, aos viajantes lhes é facultada uma prática muito similar àquela atribuída ao antropólogo clássico, a de observar e analisar a cultura dos outros. Ao conceber a existência de um éthos antropológico na experiência de viajantes, teríamos os subsídios preliminares para defender a proposição de Roy Wagner de *antropologia reversa*.

¹Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas.

Verificaremos através de uma síntese do percurso epistemológico da disciplina, como a abordagem do trabalho de campo e da etnografia provocaram ajustamentos que no limite, os aproximaram da noção de viagem apresentada por James Clifford. A ênfase na *noção de viagem* apresentada por este autor, juntamente com a noção de “antropologia reversa” de Roy Wagner manifestam-se aqui, como a base teórica elencada a fim de refletir sobre a apropriação de um potencial perceptível e analítico, geralmente atribuídos aos antropólogos, quando interagem em meio à alteridade, transferidos então, a seus interlocutores ou outros sujeitos.

À medida em que ocorre a viagem e os sujeitos tomam contato com o desconhecido, passam também a tornarem-se agentes de análises e formulações de sentido das culturas visitadas. Exercendo assim, um tipo próprio de antropologia. A *viagem* apresentar-se-ia como a interseção de diferentes contextos culturais, tornando-se uma via para aproximações e trocas, possibilitadas numa temporalidade determinada pelo retorno, capazes de mobilizar diferentes afetos, tanto naquele que se desloca, quanto naquele que permanece e oferece hospitalidade ao viajante forâneo.

96

O contexto das viagens oferece uma zona de contato (PRATT, 1999), que pode acarretar múltiplas transformações nos sujeitos envolvidos. Transformações tais, que podem se manifestar de forma muito diversa de acordo com a *motivação* (WAGNER, 2014) e *duração* (BERGSON, 1990) de tais viagens.

Minha hipótese é a de que a viagem seja uma via para a construção de uma *antropologia reversa*. Perseguiremos esta ideia a partir de uma revisão bibliográfica das obras *Routes* (1997) e *A Invenção da Cultura* (2014), enredada com outros textos e autores, que me ajudaram a pensar o lugar das viagens na experiência antropológica, entre interlocutores e antropólogos.

Viagens epistêmicas: etnografia e trabalho de campo nas trajetórias do conhecimento antropológico

Discussões sobre deslocamento tocam justamente o fato da antropologia se propor a fazer uma ciência do errante. Ela surge a partir de errâncias,

inspirada nos relatos de viajantes dos tempos passados. No século XVIII e começo do século XIX, antes mesmo da antropologia se consolidar como disciplina das ciências humanas, relatos mais científicos ressaltando costumes tidos como bárbaros de povos orientais ou indígenas começaram a aparecer, imbuídos da prática da viagem e sua descrição.

Os relatos de viagem tornam-se, então, literatura bastante volumosa no século XIX, se comparado aos existentes nos séculos anteriores (sobre o assunto ver Mary Louise Pratt, 1999). Inspirado nesses materiais, antropólogos de gabinetes, tidos como “especialistas em povos primitivos” sistematizavam o conteúdo das experiências alheias e inferiam análises mediante a leitura de relatos de expedições científicas, de missionários ou de informes das oficinas coloniais. Neste momento, empiria e intelectualidade eram considerados conhecimentos de naturezas apartadas.

Na tentativa de compreender e classificar, tal como imaginava proceder o pensamento científico cartesiano desta época, ao viajante europeu membro de expedições colonizadoras era atribuída a obrigação de descrever os lugares, detalhando a disponibilidade dos recursos naturais, como também o homem e suas peculiaridades, na descrição de seus hábitos, tradições, e sua relação com o meio, através da linguagem, do trabalho e de outras fontes que evidenciavam o pitoresco e alteridade dos modos de vida do outro. No Brasil estas descrições eram dadas a conhecer através das mais vastas referências, que se estendem desde os relatos de Saint-Hilaire, Johann von Spix, Carl von Martius, Richard Burton, Langsdorff aos primeiros viajantes de fato interessados, não apenas no “meio natural”, mas em culturas humanas.

Apenas depois disto, na metade do século XIX, antropólogos passam por primeira vez a integrar as expedições científicas tão frequentes neste século. Numa expedição, em 1914 o jovem polonês, Bronislaw Malinowski, ainda fazendo o seu doutorado em Antropologia na London School of Economics, desembarcou nas ilhas Trobriand, onde viveu por mais de três anos. Aprendeu a língua nativa e conviveu dia após dia com o cotidiano dos trobriandeses, acampado em uma de suas aldeias. Desta experiência, em 1922, fora publicado o livro *Argonautas do Pacífico Ocidental*, que se consistiu talvez, como a primeira formulação do que é atualmente, o método

etnográfico (MALINOWSKI, 1978). Com essa longa estadia de campo, Malinowski introduz a ideia de que o antropólogo conviva um longo período entre os “primitivos” até que adquira um caráter de invisibilidade na comunidade ou tribo em que se hospeda. A fim de lhe conferir um relato mais fiel da cultura estudada, e que seja assim, construído a partir do “ponto de vista do nativo” (MALINOWSKI, 1978).

A epistemologia da disciplina então avança no sentido de indagar a seus próprios métodos: até que ponto é possível essa invisibilidade proposta por Malinowski? A própria intervenção do antropólogo, mesmo que discreta e efêmera, não seria visível o suficiente para afetar a ordem do cotidiano de um grupo estudado? Tais questões somadas a outras, vieram gerar uma crise nos paradigmas antropológicos do século XX. A meu ver, esta crise se apresentou em vias de várias dimensões: primeiramente, indagando-se sobre o que significa sair de onde se está e ir a busca de um *outro* distante – geograficamente, socialmente, culturalmente? Como, então, adotar o ponto de vista do nativo? De que maneira se colocar como voz de outro? O que leva o antropólogo, a buscar compreender a alteridade e produzir uma narrativa sobre o outro, que, no final não se destina a ele e não lhe comunica? Em uma ordem ética, o antropólogo passa a se perguntar: Que direito tenho eu de falar e escrever pelo outro? Quais seriam as intervenções benéficas no cotidiano de quem escrevo?

98

Desse modo, certos autores começam a prestar uma explícita atenção na escritura de textos etnográficos, de forma a desmistificar o processo do trabalho de campo. Em vez de refletirem sobre seus objetos de estudos, começam a refletir sobre os próprios métodos de sua epistemologia. Mariza Corrêa (2003) sugere que esta antropologia poderia ser considerada como uma disciplina constituída por um meta-conhecimento, dado por várias décadas de análises voltadas para si mesma.

Etnografias experimentais surgem nas décadas de 1970 e 1980 como uma resposta aos embates epistemológicos, principalmente na corrente angloamericana, representada pelos autores Briggs, Tyler, Capranzano, Rabinow e Clifford. As características principais compartilhadas por essas etnografias é que elas agregam em suas interpretações, uma preocupação explícita pelas *formas* em que são apresentadas as mesmas e como são

construídos textualmente os discursos dos outros. Nestas etnografias experimentais, a abordagem do trabalho de campo é só um aspecto de um amplo panorama de reflexões pessoais, que se manifestam de forma mais ou menos intensas na narrativa.

James Clifford no livro *Routes* questionava Malinowski sugerindo que a etnografia se formava menos durante a experiência do campo – onde Bronislaw indicava, em suas palavras, a necessidade de uma *ordem do real* – que em sua posterior escrita, como o fez em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978), pois para Clifford (1997), realizar trabalho de campo é algo muito diferente que representá-lo numa etnografia.

Clifford (1997) propõe que encaremos o terreno de análise etnográfica como um itinerário. O terreno de estudo, em que a dupla etnógrafo-informante se encontra localizada é entendido então, como um espaço móvel, transitório. A presença de duas ou mais culturas dentre as quais se encontra o viajante deve procurar ser sintetizada para si próprio e em meio à mobilidade, para depois fazer com que a presente cultura venha substituir as anteriores na sua forma de estar no mundo: “the fieldworker was a homebody abroad” (CLIFFORD, 1997, p. 69); “the fieldwork as an embodied spatial practice” (CLIFFORD, 1997, p. 53).

A partir destas ideias, o locus da pesquisa antropológica se construiria em espaços passageiros ou através de multi-locus, traduzidos em relatos etnográficos de viagem. Tal noção veio a contrapor os autores de uma antropologia clássica, cuja permanência no ambiente de estudos se considerava um feito indispensável para a produção de relatos “fidedignos” aos modos de vida dos outros. Clifford, portanto, encara a viagem enquanto método (“*travel as fieldwork*”), numa perspectiva que visa não mais o pertencimento a um lugar, que garantisse mais validade à investigação do etnógrafo, mas a possibilidade da incorporação (*embodiment*) de um estado de abertura às trocas culturais, estranhamentos e questionamentos que caracterizam a prática etnográfica.

O discurso da etnografia (aquele concebido por um “estar lá”) está fortemente separado do da viagem (“chegar lá”), concebida pela descrição de todos os contextos e lugares por onde se tem de passar, e pessoas com os quais se mantêm relação apenas para chegar à sua aldeia ou ao local de

trabalho, que será chamado de campo. Ao considerar o trabalho de campo como uma forma de viagem, uma prática espacial multilocal, o antropólogo aparentemente resolve algumas das questões referentes à sua condição de forasteiro residente em terreno alheio.

Estar disposto a ser inferido por novos hábitos da cultura que se apresenta. Entregar-se a viagem. Incorporar o trânsito. Assumir a *casa como o corpo*. Estas seriam as premissas do antropólogo viajante ou daquele viajante, que por ora, pode se passar por antropólogo.

Deslocamento de saberes: por uma antropologia reversa

Após um século de transformações teóricas envolvendo a principal questão da disciplina antropológica, qual seja, o encontro entre duas culturas convencionalizadas como realidades diferentes, Roy Wagner, em *A invenção da cultura* (originalmente escrito em 1979 e traduzido para o português em 2010), especula sobre a reverberação e a continuidade desse encontro como dois modos convencionais: os modos convencionais coletivizantes (que correspondem à nossa Cultura²) e os modos convencionais diferenciantes (correspondentes à cultura dos outros). Desses dois modos, a humanidade teria produzido diferenciações profundas. Wagner então indaga como essas diferenciações teriam vindo à tona: como a humanidade e a ciência se alteram ou se mantêm? Geralmente, denominamos essa diferenciação de “mudança” cultural e, no limite, de “evolução” cultural. Wagner optou por trocar os termos ‘mudança e evolução’ por “invenção”.

A antropologia criou estratégias de pensamento que a conduziram de uma antropologia evolucionista a uma antropologia criadora de metáforas; uma antropologia que desloca perspectivas, propondo-se a pensar seu reverso, as noções de figura e fundo, a fractalidade dos seus sujeitos. Uma antropologia inventada que se manifesta a partir da metaforização de

²O autor utiliza o termo Cultura com letra maiúscula para designar a cultura das bibliotecas, das academias e dos salões de arte, cultura ao modo como ele apresenta é quase sinônimo de erudição.

convenções, baseada na análise de regimes de criatividade atuais e não apenas do passado.

A teoria da *antropologia reversa* de Roy Wagner aponta para novos caminhos epistemológicos de compreensão dos paradigmas da antropologia, uma vez que sugere— ao contrário dos autores pós-modernos, como Clifford — que o exercício da antropologia não pode se reduzir a um problema de escrita etnográfica. Para Wagner (2011) nativos e antropólogos são os dispositivos centrais para a construção do conhecimento antropológico. O autor ressalta então, uma equivalência entre ambos. Observador e observado são papéis simultâneos e intercambiáveis entre os sujeitos da pesquisa.

Em toda relação que envolve a pesquisa antropológica, aqueles que estudamos também pensam e buscam dar sentido à nossa presença entre eles, e conseqüentemente, buscam dar sentido à nossa cultura. A Antropologia Reversa é, portanto, uma forma de questionar a posição privilegiada do etnógrafo no que diz respeito à autoridade da produção de uma análise antropológica.

101

Se assumimos que todo ser humano é um "antropólogo", um inventor de cultura, segue-se que todas as pessoas necessitam de um conjunto de convenções compartilhadas de certa forma similar à nossa "Cultura" coletiva para comunicar e compreender suas experiências. E se a invenção é realmente tão básica para a existência humana quanto sugeri, então a comunicação e o conjunto de associações e convenções compartilhadas que permite que a comunicação ocorra são igualmente básicos. Toda expressão dotada de significado, e, portanto toda experiência e todo entendimento, é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido — isto é, para que possamos referir a outros, e ao mundo de significados que compartilhamos com eles, o que fazemos, dizemos e sentimos. Expressão e comunicação são interdependentes: nenhuma é possível sem a outra. (WAGNER, 2010, p. 76)

Wagner percebeu que seus interlocutores Daribi, da Papua Nova Guiné, realizavam operações analíticas similares àquelas que realizava ele como antropólogo. Ou seja, os melanésios também praticavam antropologia, isto é, eles também elaboravam *práticas de sentido* para conferir inteligibilidade às suas experiências de alteridade. Obviamente, a antropologia realizada por esta cultura tribal da Oceania, não é a mesma daquela institucionalizada pela academia, por isso, Roy Wagner a diferencia por meio do conceito de “antropologia reversa”.

Uma *Teoria do Lugar* seria, portanto, fundamental para a compreensão de que os contatos entre antropólogo e nativo são relações cuja natureza é a da proximidade e não de substituição; de contaminação e não de transferência. O que quero dizer com isso é que “não se trata da transformação do pesquisador em nativo, o que está em jogo nesta prática científica é situar-se de modo a ocupar um lugar em que se possa ser afetado pelas mesmas forças que incidem sobre os nativos” (BENITES, 2007, p. 124).

A teoria de Roy Wagner não sugere que sejamos todos nativos, mas que sejamos todos antropólogos (WAGNER, 2011). Não se almeja mais que a fala do antropólogo seja simétrica ao ponto de vista do nativo, dada a intransponibilidade do *lugar* que cada um traz em suas origens, o qual habitam numa rede de relações que envolvem a etnografia e o trabalho de campo. Com isso, Wagner também dá uma resposta ao colonialismo que persegue a prática antropológica provocando um deslocamento de saberes: de uma objetificação antropológica à invenção de uma antropologia reversa.

102

O lugar é compreendido como o ponto de insurgência de toda perspectiva e ponto de vista. O lugar funda o ponto de vista, e o ponto de vista funda o lugar. Apenas a partir da subjetivação da experiência de um indivíduo no espaço é que a concepção ontológica de lugar é trazida à tona. O espaço é composto de movimento incessante, já “o lugar se constitui na pausa” (TUAN, 1983, p. 69). O lugar físico, social e político que ocupamos é o princípio espacial que configura nossa sociabilidade, entendida num sistema mais amplo que inclui temporalidades, pessoas, objetos e espíritos. Apenas de forma situada é que as noções de ponto de vista e perspectiva se desencadeiam.

Contudo, o fato de estar situado não implica estar estático, de modo que o ponto de vista também muda com a mobilidade do sujeito, assim como novos elementos vão sendo associados ao objeto da perspectiva, conferindo-lhe uma noção de rede:

Uma rede não é uma coisa, porque qualquer coisa pode ser descrita como uma rede. Uma rede é uma perspectiva, um modo de inscrição e de descrição, o movimento registrado de uma coisa à medida que ela vai se associando com muitos outros elementos. Mas essa perspectiva é interna ou imanente; as diferentes associações da—coisa fazem-na ir diferindo de si

mesma –é a coisa ela própria que passou a ser percebida como múltipla. Em suma, não há pontos de vista sobre as coisas; as coisas e os seres é que são os pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 98).

Nesse sentido, interessa-nos compreender a viagem como perspectiva ou ponto de vista, e não somente perceber os pontos de vista e perspectivas relacionados à viagem. A partir da perspectiva da viagem, pretende-se apresentar vias para a leitura de uma antropologia reversa, pois:

As pessoas estudadas pelos antropólogos raramente são caseiras. Alguns deles, pelo menos, foram viajantes: trabalhadores, peregrinos, exploradores, convertidos religiosos ou outros tradicionais "especialistas da longa distância (CLIFFORD, 2000, p. 53).

Para Sthrathern (2014), é da relação entre antropólogo e nativo e suas distintas “técnicas de teorizar” que o conhecimento surge, uma vez que esta autora concebe cada cultura como portadora de sistemas de pensamento próprios, que dotam de sentido o meio, condizentes com sua cosmologia e regime de crenças e rituais – elementos organizadores da ordem do real para cada grupo.

103

Se é crucial levar em consideração que todo conhecimento antropológico é um conhecimento situado, não se pode esquecer também que ele é fruto de uma “zona de contato”³ que dá mobilidade aos elementos cuja tendência é fixar e estruturar o conhecimento sobre o outro. A espacialidade seria, portanto, mais um componente das perspectivas:

[...] podemos dizer que o espaço não é uma área delimitada por pontos: ela é a efetividade que uma imagem tem ao fazer o observador pensar sobre aqui e acolá, sobre ele mesmo e sobre os outros. O problema passa a ser como as pessoas podem apreender a perspectiva do outro de modo que ela se reflita nelas mesmas. (STHRATHERN, 2014, p. 184).

Trata-se de perceber que o lugar, a perspectiva e o ponto de vista são sempre individuais e intransponíveis, de modo que se torna válido reconhecer que “a descrição do antropólogo deriva do ponto de vista da sua relação com o ponto de vista do nativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 123).

³Cf. PRATT, 1999.

Reconhecer esses pontos de vistas é uma forma de destituir a pesquisa etnográfica do ranço etnocêntrico que persegue a antropologia. Assim, quais seriam os esforços de nossos interlocutores ao transmitir a nós seus pontos de vista sobre nós? De quais metáforas lançariam mão? Quais termos de nossas culturas seriam apreendidos durante o fazer desta antropologia reversa?

Para tentar responder a estas perguntas, faço referência à obra *A Queda do Céu* (2015), trabalho conjunto de David Kopenawa e Bruce Albert, que se apresenta como um exemplo de escrita etnográfica em que a figura do narrador e do escriba cooperam entre si numa escrita dupla; onde se reconhece a amizade tomada como sentimento capaz de ampliar as zonas de experiência e de saber, de incentivar o sonho e a imaginação, e, ao mesmo tempo, de animar o desejo de realização por meio do trabalho construtivo comum.

Ao tomar os deslocamentos biográficos de Kopenawa, espera-se libertar o termo "viagem" de uma história de significados e práticas europeias, literárias, masculinas, burguesas, científicas, heroicas e recreativas (CLIFFORD, 2000, p. 65), abrindo um campo conceitual para se pensar a viagem ameríndia e seus desdobramentos na formulação de um conhecimento sobre nós, caraíbas, pelo qual possamos nos autorreferenciar e rever nossos posicionamentos diante de nossos pares e nossa relação com o meio – atitude emergencial neste momento de colapso político e ambiental. Este livro injeta, de certa forma, em seus leitores, a necessidade e o desejo de nos reconhecemos e de nos tornarmos índios, para que o compromisso de “segurar o céu” para que ele não caia todo apenas sobre os ombros dos homens e das mulheres da floresta.

De outra parte, as viagens de Davi Kopenawa são relatadas com detalhamento imprescindível, nos apresentando uma forma de nos referenciarmos e de descolonizarmos nossa postura autocentrada. Como diz Goldman (2010, p. 2011), “A antropologia reversa praticada por outras sociedades explicita para nós os mecanismos que empregamos de forma implícita e, às vezes, inconfessável”. Portanto, considerar uma obra cujo foco de objetificação somos nós mesmo é considerar o “ponto de vista do nativo” como significativo não só para dissertar sobre sua própria

comunidade, mas também para inferir conhecimento sobre a outras. Na contramão de uma ciência acadêmica autocentrada em suas teorias e métodos, a antropologia reversa inverte mais uma vez a posição de alteridade do enunciador do conhecimento.

Trânsitos e traduções em dupla autoria (Kopenawa, antropólogo)

“Eu queria muito compreender o que via!”

Davi Kopenawa; Bruce Albert, *A Queda do Céu* (2015)

O livro *A Queda do Céu* é uma empreitada diferente de outros trabalhos de etnobiografia, promovendo uma imbricação complexa de gêneros. Os relatos de Kopenawa são atravessados por mitos, narrativas de sonho, visões espirituais, profecias xamânicas, discursos políticos, autoetnografia e antropologia reversa. Nos relatos dos episódios da vida de Kopenawa mesclam-se inextricavelmente sua história oral e a memória social do povo Yanomami. Em sua fala, Kopenawa carrega a responsabilidade de proteger seu povo e sua terra, razão pela qual se interessou em publicar seus relatos. Fruto de um projeto de colaboração situado na interseção de dois universos culturais distintos, amparado na amizade de longa data com Bruce Albert e na necessidade de propagar sua voz entre “o povo da mercadoria”, Kopenawa confia a seu ouvinte a descrição de suas experiências de vida como xamã e político.

Após 29 anos de trabalho, entre gravações, transcrições e transcriações, as narrativas de vida de Davi Kopenawa foram editadas e organizadas por Bruce Albert em três partes: a primeira contando suas incursões durante sua formação de pajé, a segunda parte como militante da terra e dos direitos indígenas e a terceira parte – a que mais nos interessa neste estudo – que apresenta os relatos das visitas às cidades diversas ao longo de sua luta política contra a devastação e o extermínio da floresta. Nesse momento, os relatos de suas viagens são entremeados às comparações etnográficas desenvolvidas por Davi para assimilar aspectos de nossa sociedade, desembocando, assim, numa “profecia cosmoecológica sobre a morte dos xamãs e o fim da humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO,

2015,p. 52), quando se daria, então, *a queda do céu*⁴ – expressão que nomeia a obra.

O livro é considerado uma autobiografia, e é também um tratado de política interétnica e de diplomacia intersubjetiva entre narrador e interlocutor, entre cultura ocidental e cultura ameríndia. Segundo Bruce Albert, “este texto é assumidamente local de interferência e resultante de projetos culturais e políticos cruzados” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.304), sobre os quais Kopenawa assim se expressa:

Quando eu era mais jovem, costumava me perguntar: "Será que os brancos possuem palavras de verdade? Será que podem se tornar nossos amigos?". Desde então, viajei muito entre eles para defender a floresta e aprendi a conhecer um pouco o que eles chamam de política (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 390).

Kopenawa reafirma a diferença trazida de seu lugar de origem, que, mais do que se contrapor, se complementaria com o mundo dos brancos. Ele consegue transitar entre linguagens e termos caraíbas para traduzir a cosmologia Yanomami para nós, leitores, justamente pelo fato de o enunciador saber exatamente qual seu lugar de fala, de participação e enunciação.

Os habitantes da floresta que eu visito em minhas viagens são Yanomami como eu. Devo ficar ao lado deles, ajudando, porque não falam nenhuma outra língua a não ser a nossa. Eles não sabem o que fazer quando brancos chegam às suas casas. Além disso, os médicos não podem tratá-los sem entender o que dizem. De modo que devo continuar esse trabalho!". Todas essas viagens por nossa floresta e pelas cidades acabaram fazendo com que eu entendesse melhor o que estava ocorrendo com a nossa terra. Graças a essa experiência, pouco a pouco, fui me tornando adulto e ganhando sabedoria. Foi por causa dessas viagens que comecei a pensar: "Você deve proteger sua gente! Precisa defender a floresta!". Antes disso, eu não passava de uma criança e estava muito longe de pensar direito! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 320)

⁴Na epígrafe do livro lemos estas palavras de Davi Kopenawa: “A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.9).

Os povos indígenas fundam uma teoria do lugar, pois eles, sim, sabem experimentar o mundo como casa e não como “depósito de recursos escassos, ocultos nas profundezas de um subsolo tóxico.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 16). O uso de metáforas é o meio pelo qual este exercício de tradução se expressaria. Sem o trabalho intelectual e o esforço em instigar a linguagem para o diálogo, fazer etnografia seria um trabalho forçado de decifrar enigmas de outras culturas. É porque são muitos os trânsitos entre uma linguagem e outra que estes movimentos definiriam os interlocutores como grandes antropólogos.

Durante essas longas viagens, quando fico ansioso, muito longe de casa, não falo com ninguém a respeito de minhas aflições, pois meus xapiri me tornaram prudente. Apenas penso dentro de mim mesmo: "É uma terra distante e são gente diferente, não se deve reclamar!". (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 423).

A partir da comparação entre esferas culturais que só se tornam conhecidas por meio de suas viagens, Davi Kopenawa elenca pontos de embate cruciais entre o seu mundo e o nosso. Dentre eles, as noções de mercadoria, guerra, escrita e natureza merecem especial atenção.

107

Os brancos que criaram as mercadorias pensam que são espertos e valentes. Mas eles são avarentos e não cuidam dos que entre eles não têm nada. Como é que podem pensar que são grandes homens e se achar tão inteligentes? Não querem nem saber daquelas pessoas miseráveis, embora elas façam parte do seu povo. Rejeitam-nas e deixam que sofram sozinhas. Nem olham para elas e, de longe, apenas as chamam de pobres. Chegam até a tirar delas suas casas desmoronadas. Obrigam-nas a ficar fora, na chuva, com seus filhos. Devem pensar: “Moram em nossa terra, mas são outra gente. Que vivam longe de nós, catando sua comida no chão, como cães! Nós, enquanto isso, vamos aumentar nossos bens e nossas armas, sozinhos!” Fiquei assustado de ver aquilo! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 431).

Em seus deslocamentos, Davi Kopenawa se questionava constantemente sobre o pensamento e as motivações dos brancos em destruir a floresta. Seu primeiro destino foi Ajuricaba-RO. Lá foi convidado para assumir o cargo de intérprete na Funai, mas o percalço de uma tuberculose e o longo período de internação permitiu-lhe aprimorar a língua portuguesa juntamente com os enfermeiros e médicos que cuidavam dele, e, assim, torna-se o porta voz do povo Yanomami entre os brancos, sendo convidado para várias viagens com propósito de discursar sobre a cultura de

seu povo e em defesa da floresta. Tornou-se intérprete, viajou para Manaus, Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo.

Depois de Manaus e Brasília, conheci São Paulo. Foi a primeira vez que viajei tão longe por cima da grande terra do Brasil. Compreendi então o quanto é imenso o território dos brancos para além de nossa floresta e pensei: “Eles ficam agrupados numas poucas cidades espalhadas aqui e ali! Entre elas, no meio, é tudo vazio! Então por que querem tanto tomar nossa floresta?”. Esse pensamento não parou mais de voltar em minha mente. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.).

Nessa época, o garimpo já havia se instalado na Amazônia e dezenas de indígenas estavam sendo contaminadas pela malária, pela “fumaça de epidemia” dos brancos. Kopenawa se perguntava: “O que devo pensar desses brancos? O que eles vêm fazer na floresta? Serão perigosos? Devo defender minha terra e expulsá-los?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 333).

O interesse pelas motivações e intenções do outro aproxima este relato à obra de Roy Wagner naquilo que este conceituou como “antropologia reversa”, que seria, nas palavras de Viveiros de Castro, no prefácio do mesmo livro, “uma contra-anthropologia arguta e sarcástica dos brancos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27).

Os afetos que motivaram Kopenawa a viajar não corresponderam à curiosidade, ao entusiasmo e expectativa que construía a pulsão dos antigos viajantes, tal como narra a literatura ocidental. Diferentemente, sua única intenção era dar voz a seu povo e lutar para impedir a destruição da floresta e do território Yanomami, pois “Achava que se os brancos pudessem me ouvir, acabariam convencendo o governo a não deixar saquear a floresta. Foi com esse único pensamento que comecei a viajar para tão longe de casa.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 388).

Viajar se apresentava com uma ação que se destinava em função de uma causa maior, um aprendizado para o qual se colocava à disposição, o de se tornar porta-voz de seu povo, uma figura de intersecção de culturas, importante para a execução de políticas interétnicas que garantissem os direitos dos indígenas de manifestarem sua cosmovisão e suas múltiplas relações com a natureza.

Para além desta dimensão da viagem há o sonho, que é a dimensão particular da viagem xamânica. Nela se dá um deslocamento anímico

através da incorporação de potências animais que permitem ao xamã percorrer longas distâncias, seja por terra ou por sobrevôo, numa experiência onírica nomeada “viagem” entre os ameríndios.

Antes de conhecer a terra dos antigos brancos, viajei algumas vezes até ela em sonho, para muito longe da floresta, e pude assim contemplar durante o sono a imagem de suas cidades. Via na noite uma multidão de casas muito altas e cintilantes de luz que, por dentro, me pareciam ser todas revestidas de peles de animais de caça, lisas e macias como a dos veados. Ao acordar, confuso, perguntava aos xamãs de nossa casa: "O que são essas coisas estranhas que me apareceram no sono? O que vai acontecer comigo?". Eles me respondiam: "Ma! Não fique aflito! Em breve, brancos vindos de terras distantes irão chamá-lo para perto deles. Devem estar falando de você, por isso você viu suas casas!" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 422).

Entre viagens físicas e anímicas, ao colocar o corpo em movimento e atravessar fronteiras culturais, perspectivas são deslocadas e conhecimentos são produzidos.

Ao tomar a *A queda do céu*, buscou-se explicitar os conceitos de viagem e antropologia reversa. A obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert, a meu ver, expressa o encerramento de contradições antropológicas referentes à autoria e autoridade sobre o discurso antropológico, assim como sobre a produção de conhecimento empreendida pelo contato entre alteridades. Nota-se com clareza nesse livro a dissolução da figura do antropólogo e do interlocutor em uma escrita cuja autoria dupla, depondo a ideia romântica de que o enunciador do conhecimento seria o antropólogo entendido como o “escriba” privilegiado de uma cultura.

Roy Wagner, por sua vez, nos incitou à uma reflexão sobre os deslocamentos de autoria na produção do conhecimento antropológico ao propor sua “antropologia reversa”, teoria que se associa diretamente à afirmação de Eduardo Viveiros de Castro (2018) de que fazer antropologia é comparar antropologias. Definição que considera implicitamente a existência de uma antropologia plural e não unicamente como uma prática reservada ao cientista social acadêmico.

Da teoria de James Clifford, interessou-me destacar a importância por ele dada à circulação e aos trânsitos presentes na antropologia, ao considerar que uma cultura não se definiria por identidades delimitadas por fronteiras, mas, sim, através de um eixo de transações e transformações por meio das quais os indivíduos interagem nos contatos e trocas.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. *Matière et Mémoire*. Paris: PUF, 1990.

BENITES, L. “Cultura e Reversibilidade: Breve reflexão sobre a abordagem “inventiva” de Roy Wagner”, *Campos*, Curitiba, v. 8, n. 2, p. 117-130, 2007.

CLIFFORD, James. “Culturas Viajantes”. In: ARANTES, Antonio (Org.). *Espaço da Diferença*. Campinas: Papirus, 2000. p. 50-80.

_____. *Routes: travel and translation in the twentieth century*. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

CORRÊA, Mariza. “A natureza imaginária do gênero na história da antropologia”. In: CORRÊA, Mariza. *Antropólogas & Antropologia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p.109-130.

GOLDMAN, Marcio. “O fim da antropologia”, *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 89, p. 195-211, mar. 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos do Nova Guiné melanésia*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

PRATT, Mary Louise. *Olhos do Império: Relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

STHRATHERN, Marilyn. *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TUAN, Yi-fu. *Espaço & Lugar: A perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”, *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, abr. 2002.

_____. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify: n-1, 2015.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

_____. “O Apache era meu reverso: Entrevista com Roy Wagner”. [Entrevista cedida a] Florencia Ferrari, Iracema Dulley, Jamille Pinheiro,

Luísa Valentini, Renato Sztutman, Stelio Marras. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.54, n.2, p. 955-978, 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/download/39652/43148>. Acesso em: 29 out. 2016.

RESUMO:

Este texto aborda as percepções de Davi Yanomani Kopenawa narrados à Bruce Albert no livro de coautoria “*A Queda do Céu*”. Os relatos de viagem de Kopenawa são trazidos aqui à luz da teoria de Roy Wagner sobre antropologia reversa, com o intuito de tecer uma crítica à literatura antropológica clássica e ratificar as críticas presentes no livro sobre a humanidade ocidental urbana e as condutas predatórias de exploração do meio.

Palavras-chave: Alteridade; Deslocamento; Kopenawa; Antropologia.

ABSTRACT:

This text discusses the David Kopenawa Yanomami's perceptions reported to Bruce Albert in their book “*A Queda do Céu*” (not translated to English yet) Kopenawa's travel accounts are in the light of Roy Wagner's theory of reverse anthropology, with the aim of making a critique to the classic anthropological literature and ratifying those critiques present in the book about urban western history and environmental predatory practices.

Keywords: Alterity; Displacement; Kopenawa; Anthropology.

Recebido em: 29/11/2019

Aceito em: 18/04/2020