

Poética da densidade para segurar o céu: tradução, estratégias xamânicas e abertura ontológica

Janaína Tatim

Pós-doutora em Estudos de Literatura/Universidade Federal Fluminense/Faperj

<https://orcid.org/0000-0001-7782-9878>

tatimjanaina@gmail.com

Se o xamanismo é essencialmente uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos, então o discurso de Kopenawa não é apenas uma narrativa sobre certos *conteúdos* xamânicos [...], mas] uma *forma* xamânica em si mesma, um exemplo de xamanismo em ação

Eduardo Viveiros de Castro, *A floresta de cristal*, 2006.

Intradução

No livro *A queda do céu*, a tradução é constitutiva da fabricação de um artefato escrito que dá corpo ao intento expresso no pacto de colaboração entre seus coautores: fazer com que as palavras do xamã Davi Kopenawa Yanomami sejam ouvidas pelos não indígenas, a quem ele chama *napë*. Assim, a tradução é empenhada na tarefa de dar passagem às palavras do outro na língua de sua alteridade, isto é, fazer (as) palavras (de um) Yanomami¹ ressoarem nas línguas dos brancos. Neste artigo, vou focar um aspecto dessa

1 As comunidades identificadas sob o etnônimo Yanomami (cerca de 30 mil pessoas entre Brasil e Venezuela, sendo 27.144 no Brasil, de acordo com os dados mais recentes do IBGE cf. <https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques/36595-com-a-coleta-concluida-em-tis-yanomamis-censo-ja-registra-1-652-876-pessoas-indigenas-em-todo-o-pais.html>) falam ao menos quatro línguas distintas e vários dialetos pertencentes a uma família linguística isolada. Atualmente, propõe-se que haja seis línguas na família Yanomami (Ferreira, Senra & Machado, 2019). Davi Kopenawa tem por língua materna o Yanomam (Yanomami oriental), designada localmente “como *yanomae thë ã*, ‘a fala yanomae’, e seus falantes chamam a si mesmos *yanomae thë pë* (‘os seres humanos’)” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 533). Quando remeto à “língua yanomami”, estou simplificando a referência a essa realidade linguística mais complexa.

passagem que parece ter a ver com o que certa teoria da tradução nomeou como o modo de visar de cada língua, talvez possível de parafrasear como a *intentio* do idioma xamânico yanomami. Isso se relaciona com a sugestão de Eduardo Viveiros de Castro (em epígrafe) de que o discurso de Kopenawa² seja uma *forma xamânica*; estendendo tal sugestão ao livro, como compreender que a voz narrativa escrita de *A queda do céu* seja uma *forma de ação xamânica*? Se, como afirmei na primeira frase, a tradução é constitutiva desse artefato escrito, então ela também está comprometida com a tarefa de uma ação xamânica cosmopolítica – e, argumentarei, é sua pedra angular. Então como inscrever as formas do xamanismo yanomami nas línguas dos *napẽ*, e, mais especificamente, em seus regimes da escrita? Para responder essa questão, proponho uma leitura cruzada entre “A imagem e a pele”, sétimo capítulo de *A queda do céu*, e seu posfácio, “*Postscriptum: Quando eu é um outro (e vice-versa)*”, no qual Bruce Albert comenta as estratégias de produção do livro. Dentre elas, destacarei a técnica da “tradução densa” para cruzá-la com a auto-objetivação etnográfica realizada por Davi Kopenawa como uma “descrição densa”, a qual se destaca claramente no referido capítulo, dedicado ao ofício do xamã de curar os humanos.

Pensamento antropológico e tradução

Considerando sua gênese no contexto do choque colonial entre as ciências ocidentais e a vida de povos originários além do Ocidente, a disciplina da Antropologia é devedora da prática da tradução. Mais recentemente, o estudo do xamanismo amazônico pela Antropologia tem sido fonte para a expansão do sentido da tradução como *tradução entre mundos*. Assim, a reflexão feita a esse respeito no bojo da disciplina, e impactada pela “autodeterminação ontológica dos povos estudados”, para usar os termos como Viveiros de Castro (re)definiu a missão com a qual a Antropologia deveria estar comprometida, amplia a reflexão sobre a prática tradutória.

No ensaio que já quase completa 30 anos, “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha diz que nele queria colocar “em evidência a questão da *intentio* e [...] o] que se pode entender por tradução nas sociedades indígenas amazônicas” (2009[1997], p. 101), reunindo para tal indícios de práticas xamânicas de povos diversos. A partir disso, ela faz asserções sintéticas e potentes a respeito das funções dos xamãs, incluindo aquela que talvez seja a mais ecoada:

2 No artigo “A floresta de cristal”, de 2006, Viveiros de Castro não se baseia no livro *A queda do céu*, que, embora já estivesse sendo redigido, só seria publicado na França em 2010. Quando ele propõe o discurso de Kopenawa como uma “forma xamânica em si”, tem por referência uma série de colaborações prévias entre Davi e Bruce, que já apresentava o propósito de fazer as palavras do xamã chegarem aos brancos (ou seja, já não se tratava meramente de interlocução etnográfica, mas de discursos com propósitos cosmopolíticos).

a de que o xamã é um tradutor. A outra linha do argumento é articulada por um conceito que advém da teoria da linguagem do filósofo alemão Walter Benjamin, especificamente, de sua reflexão sobre a prática tradutória. Carneiro da Cunha o parafraseou da seguinte maneira: “Pão e *brot* significam ambos o mesmo objeto, mas diferem em seus modos de significação (*intentio*). A boa tradução é, então, aquela que é capaz de apreender os pontos de ressonância, de fazer com que a *intentio* em uma língua reverbere em outra” (2009, p. 108).

A referência é o clássico ensaio “A tarefa do tradutor” (“*Die Aufgabe des Übersetzers*”, de 1923), no qual o conceito de *intentio* aparece entrelaçado à filosofia da linguagem de Benjamin, de cunho místico/sagrado, sendo difícil isolá-lo dela e ao mesmo tempo impossível de abordá-la a contento aqui³. Para os propósitos deste artigo, cabe destacar que Benjamin usou essa palavra estrangeira, *intentio*, quase transparente e opaca ao mesmo tempo, de modo contíguo às ideias de “intenção”, “modos de intenção”, “modo de visar”, “maneira de significar” [*Art des Meinens*], referindo um princípio de cada língua em particular, que, na complementariedade de todas elas, faria emergir a pura língua (ver nota 3). Usando as ferramentas conceituais de sua filosofia da linguagem, Benjamin assevera que o tradutor deveria se desprender do objetivo de atingir as mesmas coisas visadas (uma crítica à ideia da tradução como mero transporte/convergência do sentido de uma língua à outra) para evocar a maneira de significar [*Art des Meinens*] da outra, permitindo que seu próprio modo de *intentio* ressoe como harmonia, como complemento da língua para a

3 Para um vislumbre de como Benjamin entrelaça sua concepção de tradução a uma filosofia da linguagem, por assim dizer, mística/messiânica, reproduzo o trecho ampliado no qual se embasou Manuela Carneiro da Cunha em sua paráfrase – e agradeço a Adalberto Müller pela versão, traduzida a pedido: “toda a afinidade supra-histórica das línguas baseia-se no fato de que, em cada uma delas como um todo, uma coisa é visada, e de fato a mesma coisa, que, no entanto, não pode ser alcançada por nenhuma delas individualmente, mas apenas pela totalidade de suas intenções complementares: a pura língua. Embora todos os elementos individuais, palavras, frases e contextos de idiomas estrangeiros excluam uns aos outros, esses idiomas se complementam em suas intenções. Para entender essa lei, uma das fundamentais na filosofia da linguagem, é necessário diferenciar a intenção do visado com a do modo de visar. Em ‘Brot’ e ‘pain’, o visado é o mesmo, mas o modo de visar não. Pois é no modo de visar que as duas palavras significam algo diferente para o alemão e para o francês, que elas não são intercambiáveis para ambos, de fato, que elas acabam se esforçando para excluir uma à outra; mas na coisa visada que, considerada absolutamente, elas significam a mesma coisa e idêntica. Embora, dessa forma, o modo de visar dessas duas palavras se contradiga, ele se complementa nos dois idiomas dos quais elas se originam. Neles, o modo de visar complementa o que é visado. No caso dos idiomas individuais e não complementados, o que é visado nunca é encontrado em relativa independência, como acontece com as palavras ou sentenças individuais, mas está em constante estado de mudança até que possa emergir da harmonia de todos esses modos de visar como linguagem pura. Por tanto tempo, ele permanece encoberto nas línguas. Mas se elas crescem dessa maneira até o fim messiânico de sua história, então cabe à tradução, que é inflamada pela eterna sobrevivência das obras e pelo infinito renascimento das línguas, testar sempre de novo o crescimento sagrado das línguas: quão longe seu encobrimento está da revelação, quão presente ela pode se tornar no conhecimento dessa distância”.

qual se traduz⁴. A tradução aí pensada como forma (e não um modo de representação do original), revela, em vez de escamotear, a diferença desdobrada da maneira de significar de cada língua, e em sua complementariedade⁵.

No uso de Carneiro da Cunha do conceito de *intentio*, este nomeia algo que o exercício da tradução, seja entre línguas, seja entre mundos, pode revelar; ainda, seguindo Benjamin, ela o compreende como o “modo de significação” de cada língua, passível de ser reverberado, por meio de uma boa tradução, em outra língua. O xamã amazônico, como tradutor, é aquele que procura ressonâncias entre sistemas e códigos diversos, totalizando pontos de vista parciais.

O conceito de *intentio* também reaparece, anos depois, no ensaio “A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada”, de Eduardo Viveiros de Castro (2018[2004]), que pretendia aí “reconstituir o *intentio* da antropologia ameríndia na língua de nossa própria [antropologia]” (2018, p. 251). Nesse ensaio, estamos no escopo das “linguagens conceituais” e a noção de *intentio* reaparece quando o antropólogo assevera:

uma boa tradução – e aqui estou parafraseando Walter Benjamin (ou melhor, Rudolf Pannwitz via Benjamin) – é uma que trai a língua de destino, e não a língua de origem. Uma boa tradução é uma que permite que os conceitos alienígenas deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceitual do tradutor para que o *intentio* da língua original possa ser expresso dentro da língua nova (Viveiros de Castro, 2018, p. 250).

Mais distante da teoria da linguagem de Benjamin (e mais próximo da compreensão de Carneiro da Cunha), Viveiros de Castro mantém o conceito de *intentio* como pressuposto do gesto tradutório. A tradução dá um nexos conceitual para explicar o que faz o xamã e o que deveria fazer o antropólogo: restituir, expressar, reverberar a *intentio*. Trata-se de conceber a tradução como um gesto entre duas línguas conceituais, no qual o tradutor se empenha em marcar sua língua pela outra, fazendo-a expressar a *intentio* daquela. Tanto Carneiro da Cunha quanto Viveiros de Castro assumem a ideia de *intentio* como um pressuposto do gesto tradutório, ou melhor, da *boa tradução*, mas no caso deste último, será a equivocação o verdadeiro pivô da teoria da tradução projetada pelo perspectivismo ameríndio, “[uma teoria] da alteridade referencial entre *conceitos homonímicos*” (2018, p. 251, *itálico meu*).

4 Ainda, reproduzo outro trecho de “A tarefa do tradutor”, por Adalberto Müller: “a língua da tradução pode, e de fato deve, deixar-se levar em relação ao significado, não para reproduzir sua *intentio*, mas para permitir que seu próprio modo de *intentio* ressoe como harmonia, como complemento da língua em que se comunica”. Segundo Müller (em comunicação pessoal), W. Benjamin está associando *Meinen e Art des Meinens* com esse termo antigo – *intentio* – da “semiologia” de Duns Scotus, o que lhe parece uma relação pouco ou mesmo não tratada pela fortuna crítica benjaminiana.

5 Para esta discussão, ver Seligmann-Silva (1999).

No perspectivismo ameríndio – ele mesmo tradução antropológica de, por assim dizer, uma linguagem amazônica –, os equívocos não estão relacionados “a modos imaginários de ‘ver o mundo’ mas aos mundos distintos que são vistos” (2018, p. 255). Viveiros de Castro chamou de multinaturalismo perspectivista esse fenômeno dos “distintos mundos que são vistos” a depender da perspectiva, isto é, a ideia de que se pressupõe no encontro de duas perspectivas diferentes um equívoco por trás de conceitos homônimos. Ou, de outro modo: o pressuposto da situação tradutória nos mundos amazônicos, sobretudo no xamanismo, é um saber sobre a heterogeneidade referencial entre perspectivas ontologicamente heterogêneas. Enquanto entre os ocidentais haveria a concepção de um mesmo referente no mundo natural para uma multiplicidade de visões sobre ele (resultando na relatividade cultural das compreensões sobre o mundo como pressuposto do multiculturalismo), entre povos indígenas amazônicos, o inverso (um multinaturalismo) estaria em jogo, pois entende-se que cada perspectiva vê um mundo diferente (e não uma cultura diferente). O equívoco reside na aparente homonímia conceitual: o que a onça vê e chama de caxiri, os humanos veem e chamam de sangue – no exemplo, a cultura (ou o conceito de “bebida apropriada para pessoas”) é o dado universal, isto é, dado para qualquer perspectiva que diz eu. Numa situação em que sangue e caxiri podem coincidir, o objetivo da tradução é não perder de vista a diferença escondida em homônimos conceituais. A comunicação equívoca entre posições perspectivistas diferentes que acontece nos mundos amazônicos ensina à antropologia, diz Viveiros de Castro, que a equivocação é tanto a condição de possibilidade quanto o limite da empreitada antropológica como uma empreitada de tradução intercultural. Sua lição sobre a tradução é presumir que uma equivocação já existe.

De acordo com Viveiros de Castro, ao passo que o modelo ocidental de “relacionamento social” tende a “assimilar, unificar, e identificar” diferentes culturas, dado o pressuposto de uma univocalidade – pressuposto também da tradução que visa equivaler línguas, assimilar original e texto de chegada –, as “ontologias amazônicas postulam a diferença em vez da identidade como o princípio da relacionalidade” (2018, p. 261) – e assim um paradigma de tradução que prima por fazer aparecer a diferença. Para “nós”, ocidentais, relacionar seria eliminar diferenças para estabelecer semelhanças. Para o pensamento indígena, relacionar seria diferenciar, estabelecer uma diferença onde antes não existia nada (quer dizer, onde antes não se estava em relação). Pensar a tradução com o pensamento indígena seria instigá-la a se tornar “uma operação de diferenciação – uma produção de diferença” (2018, p. 262) –, pois para além da homonímia entre os termos/conceitos comparados, ela deve reverberar a diferença existente entre estes, abrindo e alargando “o espaço imaginado como não existente entre as línguas conceituais em

contato” (2018, p. 254-255). Em outras palavras, o perspectivismo ameríndio é também uma tradução (e uma teoria da tradução) “deformada” e “subvertida” pelo pensamento indígena ou que visa restituir sua *intentio*, sua maneira de significar.

A tarefa da antropologia de produzir conceitos está “relacionada ao estabelecimento de conexões parciais entre distintos regimes de conhecimento”, no dizer de Pedro de Niemeyer Cesarino, outro antropólogo brasileiro também dedicado ao xamanismo amazônico, para quem essa produção de conceitos “está necessariamente atrelada ao problema da tradução” (2018, p. 268). Cesarino, sem deixar a bagagem adquirida pela reflexão sobre a tradução entre mundos, retorna ao problema da tradução entre línguas, ou melhor, ao problema que se instala entre as línguas e os mundos que elas comportam justamente porque muitas vezes a equivocidade é obliterada pela “projeção das propriedades ontológicas provenientes de nossos critérios linguísticos sobre os de outrem” (2018, p. 276). Cesarino, em seu trabalho etnográfico, vai tensionar os avanços do referido perspectivismo ameríndio como teoria da tradução com a tarefa concreta de traduzir, de língua a língua, as artes verbais pelas quais se faz o xamanismo marubo.

Os cantos nesse xamanismo, de modo geral, são práticas tradutórias (ou “recriações tradutivas”), mas como variação da palavra do outro, algo distante do paradigma da cultura letrada da tradução como uma representação de um original: “não existe [na prática tradutória implicada nos cantos marubo] uma tradução objetiva, pois tradução não é cópia ou reprodução de um original, mas necessariamente uma ‘transposição criativa’, quando se trata da linguagem em sua expressão extracotidiana” (2011, p. 129). Ao lidar com outras formas de tradução, a estratégia tradutória de Cesarino de “recriação poética acompanhada de investigação etnográfica” (2011, p. 27), como observou Álvaro Faleiros, nem permanece “discurso etnográfico tradicional”, nem “pura transposição criativa”, resultando em “*outra forma de reescrita*” (Faleiros, 2019, p. 142). Essa *outra forma de reescrita* replica a própria forma da arte verbal xamânica estudada, composta de outras falas advindas da polifonia de um “cosmos babélico”, “multi-humano”, “de tempos sobrepostos no fluxo do surgimento e das transformações”. Embora com finalidades distintas, tanto a tradução em *A queda do céu* quanto a tradução no trabalho etnográfico de Cesarino lidam com a produção de *outra forma de escrita*, com “recriações tradutivas” e “transposições criativas”, afetadas pela própria *intentio* xamânica, num fazer-se tradução implicada com a tarefa de inscrever poéticas do xamanismo amazônico nas línguas dos *napë*, e, especificamente, em seus regimes da escrita.

Tais considerações trazidas pelo pensamento antropológico brasileiro contemporâneo vão me ajudar a refletir sobre a tradução das palavras de um pensador ameríndio que também vem a ser um xamã, a considerar uma ação xamânica sustentada

pela tradução – e que vem a ser um livro escrito – e a encarar uma “aventura intelectual” atravessada pela tradução em todos os seus níveis, sem ser, no entanto, a tradução de um original, senão a fabricação singular de uma narrativa. Apesar de, em última instância, se estar tratando de um livro, as implicações da conjuntura histórica do “contato interétnico” e da catástrofe ambiental decorrente do neoextrativismo são o horizonte determinante levado em conta na fabricação de um discurso que pode ser, então, tomado como uma forma xamânica em ação.

Tradução e ontologia

O título que Bruce Albert escolheu para o sétimo capítulo de *A queda do céu* traduz, em termos comuns – a imagem e a pele –, dois pressupostos ontológicos da prática dos xamãs yanomami, respectivamente, *utupë* e *siki*. Para o escopo deste artigo, entende-se, conforme Mauro Almeida, que “ontologias são repertórios de entes (designados por nomes), de propriedades de tais entes (atributos ou predicados) e de relações entre entes” (2021, p. 139), e que “os pressupostos ontológicos” são aquilo que se presume que existe em uma ontologia em questão, a exemplo de *utupë* e *siki* no xamanismo yanomami, cujo cosmos é traduzido pela experiência de homens que viram espírito. Ainda conforme Almeida, “pressupostos ontológicos dão sentido a encontros pragmáticos, ou permitem interpretá-los, mesmo que vão além de qualquer encontro particular” (2021, p. 138-139). Nesse sentido, imagem (*utupë*) e pele (*siki*) tornam-se mediações conceituais imprescindíveis para que se compreenda como os xamãs yanomami são capazes de curar os seus, porquanto sua atuação as *pressupõe* para além da experiência particular de um xamã.

Utupë e *siki* são pressupostos de significado denso em sua ontologia de origem e incomensuráveis com o que existe em nossa “ontologia de destino”, para a qual são traduzidos parcialmente. São “densos” não só porque incomensuráveis com nossos conceitos de imagem e pele, que excedem, mas também porque articulam a diferença entre perspectivas. Para a gente comum (gente yanomami não xamã, e também os brancos), a cura aparenta se dar apenas no âmbito do corpo, isto é, da visível *siki*; porém, uma vez que a *utupë* das pessoas é visível quando os xamãs se tornam espírito, eles *veem* que a cura é operada no campo espiritual, sendo aí onde as causas verdadeiras do adoecimento e mesmo da morte podem ser conhecidas. Para a “medicina yanomami”, o que o corpo manifesta (febre, dor, prostração, paralisias etc.) são “sintomas” dos tipos de ataques espirituais à imagem (*utupë*) da pessoa. Kopenawa explica que a possibilidade e o processo da cura envolvem a restituição/salvamento/resgate da imagem (*utupë*) da vítima de um ataque no âmbito espiritual. A ação dos xamãs, dos espíritos auxiliares ou dos seres maléficos no plano das imagens tem efeitos pragmáticos sobre o plano do corpo.

Estamos diante da lógica da tradução entre mundos/perspectivas, que, no caso do xamanismo yanomami, se dá entre o plano dos viventes visíveis em sua *siki* (ou a perspectiva que designa o olhar da gente comum) e o plano de ser-imagem invisível das gentes incomuns (ou a perspectiva do olhar dos espíritos, do olhar dos xamãs morto pela *yãkoana*, que vem a ser como os espíritos veem). A ação xamânica da cura cruza limiares ontológicos internos à própria “cultura” yanomami, pois os pressupostos ontológicos dos xamãs não são plenamente dados (acessíveis) para a gente comum. Contudo, essa diferença ontológica não deixa de ter efeitos pragmáticos, para seguir emprestando os termos de Mauro Almeida, compartilhados “entre mundos/perspectivas”, pois a ação xamânica no “plano das imagens” é compatível com os efeitos de cura no “plano das peles”. Isso que aqui fica parecendo dualmente cindido em mundos paralelos de imagens e peles (ou espíritos e corpos), não é concebido como disjunção no xamanismo yanomami, mas como uma sorte de realidade enlaçada de dupla face, como um transitar pelo dentro-fora de uma banda de Moebius – que, aliás, também serviu de referência à antropóloga Hanna Limulja (2022) em sua compreensão da natureza dos sonhos yanomami, feitos da mesma “matéria”, ou da mesma imaterialidade, a *utupë*, pela qual transcorre a ação xamânica⁶. É nesse sentido que a ação xamânica yanomami se dá entre mundos, que podem ser mais ou menos incomensuráveis entre si; sua eficácia, porém, se mostra nas “compatibilidades pragmáticas”, pois a vingança dos espíritos na face da “realidade” das imagens é compatível com a cura na “realidade” do corpo-pele.

Se o título do capítulo 7 destaca pressupostos ontológicos da ação xamânica, seu tema está posto logo nas primeiras linhas e é resumido na resposta à recorrente pergunta que brancos fazem a Kopenawa: Por que decidiu ser xamã? “Respondo que me tornei xamã como eles [os mais velhos] para ser capaz de curar os meus” (2015, p. 175). Mas não se trata da revelação de uma escolha individual, pois a explicação que a suplementa é fundamentada na tradição e na cosmologia yanomami. Curar os seus é fazer como seus ancestrais e pela mesma razão que eles, a qual, por sua vez, foi recebida de “outra dimensão”, de modo que esse fazer é uma replicação e uma continuidade de um fazer passado de geração em geração, e de um mundo a outro, de *Omama* a seu filho, o primeiro xamã, até aos humanos atuais. O “ofício da cura” entre os Yanomami não apenas

6 Limulja argumenta que a fita de Moebius: “ajuda a compreender que tudo que ocorre de um lado passa pelo outro. Assim, é como se um lado da fita correspondesse às experiências diurnas, do corpo, da matéria; e, o outro, às experiências oníricas, da imagem, do imaterial. Aquilo que acontece de um lado passa para o outro, revelando-se um único lado, no sentido de que ambas as experiências afetam a pessoa, cada uma a seu modo. Entretanto, tais experiências se desenrolam como se corpo e imagem estivessem um de costas para o outro; para que os eventos de um lado aconteçam, é preciso que o outro esteja ‘adormecido’. À noite o corpo repousa; de dia a imagem dentro do corpo permanece em estado latente” (2022, p. 174).

é praticado contemporaneamente, como também atualiza e dá continuidade à razão “espiritual” que advém do primeiro tempo como sabedoria. A razão e o fundamento do xamanismo são instruções de *Omama*, como *palavras dadas* na forma de conselho aos ancestrais: “Se vocês beberem *yãkoana*, poderão trazer de volta a imagem de seus filhos capturados por seres maléficos. Se não forem capazes de chamar os *xapiri* para protegê-los, darão pena diante do sofrimento deles e chorarão sua morte em vão!” (2015, p. 175). O fundamento espiritual da decisão de se tornar xamã é, portanto, também mediado pelo verbal no sentido de ser (também transmissão da) palavra. Quando ouvimos Kopenawa, sempre se pode estar ouvindo outros: nas palavras de Albert sobre a multiplicidade do eu que narra *A queda do céu*: “o ‘eu’ narrador é indissociável de um ‘nós’ da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz. Portanto, o que ouvimos é um ‘eu’ coletivo tornado autoetnógrafo” (2015, p. 539).

Na sequência do capítulo, Kopenawa passa a explicar com qual finalidade e de que modo atuam os xamãs yanomami – explicações ordenadas por Albert num fluxo narrativo coeso. Trata-se de um capítulo densamente descritivo e detalhado, como muitos de *A queda do céu*, no qual a descrição é parte integrante da narrativa, de modo que as descrições vêm desempenhar uma função na tradução e na ação xamânica de Kopenawa direcionada aos brancos. Em um primeiro plano, elas fazem ver o invisível, que não é visto e nem – e por isso – conhecido por aqueles a quem ele se dirige. A descrição abundante e coerentemente organizada num fio narrativo permite a inscrição dos *xapiri* num mundo (o mundo dos brancos e suas peles de papel cobertas por desenho de escrita) até então completamente alheio a eles.

Kopenawa aposta que, por meio dessa tradução do invisível em desenhos de escrita, haverá chance de afetar a compreensão dos brancos acerca das razões de os Yanomami desejarem preservar a floresta e seu modo ancestral de ser e viver com ela – uma visão prático-profilática que quer incutir nos brancos, por meio das imagens de suas palavras, noções sobre o que desconhecem, como anticorpos contra seu pensamento cheio de esquecimento, pois, segundo ele, achamos que a floresta, os Yanomami, e tudo que há nela e entre eles é “à toa”. Davi Kopenawa reitera inúmeras vezes que o xamanismo yanomami expande o pensamento, o alarga, o torna forte e proteiforme, capaz de abranger grandes distâncias e de conhecer coisas desconhecidas. Suas palavras tornadas desenhos de escrita que ressoam no pensamento dos brancos são o meio pragmático antevisto por ele para a ação xamânica de seu discurso. Trata-se de uma concepção pragmático-xamânica do pensamento que se irmana a uma imagem da tradução, reparada por Álvaro Faleiros (2019) na etnografia de Cesarino, acerca do xamanismo e das artes verbais marubo, em que *chinã ātinānāi* remete ao trabalho dos pajés de “trocar pensamento”, “ligar pensamento,

[para] estabelecer uma comunidade de reflexão entre pessoas”. Há nessas poéticas dos xamanismos amazônicos uma concordância em que as palavras-pensamento sofrem uma ação estética que fundamenta sua própria eficácia. No caso yanomami, tal como pensado por Kopenawa, o devir espírito, que também passa por entoar o canto dos *xapiri* de modo apropriado, torna o pensamento e as palavras dos humanos mais *fortes e belas*, mais *largas e verdadeiras*, mais ricas em caminhos e conexões para o outro, e é pela palavra como ligação e expansão de pensamento que Kopenawa visa nos atingir.

A inscrição dos *xapiri* como agentes cósmicos da cura dos humanos não implica apenas a figuração de entes incomuns pela escrita, um mero efeito literário-fabulatório. Explicitarei a seguir como a descrição densa do gesto autoetnográfico de Kopenawa também funciona como estratégia tradutória da gramática da cosmo-ontologia xamânica yanomami. Essa inesperada aposta do xamã no “esclarecimento” dos *napë*, também compreensível como estratégia da dádiva – na oferta das palavras, suas *palavras dadas* – é, contrariamente à razão iluminista ocidental, a revelação de uma razão e de um fundamento espiritual⁷, ou “metafísico”, de pressupostos e práticas. Lidar com tantas compreensões que nos são alheias passa pelo reconhecimento de outra ontologia, com seus pressupostos radicalmente diversos e até incompatíveis com aqueles da “nossa ontologia” – ou o pensamento moderno ocidental.

O xamanismo yanomami é vivido tanto como prática (ação) quanto como forma verbo-discursiva. Kopenawa utiliza a paráfrase das palavras de *Omama* por meio do discurso direto para nos fazer conhecê-las, *conhecer sua maneira de significar*, assim como o faz com as palavras dos *xapiri* nas mais diversas formas e ocasiões, e até mesmo com as palavras dos brancos. A título de delicioso exemplo, ainda no capítulo 7, vamos conhecer o diálogo que os *xapiri* travam para convencer os mortos a parem de desejar se reencontrar com os vivos, e, com isso, os levem à morte:

Os *xapiri* lhes dizem: “*Ma!* Parem de descer! Fiquem longe de nós! Deixem-nos viver por um tempo aqui nesta floresta! Mais tarde vamos nos juntar a vocês! Não tenham tanta pressa em nos chamar para perto!”. Ao que os fantasmas retrucam: “*Ma!* Vocês deveriam é ter pressa de voltar a nós!”. E novamente os *xapiri*: “*Ma!* Não estamos sofrendo! Voltaremos a vocês, é claro! Mas sem pressa! Retornem para o lugar de onde vieram!” (2015, p. 191).

Kopenawa é um exímio parafraseador da palavra do outro, o que menos do que um talento pessoal, talvez resulte da própria prática da imitação no escopo do xamanismo

7 Estou testando o uso de “espiritual” em vez de “mítica” para referir o que Kopenawa nos traduz como advindo do primeiro tempo.

yanomami, como já pontuei com mais detalhes em outro lugar (Tatim, 2024, p. 164). Se Kopenawa está exercitando a paráfrase-imitação das palavras de outros como uma forma de tradução – e em *A queda do céu* particularmente usando o discurso como a forma da sua ação xamânica –, podemos especular sobre como aí residiria um modo de fazer a *intentio* aparecer. O ressoar da *intentio* eivado de equivocação se evidencia quando Kopenawa traduz/parafraseia as palavras dos brancos:

[os filhos dos brancos,] quando crescerem, vão acabar perguntando para seus pais: “*Hou!* Esses objetos [indígenas] são muito bonitos, mas por que vocês destruíram seus donos?”. Então, eles só poderão responder: “*Ma!* Se essa gente ainda estivesse viva, estaríamos pobres! Estavam atrapalhando! Se não tivéssemos tomado sua floresta, não teríamos ouro!” (2015, p. 428-9).

A tradução de Kopenawa – sua variação da palavra do outro – não deforma e subverte a língua do branco, fazendo ressoar a *intentio* através da equivocação? Jamais diria que os brancos se expressariam como a tradução de Kopenawa de sua língua-pensamento lhes expressa – jamais os brancos expressariam tamanha clareza sobre sua ação como destruição, esbulho e acumulação primitiva. O “aparecimento” da *intentio* não é o desvelamento de uma “essência” do discurso, mas um gesto pleno de equívoco controlado. A *intentio* ressoa da língua da tradução. A tradução que Kopenawa faz de nós para nós trai a linguagem conceitual de chegada, pela subversão promovida por sua perspectiva de xamã yanomami.

Mas voltando ao tema do capítulo em análise, nele vamos entender em detalhes como a cura pelo xamanismo yanomami só é possível através de uma relação cosmopolítica entre xamãs humanos e seres outros-que-humanos, os *xapiri*. Isso porque os xamãs precisam saber convocá-los em seu auxílio, pois são eles quem arrancam o mal do fundo da pessoa e restituem sua imagem. Aqui, a cura não pressupõe uma “técnica” terapêutica ou uma intervenção individual de um especialista, mas, primeiramente, depende de um saber relacional, no sentido de que devém de uma relação cosmopolítica estabelecida com uma alteridade ontológica, um saber que se aprende nessa relação. O xamã yanomami é um mediador especializado em se aliar ao outro. Essa aliança, que implica um saber relacional específico, é feita de algumas ações fundamentais: *alimentar* os espíritos (por meio da inalação da *yãkoana*), *escutá-los* (dispor-se a ouvir) e *imitá-los* – o que Kopenawa chama de imitação inclui *adornar-se*, *cantar* e *dançar* como eles (para o que o xamã precisa, ainda, aprender a língua dos espíritos). Só depois de escutados, alimentados e imitados, o que é entendido pelos espíritos como a forma de serem correspondidos, os *xapiri* se dispõem a curar: “cada um deles primeiro *oferece suas palavras*, para então perguntar por que o seu

pai os chamou e o que deve fazer” (2015, p. 177, *italico meu*). Oferecer as palavras, antes de tudo – gesto próprio dessa prática relacional que pode passar despercebido, aponta que o xamã também é um especialista da comunicação: tarefa fundamental é *receber as palavras* dos *xapiri*, que são dadas através do canto em suas línguas. *Dar as palavras* é um modo de os *xapiri* educarem os xamãs na reciprocidade⁸.

O conteúdo semântico das palavras dadas pelos *xapiri* seriam uma espécie de relato cantado:

Ao chegarem, [os *xapiri*] nomeiam em seus cantos as terras distantes de onde vêm e as que percorreram. Evocam os locais onde beberam a água de um rio doce, as florestas sem doenças onde comeram alimentos desconhecidos, os confins do céu onde não há noite e ninguém jamais dorme (2015, p. 177).

Não há, em *A queda do céu*, uma tradução desses cantos dos *xapiri* enquanto tais, mas há seu relato reportado em prosa⁹. Contudo, está em evidência no discurso de Kopenawa que esses cantos exercem uma função na relação entre xamãs e seus espíritos auxiliares. Talvez muitos sejam ouvidos, entendidos e imitados pelos xamãs na língua dos *xapiri*, não sendo plenamente compreensíveis à gente comum que por ventura os ouve durante as sessões de xamanismo. Talvez os xamãs também os traduzam quando “trazem mesmo as palavras das terras distantes de onde baixam seus espíritos! É verdade!” (2015, p. 500). Talvez, ainda, os cantos dos *xapiri* sejam um tipo de jogo discursivo, formulaico e codificado – como certos diálogos cerimoniais¹⁰ praticados pelos Yanomami em suas festas *reahu*. Os cantos dos *xapiri* são uma forma discursiva própria não apenas para se apresentar (performance) e relatar, mas, sobretudo, para estabelecer uma relação de aliança cosmopolítica com os humanos. Sabemos pouco sobre esses cantos como arte verbal (refiro-me às suas características formais e linguísticas), porém Kopenawa nos ensina sobre eles como uma *pragmática verbal cosmopolítica*.

É nesse último sentido que Kopenawa não faz mais para com os brancos do que o que os *xapiri* lhe ensinam fazendo com ele. Quando parafraseia os cantos em forma de

8 Em minha tese (Tatim, 2024, p. 134-141), fiz uma análise mais minuciosa da reciprocidade fundamental na recepção do estrangeiro no escopo do xamanismo yanomami, a qual passa também fundamentalmente pelo verbal e pela língua do outro, seja cantando, seja dialogando.

9 Algumas legendas feitas por Joseca Yanomami para seus desenhos que tematizam os *xapiri* (cf. Pedrosa & Ribeiro, 2022) também relatam esse *topos* do discurso dos espíritos (falar da terra distante de onde provêm), um deles inclusive transcreve um canto. Comentei as contribuições de Joseca à compreensão do xamanismo yanomami em minha tese, no capítulo mencionado na nota anterior.

10 Conforme nota explicativa de Albert (2015, p. 665): “dois tipos de diálogo [*wayamuu* e *yāimuu*] caracterizam-se pelo emprego de longas perífrases cujas complexas figuras de retórica e prosódia ainda não foram estudadas em profundidade por linguistas e musicólogos”.

relato em prosa, trazendo “mesmo as palavras das terras distantes de onde baixam seus espíritos” e da gente das terras distantes onde ele mesmo habita, podemos compreender tanto as descrições minuciosas das ações dos *xapiri* quanto a totalidade das *palavras dadas* por esse homem-espírito como uma outra proporção do discurso xamânico formulado para estabelecer uma relação cosmopolítica com seus outros – aqui, os brancos. O discurso de Kopenawa seria uma forma xamânica em ação até mais semelhante às formas discursivas xamânicas propriamente ditas do que supúnhamos.

Contudo, em que termos devemos considerar o impacto dessa ação xamânica no mundo dos *napë* distantes? Quanto dela passa pela eficácia da tradução em escrita? Embora muitos pressupostos, como *utupë* e *siki*, não façam parte de nossa ontologia e não sejam equivalentes ou comensuráveis com as noções de imagem e pele, não deixam de ser traduzidos, ainda que parcialmente. Quais seriam os potenciais efeitos pragmáticos dessa forma de ação xamânica feita tradução escrita? Pretendo apontar para a abertura ontológica como um efeito da ação xamânica do discurso de Kopenawa sobre seus leitores *napë* através de *A queda do céu*.

A expressão “abertura ontológica” segue o raciocínio de Marisol de la Cadena, segundo o qual o principal interesse na imaginação de uma *abertura ontológica* é a tensão política que se mantém. Não se trata de uma simples “virada” no sentido de “turn”, que assinala uma mudança de paradigma nos debates acadêmicos, ou de uma “virada” no sentido de passar de uma ontologia à outra, como se uma operação de substituição fosse possível, como uma troca de sinais que exprime uma lógica unívoca de fundo – uma tradução sem equivocação. Para Cadena, uma abertura ontológica significa sustentar a dinâmica do equívoco implicada na tradução entre mundos. A tensão política em uma “abertura” diz respeito à

disposição para considerar que o que é hegemônico [para uma ontologia] – por exemplo, a natureza [...] – também pode ser diferente da natureza [em outra ontologia], mesmo que ocupe o mesmo espaço: não apenas um rio, também uma pessoa; não apenas água universal, também água local; não apenas montanhas, também seres da terra; não só terra, também *Ixofijmogen*¹¹ (Cadena, 2018, p. 112).

A tensão política, portanto, diz respeito a sustentar o reconhecimento da coexistência do que é incomum (por exemplo, entes de uma outra ontologia, como *xapiri* ou pressupostos e relações como *Ixofijmogen*) sem que isso implique a disjunção com o comum (a terra, a floresta, a saúde), não apenas no campo conceitual, mas sobretudo no

11 Conceito Mapuche que remete a “todas as vidas” em relação, que juntas formam a noção de um só ente vivo, um composto de muitas vidas. Para uma discussão e tradução desse conceito, ver Maciel (2021).

campo político (cf. Blaser & Cadena, 2021). Cadena sempre remete à Isabelle Stengers a “fórmula” da aliança entre mundos heterogêneos demandada numa cosmopolítica, isto é, a aliança intercultural elaborada como “interesses em comum que não são o mesmo interesse”, uma tradução política da equivocação. Em se tratando de uma tradução cosmopolítica, precisamos não perder de vista a implicação (e muitas vezes o incômodo) que uma *abertura* ontológica gera, especialmente quando “nossa ontologia” se sustenta no expurgo ou na subalternização de tudo aquilo que não pode ser provado nos termos dos nossos parâmetros epistemológicos (científicos, materialistas, positivistas) – abertura ontológica produz a expansão para mais e outros parâmetros de fazer e sustentar mundos.

Densidade I – descrição densa para além da etnografia

Uma tradução, mesmo quando concebida estritamente no trânsito entre línguas, se produz conforme às convicções (refletidas ou não) da tradutora quanto à tarefa que enxerga pela frente ao traduzir. Conforme as reflexões de Álvaro Faleiros (2019, p. 12), há estilos de tradução pelos quais ela “se define por uma relação de identidade com o texto de partida”, e há modos de compreender a tradução que colocam “em relação os universos simbólicos e os modos de construção de sentido do que difere” (2019, p. 66). Vale a pena percorrer os propósitos envolvidos na fabricação da voz narrativa de *A queda do céu* bem como o trabalho tradutório estrito senso, no qual haveremos de ver melhor sustentada a hipótese da abertura ontológica como efeito da ação xamânica do discurso de Kopenawa sobre seus leitores *napë* e também como efeito da tarefa de tradução de Bruce Albert, de como ele realiza um estilo de tradução que multiplica diferenças e explicita relações, permitindo que a tradução sustente uma abertura ontológica.

Todo o referido capítulo sete é um exercício de auto-objetivação etnográfica (“um ‘eu’ coletivo tornado autoetnógrafo”), com descrições detalhadas do que envolve o “ofício” de curar entre os Yanomami. Embora *A queda do céu* extrapole a etnografia como gênero e forma de conhecimento, o “exercício de auto-objetivação” é talvez o vínculo mais forte entre a forma como Kopenawa elabora seu discurso e a tradição da disciplina antropológica.

A ideia da objetivação liga-se à compreensão da etnografia como método científico e como forma de reflexão e escrita sobre a cultura. O conceito de “objetivação” caminha no fio da navalha da epistemologia da ciência de base iluminista, que supõe a objetivação como ação (boa e necessária) de depurar o objeto conhecido do sujeito cognoscente. A forma de conhecimento da etnografia, no entanto, vem a desdizer a possibilidade de tal ação – e é nesse sentido que seria possível não escorregar nessa navalha, se pensarmos a objetivação pela forma de conhecer a que a etnografia pode dar lastro. O etnólogo é

aquele que se coloca na posição de observar a cultura (do Outro) por meio de objetivações, tornando aquilo que observa (que é escutado, visto, dito) em objeto de reflexão, “formas pesquisáveis”. A objetivação como prática epistêmica da etnografia se complexifica a partir da ideia de observação participante, que “repõe” a dimensão subjetiva dentro do exercício da objetivação. A posição do etnógrafo como “participante” complexifica o esquema simplório da possibilidade de se produzir a separação entre sujeito (que observa e participa) e cultura como objeto dado e fenômeno objetivado pela observação, pois o sujeito tanto constrói uma versão do suposto objeto observado (a cultura do Outro) quanto é inexoravelmente constituído por sua própria cultura, e assim a cultura do Outro é sempre em alguma medida uma construção daquele que a observa, sendo nesse sentido que Clifford Geertz (1989) fala da etnografia como uma ficção, uma modelagem, uma construção e uma fabricação.

A observação participante remete à situação colonial, terreno histórico de onde advém a etnografia. Não à toa, a auto-objetivação, no âmbito antropológico, seria um fenômeno mais recente¹², mas ainda devedor da relação intercultural entre o Ocidente e seus Outros, em que o próprio “nativo” se engaja com a observação e objetivação de sua cultura. Bruce Albert utiliza o termo “auto-objetivação” em dois momentos para se referir à atitude etnográfica de Kopenawa, mas sobretudo associa a impressionante capacidade de auto-objetivação de seu interlocutor com a eficácia política que o gesto poderia fundamentar na luta por “reconhecimento e cidadania no mundo opaco e virulento que se esforça por sujeitá-los” (2015, p. 522). Ou seja, a auto-objetivação instigada por relações interculturais – particularmente aquelas mediadas pela etnografia – caracteriza-se por uma tomada da “técnica” etnográfica por parte daqueles que ficavam na posição de informantes, e que passam a empregá-la em prol de causas próprias. Essa auto-objetivação do “nativo” não é feita com os mesmos meios (sobretudo conceituais) e nem com os mesmos fins da objetivação do etnógrafo, ela vem a ser uma terceira via de conhecimento fundada nesse contato intercultural, que não corresponde nem às “formas nativas” de objetivação nem às formas disciplinares acadêmicas, justamente o caso do discurso narrativo fabricado em *A queda do céu*, que, mais do que uma obra sobre o “contato interétnico” ou fruto dele, se constitui como uma obra de política interétnica.

12 Na Introdução de *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, Bruce Albert informa que o fenômeno também é chamado na literatura antropológica de “reinvenção cultural”, “autoconsciência cultural”, “culturalismo político” (cf. Albert & Ramos, 2002). Esse livro aborda como diversos grupos indígenas amazônicos interpretam o contato com os brancos, gerando, muitas vezes, tanto um extrato de auto-objetivação cultural quanto uma contraetnografia dos brancos.

A matéria do capítulo sete, que estou tratando como auto-objetivação etnográfica de um eu coletivo, são descrições densas dos conhecimentos de Kopenawa e dos seus a respeito do trabalho dos xamãs para tratar os males que acometem tradicionalmente os Yanomami, tanto baseada no relato do que ele mesmo observou com olhos mortos pela *yãkoana* quanto no que xamãs mais velhos lhe narraram. A referência à noção de “descrição densa” de Clifford Geertz (1989 [1973]) é assinalada por Albert em relação à sua técnica da “tradução densa”, mas não deixa de remeter também ao exercício autoetnográfico de Kopenawa. Contudo, não se trata de enquadrar Kopenawa como um inesperado hermenêuta da cultura, no sentido da compreensão de Geertz sobre a etnografia. A “descrição densa” de Kopenawa é matéria a serviço de sua tradução entre mundos; ela compõe sua estratégia de tradução e auto-objetivação, para os brancos, das práticas xamânicas de cura – e para expor o porquê de os brancos e suas epidemias *xawaras* lhes serem tão letais.

Esse capítulo mostra com nitidez o trabalho cruzado entre a estratégia de tradução entre mundos de Kopenawa e a redação de Albert como minuciosa ordenação e adensamento do discurso de seu interlocutor. *A queda do céu* é uma viagem guiada por uma galáxia discursiva, cujo caminho se faz entre a percepção de Albert de constituir uma coerência narrativa mais adequada ao regime da palavra escrita e o julgamento de Kopenawa sobre o que “objetivar” aos brancos a respeito de sua “cultura” e por quê. Albert e Kopenawa escolhem nos dar acesso a um conhecimento sistematizado a respeito das formas e motivos do adoecimento dos humanos na floresta antes do contato frequente dos brancos. A totalidade do capítulo sete reúne e esclarece essas formas e contrasta com os capítulos que relatam as terríveis *xawara* (doenças trazidas pelos brancos) e como são difíceis de serem combatidas pelo xamanismo por serem alheias a esse repertório tradicional. Em outras palavras, o capítulo é também uma sistematização do conhecimento dos antigos, anterior ao contato com os brancos, suas doenças e suas lógicas.

Os males ou as causas de morte conhecidas e combatidas pelos xamãs yanomami são ordenados na seguinte sequência do capítulo: (1) predação da imagem da pessoa por seres maléficos da floresta, (2) ataque ao duplo animal da pessoa por caçadores distantes (cabendo aos *xapiri* encontrar e socorrer o duplo animal, não bastando tratar o corpo da pessoa a que ele se liga), (3) uso de coisas de feitiçaria por desafetos ou pessoas que guardam raiva de seus anfitriões e que desejam vê-los sofrer ou perecer, (4) ataque de feiticeiros inimigos também com coisas de feitiçaria, (5) ataque de *xapiri* agressivos (*ně wãri*) que vagam pela floresta em busca de presas por conta própria ou por conta de *xapiri* agressivos de (6) grandes xamãs que julgam erroneamente terem os seus sido atacados, caso em que se vingam por meio de seus *xapiri*. Kopenawa conclui comentando a (7) perigosa saudade que os mortos sentem dos vivos, situação na qual também os *xapiri* são

quem pode lhes valer, por meio de um diálogo de convencimento para com os fantasmas (citado anteriormente neste artigo). Tais circunstâncias e agentes aqui concisamente elencados são detalhados ao longo de quase vinte páginas.

Se por um lado a ação dos *ně wāri* é diversificada e inclui várias técnicas de incutir o mal na imagem dos humanos ou de sequestrá-la com o fim de predação, cada *xapiri*, por seu turno, também apresenta especialidade de ação e de uso de instrumentos de combate específicos, sabendo procurar, arrancar e destruir os objetos dos seres maléficos por meios particulares a cada caso, bem como vingar seus ataques e sequestros, conforme a necessidade. Alguns *xapiri* também desempenham especialidades auxiliares na recuperação do corpo¹³ e na própria ação de ataque/vingança coordenada – por exemplo, se a trilha de *Omoari*, o ser maléfico do tempo seco, “queima como uma senda de brasas”, os espíritos dos sapos *yoyo*, *hwathupa* e *prooma koko* têm a função de jogar nela panelas de água, para que não queimem os pés dos *xapiri* batedores que fazem a perseguição dos capangas de *Omoari*, a fim de encontrar a imagem da vítima (2015, p. 179).

7. A imagem e a pele



Figura 1. Página capitular de *A queda do céu*
Fonte: Kopenawa e Albert (2015, p. 174)

13 A descrição da especialidade dessas ações vale ser citada: “Os espíritos das mulheres das águas dançam enquanto embalam as crianças com febre e as banham com suas mãos delicadas, antes de os espíritos da noite as colocarem ao abrigo, na escuridão. As mulheres espíritos das miçangas *waikayoma* lavam as queimaduras das plantas de feitiçaria e os ferimentos de flecha. As mulheres espíritos arco-íris *hokotoyoma* refrescam o corpo dos doentes com água e os espíritos anta lambem suas feridas. Os espíritos da árvore *masihanari koki* lhes dão novas forças” (2015, p. 177)

O ataque dos seres maléficos da floresta é explicado por Albert, em nota, como o “grau zero” de um “sistema de atribuição de doenças e mortes”. A despeito do vocabulário da interpretação antropológica das notas, a tradução de Albert para as palavras de Kopenawa mantém cuidadosamente *os modos de significar* que seu interlocutor mobiliza para objetivar suas observações. Kopenawa explica que os seres maléficos consideram os humanos suas *presas*, o que, menos que uma metáfora para tornar seu modo de significar acessível aos brancos, revela sobretudo um modo de dizer com outro sistema conceitual embutido nele. Aos olhos dos *aõpatari*, ancestrais vorazes habitantes do submundo, as coisas de feitiçaria arrancadas pelos *xapiri* e lançadas à terra são vistas como *caça*, o que replica a lógica da predação perspectivista dentro da lógica da cura.

Esse modo de dizer é adensado também num sentido especulativo: Kopenawa explica que os *ně wãri* nomeiam os Yanomami como *caça* e os *xapiri* como *inimigos ferozes* (2015, p. 177-8). A capacidade de nomear implica a perspectiva agentiva do outro, que, por sua vez, ou, por sua perspectiva, também determina (ou luta para determinar) as posições em uma relação. O olhar do xamã é aquele que consegue ver – e traduzir – diversas perspectivas como agentes em relação. Em comentário baseado nesse perspectivismo expresso no xamanismo yanomami, Viveiros de Castro (2006, p. 329-30) destaca sua especificidade “escópica”, seu forte “viés visual”. Porém, como procurei destacar em diversos momentos deste artigo, o perspectivismo é traduzido por Kopenawa também pelo uso da linguagem, especificamente no exemplo acima, pela *nomeação*. Na narrativa de Kopenawa e na de outros xamãs¹⁴, nomear aparece como ato de poder, saber e criação, assim como saber o nome entre os Yanomami, atualmente como no primeiro tempo, é como deter uma parte da pessoa – o nome é um dos componentes da pessoa yanomami (cf. Limulja, 2022) – e potencialmente um poder sobre outrem. Isso, e o uso da palavra pelos *xapiri* e por *Omama*, por exemplo, indica que a palavra/linguagem, em diversas dimensões, é uma experiência significativa para o xamanismo yanomami tanto quanto a experiência visual. Estaria aqui um outro estatuto ou pressuposto ontológico para a linguagem?

Esses outros modos de significar, enraizados na experiência yanomami da caça, da guerra, do xamanismo, e do próprio modo de conceber a linguagem, dão a densidade ontológica do adoecimento e da cura dos humanos, para além da figuração dos espíritos e dos seres maléficos, ainda que ela seja componente importante da tradução em desenhos de escrita. O adoecimento e a morte dos humanos estão enlaçados a existências outras-que-humanas, e são objetivados por uma gramática relacional de predação perspectivista, por um vocabulário bélico (ataque agressivo e vingança, em que os *xapiri* são “espíritos

14 Ver, por exemplo, as narrativas de xamãs yanomami reunidas na coleção Mundo Indígena da editora Hedra (Soares, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d).

guerreiros”) e por um vocabulário linguístico-poético (remissão ao nome e à nomeação). A forma da descrição densa de Kopenawa não se constitui meramente de um encontro, para nós seus leitores, com figurações detalhadas de um mundo desconhecido e seus entes fabulosos, mas inclui outras gramáticas para significar a cura, as quais não se equivalem às nossas, embora dialoguem equivocadamente com elas por meio da tradução. A densidade também é especulativa, de outras formas de significar e relacionar, próxima das compreensões de Manuela Carneiro da Cunha acerca do xamã como um tradutor: “O trabalho do xamã, sua esfera de competência, é essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações” (2009, p. 109). No ensaio de Walter Benjamin, o conceito de modo de significar [*Art des Meinens*] foi exposto priorizando um exemplo minimalista em que a diferença aparece entre palavras (pão, *Brot*, *pain*). O que estou argumentando aqui é que a diferença no modo de significar, no caso da tradução/refabricação das palavras de Kopenawa em *A queda do céu*, se expressa maximamente por outros sistemas conceituais embutidos nelas. Por isso, o caso da tradução, nesse livro, é tão delicadamente relacionado à autodeterminação ontológica e seu reconhecimento pelos leitores/as.

Albert organiza o discurso de Kopenawa de modo que, uma a uma, aquelas causas de morte sejam perpassadas, formando um conjunto narrativo coerente e robusto que gira em torno de como se dá a atuação dos *xapiri* em cada caso. Como apontarei a seguir, essa “robustez” está associada à técnica da tradução densa e ela gera, na escrita, um efeito de acúmulo de significantes, um “poder” da prosa que ressoa (sem equivaler) a intensidade e multiplicidade da imagem xamânica. Outro efeito dessa robustez é gerar uma massa significante tão densa que não deixa encarar a ontologia yanomami como uma mera crença em seres fabulosos, numa atitude de relativismo cultural. A densidade narrativa é dada pela pragmática de outras relações e pela ontologia que outros modos de significar produzem. Penso que, com isso, o que Davi Kopenawa quer de seus leitores – e que Bruce Albert se empenhou em sustentar por meio de um texto escrito – é o reconhecimento do direito *a* outras existências e o direito *de* outras existências.

A incomensurabilidade da ontologia trazida por *A queda do céu* não impede uma tradução, que, distante da intenção de equivaler a medicina ocidental à “medicina” yanomami ou de apagar as diferenças entre elas, quer antes fazer a prática e o saber do xamanismo serem reconhecidos, pois o reconhecimento pelo outro *napë* é o primeiro e intransponível degrau para o direito à existência diante da realidade do “contato”. Como diria Mauro Almeida: “[a] luta pelo reconhecimento de entes em perigo é a luta ontológica pelo direito de ser reconhecido como ente existente e, no limite, pelo direito de existir” (Almeida, 2021, p. 14-15). Por isso também, seguindo o raciocínio de Almeida, a “questão

ontológica” não é uma questão de representação. Se a tradução apaga a ontologia do outro, ou se a reduz à conceitualidade de outra ontologia, o que temos é a eliminação de entes, uma espécie de *soft power* em “[g]uerras ontológicas[, que] são a destruição pela violência de estéticas e de filosofias encarnadas em modos de vida” (ibid.).

Densidade II – tradução sem original

Bruce Albert deu *A queda do céu* um epíteto de “estranho experimento intelectual entre nossos mundos” (2015, p. 533). O sentido amplo da *tradução entre mundos* é um *topos* da antropologia contemporânea e amplia o sentido da tradução tal como tradicionalmente entendida no campo das Letras. Esse sentido ampliado não deveria nos dissuadir de dar atenção ao papel da tradução “estrito senso” em *A queda do céu* – as aspas aqui são para assinalar o estreitamento do foco dos mundos para o domínio linguístico, e mesmo para remeter ao senso comum da tradução como o trabalho de verter um *original escrito* em uma língua para um *texto de chegada também escrito* em outra língua, como se pensa tradicionalmente em literatura. No primoroso “*Postscriptum: Quando eu é um outro (e vice-versa)*”, Bruce Albert comenta o papel da tradução “estrito senso” para que chegássemos a conhecer as palavras de Davi Kopenawa. Se podemos assumir que elas são uma forma xamânica, vale prestar atenção ao modo como essa forma foi fabricada; nesse caso, a tradução “estrito senso” tem um papel seminal, reiterando, num outro sentido, a relação entre tradução e xamanismo.

O discurso oral que vem a ser a “matéria prima” de *A queda do céu* (dezenas de horas de conversas em yanomami), conta Albert, em uma primeira etapa da fabricação do livro, foi transcrito por ele para o computador, depois relido, indexado em sessões temáticas e “desbastado” – momento em que o coautor eliminou suas próprias intervenções, perguntas e digressões, além de “excessos da oralidade”. Albert comenta que a rara aptidão de Kopenawa para a autoetnografia o fazia espontaneamente desenvolver suas falas, porém muitas vezes o antropólogo o instigou a detalhar, desenvolver e mesmo retomar o foco das conversas, chegando ambos a regravar e rediscutir trechos já estruturados em capítulos para o livro. O resultado disso é que grande parte da matéria-prima de *A queda do céu* são *variações narrativas* de um tema, formuladas por trabalho suplementar e minuciosa dedicação de ambos, verdadeiramente colaboradores na empreitada.

A transcrição dessa matéria-prima oral, aqui tomada como texto fonte, nunca passou por uma etapa de tradução justalinear na ordem das gravações e em sua integralidade. Em vez disso, Albert procedeu à estratégia da indexação (no caso, agrupar por critério temático), para traduzir as transcrições à medida de sua pertinência para a redação da

narrativa. A tradução, em sentido estrito, em *A queda do céu*, não cumpre a função que tipicamente desempenha na etnografia de reproduzir, na língua de chegada, o conteúdo semântico do texto-fonte oral (material coletado em campo, como entrevistas com interlocutores, coisas que se ouviram dizer, cantos, narrativas etc.), tampouco apresenta o caráter instrumental de subsidiar o texto “principal”, da interpretação etnográfica. No “estranho experimento intelectual entre mundos” de Albert e Kopenawa, a tradução vem a ser a redação criativa do manuscrito do livro, em que o ato de traduzir ia fornecendo variações a serem fundidas, “de modo a tornar o texto ao mesmo tempo mais denso e mais conciso”. A essa estratégia, Albert chamou justamente de “tradução densa” (2015, p. 543), inspirado pela “descrição densa” de Clifford Geertz (1989), aplicada à interpretação tanto etnográfica quanto hermenêutica da atribuição de significados à ação social e às estruturas significantes.

Apesar da referência a Geertz, Albert prefere exemplificar esse processo de “tradução densa” pela metáfora da pintura de um afresco, em que camadas sucessivas de pinceladas são acrescentadas para “dar textura”, “vivacidade às cores”, “densidade aos motivos”. As camadas sucessivas de tradução e fusão de variações em torno de um tema tiveram a função de conferir “profundidade” e “densidade” à narrativa e a composição das variações, “uma imagem mais rica do saber narrativo do interlocutor”. *A queda do céu*, assim, é um inédito caso de tradução sem um original propriamente dito – para haver uma versão do livro na língua do texto-fonte, seria preciso traduzi-lo para o yanomami, visto que acessar meramente as transcrições dos diálogos, em yanomami, mesmo que indexadas em temas, não corresponderia à narrativa fabricada para o livro. *A queda do céu* é uma tradução a serviço de sua própria fabricação. Dado seu empenho com essa tarefa de fabricar uma voz narrativa escrita para Kopenawa, a tradução precisa ir além do caráter de fonte de revelação de conteúdo xamânico. Ao dar forma à *intentio* xamânica, ela devém forma de ação xamânica.

Outro comentário de Albert acerca da tradução, particularmente em nível frasal, respeita à estratégia de se manter o mais “fiel” e aproximado possível à fala e ao estilo de Kopenawa, mas sem recorrer a uma tradução literal e justalinear, do tipo “palavra por palavra”, dada a distância estrutural das línguas da família yanomami para as línguas indo-europeias (desde sintaxe e tempo e aspectos verbais até as metáforas embutidas na língua). Nesse sentido, Albert fala de uma “tradução a meio caminho” (2015, p. 545), nem literal nem demasiado “literária”, a fim de conservar a lógica das “formulações” em yanomami, e nelas, a expressividade de Kopenawa (seu tom e emoções), mas sem incorrer na “folclorização”. Albert não dá exemplos de quais sejam essas formulações, mas imagino expressões peculiares de *A queda do céu*, tais como “dar dó de ver”, “morrer os olhos”,

“estar cheio de esquecimento/raiva”, “fazer sofrer”, “pele de papel” dentre uma miríade, para restituir formulações próprias da língua yanomami dentro de um parâmetro de legibilidade, em vez de buscar por equivalentes na língua de destino, alheios à riqueza conceitual e estética de Kopenawa e seu idioma. Tais formulações fazem sentido, mas causam certo estranhamento em nosso repertório idiomático, marcando uma diferença no modo de significar – *intentio* – que inflete um jeito de pensar (propriamente uma cosmovisão) e não uma caricatura do outro.

Finalmente, Albert assinala o desafio de encontrar para a voz de Kopenawa um registro sociolinguístico adequado à narrativa escrita. Kopenawa, em sua sociedade, “é xamã, um intelectual yanomami” (2015, p. 546) – destaco a caracterização que o antropólogo lhe dá –, mas como evitar que sua voz narrativa soe como a de um especialista pomposo, “que simulasse nosso discurso acadêmico”? Mais uma vez, não se trata de traduzir por equivalência, mas de fazer da própria tradução um meio de fabricação. Certamente escolhas que responderam a esse desafio serão superadas por outras saídas tradutórias, sobretudo por futuros tradutores yanomami, mas penso que parte do risco foi mitigado pelo que permitiu ao livro escapar da etnografia como uma sucessão de comentários especializados, mesmo que feitos por um “nativo”, já que sua narrativa também excede a própria “descrição densa”. Se muito de *A queda do céu* é devedor do gesto da autoetnografia, sua abrangência atinge outros registros de conhecimento, como o conhecimento coletivo tradicional yanomami, provindo de um paradigma oral que codifica outras formas de falar e pensar (como os discursos cerimoniais).

Explicar aos brancos o que é “ser capaz de curar” é um exercício de auto-objetivação, e, ao mesmo tempo, uma forma de tradução que Kopenawa encontrou para os fundamentos espirituais do propósito de se tornar xamã. Esse gesto tradutório se dirige aos brancos, fator constitutivo do sentido de “para quem” de sua tradução, em que a complexa prática do xamanismo é traduzida equivocadamente como “curar” – um conceito homonímico que sustém uma profunda heterogeneidade ontológica entre mundos. Não à toa diversas vezes tanto a prática do xamã quanto dos *xapiri* são comparadas ao ofício dos médicos entre os brancos. Curar não é um equivalente, mas um homônimo equívoco entre mundos, a partir do qual a diferença pode ser multiplicada e adensada – e não eliminada.

Poética cosmopolítica da tradução

Meu propósito em falar sobre tradução em *A queda do céu* foi o de estabelecer um arcabouço para que nós, seus leitores *napë* distantes, possamos alcançar o exercício cosmopolítico realizado por Davi Kopenawa por meio desse livro. Compreender o caráter

cosmopolítico mostrou-se indissociável do estudo do caráter poético, pois a poética da tradução em *A queda do céu* é feita para sustentar o cosmopolítico. Por isso, busquei não perder de vista que essa peculiar ação de um xamã amazônico também é uma “narrativa do contato”, se podemos eufemizar por “contato” o choque coetâneo da “civilização” do neoextrativismo contra os povos originários da Floresta Amazônica. Nesse sentido, também está por trás deste artigo a pergunta de James Clifford – “Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado?” (1988, p. 344 *apud* Viveiros de Castro, 2002, p. 196). Na leitura cruzada proposta, explicitarei a troca (*dar as palavras*) para multiplicar relações¹⁵, como um dos valores fundamentais afirmado pelo discurso de Kopenawa, e que fundamenta o próprio pacto de leitura de *A queda do céu*. Esse regime conceitual outro constitui o projeto e sentido da narrativa, sua forma de ação xamânica, portanto. Nesse sentido interroguei sobre quais poderiam ser os efeitos pragmáticos dessa ação xamânica, que também coloca seu caráter de troca (*dar as palavras*) para multiplicar relações. Essa outra lógica ou valor é sustentado por um esforço tradutório e poético de modo que uma abertura ontológica seja possível pela escrita.

O comprometimento político está intrinsecamente relacionado a uma forma de tradução que sustenta o reconhecimento do direito à existência dos Yanomami e da floresta em sua integralidade, com toda a ontologia que haja nela. Curar e traduzir é ainda outra coisa para o xamã yanomami, que nem por isso deixa de curar e traduzir. Foi nesse sentido que busquei destacar tanto a função do gesto autoetnográfico das objetivações e da descrição densa do discurso de Kopenawa quanto a função das escolhas e estratégias tradutórias de Albert. Ambos trabalham para que a tradução seja uma poética que estabeleça relações sem subsumir a diferença, para que a tradução se faça uma poética de potencialização da diferença. Como há anos se discute na literatura antropológica ameríndia, a ação dos xamãs envolvidos em relações interétnicas de luta frente aos Estados e às pressões neoextrativistas que os rodeiam se mostra cosmopolítica. Então como considerar seu efeito pragmático sobre os mundos outros em que atuam – no caso, o nosso mundo? A primeira mediação é a tradução, sua feitura vem a ser a pedra angular que abre o pensamento dos *napë* à cosmopolítica; e pelo menos até aqui, avancei no sentido de evidenciar a abertura ontológica como um dos “efeitos pragmáticos” dessa tradução sobre seus leitores.

15 Em minha tese de doutorado (Tatim, 2024), a partir da análise das práticas e do saber xamânico referidos por Kopenawa, desenvolvo o argumento sobre como a relação de leitura posta por *A queda do céu* faz-se meio de fazer relação com o outro (a alteridade *napë*).

A forma de traduzir para fabricar as palavras de Davi Kopenawa faz a escrita adentrar a cosmopolítica, no sentido de que o incomum em seu discurso não é subsumido em uma tradução que acomoda o xamanismo yanomami à linguagem conceitual euro-americana. As palavras yanomami resistem com sua expressividade e lógica. Por um lado, temos o esforço de revelação de uma prática de cura e de um cosmos que nos é alheio – e mesmo inapreensível pela via da escrita –, mas ao qual, por outro lado, a escrita, com seu universo e suas línguas de chegada, passa também a dar uma forma, a portar de alguma forma, ainda que em um regime de visibilidade e nomeação distinto daquele do xamanismo.

Para arrematar essas reflexões, cabe destacar como as operações de inscrição e descrição¹⁶ se complementam no sentido da abertura ontológica. A inscrição dos *xapiri*, num sentido derridiano de arque-escrita, extrapola a noção de inscrição como escrita gráfica, alfabética, logocêntrica etc., para referir uma função mais ampla da escritura, por meio da qual os seres deixam traços de si no mundo, remetendo às condições de possibilidade de qualquer linguagem¹⁷. A descrição e a tradução densas podem ser ainda pensadas como uma estratégia em prol dessa inscrição. Os efeitos pragmáticos desse estranho experimento intelectual – que é também uma forma inédita de ação xamânica – são dados ao leitor/a como palavras para uma aliança política, para “fazer amizade”, nos termos de Kopenawa, uma oferta de relação, de multiplicação da diferença e do relacionar tão próprias do xamanismo.

Referências

Albert, Bruce & Ramos, Alcida Rita (orgs.) (2002). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp.

Almeida, Mauro William Barbosa de (2021). *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu.

Benjamin, Walter (1972). Die Aufgabe des Übersetzerse. In *Gesammelte Schriften* (pp. 9-21). Frankfurt am Main: Suhrkamp, v. 4, n. 1.

Blaser, Mario & Cadena, Marisol de la (2021). Os incomuns. *PISEAGRAMA*, 15, pp. 74-83.

Cadena, Marisol de la (2018). Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, pp. 95-117.

16 Cf. Müller (2023) a respeito dos processos de inscrição das línguas e das culturas ameríndias – da família Tupi-Guarani – na literatura brasileira e a ideia de “escrever sua descrição”, isto é, desenvolver ferramentas para ler essa tradição com lentes do pensamento ameríndio.

17 Acompanho aqui o argumento de Patrícia Vieira (2015) a respeito de escritas vegetais (zoofitografia), apoiado na noção de arque-escritura de Jacques Derrida.

Cesarino, Pedro de Niemeyer (2011). *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP.

____ (2018). Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, 69, pp. 267-288.

Cunha, Manuela Carneiro da (2009). Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica (pp. 101-113). In *Cultura com aspás: e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify.

Geertz, Clifford (1989). Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In *A interpretação das culturas* (pp. 3-24). Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.

Faleiros, Álvaro (2019). *Traduções canibais: uma poética xamânica do traduzir*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

Ferreira, H. P.; Senra, E. B. & Machado, A. M. A. (orgs.) (2019). *As línguas Yanomami no Brasil: diversidade e vitalidade*. São Paulo; Boa Vista: Instituto Socioambiental; Hutukara Associação Yanomami.

Kopenawa, Davi & Albert, Bruce (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

Limulja, Hanna (2022). *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu.

Maciel, Lucas da Costa (2021). Ensaio Sobre a zarza: Monocultura e colonialidade vistas do wajmapu (território mapuche). *Revista Ñanduty*, 9(13), pp. 45-63.

Müller, Adalberto (2023). *A inscrição Tupi-Guarani na literatura brasileira*. Projeto de pesquisa apresentado ao CNPq para Bolsa de Produtividade em Pesquisa (2024-2026). CNPq/Brasil.

Pedrosa, Adriano & Ribeiro, David (curad.) (2022). *Joseca Yanomami: nossa terra-floresta*. São Paulo: MASP.

Seligmann-Silva, Márcio (1992). Double bind: Walter Benjamin, a Tradução como Modelo de Criação absoluta e como Crítica. In Marcio Seligmann-Silva (org.), *Leituras de Walter Benjamin* (pp. 15-46). São Paulo: Annablume/FAPESP.

Stengers, Isabelle (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, pp. 442-464.

Soares, Anne Ballester (org.) (2017a). *A árvore dos cantos: ou o livro das transformações contadas pelos yanomami do grupo Parahiteri*. Tradução e organização de Anne Ballester Soares. São Paulo: Hedra.

____ (2017b). *Os comedores de terra: ou o livro das transformações contadas pelos yanomami do grupo Parahiteri*. Tradução e organização de Anne Ballester Soares. São Paulo: Hedra.

____ (2017c). *O surgimento da noite: ou o livro das transformações contadas pelos yanomami do grupo Parahiteri*. Tradução e organização de Anne Ballester Soares. São Paulo: Hedra.

____ (2017d). *O surgimento dos pássaros: ou o livro das transformações contadas pelos yanomami do grupo Parahiteri*. Tradução e organização de Anne Ballester Soares. São Paulo: Hedra.

Tatim, Janaína (2024). *Alteridade em A queda do céu e a tarefa de escutar as palavras de um xamã yanomami em desenhos de escrita*. Tese de Doutorado, PPGTHL/ Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

Vieira, Patrícia (2015). Phytographia: Literature as Plant Writing. *Environmental Philosophy*, (12)2, pp. 205-220.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002). *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

____ (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, 14/15, pp. 319-338.

____ (2018). A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10), pp. 247-264.

Recebido em 15 de fevereiro de 2025.

Aceito em 15 de julho de 2025.

Poética da densidade para segurar o céu: tradução, estratégias xamânicas e abertura ontológica

Resumo

Embasada no cruzamento entre o sétimo capítulo de *A queda do céu* e seu posfácio, no qual Bruce Albert comenta as estratégias de fabricação desse livro, discuto a constituição mútua de sua técnica de “tradução densa” com a “descrição densa” da auto-objetivação etnográfica de Davi Kopenawa, que se destaca no referido capítulo, dedicado ao ofício do xamã como prática de cura dos humanos. Sendo duas faces da mesma empreitada de fabricação de uma voz narrativa escrita para Kopenawa, assentada em uma tradução sem original e no propósito de *dar suas palavras* aos brancos, discutirei em que medida esse discurso pode ser entendido como uma ação xamânica e o apontamento de que seu efeito para leitores *napẽ* seja uma abertura ontológica.

Palavras-chave: Xamanismo Yanomami; Tradução; Ontologia; Etnografia; Narrativa.

Poetics of density to hold the sky: translation, shamanic strategies, and ontological opening

Abstract

Based on the intersection between the *The Falling Sky*'s seventh chapter and its afterword, in which Bruce Albert comments on the strategies for producing the book, I discuss the mutual constitution of his technique of “thick translation” with the “thick description” of Davi Kopenawa's ethnographic self-objectification, which stands out in that chapter, dedicated to the shaman's task of healing humans. As two sides of the same endeavor of producing a narrative written voice for Kopenawa, laid in a translation without an original and in the purpose of giving his words to white people, I will discuss to what extent this discourse can be understood as a shamanic action and the observation that the effect on *napẽ* readers is an ontological opening.

Keywords: Yanomami Shamanism; Translation; Ontology; Ethnography; Narrative.