

## **A VERDADE-ACONTECIMENTO EM DAVI KOPENAWA YANOMAMI: UM EXPERIMENTO A PARTIR DO PROJETO GENEALÓGICO DE FOUCAULT**

THE TRUTH-EVENT IN DAVI KOPENAWA YANOMAMI: AN EXPERIMENT BASED ON  
FOUCAULT'S GENEALOGICAL PROJECT

*Rafael Gironi Dias<sup>1</sup>*

### **Resumo:**

Nesse artigo pretendemos refletir sobre o estatuto do discurso de Davi Kopenawa Yanomami em *A queda do céu* tendo como horizonte a definição de verdade-acontecimento presente na obra de Michel Foucault. Primeiramente, mostramos a relação entre as palavras de um xamã e as palavras de verdade a partir da ideia de “práticas discursivas” com a finalidade de mostrar o papel da palavra entre os yanomami e comprovar o estatuto xamânico-científico e cosmopolítico das palavras de Kopenawa. Depois, mostramos a distinção entre “verdade-acontecimento” e “verdade-demonstração” a partir das investigações genealógicas de Foucault. Trata-se de mostrar como o filósofo articula um permanente jogo nas formas de se obter a verdade no Ocidente, onde a produção de conhecimento e a manutenção do poder devem ser vistas como separadas, mas que na realidade, são produtos dos mesmos mecanismos de dominação sobre o “outro”. Por fim, operamos um experimento sobre essas duas leituras para mostrar como as palavras de Kopenawa podem ser lidas como produtoras de uma verdade-acontecimento, permitindo uma abertura para a reflexão sobre nossa realidade histórica, política e epistemológica, cujo objetivo principal é fortalecer a luta dos povos ameríndios no Brasil.

**Palavras-chave:** Davi Kopenawa Yanomami, Michel Foucault, verdade, acontecimento, política

### **Abstract:**

In this article we intend to reflect on the status of Davi Kopenawa Yanomami's speech in *A queda do céu*, having as its horizon the definition of truth-event present in the work of Michel Foucault. Firstly, we show the relationship between a shaman's words and truth words based on the idea of “discursive practices” with the purpose of showing the role of words among the Yanomami and proving the shamanic-scientific and cosmopolitical status of Kopenawa's words. Then, we show the distinction between “truth-event” and “truth-demonstration” based on Foucault's genealogical investigations. It is about showing how the philosopher articulates a permanent game in the ways of obtaining truth in the West, where the production of knowledge and the maintenance of power must be seen as separate, but in reality, they are products of the same mechanisms of domination over the “other”. Finally, we operated an experiment on these two readings to show how Kopenawa's words can be read as producers of a truth-event, allowing an opening for reflection on our historical, political and epistemological reality, whose main objective is to strengthen the struggle of the Amerindian peoples in Brazil.

**Keywords:** Davi Kopenawa Yanomami, Michel Foucault, truth, event, politics

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (SP) em 2022, bacharel em Filosofia pela mesma instituição (2016-2019). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4518987479959973>, Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-7336-4154>

## Introdução

Assim, pouco a pouco, meu nome foi ficando mais longo. Primeiro foi Davi, o nome que os brancos me atribuíram na infância, depois foi Kopenawa, o que me deram mais tarde os espíritos vespa. E por fim acrescentei Yanomami, que é palavra sólida que não pode desaparecer, pois é o nome do meu povo. Eu não nasci numa terra sem árvores. Minha carne não vem do esperma de um branco. Sou filho dos habitantes das terras altas da floresta e caí no solo da vagina de uma mulher yanomami. Sou filho da gente à qual *Omama* deu a existência no primeiro tempo. Nasci nesta floresta e sempre vivi nela. Hoje, meus filhos e netos, por sua vez, nela crescem. Por isso meus dizeres são os de um verdadeiro yanomami. São palavras que me ficaram na solidão, depois da morte de meus antigos. São palavras que os espíritos me deram em sonho e também palavras que vieram a mim escutando as maledicências dos brancos a nosso respeito. Estão enraizadas com firmeza no fundo de meu peito. São essas as palavras que eu gostaria de fazer ouvir, agora, com a ajuda de um branco que pode fazer com que sejam escutadas por aqueles que não conhecem nossa língua. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 73-74)

Davi Kopenawa Yanomami. Um nome cristão, pois em sua infância, a casa de seu padrasto estabeleceu contato com uma missão evangelizadora. Um nome dado pelos espíritos *xapiri*, mais precisamente os espíritos vespa, cuja coragem apenas desce aos guerreiros mais valentes, como afirma o xamã “recebi esse nome para defender os meus e proteger nossa terra, pois foi *Arowë*, no primeiro tempo, que ensinou a bravura a nossos antepassados.”, e em outro momento: “Deram-me esse nome, Kopenawa, em razão da fúria que havia em mim para enfrentar os brancos.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 71-72). Por fim, “a palavra sólida que não pode desaparecer”, a palavra de *Omama* que criou esses homens *na* e *para* a floresta nos primeiros tempos, dando-lhes o nome Yanomami.

Os yanomami são diferentes de nós. Nós somos os *napë*, genericamente os “brancos”, palavra que em yanomami pode ter o sentido polivalente entre o estrangeiro e o inimigo, mas que, independentemente do registro, significa que *nós somos outros*. Antes de tudo, cabe dizer que em *A queda do céu* Davi Kopenawa não apenas vem apresentar as palavras de seu povo e de seus antepassados, já que tais palavras são imanentes a seu discurso, mas também, há uma espécie de “raiva” em seu pensamento e o diagnóstico que apresenta desse “outro”, o “branco” ou “nós”, é perturbadora, pois, em grande medida, somos os responsáveis pela morte e pelo choro de muitos dos seus.

Aqui, não nos voltaremos ao pacto etnográfico ou xamânico realizado por Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert, que através do contato e da amizade de mais de 30 anos, possibilitou a publicação do livro. Gostaria de ler as palavras de Kopenawa a partir do exercício de compreendê-las como “palavras de verdade”, ou seja, um discurso produzido por um indivíduo dentro de certa comunidade, cuja função social diz respeito exatamente a falar palavras que dizem a verdade. Davi Kopenawa é um xamã, e como os textos de Bruce Albert e Eduardo Viveiros de Castro que acompanham a obra nos dão a possibilidade de pensar, *A queda do céu* contém o que poderíamos chamar no nosso linguajar de um tratado intelectual.

Se seguirmos os aspectos biográficos de Davi Kopenawa podemos perceber uma característica fundamental em seu pensamento: o contato com o homem branco cinde sua vida em vários momentos. Nascido dentre os seus, sua infância seguiu os devires de uma criança yanomami: brincadeiras, excursões na floresta e principalmente, audição das palavras dos mais velhos e observação dos rituais de suas casas. Até que, quando tinha por volta de quatro anos, o primeiro contato com

os brancos ocorreu, e disso, seguiu-se uma história cheia de mudanças de casa devido às epidemias advindas desse contato, mas também de mortes e sofrimento. Na adolescência, a casa do padrasto de Davi teve contato com missionários e com um processo de evangelização que resultou em mais mortes dentre os seus e uma solidão cada vez maior, pois, “Kopenawa foi praticamente privado de seus parentes próximos. Tal falta de relações é o que significa ser pobre ou desprivilegiado nos termos yanomami” (LUCIANI, 2013, p. 182). Essa série de perdas, fez Kopenawa aproximar-se dos postos da Funai e trabalhar com eles, seja na cidade de Boa Vista em Roraima, seja como intérprete em missões de contato com outras casas yanomami e com outros povos amazônicos.

Longe de sua casa, Davi conhece mais sobre os brancos e seu modo de vida e também toma consciência das intenções nada amigáveis para com a floresta que os seus habitam, ao passo que começa a aprender o significado das palavras desses outros. Deste aprofundamento na vida e nas palavras dos brancos, Kopenawa decide retornar à vida na floresta e realizar trabalhos apenas junto aos seus habitantes. Nesse período, inicia-se no xamanismo do qual teve sempre um contato próximo, já que seu pai, padrasto e sogro foram grandes xamãs. Concomitante a isso, no mundo dos brancos brasileiros, uma corrida desenfreada e ilegal por ouro tem início no território amazônico, principalmente nas terras yanomami, atraindo centenas de garimpeiros e demais extrativistas para suas terras, criando mais um ciclo de epidemias e assassinatos dos quais o governo militar à época pouco fazia caso. Com isso, já na vida adulta, Davi Kopenawa mais uma vez vê com os próprios olhos a morte dos seus e vivencia novamente o ciclo de sofrimento e raiva trazido pelos “brancos” que invadem a floresta. Em suas palavras:

Já foram demais os nossos que morreram das epidemias *xawara* espalhadas pelos brancos. Nós, que somos o que resta de nossos maiores, queremos voltar a ser tão numerosos quanto eles foram antigamente. Não queremos mais ficar morrendo antes da idade. [...] Em *Marakana*, os nossos parentes eram muito numerosos e gozavam todos de plena saúde quando foram dizimados de repente — mulheres, crianças e velhos. Por isso suas mortes me enfurecem até hoje. Essas palavras de luto existem em mim desde a minha infância, e é delas também que me vem a força para falar duro com os brancos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 251)

Mediante essa brevíssima passagem pela trajetória de Davi Kopenawa, podemos entender melhor a posição de destaque que seu discurso proporciona, não apenas no que diz respeito ao homem branco, mas também ao seu povo. Testemunha dos dois mundos, a função xamânica de Davi lhe possibilita, não sem diálogo com os mais velhos antes dele, realizar um discurso que entrelaça as tradições orais mais antigas dos costumes yanomami, colocando-o em contato direto com os primeiros tempos, mas também, permite que ele relacione os dizeres dos antigos ao discurso presente e urgente provocado pelo contato com os *napë*. Sendo assim, dentro de sua própria organização social, junto principalmente de seu sogro, Davi Kopenawa reelabora a cosmovisão yanomami através da incorporação xamânica do contexto que não pode ser mais evitado, ou seja, o contato com os “brancos” e suas consequências. Com isso, além de ser um discurso voltado ao “forasteiro” – como que para dizer “quem somos?” – há paralelamente um discurso voltado aos próprios Yanomami – algo como: “quem são eles?” –, discurso cheio de lições e precauções, que transmite as palavras de *Omama*, o demíurgo criador do mundo, e dos espíritos da floresta, corroborando a necessidade de fortalecer as suas tradições contra esse contato catastrófico.

Dessa forma, o discurso de Davi Kopenawa não repete apenas as palavras dos antigos, mas sim, cria uma nova cosmologia centrada naquilo que Albert (*In*. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 542) chama de “uma espécie de contra-antropologia histórica do homem branco”, que, por sua vez, corrobora com a visão dos antigos yanomami sobre o fim e o recomeço do mundo, que também diz respeito ao fim do nosso mundo, ou seja, a queda do céu.

A partir desse ponto de vista, gostaríamos de refletir sobre o estatuto do discurso de Davi Kopenawa em *A queda do céu*. Em um primeiro momento, vamos tentar compreender a relação entre as palavras de um xamã e as palavras de verdade, a partir do que entendemos por “práticas discursivas”. Para tanto, nos voltaremos principalmente ao capítulo “Falar aos brancos”, em que podemos visualizar algo como o papel da palavra entre os yanomami, a fim de comprovar o estatuto xamânico-científico e eminentemente cosmopolítico das palavras de Kopenawa. Depois, pretendemos trazer algumas considerações sobre a distinção entre “verdade-acontecimento” e “verdade-demonstração” presentes nas investigações genealógicas de Foucault em seus cursos no *Collège de France* entre 1970 e 1976. Trata-se de mostrar como o filósofo francês articula um permanente jogo, ou disputa, nas formas de se obter a verdade no Ocidente onde a produção de conhecimento e a manutenção do poder devem ser vistas como separadas, mas que na realidade, são produtos dos mesmos mecanismos de dominação sobre o “outro”. Após esses dois movimentos, operaremos um experimento sobre essas duas leituras para mostrar como as palavras de Kopenawa podem ser lidas como produtoras de uma verdade-acontecimento, permitindo uma abertura para a reflexão sobre nossa realidade histórica, política e quíça, epistemológica, cujo objetivo principal é fortalecer a luta dos povos ameríndios no Brasil.

### **As palavras e a verdade no discurso de Davi Kopenawa Yanomami**

Encontramos uma divisão clara naquilo que podemos chamar de discurso dentre a organização social yanomami. Tomarei a palavra discurso próxima ao conceito de “práticas discursivas” de Michel Foucault, onde o importante é pensar na relação entre os saberes e os poderes que configuram “ordens” enunciativas e suas relações com aquilo que é dito como “verdadeiro”. (FOUCAULT, 2015).

Em poucas palavras, aquilo que podemos encontrar sob a base do projeto genealógico de Foucault a partir de sua hipótese Nietzsche (FOUCAULT, 2000, 2014), é que a verdade seria determinada a partir de uma espécie de *jogo* entre o verdadeiro e o falso que delimita as condições de possibilidade e aceitabilidade de um discurso, tanto científico, religioso e moral, mas também, político, econômico e social. Trata-se de pensar o discurso verdadeiro como digno de certa historicidade própria, que se relaciona com as formas como se distribuem os saberes e suas funções em um campo vasto, social e cultural, mas que também, efetua dinâmicas de poder (dominação ou governo), em vista de sua legitimação, contraposição, eliminação ou incorporação. Dessa forma, a elaboração do espaço do verdadeiro ao longo da constituição da modernidade no Ocidente não subentende apenas um desenvolvimento restrito ao campo de um conhecimento puro, ligado a uma racionalidade neutra vinculada a uma Verdade única cujos meios de obtenção se dá em técnicas racionais, ou seja, através de uma vontade de saber condizente com um permanente processo de “purificação” comum aos Modernos, como mostra Latour (2009). Mas sim, envolve uma polissemia de práticas discursivas e não discursivas, que em seu confronto e a partir de exercícios de poder, estabelecem condições de

aceitabilidade e impõem uma realidade a um grupo que se quer dominar. Em outras palavras, é no permanente jogo e confronto entre os saberes, com seus métodos e formas de submeter seus objetos de pesquisa, e os poderes, com suas formas de aplicação sobre os corpos em que se quer inferir esses saberes, que se estabelece a realidade do discurso “verdadeiro”.

Voltaremos a isso mais a frente, cabe compreender por hora, que o resultado desse percurso genealógico de Foucault possibilita entender a formação das ciências humanas características da modernidade e contemporâneas ao desenvolvimento do capitalismo, como um processo refinado de dominação pelo saber que visa submeter e incorporar saberes outros e inventar limites para certa racionalidade que por si mesma estaria isenta de qualquer exercício de poder. Quando, do ponto de vista das práticas não discursivas, essa mesma racionalidade tem como finalidade eliminar, sequestrar, colonizar e também, converter (em um sentido de criação de subjetividades), o que está fora desse regime de verdade: os anormais, os loucos, os colonizados, enfim, os “outros” que resistem a esse regime.

Portanto, o que está em questão aqui não é atribuir um carimbo de validação epistemológico ao discurso yanomami de Davi Kopenawa, como se a verdade para eles dependesse dessa Verdade com letra maiúscula que os *napë* inventaram para realizar suas guerras e saciar sua fome de mercadorias. Trata-se de perguntar como se estabelece a relação com a verdade no discurso “construído” em *A queda do céu*, através daquilo que o constitui como uma prática material pertinente à sociedade da qual ele faz parte. Para isso, tomaremos como balizas para a análise a seguinte série de questões: quem pode dizer a verdade entre os yanomami? Qual o local da verdade, ou melhor, *onde, quando e como*, a verdade deve ser dita? Qual o papel da verdade para esses “outros”?

De acordo com Albert (*In. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 665, nota 7*), dentre os yanomami: “O que é dito meramente ‘com a boca’ diz respeito ao discurso informal e dos boatos, que assim se contrapõe à palavra pública legítima dos diálogos cerimoniais e dos discursos formais dos ‘grandes homens’”. Assim sendo, a fala cotidiana que ocorre durante o dia não é propícia para ouvir com atenção as palavras de sabedoria, já que a luz do sol favorece o esquecimento, e com isso, são apenas palavras ditas “com a boca”. É durante as várias noites de festas *reahu* que as formas de conhecimento devem ser passadas aos demais. As festas *reahu* são cerimônias onde várias casas se juntam para realizar ritos funerários e consumir os ossos dos mortos que são “chorados” pelos seus parentes em meio a vários tipos de danças e cantos. Essas festas constituem o lugar em que os “grandes homens” se reúnem para dialogar, pactuar alianças, trocar notícias e bens, enquanto os xamãs, ao consumir o pó de *yãkoana*, fazem descer os espíritos *xapiri* e falam/cantam suas palavras.

Em síntese, poderíamos dizer que, o *reahu* reúne as funções jurídicas, políticas e religiosas dentre os yanomami, e porque não, científicas, tendo em vista que um xamã de outra casa, detentor de muitos espíritos, pode em uma festa *reahu* dar parte de seus espíritos para outro xamã. Tendo em vista que fazer descer os *xapiri* é uma função própria do xamã, tanto em sua função de cura como de transmissor do conhecimento de *Omama*, é possível pensar nesta função “científica” das festas *reahu*. Em todo caso, as palavras públicas proferidas nessas festas devem ser dignas da força e do valor da verdade. Logo, devem respeitar procedimentos, valores, atributos que não se diferenciam muito dos preceitos de um grande orador grego ou de um rétor romano, como podemos ver pelo comentário de José Antonio Kelly Luciani (2013, p. 176-177) quando escreve sobre

o discurso de Kopenawa transcrito em *A queda do céu*, assim como quanto ao modo de falar dentre os yanomami:

Kopenawa é um retórico temperado que comanda a atenção de seus leitores assim como o faz com o público yanomami. No regime discursivo yanomami, é a metáfora que sustenta o olhar dos outros e nela está a habilidade de Kopenawa em fazer o desconhecido ressoar como o conhecido; de avançar até conexões imprevistas entre os mitos e os eventos atuais, que estão no cerne de sua influência. Isto não basta para explicar, pois é preciso entreter, e para tanto o orador deve recorrer à poesia e ao humor.

Temos dois tipos de diálogos que ocorrem ao longo das festas *reahu*: o *wayamuu*, que “veicula essencialmente notícias políticas” (ALBERT, *In*. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 665, nota 4), que, segundo Kopenawa: “São como as notícias de rádio dos brancos. Nelas relatamos o que ouvimos em visita a outras casas.”. Porém, adverte logo em seguida, “Enquanto faz *wayamuu*, a pessoa ainda não dá a conhecer o que realmente quer dizer. Ainda fala com uma língua de fantasma. Quando os grandes homens querem mesmo conversar e pôr fim às brigas que os opõem, usam o *yãimuu*.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 377). Segundo Albert: “O *yãimuu*, que cabe aos homens mais maduros, é reservado sobretudo para a negociação de trocas (ou desavenças) econômicas e matrimoniais, ou de relações políticas e cerimoniais.” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 665, nota 4).

Dito isso, se o primeiro tipo de diálogo tem uma função de transmitir “notícias” dos vários cantos da floresta, podendo ter inclusive uma aparência de fantasma (ou seja, pode ser confuso, pois fala daquilo que está distante a partir de outras palavras, em outras línguas), o *yãimuu* tem uma função mais propositiva, pois cabe a ele aconselhar e negociar. São palavras proferidas de maneira próxima e inteligente, onde é exigido daquele que é portador do discurso o “falar às claras”.

Entre nós, acontece desse modo. É depois de ganhar idade e adquirir sabedoria que um homem pode começar a arengar os habitantes de sua casa. No começo, tenta lançar de vez em quando conselhos a respeito da caça ou do trabalho das roças. Se ligar bem suas palavras e os jovens seguirem suas falas, continua tentando. Porém, se ninguém reagir ou alguém o recriminar, para imediatamente e sente vergonha. [...] Depois, com o passar do tempo, se os seus acabarem por levar em consideração suas exortações, sua boca vai aos poucos perdendo o medo. Então ele poderá falar com sabedoria, nas pegadas daqueles que o precederam nessas falas de grande homem. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 379)

A estes dois tipos de diálogos, ligados às funções mais práticas das casas reunidas, segue outro tipo de discurso, considerado como fala de sabedoria, o *hereamuu*:

Pouco antes da alvorada ou no início da noite, nossos grandes homens, que chamamos *pata thë pë*, costumam dirigir-se à gente de suas casas em longos discursos. Incentivam-nos a caçar e a trabalhar em suas roças. Evocam o primeiro tempo dos ancestrais tornados animais e se expressam com sabedoria. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 376).

Em síntese, o *hereamuu* diz palavras que devem ser transmitidas aos demais, cuja eficácia é atribuída ao falar firme e forte de seu portador que, ao possuir a imagem do gavião *kãokãoma* em seu peito, mesmo sem ser xamã, consegue arengar os demais habitantes da casa, ou seja, são palavras persuasivas

naquilo que diz respeito ao que deve ser feito para a continuidade das relações sociais dentre os indivíduos. Tais discursos, ditos pelos homens mais velhos e experientes mostram-se como uma das principais formas de transmissão dos conhecimentos genealógicos das casas yanomami e de seus costumes, e, quando proferidas pelos xamãs, “ensinam as coisas para as pessoas comuns; para as pessoas que não conhecem os ancestrais animais, nem todos os mundos distantes, cujas imagens não são capazes de fazer descer.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 383). Dessa forma, podemos considerar que é a partir da fala *hereamuu* que os xamãs transmitem seus conhecimentos e as falas dadas diretamente pelos espíritos *xapiri*, proferidas desde os tempos imemoriais da criação do mundo e dos Yanomami realizado por *Omama*.

Em todo caso, a partir dessa apresentação superficial destes três tipos de discurso e seus níveis de importância condizentes com o grau de sabedoria de seu portador, podemos perguntar como esses modos de dialogar têm sua eficácia dentro da organização social dos yanomami?

Em primeiro lugar, conforme uma tradição oral, essas palavras parecem obedecer uma hierarquia bastante rígida. Quando alguém não consegue dizer palavras bem encadeadas e com vigor, sua fala é posta em questão por um indivíduo mais velho, ou seja, com autoridade suficiente para colocá-las em silêncio. Porém, e Davi Kopenawa nos oferece vários exemplos disso, a partir da observação atenta dos modos de fala dos mais velhos, é possível aos poucos apreender a forma correta e o momento certo para colocar o discurso em movimento, como uma prática que, antes de tudo, está voltada à paciência daquele que quer dizer diante a disposição de seus ouvintes. Nessa dinâmica, me parece que não há abertura para palavras fora do lugar, pois o dom da palavra deve iminentemente ser considerado como o poder de manifestar a sabedoria; portanto, seria interessante pensar, que as palavras para os yanomami têm poder. Com isso, falar ou transmitir as palavras de sabedoria, não diz respeito apenas a funções de aprendizado, uma pedagogia, mas sim, comportam necessariamente, o que os Yanomami chamam de política.

Para averiguar isso, gostaríamos de seguir às palavras de Kopenawa, que através da contraposição com os discursos no mundo dos brancos, ressaltam essa característica iminentemente política de seu discurso enquanto palavras de verdade:

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. Isso me fez ficar mais desconfiado! Essa política não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras. Em muitas ocasiões, as pessoas que as proferem tentaram me enganar dizendo: “Sejamos amigos! Siga o nosso caminho e nós lhe daremos dinheiro! Você terá uma casa, e poderá viver na cidade, como nós!”. Eu nunca lhes dei ouvidos. Não quero me perder entre os brancos. Meu espírito só fica mesmo tranquilo quando estou rodeado pela beleza da floresta, junto dos meus. Na cidade, fico sempre ansioso e impaciente. Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de *Hayakoari*, o ser anta que faz a gente virar outro. Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão

ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390-391)

De início, não parece haver uma distinção clara entre aquilo que Davi Kopenawa chama de “palavras de verdade” e política, pois a pergunta sobre a existência desse tipo de palavra dentre os brancos se redobra na pergunta: “será que eles podem se tornar nossos amigos?”; ou seja, há aliança possível entre “nós” (yanomami) e esse “outro” (os brancos)? Após refletir mediante seu contato com esse mundo outro, Kopenawa não titubeia em sentenciar: os brancos não conseguem entender as palavras dos yanomami.

Não está em causa aqui conferir a efetividade do que seria a política dentre os Yanomami, pois, como diz Kopenawa, “Para nós, a política é outra coisa.”. Mas isso não nos impede de pensar que sua organização social e cultural respeita o estabelecimento da divisão entre quem é amigo e quem é inimigo, ou seja, como mostra Jean-Christophe Goddard (2021, p. 73), a “diplomacia xamânica amazônica não é, de forma alguma, pacificadora”, “é um confronto direto com o perigo de um verdadeiro inimigo – uma extensão da guerra”. No que diz respeito à prática xamânica, há uma relação explícita onde o xamã deve realizar todo um procedimento de aliança com os espíritos, agradando-os para fortalecer sua morada em seu próprio peito, para que quando for necessário, chamá-los para ouvir suas vozes e confrontar mazelas de sua alçada, como o embate com espíritos malignos, doenças, pragas. Em todo caso, existem diversas manifestações que mostram o caráter de diplomacia para com todo tipo de ser que é necessário para o que poderíamos chamar de uma política sem a centralidade do Estado, mas cujo poder da aliança deve ser eficaz entre humanos (yanomami) e não-humanos. Segundo Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2017, p. 97-98):

O que chamaríamos de mundo natural, ou “mundo” em geral, é para os povos amazônicos uma multiplicidade de multiplicidades intrinsecamente conectadas. As espécies animais e outras são concebidas como outros tantos tipos de “gentes” ou “povos”, isto é, como *entidades políticas*. Não é “o jaguar” que é “humano”; são os jaguares individuais que adquirem uma dimensão subjetiva (mais ou menos pertinente, conforme o contexto prático da interação com eles) ao serem percebidos como tendo “atrás deles” uma sociedade, uma alteridade política coletiva. [...] os ameríndios pensam que há muito mais sociedades (e portanto humanos) entre o céu e a terra do que sonham nossas antropologias e filosofias. O que chamamos de “ambiente” é para eles uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma *cosmopoliteia*.

Ora, partindo desse feixe de relações e alianças políticas com uma pluralidade de seres, fica a questão do por que os brancos serem quase que inaliançáveis para os yanomami? Como as palavras de Kopenawa parecem mostrar, o problema indissociável a qualquer aliança com os brancos, além do fato de não sabermos sonhar, de em vez “de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 38), é o fato de que os brancos mentem, eles enganam, eles não cumprem aquilo que falam. As palavras dentre nós, brancos, são todas emaranhadas e cheias de esquecimento, o que faz com que sejamos dignos de desconfiança, ou como afirma Goddard (2021, p. 74), para Kopenawa os brancos

são “falsos estrangeiros”, “já que apenas atribuem humanidade a alter-egos de uma maneira ou outra assimiláveis a sua própria humanidade específica”.

Continuemos com Kopenawa para compreender melhor sua política:

Não temos leis desenhadas em peles de papel e desconhecemos as palavras de *Teosi* [o Deus dos brancos]. Em compensação, possuímos a imagem de *Omama* e a de seu filho, o primeiro xamã. Elas são nossa lei e governo. Nossos antigos não tinham livros. As palavras de *Omama* e as dos espíritos penetram em nosso pensamento com a *yãkoana* e o sonho. E assim guardamos nossa lei dentro de nós, desde o primeiro tempo, continuando a seguir o que *Omama* ensinou a nossos antepassados. Somos bons caçadores porque ele fez entrar em nosso sangue as imagens dos gaviões *wakoa* e *kãokãoma*. Não precisamos ensinar nossos filhos a caçar. Bem jovens, começam por flechar lagartos e passarinhos e depois, quando crescem, vão caçar animais maiores. *Omama* nos deu também as plantas de nossas roças, que lhe foram dadas pelo sogro, vindo das profundezas das águas. Ensinou-nos o modo de construir nossas casas e de cortar nossos cabelos. Ensinou-nos a dar nossas festas *reahu* e a pôr em esquecimento as cinzas de nossos mortos. Transmitiu-nos todas as palavras de nosso saber. Já os brancos têm escolas para isso. O que eles chamam de educação, para nós são as palavras de *Omama* e dos *xapiri*, os discursos *hereamuu* de nossos grandes homens, os diálogos *wayamuu* e *yãimuu* de nossas festas. Por isso, enquanto vivermos, a lei de *Omama* permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 391)

São as palavras, ou imagens, de *Omama* e do primeiro xamã que fazem a lei e o governo dos Yanomami. Para acessar essas imagens e fixá-las no pensamento, os xamãs são iniciados nos rituais com a *yãkoana* e naquilo que chamarei de “arte de sonhar” (no sentido de *ars*, como uma técnica de si), e dessa forma, as palavras continuam sendo repassadas, repetidas, mas também modificadas, já que configuram uma “metafísica como sonho, sonho como política” (VALENTIM, 2019, p. 210). Como vimos o *hereamuu* também é um discurso que conta a trajetória genealógica de seu próprio grupo, sendo assim, esses discursos de sabedoria também são impregnados da contingência própria das transformações pelas quais cada casa yanomami passa. Assim sendo, a memória que é recontada é passível de transformações próprias e o contato direto com os espíritos traz a atualização permanente das palavras de verdade.

Portanto, o fato das palavras dos antigos portarem o conhecimento das origens deste mundo e do mundo antes dele, trazidas pelos espíritos que habitam a cosmologia yanomami, não significa que esta sabedoria seja estanque e estável. Pois se não fosse assim, todo o conhecimento adquirido pelo contato com os brancos vivido por Davi Kopenawa não teria acesso dentre o que é digno de palavra entre os seus. Ao contrário, assim como “nossas” palavras de conhecimento, quiçá nossa vã filosofia, o conhecimento e a sabedoria yanomami também estão em permanente transformação, mesmo que, assim como dentre nós, mantenham critérios de aceitabilidade comuns que lhe dão eficácia, no caso, as palavras de *Omama* e seus filhos. Como podemos notar na última passagem do discurso de Davi Kopenawa que encerra esse bloco de reflexão sobre a distinção de sua política da nossa política:

É em virtude dela que não maltratamos a floresta, como fazem os brancos. Sabemos bem que, sem árvores, nada mais crescerá em sua terra endurecida e ardente. Comeremos o quê, então? Quem irá nos alimentar se não tivermos mais roças nem caça? Certamente não os brancos, tão avarentos que vão nos deixar morrer de fome. Devemos defender nossa floresta para podermos comer

mandioca e bananas quando temos a barriga vazia, para podermos moquear macacos e antas quando temos fome de carne. Devemos também proteger seus rios, para podermos beber e pescar. Caso contrário, vão nos restar apenas córregos de água lamacenta cobertos de peixes mortos. Antigamente, não éramos obrigados a falar da floresta com raiva, pois não conhecíamos todos esses brancos comedores de terra e de árvores. Nossos pensamentos eram calmos. Escutávamos apenas nossas próprias palavras e os cantos dos *xapiri*. É o que queremos poder voltar a fazer. Não falo da floresta sem saber. Contemplei a imagem da fertilidade de suas árvores e a da gordura de seus animais de caça. Escuto a voz dos espíritos abelha que vivem em suas flores e a dos seres do vento que mandam para longe as fumaças de epidemia. Faço dançar os espíritos dos animais e dos peixes. Faço descer a imagem dos rios e da terra. Defendo a floresta porque a conheço, graças ao poder da *yãkoana*. Seu espírito, *Urihinari*, e o de *Omama* só são visíveis aos olhos dos xamãs. São suas palavras que dou a ouvir agora. Não são coisas que vêm só do meu pensamento. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390-391)

Como xamã experimentado em dois mundos e com o pensamento voltado para aquilo que é considerado a sabedoria dentre os seus, acreditamos que o discurso de Kopenawa em *A queda do céu* pode ser considerado como um grande discurso *hereamuu*. Ou seja, é o discurso daquele que tem o poder de falar as palavras mais sábias possíveis, de experimentar cruzamentos naquilo que convém à contingência das necessidades de seu povo e daquilo que seu povo deve representar. São palavras de sabedoria, políticas, e porque não, dentro de sua epistemologia, de um rigor científico imanente, como o comentário de Viveiros de Castro (2015, p. 39-40) nos parece corroborar.

Na verdade, essas “palavras de um xamã yanomami” — subtítulo de *A queda do céu* — são mais que isso: são palavras *xamânicas* yanomami, são uma performance xamânico-política, por outras palavras, uma performance cosmopolítica ou cósmico-diplomática (“para nós a política é outra coisa”), em que pontos de vista ontologicamente heterogêneos são comparados, traduzidos, negociados e avaliados. O xamanismo, aqui, é a continuação da política pelos *mesmos* meios. *A queda do céu* é uma sessão xamânica, um tratado (no duplo sentido) político e um compêndio de filosofia yanomami, a qual — como talvez se possa dizer de toda a filosofia amazônica — é essencialmente um onirismo especulativo, em que a imagem tem toda a força do conceito, e em que a experiência ativamente ‘extrospectiva’ da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditabunda.

Para finalizar essa seção, cabe dizer: somos nós que não conseguimos compreender e dar importância às palavras dos yanomami e sua verdade, e não eles que não conseguem entender as nossas; a questão é que somos nós que legitimamos nossas “verdades” no prejuízo da destruição da vida deles. Nossa “introspecção ascética e meditabunda” não parece ser capaz de compreender uma verdade outra; nossas alianças não se fixam em verdades, mas sim no esquecimento que permite que a mentira seja algo aceitável para legitimar a destruição e a dominação, o desenvolvimento e o progresso. A cisão que permite que nosso saber se desenvolva de forma autônoma e imparcial, desprendido de qualquer relação com o poder, possibilita que fora daquilo que é estritamente ciência, possa haver mentira. Falamos “com a boca” na política, no comércio, na igreja e nos meios de comunicação; nossas verdades se estabilizam pelas mentiras que são permitidas naquilo que habita o exterior do conhecimento em si.

Mas os yanomami são outros, eles são diferentes. Para eles, conhecer e poder falar, saber e poder, habitam o mesmo plano; e nesse plano comum, não é permitido mentir. Assim, encerramos essa etapa com uma citação de Kopenawa cuja leitura basta em si mesma, pois seu efeito efetivo é, antes de tudo, afetivo:

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu aprendi a ver. Meus antigos não me fizeram apenas repetir suas palavras. Fizeram-me beber *yãkoana* e permitiram que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho. Deram-me seus próprios *xapiri* e me disseram: “Olhe! Admire a beleza dos espíritos! Quando estivermos mortos, você continuará a fazê-los descer, como nós fazemos hoje. Sem eles, seu pensamento não poderá entender as coisas. Continuará na escuridão e no esquecimento!”. Foi assim que eles me abriram os caminhos dos *xapiri* e fizeram crescer meu pensamento. Agora, vou envelhecendo e, por minha vez, trato de transmitir essas palavras aos jovens, para que elas não se percam e jamais sejam esquecidas. Se eu não tivesse conhecido os espíritos, teria permanecido ignorante e falaria sem saber algum. Graças a eles, ao contrário, minhas palavras podem seguir uma à outra e se estender por todas as partes onde se deslocam. Podem falar de todas as terras desconhecidas de onde descem. É esse nosso modo de ficar sabido. Nós, habitantes da floresta, nunca esquecemos os lugares distantes que visitamos em sonho. [...] Essas imagens permanecem nítidas e sempre voltam em nosso pensamento. As palavras dos espíritos que as acompanham também ficam dentro de nós. Não se perdem jamais. Esse é nosso histórico. É a partir delas que podemos pensar com retidão. É por isso que eu digo que nosso pensamento é parecido com as peles de imagens nas quais os brancos guardam os desenhos das falas de seus maiores.

Depois, fazemos com que essas palavras vindas do valor de sonho dos espíritos sejam ouvidas pelas pessoas de nossas casas. Nós não as enganamos, como fizeram no passado os de *Teosi*, que ficavam repetindo: “*Sesusi* [Jesus] vai descer na floresta! Se ele quiser, hoje ou amanhã, vai chegar entre nós!”. Mas o tempo passou e nada aconteceu. Nós, *xamãs*, nunca falamos desse modo. Jamais iludimos os nossos só olhando desenhos de palavras para poder falar. Não precisamos cravar o nosso olhar em peles de papel para nos lembrarmos das palavras dos *xapiri*! Elas estão coladas em nosso pensamento e surgem em nossos lábios, sem fim, assim que viramos espíritos. É por isso que somos capazes de revelá-las em seguida aos que nos escutam. São essas palavras sobre as coisas que vi em sonho que eu tento explicar aos brancos para defender a floresta. Se eu não tivesse nenhuma casa de espíritos e fosse incapaz de ver qualquer coisa, não teria nada a dizer. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 465-466)

### A verdade-acontecimento nas genealogias de Foucault

Quando Viveiros de Castro (2015, p. 15) diz que *A queda do céu* deve ser encarado como um acontecimento, científico do ponto de vista da etnografia e da antropologia em geral, mas também acontecimento político e espiritual, isso nos arremessa diretamente para a concepção de “acontecimento policéfalo” presente no curso de Foucault, *Aulas sobre a vontade de saber*. É justamente nesse curso inaugural que uma morfologia de “nossa” vontade de saber é anunciada e o filósofo francês se debruça nietzschianamente sobre a emergência, ou surgimento, da nossa relação com uma Verdade que seria o parâmetro necessário para uma teoria do conhecimento, para o desenvolvimento das ciências e para as relações com a justiça e a política na modernidade europeia.

Não cabe aqui repassar todo o percurso feito por Foucault ao longo deste curso, cuja característica principal se dá na investigação das transformações políticas, econômicas, sociais e religiosas entre os séculos que separam a Grécia arcaica e a Grécia clássica, ou, em outras palavras, do mito ao milagre grego, que tem na filosofia um dos seus principais pontos de emergência. Em todo caso, para além das múltiplas causas que levaram a essa transformação que marca a relação com a verdade no Ocidente, o caráter *acontecimental* dessa transformação é importante, pois, seguindo Foucault, permitiu que o conhecimento verdadeiro naquilo que toca a questão sobre o ser (ser humano, e, ser das coisas e do mundo) ocupasse o lugar de uma “introspecção ascética e mediativa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 40), onde o nível epistemológico e ontológico deveria ser guiados por razões desinteressadas do poder, operando com isso uma verdadeira cisão entre o saber e o poder no Ocidente. Dessa forma, poderíamos dizer que o acontecimento, nesse caso o modo como nos relacionamos com a verdade, não ganha sua importância apenas pelas causas que o geraram em determinado momento histórico, mas principalmente, sua importância diz respeito aos seus *efeitos* permanentes nas formas como pensamos a verdade do homem e do mundo.

Em seus cursos no *Collège de France*, Foucault dedicou-se a mostrar quatro matrizes para o conhecimento na história do Ocidente: a prova, a medida, o inquirido e o exame. Destas quatro, a prova é considerada a mais arcaica sendo a tecnologia de produção da verdade com a qual as outras tecnologias realizaram seus primeiros e decisivos embates: contra uma prova-desafio, a medida (FOUCAULT, 2014; 2002); contra a prova-teste, o inquirido (FOUCAULT, 2020; 2002), contra a prova de realidade, o exame (FOUCAULT, 2006, 2002).

Na “Aula de 23 de janeiro de 1974” do curso *O poder psiquiátrico*, Foucault (2006, p. 301) narra “uma pequena história da verdade em geral” onde resume os principais pontos desses embates e seus efeitos. Mesmo que de forma esquemática, alguns problemas centrais vistos desde o início de sua trajetória genealógica são retomados, revelando um caminho coerente naquilo que tangencia os perigos da ordem do discurso definidos por uma função epistemológica desencarnada das estratégias de poder. Mas, ao mesmo tempo, o filósofo esboça a justificativa para se apoderar e se aliar com outro posicionamento da verdade em vistas de “desassujeitar” os saberes outrora “assujeitados”, função da genealogia como posta em seu curso *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 2010). Em outras palavras, esse é o momento em que Foucault mostra como seu projeto genealógico se alia à série da verdade-acontecimento (GALANTIN, 2019).

O que há de comum entre a medida, o inquirido e o exame, é que essas matrizes de conhecimento voltam-se para “certa posição filosófico-científica da verdade”, “uma tecnologia da verdade demonstrativa que, em suma, coincide com a prática científica” (FOUCAULT, 2006, p. 302). O objeto da tecnologia da verdade-demonstração define-se pela busca sempre pertinente por uma verdade universal, onde “a verdade está sempre presente em toda coisa ou sob toda coisa, a propósito de tudo e de qualquer coisa pode-se colocar a questão da verdade”. A partir desse postulado preliminar sobre a verdade-demonstração, seus modos de operação vão se desenvolver segundo o esquema: “a verdade-descoberta”, muito próxima da medida grega, “a verdade-método”, próxima dos modelos de inquirido, “a verdade-relação de conhecimento”, comum aos modos modernos da ciência do qual surge o exame (FOUCAULT, 2006, p. 305) Essas relações com a verdade constituem modos onde a busca pela verdade “supõe e se situa no interior da relação sujeito-objeto”. Esse sujeito de conhecimento posto em relação com a

verdade- demonstração é aquele que, “a partir do momento em que [...] disponha dos instrumentos necessários para descobri-la, as categorias necessárias para pensá-la e a linguagem adequada para formulá-la em proposições” (FOUCAULT, 2006, p. 302), pode e deve ter o direito de poder dizer a verdade.

Porém, a série da verdade-demonstração opõe-se em suas técnicas, e também em sua história, a uma forma de verdade descontínua e ritual: a verdade-acontecimento. Nas palavras de Foucault (2006, p. 304, grifo nosso):

Para essa verdade, não se tratará portanto de método, mas de estratégia. Entre essa verdade-acontecimento e o que dela é apreendido, que a apreende ou que é atingido por ela, a relação não é da ordem do objeto ao sujeito. Não é, por conseguinte, uma relação de conhecimento; *é antes uma relação de choque; é uma relação da ordem do raio ou do relâmpago; é também uma relação da ordem da caça, uma relação em todo caso arriscada, reversível, belicosa; é uma relação de dominação e de vitória, não portanto uma relação de conhecimento, mas de poder.*

Dizer que a verdade-acontecimento está vinculada à dominação e ao poder nada mais é que ressaltar os aspectos fundamentais de um tipo de saber que privilegia a regularidade das relações de força na manifestação de um acontecimento. Do ritual grego engendrado pelos “mestres da verdade” (FOUCAULT, 2015) à prova da realidade provocada pelos psiquiatras no início do século XIX (FOUCAULT, 2006), o que temos é uma verdade que se manifesta não porque ela já está presente de forma “transparente” na ordenação própria das coisas, mas sim, porque ela deve ser provocada, deve ser capturada no momento certo e posta sob a direção que seu mestre, detentor da verdade, é capaz de formular.

A forma arcaica da verdade-acontecimento trabalhada por Foucault em *Aulas sobre a vontade de saber* mantém contato direto com obras importantes de historiadores helenistas que se debruçaram sobre o tema da verdade, ou *Aléthea*, entre a Grécia arcaica e clássica. Dentre eles, Marcel Detienne nos apresenta o fundamental para a apreensão dessa prática. Em primeiro lugar, os “mestres da verdade” são aqueles que detêm o poder de falar a verdade, detêm o *logos*, e portanto, ocupam lugares privilegiados em uma sociedade bastante hierarquizada: são os poetas, oráculos e reis de justiça que devem guardar os seus segredos. Porém, a fiança dessas palavras de verdade é dada em sua relação direta com as palavras dos deuses, fato que impõe ao seu detentor uma preparação, um treinamento, um aprendizado que em si mesmo já é um ritual, pois:

Uma vez que transcende o tempo dos homens, o discurso mágico-religioso transcende também os homens: não é manifestação de uma vontade ou de um pensamento individual, não é expressão de um agente, de um eu. O discurso mágico-religioso extrapola o homem de todos os lados: é atributo, privilégio de uma função social. (DETIENNE, 2019, p. 64)

A essa extrapolação do sujeito que detém a verdade se integra a possibilidade deste ter o poder de falar o presente, o passado e o futuro, condizente com um tempo divino e onde está em causa o trabalho com a Memória e o Esquecimento, musas complementares que aliadas ao discurso, se unem a Persuasão para poder mover as ações dos homens. É esse caráter humano e divino das palavras de verdade que Detienne (2019, p. 85) vê “um traço geral para uma lógica do mito”. Em suas palavras:

No nível do pensamento mítico, a ambiguidade não apresenta problema, pois todo esse pensamento obedece a uma lógica da contrariedade, em que a ambiguidade é um mecanismo essencial. [...] Por definição, o discurso é um aspecto da realidade; é um poder eficaz. Mas o poder do discurso não está apenas orientado para o real; é também, inevitavelmente, poder sobre outrem; não há *Alétheia* sem *Peithó*. Essa segunda forma do poder do discurso é perigosa, pois pode ser a ilusão do real. Logo surge uma preocupação: a sedução do discurso é tal, que ele pode fazer-se passar por realidade; o *logos* pode impor ao espírito humano objetos semelhantes à realidade a ponto de confundir-se com ela, mas que não passam de vã imagem.

Podemos extrair duas características deste tipo de discurso ambíguo. Primeiro, esse discurso é da ordem do acontecimento, ou seja, sua produção se dá enquanto um ritual que coloca em contato o indivíduo experimentado que o realiza com a palavra dos deuses, assim, deve ser agraciado pela Memória. Em contrapartida, ou melhor, como complementar a isso, vemos uma função de simulacro nesta prática, pois os deuses podem falsear a realidade, podem seduzir, podem jogar com o Esquecimento. Assim:

À ambiguidade do mundo divino corresponde a dualidade do humano; há homens que reconhecem o aparecimento dos deuses sob as aparências mais desconcertantes, que sabem ouvir o sentido oculto das palavras, e também há todos os outros, que se deixam levar pelo disfarce, que caem na cilada do enigma. (DETIENNE, 2019, p. 81)

Portanto, as palavras de verdade carregam em si um perigo iminente, um jogo de vida e morte cujo único fiador são os deuses. O importante para Foucault no caso grego, é que o discurso proferido compõe uma materialidade, o dito é dito e não pode ser contornado, o presente do ritual que diz a *Alétheia* dos deuses, deve dizer o que foi, o que é, e o que será, assim, sua efetividade está ancorada no saber divino e para se efetuar no plano humano, deve estar atrelada a *Dike*, deve ser palavra de justiça. Nessa dinâmica, o erro não diz respeito a incompatibilidade da forma com que o verdadeiro se mostra, mas como atenta Daniel Galantin (2019, p. 171-172):

na verdade-acontecimento os problemas para ser atingido pela verdade dizem respeito a não seguirmos os rituais necessários nos momentos específicos, a não sabermos escutar as palavras secretas, a não passarmos nas provações que nos tornam qualificados a entendê-la.

Uma relação semelhante com essa produção da verdade se dá no funcionamento do “poder-psi” conforme descrito por Foucault no curso *O poder psiquiátrico*, mostrando-se para o filósofo como um grande paradoxo. Pois, como, em pleno século XIX, uma forma tão “arcaica” de provação da verdade pôde ser admitida no interior dos asilos? Explicitemos esse paradoxo.

Tendo em vista que sua função terapêutica é derivada e desviada da medicina, o trato dos loucos mostrou desde seus princípios que o poder psiquiátrico “funcionava essencialmente como um suplemento de poder dado à realidade.” (FOUCAULT, 2006, p. 217). De fato, vemos se formar no início do século XIX um novo tipo de fortalecimento do poder disciplinar onde a função-sujeito que incide sobre o indivíduo enquanto sujeito-jurídico portador de direitos e deveres,

cada vez mais apareça duplicada por uma “função-psi” que atua sobre a virtualidade desse sujeito, dizendo aquilo que ele é realmente.

Analisando cerca de sessenta anos do discurso psiquiátrico do início do século XIX, com destaque a Pinel, sobre o poder que deve exercer sobre o paciente (FOUCAULT, 2006, p. 11-12), Fodéré, sobre o corpo e os gestos do médico (FOUCAULT, 2006, p. 6), Esquirol, sobre a extensão do espaço asilar sobre o corpo do médico (FOUCAULT, 2006, p. 228) e, Belloc, sobre a natureza das coisas (FOUCAULT, 2006, p. 218), Foucault chega a conclusão que o asilo é uma máquina disciplinar e um ringue de batalha. No asilo é depositada a “loucura”, “concebida essencialmente como vontade em insurreição, vontade ilimitada.” (FOUCAULT, 2006, p. 217). Contra essa força, apenas uma outra força semelhante pode se impor; entre o médico e os loucos apenas uma realidade pode subsistir. Para tanto, o corpo do médico deve ser como a estrutura do asilo: forte, em ordem. Não deve haver distinção entre esse corpo e esse espaço: tudo passa pelo médico, princípio de vida, é ele quem guia os movimentos e regulariza os pensamentos; é o centro de ação, centro de forças ao qual todas as outras forças devem se submeter. Mas, devem se submeter por que? Porque é a natureza das coisas, é a realidade. Dessa maneira, para Foucault (2006, p. 219), “dar poder a realidade e fundar o poder na realidade é a tautologia asilar.”

Essa realidade pode ser decifrada a partir dos tratados escritos por esses psiquiatras: eles versam sobre medicina, claro, mas também sobre filosofia, direito e, principalmente, moralidade. Assim, Foucault dedica sua “Aula de 19 de dezembro de 1973” a um tratamento que se proliferou nas primeiras décadas do século XIX: o “tratamento moral”. Em resumo, esse tratamento é como um jogo de imposição de realidades típico do modo disciplinar de punição-premiação, onde cada etapa visa extinguir qualquer poder advindo do louco, dissuadir qualquer desejo, querer ou crença que ele tente impor ao domínio asilar. Para Foucault, destacam-se quatro procedimentos comuns nesse tratamento, caracterizados como “manobras” próximas a táticas de batalha. Primeiro: o louco tem que saber e sentir que sua realidade ou seus desejos nada são frente a realidade do corpo, do poder e da vontade do psiquiatra. Segundo: o louco tem que confessar sua identidade, seu “eu”, o passo a passo de sua vida para além de seus delírios. Terceiro: o louco tem que se saber doente, acreditar-se doente, para depois, diante da perícia médica, perceber que sua doença é mentira, pois “é necessário trazer à tona do interior da doença o desejo mau que a anima.” (FOUCAULT, 2006, p. 221). Quarto: mostrar que a realidade, fora da loucura, é um contínuo fluxo de necessidades; além do asilo, o mundo é permeado por trocas, dinheiro, trabalho. Assim, essas manobras tecem “espécies de nervuras da realidade” dentro do asilo, fazem com que seu poder seja “de fato o poder que se exerce para fazer valer essas realidades como [a] realidade.”

Com isso, temos a duplicação dos efeitos do poder psiquiátrico: a forma da realidade produzida dentro de seus domínios efetiva-se como a realidade fora dos muros do asilo:

E essa quádrupla realidade de que o indivíduo deve ser portador, quer dizer, deve ser receptor, é a lei do outro, a identidade a si, a não-admissibilidade do desejo, a inserção da necessidade num sistema econômico. São esses quatro elementos que, quando terão sido efetivamente admitidos pelo indivíduo tratado, vão qualificá-lo como indivíduo curado. Quádruplo sistema de [sujeição], que em si, por sua efetivação, cura, restitui o indivíduo. (FOUCAULT, 2006a, pp. 222-223)

Aqui, vemos a ambiguidade própria do poder asilar, seu paradoxo constitutivo: o indivíduo só está curado quando “aceitar” receber pela força a realidade que lhe é imposta pelo sobrepoder psiquiátrico dentro do asilo, que ao mesmo tempo, indica, em um cenário social vasto, a realidade que todo indivíduo não-louco já é portador. Nisso, temos um jogo de assimilação e transferência: o poder psiquiátrico é eficaz, logo é aceito, pois reforça e intensifica os poderes exercidos fora dele em uma sociedade disciplinar regida pelo tempo do trabalho e do fluxo das mercadorias.

Mas isso não quer dizer que não há saber no exercício do poder psiquiátrico, ao contrário, para Foucault (2006, p. 235), o que se opera no asilo é o “paradoxo da constituição totalmente específica de um espaço de disciplina, de um dispositivo de disciplina, que se diferencia de todos os outros pelo fato de ser medicamente marcado.”. Como em um processo de parasitagem, o poder psiquiátrico se utiliza dos conhecimentos da medicina como “marcas de saber” e o médico é aquele que põe a mostra a eficácia de sua atividade através da prática clínica, onde o tratamento é exposto para um grupo de estudantes. Essa prática não se estabelece por um procedimento demonstrativo que liga a teoria médica à cura, mas sim, performa (no sentido de “performance” cênica) um ritual em que se transmite passo a passo o correto exercício da dominação sobre o louco. Assim, revitaliza-se esse próprio poder posto a mostra como efeito de saber, seja perante o louco, seu objeto, seja perante os alunos que funcionam como a chancela institucionalizada desse ritual de poder-saber. Nessa dinâmica, o poder-saber psiquiátrico ao construir essa regularidade entre asilo e sociedade institui o psiquiatra como “mestre da verdade”.

Retomando o que foi dito, os mestres da verdade na Grécia arcaica tinham como função estabelecer a regularidade das disputas a partir de um saber prévio, secreto e ritual, onde a verdade proferida manifestava a ordem divina a qual eram fiadores. Exerciam com isso, um poder que ia além da ordem humana, porém, sua eficácia deveria corresponder a um preceito de justiça que fundamentava suas palavras como acontecimentos que deveriam realizar a ordem do presente, do passado e do futuro.

O poder-saber psiquiátrico também se estabelece a partir da imposição de uma regularidade no tocante a ordem disciplinar e, tendo em vista a forma como é desempenhada dentro dos asilos, mostra-se aliada a todo um conjunto de “manobras”, gestos e performances típicas de um ritual. Porém, sua fiança não se relaciona a uma verdade supralunar, mas sim, ao conhecimento desenvolvido por uma prática médica que lhe é paralela e que, conforme Belloc, “decorre da natureza das coisas”. Dessa forma, o poder psiquiátrico coloca-se como detentor de uma verdade posta logo de início, e sua função se estabelece como poder *da e sobre* a realidade. Nesse ponto, o psiquiatra aparece mais como um mestre da realidade do que um mestre da verdade, mas não obstante, o exercício de seu saber também culmina na possibilidade de dizer aquilo que convém ao passado, ao presente e ao futuro dos indivíduos que toma por objeto. Ou seja, sua verdade se manifesta como uma verdade-acontecimento.

Em todo caso, há um exercício que aproxima essas formas de saber tão distantes historicamente: assim como os mestres da verdade grega, o psiquiatra deve manipular e dominar os acontecimentos da loucura a partir de uma prova, não mais de verdade, mas de realidade (Foucault, 2006, p. 348). Nessa direção, o saber psiquiátrico torna-se o árbitro sobre a realidade ou não-realidade da loucura

e, para isso, em todos os seus confrontos contra o louco, deve realizar a manifestação do acontecimento da loucura e sua submissão ao poder da realidade, desfazendo o desejo incontornável do louco perante as marcas de saber postas a mostra pela vontade soberana da razão e da normalidade personificadas pelo psiquiatra.

Mediante o que foi exposto até aqui, vimos como ao longo de seus cursos a intenção de Foucault foi fazer uma análise histórica seguindo o viés da série verdade-acontecimento em oposição à verdade-demonstração. Neste posicionamento, um ponto se destaca, pois se tratava também de mostrar o como “essa verdade-demonstração, identificada, grosso modo, em sua tecnologia, com a prática científica, como essa verdade-demonstração deriva na realidade da verdade-ritual, da verdade-acontecimento, da verdade-estratégia” (FOUCAULT, 2006, p. 305). De fato, as técnicas da medida, do inquérito e do exame surgiram e foram desenvolvidas a partir da necessidade de dissociar as práticas de constatação da prova por modos de verificação sem que o exercício arbitral do poder estivesse em causa; o que fez com que as provas de verdade, sempre relacionadas com o domínio do corpo e do acontecimento (seja pelo aprendizado dos gestos rituais e das provações do mestre da verdade no caso grego, seja pela prova de realidade a qual o corpo do louco é submetido pelo psiquiatra), aos poucos e cada vez mais, fossem reconfiguradas para a região da verdade-justiça ou da verdade-ciência dissociadas do poder. No caso grego, os “mestres da verdade” perderam sua força com o desenvolvimento das cidades-estado e um processo de laicização da justiça, onde a medida do justo deveria ser encontrada não mais nas palavras dos deuses, mas sim na harmonia da Natureza. No caso do poder-saber psiquiátrico, sua legitimação se deu com a aplicação de uma cada vez mais rebuscada microfísica do corpo possível pelo advento da neurociência, conferindo estatuto epistemológico para sua prática.

Nessa perspectiva, Foucault (2006, p 305-306) conclui:

Mostrar que a demonstração científica no fundo nada mais é que um ritual, mostrar que o sujeito supostamente universal do conhecimento na realidade nada mais é que um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades, mostrar que a descoberta da verdade é na realidade certa modalidade de produção da verdade, trazer assim o que se dá como verdade de constatação ou como verdade de demonstração para o embasamento dos rituais, o embasamento das qualificações do indivíduo cognoscente, para o sistema da verdade-acontecimento – é isso que chamarei de arqueologia do saber.

Disso, a genealogia do conhecimento, “reverso histórico da arqueologia do saber” teve que mostrar como a “verdade-conhecimento”:

*colonizou, parasitou a verdade-acontecimento, como acabou exercendo sobre esta uma relação de poder que talvez seja irreversível, em todo caso que é por ora um poder dominante e tirânico; como essa tecnologia da verdade demonstrativa efetivamente colonizou e agora exerce uma relação de poder sobre essa verdade cuja tecnologia está ligada ao acontecimento, à estratégia, à caça.* (FOUCAULT, 2006, p. 306 – grifo nosso)

Dessa maneira, o jogo intrínseco estabelecido entre verdade-acontecimento e verdade-demonstração é um mecanismo de “colonização” característica da “nossa” vontade de verdade. Com essa perspectiva, confirmamos o caráter estratégico da pesquisa genealógica de Foucault: desde suas primeiras formulações

teóricas, Nietzsche foi convocado para compreender as possíveis relações entre “vontade de saber”, “vontade de poder” e “vontade de verdade”. Destituído certo caráter metafísico e ascético da vontade de saber enquanto um desejo puro de conhecer por conhecer, esse tipo de vontade foi posta como um mecanismo que atua em relação com a vontade de poder. A vontade de poder deve ser encarada como um operador de “realidade”, ou seja, ao delimitar e conservar uma dominação sobre as coisas, o poder deve realizar uma ordem sobre a qual as práticas discursivas e não discursivas de seus domínios possam atravessar todo o corpo social.

Com o estudo da função das palavras de verdade na Grécia arcaica foi possível compreender o funcionamento político da verdade-acontecimento, pois evidenciou que o exercício da verdade só deveria regulamentar o exercício do poder se este aparecesse em conformidade com a justiça; ou seja, só há um “poder dizer a verdade” se há um “fazer de forma justa”. Poder-saber, verdade e justiça são inteiramente correlatos; se há poder sem justiça, a verdade é falha, logo, pode ser fruto de um engodo dos deuses, ou do excesso dos humanos que querem se passar por deuses. Fruto da batalha, a verdade-acontecimento aos poucos acabou sendo deslegitimada pelos saberes ligados à verdade-demonstração, uma invenção que Foucault localiza ainda na Grécia antiga a partir do saber da medida, que estabeleceu de direito uma conformidade com a justiça do qual a outra, por se ligar ao poder, não teria.

Essa cisão, em todo caso, foi fundamental para a vontade de verdade no Ocidente. Se o princípio do equilíbrio condizente com a medida possibilitou discursos muito belos sobre a igualdade, a justiça e o exercício da política; o processo de normalização da verdade-demonstração ganhou sua regularidade mais “aceitável”, quando se fez instrumento direto do poder na Inquisição e nos “descobrimientos” de povos sem lei, nem rei, nem fé espalhados pelo além mar. O inquérito normalizou a prática da colonização; e, com seus efeitos e desdobramentos, concedeu o máximo poder para a verdade soberana da Razão. Nesse permanente jogo da verdade, a verdade filosófico-científica, desde a Grécia até nossos dias, nunca foi posta diretamente em relação aos mecanismos de poder e de dominação que faziam uso e abuso de seus “progressos”. Os excessos e as monstruosidades sempre habitaram um lugar onde não poderia haver verdade, lugar obscuro, frutos podres do erro, da mentira, da aparência, das paixões sempre mesquinhas, de desejos desviantes; nunca do exercício pleno da racionalidade.

Quando Foucault faz uso dos verbos “colonizar” e “parasitar” para caracterizar o movimento de captura da verdade-demonstração sobre a verdade-acontecimento, o que ele deixa claro é que os modos de obtenção da verdade-demonstração mascaram as estratégias de poder que as reivindicam e que as dão condição de aceitabilidade. Ou seja, a positividade de um discurso verdadeiro, científico e filosófico, tem um vínculo necessário com as relações de poder, é um exercício de assimilação completa que a demonstração tenta operar sobre o acontecimento. A tarefa da genealogia foi, portanto, pôr a mostra historicamente o poder dos discursos da Razão mascarada com suas verdades universais. Nisso a verdade não precisa mais se manifestar como prova de seu poder de realidade; ela pode fabricar a realidade conforme sua verdade. É o momento que o simulacro aparece para dobrar o acontecimento, momento em que o asilo disciplinar duplica a realidade que quer fazer existir fora do asilo, momento em que uma verdade sem corpo tem efeito sobre os corpos.

Mas, é importante ter algo em mente: o problema não se dá pelo jogo desses dois modos de verdade. Trata-se de dar força para as lutas contra verdades que são postas como incontestáveis e que por isso, são utilizadas como sustentáculo de estratégias de poder violentas, abissais, grotescas. Conforme Foucault (2010, p. 13) afirma, trata-se “de uma batalha dos saberes contra os efeitos de poder do discurso científico”. Logo, não é à toa que o filósofo se utiliza da estratégia dos acontecimentos e da materialidade que suas verdades põem a mostra. Ora, como desassujeitar os saberes historicamente assujeitados? Impondo-lhes uma força à altura. Desarquivando acontecimentos que mostram em sua crueza cinza os efeitos mais mesquinhos dados nas canetadas dos típicos “sujeitos de conhecimento” e dos funcionários burocráticos a serviço do poder. Mostrar que contra um poder abusivo da verdade universal, que coloniza os corpos e as almas daqueles que são submetidos as suas estratégias, há saberes que se impõem, denunciam, resistem e continuarão existindo. É a estes saberes que devemos nossa força para inventar o novo diante do inevitável, realizar os acontecimentos a cada vez, e uma vez mais, e outra... Eis um caminho em aberto cuja efetividade se dá pela produção de uma verdade-acontecimento.

### Considerações finais

*A queda do céu* é um acontecimento científico incontestável, que levará, suspeito, alguns anos para ser devidamente assimilado pela comunidade antropológica. Mas espero que todos os seus leitores saibam identificar de imediato o acontecimento político e espiritual muito mais amplo, e de muito grave significação, que ele representa. Chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa — os índios e todos os demais povos ‘menores’ do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente. Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada. Pois passamos tempo demais com o espírito voltado para nós mesmos, embrutecidos pelos mesmos velhos sonhos de cobiça e conquista e império vindos nas caravelas, com a cabeça cada vez mais “cheia de esquecimento”, imersa em um tenebroso vazio existencial, só de raro em raro iluminado, ao longo de nossa pouco gloriosa história, por lampejos de lucidez política e poética. Davi Kopenawa ajuda-nos a pôr no devido lugar as famosas “ideias fora do lugar”, porque o seu é um discurso *sobre* o lugar, e porque seu enunciador sabe qual é, onde é, o que é o *seu lugar*. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15)

As palavras de Viveiros de Castro sobre o acontecimento múltiplo que a publicação de *A queda do céu* representa para o Brasil e os brasileiros é instigante, sendo essa sentença que nos mobilizou para a escrita deste artigo. O antropólogo elenca três aspectos pelos quais a obra de Kopenawa junto de Albert devem ser lidas e pensadas enquanto um acontecimento: o plano científico, o plano político e o plano espiritual. Compreendemos porém que esses três planos do ponto de vista do discurso de Kopenawa não estão de maneira alguma separados, pois encaramos *A queda do céu* como manifestação de uma verdade-acontecimento.

Como vimos, podemos aproximar as palavras de um xamã yanomami presentes no livro ao modo de um discurso *hereamuu*. Tal discurso subentende a colocação de palavras de sabedoria vinculadas aos espíritos da floresta e a *Omama* e, portanto, devem dizer a verdade. Essa verdade, possível através de rigorosa

iniciação daqueles que as proferem têm um objetivo duplo: devem ser eficazes quando se voltam aos yanomami, a fim de transmitir o saber sobre a multiplicidade de relações que constituem os modos de ser de seu povo para aqueles que não são iniciados; mas também, deve ser efetivo como recado para os brancos, aqueles estrangeiros que cobiçam a floresta e que devem, para fins de sobrevivência de seu próprio mundo, compreender essas palavras. Essa dupla característica das palavras de Kopenawa evidenciam a relação dos saberes que detém com os poderes dignos de sua função social. A fiança de seu discurso é devida a constante política diplomática que este realiza com os espíritos, nisso, seu caráter de verdade é dado nas diversas manifestações e rituais que deve se submeter para formar essas alianças e obter as palavras dignas de serem ditas. Logo, o saber yanomami compreende uma relação política envolta por inúmeros poderes humanos e não humanos que se relacionam através do ritual e do sonho, uma cosmopolítica própria.

O objetivo de expor a faceta da verdade ligada ao acontecimento, como presente nas pesquisas e no trabalho de Foucault, em um primeiro momento serviu para embasar conceitualmente o que podemos compreender como uma verdade-acontecimento, que seja, uma verdade provocada a partir de um ritual que deve ser eficaz e condizente com uma manifestação que diz seu saber ao mesmo tempo que impõe seu poder, performando um entendimento da realidade a ser aceita em determinado contexto social. Mas, como objetivo paralelo e condizente com o caráter de experimento de nossa exposição, está a tentativa de regularizar a ideia de que o acontecimento-livro *A queda do céu* carrega em si um estatuto de verdade.

Se um acontecimento possibilita um feixe não homogêneo de efeitos, uma multiplicidade, o estatuto de verdade-acontecimento deve criar condições de aceitabilidade para esses efeitos. Se a verdade é aquilo que nossa vontade de saber, logo, nossa vontade de poder, mais busca desde a história mais remota do saber no Ocidente, faz-se necessário corroborar esse estatuto para que esse saber ganhe força para efetuar uma batalha contra as ciências que lhe são opostas. Neste caso, a verdade-acontecimento yanomami se confronta diretamente com os poderes e saberes exercidos por uma política estatal e tudo o que se justifica através dessa política, como o saber jurídico, econômico e científico voltados ao mercado neoliberal em que vivemos. Essas palavras yanomami se voltam contra o fato de sermos comedores de terra, canibais pelo ouro e apaixonados pela mercadoria, constatações de Kopenawa que adjetivam bem nosso dever de homem branco, nossa “ontologia mercantilista” (CAPIBERIBE, 2018, p. 56).

Assim sendo, nosso experimento tentou colocar lado a lado duas perspectivas que tentamos misturar, como em um laboratório químico, a fim de que cada elemento possa se incorporar ao outro produzindo um fortalecimento de ambas as partes, uma novidade. Nesse ponto, devemos a leitura de Isabelle Stengers (2018), em seu “A proposição cosmopolítica”, a afecção necessária para compreender esse movimento que nos instigava ao ler Viveiros de Castro falando do acontecimento *A queda do céu*.

Segundo Stengers, a proposição cosmopolítica deve promover um desaceleramento das certezas postas em jogo em uma discussão tomada a partir de vários fatores: políticos, ambientais, sociais, culturais, científicos. Trata-se, antes de conferir autoridade a algum desses polos em disputa, proceder de forma a dar voz aquilo que geralmente passa despercebido a fim de problematizar certezas aparentemente incorruptíveis, portanto, deve ser algo que acontece “sob o modo

da indeterminação, isto é, como um acontecimento ao qual nada se segue, nenhum ‘e portanto...’, mas coloca a cada um a questão sobre a maneira como se herdar algo disso” (STENGERS, 2018, p. 447). Logo, não é uma proposição desinteressada, mas sim, uma proposição que visa postergar a decisão, ou a constatação, apenas quando a devida apreciação de todos os elementos, humanos e não humanos, seja considerada. Nisso, sua definição de acontecimento é exemplar, e nos servirá como terceiro ingrediente para o experimento que realizamos:

o acontecimento não remete, certamente, à inspiração inefável, à revelação súbita. Ele não se opõe à explicação. É o alcance da explicação que se encontra transformado, articulado ao registro da arte e não da dedução. Não se explica um acontecimento [événement], mas o acontecimento se explica a partir daquilo que terá sabido nele criar um lugar. E uma tal arte me parece operar nos dispositivos que são facilmente desqualificados como supersticiosos, porque eles parecem convocar uma transcendência. (STENGERS, 2018, p. 457)

O acontecimento se situa ativamente em relação à situação, ele intervém na situação. Ele se ampara em certos elementos da situação e cria um lugar, ou um ponto de vista, que permite caracterizá-la.” (STENGERS, 2018, p. 457 – nota 10)

Mediante essa definição, fica claro como podemos aproximar as palavras de Davi Kopenawa a ideia da produção de um acontecimento que gera uma verdade intrínseca a situação de seu povo, de seu lugar, uma presença que historicamente foi negligenciada, e que portanto, ainda com Stengers (2018, p. 460), enquanto acontecimento discursivo, pretende-se a uma “ativação”, ao “que confere a um problema o poder de obrigar a pensar”. As palavras de Kopenawa performam um acontecimento porque invariavelmente quem entrar em contato com elas, deverá problematizar, pensar diferente do que se pensa. Assim, cremos junto de Viveiros de Castro que devemos levar “*absolutamente a sério*” as palavras de Davi Kopenawa, pois elas nos mostram um jeito outro de conhecer o mundo e as formas como podemos nos relacionar com ele. Pois, dentro da perspectiva yanomami, o discurso de Kopenawa tem um lugar preciso: são palavras de quem detém o saber e o poder de dizê-las, e dessa forma, são palavras cuja ciência outra, é “outra”, porém não deixa de ser verdadeira.

Assim sendo, para além das causas que trouxeram o pensamento xamânico dos yanomami aos nossos ouvidos, se faz necessário e com urgência, principalmente no Brasil, que guardemos em nosso peito essas palavras e compreendamos seu significado outro. Pois, o caminho que leva ao desaparecimento de seus cantos e a revolta incontornável de seus *xapiri*, parece se acelerar cada vez mais. Se, buscamos ou queremos que isso acabe, talvez um caminho seja aprender com os ouvidos atentos as palavras de verdade que o acontecimento-livro que é *A queda do Céu* nos apresenta, guardando eles em nossa memória e criando alianças que podem fortalecer seu não-esquecimento. Quem sabe, esse esforço tenha um efeito relevante para que nos tornemos outros que não mais *napë* esfomeados pela sanha de nossos próprios desejos, e com isso, adiar um pouquinho mais a queda do céu, fazendo com que o sonho de Kopenawa se materialize, já que ele é muito mais experiente que nós nessa difícil arte que é o sonhar.

Terminamos com um último recado do xamã para nós, mais algumas palavras cuja beleza basta por si mesma:

[...] muitos são os brancos que continuam ignorando nossas palavras. Mesmo que elas cheguem aos seus ouvidos, seu pensamento continua fechado. Seus filhos e netos talvez as escutem um dia. Então pensarão que são palavras de verdade, claras e direitas. Perceberão como é bela a floresta e entenderão que seus habitantes querem viver nela como seus ancestrais antes deles. Irão se dar conta do fato de que não foram os brancos que a criaram, nem ela nem seus habitantes, e que, uma vez destruídos, seus governos não poderão fazer com que voltem à existência. Se, por fim, os brancos ficassem mais sensatos, meu pensamento poderia recuperar a calma e a alegria. Eu diria a mim mesmo: “Que bom! Os brancos acabaram ganhando sabedoria. Eles começam a ter amizade pela floresta, pelos humanos e pelos *xapiri*”. Minhas viagens acabariam. Eu já teria passado tempo demais longe de casa a discursar para eles e a encher suas peles de papel com o desenho de minhas palavras. Passaria a visitar a terra dos brancos só de vez em quando. Diria então a meus amigos de lá: “Parem de me convidar tanto! Quero me tornar espírito e continuar estudando com os *xapiri*. Só quero adquirir mais conhecimento!”. Então eu me esconderia na floresta com os xamãs mais antigos, para beber o pó de *yãkoana* até ficar bem magro e esquecer a cidade. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 486-487)

## Bibliografia

CAPIBERIBE, Artionka. Um interminável Brasil colônia: os povos indígenas e um outro desenvolvimento. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP, v. 1, n. 1, p. 53–77, 2019. DOI: [10.20396/maloca.v1i1.13197](https://doi.org/10.20396/maloca.v1i1.13197).

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2ª ed.. 2017.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia arcaica**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2ª tiragem, 2019.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia, a história”. In: **Ditos e escritos vol. II**. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 260-281.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto C. de Melo Machado, Eduardo J. Moraes. Rio de Janeiro: NAU editora, 3ª ed., 2002.

FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 2010.

FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant; e, A ordem do discurso**. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail e Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Folha de S. Paulo [Coleção Folha. Grandes nomes do pensamento], 2015.

FOUCAULT, Michel. **Teorias e instituições penais**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

GALANTIN, Daniel Verginelli. Verdade-acontecimento e alteração no pensamento de Michel Foucault. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 167-190, jan./abr. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980.5934.31.052.DS08>

GODDARD, Jean-Christophe. O branco estrangeiro. *Contra-Antropologias amazônicas do capitalismo colonial*. **Das Questões**, Vol.11, n.1, abril de 2021. p.71-84. DOI: <https://doi.org/10.26512/dasquestoes.v11i1.37232>

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34. 2ª ed.. 2009.

LUCIANI, José Antonio Kelly. Resenha de KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.5, n.1, jan.-jun., p.172-187, 2013. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/issue/view/9/5>

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Trad. Raquel Camargo e Stelio Marras. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, 69, 2018. p. 442-464. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>

VALENTIM, Marco Antonio. "Utupë: A imaginação conceitual de Davi Kopenawa". **Viso: Cadernos de estética aplicada**, v. 13, nº 24, jan-jun, 2019, p. 193-216. DOI: [10.22409/1981-4062/v24i/317](https://doi.org/10.22409/1981-4062/v24i/317)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O recado da mata". In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.

Recebido em: 03/2025  
Aprovado em: 10/2025