

Lógica escrita, lógica oral: entre-lugar cultural

Written logic, oral logic: cultural inter-location

Maria Antonieta Antonacci

RESUMO

A “modernidade” desempenhou processos de barbárie e incultura a regiões externas à Europa, em seculares relações entre sociedades do Ocidente e não ocidentais. O potencial da imprensa e do letramento produziu “atitude textual” na Europa, utilizada na invenção do Oriente pelo Ocidente. Portadora da hegemonia ocidental, a escrita letrada, entre racismos e exclusões anularam alteridade de outros povos, como entre povos negros e nativos. Povos tradicionais de África e Américas, socializados em tradições orais, na aceleração da modernidade Ocidental, acumulam tensões culturais, acirradas na ampliação de mercados, extração de minerais e desequilíbrios da natureza, onde o meio ambiente vivido é anterior a expansão do Ocidente. Como vivem no entre-lugar povos da diáspora no Nordeste e Yanomami no Norte do Brasil.

Palavras-chave: atitude textual, atitude rítmica, metáfora, cosmos, corpo comunitário

ABSTRACT

“Modernity” performed processes of barbarism and inculturation to regions outside Europe, in secular relations between Western and non-Western societies. The potential of press and literacy produced a “textual attitude” in Europe, used in the West’s invention of the Orient. Bearer of western hegemony, literate writing, between racism and exclusions annulled the otherness of other peoples, with strength between black and native peoples. Traditional peoples of Africa and the Americas, socialized in oral traditions, facing the acceleration of Western modernity, accumulate cultural tensions, fierce in the expansion of markets, extraction of minerals and unbalances in nature, where the environment lived long before the expansion of the West. How do diaspora peoples in the Northeast and Yanomami peoples in Northern Brazil live in the cultural in-between?

Keywords: textual attitude, rhythmic attitude, metaphor, cosmos, community conviviality



Journal of the Philosophy of History
Resistances

INFORMACIÓN

<https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.82>
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21082
Quito, Ecuador

Enviado: April 18, 2022
Aceptado: mayo 30, 2022
Publicado: junio 04, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed



OPEN ACCESS

AUTOR

 **Maria Antonieta Antonacci**
Pontificia Universidade Católica de São Paulo - Brasil
antonacci@pucsp.br

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo

Agradecimientos

N/A

Nota

El artículo no es producto de una publicación anterior, tesis, proyecto, etc.

PUBLISHER

RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina

1. INTRODUÇÃO

O advento da autodenominada “modernidade” desempenhou processos de barbárie e incultura a sociedades *externas* à Europa, argumentou Stuart Hall, sob ângulos “O Ocidente e o Resto”. Analisando relações desiguais entre sociedades Ocidentais e não Ocidentais, sob impactos de “discurso e poder”, em sistema de representação “nunca desprovida de mito e fantasia” (Hall, 2016, p. 236), pautado no poder racional moderno. Com recurso a metáforas, simbologias, estratégias de linguagens questionou a supremacia ocidental em enunciados, preconceitos e depreciações de seus Outros.

Edward Said, em *O Oriente como invenção do Ocidente*, analisando que impregnados por “doutrinas da superioridade europeia, tipos de racismo, imperialismo”, surgiu na Europa, na expansão da imprensa, letramento e literatura, “portadores de uma atitude *textual*” (Said, 2007, p. 140). Como “Esse Oriente era silencioso, à disposição da Europa (...) considere essa relação entre a escrita ocidental (e suas consequências) e o silêncio oriental como o resultado e o sinal da grande força cultural do Ocidente”, alertando “esses textos podem *criar* não só conhecimento, mas também a própria realidade, que parecem descrever” (p. 143).

Em “atitude *textual*”, europeus anularam alteridade epistêmica de Outros povos, prioritariamente “em campos como os estudos dos negros e das mulheres” (Said, 2007, p. 145). No entrelaçar cultural e histórico de povo negros e nativos em Américas, emergem sujeitos culturais híbridos, em entre-lugar do encontro/tensão de dois ou mais sistemas culturais (Bhabha, 1998).

Perspectivas que se expandiram com a invasão de Napoleão no Egito (1798), em viagem com 40 mil soldados e grupo de mais de mil eruditos, em missão científica. Além analisarem documentos e monumentos, expressões artísticas, franceses levaram troféus a Paris: obelisco de Luxor (3.200 anos), hoje na Praça Concorde, e a Pedra de Roseta, com a qual François Champollion, em 1822, decifrou os hieroglíficos.

Hieroglifos decifrados, entre 1822/1830, em conferências sobre filosofia da história¹, seguido do livro *Filosofia da História* (1831), George Hegel, que acompanhara as rebeliões no Haiti em periódico alemão², em “razão moderna” desconsiderou a escrita de povos egípcios, instituindo divisão entre história e pré-história, por acesso a escrita.

Em geopolítica excludente e racista, Hegel enunciou “África não é parte da história do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar (...) nós os vemos hoje como sempre foram” (Hegel, 1999, p. 174). Ignorando saberes e tradições ancestrais de escrita, europeus representaram povos de África sem escrita, sem história, pelo “não ser do escravo”, na dialética senhor *versus* escravo. Com tal ato, Hegel condenou culturas africanas a margens da história, deixando

1 Questões abordadas por BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*, São Paulo: n-1 edições, 2017, argumentando, na p. 77, “Ninguém ousou sugerir que a dialética senhor e escravo pudesse ter ocorrido a Hegel em Jena, nos anos 1803 a 1805, a partir de leitura da imprensa – revistas e jornais.”

2 “Os olhos do mundo estavam agora em *Saint-Domingue*”. Assim “começava artigo em 1804, em *Minerva*, periódico em língua alemã que cobria a Revolução Francesa, desde 1792 informava sobre a revolução em *Saint-Domingue* (Buck-Morss, Susan, 2017, p. 68). Em minuciosa e diversificada pesquisa, a autora aponta que Hegel lera o periódico alemão.

regiões, escritas, artes e povos à leitura ocidental, anulando lógicas e tempos históricos de povos de África por quase dois séculos. “Pode alguma outra relação política que não a de senhor-esravo produzir o Oriente orientalizado tão perfeitamente caracterizado” (Said, 2007, p. 145), por George Hegel?

2. África, povos africanos em diáspora, seus universos culturais

Diante representações do Ocidente, a “marcar sua diferença contra o resto do mundo”, criticando “não é somente *não ser como*”, nem “*não ser de modo algum*”, mas é “*não ser nada*”, na “base de dicotomias não existentes no próprio vivido”, (Mbembe, 2000, pp. 13-15), ao advogar “projeto de saber cumulativo sobre a África não pode repousar sobre hipóteses medíocres, sem perigosamente empobrecer a realidade.”

Sem pesquisar e assumir reflexões além fontes escritas, trabalhar documentos além acervos e arquivos, até então pilares de historiadores e outros profissionais de áreas de ciências sociais e humanidades, pouco apreendemos de memória viva, de narrativas e sabedorias de povos socializados em culturas de matrizes orais. Mesmo confrontos e violências físico-simbólicas no refazer viveres, formas de trabalho e meios de comunicações, no advento e expansão de técnicas de letramento que, conjugadas a expansão europeia, tráfico escravagista, colonialismo, marcaram Tempos Modernos.

Ao sentir culturas nas quais a audição sonora importa mais que a visão, a noção de tempo supera a de espaço, emoções e sensibilidades emergem em ritmos e canções de culturas populares, junto a diversificados instrumentos musicais e experiências comunitárias, nossas premissas alteraram-se, lembrando questões formuladas por Raymond Williams.

(...) parece claro que o ritmo é uma maneira de transmitir descrição de experiência de tal modo que a experiência é recriada na pessoa que a recebe não simplesmente como uma *abstração* ou emoção, mas como efeito físico sobre o organismo – no sangue, na respiração, nos padrões físicos do cérebro –, um meio de transmitir nossa experiência de modo tão poderoso que a experiência pode ser literalmente vivida por outros. (1961, p. 41)

Sem abstrações, com efeitos físicos no organismo, desdobrados em órgãos, impactando circulação sanguínea, respiração, ondas cerebrais, o poder rítmico alcança formas de transmissão em experiências revividas. Estamos diante um pensar em ação, produzir e transmitir em atitude rítmica. Para Muniz Sodré, um dos maiores estudiosos de culturas africanas no Brasil, “Enquanto maneira de pensar o mundo, o ritmo musical implica uma inteligibilidade do mundo, capaz de levar a sentir, constituindo o tempo como constitui a consciência” (Sodré, 1998, p. 19).

Não ao acaso, a extraordinária presença de instrumentos sonoros e rítmicos no Museu Real de l’Afrique Centrale, em Tervuren, na Bélgica, que, em muitos de seus espaços, marcam pre-

sença diversos artefatos musicais. Conectando questões rítmicas a vivências de comunidades africanas, o filósofo José Gil, em *Metamorfoses do corpo*, traduz linguagem corpórea – “laço que une todos os membros em corpo comunitário” –, quando

(...) cada corpo individual, fragmento momento do corpo comunitário, compõe e analisa os seus ritmos, deixando-se atravessar pelos ritmos de todos os outros. Aí se encontra o meio onde circula realmente o significante flutuante, ligando as potências singulares às do grupo, transmitindo as energias dos animais aos homens, dos homens a terra e ao céu. Sua dinâmica implica todas as presenças do universo. (Gil, 1997, p. 56)

Vislumbrando expressões de corpo comunitário, associado a regimes de energia oral e sistemas simbólicos, coligando “todas as presenças do universo”, Gil relaciona vivências de povos africanos a percepção cósmica, à diferença vital da civilização ocidental. Próximo a argumentos do sábio e filósofo da República do Mali, Hampátê Bá, na contramão de mentalidade cartesiana, em “A tradição viva”, configura perfil de *unidade cósmica* em culturas africanas.

O universo é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário. [Pode] desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas (...) em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e sociedade humana), objeto de regulamentação ritual precisa, cuja forma pode variar segundo etnias e regiões (Hampaté Bá, 1982, p. 167).

Enunciando *tradição viva* em culturas africanas, em dinâmica entre mundo visível e invisível, em equilíbrios entre seres e energias em forças perpétuas em movimento, Hampátê Bá delinea percepção em imaginário de *unidade cósmica*, articulando reinos mineral, vegetal, animal, humano, em vivência cósmica. Povos africanos convivem injunções de poderes físico/simbólicas de natureza viva e atuante, fundamento de culturas em tradições orais, que entrelaçando cultura/natureza, expandem injunções material/espiritual, corpo/saberes, arte/vida em viveres conjugados.

Atenta a transmissões de memórias e saberes entre povos nativos de Mesoamérica e dos Andes, no século XVI, a antropóloga Diana Taylor argumenta, se “apreendemos e transmitimos conhecimentos através de ações encarnadas, agenciando culturas e opções, *performances* funcionam como epistemologia, uma forma de saber e não mero objeto de análise” (Taylor, 2015, p. 24). Em significativa percepção, Taylor situa compreensão de *performances*. Daí sua preocupação, “Como pensar *performances* em termos históricos, se o arquivo não é capaz de captar e resguardar o evento vivo?”

Questões marcantes a diversos estudiosos de culturas africanas e em diáspora, como a culturas nativas de Américas. O dramaturgo nigeriano Esiaba Irobi, sinalizou que africanos “sobreviveram à travessia do Atlântico trazendo consigo *escritas performativas*, veiculadas a transmissões

de geração a geração por meio da inteligência do corpo humano.” Sendo a “ontologia da maioria de povos africanos primordialmente espiritual, o corpo físico incorpora, em certo nível, hábitos memoriais” (Irobi, 2012, p. 276).

Estudiosa de *performances* em Américas, Diane Taylor produziu estudos do corpo como texto e demais suportes materiais, que “transmitem informação, memória, identidade, emoção e muito mais, podendo ser estudados através dos tempos.” Priorizando “cognições corpóreas”, que efêmeras e perecíveis, sem guarida em *arquivo*, abrem a configurações em *repertório*, em atenção a suas diversidades e especificidade

Os diferentes sistemas de transmissão possibilitam maneiras diferentes de conhecer e ser no mundo; o repertório respalda o “conhecimento corporalizado”, o pensamento comunitário e o saber localizado, enquanto a cultura do arquivo favorece o pensamento racional, linear, o chamado pensamento objetivo, universal e o individualismo (Taylor, 2015, p. 18).

Sua força em relação ao *repertório* advém da perspectiva que “*performances* operam como ‘*actos vitalis de transferencia*’, transmitindo saber social, memória, sentido de identidade através de ações reiteradas.” Pensando a produção de conhecimento como esforço conjunto, ir e vir de conversações, considerou: “Creio ser imperativo manter-nos reexaminando as relações entre *performances* encarnadas e a produção de conhecimento. Difícil refletir em torno (dessas práticas), estando no interior de sistemas epistêmicos do pensamento ocidental, onde a escrita tem-se constituído como garantia absoluta da própria existência” (Taylor, 2015, p. 30).

Abordagens a respeito do potencial histórico do corpo, que “pode representar dimensões bastante diferentes da vida”, sendo “por meio dele que nós revelamos como o mundo é construído,” ainda trazem questão vital a estudos voltados a tradições orais: “Em certas situações, especialmente quando a relação com a escrita e o livro não é geral, o corpo pode revelar uma profundidade social por vezes inimaginável; o corpo é arquivo vivo em várias culturas” (Sant’Anna, 2000, p. 229).

O corpo negro, despido de letra e salvação cristã, invisível sob artifícios de lentes letradas, enuncia alteridade cultural, em razão sensorial e cognição comunitária. Corpo desvirtuado em sua lógica e humanidade, estudado e configurado pelo filósofo José Gil, advém como “corpo que abarca e atravessa todos os corpos individuais: é um corpo que contém em si a herança dos mortos e a marca social dos ritos” (Gil, 1997, p. 52).

Nesta configuração de corpo em culturas africanas são básicas reflexões de Senghor (1939), em “O contributo do homem negro”. Ao referir-se “A própria natureza da emoção, da sensibilidade do Negro explicita sua atitude. Atitude *rítmica*. Retenha-se a palavra” (Senghor, 2012, p. 76). Desdobrando suas considerações relacionadas a “atitude *rítmica*”, recorreu à dinâmica de tempo cíclico da natureza, substrato de povos africanos:

(...) o trabalho da terra autoriza o acordo entre o Homem e a ‘criação’, acordo que se faz ao ritmo do mundo: ritmo não mecânico, mas livre e vivo, ritmo do dia e da noite, das estações que são duas em África, da planta que cresce e morre. E o negro, sentindo-se em unísono com o universo, adéqua o seu trabalho ao ritmo do canto tamtam. (Senghor, 2012, p. 84)

No sentido de “atitude *rítmica*”, Senghor enfatizou “A força ordenadora que faz o estilo negro é o ritmo. É no domínio do *ritmo* que a contribuição negra foi importante e inconteste. O Negro é o ritmo encarnado” (Senghor, 2012, p. 90). Impossível perder de vista o vigor de “atitude *rítmica*” em culturas africanas, frente expansão de “atitude *textual*” entre europeus, em sua direção a culturas orientais. Said comentou: “Em qualquer exemplo, ao menos da língua escrita, não há nada que seja uma presença transmitida, antes uma *re-presença*, ou representação.” Nesta perspectiva estrutural, Said comenta haver “fenda cada vez mais perigosa separando o Oriente e o Ocidente” (Said, 2007, p. 162).

Diante distância crescente, Gil sinaliza “com uma só diferença – e notável – o Oriente conservou o corpo como meio de ação direta de produção da presença, enquanto o Ocidente, a partir de certo momento, perdeu toda a ligação visível com o corpo. Sem dúvida porque o Ocidente produziu civilização (...) que diversificou a exploração de energias do corpo (...) perdeu a presença para si mesmo dos corpos individuais e do corpo comunitário” (Gil, 1997, p. 84).

Forjados como “transdutor de códigos”, corpos africanos podem transmitir em “*infralíngua gestual*”, resultando “de processo de incorporação (*embodiment*) da linguagem verbal, de sua inscrição-sedimentação no corpo e seus órgãos”, onde parcela de “articulações verbais é absorvida por movimentos corporais” (Gil, 1997, p. 45). Em corpos *feitos* em culturas africanas, suas diásporas e culturas nativas, o corpo comunitário articula-se à representação imaginária de *universo cósmico*, onde seres e forças cósmicas estão coligados a fluxos de energias orais e sistemas simbólicos, por onde o “significante flutuante alcança coligar mensagens, saberes, memórias.” Ainda com Gil (1997), “Sem o afeto que os liga, os códigos são línguas mortas.”

No advento do Estado-nação, do mercado e tecnologia moderna, do tráfico e diáspora, de expansão de colônias europeias, como na montagem de museus e arquivos, a letra em lógica eurocêntrica viabilizou impérios além-mar em geopolítica de história universal. Questionamentos ao arquivo ocidental, não acolhendo “cognições corpóreas” e contestações ao “poder do arquivo” vieram de Diana Taylor, em *O arquivo e o repertório* (2015); do antropólogo haitiano M-R Trouillot, em crítica ao “poder do arquivo”, em *Silenciando o passado* (2016); do filósofo senegalês Mamoussé Diagne, em *Critique de la raison orale* (2005) e crítica intitulada no ensaio “Lógica do escrito, lógica do oral: conflito no coração do arquivo” (2012); sem perder de vista estudos de Gil, em reflexões a “*infralíngua gestual*”, frente tensões “inverbalizadas, senão inverbalizáveis” (Gil, 1997).

Críticas mais intensas advêm de estudiosos a povos socializados em culturas orais, sendo que Trouillot manifestou-se de modo contundente, ao focar silêncios à Revolução do Haiti, que além situar limites à Revolução Francesa, contribuiu para esta tornar-se marco da história Ocidental, com investimentos a desmoralizar rebeliões de povos negros.³

O silêncio da Revolução Haitiana é só um capítulo dentro da narrativa de dominação global. É parte da história do Ocidente e é provável que persista atenuada, enquanto a história do Ocidente não seja recontada, de modo a apresentar a perspectiva do resto do mundo (Trouillot, 2016).

Em outra referência ao resto do mundo, importa rastrear lutas, metáforas em literatura oral de africanos escravizados no Nordeste do Brasil, ignorados em sua “lógica oral” desde a vida colonial, como de suas *performances* em festas, danças, rituais, ritmos de pés e mãos em jogos de corpos compassados em vibrações comunitárias. Partindo de narrativas sonoras e imagéticas, sob respaldo de seus universos material e simbólico, sob horizontes de corpos que jogam sua centralidade em regimes orais de comunicações.

Pesquisando culturas africanas no Nordeste, com registros desde século XVIII, por Leonardo Motta (1921), alcançamos sagas de escravizados em literatura de folhetos orais, como *Rabicho da Geralda* (1792) e *ABC de Lucas de Feira* (XIX). Partindo de literatura oral, encenada por corpos, ritmos, cantorias em folhetos de cordel – vendidos em feiras, pendurados em cordões –, com fortes tradições populares, percebera rastros de histórias silenciadas, alheias a estudos e livros voltados a diásporas no Brasil.

Em regimes de energia oral e simbólica, a relevância do corpo em culturas africanas, conforme Celestin Monga, vigora em representações e na “inviabilidade de conceber o corpo africano sem sua comunidade”. Em “fisiologia cósmica cada corpo é apenas fração de um conjunto”, pois “Toda espiritualidade e todo saber são elementos físicos do que se é” (Monga, 2009). A escravidão, para Monga, além comércio, “representou um debate sobre o corpo”.

Corpos de povos de Áfricas e Américas foram alvos. Imunes ao individualismo, a expansão mercantil europeia, seus corpos comunitários, socializados em razão sensorial – audição, visão, olfação, vocal, tato –, herdaram ancestrais saberes corpóreos. Enquanto território de oralidade, folhetos de cordel projetam africanidades, visões cósmicas, linguagens corporais, embates ao escravismo. Com palavras proferidas em *mise-en-scène* vinculadas a dramas, encenaram animais e forças de uma natureza viva e atuante.

O folheto *Rabicho da Geralda* narra saga de *Rabicho*, boi da senhora *Geralda*, em fuga por sertões do Ceará, deixando “rastros” de seu corpo, em cantoria recolhida por José de Alencar, em

3 Na exposição Histórias Afro-Atlânticas, em desenho de 1806, encenando a coroação do Imperador Dessalines, no Haiti, em “vestes europeias, sentado em trono, cercado de súditos negros”. Trata-se de “representação realizada para ilustrar livro *A vida de J. J. Dessalines*, encomendada por Napoleão, em “guerra de imagens” para ridicularizar o governo do Haiti” (Histórias Afro-Atlânticas, 2018, p. 338).

fazenda de criatório de gado. Em epopeia dialógica bantu, boi e vaqueiros narram drama de escravo foragido, rendendo-se por “flagelo da natureza”, obrigando-o a descer de penhascos para beber água em várzea (Alencar, 1993).

Em cosmos africano, problemas da natureza advém de desequilíbrios entre suas forças e energias. Ao elogiar desempenho de cantadores, Alencar registrou suas *performances*, destacando: o “traço mais saliente das rapsódias sertanejas parece-me ser a apoteose do animal. O cantor é o espectro do próprio boi (...); o herói não é o homem e sim o boi” (Alencar, 1993). Alheio a culturas africanas, Alencar configurou *performances* de boi, animal de prestígio simbólico a povos bantu, sinalizando imaginário de *unidade cósmica*.

No anonimato oral, *Rabicho da Geralda* surpreende por ter sido impresso e cantado com data no texto literário: “*Chega enfim noventa e dois/ aquela seca comprida/ logo vi que era causa/ d’eu perder minha vida*”. Causou impacto, só alcançando compreensão em leitura de M. R. Trouillot, abordando a Revolução no Haiti, deflagrada em rebelião de agosto/1791. Analisando silêncios em torno da primeira e única rebelião escrava, em rápido comentário Trouillot deixou registro de grande significado: A existência de extensas redes de comunicações entre os escravos, das quais temos apenas indícios, não chegou a se tornar um tema *sério* de pesquisa histórica. (Trouillot, 2016, p. 168)

Presentindo “extensas redes de comunicações”, forjando laços dialógicos, conectando regiões com escravos, Trouillot alude a percepções do potencial comunicativo de corpos negros. Burlando o “poder do arquivo” senhorial, *Rabicho da Geralda*, em 1792, marca quando escravizados no Ceará receberam notícias de rebeliões no Haiti, onde grande parcela de africanos em lutas eram de povos bantu, recém-chegados do Congo.

Perspectiva com respaldo do linguista francês Emílio Bonvini, que veio ao Brasil e referiu-se a tradições orais africanas: “tal como tomou forma no Brasil, não é resíduo degradado no curso da escravidão, ao contrário soube guardar o essencial da tradição oral africana” (Bonvini, 2001, p. 42).

Mais recente, o historiador mexicano Juan de la Serna, diante trânsito de escravos no Caribe, fugindo do “pragmatismo britânico” para o “humanismo espanhol”, pesquisando “como tal conhecimento circulava como acicate de ações reivindicatórias”, surpreendeu-se “com o nível de conhecimento de escravos em colônias britânicas sobre ‘práticas legais’ e ‘humanismo’ em colônias espanholas” (Serna, 2012).

Emerge o potencial comunicativo entre escravizados, na contramão de histórias da escravidão que perderam de vista africanos burlando senhores. Tais indícios renovam pesquisas que assumam a condição humana de escravizados, pensados em suas formas cognitivas no enfrentar violências sofridas. Intercomunicações, gestuais e mímica fermentaram rebeldias em áreas culturais negras de Américas, que impõem rever o “não-ser” do escravo. Em ativas transgressões forjaram redes de comunicações, inconcebíveis a senhores letrados. Subvertendo premissas senhoriais, Trouillot ampliou suas reflexões:

Impensável é aquilo que não se pode conceber dentro da gama de alternativas possíveis, aquilo que distorce todas as respostas porque desafia os termos sob os quais se formulam as perguntas. (Trouillot, 2016, p. 69)

Em meados do XIX, em verso e xilogravura em capa do folheto *ABC de Lucas de Feira*, artistas africanos narraram em letra/voz/imagem/corpo, confronto na Bahia. Esculpindo seu corpo em xilogravura, em imagem saturada de códigos simbólicos e epistêmicos, utilizaram linguagem metafórica: “astúcia de lógica oral” (Diagne, 2005).

Foragido em 1824 de fazenda em Feira de Santana, Lucas Evangelista – nome de pregações bíblicas – dominou o sertão baiano por 24 anos, junto a outros foragidos “para roubar e distribuir cabras, cabritos, galinhas” entre fugitivos em sertões baianos. Cangaceiro para uns, “para outros um negro que se recusava a viver como escravo” (*Correio da Bahia*, 2002), delatado e enforcado em 1849, foi cantado e gravado em literatura oral nordestina.

Em metáfora visual – representando sem abstrações dramas da escravidão –, xilógrafos conjugaram cosmos/corpo/cultura naquela rebeldia. Mais de século depois, em 1967, sua xilogravura foi integrada a Mural de Cultura Popular da Rodoviária de Feira de Santana, pelo artista baiano Lênio Braga; em 1969, inspirou filme clássico de outro artista baiano, Glauber Rocha.

Mergulhando em jogo metafórico, em chave de Exu, Glauber produziu – “Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro” –, assumindo lutas raciais e por terra, encenando dramas messiânicos no Sertão Nordestino, inflamado por Ligas Camponesas nos anos 1960. Filme de impacto, ampliou críticas à democracia racial no Brasil, em “anos de chumbo” daquele regime militar.

Sob política de silêncio do mundo letrado, emergem com vigor expressões de alteridade cognitiva de povos africanos, dimensões de corpo comunitário, como um pensar imagético em razão sensorial.

Figura 1. “Dragão da maldade” incorporado em Lucas Evangelista 1808/1849



Fonte: Mural de Cultura Popular na Rodoviária de Feira de Santana, Lênio Braga, 1967.

Em postura humana, língua em flecha, utensílios de trabalho nas mãos, o corpo de Lucas foi talhado com perfis de animais da terra, água, ar e fogo, traduzindo mundo físico-simbólico de culturas africanas. Representado em corpo híbrido, encarnou energias dos quatro elementos de culturas humanas – com rabo de escorpião, bicho da *terra*; corpo de serpente ligando água/terra; cabeça de ave ao ecoar sons de rebeldia, forjou o *fogo* da insurgência, em metamorfose de Dragão da Maldade.

Os símbolos encarnados no corpo do Dragão, remetem ao etéreo, transcendental em culturas africanas, no esfumaçado de palavras de fogo e em transparentes asas do Dragão. Língua em flexa lembra estudo de Aby Warburg, entre nativos Pueblos (1896), em Norte América. (Warburg, 2004, p. 18)

Incorporando forças e astúcias de animais marcantes em suas culturas, o corpo de Lucas inseriu-se em reinos mineral, vegetal, animal, humano, em metáforas de imagens superpostas, sinalizando potencial de artes africanas. Usufruindo redes de comunicações, o corpo foragido e descartado, alcançou impacto nacional em rebeldia que se expandiu em tempos, espaços, linguagens e lugares de memória, de 1849 a anos 1970/80, enquanto “Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro” circular em salas de cinema.

Projetando *Lucas* em metáfora visual – “astúcia de lógica oral” –, os xilógrafos plasmaram sistema simbólico/epistêmico em corpo comunitário, concebido em filosofia proverbial, conforme provérbio bambara e peul, que circula em Hampâtê Bá (1982, p. 176) – “As pessoas da pessoa são inúmeras na pessoa” –, enunciando no avesso de abstrações, sentido comunitário de culturas negras. Referindo-se a provérbios em culturas africanas, seu sentido cognitivo, tais expressões síntese são apreendidas “como monumento verbal”, reunindo “à dimensão epistêmica, utilidade prática, projetando ao domínio de abstrações, em culturas alheias a conceitos” (Diagne, 2005, p. 63).

Raciocinando por enigmas, adivinhações, charadas, cenários ou outros recursos, sabedoria de povos sob lógica oral alcançam configurações plásticas. Não ao acaso, Mamoussé Diagne (2005) considera o traço essencial da oralidade advir de ser “a ideia virtualmente cena, espetáculo” (p. 63). Nas reflexões deste filósofo senegalês sobre a dramatização em lógica oral, na dinâmica produção/transmissão sob regência do “*drama* do saber”, em seu contínuo devir, o corpo africano advém “arquivo vivo”. Como em culturas orais, a “dramatização da ideia constitui necessidade, fornece modo de exposição, de validação do saber, meio eficaz de seu arquivamento”, dialogando com Foucault, em *Arqueologia do Saber*, desviou-se do sentido de arquivo no Ocidente. “Sem a mesma substância, nem os mesmos contornos”, contextualizou o corpo na arqueologia de saberes orais (Diagne, 2005).

Sem instâncias de livre escolha, figurações, metáforas, imagens são conjugadas, de modo a sustentarem o reino de *fonction imageante*, fundamental na cognição, transmissão, atualização de sabedoria oral africana. Sem caracterizar-se pela ausência da letra ou grafismos, o ato oral coloca em cena o corpo, que efêmero e fugaz abriu espaço a imagens, materializando representações do

real em metáforas, analogias, provérbios, símbolos correspondentes a imagens. Representação da representação, a letra constitui abstração; o oral advém enunciando poderes do corpo em ato performático.

Em relação ao continente África, importa saber como seus povos enfrentaram a expansão imperial europeia, iniciada em 1890, cinco anos após a Conferência de Berlim (1884/85), para não perderem “posses” que lhes foram atribuídas. Nesse sentido, relato de Henry Stanley, explorador contratado por Leopoldo II, da Bélgica, para tomar posse de seu “domínio” no Congo, configura abismo entre visão cósmico ontológica de africanos e europeus, manifestas em usos do corpo.

No dia 18 de dezembro, para cúmulo de nossas misérias, estes canibais tentaram um grande esforço para nos destruir, uns empoleirados nos ramos mais altos das árvores que dominavam a aldeia Vinya Ndjara, outros emboscados como leopardos entre as plantas ou enroscados como serpentes na cana-de-açúcar (História da África, 2002, p. 83).

Na visceral confrontação civilizacional entre Europa e África, corpos africanos empoderados em seus saberes, incorporando técnicas de defesa de animais de seu *imaginário cósmico*, frente tecnologias de guerra europeias, sofreram dramáticas perdas. Cosmogonias, corpos, tradições, práticas culturais abaladas suportaram transplante de costumes e valores aleatórios a seus universos. Europeus instalaram sua vontade e poder de domínio a mundos de povos e culturas outras. Precisa e insuperável síntese adveio de Frantz Fanon, denunciando os que perderam seus dons em *Les damnés de la terre* (1961).

Na mesma década, em 1899, outra narrativa de profundo desencontro entre europeus e africanos, advém de Joseph Conrad, *O coração das trevas*, ao descrever visão de grupo de africanos em viagem pelo rio Congo. Entre europeus, expandindo modernidade/ colonialidade, emerge questão de fundo em registo de Conrad. Socializados em regimes de energia e lógica oral, africanos manifestaram repúdios aos que surgiam em África.

Mas de repente, quando passávamos com esforço uma curva, lá estava um vislumbre (...) uma explosão de berros, um redemoinho de membros negros, um monte de mãos aplaudindo, pés batendo, corpos oscilando, olhos rolando (...). Estávamos acostumados a olhar a forma acorrentada de um monstro conquistado, mas ali – ali olhava-se uma coisa monstruosa e solta.

Era fantástico, e os homens eram... Não, não eram inumanos. Bem, isso é que é pior... essa suspeita de que não eram inumanos. Eles uivavam e saltavam, rodopiavam e faziam caretas horrendas; mas o que mais nos emocionava era simplesmente a ideia da humanidade deles – como a nossa – a ideia de nosso remoto parentesco com aquele bárbaro e apaixonado furor. (Conrad J., 1984, p. 60)

Confronto entre disciplinados corpos e saberes letrados frente africanos em seus vibrantes corpos de mídia oral, rejeitando visão atordoante da presença do Outro, resultou em choque comum. Foi inusitado encontro entre “lógica escrita” e “lógica oral”. O desconcertante destas

visões, resultando em livros, relatos, depoimentos, foi demorar um século a surgirem formas de tratamento reconhecendo diferenças em outros termos.

A primazia do homem ocidental, seus jogos de saberes/poderes só lentamente são contestados. Mary Luise Pratt (1999), interagindo com relatos de viajantes de séculos XVIII e XIX, em “um exercício de humildade”, trazem “(...) obrigatoriamente, expressões contestatórias oriundas das áreas onde ocorreram as intervenções imperiais; a crítica ao império tal como codificada [veio] em cerimônia, dança, paródia, filosofia, contraconhecimento e contra-história, em textos descurados, suprimidos ou perdidos” (Pratt, 1999, p. 25), expressando desencontros e respostas veiculadas.

Povos de margens atlânticas, desmoralizados e racialmente atingidos por agentes de saberes universais, olhando modos de ser e viver alheios. Significativos são também argumentos de Stuart Hall, lembrando “El espectáculo del ‘Outro’” (1997) e “El trabajo de la representación” (1997), estudos densos, centrados em representações sob tensões culturais. Além de Muniz Sodré (1988), sintetizando suas reflexões ao ato oral: “Nele o saber se dá como espetáculo e festa” (p. 95).

Constituídos em transmissões de saberes, de escravizados corpos africanos e da servidão ameríndia, fluem memórias e saberes em Américas. Como argumenta Taylor (2015, p. 30), povos nativos e africanos expressam outra forma “de conocer y ser en el mundo”, materializando “cognición corporea”. Conjugando letra/voz/corpo enfrentaram colonialidades, em linguagens onde hoje podemos antever alteridades cognitivas.

Centrada em matrizes orais de povos africanos, ao deslocar atividades acadêmicas para Marabá (UNIFESSPA), em contato com povos nativos da Amazônia, inéditos horizontes em lógica oral emergiram, graças à proximidade do Prof. Hiran a povos nativos do Pará. Em expressivos encontros, acesso a editoras e bibliografias da região Norte, fluíram aproximações a povos indígenas, agroecologia, meio ambiente, sem perder de vista literaturas africanas e nativas, ampliando horizontes.

Em relação a interesses por temas nativos, atraiu *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, de Dario Kopenawa e Bruce Albert, produzido entre “lógica oral” de Kopenawa e “lógica escrita” de Albert. Como *A queda do céu* contém metáfora e profecia, em palavras de Kopenawa tem-se acesso a epidemias alastradas entre povos da Amazônia, na abertura de estradas na floresta, avalanches de madeireiros e garimpeiros, em forte presença de brancos, absorvendo forças da floresta. A precariedade de viveres na região, crítica desde década de 1970, resultou em profecia de Davi Kopenawa: “Por mais que sejam numerosos e sabidos, seus médicos não poderão fazer nada. Serão destruídos aos poucos, como nós teremos sido, antes deles” (Kopenawa, 2015, p. 492).

3. Palavras do xamã Kopenawa: a Floresta Amazônica e visão cósmica Yanomami

Com a metáfora corpórea de Lucas reverberando na metáfora *A queda do céu*⁴, livro do xamã Davi Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert, emerge universo em “lógica oral”, em palavras, metáforas, profecias de Kopenawa. Suas memórias transcritas com maestria por Albert, a décadas junto a povos da Amazônia, falando língua yanomami, tornaram premente acompanhar violências antigas e atuais de políticas públicas do governo Bolsonaro, no extermínio da Floresta Amazônica e genocídio de seus povos nativos, em escalada de palavras a dimensionar.

Em pacto intercultural de coautoria – ordenar e escrever a fluente sabedoria oral de Kopenawa, visão cósmica de povos Yanomami, iniciação xamânica e drásticas vivências na região –, em expressões desse líder e pensador nativo. Em defesa de mundo sentido, vivido, sofrido com/na floresta, em narrativas orais, ao mergulhar em oralidade nativa, tornou-se difícil ignorar aproximações entre práticas culturais africanas em diáspora no Nordeste e de povos Yanomami no Norte. As metáforas de Kopenawa, em criativas ironias ao branco, o delinear de cosmologia e viveres comunitários, aproximam-se de práticas culturais de povos africanos, abordadas nesse ensaio.

Em dança de sua apresentação, Kopenawa (2015) narra nome assumido “quando me tornei mesmo um homem”. É época em que “os garimpeiros tinham começado a invadir nossa floresta, acabado de matar quatro grandes homens yanomami”, sendo que “A Funai me enviou para encontrar seus corpos na mata”. Como só espíritos *xapiri*, visíveis e audíveis aos xamãs, estavam ao seu lado, deram-lhe o nome Kopenawa, por sua fúria para enfrentar os brancos. Nome advindo “dos espíritos vespas que beberam o sangue derramado por Arowë, um grande guerreiro do primeiro tempo.”

Situando o povo Yanomami no mesmo nível e *status* do branco, contrapôs o potencial de suas memórias e pensares ancestrais, a estranha urgência de brancos bloquearem em “peles de imagens” desenhos de suas palavras, impedindo fugirem de suas mentes.

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente.

Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (Kopenawa, 2015).

Ao comentar, “os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami.” De modo não menos incisivo, reconhece o valor de seus saberes: “Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em

⁴ *A queda do céu*, “inspirado por mito que conta o cataclismo que acabou com a primeira humanidade e que, para Yanomami, pode prefigurar o destino do nosso mundo, invadido pelas emanções mortíferas dos minérios e combustíveis” (ALBERT, 2015, p. 547).

peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida com meus amigos, o pó de *yãkoana*” (Kopenawa, 2015, p. 76). Em ironias ao mundo branco, produziu metáforas expressivas – “Povo da mercadoria”, “comedores de terra”, “peles de imagens” –, acentuando viveres, saberes e modos de ser yanomami.

Em sua apresentação, Albert revela minucioso e complexo trabalho intelectual de décadas. Com percalços próximos a nossas pesquisas e desafios relacionados ao estudo de matrizes orais africanas no Nordeste, Albert marcou seu “desconcerto” a etnografias nativas, “remetendo aos mesmos conceitos sociológicos africanistas, inadaptados à Amazônia indígena e, de modo idêntico, limitando suas abordagens em relação a cosmologia yanomami a registros esparsos, meros apêndices imaginários” (Albert, 2015). Sem vislumbrar semelhanças de linguagens e práticas culturais entre parte da África e Norte de Amazônia, respaldou estudos que ignoram culturas orais em África.

A “profunda identificação com o narrador, para poder habitar sua voz”, “transmitir as palavras de seu modelo”, “escrevendo-as em seu lugar”, “me tornei outro para restituir a riqueza de suas palavras” (Albert, 2015, p. 538). Entretanto, ao tentar alcançar “formulações que permanecessem próximas do sistema de metáforas embutido na trama da língua yanomami” (Albert, 2015, p. 545), como sua “tentativa de recriação de um tom e formulações que fizessem justiça ao modo de expressão oral de Kopenawa e às emoções que o impregnam”, valorizam seus esforços. Mas, neste encontro “entre-lugar”, impossível perder de vista e valorizar pacto ímpar entre “Lógica escrita, lógica oral: conflito no coração do arquivo”, de Mamoussé Diagne (2011, pp. 629-638).

Em trabalho intelectual de envergadura, Albert organizou e traduziu ao mundo letrado palavras de Kopenawa, “que recebeu rudimentos de alfabetização em sua própria língua de missionários da New Tribes Missions. Sua escolarização parou por aí” (Albert, p. 688). Estando Kopenawa distante do raciocínio linear da escrita e Albert alheio a dinâmicas e estruturas de narrativas orais, enfrentou dificuldades, comentando:

Relatos de episódios cruciais de sua vida mesclam inextricavelmente história pessoal e destino coletivo. Ele se expressa por intermédio de uma imbricação complexa de gêneros: mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas (Albert, 2015, p. 50).

A contramão de tempos modernos, povos ameríndios e africanos diversificam fertilidades da Terra, frente ao “Povo da mercadoria”. Ao sentir semelhanças, ciente de diferenças locais, temporais, espaciais, respaldamos suas críticas aos civilizados do mundo ocidental, valorizando suas lutas e experiências nativas, quanto sua convivência com seres e espíritos da floresta. Sofrendo impactos na razia de seu espaço físico-simbólico, sujeitos a menosprezos de políticas públicas na contramão da floresta e de seus povos nativos, são os que dispõem melhores condições e sabedoria na preservação da vitalidade da floresta, habitando-a com seus animais e outros seres.

Narrando imaginário cósmico com humanos/não-humanos, com espíritos da natureza – “Além espíritos/ancestrais animais; espíritos da floresta (árvores, folhas, cipós, cupinzeiros, pedras, terra, água, corredeiras), incluindo os *xapiri*, perfazem a mitologia e cosmologia yanomami”

(Albert, p. 622) –, Kopenawa aborda práticas e tradições que alcançam ressonância em matrizes culturais africanas.

Em invasões de brancos à floresta, Kopenawa contraiu tuberculose em anos 1960, e malária década após. Além “fumaças de epidemia”⁵, a abertura da Perimetral Norte, em 1973, pelo regime militar de então, vitimou aldeias, seus moradores começaram “a arder em febre” e “Não era uma doença de tosse qualquer”, comentou Kopenawa (2015, p. 297), com Albert situando “vírus de gripe transmitido por intermédio de objetos infetados” (2015, p. 651). Questões que permitem avaliar o teor de infeções e genocídio, assolando povos da floresta desde anos 1970, quando podiam “ouvir de sua casa a voz dos grandes tratores que remexiam a terra. Jamais tinham escutado um ruído assim na floresta” (Kopenawa, p. 307). Em culturas orais, tudo têm vozes e ouvidos, em circuitos boca ouvidos voam sons e palavras.

Povos da floresta foram “os primeiros a ver brancos arrancarem o chão da floresta com suas máquinas gigantes, para abrir a estrada”: tratores, escavadeiras, niveladoras e caminhões Caterpillar (Kopenawa, 2015, p. 305). Doenças trazidas por trabalhadores na estrada, madeireiros e garimpeiros – “comedores de terra”⁶ –, chegaram com outras barbáries. Kopenawa relatou “Desmataram por toda a parte para abrir pistas a seus aviões e helicópteros⁷ (...), os caminhos tinham virado lodaçais e rios reduzidos a poças de água barrenta, com a floresta infestada pela fumaça da epidemia *xawara*, de seus motores” (Kopenawa, 2015, p. 345).

Máquinas chegaram à floresta sem que nenhuma palavra as tivesse precedido” – Kopenawa estranhou, em oralidade palavras anunciam devires –, mas “pude observar o rastro de destruição que os brancos deixavam atrás de si. Observava a floresta ferida.” Muitas “as mulheres, crianças e velhos que morreram entre nós por causa da estrada (...) ver morrer os meus assim me revoltou. (Kopenawa, 2015, p. 306)

Vinculado à Funai (Fundação Nacional do Índio), em confrontos de garimpeiros com mortes yanomami, Kopenawa acompanhava o desenterro de mortos e o luto familiar. “Ao ver os cadáveres serem arrancados da terra, também eu chorei. Pensei ‘O ouro não passa de poeira brilhando na lama’. Quantos mais dos nossos ainda vão assassinar?” Foi quando “meu pensamento ficou firme”. “Então, por fim resolvi fazer visita a outros brancos (CCPY⁸), que falam defender nossa floresta, para escutar suas verdadeiras palavras” (KOPENAWA, 2015, p. 325). Foi o encontro de duas fontes de energia, uma nativa e outra vinda do norte da África, formado em antropologia na França, aclimatado na floresta. Tempo em que Kopenawa tornou-se ciente da ganância branca pela floresta e dos imensos recursos e tramites para preservá-la e mantê-la fértil.

5 Yanomami consideram que doenças contagiosas se propagam em forma de “fumaças de epidemia”.

6 Metáfora cunhada por Kopenawa para referir-se aos garimpeiros.

7 “Nada menos que 90 pistas de pouso clandestino foram abertas (...) estimava-se que houvesse 40 mil garimpeiros, aproximadamente cinco vezes o total de sua própria população” (Albert, 2015, p. 562).

8 CCPY formada pela fotógrafa Claudia Andubar, Carlo Zacchini e Bruce Albert, criada em 1978, lutando pelo território Yanomami. A entrada de Kopenawa (1983) foi fundamental para seu sucesso em 1992 (Albert, 2015, p. 659).

Ingerindo *yãkoana*, em sonho⁹, Kopenawa enuncia floresta entre seres visíveis e invisíveis – espíritos *xapiri* evocados por xamãs –, quando “o peito do céu emitir ruídos ameaçadores”, evitando serem “esmagados pela queda do céu como escutei da boca dos homens mais velhos, quando criança” (Kopenawa, 2015, p. 194).

Era o primeiro tempo, no qual os ancestrais foram pouco a pouco virando animais de caça. Quando o centro do céu finalmente despencou vários deles foram arremessados para o mundo subterrâneo. Lá se tornaram os *aôpatari*, ancestrais vorazes de dentes afiados que devoram os restos de doença que os xamãs jogam para eles, abaixo da terra. Continuam morando lá. (Kopenawa, 2015, p. 195).

Narrando o mito *A queda do céu*, eliminando a primeira humanidade, que sofreu metamorfose em animais de caça, jogados no subsolo. Depois desceu outro céu, que substituiu o desabado. Foi *Omama*, demiurgo mítico, “que fez o projeto, como dizem os brancos.” Em intercâmbio entre seus saberes e termos de brancos em oralidade plena de imagens, metáforas, poesia e política de seu mundo – sob impactos do “Povo da mercadoria”, de “comedores de terra”, e usuários de “peles de imagens”¹⁰ –, Kopenawa representa invasores em irônicas metáforas.

Cunhadas em sua língua desde um perfil marcante, esboçou características dos intrusos. Em imaginário cósmico, habitado por humanos/não-humanos, personaliza seres e espíritos da natureza, configurando o universo físico/simbólico de povos yanomami, na magia da floresta. Alheios à dicotomia cartesiana, como a abstrações conceituais que subtraem o vivido e minam cognições corpóreas, em *sentipensar* a floresta longe de disjunções ocidentais, Kopenawa delinea cosmos e vida comunitária yanomami.

Em “rede de intercasamentos e interações rituais”, os yanomami “constituem conjuntos multicomunitários de estabilidade e composição variáveis”. Os de Watoriki – “Kopenawa e família formam cerca de 260 grupos locais yanomami” (Albert, 2015, p. 564). Entre comunidades de diferentes aldeias, realizam encontros intercomunitários, as festas *reahu*, iniciadas em praça da casa que acolhe. Festas com alimentos, diálogos cantados, ritual de ingestão de cinzas funerárias em cabaça com mingau de banana – último cuidado aos mortos, quando seus vestígios, saberes, memórias ficam em corpos vivos, compartilhando hábitos e costumes do grupo.

No imaginário ameríndio, em estágio originário de indiferença entre humanos e animais, em *logos* mítico houve tempo de convívio: seres com atributos singulares, enlaçando forças, energias cósmicas, intercomunicam-se, vivendo metamorfoses, sem separarem a humanidade da animalidade, em cosmos avesso à civilização ocidental.

A “capacidade de se identificar com não-humanos em função de suposto grau de proximidade com a espécie humana (...) lembra como povos pré-modernos representam relações com o ambiente: respeito pela natureza, com plantas e animais ou cuidado para não desequilibrar os ecossistemas” (Descola, 1998, p. 24).

9 “O sonho é considerado estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital, se destaca do invólucro corporal para ir mais longe” (Albert, 2015, p. 616).

10 “Os Yanomami chamam páginas escritas de “peles de imagens”. Escrever é “desenhar traços”. (Albert, 2015 nota p. 610).

Viveiros de Castro, pesquisador de povos da Amazônia, já apontara:

A condição original comum a humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos por humanos. (Viveiros de Castro, 2002, p. 355)

Na cosmologia yanomami, Kopenawa narra mutações. As costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta onde vivemos o chão no qual pisamos. Por isso chamamos a floresta o *velho céu*, os xamãs a chamam *hutukara*, nome desse antigo nível celeste (Kopenawa, 2015).

Na metáfora mítica, as costas do céu “tornaram-se a floresta”, “o chão onde pisamos”, em mutações cósmicas. Na floresta do *velho céu* “viemos à existência depois deles”, enquanto “fantasmas da gente que saiu do céu”. Pontuando laços entre a gente passada e sua geração, importa dizer que hoje, Hutukara nomeia a principal Associação Yanomami, organizada por Kopenawa. Sob céu que “se move, sempre instável”, os pés que o sustentam nos confins da terra tremem tanto que até os *xapiri* ficam apreensivos! Um deles, porém, o espírito do macaco-aranha, mostra ser de todos mais corajoso. Sempre é o primeiro a segurar pedaços do céu que se desgarram e a tentar reforçá-lo. Não é macaco da floresta, é ser celeste, um espírito antigo e poderoso, com mãos muito habilidosas. Ele, no entanto, não conseguiria sozinho fazer os consertos. Muitos outros espíritos o auxiliam como os do macaco-da-noite, do jupará, da irara, do esquilo. (Kopenawa, 2015, p. 196)

Lembrando “É com os cantos de *xapiri* que meu pensamento pode se estender até pés do céu”, Kopenawa delineia vasto cosmos corpóreo, povoado por seres celestes e espíritos habilidosos, empenhados em cuidados ao céu, em cosmovisão subjetiva, em dinâmica plena de laços e interações. Em universo com protagonismos culturais, Kopenawa projeta mundo articulado, em ligações de uns entre outros agentes. São seres vivos, ativos, que compartilham fertilidade e defesa da floresta junto aos povos nativos.

Partindo de interesse recente da etnologia ameríndia, “no pretendemos echar, mas leña al fuego del juego simbólico-político actual de identidades exclusivas. Por el contrario” estudiosos Latino Americanos situam: “nuestro objetivo es transgredir muros políticos y romper barreras conceptuales e históricas”, como Stolke e Coello vêm abalando certezas ocidentais (Stolke & Coello, 2008).

Frente ao dualismo ocidental, descola contextualiza: “as cosmologias amazônicas estabelecem diferença de grau, não de natureza, entre homens, plantas, animais.” Pesquisando povos Achuar, da Amazônia equatoriana, analisou dimensões culturais, interações a “espíritos invisíveis”, em “interlocuções extralinguísticas que só podem ser apreendidas no curso de sonhos e transe induzidos por alucinógenos”.

A característica comum a todas essas cosmologias é não separar o universo da cultura, que seria apanágio exclusivo dos humanos, do universo da natureza, que inclui o restante de entidades do mundo.

A identidade de cada um está sujeita a mutações e metamorfoses, fundadas em campos de relações que variam segundo os tipos de percepções recíprocas (Descola, 1998, pp. 27-28)

Acompanhando tais debates entre razoável conjunto de autores, em suas linhas de argumentação, Arturo Escobar situa grupos indígenas e comunidades rurais que “constroem” a natureza de modos distintos da forma moderna. Sem “visão unificada” de modelos locais de natureza, remetem a “modelos culturais da natureza” e de “sociedades da natureza” (Escobar, 2005, p. 139).

Em relação à “instituição do sonho”, Ailton Krenak, intelectual nativo-na Constituinte 87/88 defendeu a causa indígena em *performances* inusitada -, aborda o sonho “como uma experiência relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que tem no sonho caminho de aprendizado, de autoconhecimento da vida e aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e outras pessoas”. Sem pensar algo sem ser natureza, escreve o “absurdo” de “nós, os humanos, nos descolamos da terra, vivendo em abstração civilizatória” (Krenak, 2019, p. 53).

Como povos que convivem com animais, plantas, seres e energias celestes, não são indivíduos, mas pessoas comunitárias, perturbam civilizados por interações sem limites – reúnem tudo e todos os seres da natureza -, preservando injunções que a modernidade letrada levou séculos a dissociar e higienizar.

Sabendo “se defender com seus *xapiri*”, espíritos invisíveis, em imagens descidas em ações decisivas – “Todos os seres da floresta possuem imagem *utupë*, os xamãs a chamam e fazem descer” -, descortinando floresta visível só aos xamãs, Kopenawa a configurou repleta de “poeiras de luz” e “sons de árvores”. “Seus troncos são cobertos de lábios que se movem sem parar. De bocas inumeráveis saem cantos belíssimos, numerosos quanto estrelas no peito do céu”. *Omama* plantou “essas árvores de cantos nos confins da floresta, fincados a pés do céu sustentados por espíritos tatu-canastra e espíritos jabuti (Kopenawa, 2015).

Sendo “os *xapiri* imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo”, em mutações, estes espíritos da floresta têm “amizade por ela, porque ela lhes pertence; a natureza é tanto a floresta como as multidões de *xapiri*, que a habitam.” Sendo “minúsculos como poeira de luz”.

Para vê-los de verdade, é preciso beber o pó de *yãkoana* durante muito tempo e que os nossos xamãs mais velhos abram os caminhos deles até nós. Isto leva muito tempo. Tanto quanto os filhos de vocês levam para aprender desenhos de suas palavras. É muito difícil (Kopenawa, 2015).

Relembrando sua iniciação xamânica, solicitou aos xamãs mais velhos “me transmitirem cantos dos *xapiri* para poder sonhar de verdade”. Em *Palavras de Omama*, criador dos *xapiri*, “incontáveis e não temos necessidade de desenhá-los para lembrá-los”, emerge passagem que delinea oposições *Teosi* e *Omama*, escrito e oral, além contextos onde explicitam-se (Kopenawa, 2015).

4. Tornando-se Xamã

“Só após beber o pó de *yãkoana* por muito tempo”, em companhia de seu sogro, um grande xamã, atingiu “o sonho dos espíritos, que permite a imagem dos xamãs viajar longe, para poderem “ver o que eram de fato o trovão, o céu, a lua, o sol, a chuva, a escuridão e a luz” (Kopenawa, 2015).

Sob efeito da *yãkoana* fiquei estendido no chão, inconsciente. Então, os espíritos onça e veado se aproximaram a me lambar a pele com a ponta de suas línguas ásperas. Provaram minha carne para saber se ainda estava ácida ou salgada. (...) Em seguida, os espíritos dos carrapatos agarraram minha imagem com a boca, enquanto os espíritos do céu a levaram (Kopenawa, 2015).

Saberes da floresta advém de experiências de quem nasce e vive em defesa de sua lógica vital, usufruindo dinâmicas do mundo natural e suas propriedades. É possível apreender saberes de povos da floresta, acompanhando interações de Kopenawa com animais e energias, distinguindo-os por sons e ritmos, ou contato com suas texturas.

Todo o cenário e rituais ao tornar-se xamã, realçam os sentidos do corpo, inseridos entre recortes do texto – “enxergá-los”, “a luz explodiu num estrondo”; ouvir “cantos ao *xapiri* tirarem de nossas orelhas tudo que as entope e nos impede de ouvi-los”; sem cheiro de carne de caça “de nossas próprias presas”; sem “comer bananas, mandioca e beber água.”

Na purificação corpórea e de seus sentidos, usufruem a condição humana em patamares físico/espirituais a contramão de valores e ações ocidentais. Assoprando pó da *yãkoana* em suas narinas, seu sogro “lhe transmite seus espíritos *xapiri* com seu sopro vital, *wixia*” – traduzido por força, vida, energia; “além respiração, *wixia* é associado à abundância de sangue, aos batimentos cardíacos e, portanto, à imagem do corpo/essência vital da pessoa” (Albert, 2015). Com “sopro vital”, Kopenawa encarnou imagem de corpo/essência vital da pessoa.

Essa imagem, no *logos* cósmico Yanomami, o aproxima a noções de pertencimento a outros povos e culturas tradicionais, ampliando desafios ao mundo ocidental. Mais que saber local e cultural da natureza, povos yanomami, como outros povos tradicionais, detém possibilidades de superar a relação binária natureza e cultura.

Para Arturo Escobar, “A ‘natureza’ e a ‘cultura’ devem ser analisadas não como entes dados e pré-sociais, sim como construções culturais” (Escobar, 2005). Além do mais, (...) a diferença de construções modernas com sua estrita separação entre o mundo biofísico, o humano e o supra-natural, entende-se que os modelos locais, em muitas conexões não ocidentais, são concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidade entre as três esferas. Esta continuidade está culturalmente arraigada através de símbolos, rituais e práticas, plasmada em especial em relações sociais que se diferenciam do tipo moderno, capitalista.

Desta forma, os seres vivos e não vivos, e, com frequência supranaturais, não são vistos como entes que constituem domínios distintos e separados, em esferas opostas da natureza e da cultura, considera-se que as relações sociais abarcam algo mais que aos seres humanos (Escobar, 2005).

Em suas reflexões, Escobar aborda diferenças radicais em termos de “construções modernas”, inserindo questões culturais, abarcando além “seres humanos” nas relações sociais. Recorte significativo para abordagem de passagens referentes a palavras interativas entre povos sob regimes orais, em recortes de viver xamã de Kopenawa.

Narrando que, aos poucos começou a “dar palavras à gente de minha casa”, “me contentava em transmiti-las nos diálogos cantados *wayamuu*, da primeira noite de festas *reahu*”; “depois, no meio da noite, os homens mais velhos, anfitriões e visitantes, se agacham cara a cara, muito perto um do outro. Iniciam outro diálogo cantado – fazemos *yãimuu*”, “palavras mais próximas e mais inteligentes”. “São o âmago de nossa fala” (Kopenawa, 2015).

Ao “adquirir sabedoria, nas pegadas dos que o precederam nas falas de grande homem, começou a fazer discursos de *hereamuu*”¹¹, mais formais, cerimoniais, relacionados a mitos, rituais, cosmologia yanomami. Conforme Kopenawa (2015) “Os brancos ignoram completamente nossos modos de dialogar” (p. 392).

Em meio a experiências dialógicas cantadas, presença marcante de oralidade e a incentivos de sua gente – “Você irá falar em *hereamuu* aos brancos. Você sabe imitar a língua deles. Irá dar a eles nossas palavras” – e, como “levo esta floresta em meu pensamento. Cabe-me defendê-la”, aliando ser xamã à diplomacia, em lutas pela floresta (Kopenawa, 2015).

Preparando-se para levar palavras Yanomami a brancos distantes, recorreu a habilidades de animais e energias da floresta. “Para ser capaz de proferir discursos em *hereamuu* com firmeza”, valeu-se de expertises vocais de seres da floresta: como do gavião *kãokãoma*, voz vigorosa para “proferir exortações longas e potentes”; a de *Remori*, “espírito zangão que deu aos forasteiros sua língua de fantasma” e de *Porepatari*, “ser fantasma rondando pela floresta”. Que:

...colocaram em mim suas gargantas de espírito para eu poder imitar a fala dos brancos. Ensinarão-me a pronunciar suas palavras uma após a outra com destreza e firmeza. Sozinho não teria conseguido, jamais teria sido capaz de fazer discursos nessa linguagem outra! (Kopenawa, 2015, p. 384)

Usufruindo recursos da floresta em sua trajetória, tal conjunto de recorrências sinaliza sentido comunitário, expandido a todos os seres de vida da floresta: “sozinho não teria atingido voz firme e articulada.” Em vários momentos, Kopenawa menciona o “desconhecido” a brancos. Sem saberem dinâmicas da floresta, “palavras da gente da floresta” e seus “sonhos”, não invocam seus seres, nem *sentem* ações frente desequilíbrios no “espírito fertilidade da floresta” (Kopenawa, 2015).

11 “A raiz desse verbo (-*here*) é a dos termos que designam os pulmões e os movimentos de respiração” (Albert, 2015, p.664). Entre povos da África, a antropóloga Calame-Griaule (2003) abordou circuitos da palavra no corpo até língua, dentes, boca.

Conhecendo o âmago da vida florestal, são “as coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com avidez, minérios e petróleo”, que confrontam seus habitantes. Argumentando “não são alimentos. São coisas malélicas e perigosas, impregnadas de tosses e febres”, Kopenawa retomou histórico de relacionamentos com os metais. “Antes, só *Omama* tinha metal, trabalhado na sua roça”. Pensou não ser *Omama* que criara esse metal. “Encontrou-o no solo e com ele escorou a nova terra que acabara de criar, antes de cobri-la com árvores e espalhar os animais de caça.” Temendo arrancar essas coisas ruins da terra, “Preferimos caçar e abrir roças na floresta, para nos alimentar” (Kopenawa, 2015, pp. 357-358).

Alimentando-se de caça e pesca; frutos e roças, decoração corpórea com plumas, adereços, pinturas corporais em rastros de animais, atento aos seres, Kopenawa mantém traço ético nessas relações. Em interações alheias a ocidentais:

Os animais também são humanos. Por isso se afastam de nós quando maltratados. No sonho ouço suas palavras de desgosto (...) é preciso flechar a presa com cuidado, para morrer na hora. Caso contrário, fugirá para longe, ferida e furiosa com humanos. (Kopenawa, 2015, p. 206)

Nesta subjetiva interação caça/caçadores, avaliou ser difícil perder de vista convivências, intercâmbios florestais ou mesmo receios de desequilibrar viveres em metamorfose, pois os animais que caçamos são os fantasmas de nossos ancestrais, transformados em caça. Uma parte de antepassados foi arremessada no mundo subterrâneo; outra ficou na floresta, na qual viemos a ser criados, e virou caça. Damos a eles o nome de caça, mas o fato é que somos todos humanos. Assim é (Kopenawa, 2015).

Como “seres no universo são ‘criados’ ou ‘nutridos’ com princípios similares, em muitas culturas não modernas, o universo inteiro é concebido como um ser vivente no qual não há uma separação estrita entre humano e natureza, indivíduo e comunidade, comunidade e deuses”, na “medida em que a natureza é vista como possuidora de uma essência além do controle humano” (Escobar, 2005).

Para além controle humano, Kopenawa aprofunda divergências a brancos, afastando-se de atitudes que desconhecem a vida da floresta, agredindo suas dinâmicas com prepotência. “As árvores da floresta e as plantas de nossas roças não crescem sozinhas, como pensam os brancos. É seu valor de fertilidade que a faz assim, o que chamamos *nërope*, faz crescer a vegetação onde passa, impregnando a floresta, a faz húmida e fresca (Kopenawa, 2015).

Em *sentipensar* a natureza, em “interconexiones simbólicas” de povos nativos, o historiador Aby Warburg, em viagem a Norte América (1896), mesma década em que atuaram Stanley e Conrad, repensou relações humanos e animais. Na contramão daqueles exploradores, junto a Pueblos, povos nativos de Novo México e Arizona, centrou pesquisa, atento a interações indígenas com animais e vegetais.

Apontou relações ao sapo e aranha, pontos cardeais; como à serpente “enroscada y con la cabeza emplumada, símbolo del rayo de la tormenta”, invocando chuva para colheita de milho. Em habitat rochoso e desértico, lutando contra a seca, a sede, pela subsistência graças ao cultivo do milho, legou ensaio revendo lógica cultural da presença de animais entre povos ameríndios.

La actitud interior del índio hacia el animal (...) para poder apropiarse de un elemento mágico de la naturaleza a través de la metamorfosis personal, algo que no podía obtener sin ampliar y modificar su condición humana. Considera al animal como un ser superior, porque la integridad de su naturaleza lo convierte en un ser mucho mejor dotado que el débil ser humano. Los humanos solo hacen en *parte* lo que el animal es enteramente. (Warburg, 2004, pp. 29-30, grifos do autor)

Expondo compreensão “probablemente universal en la representación del cosmos” de povos nativos, referiu-se a “la condición del ser humano, en cuya domesticación, abolición y sustitución está empeñada la civilización moderna”, que “destruye aquello que el conocimiento de la naturaleza, derivado del mito, había conquistado con grandes esfuerzos.” Warburg percebera, em fins do XIX, barbáries da primazia ocidental, alertando para não perderem dádivas de interações com a natureza (Warburg, 2004, pp. 65-66).

Referindo-se “aos processos xamanísticos de comunicação com o mundo animal” Gil, apreendendo o corpo em linguagem verbal, aponta: “com sua inscrição sedimentada no corpo e nos seus órgãos”, pode alcançar coesão social fundada em “*infralíngua* gestual”, que “faz falar” o corpo.

O corpo transforma-se: adquire uma inteligência, uma plasticidade de seu próprio espírito. Esta inteligência do mundo específico do corpo vai nele induzir movimentos sutis, associações, contaminações impercetíveis, mas decisivas que testemunham a transformação do espírito em espécie de grande corpo felino capaz de intuições, fulgurações, pressentimentos, *sextos sentidos* que só o pensamento por imagens pode fornecer (Gil, 1997).

Conectando cosmos/ corpo comunitário/ cultura da palavra, estas reflexões permitem retomar Kopenawa na defesa da floresta e de viveres ameaçados por brancos. Revirando suas entranhas, em amplidão de termos, contradições entre vida comunitária e valores mercantis, prontos a prestar serviços ocidentais, marcam sua mente e palavras amazônicas:

Os xamãs yanomami não trabalham por dinheiro, como os médicos dos brancos. Trabalham unicamente para o céu ficar no lugar, para podermos caçar, plantar nossas roças e viver com saúde. Nossos maiores não conheciam o dinheiro. *Omama* não lhes deu nenhuma palavra desse tipo. O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. *Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós*. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus. (Kopenawa, 2015, p. 216, grifos nossos)

Em outro enunciado do poder da palavra em lógica oral, paralelos de Kopenawa expressam contundentes críticas ao branco e seu mundo, distinguindo-os em atitude moral, compromisso e perfil de consumo. Em relação aos termos utilizados, interações de ancestrais saberes a conhecer recente, de últimas décadas – como “cipós de metal” –, revelam o acesso sem limites a múltiplas intervenções que a floresta vivia. Individualismo e falta de atenções a desestabilizações profundas no horizonte do universo da floresta – genocídios, epidemias, assassinatos, razias pela “caça” a madeiras e minérios, poluições, alterações fluviais, erosão de montanhas, plantações à deriva por abertura de caminhos nocivos à frágil fertilidade florestal e seus viveres solidários – colocam-se frente a frente.

Inúmeras agressões, minando vidas presentes e futuras, comprometendo a saúde da floresta e de seus habitantes, como práticas culturais e arranjos com a natureza, forjados por demiurgos e ancestrais, resultaram em intensa indignação, reverberando em memoráveis palavras e imagens plasmadas por Kopenawa.

Não foi à toa que *Omama* soterrou o ferro, o ouro, a cassiterita e o urânio, deixando acima do solo só nossos alimentos. Escondeu seu metal lá no meio dos morros de terras altas, onde também fez jorrar os rios. Quando fazemos dançar a imagem desse pai dos minérios, se apresenta a nós como montanha de ferro subterrânea, cheias de imensas hastes fincadas de todos os lados.

Assim, esse metal está enfiado na terra como as raízes das árvores. Ele a mantém firme como espinhas fazem com os peixes e esqueletos com a de nosso corpo. Sem essas raízes de metal, a terra começaria a balançar e acabaria desabando sob nossos pés (Kopenawa, 2015).

Entremeando saberes e metáforas estruturantes de sua língua oral, associou “enfiado na terra” a raízes de árvores, espinhas de peixe, esqueleto do corpo, interpondo seu universo físico geográfico à parafernália tecnológica de meios e modos de explorações ocidentais. Expressando intercomunicações com a floresta, suas palavras e imaginário, provocado por agressões do homem branco ao solo e subsolo da Amazônia, sob governo de elites gananciosas, corruptas, acima de quaisquer suspeitas, Kopenawa fez de suas palavras um libelo no avesso discursivo de empresários e políticos do Brasil.

Se os brancos arrancarem o pai do metal das profundezas do chão com seus grandes tratores, como espíritos de tatu-canastra logo só restarão pedras, cascalho e areia. Escavando tanto, vão acabar até arrancando as raízes do céu, sustentadas pelo metal de *Omama*. O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia xawara e amarrado com firmeza acima de nós (Kopenawa, 2015).

Prevendo em seus saberes um futuro onde “só restarão pedras, cascalho e areia”, com palavras do tempo do sonho, com “raízes do céu sustentadas pelo metal de *Omama*”, sentindo toda extensão da cobiça de brancos, Kopenawa situou diferenças profundas entre o que chamam de futuro os alheios a floresta e o que aguardam os povos nativos. Em tempo de lutas contra máquinas, políticas predatórias, governos sem interesse por florestas e seus povos, rios, vegetais, animais, saberes da floresta, enquanto xamã com *sopro vital*, enunciou levar experiências vividas a outros povos, regiões e continente, línguas e interesses, em palavras diante incertezas previsíveis.

Sem xamãs, a floresta é frágil e não consegue ficar de pé sozinha. As águas do mundo subterrâneo amolecem seu solo e ameaçam irromper e rasgá-lo. Seu centro, firmado pelo peso das montanhas, é estável. Mas suas bordas não param de balançar, sacudidas pelos vendavais. Se os seres de epidemia proliferarem, os xamãs acabam morrendo e ninguém mais poderá impedir a chegada do caos. A floresta vai virar outra (Kopenawa, 2015).

Compromissos de xamãs com a vida, em atenção a contínuas intervenções que se abatem à floresta, em lutas por preservar fertilidade da maior riqueza ambiental da Terra, em alerta proclama “a floresta vai virar outra”. Em vazio e silêncio de terra quase desabitada – “A fumaça do ouro deixou a floresta quase desabitada” –, palavras de Kopenawa (2015) reiteram “Somos habitantes da floresta. É esse o nosso modo de ser e são estas as palavras que quero fazer os brancos entenderem” (p. 511).

Em suas alteridades, povos com saberes semelhantes, em dinâmica de palavras, imaginário de unidade cósmica, memória corpórea, com histórias intercruzadas, usufruem potencial para renovar a Terra.

5. Amazônia Transcultural: xamanismo e tecnociência na ópera

Entre 2006 e 2010, uma ópera multimídia *Amazônia Transcultural*, envolvendo cosmologias e culturas diversas – a europeia, a brasileira e a yanomami –, em experimento transcultural de envergadura, foi produzido e apresentado em Munique, Viena e São Paulo, enquanto obra que problematizasse a floresta tropical. Que explicitasse a devastação como uma “dor amazônica”, que vem “afetando cada vez mais a vida de todos nós, humanos e não humanos” (Laymert dos Santos, 2013).

Envolvendo mais de uma centena de profissionais europeus e brasileiros, como a comunidade da aldeia yanomami de *Watoriqui*, no sentido de uma criação coletiva, “uma ópera não sobre, mas com a floresta e sua gente”, implicava em “apostar na possibilidade de abertura de um diálogo transcultural e não intercultural ou multicultural”, sem nenhuma pretensão de encontrar denominador comum. Mas “para que o próprio compartilhamento de saberes e práticas fosse estabelecendo parâmetros para lidarmos com as diversas visões da floresta de um modo produtivo” (Laymert dos Santos, 2013).

Mediando voz, som, imagem; cosmos e corpo; arte-tecnologia-alteridade cultural, *Amazônia Transcultural – xamanismo e tecnociência na ópera*, sob organização do antropólogo Laymert dos Santos, em parceria com Goethe-Institut, SESC/SP, ZKM (multimídia alemã) encenam culturas distintas em acesso a dimensões virtuais da realidade. Entre saberes diversificados realizou “paralelo xamanismo-tecnociência”.

Para “construir diálogo entre o mundo virtual da máquina técnica e o mundo espiritual dos xamãs” – Laymert abriu para pensarmos como imaginário e realidade articulam-se, em convivências singulares. Em “operatórias distintas para lidar com o virtual, porque regidos por lógicas diferentes, resultando percepções de mundos diferentes”, situou “convergência entre a perspectiva mítica Yanomami e a científica da SKM. A maquinação mítica e simulações tecno científicas”, apontam na vida real “dispositivos de antecipação de uma catástrofe anunciada”: a morte da

floresta amazônica (Santos, 2013).

Referências

- Alencar, J. (1993). *Nosso Cancioneiro*. Pontes.
- Antonacci, M. A. (2014). *Memórias ancoradas em corpos negros* (2 edição). EDUC.
- Bhabha, H. (1998). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Bonvini, F. (2001). Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. *Projeto História*, 22.
- Buck-Morss, S. (2017). *Hegel e o Haiti*. n-1 edições.
- Calame-Griaule, G. (2003). A nasalidade e a morte, *Projeto História*. 26.
- Conrad, J. (1984). *O coração das trevas*, Editora Brasiliense.
- Descola, P. (1998). Estruturas ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana: Revista de Antropologia Social*, 4(1).
- Descola, P. (1996). Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. En Descola and Gísli (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Routledge.
- Diagne, M. (2005). *La critique de la raison orale*. Karthala.
- Diagne, M. (2011). Logique de l'écrit, logique de l'oral: conflit au coeur de l'archive. En: *Critique* (pp. 771- 772). Les **Éditions** de Minuit.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2005). O lugar da natureza e a natureza do lugar. En E. Lander, (org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais*. CLACSO.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Maspero éditeur S.A.R.L.
- Gil, J. (1997). *Metamorfoses do corpo*. Relógio D'Água.
- Hampaté Ba, A. (1982). A tradição viva. En: Ko-Zerbo, J. (org.) *História Geral da África*. Ática.
- Histórias Afro-Atlânticas (2008). *Museo Nacional de Belas Artes Catalogo* (Vol. 1). Instituto Tomie Ohtake.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envió editores.
- Hountondji, P. (2012). *A produção do saber na África Contemporânea*. Edições Pedagogo/Edições Mulemba.
- Irobi, E. (2012). O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora. En *Projeto História*, EDUC.
- Kopenawa, A., & Bruce, D. (2015) *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

- Mbembe, A. (2000). *De la Postcolonie* (2da edición). Edicions Karthala.
- Monga, C. (2010). *Nilismo e negritude*. Martin Fontes.
- Motta, L. (1921). *Os cantadores*. Livraria Castilhos.
- Pratt, M. L. (1999). *Os olhos do Império: relatos de viagens e transculturação*. EDUSC.
- Said, E. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.
- Sant'Anna, D. (2000). O corpo inscrito na história: imagem de um "arquivo vivo". In: *Projeto História*. EDUC.
- Senghor, L. S. (2012). O contributo do homem negro. En M. Sanches. (orga.) *Malhas que o império tece*. Edições 70.
- Serna, J. M. (2012). La circulación de ideas entre los esclavos del Caribe. En M. Caicedo, (ed./com y.). *La diáspora africana: un legado de resistência y emancipación*. FUCLA.
- Santos, L. (2013). *Amazônia Transcultural: xamanismo e tecnociência na ópera*. n-1 edições.
- Sodré, M. (1998). *Samba, o dono do corpo*. Ed. Mauad.
- Stanley, H. (2020). Dans les tenebres de la Afrique. Em J. Ki Zerbo. *História d'África Negra* 1. Publicações Europa-América.
- Stolke, V. & Coello, A. (Eds) (2008). *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*. Edicions Bellaterra.
- Taylor, D. (2015). *El archivo y el repertorio: el cuerpo y la memoria cultural en las Américas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Trouillot, M. R. (2016). *Silenciando o passado: poder e produção histórica*. Huya editorial.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naif.
- Warburg, A. (2004). *El ritual de la serpiente*. Libreria Paidós.
- Zumthor, P. (2007). *Performance, recepção, leitura*. Cosac y Naify.

AUTOR

Maria Antonietta Antonacci. Professora Associada na Pontificia Universidade Católica de São Paulo, no Departamento de História e no Programa de Estudos Pós-Graduados em História. Defendeu Mestrado e Doutorado na Universidade de São Paulo e realizou pesquisa de pós-doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).