

SINGULARIDADES DO EU, ENQUANTO XAMÃ YANOMAMI

 <https://doi.org/10.56238/arev6n3-069>

Data de submissão: 08/10/2024

Data de publicação: 08/11/2024

Fernando Arantes Ferrão

Mestre em teoria da literatura e literatura comparada (atualmente doutorando em ciência da literatura e bolsista da CAPES)

Aluno matriculado no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura - PPGCL - Faculdade de Letras/UFRJ

Patricia Cecilia Burrowes

Doutora em comunicação e cultura

Professora associada da Escola de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação de Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social - EICOS - Instituto de Psicologia/UFRJ

RESUMO

A partir da necessidade de reunir subsídios que nos permitissem efetuar uma leitura criteriosa da obra *A Queda do Céu – Palavras de um Xamã Yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, em nosso atual projeto pesquisa, intentamos encontrar respostas para os equívocos nas relações históricas, culturais e jurídico-institucionais mantidas entre civilizados e indígenas que compartilham o território brasileiro, ou, segundo Viveiros de Castro (2015) elucidar um “diálogo pobre, esporádico e altamente desigual”. No entanto, ao abordar o problema da enunciação de pessoa, que nos propusemos a enfrentar, revelou-se a impropriedade das inflexões teóricas por nós escolhidas no início de tal investigação. Perante esse impasse, decidimos retomar os estudos já realizados, buscando, no presente texto, desdobrá-los como uma espécie de relato de erros – e possível correção de rumo. Desse modo, começamos por expor as dificuldades colocadas pelo uso de categorizações literárias e filosóficas modernas – autodiegese e heterodiegese, sujeito e alteridade, autor e leitor. Em seguida, examinamos certos problemas enunciativos instaurados pela figuração autodiegética de um sujeito histórico não ocidental, assim como certas marcas interpretativas constituídas tanto pelo repertório de leitura, quanto pelo horizonte de expectativas (ISER, 2013). À guisa de conclusão, apresentamos o realinhamento da perspectiva epistemológica adotada para dar conta da investigação pretendida.

Palavras-chave: Sujeito e Alteridade. Narrativa Indígena. Postulados Animistas.

1 INTRODUÇÃO

O leitor de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (KOPENAWA e ALBERT, 2015) não tardará a perceber que o texto sob seus olhos não se parece, propriamente, com a categorização denominada autobiografia, a despeito de uma inevitável aproximação que, por efeito induzido pela técnica narrativa, fará aos extraordinários domínios da retrospectão e da autocompreensão de um *outro eu*. Justo a propósito da dificuldade de se conformar esse complexo objeto cultural segundo qualquer gênero textual repertoriado, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015), no prefácio que oferece à edição brasileira desta obra, antecipa para esse leitor certas pistas que irão se desdobrar no decurso desse folhear.

Este é um livro sobre o Brasil, sobre um Brasil — decerto, ele é ostensivamente ‘sobre’ a trajetória existencial de Davi Kopenawa, em que o pensador e ativista político yanomami, falando a um antropólogo francês, discorre sobre a cultura ancestral e a história recente de seu povo [...], explica a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo, além de descrever as características monstruosas da civilização ocidental como um todo e de prever um futuro funesto para o planeta —, mas, de um modo muito especial, é um livro sobre nós, dirigido a nós, os brasileiros que não se consideram índios. Pois com a *A queda do céu* mudam-se o nível e os termos do diálogo pobre, esporádico e fortemente desigual entre os povos indígenas e a maioria não indígena de nosso país, aquela composta pelo que Davi chama de “Branços” (napë) (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12).

Especificamente, no âmbito dos estudos de literatura, não apenas nos ressentimos desse “diálogo pobre, esporádico e fortemente desigual”, mas igualmente da exiguidade de obras em que se façam ouvir, no lugar das imaginosas vozes de *Peris e Macunaímas*, as próprias enunciações indígenas. Recorrendo ao subsídio teórico reunido para uma extensa pesquisa anteriormente realizada¹ — na qual tratamos da imprecisão de crônicas de viagens, enquanto autodiegeses situadas nos limiares da literatura, da etnografia e da história —, julgamos ser cabível o uso de tal arcabouço então apreendido para o trabalho de reconstituição de sentidos não evidentes, solicitados para o esforço de tradução intersemiótica dessa narrativa, também redigida na primeira pessoa do singular.

Porém, ao recorrermos a paradigmas epistêmicos aplicáveis ao exame da enunciação da pessoa ocidental moderna, encontramos sérias restrições, relativas a seu cotejo com peculiaridades manifestadas pelo sujeito narrativo em questão. Levados, por isso, ao necessário redirecionamento de enfoque teórico para tratar da questão, retomamos os esboços antes redigidos para os recompormos, todavia, conforme um relato de erros. Assim, damos início ao presente trabalho, discorrendo sobre a inadequação de dois cotejos teóricos anteriormente ensaiados no estudo; realizando, em seguida — e à

1Os resultados preliminares de tal investigação foram publicados na edição 23 (Imaginaires de la limite) da revista *Amerika: mémoires, idéntites, territoires* (Université Rennes 2).

guisa de explicação para as falhas iniciais de nosso percurso interpretativo –, breve exposição de conceitos concernentes à “Estética da Recepção e do Efeito”, com os quais engendramos malsucedidos constructos hermenêuticos; para, por fim, apontarmos a mudança de perspectiva epistemológica adotada, que, esperamos, confira tratamento cabível à complexidade do problema que nos propomos a tratar.

2 AUTOBIOGRAFIA, HETEROBIOGRAFIA, OU OBJETO NÃO IDENTIFICADO PARA AS CULTURAS AMERÍNDIAS?

No campo de estudos literários, classificam-se como autodiegéticos os textos nos quais, formalmente, predomine o uso da primeira pessoa do discurso, enquanto índice de reconhecimento de fidedignas identidades narrativas. Assim tipificadas como produto textual no qual o narrador personifica e reencena sua existência pessoal, as narrativas de si podem englobar diversos subgêneros, tais como memórias, romances pessoais, diários, autorretratos, testemunhos, poemas autobiográficos etc.

Sob a perspectiva formalista dos estudos literários, no ensaio “O Pacto Autobiográfico”, Philippe Lejeune (2014) propõe que o modelo de texto autobiográfico deve atender às seguintes exigências: a) apresentar-se como narrativa em prosa, ou em versos; b) relatar uma vida individual, a história real ou imaginária de uma personalidade, a crônica de um acontecimento ou a sucessão de acontecimentos vivenciados pelo autor/narrador; c) a identidade do autor, cujo nome alude um indivíduo que teve (ou tem) existência real, deverá estar vinculada à do narrador da diegese; d) a identidade do narrador deverá estar vinculada à do protagonista da diegese, que a perspectiva retrospectivamente.

Com essas definições em mente, observemos o seguinte trecho:

Vocês não me conhecem e nunca me viram. Vivem numa terra distante. Por isso quero que conheçam o que os nossos antigos me ensinaram. Quando eu era mais jovem, não sabia nada. Depois, pouco a pouco, comecei a pensar por conta própria. Hoje, todas as palavras que os antigos possuíam antes de mim são claras em minha mente. São palavras desconhecidas pelos brancos, que guardamos desde sempre. Desejo, portanto, falar-lhes do tempo muito remoto em que os ancestrais animais se metamorfosearam e do tempo em que Omama nos criou, quando os brancos ainda estavam muito longe de nós (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 74).

Porquanto atenda aos quatro itens enumerados pelo teórico francês, o excerto acima não deixa dúvidas quanto ao tipo de autodiegese que representa. Com efeito, para além da obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, as demais notícias que nos chegam de Davi Kopenawa – certa “sucessão de acontecimentos vivenciados e/ou protagonizados na diegese histórica” (KOPENAWA e

ALBERT, 2015) – não deixam dúvidas quanto a sua posição de narrador que, em primeira pessoa do singular, compôs tal relato em retrospecto.

Ademais, Lejeune – autor reiteradamente citado na seção “postscriptum” da obra de que nos ocupamos – observa que, antecedendo qualquer projeto autobiográfico, presume-se um “pacto” entre autor e leitor, no qual o primeiro assume o compromisso de mostrar-se veridicamente na publicação de sua narrativa, esperando que o segundo aceite sua palavra como verdadeira. E, dada a natureza referencial do pacto autobiográfico, no plano criativo, a principal exigência que se impõe à redação do texto, corresponde à destreza autoral para integrar à composição duas dinâmicas inerentes e complementares à identidade (protagonista) descrita em ações (narrador): o movimento introspectivo, que consiste na exposição acurada de uma vida interior; e o retrospectivo, no qual se rememoram acontecimentos encadeados sob certa sequência temporal pretérita.

De acordo com o teórico francês, mesmo a aposição de uma segunda assinatura à capa da autobiografia, isto é, a sinalização de diferentes presenças de um narrador e um redator² em uma mesma obra – duas identidades em coabitação heterobiográfica não tão rara no subgênero –, não põe em questão sua autenticidade, porquanto “a autobiografia composta em colaboração tal como é praticada hoje, de forma mais ou menos confessa, [...] lembra que o ‘verdadeiro’ é ele próprio um artefato e que o “autor” é um efeito de contrato” (LEJEUNE, 2014, p. 137). De fato, no estudo “A autobiografia dos que não escrevem” (LEJEUNE, 2014, pp. 131-224), o estudioso sugere que:

ao isolar relativamente os papéis, a autobiografia em colaboração questiona a crença em uma unidade que, no gênero autobiográfico, subentende a noção de autor e a de pessoa. Só é possível dividir o trabalho porque, de fato, ele é sempre dividido, mesmo se os que escrevem o ignoram, uma vez que assumem os diferentes papéis (LEJEUNE, 2014, p. 137).

Sem embargo, assinala Lejeune (2014) a prevalência de conjunturas culturais – coincidentes com a publicação da obra *Confissões*, de Jean Jacques Rousseau – que, a partir de certo momento histórico, conformaram o continente europeu como o ambiente propício e exclusivo para o desenvolvimento do subgênero autobiografia e, ademais, tornaram próprio de tal tipo de narrativa constituir-se em meio de assimilação, ou de aprendizado, através do qual inaugurou-se para o homem comum a possibilidade de autoria da própria história (LEJEUNE, 2014).

Assim, se no entendimento desse teórico literário, o subgênero autobiográfico sinaliza a reivindicação de um amplo domínio subjetivo, eventualmente ignorado até o século XVIII pelo indivíduo ocidental, pareceu-nos apropriado, antes mesmo de retomar a questão da enunciação do

2 A capa da obra apresenta o antropólogo Bruce Albert como seu coautor.

sujeito indígena na autodiegese estudada, levar em conta a observação colocada pelo próprio narrador-protagonista do texto que investigamos:

[Nossos antigos] nada sabiam do costume dos brancos de desenhar suas palavras. [...] Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras. Prefiro de longe as nossas palavras! (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 455).

Tal excerto deveras enseja uma nova questão para o presente trabalho: presumindo-se que uma autobiografia – ou qualquer livro, enquanto mídia, objeto cultural, ou maço de peles de papel – não pertença ao imaginário da (e não circule na) nação yanomami, perguntamo-nos então, com quem Kopenawa pretenderia se comunicar por meio deste artefato alienígena à sua cultura? E como essa pergunta convoca para nossa reflexão uma necessária crítica à episteme e ao “pacto autobiográfico” propostos pelo teórico literário francês, buscamos um segundo parecer sobre tal gênero textual nos estudos de linguagem do filósofo Georges Gusdorf (1991), que igualmente reflete acerca das narrativas de si.

No ensaio “*Condiciones y limites de la autobiografía*”, o filósofo francês baseia sua análise de uma identidade narrativa não propriamente na invariabilidade de uma função em textos autodiegéticos, mas antes em uma contemplação mais atenta, dirigida efetivamente ao indivíduo que se propôs ao ato da autodescrição e/ou ao de se narrar. Não é, portanto, uma abstração protagonista autobiográfica, mas a própria pessoa, limitada por seu corpo humano e pelo mundo em que vive, que se toma como capaz de engendrar uma expansão para além de tais condicionamentos biológico e espaço-temporais, passando a protagonizar, no campo da cultura, atos em que se manifesta certa liberdade criadora – o tema que efetivamente ocupa esse autor.

Destarte, mais atento ao que o sujeito narrativo logra expressar do que às sínteses formalistas enunciadas sobre sua tipificação, Gusdorf (1991) sugere, a despeito da ótica privilegiada que dispõe sobre o objeto-sujeito de sua narrativa, que o autobiógrafo procura configurar sua identidade protagonista de modo a projetá-la numa instância ilusória e autônoma, em que – tal qual Narciso fascinado pelo encanto de seu reflexo no espelho d’água – não se conforma a partir de relações havidas com os seres e os lugares no decurso temporal, mas tão somente como testemunha de si mesmo; do mesmo modo que, afinal, procede com seus cenários e demais participantes desta peculiar realidade.

A fim de assinalar marcas distintivas para a composição autobiográfica, Gusdorf (1991) a coteja com outros exemplos de autodiegeses modernas. Assim, o filósofo francês sugere que, ao compor um diário, o autor não se vê obrigado a seguir qualquer modelo de ordenação dos acontecimentos,

dispondo-se tão somente a anotar estados anímicos e impressões sobre fatos em que se vê envolvido. Uma vez coligida tal sucessão casual e irregular de registros, este a poderia expor como uma espécie de imagem de sua vida. Diversamente desse modo de composição, a autobiografia solicita de seu autor colocar-se à distância daquilo que presume ser sua própria história, de modo a redigi-la segundo um princípio de coerência, dispondo em relação causal os acontecimentos vivenciados e as transformações conferidas à sua identidade, como que por efeito de tal processo temporal.

Associando o relato de si com outra espécie autodiegética, refere-se então o filósofo francês ao exemplo dado por:

Rembrandt, fascinado por su espejo veneciano, multiplicando sin fin sus autorretratos, -como más tarde lo hará Van Gogh-, testimonios de sí mismo y signos de la nueva inquietud apasionada del hombre moderno, empeñado en dilucidar el misterio de su propia personalidad (GUSDORF, 1991, p. 05).

Destacando, porém, que esse gênero pictórico não pretende mais que figurar certo momento presente da vida de seu autor, Gusdorf avalia que o surgimento do modelo autobiográfico presume uma sobreposição solipsista, na qual, assim como artista e modelo tornam-se um único, o historiador também passa a tratar de si como sendo o próprio objeto da história (GUSDORF, 1991, p. 03). Destarte, ora mimetizando processos de longa duração, ora apresentando-se com expressão criativa, uma autobiografia sempre intenta relatar o decurso de uma existência invulgar no plano histórico, “*no yuxtaponiendo imágenes instantáneas, sino componiendo una especie de filma siguiendo un guion preconcebido*” (GUSDORF, 1991, p. 01).

Divergindo das postulações de Lejeune, o filósofo francês observa tal fenômeno psíquico primeiramente em *Confissões* de Santo Agostinho, e não na obra homônima e posterior de Rousseau. Porém, concede Gusdorf (1991) que, sucessivamente assimilados os grandes feitos da Modernidade – Grandes Navegações, conquistas de territórios desconhecidos, ascensão das ciências empíricas, desenvolvimento de novos produtos e tecnologias, fomento do comércio internacional etc. – à peculiar conjunção da doutrina cristã com o pensamento clássico, dissolveram-se antigas concepções de um mundo teocêntrico, e instaurou-se uma nova e autorreferida modalidade de protagonismo humano no imaginário europeu. Nesse sentido, seria de fato a partir da obra *Confissões*, de Rousseau que, a partir das metrópoles do Ocidente e ao término do século XVIII, o homem comum iniciaria seu afastamento da vida coletiva para recolher-se em sua singular e irrepetível existência, cuja efêmera duração bem justificaria, para o proveito de futuras gerações, o esforço de registrá-la.

Assim, conclui Gusdorf (1991), que o senso de individualidade subjetivo e moderno – que se manifesta no subgênero autobiográfico como preocupação com a rememoração de um passado

privativo e como abstração acerca da originalidade e do valor da própria existência –, não seria mais do que o efeito social de certo conjunto de eventos históricos protagonizados pela assim chamada Civilização Ocidental. Em vista disso, indo além dos condicionantes socioculturais apontados nos estudos literários primeiramente referidos, este autor assevera que o modelo autobiográfico, bem como o imaginário que lhe concerne, nada teriam de universais, ou seja, que não necessariamente lograriam encontrar semelhante coerência nas demais culturas humanas. Não obstante, sendo próprio do modelo civilizatório ora hegemônico não pretender escapar ao próprio modelo etnocêntrico concebido – e, ademais, pressupondo-se o índice de veridicidade do gênero narrativo autobiográfico a partir da presença de um historiador que, simultaneamente, é o narrador e o protagonista dessa maneira específica de se contar histórias –, não há de se estranhar que, no campo das tentativas de comunicação com elementos da cultura dominante, algum personagem histórico estrangeiro acabe por lançar mão, estrategicamente, de tal maneira de pensar que não concerne ao próprio imaginário. Teria sido por essa razão, segundo Gusdorf, que Mohandas Karamchand Ghandi, o Mahatma, colocou-se em uma autobiografia, mimetizando um tipo de expressão de si que lhe era totalmente estranho, tão somente para apresentar aos leitores de língua inglesa a dimensão do trágico encontro havido entre conquistadores europeus e a antiga civilização indiana, bem como os crimes perpetrados pelo Reino Unido contra esse mundo prestes a desaparecer (GUSDORF, 1991).

Retendo, pois, das postulações de Philippe Lejeune, que a autobiografia configura o indivíduo segundo certa peculiaridade enunciativa capaz de imbricar três momentos dos “eus” que nela se apresentam, quais sejam, o autor, o narrador e o protagonista, na composição de um relato a um só tempo introspectivo e retrospectivo de suas vivências; assim como, do dito por Georges Gusdorf, que a identificação de tal sujeito narrativo com certos desdobramentos da modernidade ocidental, de maneira alguma poderá ser tomada como expressão espontânea da primeira pessoa do discurso para além da própria esfera cultural do Ocidente; damo-nos conta, conforme afirma Kopenawa, que de fato:

o pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso [...]. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles. Por isso os brancos as desconhecem desde sempre (KOPENAWA e ALBERT, 2015, pp. 75-76).

Então, se por um lado, as delimitações que Lejeune e Gusdorf impõem ao subgênero não restringem nossa intenção de analisar *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* a partir do

subgênero autobiográfico, por outro, demandam a mirada para a inovação e para a especificidade textuais que apresenta, assim sugeridas pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro no prefácio que oferece à obra:

[...] *A queda do céu* é um ‘objeto’ inédito, compósito e complexo, quase único em seu gênero. Pois ele é, ao mesmo tempo: uma biografia singular de um indivíduo excepcional, um sobrevivente indígena que viveu vários anos em contato com os Brancos até reincorporar-se a seu povo e decidir tornar-se xamã; uma descrição detalhada dos fundamentos poético-metafísicos de uma visão do mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria; uma defesa apaixonada do direito à existência de um povo nativo que vai sendo engolido por uma máquina civilizacional incomensuravelmente mais poderosa; e, finalmente, uma contra-antropologia arguta e sarcástica dos Brancos, o “povo da mercadoria”,* e de sua relação doentia com a Terra — conformando um discurso que Albert (1993) caracterizou, lapidarmente, como uma “crítica xamânica da economia política da natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, In: KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 27).

3 DA IPSEIDADE YANOMAMI, OU SERÁ PRÓPRIO DO SER INDÍGENA TORNAR-SE SEMPRE OUTRO

Porquanto a figuração do sujeito no texto de Kopenawa e Albert (2015) tenha se mostrado, em diversos aspectos, divergente (não é ocidental, não é moderno, não reclama a autoria da própria história) daquela estudada por Lejeune (2014), debruçamo-nos sobre o tratado *O si-mesmo como outro* (Ricoeur, 2014), a fim de cotejar não o modelo autobiográfico com a vida de seu narrador, mas, de que maneira as estruturas narrativas tomam de empréstimo seus sentidos de práticas inerentes às ações, relações e conexões da vida humana, ou, mais especificamente, de como se constituiu o sujeito narrativo que, conforme salienta Viveiros de Castro (2015), logrou sobreviver ao extermínio de seu clã, resistir à assimilação cultural estimulada de dentro da sociedade dominante, alcançar a reintegração à sua nação e, ainda, tornar-se outro (xamã) dentro dela.

Depois de revelar a seu leitor estar seguindo certa pista deixada por Aristóteles (2002), Ricoeur (2014) salienta que a construção da identidade do sujeito se apresenta através de uma dupla conformação, verificável tanto por seu padrão de estabilidade – no qual o *mesmo* se dá a reconhecer pelos aspectos de sua unicidade, similitude, frequência e constância no tempo –, como por seu padrão de desconformidade, no qual a inovação, representada pelo *si*, impõe-se por força de disposições conferidas à identidade no decurso do tempo – decorrentes, por um lado, da incorporação do hábito à sua conformação, “com sua dupla valência de hábito que está sendo, como se diz, contraído e de hábito já adquirido” (RICOEUR, 2019, p. 122), e, por outro, de uma sucessão de “*identificações adquiridas* pelas quais uma parcela de outro entra na composição do mesmo” (RICOEUR, 2019, p. 122).

Para dar conta do aparente paradoxo encerrado na proposição de um *si-mesmo* como *outro*, Ricoeur se propõe a fazer convergirem três diferentes proposições filosóficas, quais sejam, (a) assinalar

a proeminência de certa “mediação reflexiva” (a semântica reflexiva dos pronomes “si” e “se”) sobre o “eu” agente ou padecente, costumeiramente manifesto pela primeira pessoa do singular como “posição imediata” do sujeito (RICOEUR, 2019, p. xi); (b) considerar a ambivalência do idêntico (noção de identidade), em função de sua adscrição aos regimes do *idem* ou do *ipse* (RICOEUR, 2019, p. xiii); e (c) observar a ocorrência da complementariedade entre o *si* e o *outro que não o si*, no âmbito de sua própria dialética, tanto sob o influxo da problemática inerente à concepção de identidade-*ipse*, como sob o de uma dialética re-encetada entre os caracteres de mesmidade do *idem* e de variabilidade do *ipse*, (RICOEUR, 2019, p. xvi). Por meio de tal aproximação, pretende o filósofo encontrar uma maneira de distinguir as diferenças e apontar as correlações instauradas entre as formas pessoal e narrativa do sujeito:

dizer si, não é dizer eu. O eu se põe - ou é disposto. O si é implicado a título reflexivo em operações cuja análise precede o retorno para ele mesmo. Nessa dialética entre análise e reflexão enxerta-se a dialética entre o *ipse* e o *idem*. Por fim, a dialética entre mesmo e outro coroa as duas dialéticas (RICOEUR, 2019, p. xxxiii).

No contexto da filosofia escolástica, o conceito de ipseidade é denotado como a propriedade de um indivíduo ser apenas ele mesmo, e não um outro, por força de um atributo peculiar que o distinga dos demais; já na acepção que lhe dá Martin Heidegger, este termo não se presta à qualificação dos viventes em geral, mas sim pela especificidade com que designa “o ser próprio do homem como existência (Da-sein) responsável” (JAPIASSÚ & MARCONDES, 2001). Acercando-se de ambas acepções, Ricoeur retém do Medievo o aspecto de diferenciação de substância entre *um mesmo* e *um outro*, e acolhe da categoria moderna o pressuposto de certa identidade que se pode revelar como devir na existência (o que sofre alterações no tempo) de um ser humano. Destarte, de cada designação de ipseidade, seleciona o filósofo francês características heterogêneas: na primeira, de natureza estática, interessa-lhe a sinalização da permanência dos elementos de distinção instaurados entre o ser idêntico e sua alteridade; e, da segunda, de natureza dinâmica, aproveita aspectos que, por refletirem inescapáveis diferenciações sucedidas na dimensão temporal, impõem-se ao ser cuja re-identificação demanda uma constante reflexão de *si*. Em função da maneira como tal conceito será empregado no plano geral de sua teoria narrativa, Ricoeur implica essas diferentes nuances da palavra filosófica “ipseidade” nas dimensões enunciativas (pessoal, narrativa e ética) de um vocábulo derivado do pronome *idem*: “identidade”. Conforme a posição de dois demonstrativos latinos, delimita o pensador o campo semântico de tal substantivo: identidade-*idem*, ou mesmidade, e identidade-*ipse*, ou ipseidade, ora em valor ressignificado tanto em relação ao escolástico, quanto ao heideggeriano.

Todavia, quando nos vemos diante da seguinte passagem, tampouco a dialética apontada pelo filósofo francês aparenta dar conta da presença deste *outro* que se insinua no sujeito narrativo de uma narrativa antes caracterizada pelo uso referencial da linguagem, que por marcas de literariedade:

Quando o pai de minha esposa me fez virar outro, tudo ocorreu como acabo de descrever. Com a yãkoana, ele primeiro tirou de mim todo o vigor. O seu espírito, que chamamos Yãkoanari, foi comendo minha carne aos poucos. Fiquei tão fraco que dava dó! Os xapiri então lavaram do meu peito todo cheiro ácido e salgado. Limparam também minhas entranhas de todos os restos de carne putrefata. Fizeram-me perder toda a força e fizeram-me voltar a ser um bebê. Depois de algum tempo, meu sogro chamou outros espíritos para virem se instalar comigo. Disse a eles: “Este rapaz, a quem dou de beber yãkoana, deseja-os e quer virar espírito por sua vez! Vocês aceitam fazer sua dança de apresentação para ele?”. E os xapiri lhe responderam: “Awei! É um dos seus. Dançamos para os seus ancestrais desde sempre. Conhecemos vocês. Já que é a vez dele de nos querer, viremos dançar para ele!” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 143).

Com efeito, conforme esta e numerosas outras descrições feitas por Kopenawa (KOPENAWA e ALBERT, 2015) ao longo da obra em questão, tal presença do *outro* na composição de *si* (sujeito narrativo) pouco se assemelha a este lento, constante e gradual entrelaçamento *ipse/idem*, conforme proposto pela filosofia da linguagem de Ricoeur (2014), melhor se evidenciando como um radical, conquanto reversível, processo de transformação de um mesmo indivíduo humano em outro não humano.

4 ESTRANHAMENTOS DURANTE O ATO DE LEITURA

Diante dessas teorizações presumivelmente inadequadas para o estudo do texto em questão, atentamos, pois, à nossa própria formação de repertório de leitura, para examinar certos pontos de estranhamento, ou imagens inabituais, sucedidos neste encontro com a obra de Kopenawa e Albert (2015). A categoria “repertório”, conforme Robert Jauss (1994) a define no âmbito da Estética da Recepção e do Efeito, configura-se como a capacidade ou a experiência manifestada pelo leitor, relativamente ao “conhecimento prévio do gênero, da forma e da temática de obras já conhecidas, bem como da oposição entre a linguagem poética e a linguagem prática” (JAUSS, 1994, p. 27) – , explicitação que motiva a inflexão teórica que se segue.

A fim de ressaltar a discrepância observada entre o que se presume ser a plenitude de uma existência humana e a história que dela se pode fazer, no ensaio “A interação do texto com o leitor” o teórico Wolfgang Iser (1979) recorre ao aforismo do literato Arnold Bennett: “não se pode por o todo de uma personalidade em um livro” (ARNOLD BENNETT, *apud* ISER, 1979, p. 104). No contexto

de uma longa reflexão sobre a “atividade de constituição”³, Iser assinala com tal citação não apenas o caráter defectivo inerente à estrutura de representação, mas também a impossibilidade da plenitude do real se mostrar em um objeto intencional que, obrigatoriamente, sujeita-se “a um referente, classificando-o segundo a presença ou ausência de certos traços” (ISER, 1979, p. 103).

Não obstante as carências previsíveis no processo de representação textual do indivíduo, Iser sugere que a aludida “personalidade” se dê a conhecer, como propôs o filósofo e teórico literário polonês Roman Ingarden, enquanto figuração dinâmica capaz de preencher progressivamente a incompletude “de cada aspecto pelo seguinte” (ISER, 1979, p. 103), de maneira a projetar-se como ilusão que simula uma realidade. Com efeito, entende Iser que “mesmo quando o personagem é concebido de tal forma que seja capaz de espelhar sua realidade, esta não é um fim em si mesmo, mas um signo”, cujo propósito comunicativo não se esgota como mera projeção de uma realidade verossímil, nem como semelhança com o mundo vivido, porquanto, segundo Adorno, “a arte de fato é o mundo outra vez, tão igual a ele, quanto dele desigual” (ADORNO, *apud* ISER, 1979, p. 104).

Tal argumento parece nos oferecer uma chave de compreensão não apenas para as “quebras de continuidade” nos planos do real configurados por Kopenawa e Albert, mas também para ações, ou reações, demandadas ao leitor, a quem caberá o preenchimento daquilo que Iser denomina *vazios* (ISER, 1979), isto é, a recuperação de elementos de coesão que, cindidos do discurso por cortes temporais, intertextualidades, fragmentações ou omissões, ou ainda pela não intencionalidade do autor, solicitam à imaginação (produção) do leitor o cumprimento de certa *continuidade desejável* à comunicação.

Destarte, tornar-se-á transparente no resultado do nosso estudo, um contínuo e pragmático exercício de atenção da categoria denominada por Iser *leitor implícito*, enquanto “presença quase enunciativa do sujeito da observação” que, face à relação potencial sinalizada pelos “vazios”, aproveita-se de espaços indeterminados (liberados das posições denotadas pelos textos) para preenchê-los com atos de projeção (*Vorstellungsakte*) capazes de estabelecer conexões entre os sentidos intencionados com os objetos textuais e a ativada capacidade de representação de tal leitor. (ISER, 1979). Esse conceito prefigura num leitor real, simultaneamente passivo e ativo, a sujeição às

3 Na acepção de Iser, “atividade de constituição” corresponde, *grosso modo*, a um sistema de combinações que, elaborado pelo leitor com as assimetrias apresentadas na leitura, desempenha função complementar ao sistema de combinações que se constitui no próprio texto. Baseado na reflexão de Merleau-Ponty, segundo a qual, “a falta de um signo pode ser ela mesma um signo e a expressão não consiste em que haja um elemento da linguagem para se ajustar a cada elemento de sentido, mas sim na influência da linguagem sobre a linguagem, que, de súbito, muda na direção de seu sentido. [...] Se a linguagem renuncia a enunciar a própria coisa, irrevogavelmente a expressa (MERLEAU-PONTY, *apud* ISER, 1979, p. 91), propõe o teórico alemão que, diante da insuficiência de conexões oferecidas pelo “sistema” texto, estabelece o leitor, com tal conjunto de vazios e negações que deverá preencher, a função de “comutador central” que orientará sua própria atividade de interação com o texto (ISER, 1979, p. 91-92).

instruções do texto e o interesse de responder às questões por ele colocadas, em um ato interlocutório ou de recepção, que se ativa no próprio *ato de leitura*, conceito também conhecido por interação leitor/texto. Segundo a acepção do teórico Antoine Compagnon, baseando-se no esquema assim denominado *leitor implícito*, consiste o *ato de leitura*,

[...] em concretizar a visão esquemática do texto, isto é, em linguagem comum, a imaginar os personagens e os acontecimentos, a preencher as lacunas das narrações e descrições, a construir uma coerência a partir de elementos dispersos e incompletos. A leitura se apresenta como uma resolução de enigmas (conforme aquilo que Barthes chamava de “código hermenêutico”, ou de modelo cinegético, citado a propósito da mimesis). (COMPAGNON, 2012, p.149).

Neste sentido, a propósito de apontar o já aludido mau encontro assinalado por Viveiros de Castro em excerto anteriormente transcrito – e caso a abstração interlocutória denominada por Iser *leitor implícito* se possa referir a nós próprios brasileiros – ocorre-nos que, em nosso próprio caso, provavelmente, o *repertório*, isto é, as referências literárias acerca do indígena para tais leitores, talvez tenham começado a se constituir baseadas em certo raconto, no qual, a despeito do bom humor que manifesta, prepondera o menoscabo dirigido ao extermínio de nações autóctones durante o processo de colonização da América Portuguesa: *As aventuras de Hans Staden*, reescrita por Monteiro Lobato (1954), com base na obra *Duas Viagens ao Brasil*, de autoria do arcabuzeiro alemão Hans Staden.

Presente ao letramento de brasileiros até o final dos anos 1970, pode-se tomar como momento inaugural de tal “diálogo” essa curiosa paráfrase, na qual, “ficcionalizando” a vida de um indivíduo cuja existência foi deveras real, um personagem literário narra a história do cativo do mercenário tedesco por guerreiros tupinambá. “Dona Benta”, dirige-se a uma audiência constituída por seus netos e objetos de brinquedo que, tocados pelo condão de Lobato, logram adquirir consciência e arbítrio no aconchegante salão do “Sítio do Picapau Amarelo”. Associando a história de Staden à apropriação de territórios indígenas pela “civilização”, a personagem elogia as mistificações e astúcias empregadas pelo cativo para escapar ao destino a ele reservado pelos indígenas, que:

possuíam um grau de inteligência muito inferior aos dos brancos. Daí a facilidade com que os peros e os espanhóis, em muito menor número, conseguiam dominá-los. Neste caso de Hans, por exemplo, assistimos à luta da inteligência contra a bruteza. A inteligência, com suas manhas e artimanhas, acabou vencendo a força bronca do número (LOBATO, 1954, p. 109).

A lastimável depreciação étnica esteve presente em inúmeros atos inaugurais de leitura. Além disso, retomando o desigual encontro havido entre as nações originárias e a maioria de leitores “napê” de nosso país, convém registrar que, no quadro da extensa produção textual brasileira em que a presença do indígena é representada (narrativas de viagens, tratados históricos, autos religiosos,

romances, poemas etc), este aparece geralmente figurado como objeto da narração e/ou da descrição. O equívoco cognitivo, ou restrição imposta à incorporação de tais identidades ao imaginário nacional manifesta-se até mesmo em textos etnográficos. Não obstante, consoante nos informa o antropólogo Oscar Calavia Sáez:

não se poderia dizer que essa hipóstase coletiva seja exclusiva da etnografia brasileira, nem sequer da etnografia em geral: outros primitivos, outras minorias, os próprios Estados-nação são com freqüência submetidos a ela. Mas decerto ganha um estatuto especial dentro de uma ordem jurídica em que os índios têm lugar como pessoa coletiva em contraposição à pessoa individual que serve de medida ao resto. Isto é, o que encontramos no Brasil não é só uma ordem individualista com matizes corporativos, mas uma ordem individualista com matizes corporativos em que uma exceção coletiva explícita é marca reservada da minoria étnica. O padrão é mais rígido do que podemos pensar: se, como vimos, a autobiografia está ausente da etnologia brasileira, a biografia sem mais é igualmente uma lacuna (SÁEZ, 2006, pp. 189-190).

Por meio desse percurso bibliográfico, compreendemos que as noções de sujeito, autor, narrador, identidade, ipseidade não só não são suficientes para dar conta da narrativa de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, mas também, e talvez sobretudo, que o repertório do leitor médio não lhe dá instrumentos para penetrar na complexidade da cosmovisão apresentada no texto.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez relatados os desafios interpretativos que a obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* impõe ao leitor *napë* (especialmente a nós, os brasileiros), assim como os problemas da *indefinição* e da dinâmica processual constituidora do sujeito narrativo que nela se colocam, retornamos a Sáez (2006) e dele deduzimos relevantes peculiaridades acerca do sujeito autobiográfico ameríndio. Com efeito, estudiosos de etnias amazônicas observam que, quando o *eu* referente à identidade narrativa autodiegética se manifesta, quase que apenas o faz em relatos solenes e diante de uma audiência interessada: ou estará a reivindicar glórias guerreiras, ou a se defender da acusação de certa prática proibida de feitiçaria, ou ainda a relatar viagens a remotos espaços topológicos (o céu, o fundo do rio, as cidades, demais florestas, outros mundos enfim) e encontros com outros viventes (brancos, outros indígenas, animais, espíritos etc), ou seja, a cumprir atributos xamânicos.

De acordo com o antropólogo espanhol, embora as formas ritualizadas de tais vozes se diferenciem, xamãs, réus e guerreiros tendem a aludir nessas falas a testemunhos de *outros* ausentes, de modo a corroborar a veracidade de suas declarações. Ademais, revela Sáez (2006) que, ao se referirem a *si mesmos*, indígenas amazônicos não se furtam à confusão com demais circunvizinhos, sejam eles companheiros existentes, inimigos, antepassados, animais predadores ou de caça, ou mesmo espíritos da floresta. De tal leitura poder-se-ia inferir, preliminarmente, (a) que a identidade narrativa

ameríndia se distingue da ficção autorreferente constituída na modernidade ocidental enquanto auto-contemplação e movimento de introspecção individualista; (b) que antes, pelo contrário, normalmente o tipo enunciativo do *eu* ameríndio costuma mesclar o *si mesmo* a *outras vozes* – até mesmo as ausentes do costumeiro convívio comunal; (c) que tal qualidade de sujeito, evidentemente não conformado pela singularidade de seus atributos e por uma pressuposta expressividade voluntária e natural destas qualidades, tampouco se explicita pelo discurso citacional que pronuncia, como um tipo de identidade coletiva – um *eu* que é *outros* –, pois, consoante Sáez, tais vozes narrativas, a seu modo, também referem singularidades e, por isso,

não podem ser colocadas pacificamente na boca de um sujeito coletivo. Para começar, o percurso desse discurso citacional vai muito além das dimensões terrenas do nós sociológico. [...] Mais que para dissolver o eu dentro do grupo, essa presença do coletivo serve como um limite à confusão do eu com entidades além do grupo mesmo. Afinal, o ponto final desse devir outro, se não fosse socialmente controlado, só poderia se identificar com a morte (SAEZ, 2006, 187-188).

Observamos então que, ao contrário do ensimesmamento e da auto-alocação no centro do que toma como própria história, característicos do subgênero autobiográfico ocidental e moderno, as narrações indígenas centradas em um sujeito aparentam manifestar a expansividade da subjetivação em discursos não necessariamente retrospectivos, senão ahistóricos. (SAEZ, 2006). Seguir a pista de tal inferência implica fugir às totalizações dicotômicas ocidentais – sujeito/objeto, coletivo/indivíduo, selvagem/civilizado, causa/consequência, natureza/cultura etc –, eventualmente expressas nas referências concernentes às teorizações que até então vínhamos utilizando. Por tal razão, recorreremos à obra *Metafísicas Canibais*, de Eduardo Viveiros de Castro (2015), de modo a apresentar o breve resumo que se segue, com o qual concluiremos o presente.

Propõe o antropólogo brasileiro que a pessoa indígena amazônica constitui-se ontologicamente a partir de um dualismo reflexivo de uma ordenação mitológica, que, assim como o ocidental moderno, contrapõe aparência e substância. Todavia, distinguindo-se deste – legatário de tradições religiosas que organizam peculiar entendimento de mundo a partir de um corpo, universalmente objetivo (todos os humanos se parecem e se reconhecem), e uma de interioridade subjetiva, ou essência, ou alma, ou memória (todos os humanos são singulares e se distinguem) –, para aquela a referência da semelhança, ou o universal, reside na alma, enquanto o dado da singularidade se situa no corpo. De acordo com Viveiros de Castro (2015), há ainda outra distinção a observar: à essa similaridade de almas (de gentes, bichos, plantas, pedras, rios, morros, utensílios etc) não corresponde propriamente uma percepção homogênea do mundo, posto que é a corporeidade que determina aquilo que se entende como mundo, ou seja, são as capacidades sensoriais que afetam as “roupas” dos seres, e não suas essências.

Denominando “perspectivismo ameríndio” a tal constructo abstrato animista, sugere Viveiros de Castro (2015) que, ao contrário da antinomia natureza/cultura engendrada pela ontologia ocidental e moderna (naturalista), é sob certa lógica presumida como dinâmica relacional predador/presa que se constroem não apenas dois, mas uma enorme diversidade de mundos: o corpo do homem é alimento do corpo do jaguar; o corpo da anta serve de comida para o corpo do homem; e assim, no âmbito das subjetividades, as pessoas do homem, do jaguar e da anta, perspectivariam a si mesmas, bem como outros seres e entidades, a partir da maneira como seus corpos os apreendem e os experimentam. Explica-se, desse modo, a relativização dos significados atribuídos às substâncias em função da *pessoa* que as observa: aquilo que o homem enxerga enojado como carniça, o urubu regala como visão de um peixe assado; a bebida apreciada pela onça, a que ela chama de cerveja, o homem entende tratar-se de sangue; e a mesma entidade que se apresenta para este como lamaçal do qual se desvia, no entendimento das antas equivale a um templo a ser visitado. Cabe-nos ressaltar que, segundo o constructo teórico de Viveiros de Castro, a necessidade de se tornar outro parece atender apenas ao interesse e à curiosidade do indígena, sendo considerada tal metafísica – dado o desinteresse de não humanos na vivência de outras óticas que não as próprias – como um atributo destes seres que, *strictu sensu*, usam roupas humanas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pp.44-45).

O conceito de perspectivismo ameríndio, no entanto, não se constrói como conhecimento e modo de ser a partir da experiência de todos, porquanto tão somente pelas artes dos xamãs cumprir-se-á o acesso a essa “prosopomorfia invisível de seres não humanos”. Explica-nos então Viveiros de Castro:

o xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 49).

Donde, a perspectiva experimentada pelo xamã ao assumir não as roupas, senão a “forma do Outro”, permite-lhe contemplar seres não humanos conforme esses se concebem para além de suas roupagens, isto é, enquanto *pessoas*. Tal encontro com formas estranhas, ou a troca de perspectivas, segundo o autor, constitui-se em “um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 49). Isso porque é de conhecimento dos jaguares, por exemplo, que o xamã-jaguar, eventualmente entre eles, é uma pessoa como qualquer jaguar o é, embora não lhes apareça na forma jaguar.

Para que tal concepção do mundo do outro configure um saber, ou “senso comum”, que também se constitui com base nos saberes do “outro”, faz-se necessário que, após seu regresso ao convívio

comunal, o xamã compartilhe com os demais vizinhos e parentes o relato do encontro vivenciado, descrevendo-lhes os seres não humanos, não por meio de sua objetificação, senão pela personificação desses corpos e, sobretudo, explicando como tais seres se figuram a si mesmos e como enxergam seus outros – os próprios humanos, inclusive. Assim, em certa medida, não se distingue de certo anelo do homem ocidental, a curiosidade que os ameríndios têm de saber como os “outros” os veem. Porém, seguindo pela contramão do desejo manifestado pelo indivíduo ocidental de compor e protagonizar qualquer história que lhe pareça própria, ontologicamente, o sujeito indígena se constitui pela incorporação do *diferente de si* – ou assimilação de sua *alteridade* – seja submetendo-a, seja se submetendo a ela. Ao seguir essa conduta ética de buscar integrar o “outro” a si seja pelo devir-outro, seja pelo ato de ingeri-lo, as humanidades indígena e ocidental divergem também nesse aspecto da curiosidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pp. 50-51).

A partir das referências teóricas fornecidas pelo campo antropológico contemporâneo, ou, mais especificamente, pelo conceito de perspectivismo ameríndio, julgamos ter encontrado a correção de rumos de nossa investigação acerca do problema enunciativo da pessoa de Kopenawa. Com efeito, conforma-se o discurso xamânico em referência a um *eu* distinto do indígena comum – logo, autobiográfico ao seu modo –, mas simultaneamente, como narrativa de viagem, antropologia reversa, profecia e, no caso da obra em questão, também como carta endereçada aos inimigos.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.

GUSDORF, Georges. “Condiciones y límites de la autobiografía”. Disponível em: <<https://ayciiunr.files.wordpress.com/2019/08/gusdorf-george-condiciones-y-lc3admiten-de-la-autobiografc3ada.pdf>>. Acessado em 12/03/2022.

ISER, Wolfgang. *O fictício e o imaginário - perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

_____. A interação do texto com o leitor. In: COSTA LIMA, Luiz (org.). *A literatura e o leitor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. In: Japiassú, H. E Marcondes, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. Disponível em: <http://raycydio.yolasite.com/resources/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf>. Acessado em: 03 set. 2019

JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ed. Ática, 1994.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LOBATO, José Bento Renato Monteiro. *As aventuras de Hans Staden*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1954.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: WMF- Martins Fontes, 2016. v. 1.

_____. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: WMF- Martins Fontes, 2014.

SAÉZ, Oscar Calavia. “Autobiografia e sujeito histórico indígena”. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/8whFqFTq6RxJ3MMf5RDZkPL/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em 03/03/2022.

_____. “Autobiografia e liderança indígena no Brasil”. Disponível em: <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/130/136>>. Acessado em 07/03/2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac e Naify, 2015.

_____. “O recado da mata (prefácio)”. In _____ KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Cia.das Letras, 2015.