

A escritura como hospitalidade em *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert

Carolina Correia dos Santos*

Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como um fantasma. Aos poucos, você foi aprendendo a imitar minha língua e a rir conosco. Nós éramos jovens, e no começo você não me conhecia. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de *napë*. Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos. Apesar disso, você veio até mim e se tornou meu amigo. Você ficou do meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos *xapiri*, que na sua língua vocês chamam de espíritos. Então entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada de nós. Ficamos muito tempo sentados, falando, em minha casa, apesar das picadas das mutucas e piuns. Poucos são os brancos que escutaram nossa fala desse modo. Assim, eu lhe dei meu histórico, para você responder aos que se perguntam o que pensam os habitantes da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 63).

Há muitos caminhos possíveis nessas e por entre essas que são as primeiras palavras de Davi Kopenawa, *xamã* e líder político yanomami, no relato que ele e Bruce Albert, de uma forma muito própria, elaboraram juntos. São, ao menos, as primeiras palavras que lemos, e que sabemos ser de Kopenawa, ou terem sido suas, quando eram palavras yanomami, antes de serem francesas e depois, enfim, portuguesas/brasileiras.

O povo Yanomami vive no extremo norte do território brasileiro e em parte da Venezuela. No Brasil, acredita-se que são 21.600 pessoas que vivem entre pouco menos de 260 grupos locais. Tiveram seus primeiros contatos com os brancos no começo do século XX, mas o convívio, de fato, só aconteceu entre as décadas de 1940 e 1960, quando algumas missões religiosas e postos do Serviço de Proteção ao Índio instalaram-se na periferia das suas terras. Com o contato regular, vieram as epidemias (*xawara*) e as mortes causadas pelas doenças dos brancos.

Kopenawa nasceu na década de 1950. Seus familiares morreram por conta do contato e doenças, e ele mesmo contraiu tuberculose quando adulto. O tempo no

* Doutora em Letras (Teoria Literária e Literatura Comparada) e pós-doutoranda na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: escarola57@yahoo.com

hospital, recuperando-se, contribuiu, segundo seu relato, para a formação do seu caráter reflexivo. Se, antes, Davi Kopenawa havia tentado “virar branco” (e isso tem a ver tanto com um processo de aculturação no qual as missões religiosas se empenhavam quanto com uma curiosidade e uma abertura para o outro muito próprias dos indígenas), depois da sua recuperação, seus projetos tomaram contornos mais complexos e passaram a apontar para um lugar de mediação, ou diplomacia, como gosta de dizer Eduardo Viveiros de Castro. Sua próxima atividade, não por acaso, será a de intérprete, na Fundação Nacional do Índio (Funai), traduzindo entre brancos e Yanomami e entre brancos e outros índios, por toda a extensão das terras onde habitam os chamados povos originários da Amazônia. Aprende, aí, sobre a dimensão territorial e cultural de seu povo.

No início da década de 1980, instala-se de vez em Watoriki, aldeia de seu sogro, que o inicia no xamanismo. Como explica Albert, a iniciação “serviu-lhe de alicerce para desenvolver uma reflexão cosmológica original a respeito do fetichismo da mercadoria, da destruição da floresta amazônica e das mudanças climáticas” (ALBERT, 2015, p. 46).¹

O envolvimento entre Albert e Kopenawa, que haviam se encontrado pela primeira vez em 1978, intensifica-se ao longo da década que segue e adquire a forma de uma colaboração a partir de dezembro de 1989, quando Kopenawa começa a gravar suas palavras em fitas K7, base de *A queda do céu*. Segundo descrito no “*Post-criptum*” do livro, Kopenawa estava, naqueles dias, hospedado na casa da antropóloga Alcida Ramos, em Brasília, quando viu uma reportagem na TV sobre os garimpos abertos ilegalmente em território yanomami. Chocado, teria dito à antropóloga, em português: “Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 531). Teriam sido essas as palavras que fizeram com que Alcida Ramos lhe propusesse a gravação do que teria a dizer, das suas palavras, em yanomami, a Bruce Albert, etnólogo francês cuja primeira estadia entre os Yanomami data de 1975. Albert assume, com a escuta das palavras de Kopenawa nas gravações e conversas realizadas ao longo de 10 anos, um tipo de missão em que diz haver buscado “honrar” a incumbência de “fazer com que suas palavras fossem ouvidas e tivessem efeito em nosso mundo” (ALBERT, 2015, p. 51).

Neste texto, gostaria de propor dois modos para pensar este feito que talvez possa ser descrito, através do processo de *A queda do céu* — da sua gênese até o momento da minha leitura —, assim: fala — escuta — escrita — leitura — escuta. A fala de Kopenawa a Albert, a escuta de Albert, a escrita de Albert, a minha leitura de Albert, a minha escuta de Kopenawa. Ao longo de todo esse processo e a partir dele, toda uma cadeia de hospitalidade em que funções se estabelecem e se desfazem, onde passamos de hospedeiros a hóspedes, e nessas substituições, passamos todos, todos que, de certo modo, assumimos ao ler o livro, “o pacto

¹ A referência aqui é de *A queda do céu*. Optei por mencionar somente o nome de Albert nas citações dos textos em que ele escreve só e não em parceria com Kopenawa, como o Prólogo e o Posfácio do livro.

etnográfico” que Albert descreve e sobre o qual me deterei brevemente. Mas um pacto que também poderíamos chamar de “pacto de hospitalidade”, caso Jacques Derrida não tivesse usado a expressão de forma que nos contradiz, ao menos em parte; passamos todos, nessas substituições, por reféns.

[...] ocupa-me, toma lugar em mim, o que também significa tome o meu lugar, não te satisfaças em vir ao meu encontro ou ‘estar comigo’. Passar a soleira é entrar e não apenas aproximar-se ou vir. Estranha lógica, mas tão esclarecedora, essa de um senhor impaciente que espera seu hóspede como um libertador, seu emancipador. É *como se* o estrangeiro tivesse as chaves. ... como se o estrangeiro, então, pudesse salvar o senhor e libertar o poder de seu hóspede (*liberate the power of his host*); é como se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade [...]. Essas substituições fazem de todos e de cada um refém do outro. Tais são as leis da hospitalidade (DERRIDA, 2003, p. 107, 109).

É claro que, em *A queda do céu*, a situação ainda se complexifica, porque as palavras mesmas de Kopenawa são, como ele diz, as palavras de *Omama* (deus) e dos *xapiri*, que ele aprendeu enquanto sonhava, que foram gravadas nele e que, assim, fazem dele também um médium. Uma cadeia de meios: Kopenawa, Albert, as fitas K7, o livro, este texto, talvez:

As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de *Omama*. São muito antigas mas os xamãs as renovam o tempo todo. ... Agora é a minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. ... Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “gente de *Teosi*”, não parem de dizer que são mentiras [...]. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora. São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65-66).

Derrida fala das “leis da hospitalidade” de Pierre Klossowski e, mais precisamente, de *Roberte ce soir*, onde, sabemos, uma regra de hospitalidade do anfitrião consistia em dedicar a mulher da casa, a hospedeira, a tia do narrador, *Roberte*, a quem era hospedado. Num jogo contido no próprio texto de Klossowski, as figuras de anfitrião e hóspede são invertidas e reinvertidas. Derrida não usa *Roberte ce soir* ao acaso, e nem somente porque ali estão colocadas leis da hospitalidade. O tema da “mulher dedicada” será retomado e não se pode não marcar esta diferença com as palavras de Kopenawa. No entanto, também não é verdade que podemos inferir uma vizinhança com o feito — e com a dificuldade de realizá-lo (Derrida

cita longamente o trecho “Dificuldades” de *Roberte ce soir*) — que constitui fixar as palavras do xamã, dos *xapiri* e de *Omama* no papel e que é o convite-demanda de Davi Kopenawa a Bruce Albert? Um senhor; um hóspede, um libertador, um emancipador. Como se Kopenawa pedisse a Albert que libertasse suas palavras daquele contexto, do espaço que é a sua casa, onde aquele veio se hospedar. A hospitalidade de Kopenawa não é incondicional. Kopenawa precisa de Albert, espera por ele, na soleira, no umbral. Albert não entra somente nas casas, mas toma o lugar de Kopenawa: “As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim / São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho.” Que outra resposta poderia dar Albert? E não estaria ele, como resposta, também hospedando este outro em seu mundo, tornando-se, então, anfitrião do anfitrião?

O primeiro modo para pensar *A queda do céu* é esse, então, através da hospitalidade e das respostas que ela demanda. O segundo tem a ver com duas dessas respostas que é a escuta do outro por Albert e por nós. Albert, inadvertidamente (mas ele é um etnólogo pouco afeito à academia e seria estranho que acontecesse de outra forma), realiza o que eu, uma pesquisadora de e na literatura comparada, advertidamente entrevejo como o comparativismo de Gayatri Chakravorty Spivak. Não é, então, uma coincidência que seu *Death of a discipline* utilize tão comumente as noções de hospitalidade e hostilidade: sua literatura comparada buscaria uma saída da estrita hospitalidade intraeuropeia e, o que dá no mesmo, de uma política de hostilidade para com o fora-Europa. Albert se aproxima da língua do outro, Yanomami, não como a “língua do seu trabalho de campo”, mas como aquela em que deve se deter (no seu caso foram muitos anos entre os Yanomami e dez anos de escuta de Kopenawa), carregada que está da cultura do outro, complexificada por um coletivo humano e não humano que fala através de Davi Kopenawa, um “meio cultural ativo e não objetos de estudo cultural” (SPIVAK, 2003, p. 9, tradução nossa).² “Poucos são os brancos que escutaram nossa fala desse modo”, disse Kopenawa a Albert.

Nossa resposta, a resposta dos leitores, não pode ser a mesma de Albert, mas o quão próximo podemos chegar dessa performance? E, o quão distante conseguimos nos manter de um velho modo de escuta do outro? Aquele de hostilidade e, ao mesmo tempo, de uma certa hospitalidade? “Somos nós herdeiros dessa tradição das leis da hospitalidade?”, perguntaria Derrida (2003, p. 135) ao mencionar aqueles dois casos no Velho Testamento, o oferecimento das suas filhas virgens por Ló e da concubina pelo levita abrigado pelo ancião em *Juízes*; as leis da hospitalidade que ditam aos homens dedicar uma mulher em seu respeito. O quão distantes conseguimos estar de uma hospitalidade e de uma leitura que, no final, sacrifica o outro?

O interessante de pensar a hospitalidade na relação entre Davi Kopenawa e Bruce Albert é, para além dos diversos níveis em que um e outro se tornam anfi-

² Todas as traduções de *Death of a discipline* são minhas e não serão mais indicadas no texto.

trião e hóspede, deter-se sobre as próprias bases da pesquisa etnográfica em que expressões como “ser adotado pelos seus anfitriões” são usadas para descrever experiências de campo. Para Albert, imaginar-se “adotado” nunca foi possível, especialmente pela consciência de ser o antropólogo um tipo de emissário, ainda quando aparentemente inofensivo, “de um mundo inquietante e nefasto” (2015, p. 520). Na sua experiência com os Yanomami, entendeu logo que era hospedado por precaução, somente. O que Albert narra a partir das suas primeiras tentativas de investigação é, na verdade, o modo como pouco a pouco as regras aparentemente estáveis de uma relação aparentemente assimétrica entre o branco e o índio eram vigorosamente subvertidas. Assimetria invertida, mas não estabelecida.

Davi Kopenawa sabia que precisava de aliados. Numa entrevista em 1991, ele diz que:

são necessárias pessoas valentes, antropólogos corajosos que não se contentam em fazer pesquisa e depois ir embora. Nós, índios, precisamos de antropólogos que tenham coragem, antropólogos que falem nossa língua. Precisamos de antropólogos que venham nos trazer notícias do que os brancos estão fazendo, do que o governo está dizendo, do que os estrangeiros estão dizendo (KOPENAWA apud ALBERT, 2015, p. 530).

Kopenawa e Albert invertem, ao menos parcialmente, um antigo modo de entender o relacionamento entre etnógrafo e os chamados “informantes”:

Conforme ganham confiança, começam a avaliar sua aptidão para servir de intermediário, a favor deles, na comunicação entre os dois mundos. Agora com algum crédito, o etnógrafo aprendiz estabelece com eles — sem saber ou sem querer saber — um pacto implícito. O “material etnográfico” registrado a partir de então é ao mesmo tempo o alicerce e o produto desse pacto (ALBERT, 2015, p. 521).

O branco, o portador da língua e da escrita dos brancos, aquele que produziria “conhecimento” *sobre* outra cultura, que traduziria em termos já conhecidos o mundo do outro, esse etnógrafo é, aos poucos, transformado. Educado pela arte da diplomacia indígena, ele é forçado a assumir “o papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças” (ALBERT, 2015, p. 521). Mais do que aprender sobre os indígenas, o etnógrafo os serve, e possibilita seu reconhecimento (não garantido) num mundo quando não violento, alheio e refratário a outras formas e modos de vida.

A resposta de Albert, então, à demanda de Kopenawa para que se tornasse seu hóspede, mas, também, seu libertador, liberador do seu poder, das suas palavras, das dos *xapiri* e de Omama, o convite para que aquele, enfim, tomasse o seu lugar é: “o esforço de transposição de suas palavras e ideias [que] exige do redator uma profunda capacidade de identificação com o narrado, para *poder habitar sua*

p. 50-51). E esse “espectro não pode mais ser, com a mesma segurança, distinguido da verdade, da realidade, da carne viva, etc.” (DERRIDA, 2005, p. 51).

Se *A queda do céu*, ainda mais por ser escritura, não deixa de reclamar por uma performance do leitor, isso acontece também por Kopenawa ser, ele mesmo, estrangeiro: um estranho à língua na qual está escrito *A queda do céu*, assim como um estranho ao direito e às leis do país ao que se vê vinculado e à cultura que deve “acolher” suas palavras. Como é de se esperar, as palavras de um xamã yanomami sobre um conhecimento aprendido em sonhos e transe e que termina com uma profecia do fim do mundo, tema comum às mitologias indígenas, pode causar desconforto. Kopenawa, de fato, faz descrições mais e mais incômodas aos brancos-*napë*: “Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito”, ou “seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos”. “A guerra interna ao *logos*, esta é a questão do estrangeiro”, afirma Derrida (2003, p. 9).

Lévi-Strauss, em *Tristes trópicos*, conta em tom melancólico de um conhecimento e um viver sempre além das possibilidades do etnólogo, especialmente aquele marcado por uma formação *no logos*. Tendo feito, ele diz, “como o índio do mito”, tendo ido “tão longe quanto a terra o permite”, tendo interrogado “a criatura e as coisas”, reencontrou a mesma decepção. “O sonho, ‘deus dos selvagens’, diziam os antigos missionários, sempre esvaiu-me entre os dedos, como um mercúrio sutil” (1955/1996, p. 38). Albert, por outro lado, não tem a mesma decepção. E nem seu texto tem o tom ou mesmo o objetivo de *Tristes trópicos*. Ele busca, ao traduzir as palavras de Kopenawa, mais do que uma operação linguística: habitar um mesmo *ethos* (DERRIDA, 2003). Estava disposto a uma experiência diversa da de Lévi-Strauss, ao menos naquele momento de *Tristes trópicos*, e parece acreditar que um certo grau de despersonalização é possível. Em todo caso, Albert se mostra disposto a também deixar o outro entrar. Ele estava igualmente ansioso por seu hóspede-anfitrião. “É indispensável que o ‘eu’ do etnógrafo seja capaz de ‘tornar-se alguém diferente de si por inebriamento de suas faculdades morais’, e isso na mesma medida em que seu ‘modelo’ aceitou alhear-se no processo de recriação escrita de seus dizeres” (ALBERT, 2015, p. 538).

Mas Albert também sabia, e aprendeu isso na sua primeira visita à Amazônia, do fascinante enigma que aquilo outro representava, o que passou a ser, então, “o desafio de um outro saber, ao mesmo tempo próximo e dolorosamente inacessível” (ALBERT, 2015, p. 515). Esse saber relativamente amargo que os antropólogos experimentam e narram, que tanto os incita e os mantém dispostos, apesar dos insetos, das distâncias, da falta de dinheiro, da sensação de deslocamento contínuo e de inadequação eterna; esse saber parece convidar à infactível hospitalidade incondicional e constituir, assim, uma tentativa de resposta para além das leis da hospitalidade.

Para o estrangeiro, em nosso mundo, existem as leis, para um mundo outro, para o outro no mundo, tenta-se algo diferente. E não custa lembrar que entre os

Yanomami não há nomes próprios, somente apelidos que acabam se tornando, na idade adulta, “o nome” de alguém. Ainda assim, expor seus nomes aos ouvidos de todos é um modo dos índios de trocar insultos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 71).

[...] a diferença... entre o estrangeiro e o outro absoluto, é que este último pode não ter nome e nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade (DERRIDA, 2003, p. 23).

Mas a hospitalidade incondicional, como a experiência do etnólogo diante do outro, não pode senão carregar a ambiguidade da “hostipitalidade”. Assim, podemos então dizer que aprendemos, ao ler *A queda do céu* nesta chave, a preparar-nos “para uma paciente e provisória e para sempre deferida chegada à performatividade do outro, a fim não de transcodificar, mas dar uma resposta” (SPIVAK, 2003, p. 13). Uma tarefa sempre incompleta.

Death of a discipline talvez seja, sobretudo, um livro sobre a literatura comparada nos Estados Unidos. Mas, ele serve igualmente àqueles que buscam certa orientação para pensar o ensino da literatura e um futuro para as humanidades, também no Brasil, ainda mais hoje. Como acontece em muitos lugares do mundo, as ideias de universidade, de formação, de conhecimento não funcional estão em baixa. As universidades públicas perdem financiamento estatal, esvaziam-se. As greves de funcionários e professores não surtem efeito. O capital privado entra avidamente em cena, com faculdades que oferecem cursos de rápida conclusão e financiamentos de longo prazo. Este é, talvez não simplesmente, o outro lado da mesma moeda que quer rever a demarcação das terras indígenas em território nacional em favor do agronegócio e da mineração. Leitura funcional em cursos profissionalizantes de um lado, projeto técnico-desenvolvimentista de outro. Erradicação de sistemas étnico-culturais como uma das consequências. É nesse contexto que a leitura do outro se apresenta urgente, indispensável, incondicional.

Se as fronteiras devem ser cruzadas (Spivak) no ato de hospitalidade que busca romper com as leis da hospitalidade com o estrangeiro — aquelas leis que pressupõem fronteiras, exclusões, escolhas e nomes de família (Derrida) — isso acontece como que *à revelia* do mesmo processo de globalização no qual o capital, e só ele, deve circular livremente. Não é irônico e não é uma coincidência que os Yanomami tenham recebido apoio justamente de estrangeiros. Bruce Albert é nascido no Marrocos. Claudia Andujar, a fotógrafa que fez circular caras, corpos e casas yanomami internacionalmente, nasceu na Suíça. Ambos ajudaram a fundar a Comissão Pró-Yanomami. Mas, acima de tudo, o que depreendemos daí é a possibilidade da hospitalidade em detrimento da hostilidade. Tal hospitalidade é aquela que possibilitaria o questionamento do eu mesmo, o que Spivak almeja e entrevê na nova disciplina: “Nós refaremos a Literatura Comparada, então, procurando por nossa definição nos olhos do outro, conforme figurado no texto” (SPIVAK, 2003, p. 25).

A experiência da definição de si pelo olhar do outro parece poder delinear o processo de Albert de escuta/leitura e escrita de Kopenawa.

Uma tradução e um trabalho, como Albert esclarece, que derivem e propiciem “uma profunda capacidade de identificação com o narrado” não se aproximam nem abordam a língua do outro como, meramente, a língua do trabalho de campo. “Considerar as línguas do Hemisfério Sul como meios culturais ativos e não como objetos de estudo cultural”, afirma Spivak (2003, p. 9); e dessa maneira possibilitar a inscrição (e a escrita) de “inúmeras línguas indígenas programadas a desaparecer quando mapas foram feitos” (SPIVAK, 2003, p. 15). A questão não é a preservação de culturas “mais fracas” geopoliticamente, mas, efetivamente, trata-se de um tipo novo de interação, em que a formação de coletividades já não esteja dada por uma suposta cultura de base, coletividades sem conteúdos pré-fabricados (SPIVAK, 2003, p. 26).

Albert — talvez os etnólogos — conhece na carne, na própria experiência de campo, a distância que os separa dos povos com que vivem. Essa distância, de certa maneira, é intransponível. Mas, por isso mesmo, ela continua a ser transposta; por isso e porque há, parece, modos de diminuí-la. Tenho argumentado, neste texto, que a escritura é uma forma ambivalente de fazê-lo. Assim, *A queda do céu* funciona através e a partir de uma “*active teleopoiesis*”, no sentido em que Spivak atribui à expressão a que recorre Derrida, *téléiopoièse*, em *Politiques de l’amitié*: “afetar a distância numa *poiesis* — um fazer imaginativo — sem garantias, e, portanto, por uma predicação definitiva, reverter seu valor” (SPIVAK, 2003, p. 31).

A queda do céu, almejando uma hospitalidade, é o espaço de um encontro onde pelo menos dois atores estão bem delimitados — são singulares — ao mesmo tempo que trocam de lugares e assumem novas posições, convocando também o leitor a se posicionar quanto à sua possibilidade/capacidade/disposição de ser hospedado e hospedar. Torna-se, portanto, uma potente invocação a uma coletividade que não emerge, necessariamente, de uma cultura em comum. Se aceitamos o convite a hospedar e ser deslocado por *A queda do céu*, o que será deslocado, na sua raiz mesma, é qualquer oposição entre natureza e cultura. A experiência da leitura não é unívoca, mas a distância entre os atores em questão é variável e os conhecimentos, de certa forma, cambiáveis.

A intensa relação que o livro impõe entre saberes, línguas e seres diversos, entre natureza e cultura, efetivamente, mistura esses últimos termos. O conhecimento do “sul”, indígena, é ativado e trabalhado por e através dos saberes e da disposição do “norte”, do etnólogo. O leitor deve estar aberto a uma coletividade que compreende não humanos e a uma suspensão de si, em certo sentido, a uma redefinição de conceitos que lhe seriam familiares, assim como a uma rede de saberes que negam a sua suposta identidade. É a chance de acolhimento de um (saber) estrangeiro e sua questão, como explicava Derrida: “a guerra interna ao *logos*”.

Dessa indecidibilidade, da ambiguidade da escrita e da leitura vertiginosa de *A queda do céu*, o alerta de Derrida sobre o “espectro” que constitui a escritura: como “espectro não pode mais ser, com a mesma segurança, distinguido da verdade, da realidade, da carne viva, etc.” (DERRIDA, 2005, p. 51). A leitura-experiência parece chegar ao limite, constituir-se um espectro da experiência do etnólogo-tradutor. É como se assumíssemos este lugar, assumindo a experiência da hospitalidade, tomando parte nas “substituições [que] fazem de todos e de cada um refém do outro” (DERRIDA, 2003, p. 107, 109).

“Faz muito tempo, você veio viver entre nós [...] Aos poucos, você foi aprendendo a imitar minha língua e a rir conosco. Nós éramos jovens [...] Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes [...] *Ficamos muito tempo sentados, falando, em minha casa, apesar das picadas das mutucas e piuns*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 63, grifo nosso). É essa colaboração e essa mistura, entre Yanomami, napê, pensamentos, vidas, mutucas e piuns que permite entrever em *A queda do céu* uma coletividade e que impele, depois da tradução, à imaginação de um mundo porvir, em aberto e em disputa.

Referências

- DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Death of a discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.

Recebido em 28 de outubro de 2017.

Aprovado em 24 de março de 2018.

Resumo/Abstract/Resumen

A escritura como hospitalidade em *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert

Carolina Correia dos Santos

Davi Kopenawa e Bruce Albert realizam juntos *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Considerado uma profecia, este livro de autoria complexa dá conta de um mundo (não só yanomami) visitado, colonizado, catequizado, invadido, defendido, ameaçado. O outro, aí, é o *napë*, palavra que passa a se referir ao conceito de branco, além de inimigo e estrangeiro. A partir da relação entre Kopenawa e Albert, proponho ler *A queda do céu* como performance que visa uma hospitalidade ainda desconhecida, que dissolveria o paradoxo mesmo que a constitui: pois aquele que é hospitaleiro *deve* ser o dono da casa, o proprietário, aquele que tem direito a um território e que, assim, o abriria ao outro. Minha hipótese é de que a hospitalidade por vir de Jacques Derrida seja possível hoje para um Yanomami e na relação que ele impõe a quem acorda, aos que dizem um tipo de “sim” no ato de ler *A queda do céu*. Ademais, *A queda do céu*, com sua origem múltipla, humana e não humana, corrobora uma autoria que desmente a propriedade e que impele o leitor a uma tomada de posição.

Palavras-chave: Davi Kopenawa, autoria, literatura comparada, escrita, etnologia.

Writing as hospitality in *A queda do céu*, by Davi Kopenawa and Bruce Albert

Carolina Correia dos Santos

Davi Kopenawa and Bruce Albert made *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman* together. Considered a prophecy, this book of complex authorship tells of a world (not only Yanomami) visited, colonized, catechized, invaded, defended, threatened. The other, there, is the *napë*, a word that comes to refer to white man, as well as enemy and foreigner. From the relationship between Kopenawa and Albert, I analyse *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman* as a performance that aims at a still unknown hospitality that would dissolve the paradox which constitutes it: for he who is hospitable (the host) must be the owner of the house, he who has a right to a territory and thus would allow the other in. My hypothesis is that the future hospitality of Jacques Derrida is possible today for a Yanomami and in the relationship he imposes on those who say a kind of “yes” in the act of reading *The Falling Sky*. In addition, *The Falling Sky*, with its multiple origins, human and non-human, corroborates an authorship that denies the property and that impels the reader to take a position.

Keywords: Davi Kopenawa, authorship, comparative literature, writing, ethnology.

La escritura como hospitalidad en *A queda do céu*, de Davi Kopenawa y Bruce Albert

Carolina Correia dos Santos

Davi Kopenawa y Bruce Albert escribieron juntos *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Considerado una profecía, este libro de autoría compleja da cuenta de un mundo (no sólo yanomami) visitado, colonizado, catequizado, invadido, defendido y amenazado. El otro es el *napë*, palabra que pasa a referirse al concepto de blanco, además de enemigo y extranjero. A partir de la relación entre Kopenawa y Albert, propongo leer *A queda do céu* como una performance que busca una hospitalidad aún desconocida, que disolvería la paradoja misma que la constituye: pues aquel que es hospitalario debe ser dueño de la casa, propietario, aquel que tiene derecho a un territorio y que, de este modo, lo abriría al otro. Mi hipótesis es que la hospitalidad por venir de Jacques Derrida es posible hoy para un Yanomami y en la relación que él impone a aquellos que dicen un tipo de “sí” en el acto de leer *A queda do céu*. Además, *A queda do céu*, con su origen múltiple, humana y no humana, corrobora una autoría que desmiente la propiedad y que impulsa al lector a una toma de posición.

Palabras clave: Davi Kopenawa, autoría, literatura comparada, escritura, etnología.