

Descaso e trauma: reflexos da violência e dos anos de ditadura militar na narrativa indígena de Davi Kopenawa

Disregard and trauma: reflections of the dictatorship years in the indigenous narrative of Davi Kopenawa

Claudia Luiza Caimi

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Camila Sauthier

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo: A violência contra os povos indígenas no Brasil começou antes do período de ditadura militar e está presente quase quatro décadas depois do seu fim. No entanto, esse padrão histórico não absolve os governos militares de terem intensificado as tensões entre brancos e indígenas. O testemunho de Davi Kopenawa, em *A queda do céu*, por exemplo, está permeado pelo trauma individual e coletivo, expressado mediante a representação do evento traumático, cuja função é o estabelecimento de significação para a vítima, e a manutenção da identidade do grupo. Com a análise desse testemunho, podemos mensurar seu caráter político e documental.

Palavras-chave: Indígenas; Ditadura; Trauma; Narrativa; Coletividade

Abstract: The violence against indigenous peoples in Brazil began before the period of the military dictatorship and is still present nearly four decades after its end. However, this historical pattern does not absolve the military governments from having intensified tensions between whites and indigenous people. The testimony of Davi Kopenawa in *The Falling Sky*, for example, is permeated by individual and collective trauma, expressed through the representation of the traumatic event, whose function is the establishment of meaning for the victim and the maintenance of the group's identity. By analyzing this testimony, we can assess its political and documentary character.

Keywords: Indigenous people; Dictatorship; Trauma; Narrative; Collectivity

Introdução

“Arredios”, “viciosos”, “inocentes” e “agressivos” são estereótipos imputados aos indígenas que, durante a Ditadura Militar no Brasil, foram usados como ditame político para justificar as ações invasivas e violentas do governo. Aproximações mal planejadas, escassez de recursos médicos,

transferências súbitas e incentivos fiscais a invasores de terras em potencial são algumas das causas de mortes em massa durante a gestão da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Além dessas, algumas intervenções mais violentas que também marcaram o período ditatorial para os indígenas foram prisões em reformatórios militares e quadros de exploração que envolviam trabalho escravo, agressão e assédio (Valente, 2017).

O Yanomami Davi Kopenawa foi apenas um dos milhares de indígenas brasileiros a sofrer com doenças trazidas por brancos e com a falta de preparo médico para controlá-las. Suas experiências com o trauma e o luto foram precoces e, desde então, sucessivas. Com pouco mais de dez anos, viu seu grupo de origem ser dizimado por doenças infecciosas trazidas primeiro por agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e posteriormente, por membros da organização norte-americana *New Tribes Mission*. Durante a adolescência, trabalhou para a Funai e, mais tarde, prestou serviços como intérprete durante a construção da estrada Perimetral Norte, causa de inúmeros embates violentos entre trabalhadores e grupos indígenas. Como fruto dessa prestação de serviços para órgãos governamentais, Kopenawa pôde testemunhar situações que inspiraram, gradualmente, mais criticidade sobre os brancos.

Foi no período em que o garimpo começava a devastar terras e populações indígenas, no final dos anos 1970, que Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert deram início a uma cumplicidade engajada na luta contra a invasão do território yanomami. O que se estabeleceu, então, foi um pacto etnográfico, cujos frutos foram mais de dez anos de gravação e tradução, que resultaram no livro colaborativo *A queda do céu, palavras de um xamã yanomami*. Publicado inicialmente na França, em 2010, só foi trazido ao Brasil cinco longos anos depois, em 2015. Os relatos do xamã Yanomami oferecem um panorama de situações sociais, políticas e culturais, da perspectiva única de uma testemunha de eventos traumáticos inseridos em um espectro histórico cheio de contradições.

Sob tutela

O período ditatorial no Brasil distingue-se dos outros regimes autoritários da América Latina, porque mantém o projeto de modernização implantado pelo governo anterior, o que implicou mudanças na economia, no âmbito tecnológico e científico, e na indústria cultural. O sentimento conservador que tomava o país na época foi uma resposta da elite brasileira a projetos populistas dos governos anteriores e de ideais trabalhistas em nível mundial. Nesse sentido, como apontam Reis, Ridenti e Motta (2014), as políticas ditatoriais agravaram ainda mais as desigualdades estruturais da sociedade brasileira, que já existiam anteriormente. Grupos minoritários, como os indígenas, foram extremamente afetados por essa nova ideologia.

Apesar de a violência contra os indígenas ter origem muito anterior a esse período, a vigilância voltada a esses povos foi insistente durante os anos de governo militar. Falava-se em “pacificação

dos nativos”, no aproveitamento das terras “improdutivas” e no obstáculo que impunham para o verdadeiro “progresso” do país. O objetivo maior do governo militar era “integrar” os indígenas à sociedade nacional, de forma que não tivessem oportunidades de objetar os planos progressistas do Estado (Valente, 2017). As figuras mais influentes da Ditadura no Brasil pressupunham que, se esses povos se organizassem, formariam um levante contra o governo. Essa ideia era corroborada pela proximidade que alguns territórios indígenas tinham de países cujo governo era notoriamente de esquerda, como a Venezuela:

Os generais brasileiros entendiam o mundo, em geral, e o Brasil em particular, como um conflito ideológico que introduzia o país numa guerra cotidiana. Nestes lugares, o índio, representante selvagem/bárbaro de uma natureza sem domesticar/aproveitar, passou a formar parte dos grupos populacionais que potencialmente podiam apoiar seus antagonistas ideológicos. (Trinidad, 2018, p.15)

Uma das soluções encontradas para esse problema foi providenciar que as aldeias indígenas conhecidas permanecessem sob a tutela do governo. Para isso, eram utilizados, tanto pelo antigo SPI, quanto pela Funai, os serviços dos chamados amansadores de índios, cujo papel principal era montar frentes de atração, localizar e operar a “paz” entre brancos e indígenas (Valente, 2019). A equipe de pacificação aproximava-se da aldeia, estabelecia um acordo de não-violência mútua e entregava aquela comunidade aos cuidados de um posto. A responsabilidade do chefe deste posto era mantê-los saudáveis, alimentados e ensinar-lhes os métodos agrícolas dos “civilizados”. Na prática, porém, a aproximação e a tutela tão aclamadas por sua função na integração do indígena falhavam constantemente. Epidemias eram espalhadas pelos brancos sem que houvesse medicamentos de prontidão; os indígenas apresentavam-se “arredios” ou então eram pacificados e, por falta de um posto próximo, abandonados logo em seguida.

Havia ainda a possibilidade de contágio por meio do contato com outros invasores, que adentravam e ocupavam facilmente territórios indígenas: missionários, seringalistas, trabalhadores da Perimetral Norte, garimpeiros, madeireiros ou agricultores. Durante o início da década de 1970, por exemplo, uma onda de arrendatários de terras foi atraída para dentro de terras indígenas pelo governo, através de pacotes de incentivos fiscais. Essas pessoas queriam tornar-se donas das grandes porções de terra “desocupadas” na região norte do país. Para que isso fosse possível, diversos setores do governo faziam o possível para veicular certidões que afirmassem que não havia indígenas nas cercanias dessas terras. Já a Funai não fazia nenhuma checagem de campo para confirmar a veracidade das alegações (Valente, 2017). Essa foi apenas uma das políticas ditatoriais que se apoiaram na falsa alegação de que não existiam indígenas no Brasil, veiculada constantemente pelos políticos e pela mídia apoiadora.

Também por causa do interesse econômico nas terras indígenas, outra ameaça ao bem-estar desses povos eram as transferências às quais eram submetidos depois de pacificados – seja

porque a terra era cobiçada, seja porque encontrava-se longe de um posto de administração. Muitas vezes, essas transferências eram coordenadas sem estudo prévio, o que resultava em povos inimigos sendo abrigados em um mesmo local, na superlotação de espaços de terra, ou ainda na locação dessas comunidades em regiões de solo pobre e praticamente inabitável, como foi o caso dos Xavante de *Marãiwetse* (Valente, 2017). A operação de remoção desse povo passou por altos escalões do governo e, mesmo assim, envolveu a aglomeração de 54 indígenas em um único avião da FAB (Força Aérea Brasileira). A consequência dessa transferência foi trágica: uma epidemia de sarampo assolou os Xavante menos de uma semana após a viagem, tirando a vida de adultos e crianças.

Também o objetivo de ensinar aos indígenas a “agricultura civilizada” era distorcido, na prática. A narrativa civilizatória servia de suporte para situações de trabalho forçado, assédio e tortura. O principal documento de denúncia desse padrão de abuso por parte de servidores do governo foi o *Relatório Figueiredo*: sete mil páginas redigidas pelo procurador Jader de Figueiredo Correia, em 1967. Jader visitou cerca de 130 postos indígenas, por ordem do ministro do interior Afonso Augusto de Albuquerque Lima, e reuniu relatos catastróficos sobre a situação dos povos indígenas brasileiros. Segundo o relatório, a tortura e as punições físicas faziam parte do cotidiano da maioria dos postos (que até então pertenciam ao SPI) e eram tratadas como se fossem banalidades:

Os espancamentos, independentes de idade ou sexo, participavam de rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou a morte. Havia alguns que requintavam a perversidade, obrigando pessoas a castigar seus entes queridos. Via-se, então, filho espancar mãe, irmão bater em irmã e assim por diante. O ‘tronco’ era, todavia, o mais contraditório de todos os castigos, imperando na 7ª Inspetoria. Consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. (Figueiredo, 1967, p. 3)

Além dessas denúncias, Jader notou que o número de indígenas enviados para fora de suas terras era alarmante. Indígenas eram entregues, pelos próprios funcionários do SPI, a famílias de “civilizados”, não só como trabalhadores não-remunerados, mas frequentemente em situações de exploração sexual. Figueiredo aponta que às parturientes não era permitido que levassem os filhos recém-nascidos quando saíam para trabalhar nos roçados, o que ocasionava a morte dos bebês por desnutrição e elevava absurdamente as taxas de mortalidade infantil (1967). Por causa das denúncias, Figueiredo recebeu múltiplas e veementes ameaças de morte, que não o impediram de entregar o relatório ao Ministério da Agricultura. No entanto, o prédio, no qual o documento foi arquivado, foi incendiado em junho do mesmo ano, razão pela qual se supôs a perda total do documento. Em 2012, 45 anos depois, o relatório foi surpreendentemente reencontrado, intacto, no Museu do Índio. Ele foi avaliado pela Comissão Nacional da Verdade, em sessões conduzidas de 2012 a 2014, e serviu de base para a abordagem da situação indígena durante a ditadura.

Ao final da CNV, foram feitas 13 recomendações para que o Estado iniciasse o processo de reparação dos povos indígenas afetados. Essas recomendações caíram em esquecimento com a crise política de 2016 e, segundo o acervo *Memórias da Ditadura* (2012), mesmo novas reivindicações de outros povos indígenas não agraciados pela Comissão passaram a ser negadas pelo Ministério da Justiça. Até 2017, quando foi feito um pedido público de desculpas por parte da União, nenhuma das recomendações da CNV havia sido posta em prática. Não houve, ainda, um governo brasileiro que tomasse a questão indígena como prioridade e legislasse conforme as necessidades desses povos. Desde a ditadura, a política indigenista assume caráter ambíguo, ora escraviza, ora protege os indígenas, beneficiando interesses dos colonos (Gomes, 2017). Trata-se de um processo que, se for mantido, manterá a trajetória indígena no Brasil fadada ora a falsas asserções, ora ao esquecimento.

Trauma e narrativa

O testemunho só é possível em razão do evento traumático. Segundo Seligmann-Silva (2000), o testemunho parte, via de regra, da contemplação: “a testemunha é sempre testemunha ocular” (p.82). Por isso, pessoas que testemunharam um evento traumático acabam sendo afastadas da vida comum por essas lembranças, que são tão excessivamente violentas, a ponto de impedirem a compreensão de um mundo sem elas. Por isso, resgatar as memórias traumáticas é uma jornada que envolve encarar-se como um pária em relação aos que pereceram e um pária em relação aos que nunca estiveram lá. É preciso um retrabalho de um passado que nunca passou realmente. Isso exige a expressão do testemunho com uma singularidade que, por vezes, pode ser encarada pelos outros como algo destoante do real.

Por falta de recursos linguísticos para expressar os acontecimentos catastróficos que presenciaram, as vítimas tendem a utilizar-se de elementos imaginativos para preencher as lacunas. As metáforas, por exemplo, fazem-se presentes com frequência porque, se o trauma não é representável de maneira literal, talvez o seja por meio das figuras de linguagem (Seligmann-Silva, 2000). O grande paradoxo que jaz nesse traço da narrativa traumática é que, embora se afirme que a passagem do relato literal para o imaginativo pode ser terapêutica, a verdade é que, para o âmbito jurídico, tal manobra passa a ser inválida, por deixar de ser puramente factual..

Narrar o trauma é uma tentativa de expressar de forma sintética algo que extravasa os padrões do que é concebível, com o objetivo de libertar-se ou atribuir significado ao que foi vivido. Por isso, a Literatura e a Arte prestam serviços ao testemunho. Esses meios vêm para quebrar com a crise do testemunho, cobrindo as lacunas da narrativa factual com elementos figurativos (Seligmann-Silva, 2000). Além de uma busca pela narrativa terapêutica, o sobrevivente do evento traumático lida com outras responsabilidades. Entre elas, lutar contra o sentimento de culpa, por

ter sobrevivido; assumir ou não assumir o papel de porta-voz das atrocidades que viveu; e agir contra o negacionismo e o silenciamento.

Ser o porta-voz de um ou mais eventos traumáticos e fazer-se ouvir são desafios que exigem esforço psicológico e narrativo. Com as recentes ondas de conservadorismo e anticientificismo, narrar o trauma vem se tornando um obstáculo cada vez mais difícil de transpor. Isso porque o testemunho ideal se apoia em um portador da narrativa e em alguém que esteja disposto a escutá-la (Seligmann-Silva, 2000). Sem esses dois elementos comunicativos, não há a propagação da história do evento ou, pelo menos, não da história conforme a perspectiva daquela vítima. Reconhecer que todo testemunho é singular, único e insubstituível é o ponto-chave para entender a dimensão que a repressão governamental pode tomar.

Não existe história e nem memória única e é isso que torna tão significativa a decisão de Davi Kopenawa de assumir-se como narrador. Aos poucos, e trabalhando com os brancos, Kopenawa passou a sentir a estrutura silenciadora que envolvia os Yanomami e outros povos indígenas. Percebeu que, para quebrá-la, era preciso que seu testemunho fosse unido às narrativas de outros indígenas, como se estivesse sendo tecida uma colcha de retalhos, na qual cada retalho é uma voz: narrativas únicas, refletindo umas nas outras, na tentativa de formar um testemunho coletivo, forte e válido. Nessa perspectiva, foram formadas organizações indígenas que, juntas, dão voz aos movimentos dos direitos indígenas no país, como a União das Nações Indígenas (UNI), o Conselho Indígena de Roraima (CIR) e a Hutukara Associação Yanomami (HAY). Segundo Albert (1995), a retórica dos povos indígenas amazônicos, aliada às vozes de indigenistas, contribuiu para a representação da causa na mídia - movimento decisivo para a expressão da autoafirmação **étnica**.

Trauma e narrativa

A cooperação entre Davi Kopenawa e Bruce Albert foi descrita pelo francês como um pacto etnográfico que, ao contrário do que possa parecer, não tem o antropólogo como peça principal da interação. Na verdade, segundo Albert (2015), o etnógrafo que acredita estar “colhendo dados” está, na verdade, sendo reeducado para servir de intérprete e colaborar na causa indígena. Para os indígenas, a aliança com uma voz branca representa visibilidade, acesso à informação e oportunidade de propagação de suas próprias ideias. Na perspectiva do trauma, um pacto desse tipo serve ao objetivo da narração e à libertação de eventos que povoam o passado e mesmo o cotidiano do indígena – afinal, a obra foi produzida em um contexto pós-ditatorial, mas a violência dos relatos de Kopenawa remonta às políticas militares.

Os povos indígenas brasileiros sofreram repressão direta durante os anos de governo militar porque utilizava-se como pretexto a possibilidade de sua subversão e a formação de alianças com

organizações estrangeiras. Daí a suspeita voltada, desde o início, à aliança entre um indígena Yanomami e um acadêmico francês, fundador de uma organização não governamental em defesa do povo Yanomami e de seu território, a Comissão Pró-Yanomami, CCPY. Brighenti (2020) também chama atenção para outro ponto que influenciou as decisões de Davi durante sua trajetória de colaboração com Albert: as restrições no deslocamento dos indígenas, que faziam parte dos protocolos de supervisão da ditadura militar. Em casos extremos, qualquer saída da aldeia, para visitar um parente em outra região ou mesmo para negociar na cidade mais próxima, exigia uma portaria expedida por algum chefe de posto.

Depois de diversas estadias de Albert na casa do sogro de Davi, *Watoriki*, o acordo finalmente se estabeleceu e deu-se início à produção do livro. O texto foi inspirado em entrevistas que levaram mais anos para serem gravadas, entre 1989 e 1992. O testemunho de Kopenawa foi fornecido, segundo Albert (2015), em duas longas séries de conversas gravadas. A primeira trata mais detalhadamente das reflexões xamânicas de Davi sobre a morte dos xamãs e a destruição da floresta. Já na segunda série de entrevistas, Kopenawa iniciou espontaneamente uma narrativa sobre os contatos do seu grupo com os brancos: desde o que seus antigos haviam relatado às novas gerações, até o que ele mesmo testemunhou.

A trajetória dos povos indígenas no Brasil, incluindo-se a trajetória Yanomami, é perpassada por tantos ataques, que os traumas individuais já refletem na ordem social. Segundo Hirschberger (2018), o termo que designa essa relação entre o trauma e a tradição de um grupo é ‘trauma coletivo’. Ele se refere a respostas psicológicas que afetam toda uma sociedade, de forma que a tragédia fica representada na memória do grupo. Essa representação, seja simbólica ou literal, faz parte de tentativas coletivas de encontrar um sentido no que aconteceu. A característica mais notável da memória coletiva do trauma está no fato de a tradição oral colaborar para a manutenção dessas lembranças por várias gerações. Dessa forma, mesmo indivíduos distantes temporal e geograficamente do evento traumático podem se lembrar do que lhes foi relatado. Daí a incorporação de elementos oriundos de conflitos com os brancos e de símbolos de suas interações às narrativas etiológicas e cosmológicas do povo Yanomami, recontadas por Davi. Albert (1995) descreveu esse processo como uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato com os brancos.

Seria um erro, portanto, subestimar o papel dessas histórias – elas servem como mantenedoras das lembranças traumáticas de todo um povo e aliam-se diretamente aos traumas individuais e comunitários, atuando como um canal de escoamento, facilitado pela dimensão imaginativa. Para Seligmann-Silva (2008) a imaginação é uma arma que vem em auxílio da simbolização, ela é de grande valia para alcançar uma forma de descrever as dimensões do trauma, mesmo que não seja puramente factual. Esse trabalho ajuda também na reintegração do sobrevivente à sociedade.

Dessa forma, os discursos de Kopenawa serviriam como forma de fazer-se compreender e como um caminho para abandonar uma postura isolada.

Davi nunca foi muito participativo nos diálogos comunitários de onde cresceu, apesar de levar sempre consigo a vontade de contar o que vivia e, principalmente, alertar os seus sobre os brancos – como uma luta para encontrar compromisso entre a memória individual da catástrofe e a experiência coletiva (Seligmann-Silva, 2008). No entanto, foi durante suas primeiras viagens a assembleias indígenas na década de 1980, que Davi se sentiu impelido a falar.

Nessas viagens, ouvi pela primeira vez outros índios defendendo suas terras com palavras firmes. Ao escutá-los, compreendi que não podia ficar mudo esperando que os outros lutassem em meu lugar para proteger os meus. Meu pensamento ganhou firmeza e minhas palavras aumentaram. Resolvi falar como eles. De modo que foi ao ouvi-los que realmente aprendi a defender minha floresta. (Kopenawa e Albert, 2015, p. 326)

A diferença entre esses discursos e o testemunho que Kopenawa forneceu a Albert está precisamente no meio em que foi registrado. O testemunho, nesse caso, passou do eixo da oralidade para o eixo da escrita. Trata-se de uma mudança muito significativa, já que, como aponta a pesquisadora Maria Gomes (2017), a escrita é entendida como uma tecnologia de hegemonia branca. Apoderar-se desse meio significou, para Kopenawa, garantir que suas palavras chegassem até os brancos e fossem acolhidas por eles com mais facilidade. Por isso, para o professor Jean-Christophe Goddard (2017), *A Queda do Céu* não é um aviso (pois o combate já existe há séculos), mas sim um ato de guerra.

O olhar ancestral e o olhar do outro

‘Devir Outro’ é a primeira das três partes que compõe *A Queda do Céu*. O cerne de sua construção está nas narrativas ancestrais com as quais Davi entrou em contato desde a sua infância até o seu próprio desenvolvimento como xamã. Nessa série de relatos, é crucial notar a forma como a interação trágica com os brancos permeia o conhecimento Yanomami. A motivação para esse movimento está no fato de que, para povos que são vítimas de traumas coletivos, o significado do evento traumático é mantido por meio de tradições que amplificam preocupações existenciais e situam o trauma em um sistema simbólico (Hirschberger, 2018) – nesse caso, na cosmologia e nas experiências xamânicas comentadas por Kopenawa. Elas funcionam para manter a noção de coletividade histórica e identidade de grupo.

Uma das primeiras lembranças que Kopenawa tem dos brancos envolve a atribuição de seu nome, “Davi”, por parte de missionários que visitaram sua gente. Nesses relatos, a presença de missionários nas aldeias se mostra muito comum. Essa presença diminuiu durante a ditadura,

porque a influência dos religiosos, especialmente do Cimi (Conselho Indigenista Missionário), foi considerada maléfica pelo governo, em razão do incentivo do Cimi à formação de organizações indígenas. Mesmo assim, a relação entre indígenas e missionários é bastante ambígua até hoje: por vezes os religiosos representam uma fonte de medicamentos, de proteção e uma oportunidade de denúncia; em outras, revelam-se o estopim de epidemias, fonte de agressões e de desrespeito cultural (Valente, 2017).

Curiosamente, foi durante uma situação de violência, trabalhando para a Funai, que Davi finalmente se autorrepresentou por meio de um nome, numa espécie de batismo pela situação traumática. Kopenawa (derivado de *kopena*, um tipo de vespa) foi adicionado a seu primeiro nome, Davi, em razão da fúria que sentiu ao se deparar com um cenário trágico:

Na época, os garimpeiros tinham começado a invadir nossa floresta. Tinham acabado de matar quatro grandes homens yanomami, lá onde começam as terras altas, a montante do rio *Hero u*. A Funai me enviou para lá para encontrar seus corpos na mata, no meio de todos aqueles garimpeiros, que bem teriam gostado de me matar também. Não havia ninguém para me ajudar. Tive medo, mas minha raiva foi mais forte. Foi a partir de então que passei a ter esse novo nome. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 71)

Por fim, ele acrescentou Yanomami como um sobrenome, “palavra sólida que não pode desaparecer, pois é o nome do meu povo” (p. 73). Povo junto do qual Davi Kopenawa Yanomami já sentira muitas vezes a raiva do luto no passado. Desde que era bebê, Davi ouvia da mãe e do padrasto histórias que provocavam grande temor e respeito dos brancos e já criavam uma atmosfera de tensão, mesmo antes de ele ter vivenciado situações como aquelas. Manter essa passagem geracional de memórias do trauma tem um motivo: segundo Hirschberger (2018), ela desperta a vigilância que pode ajudar na sobrevivência do grupo e restaura o senso de eficiência entre seus membros.

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2015), responsável pelo prefácio do livro, chama de “contra-antropologia” esse processo de análise do mundo e dos brancos a partir de um outro ponto de vista, que não o convencional. Tendo isso em vista, pode-se partir da narrativa performática xamânico-política de Kopenawa, em uma tentativa de analisar o(s) narrador(es) e o objeto narrado.

Vida após a morte

Em razão de histórias que corriam sobre epidemias em aldeias vizinhas, assassinatos e desaparecimentos, os brancos da inspetoria (SPI) eram vistos pelos parentes de Davi como enganadores, que fingiam amizade e, depois, tornavam-se maus, assim como fizeram os primeiros

brancos que chegaram ao Brasil. Para Davi, a descrição da violência dos primeiros colonos do país é assustadoramente similar ao que foi documentado por Jader no *Relatório Figueiredo*:

Puseram-se a amarrar e a açoitar as gentes da floresta que não seguiam as suas palavras. Fizeram-nas morrer de fome e cansaço, forçando-as a trabalhar para eles. Expulsaram-nas de suas casas para se apoderar de suas terras. Envenenaram sua comida, contaminaram-nas com suas epidemias. Mataram-nas com suas espingardas e esfolaram seus cadáveres com facões, como caça, para levar as peles para seus grandes homens. (Kopenawa e Albert, 2015, p. 252)

Considerando-se os alicerces da hegemonia nos quais a historiografia tem se apoiado, é em razão desses incidentes que as narrativas traumáticas comunitárias precisam ser alavancadas. Como confirma Celeste Ciccarone, “a reescrita de uma história hegemônica marcada por índios mudos, mortos, ausentes e intermitentes se fazia urgente e pautada no protagonismo de narrativas indígenas em suas construções não lineares do trabalho da memória” (2018, p. 3).

Davi também dá mais atenção, em seus depoimentos, a eventos particulares, como a chegada dos primeiros missionários da *New Tribes Mission à Marakana*, comunidade no alto rio Toototobi, afluente do rio Demini (RO), em torno de 1959 (Kopenawa e Albert, 2015). A gente de *Teosi* (‘Deus’) se instalou em sua casa e deu início a um processo de catequização que se concretizou rapidamente, por meio de repreensões constantes aos costumes Yanomami. Foi no período em que esses brancos estiveram instalados em Marakana que Davi recebeu seu nome bíblico, aprendeu as bases do cristianismo e iniciou o seu processo de alfabetização. Não demorou muito, porém, para que os indígenas fossem vistos como força de trabalho pelos próprios missionários, quando precisaram abrir a primeira pista de pouso da região. Davi (2015) lembra de seus parentes trabalhando duro sob o sol escaldante, derrubando enormes árvores à machadadas por dias a fio. Subitamente, em torno de 1967, uma intensa epidemia de sarampo atingiu todas as casas da aldeia novamente.

Kopenawa presenciou, pela primeira vez, a morte de parentes realmente próximos. O primeiro deles, um tio, esteve entre as primeiras vítimas. O xamã relata que, depois dessa perda, sentia-se realmente só e não parava mais de chorar. Parte desse desespero do luto vem também do fato de ele mesmo ter contraído a doença e sobrevivido, pouco depois da morte do tio. Enquanto Davi estava desacordado e ardendo em febre, a mãe também faleceu: “aconteceu tão de repente que nem pude cuidar dela. Eu mesmo estava em estado de fantasma, e não a vi morrer. Ainda hoje me recordo disso com grande dor” (Kopenawa e Albert, 2015).

A mãe de Davi Kopenawa foi enterrada pelos missionários sem o consentimento da família. Até hoje, além de não ter podido chorar a morte da mãe conforme a tradição Yanomami, Davi sequer sabe onde seu corpo foi sepultado, já que os missionários temiam que, se revelassem a localização, os parentes poderiam exumá-lo. O mesmo aconteceu com a maioria dos poucos adultos que haviam escapado da primeira epidemia, sem que os missionários permitissem que os xamãs

tentassem reverter a situação, trabalhando com seus espíritos. Kopenawa contraiu a doença no início do contágio e ela quase o matou, chegando a deixá-lo inconsciente. Em seu estado febril, ele teve sonhos que mostravam “o peito do céu desabando sobre a terra” (Kopenawa e Albert, 2015). Essa mesma visão reaparece por várias vezes durante o desenvolvimento do livro, não mais interpretada como sonho, mas como prenúncio.

Nesse ponto, percebe-se nos relatos uma transposição do conceito de morte (simbólico ou semântico). Isto é, em razão da onipresença da morte depois do evento traumático, ela deixa de desempenhar seu papel na distinção simbólica entre o aqui e o além (Seligman, 2000), daí a abstração ao longo da narrativa. Tudo está posto em um só plano, e não há como separar o real do ilusório, a morte da vida. Essa junção fica ainda mais radicalizada ao considerar-se a cosmovisão Yanomami, que não está definida por tais dicotomias. O real, na narrativa de Kopenawa, não engloba apenas a realidade objetiva, mas quase tudo o que se apresenta via sonho ou visão.

Mesmo depois da estabilização da situação, Davi ainda estava desorientado pelo trauma da perda que permanecia, e não encontrava descanso nas palavras dos missionários. Decidiu então dirigir-se ao posto da Funai em Ajuricaba, e buscar trabalho entre os brancos. Se entre os seus, no entanto, a solidão o atormentava por ter vivido o que viveu; entre os trabalhares da Funai somava-se a isso a distinção cultural e étnica. Essas diferenças eram acentuadas pelos brancos, que sempre o tratavam com superioridade, mesmo que não desempenhassem cargos superiores aos seus. Houve a ocasião, por exemplo, em que Davi contraiu tuberculose de um jovem *xamathari* que, apesar de estar já à beira da morte e cuspiendo sangue, foi instruído a se alojar no mesmo quarto de Kopenawa. Comiam da mesma panela e compartilhavam os mesmos pratos e canecas. Nenhum dos dois sabia o que era a tuberculose e os brancos com quem trabalhavam diariamente não lhes disseram nada (Kopenawa e Albert, 2015). Nesse tipo de tratamento está o verdadeiro poder do racismo – conforme Trinidad (2018), ele está além das mostras de desprezo evidentes entre pessoas de diferentes etnias, trata-se de gerar e reproduzir lógicas de dominação e poder baseadas na razão colonial, ou seja, na superioridade racial.

Kopenawa tinha apenas 16 anos quando esse colega de quarto morreu de repente. Com isso, um dos servidores finalmente o levou para o hospital na cidade de Barcelos, onde um médico lhes informou que não havia nenhum remédio contra tuberculose. Tiveram de viajar pelo Rio Negro até Manaus, no Amazonas, onde Davi finalmente foi internado e tratado. Depois de meses no hospital, voltou para sua casa em *Toototobi*, mas continuaria trabalhando como intérprete da Funai durante vários anos. Ocupando essa função, Kopenawa testemunhou situações violentas que incluíam conflitos armados entre indígenas e invasores; epidemias alastradas pelo despreparo no “manejo” dos povos pela Funai; e desrespeito ao patrimônio indígena, expressado principalmente, pela construção de grandes estradas que cortavam seus territórios e pelas tentativas do governo militar de desmembrar suas reservas.

Quando trabalhou como intérprete durante a construção da BR-174, que liga Manaus a Boa Vista, Davi testemunhou a luta ferrenha de um dos povos que resistia à passagem da estrada por suas terras: os *Wairimi-Atroari*. Ele ouvira histórias sobre a forma como esses indígenas haviam resistido, e sobre as represálias que sofreram dos militares. Segundo o que lhe disseram, soldados abriram fogo contra esse povo e jogaram bombas em seu território (Kopenawa e Albert, 2015). Valente (2017) confirma esse fato — segundo ele, demonstrações de força eram consideradas necessárias para a intimidação de índios agressivos, como os *Wairimi-Atroari*. Uma prática comum dos soldados era levar os indígenas à força para um local isolado e dar tiros de metralhadora no mato, a fim de aterrorizá-los. Kopenawa, ao saber desse tratamento dispensado aos indígenas, temia que acontecesse o mesmo em *Toototobi*, o que, felizmente, não ocorreu.

Muitos foram, porém, as mulheres e velhos que morreram entre nós por causa da estrada. Não foram mortos pelos soldados, é verdade. Mas foram as fumaças de epidemia trazidas pelos operários que os devoraram. E, mais uma vez, ver morrer os meus daquele modo me revoltou. As coisas só faziam se repetir, desde a minha infância. Então a dor da morte dos meus, outrora, em *Toototobi*, voltou. (Kopenawa e Albert, 2015, p.306)

Mesmo depois de mudar-se para a casa de seu sogro, em *Watoriki*, e iniciar seu treinamento para se tornar um xamã, seu trabalho como intérprete e posteriormente como chefe de posto continuou. Mais tarde, envolveu-se com a CCPY e trabalhou como ativista político ao redor do mundo, em favor dos Yanomami, de suas terras, e dos demais povos indígenas brasileiros. Chamou a atenção com conceitos xamânicos como “sonhar a floresta” e “evitar a queda do céu” e, por receber essa atenção, sofreu inúmeras ameaças de morte. Em 2004, fundou a Hutukara Associação Yanomami, que atua até hoje na tentativa de afastar garimpeiros e suas doenças das terras de seu povo. *Hutukara* designa, conforme os Yanomami orientais, a parte do antigo céu que caiu e formou a Terra, o mundo. O valor do nome está em elucidar a importância da terra como patrimônio histórico e cultural.

Foi por meio do xamanismo e do ativismo veemente que Davi encontrou maneiras de tornar seu testemunho conhecido e de lutar contra o negacionismo que, desde a ditadura, parece não ter desaparecido. O negar como política corrobora a ignorância de um extermínio indígena que ainda não teve fim. As mesmas ideologias que ressoavam no período ditatorial brasileiro, como a de que as terras indígenas estavam vazias e deveriam ser economicamente exploradas, são fantasmas que assombram a política atual. É precisamente essa a razão pela qual dar eco às palavras das vítimas da violência indígena no país é de vital importância: porque a imposição do silêncio é um movimento que acompanha o gesto genocida, visando a total eliminação das narrativas do terror que foi promovido e de qualquer possibilidade de justiça (Seligmann-Silva, 2008).

Considerações finais

Davi Kopenawa tem hoje 66 anos. Vive com a família em *Watoriki*, exerce o xamanismo e colabora com os projetos da Hutukara Associação Yanomami (HAY), organização sem fins lucrativos que desenvolve ações de proteção territorial e florestal, conta as invasões do garimpo ilegal. Recentemente, participou de um vídeo para uma campanha da associação, que buscava dar visibilidade para os problemas causados pelo garimpo nas terras yanomami e para os impactos do Coronavírus, trazido pelos garimpeiros. Ao mesmo tempo, na última Comissão Parlamentar de Inquérito sobre o Covid-19, foram registrados, entre os crimes contra povos indígenas na pandemia, ataques armados promovidos por garimpeiros e outros invasores em terras dos povos Yanomami e *Munduruku*; devastação, desnutrição; contágio por mercúrio e outros químicos ilícitos; falta de transparência; e atos protelatórios da União quanto à saúde, à vacinação e à proteção dos povos atacados pelos invasores e assolados pela pandemia (Senado Federal, 2021).

Em se tratando da situação indígena no Brasil, desde a ditadura, e mesmo antes, os governos brasileiros vêm encontrando maneiras de fugir à palavra ‘genocídio’ e suas consequências, mesmo que esta seja amplamente utilizada pela mídia nacional e internacional. Trata-se de uma forma de evitar a responsabilização e a justa compensação das pessoas afetadas. Os anos de ditadura militar só fizeram agravar uma situação de descaso e desrespeito que já imperava, além de aumentar as tensões que embasaram conflitos nas décadas seguintes.

Nesse momento de luta ideológica, as narrativas das vítimas são imprescindíveis. Por isso, o pacto etnográfico entre Davi Kopenawa e Bruce Albert e o fruto de sua cooperação, o livro *A Queda do Céu*, chamaram a atenção da mídia do mundo todo e permitiram que o ativismo político em prol dos indígenas no Brasil ganhasse mais visibilidade e apoio. Um testemunho de caráter tão complexo tem potencial documental, literário e reivindicatório dos direitos indígenas. O uso de suas interpretações como prova dos danos psicológicos e culturais que o abuso dos brancos vem causando é apenas uma das facetas que o testemunho de um líder como Kopenawa pode assumir. Por isso, seu testemunho sobre as experiências antes, depois e durante o período ditatorial brasileiro deve ser visto como uma arma contra o esquecimento, como um renascer da memória coletiva, mediante o trauma individual. Afinal, o seu esforço não foi em vão, nem foram desperdiçados o seu luto e a sua ânsia de ser ouvido.

Referências

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza. *Série Antropologia*, Brasília, p. 1-33, 1995.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Agitadores e subversivos: repressão, perseguição e violações dos direitos indígenas pela ditadura militar. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 38, ed. 1, p. 1-24, jan./mar. 2020.

BRASIL. **Relatório Figueiredo**. 1967. Disponível em: <https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2022.

CCPY. Criada Associação Yanomami. **Boletim Pró-Yanomami Online**, Boa Vista, ed. 1, p. 1, n. 55, nov. 2004. Disponível em: http://www.proyanomami.org.br/boletimMail/yanoBoletim/html/Boletim_55.htm. Acesso em: 31 jan. 2022.

CICCARONE, Celeste. Fazenda Guarani: narrativas indígenas sobre remoção, reclusão e fugas no período da ditadura militar no Brasil. **Vibrant**, [s. l.], v. 15, ed. 3, p. 1-22, 2018.

GODDARD, Jean-Christophe. Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de A queda do céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. **Revista de antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, ed. 2, p. 29-38, jul./dez. 2017.

GOMES, Maria José da Silva. **Comunidades Indígenas: Histórias Silenciadas na Ditadura Militar (1964-1985)**. Orientador: Israel Soares de Sousa. 2017. 60 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Plena em História) - Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2017.

HIRSCHBERGER, Gilad. Collective trauma and the social construction of meaning. **Frontiers in psychology**, Israel, v. 9, p. 1-14, 10 ago. 2018. Disponível em: https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2018.01441/full?utm_source=facebook&utm_medium=Zoho+Social. Acesso em: 19 mar. 2022.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI. **Hutukara**. Boa Vista, 2020. Disponível em: <http://www.hutukara.org/>. Acesso em: 31 jan. 2022..KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. ISBN 978-85-359-2620-0. E-book (736 p.).

REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Apresentação. Separata de: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá (org.). **A ditadura que mudou o Brasil**. [S. l.]: Zahar, 2014. p. 5-14. Disponível em: http://img.travessa.com.br/capitulo/ZAHAR/DITADURA_QUE_MUDOU_O_BRASIL_A_50_ANOS_DO_GOLPE_DE_1964-9788537811733.pdf. Acesso em: 26 mar. 2022.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma - A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psic. Clin.**, Rio de Janeiro, v. 20, ed. 1, p. 65-82, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: Seligmann-Silva, Márcio e Nestrovski, Arthur Rosenblat. **Catástrofe e representação**. São Paulo: Editora Escuta, 2000.

SENADO FEDERAL. **CPI da Pandemia: Relatório Final**. 2021. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2021/10/relatorio-final-renan-calheiros-cpi.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2022.

TRINIDAD, Carlos Benítez. A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 43, ed. 1, p. 257-284, 1 jul. 2018.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. 518 p. ISBN 978-85-359-2711-5.