

# Alteridade Indígena: Voz-Práxis Via Literatura em *A Queda do Céu: Palavras de Um Xamã Yanomami*<sup>1</sup>

*Indigenous Alterity: Voice-Praxis from Literature in The Falling Sky: Words of A Yanomami Shaman*

Julie Dorrico<sup>2</sup>

**Resumo:** Este ensaio visa discutir o conceito de alteridade em/para/desde a América Latina, com o objetivo de se pensar a literatura indígena na contemporaneidade, especificamente no Brasil. Nesse sentido, este ensaio organiza-se em dois momentos: o primeiro reflete a colonização na América Latina e a alteridade adveniente dela; e o segundo se pauta na análise da obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* que, enquanto literatura indígena, apresenta suas próprias especificidades e uma alteridade no contexto ameríndio. Baseando-me em autores que pensam os estudos culturais voltados à América Latina, como o grupo modernidade/colonialidade e autores relacionados a ele, argumento que a obra *A queda do céu* se autoafirma enquanto alteridade ameríndia, ao passo que promove uma reflexão para desconstruir imaginários e estereótipos sobre os povos tradicionais, possibilitando pensar lugares periféricos frente ao discurso do eurocentrismo.

**Palavras-Chave:** Literatura Indígena; Voz-Práxis; Xamanismo; Autoafirmação; Crítica.

**Abstract:** this paper intends to discuss the concept of alterity in, for and from Latin American with the aim of thinking contemporary Indigenous literature, specifically in terms of Brazil. In this sense, it is organized in two moments: the first reflects the colonization of Latin America and its consequente kind of alterity; and the second focuses in the analysis of *The Falling Sky: Words of A Yanomami Shaman*, which, as Indigenous literature, presents its own specificities and an alterity for the Amerindian context. Basing myself in thinkers who utilize cultural studies oriented to Latin American, for example the group modernity-coloniality, and others related to it, I argument that the work *The Falling Sky* self-affirms as Amerindian alterity, and from that it promotes a reflexion in order to deconstruct imaginaries and stereotypes concerning the traditional peoples, allowing to think specific peripheric places in relation to Eurocentric discourses.

---

<sup>1</sup> *A Queda do Céu: Palavras de Um Xamã Yanomami*, assinala autoria entre Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Este projeto é financiado pelo CNPq.

<sup>2</sup> Doutoranda em Letras pela PUCRS. Contato: [juliedorrico@gmail.com](mailto:juliedorrico@gmail.com)

**Key-Words:** Indigenous Literature; Voice-Praxis; Shamanism; Self-Affirmation; Criticism.

## **1 A teoria decolonial e sua importância na reconfiguração da alteridade na América Latina**

A perspectiva decolonial visa desconstruir o poder epistêmico construído a partir da ambivalência colonialidade/modernidade, resultado da hegemonia epistemológico-política e sociocultural dos grandes centros que, para além do território, influenciam negativamente suas formas e construções de saberes, deslegitimando suas diferenças. A colonialidade<sup>3</sup>, dessa forma, está não apenas nos grandes centros – europeu, norte-americano –, mas também na epistemologia produzida neles e exportada para os demais países à margem desses centros. Por outras palavras, as epistemologias dominantes, por assim dizer, são totalizantes e unidimensionais em um movimento duplo e correlato: para si mesmas autoafirmam-se como o ápice em termos paradigmáticos, como universalismo puro e autêntico; para fora de si mesmas apontam que somente inserindo-se dentro de sua base paradigmática e sociocultural as diferenças podem significar, politizar e agir de maneira crítica. Walter Dignolo (2003), pensando nessa profunda relação de poderes sobre a América Latina, analisou autores como Hegel, Weber, Kant e os críticos da modernidade como Marx, Nietzsche, Foucault, Bourdieu, Habermas, Derrida, Deleuze e Norbert Elias para afirmar que suas teorias não se sustentam quando pensamos a América Latina e que devem ser repensadas com outras formas de conhecimentos, teorias, línguas, memórias e histórias locais subalternizadas. Nesse diapasão se encontram autores africanos, árabes, latino-americanos, bem

---

<sup>3</sup> Zulma Palermo diferencia os termos “colonialidade” e “colonialismo”, para ela este último é mais antigo e se sustenta como uma forma de relação política e econômica de submissão de um povo por outro; colonialidade, então, refere-se a um padrão de poder que surge do colonialismo moderno excedendo as relações de imposição impostas pelos povos dominadores sobre os dominados, chegando às entranhas mais profundas de subjetividade e, portanto, “pervivientes luego del desmantelamiento de los sistemas formales de dominación, de las independencias políticas y sus formas jurídicas” (p. 8).

como guatemaltecos e marroquinos, tais como: Paulo Freire, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Darcy Ribeiro, Rigoberta Menchú, Rivera Cusicanqui, Rodolfo Kusch, Franz Fanon e Abdelkebir Khatibi.

O ponto de partida e fio condutor do pensamento de Mignolo (2003) se constitui na relação entre colonialidade e epistemologia. Nesse sentido, Cruz (2005) afirma que a partir desta relação podem ser observados dois planos no pensamento do teórico: o primeiro estabelece-se como crítica cultural às configurações históricas do imaginário do sistema colonial/moderno, fundamentado na colonialidade do poder e na diferença colonial que historicamente produziu uma geopolítica do conhecimento que subalterniza saberes, povos e culturas. E o segundo plano aponta uma emergência de novos *loci* de enunciação, o que Mignolo (2003) chama de “gnose liminar” ou pensamento liminar, expressão que indica uma “razão subalterna lutando para a afirmação dos saberes historicamente subalternizados” (CRUZ, 2005, p. 136-137). O conceito de alteridade imposto à América Latina encontra-se nesse contexto histórico de colonização como resultado do “projeto” da modernidade; sua reconfiguração, por sua vez, está inserida nessa insurgência contra a epistemologia predominantemente eurocêntrica que já vinha sendo desconstruída pelo departamento de Estudos Culturais.

Seguindo esse pensamento decolonial, Castro-Gómez (2005) afirma que, no século XX, a filosofia pós-moderna e os estudos culturais como importantes correntes teóricas impulsionaram uma forte crítica às patologias da ocidentalização. Não obstante suas diferenças, ambas perceberam que tais patologias “se deviam ao caráter dualista e excludente que assumem as relações modernas de poder” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 87). Significa dizer que a modernidade enquanto máquina geradora de alteridades, em nome da razão e do humanismo (o homem universal é aquele que se forma por meio da ciência e da educação), exclui do seu *imaginário* a hibrididade, a multiplicidade, a ambiguidade e tudo aquilo que não correspondia à alteridade dominante (o moderno homem da razão): branco,

homem, casado, heterossexual, disciplinado, trabalhador, dono de si mesmo. Ou seja, o louco, o indígena, o negro, o desadaptado, o preso, o homossexual, o indigente, todos esses perfis eram suprimidos, pois não se enquadravam no perfil de subjetividade que requeria tal projeto moderno. A teoria decolonial enquanto crítica se volta à crise da modernidade para desconstruir o dispositivo de poder que constrói o “outro” mediante uma lógica binária excludente das diferenças. Ambas as correntes, a filosofia pós-moderna e os estudos culturais, percebem na contemporaneidade, segundo o autor, uma oportunidade histórica para a emergência dessas diferenças reprimidas.

A América Latina é moldada, para Palermo (2010), na primeira edição<sup>4</sup> completa do primeiro livro sobre o descobrimento da América, *Orbe Novo*, do humanista italiano Pedro Mártir de Anglería (1457-1526). A partir dessa publicação constrói-se o signo que representará a América Latina para depois se consolidar no *Fausto* de Goethe, cujo espaço de simbolização é a chave do projeto de modernização europeia. Isto é, um projeto que se desenha a partir do ideal do progresso infinito, “del control del planeta en sus dimensiones naturales y humanas a favor de quienes detentan su control” (Palermo, 2010, p. 8). Mas o que é, ou o que significa o “projeto” da modernidade, e quais as consequências para a América Latina desse “projeto”?

O projeto da modernidade, para Habermas (2002), centra-se na racionalização como método procedimental em que o neutro, o formal e o imparcial são potencialmente críticos, reflexivos e emancipatórios. É a razão, e não mais a religião, que deve ser capaz de conduzir a ação humana, conforme ele argumenta a seguir:

As forças religiosas de integração social debilitaram-se em virtude de um processo de esclarecimento que, na medida em que não foi produzido arbitrariamente, tampouco pode ser cancelado. É próprio ao esclarecimento a irreversibilidade de processos de aprendizado que se fundam no fato de que os discernimentos não podem ser esquecidos a bel-prazer, mas só

---

<sup>4</sup>C.f.: PALERMO, Zulma. “El rol de las historias literárias en los proyectos de modernización latinoamericana”. In: *Cadernos de Pesquisa em Literatura*, 2010, p. 19.

reprimidos ou corrigidos por discernimentos melhores. Por isso, o esclarecimento só pode compensar seus déficits mediante um esclarecimento radicalizado [...] (Habermas, 2002a, p. 122).

Habermas (2002) vê na razão, o método capaz de corrigir as patologias consequentes da modernização. Contudo, Castro-Gómez (2005) afirma que a ideia fáustica da submissão da vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento, do conhecimento técnico-científico, encontrará nas ciências sociais a legitimação para a execução do sistema da modernidade, cuja outra face está intrinsecamente ligada à colonização.

As ciências sociais ensinam quais são as 'leis' que governam a economia, a sociedade, a política e a história. O Estado, por sua vez, define suas políticas governamentais a partir desta normatividade cientificamente legitimada (Castro-Gómez, 2005, p 88).

A legitimação dada pelas ciências sociais ao Estado, para a detenção do poder sobre as políticas e as instituições (escolas, constituições, o direito, os hospitais, as prisões, etc.) afeta, ainda, a tentativa de moldar perfis de subjetividade que correspondam à normatividade moderna. Essa tentativa de criar perfis de subjetividade conforme a pretensão do Estado conduz à “invenção do outro”. A invenção do outro, como declara Castro-Gómez (2005), deve ser pensada junto aos dispositivos de saber/poder que constroem essas representações. E, ainda, para além do “ocultamento” de uma identidade cultural preexistente, o problema do ‘outro’ deve ser abordado na perspectiva do *processo de produção material e simbólica* no qual se viram envolvidas as sociedades ocidentais a partir do século XVI.

Nesse sentido, pensar a alteridade e as consequências do projeto moderno na América Latina implica pensar como suas marcas são profundas e ainda visíveis. Mesmo após a independência de vários países latino-americanos ligados às metrópoles, a dependência recai, principalmente, na circulação e na produção de saber; o conhecimento quase sempre é exportado de grandes centros, e, vistos como mais complexos, mais

notórios, subalternizando a alteridade de países que não estão nesses centros. Por isso, pensar a alteridade é pensar no processo de colonização e colonialidade a que foi subjugada a América Latina. González Stephan, pensadora venezuelana, reitera que a invenção da cidadania<sup>5</sup> e a invenção do outro estão geneticamente relacionados. Isto é, a criação da identidade do cidadão moderno na América Latina implicava gerar uma contraluz em que essa identidade pudesse ser medida e afirmada como tal. Segundo González Stephan (*apud* Castro-Gómez, 2005, p. 90):

A construção do imaginário da “civilização” exigia necessariamente a produção de sua contraparte: o imaginário da “barbárie”. Trata-se em ambos os casos de algo mais que representações mentais. São imaginários que possuem uma *materialidade* concreta, no sentido de que se ancoram em sistemas abstratos de caráter disciplinar como a escola, a lei, o Estado, as prisões, os hospitais e as ciências sociais.

O aprofundamento da colonialidade na América Latina se dá, como argumenta Palermo (2010), nas escrituras das histórias da literatura. Primeiramente, a descrição dos indígenas nos relatos de descobrimentos fala sobre o estado natural do índio, falam sobre sua diferença em relação ao europeu. Nessa visão eurocêntrica se depreende uma moral que não advém de uma razão política, instaurada pela modernidade sobre tudo e todos. Para a autora, então, é desde o século XIX e, particularmente, pelas histórias da literatura que há uma sistematização e canonização de um tipo de produção que busca construir nacionalidades. Esses dispositivos tomaram, a partir de então, um perfil mais claro e mais denso, dando constituição à oposição central do mito moderno através da vigente diferença valorativa que subsume a todas as outras: *civilização vs. barbárie*. Palermo afirma que esta tematização persiste até nossos dias e é ela que de

---

<sup>5</sup>C.f.: Castro-Gómez (2005, p. 90). González Stephan afirma que a modernidade, por meio do Estado, instituiu uma prática disciplinar em que implicava a submissão dos instintos, a supressão da espontaneidade, o controle sobre as diferenças. Para serem civilizados, para formarem parte da modernidade, para serem cidadãos colombianos, brasileiros ou venezuelanos, os indivíduos não só deviam comportar-se corretamente como saber ler e escrever, e adequar sua linguagem a uma série de normas.

distintas formas, sob a configuração de diferentes retóricas e propostas estéticas, incluindo as perspectivas nativistas, criolistas e/ou gauchescas e, ainda, indigenistas, modelou o que – desde a própria interioridade latino-americana ou fora dela – se definiu como uma das variáveis de homogeneidade para a construção pela crítica de uma “*historia de la literatura latinoamericana*” também monotípica e regida pelos cânones eurocentrados (Palermo, 2010, p. 12).

Assim, se percebe como consequência à América Latina uma alteridade construída sob o signo do solapamento ou à sombra dos grandes centros. A tentativa de desarticular a modernidade pelo apontamento de suas patologias, por parte da teoria decolonial, é significativa para a reconfiguração de sua alteridade através de grupos-vários<sup>6</sup>. Aqui, penso nos povos indígenas, cuja alteridade étnica quase extinta pelo processo modernizante se apresenta resistente e cada vez mais visível em suas lutas, via literatura, mídias, palestras, organizações a nível mundial. Pensar os povos indígenas, desse modo, é um exercício também de decolonização às áreas de conhecimento produzidas desde a América Latina e para ela mesma. Autores como Ureña [1928] (2006), Ángel Rama (2008), Ana Pizarro (1993), Silviano Santiago [1936] (2000), etc., veem na produção textual dos povos indígenas, e nos povos indígenas, uma voz submissa presente em toda formação do discurso latino-americano, que “se apresenta oculta permanentemente, de forma contínua assumindo parcialmente outras funções” (Pizarro, 1993, p. 6); hoje, vemos a função literário-política em evidência e sendo discutida cada vez mais nos trabalhos acadêmicos referentes aos grupos minoritários.

Nesse sentido, é possível perceber que as produções indígenas buscam, em suas lutas, direitos territoriais, direitos físicos, simbólicos e estéticos, ou seja, buscam reafirmar sua voz-práxis. Esta condição se faz presente cada vez mais dentro e fora da academia, mas, para além disso, acreditamos que a produção

---

<sup>6</sup> Podemos citar os povos indígenas, os negros, os ribeirinhos, os gaúchos, as mulheres, os nordestinos, ou seja, todos os grupos que se identificam enquanto grupos e que lutam para que sua alteridade não seja invisibilizada ou extinta.

textual indígena via literatura é a condição de possibilidade para uma reconfiguração de alteridade nesse espaço latino-americano que foi colonizado e ensinado a colonizar.

## **2 A alteridade na literatura indígena como voz-práxis: uma análise das específicas características presentes em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami***

A alteridade indígena, como outra face da moeda da normatividade moderna, trouxe consigo, até os dias de hoje, o signo do preconceito, do racismo e da subalternização desses mesmos povos. Essa colonização se refletiu e se reflete sobre as suas formas de vida e de expressão. Contudo, na contramão desse signo, os povos indígenas aprenderam a dominar as ferramentas do “branco” para poder nela expressar suas reivindicações, alteridade, identidade, estéticas, epistemologias e saberes específicos inerentes a eles. Com a escrita e, cada vez mais, a utilização de mídias, lideranças e intelectuais indígenas falam, escrevem e se manifestam em favor da defesa dos variados povos existentes no Brasil. A literatura tornou-se, desse modo, uma voz-práxis para que suas vozes sejam escutadas, para que de alguma forma eles possam ter acesso aos direitos que lhe foram tirados.

Em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, do xamã yanomami Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), por exemplo, vemos toda uma correlação entre história pessoal e destino coletivo se desenhar na trajetória da liderança indígena intelectual, Davi Kopenawa. Por meio de sua história pessoal, registro que marca e enfatiza a presença de um sujeito histórico, e não apenas o ideal de coletivo, Davi nos conta sua vida, iniciação no xamanismo, tentativas de demarcação e evangelização, a abertura da Perimetral-Norte nos anos 1970 e a garimpagem no território yanomami nos anos 1980-90. A intrínseca relação com a cosmogonia yanomami não oblitera as possibilidades políticas que o xamã pode desenvolver. Significa dizer que a diferença que constitui sua relação com a natureza e suas crenças dão força e o norteiam em sua expressão de voz-práxis que é em si uma

constante reafirmação de alteridade e luta política. Em suas palavras já em peles de papel, o xamã afirma:

*Omama* não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de *Teosi*, como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento permanece oco. Quando essas antigas palavras apenas saem de nossas bocas, eles não entendem direito e as esquecem logo. Uma vez colocadas no papel, permanecerão tão presentes para eles quanto os desenhos das palavras de *Teosi*, que não param de olhar. Isso talvez os faça dizer: “É verdade, os Yanomami não existem à toa. Não caíram do céu. Foi *Omama* que os criou para viver na floresta” (Kopenawa & Davi, 2015, p. 77).

É possível perceber nessa declaração de Davi Kopenawa dois momentos: o primeiro relaciona-se à intrínseca relação existente entre o xamã e sua alteridade. Ele reafirma, ratifica, enaltece a grandiosidade de pertencer a um coletivo guiado pelo demiurgo *Omama*. Foi *Omama* quem fixou toda a sabedoria, toda a tradição de que se vale o seu povo e que, por meio da repetição, a mantém. O outro aspecto se refere ao reconhecimento e também à autoconsciência da necessidade de utilizar as ferramentas de que se vale uma cultura dominante, no caso a escrita, como remédio-veneno (Lévi-Strauss, 1996, p. 318), para expressar-se, uma vez que é por meio dela que os ocidentais podem vir a escutá-lo e prestar mais atenção às suas palavras.

A obra *A queda do céu*, além da reafirmação da alteridade e da afirmação política enquanto identidade social, apresenta outras características que podem ser analisadas dentro da perspectiva dos estudos culturais: a) o conceito de autobiografia indígena, que mescla inextricavelmente história pessoal e destino coletivo, que, por sua vez, apresenta um gênero diretamente relacionado ao contexto ameríndio ao mesmo tempo que valoriza o sujeito histórico indígena; b) a heterogeneidade autoral assinalada entre o xamã yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert. Estas características podem ser analisadas desde o campo da literatura até a antropologia. Isso quer dizer que a obra em comento possui um caráter múltiplo em sua composição que, por

ser emergente, merece atenção em seus específicos aspectos. A seguir vejamos um pouco das características da obra *A queda do céu*.

A autobiografia indígena se caracteriza por mesclar inextricavelmente história pessoal e destino coletivo, ou seja, ao mesmo tempo em que esse gênero evidencia o sujeito mítico, valoriza também o sujeito histórico. Essa forma simultânea de apresentar as pessoas – eu/nós – contextualiza a narrativa dentro de uma memória (coletiva) simbólica para os narradores, mas não o exila neste contexto, possibilitando, assim, um trânsito entre o mundo mítico e o histórico sem anular um para que o outro seja tangível. Isto é, se antes para o indígena viver a memória ancestral significava um solipsismo cultural, hoje, graças à militância política, o discurso indígena se legitima à luz dos saberes cosmológicos numa relação de trânsito entre os saberes ancestrais e os direitos políticos que reivindicam em relação aos seus interesses políticos.

Nas narrativas indígenas contemporâneas, esse entrecruzamento – memória ancestral e política/pessoas “eu” e “nós” – caracteriza-se quando põe em cena a *pessoa narrativa* que embaralha a própria ideia do “eu”, ao se assumir plural como autor (valorizando o sujeito coletivo, étnico, ameríndio), mas sem evidenciar que assume outras *personas* para isso (fala a partir do “eu”, entretanto não de um “eu” individualizado e separado desse contexto étnico que vive). A autobiografia é, desse modo, a união do singular e do plural, mas é também o reconhecimento de ambas. Evidentemente não é tão simples identificar essas *personas* – o singular e o plural – porque estas não se dissociam tal como geralmente as conhecemos. Nesse jogo, em que o Outro é também multicultural e plural, julgamos ser a autobiografia indígena o gênero capaz de reconhecer que esse embaralhamento na ideia do “eu” da pessoa narrativa é uma marca identitária pela qual se destacam e se reafirmam os povos indígenas em suas singularidades.

De acordo com a pesquisadora do tema no Brasil, Suzane Lima Costa (2014), a autobiografia pode possuir três tipos: (1) As autobiografias sem nome próprio, quando as narrativas são

produzidas em nome do coletivo e entrecortadas pelas histórias singulares; 2) As autobiografias extrospectivas, quando a narrativa de si não narra o eu-íntimo, mas o eu-mítico/histórico; 3) As autobiografias dos encantados, quando os indígenas atribuem a autoria das suas narrativas ao espírito das matas<sup>7</sup>. Oscar Sáez (2006) é outro teórico estudioso do tema autobiografia indígena no Brasil. Para ele, nas narrativas indígenas, não se espera saber quem é o narrador em seus próprios termos, havendo desse modo nelas uma extrospecção, antes que uma introspecção. É nesse contexto que a obra “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” é inserida, pois não parte do pressuposto de que a autobiografia revela apenas o “eu” introspectivo, senão que, ao contrário, observa como ele, indissociável do coletivo, reconhece o “eu” individual”.

Outra característica que pode ser encontrada no gênero autobiográfico, bem como em muitas obras indígenas que estão publicadas, é a mão do editor/tradutor/antropólogo/professor presente no processo criativo da obra como característica da literatura indígena. Essa heterogeneidade autoral, presente nas publicações indígenas, deve ser analisada em suas especificidades. Como exemplo, vemos a obra *A queda do céu* apresentando uma *autoria em parceria* (Bruce Albert escreve a narração de Davi Kopenawa; na sua escrita, embora não apareça sua íntima subjetividade, é possível perceber a edição que realiza no texto, a organização da forma, os eventos citados, o situamento no espaço e no tempo) e, ao mesmo tempo, trazendo uma *autoria da narração* de Davi, que conta sua história e a memória de seu povo. Nessa autoria da narração, por sua vez, vê-se que Davi Kopenawa subordina ao entrelaçamento mítico a sua vida pessoal e a vida de liderança indígena que transita entre o cenário internacional, nacional e da aldeia.

A obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* foi publicada em 2010 primeiramente em francês, posteriormente foi traduzida para o inglês e só em 2015 foi publicada pela editora Companhia das Letras em língua portuguesa. A obra foi escrita

---

<sup>7</sup>COSTA, Suzane Lima. “Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas”. In: *Estudos Linguísticos e Literários*, n. 50, Salvador, 2014, 68.

pelo antropólogo francês Bruce Albert, que assinala autoria em conjunto com Davi Kopenawa, xamã yanomami, que, por sua vez, assinala co-autoria. Para fins de investigação literária sobre a autobiografia indígena, o livro traz duas distinções acerca da autoria que tratam do tema discutido na literatura indígena. São elas: 1) a autobiografia indígena por meio da narração de Davi Kopenawa em que o “eu” é singular, mas também plural; e a autobiografia considerada a partir da narração de Davi e fundamentada por meio das considerações no texto escrito por Bruce Albert. Na obra, a narrativa é considerada autobiográfica, ainda que não tenha sido escrita pelo xamã.

O próprio antropólogo e também autor Bruce Albert reconhece a complexidade da questão. Ele afirma que – e para este trabalho sua afirmação é compreendida como um reforço aos pressupostos teóricos aqui implicados – a obra pode ser considerada *autobiográfica, mas não pertence a um gênero narrativo tradicional em que o antropólogo transcreve uma narração*. Para ele, os registros do depoimento de Davi Kopenawa não cabem nos cânones autobiográficos clássicos (nossos ou dos Yanomamis), pois os relatos dos episódios cruciais de sua vida mesclam *inextricavelmente história pessoal e destino coletivo*. Essa afirmação se pretende com a designação dada por Sáez (2006) e Costa (2014). A proposta apresentada, desse modo, busca mostrar o despontar das múltiplas concepções de autoria entre os povos indígenas, entre elas, aqui, a autobiografia. “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” mostra a autobiografia indígena através do “eu” singular e plural na narração do xamã, bem como da escrita do etnógrafo reafirmando a narração do xamã; estes são exemplos entre os variados tipos de autoria que (co)existem ou estão surgindo na literatura indígena contemporânea.

### **Considerações finais**

A literatura indígena contemporânea se reafirma, também, na produção, publicação e veiculação de suas textualidades em variadas formas, poesia ou narrativa: como narrativas podem aparecer sob a forma de autobiografias, relatos, memórias, mito,

depoimentos. Os temas são, em grande medida, de ordem cultural, de resistência dada sua luta política, da celebração de seus cânticos ritualísticos, ou explanação da condição indígena no país. Enquanto alteridade excluída do modelo normativo da modernidade, os povos indígenas agora se destacam e reafirmam esta mesma alteridade como forma de resistência tanto estética quanto política, ou seja, na literatura buscam dar vazão à sua voz-*práxis*, torná-la audível, fazer-se sonora, marcar sua presença tantas vezes invisibilizada e silenciada; e, na política, reafirmar seu desejo imediato de demarcação territorial – *demarcação já* diz o cântico que ecoa por todo o país para que possam cultivar suas práticas ritualísticas, plantar, colher, cuidar da natureza e, com organização, resistência e alguma sorte, não mais sofrerem expropriações e ataques violentos.

## Referências

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”. In: *CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 2005. (Capítulo de livro), p. 87-95. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9\\_CastroGomez.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf)
- COSTA, Suzane Lima. “Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas”. In: *Estudos Linguísticos e Literários*, n. 50, p. 65-82, jul-dez, Salvador, 2014.
- CRUZ, Valter do Carmo (Resenha). MIGNOLO, Valter. “Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar”. In: *GEOgraphia*, ano 7, nº 13, 2005.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MIGNOLO, W. D. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Editorial Gedisa, 2007, Barcelona. S

SÁEZ, Oscar Calavia. “Autobiografía e sujeito histórico indígena”. In: *Novos Estudos (CEBRAP)*, n. 76, p. 179-195, São Paulo, 2006.

SANTIAGO, Silvano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

PALERMO, Zulma. “El rol de las historias literárias en los proyectos de modernización latinoamericana”. In: *Cadernos de Pesquisa em Literatura*, vol. 16, n. 1, p. 7-23, Porto Alegre, 2010.