

MULTIDIMENSIONALIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE W. B. YEATS E DAVI KOPENAWA

MULTIDIMENSIONALITY: A DIALOGUE BETWEEN W. B. YEATS AND DAVI KOPENAWA

Laécia Maria Ferreira Porto Monteiro¹

RESUMO: O presente trabalho é uma análise das simetrias e dissimetrias entre a visão de mundo dos indígenas yanomami e a dos irlandeses feita a partir da comparação entre alguns ensaios do poeta irlandês W. B. Yeats reunidos em “*Writings on Irish Folklore, Legend and Myth*” e textos presentes em “A queda do céu” do xamã Davi Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert. Acredita-se na existência de semelhanças nas formas como os dois autores (e os povos que representam) experimentam a realidade, a despeito das distâncias temporal e geográfica; bem como de convergências na percepção dos achatamentos e a uniformização impostos pelo Ocidente. Assim, busca-se também descobrir se seria possível caracterizar o posicionamento dos autores como antagônico à racionalidade e ao cientificismo, como resistência ao “lado obscuro da modernidade ocidental”, descrito no livro homônimo de Walter Mignolo.

Palavras-chave: colonialidade; Irlanda; Yanomami; modernidade.

ABSTRACT: This work consists in an analysis of the symmetries and dissymmetries between Irish and *Yanomami* cosmovision, as portrayed in the essays by the poet W. B. Yeats, present in the book “*Writings on Irish Folklore, Legend and Myth*”, and the texts by the shaman Davi Kopenawa and the anthropologist Bruce Albert, present in the book “*A queda do céu*” [Falling Sky]. Such analysis drew parallels between the way both authors (and the peoples they represent) experiment reality, regardless of geographical or temporal distance; and also, between both cultures’ perception of the flattening and standardization performed by the West. Moreover, this work intends to verify the possibility of deeming these author’s viewpoints as antagonistic to rationalism and scientificism, in resistance to “The Darker Side of Western Modernity”, such as characterized in the homonymous book by Walter Mignolo.

Keywords: coloniality; Ireland; Yanomami; modernity.

INTRODUÇÃO

Partindo do próprio título deste trabalho, é difícil conceber o que haveria de comum entre duas figuras tão distintas quanto W. B. Yeats e Davi Kopenawa e a questão que vem à mente é: que espécie de diálogo seria possível entre eles? E se, de fato, tal diálogo é possível. Não escapa aos olhos que esta dificuldade pode não ser apenas imaginativa, como prática, e é por isso que o que farei aqui trata-se somente de uma proposta de aproximação, de uma busca-tentativa de simetrias, posto que as dissimetrias são tão visíveis.

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação em Literatura da Universidade de Brasília – UnB, na linha de pesquisa Poéticas e Políticas do Texto, e graduada em Letras – Tradução – Inglês pela mesma universidade. Email: laecia.monteiro@gmail.com

De um lado, temos o poeta, escritor, dramaturgo, crítico literário, folclorista, ocultista e senador, William Butler Yeats. Primeiro irlandês a ganhar o nobel de literatura, grande nome do modernismo em língua inglesa, viveu entre diferentes países europeus. De outro, Davi Kopenawa Yanomami, xamã, ou xabori, que é uma das maiores lideranças indígenas do mundo, que já viajou a diversos países para defender os direitos dos Yanomami e foi premiado pela ONU. Enquanto o primeiro nasceu em 1865 e faleceu em 1939 (sem nunca pôr os pés no Brasil, creio eu), o segundo nasceu em 1956 e esteve na UnB no mês passado. As diferenças, como mencionado, são muitas e a distância geográfica e temporal enormes.

Bem, ao menos a distância geográfica. Não se pode dizer o mesmo da temporal, pois ao compararem-se as circunstâncias que regiam as vidas de seus povos, torna-se claro que, ainda que não celebrem as mesmas alegrias, compartilham traumas semelhantes; deixando, assim, a impressão de que “É o século XVI outra vez, [...]” (VIGNA, 2002, p. 157-158). Descritos, catalogados, nomeados e subjugados por um Outro que acreditava-se o Único e Legítimo Eu, o desenvolvimento orgânico de seus povos foi interrompido em ações violentas que, a despeito do que buscavam, terminaram por comprimir suas formas de ser. Como posto por Walter Mignolo em “*The Darker Side of Western Modernity*”, do ano 1500 aos anos 2000, o mundo deixou de ser policêntrico e não-capitalista para tornar-se monocêntrico e capitalista por meio da colonialidade e do advento da modernidade (p. 3, 2011). E é exatamente na luta contra este achatamento imposto pelo Outro, e denunciado por Mignolo (e tantos outros), que se encontram as potenciais convergências que busco verificar.

1 ESTABELECENDO O DIÁLOGO

Deixando Kopenawa e Yeats de lado momentaneamente, foquemo-nos na relação opositiva entre modernidade e multidimensionalidade. Que quer dizer isso? Que tipo de acusação é essa? Aimé Césaire, no célebre “Discurso sobre o Colonialismo”, disse que a Europa era indefensável, tratando nomeadamente da violência a que as colônias eram submetidas, da falta de valor dada às vidas de seus habitantes, de como a lógica nazista de extermínio que tanto chocou o mundo já havia sido aplicada antes. O ponto aqui é o de reforçar essa “indefensabilidade” europeia, tratada por Césaire, também pela ótica das violências que não foram cometidas contra o corpo ou a vida, mas contra a forma de viver e de entender o mundo. Ou, melhor dizendo, contra as formas, no plural.

Tomando como ponto de partida os escritos de Walter Mignolo, é possível ver como a modernidade é indissolúvel do que ele chama de colonialidade, que seria a lógica que opera por

trás da fundação e dos desdobramentos da civilização ocidental incluindo os diferentes colonialismos. Essa ligação se dá em um nível tal que é necessário perceber como a colonialidade foi fundamental e constitutiva da própria modernidade. (2011, p. 3) Nas palavras do autor: “*Coloniality, in other words, is constitutive of modernity – there is no modernity without coloniality.*” (2011, p. 4) ou ainda “[...] *modernity came along with coloniality: America was not an existing entity to be discovered. It was invented, mapped, appropriated, and exploited under the banner of the Christian mission.*” (2011, p. 6-7). Assim, Mignolo denuncia e desmascara a narrativa que celebra as vitórias da modernidade sem levar em conta ou trazer à tona seu lado obscuro e o custo de tais vitórias.

O autor leva adiante suas considerações elaborando sobre a existência de sociedades singulares dotadas de histórias, saberes e culturas próprias, com diferentes tipos de economia, além do capitalismo (ou comunismo). Deste modo, ele reafirma que antes da modernidade havia um mundo policêntrico, polifônico; e que, entre 1500 e 2000, este mundo foi forçado a se calar e se uniformizar pelo “*oppressive and imperial bent of modern European ideals projected to and enacted in,[sic] the non-European world.*” (2011, p. 3). É exatamente no pensamento sobre a imposição de tais ideais europeus que este trabalho se embasa.

Estes ideais começam a ser discutidos quando Mignolo apresenta as conclusões da historiadora Karen Armstrong sobre as conquistas singulares do Ocidente durante o período que separa o século XVI e os nossos tempos, salientando duas esferas: a economia e a epistemologia (2011, p. 5). No caso, a revolução econômica se trata da consolidação do capitalismo, em sua globalização, e da virada científica iniciada na Renascença, que foi gradativamente colocando o Homem cada vez mais ao centro do mundo. Mignolo comenta que

No doubt, Armstrong is right in highlighting the relevance of a new type of economy (capitalism) and the scientific revolution. They both fit and correspond to the celebratory rhetoric of modernity – that is, the rhetoric of salvation and newness, based on European achievements during the Renaissance (2011, p. 6).

E tanto Yeats quanto Kopenawa (e, de certo, vários outros povos sob o jugo colonial/imperial) se opõem a esta retórica. Para eles, seus povos não estavam necessitados de salvação ou inovação. Para eles, a epistemologia europeia que lhes foi imposta por meio de tal retórica não os tirava das trevas ou expandia seus horizontes mostrando-lhes a Verdade, ao contrário, funcionava como um rolo compressor que achatava suas várias dimensões. É claro que a Europa, seja a real ou esta formulação mais genérica a que nos referimos aqui, também tem sua própria dimensionalidade e pluralidade cosmológicas, o problema, aliás, a violência estava em julgá-la a única dimensionalidade válida.

2 A MULTIDIMENSIONALIDADE DA COSMOVISÃO

Onde está então a multidimensionalidade da cosmovisão do irlandês e do Yanomami aqui mencionadas? Ela está em um olhar que vai além do que podemos ver, sentir, experimentar e conhecer com nossa Ciência e nossos métodos; um olhar que vê os vários mundos que habitam o nosso mundo, com seus próprios seres e leis. Esta forma de percepção não é de modo algum exclusiva de irlandeses ou Yanomami, inclusive, se apresenta de formas diferentes entre os dois, apesar dos pontos de convergência. Mas é melhor tratar do assunto nas palavras daqueles que sabem genuinamente do que falam.

De um lado, Yeats afirma que

When I tell people that the Irish peasantry still believe in fairies, I am often doubted. They think that I am merely trying to weave a forlorn piece of gilt thread into the dull grey worsted of this century. They do not imagine it possible that our highly thought of philosophies so soon grow silent outside the walls of the lecture room, or that any kind of ghost or goblin can live within the range of our daily papers. If the papers and the lectures have not done it, they think, surely at any rate the steam-whistle has scared the whole tribe out of the world. They are quite wrong. The ghosts and goblins do still live and rule in the imaginations of innumerable Irish men and women, and not merely in remote places, but close even to big cities (1993, p. 62).

Neste parágrafo, além de sermos claramente informados do fato de que os camponeses irlandeses *continuavam* acreditando em fadas, mostrando que esta crença é algo que vem com eles de tempos ancestrais, é possível perceber a crítica do autor à nossa mentalidade racionalista. Tal mentalidade não duvida apenas da existência das fadas, mas do próprio fato de que alguém *ainda* possa acreditar nelas em um mundo tão moderno.

Estas fadas, que o próprio autor cataloga com rigor quase científico em “*Irish Fairy and Folk Tales*” (YEATS, 2003), não são exatamente aquelas que imaginamos ao pensar em contos de fada. As fadas irlandesas são espíritos, de acordo com Yeats, mais ou menos poderosos, que dividem este mundo conosco e que não são seres necessariamente bons ou maus; são como nós e podemos ganhar suas boas graças ou não. Famosas, na crença popular, por roubarem belas donzelas, rapazes talentosos e bebês, às vezes substituindo-os por criaturas feitas de madeira, as fadas também são capazes de ações generosas, adverte Yeats “*If a man always speaks respectfully of them, and never digs up one of their sacred thorn bushes, there is no knowing but he may some day dream of a crock of gold and the next day go and find it, and be rich for ever.*” (1993, p. 63).

O autor afirma que o mundo das fadas é muito diferente do nosso e que elas podem tomar formas emprestadas de nossa consciência limitada cuja significância pode ser lida “*by the mind trained in the correspondence of sensuous form and supersensuous meaning.*” (1993, p. 67). De forma semelhante,

entre os Yanomami também é preciso treinamento para o encontro com os espíritos, o que acontece com a ajuda dos xamãs e do pó de *yãkoana*, com apresentado por Kopenawa em “Aprendemos as coisas bebendo o pó de *yãkoana* com nossos xamãs mais antigos. Nos fazem virar espírito e levam nossa imagem muito longe, para combater os espíritos maléficos ou para consertar o peito do céu.” (2015, p. 458) ou em “Nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar tão longe.” (2015, p. 462)

Para Yeats, “*In Ireland this world and the other are not widely sundered; sometimes, indeed, it seems almost as if our earthly chattels were no more than the shadows of things beyond.*” (1993, p. 58), indicando que este universo de fadas permeia todo o nosso mundo. De forma semelhante, Kopenawa afirma que “Os *xapiri* estão constantemente circulando por toda a mata, sem sabermos. São eles que, vindo das montanhas, fazem surgir os ventos com suas corridas e brincadeiras, tanto a brisa do tempo seco, *iproko*, como o vento da época das cheias, *yari*.” (2015, p. 475). E Kopenawa é bastante enfático sobre o fato de que os não-índios perderam o contato com tais espíritos e não podem mais perceber sua presença, como demonstrado em diferentes passagens de seu livro, como por exemplo:

É por isso que não é nada sensato pensar que não existem *xapiri* na terra dos brancos. Onde vivem? Como na nossa floresta, o vento lá não sopra sem razão e a chuva não cai sozinha! [...] Os brancos de hoje em dia não sabem nada a respeito dos espíritos que habitam essas regiões e nunca pensam neles. E no entanto eles existem, desde sempre, desde muito antes de esses forasteiros terem sido criados. São muito numerosos. Foi por isso mesmo que fui tomado de vertigem ao me aproximar de sua moradia! Nós, xamãs, conhecemos esses *xapiri* porque os fazemos descer na floresta quando bebemos *yãkoana*. Eles vivem no frescor das terras altas, longe dos brancos e de suas cidades enfumaçadas. [...] No tempo antigo, os brancos as conheciam e as faziam dançar como nós. Eles sabiam imitar-lhes os cantos e construir-lhes casas para os jovens poderem por sua vez se tornar xamãs. Mas os que nasceram depois dele acabaram criando as cidades. Aí foram, pouco a pouco deixando de ouvir as palavras desses espíritos antigos. (2015, p. 400-401).

Curiosamente, este tipo de comentário sobre o esquecimento dos não-índios, que Kopenawa faz em um relato que conta sua experiência na Inglaterra, encontra alguma convergência com a seguinte fala de Yeats “*The English peasantry have forgotten their fairies. The Irish peasant remembers and believes – and the Scotch, too, for the matter of that.*” (1993, p. 65) que ainda diz que, graças à crença continuada nas fadas, o mundo é mais cheio de significância para o irlandês: “*The fairy populace of hill and lake and woodland have helped to keep it so. It gives a fanciful life to the dead hillsides, and surrounds the peasant as he ploughs and digs with tender shadows of poetry.*” (1993, p. 65).

O que é ainda mais curioso na cosmologia irlandesa apresentada por Yeats é que, além de experimentar um mundo que é coabitado por outros seres, o camponês irlandês também é cristão,

ainda assim, é perfeitamente capaz de abrigar as crenças contrastantes em sua alma. Como é possível notar no capítulo “*Irish Fairies*” e no capítulo “*An Irish Storyteller*”, o mundo das fadas e o paraíso cristão convivem em perfeita harmonia. “*As heaven is the home of their spiritual desires, so fairyland has been for ages the refuge of the earthly ideals. In its shadow kingdom they have piled up all they know of magnificence.*” (1993, p. 63).

O Deus cristão também foi integrado à cosmologia yanomami, entretanto, de forma bem diferente.

Teosi, como eu disse, tinha ciúme da beleza das palavras dos *xapiri*. Não parou de falar mal deles [...] Assim, as palavras de raiva de *Teosi* se espalharam por toda parte expulsaram os cantos dos *xapiri* do pensamentos dos antigos brancos. Suas mentes ficaram confusas e obscurecidas, sempre em busca de novas palavras. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 402)

Que se torna ainda mais notável e, neste ponto, gritantemente diferente da cosmologia irlandesa, no seguinte trecho: “É por isso que, para nós, *Teosi* é antes o nome de *Yoasi*, o irmão mau de *Omama*, o que nos ensinou a morrer.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 277).

3 MODERNIDADE E DECOLONIALIDADE

Voltando a Mignolo, para ele o pensamento decolonial é aquele que se foca em uma desobediência epistêmica (as razões para isso serão explicadas na seção seguinte) em opções que não sejam as mesmas ligadas à matriz colonial. Em escolher visões sobre a vida e a sociedade que partam de sujeitos, conhecimentos e instituições decoloniais. Para explicar isso melhor, ele parte da questão da natureza, sugerindo que deixemos de utilizar natureza em seu conceito ocidental substituindo-a pelo conceito de *Pachamama*, que parece conversar intimamente com a visão de Kopenawa, e mesmo de Yeats, sobre a natureza. Entretanto, antes de entrar nesta visão, é importante perceber como nosso próprio entendimento da natureza se dá através do paralelo traçado por Mignolo.

Na cultura ocidental existe uma separação entre natureza e cultura, mas para os Quechua e os Aymará, tudo, incluindo os humanos e a cultura faz parte da natureza, da *Pachamama*. O primeiro momento do colonialismo, para Mignolo, foi a implantação do conceito ocidental de natureza e o banimento do conceito de *Pachamama*. Desta forma introduzindo o colonialismo no âmbito do conhecimento e da subjetividade. (MIGNOLO, 2011, p. 11)

Em 1602, Sir Francis Bacon propôs uma reorganização do conhecimento em que postulava que a natureza existia apenas para que o Homem a dominasse. Mignolo fala sobre como a partir desse momento iniciou-se uma economia de forte extração de recursos e grandes plantations que

foi o começo da mentalidade de acumulação da economia capitalista (2011, p. 11) (algo terrivelmente criticado por Kopenawa, especialmente no capítulo “Paixão pela mercadoria”). O autor comenta que nesse momento houve uma mudança em que viver deixou de ser uma condição necessária para trabalhar e trabalhar passou a sê-lo para viver (MIGNOLO, 2011, p. 12), de forma a ecoar as palavras extremamente pertinentes do xamã sobre a cidade

Vivem sem alegria e envelhecem de pressa, sempre atarefados, com o pensamento vazio e sempre desejando adquirir novas mercadorias. Então, quando seus cabelos ficam brancos, eles se vão e o trabalho, que não morre nunca, sobrevive sempre a todos. Depois, seus filhos e netos continuam fazendo a mesma coisa. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 436)

Depois desse momento, ocorreu a Revolução Industrial, quando o significado de natureza foi modificado novamente sendo reduzido a recursos naturais. Nesse momento, a natureza se transformou naquilo que dela era extraído, num processo metonímico que ia além da linguagem. A natureza passou a ser o carvão, o óleo e o gás. Ela foi cada vez mais objetificada e neutralizada, aparentando ser cada vez mais inerte, mais morta. (MIGNOLO, 2011, p. 12) Novamente, se pode ouvir a voz de Kopenawa a dizer “A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. [...] Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela!” (2015, p. 468).

Além disso, a visão da natureza como recursos também trazia consequências para o panorama internacional e a forma como outras culturas se viam e eram vistas: *The mutation of nature into natural resources in the West was a sign of progress and modernization and at the same time a sign that other civilizations stagnated and were falling behind the West.* (MIGNOLO, 2011, p. 13) O autor também analisa os diferentes estágios da colonização e cita um terceiro estágio que seria o advento de um mundo corporativo.

Este mundo continua até hoje e começou no momento em que os mercados e as corporações se tornaram dominantes. A revolução tecnológica assim como os valores corporativos que foram priorizados na sociedade ocidental fizeram com que o gerenciamento fosse o centro da vida social e do conhecimento. (MIGNOLO, 2011, p. 14) Os valores corporativos exigem eficiência: quanto maior a produção, maior a felicidade. Desta forma, a tecnologia acabou gerando seus próprios especialistas, pagos para melhorar tudo o tempo todo. O “pensamento tecnológico”, argumenta Mignolo, toma o lugar do pensamento em geral e de disciplinas como a filosofia e o aspecto filosófico de todo conhecimento, assim reduzindo-os a um “*technological packaging of options.*” (2011, p. 15). E podemos ver em alguns excertos como tanto Kopenawa quanto Yeats se opõe a este movimento, cada um a sua maneira e por seus próprios motivos.

Mas os brancos são gente diferente de nós. Devem se achar muito espertos porque sabem fabricar multidões de coisas sem parar. Cansaram de andar e, para ir mais depressa, inventaram a bicicleta. Agora eles têm muitas e muitas máquinas

e fábricas. Mas nem isso é o bastante para eles. Seu pensamento está concentrado em seus objetos o tempo todo. Não param de fabricar e sempre querem coisas novas [...] Não pensam que assim estão estragando a terra e o céu e que nunca vão poder recriar outros. (2015, p. 418-419)

Ou ainda, como no excerto da página 60 (YEATS, 1993), já citado neste trabalho, o pensamento tecnológico faz parecer que outras formas de pensar, não tão tecnológicas, se tornam automaticamente ultrapassadas, como se fossem algo a ser superado e não outra opção. Para Yeats, o mundo de antes desse pensamento, ou o mundo que ainda não foi afetado por ele, é de mais interesse, por isso, ao passo que o cientificismo aumentava, o autor se voltava cada vez mais para o mundo do folclore e da mitologia, buscando não os avanços, mas as raízes. Para ele ali era possível encontrar um universo onde tudo é grande e intenso o suficiente para quase satisfazer as emoções humanas, de forma a serem uma extensão da vida. (YEATS, 1993, p. 68) Criticando esta mentalidade ele conjectura que

It is perhaps, therefore, by no means strange that the age of 'realism' should be also the harvest-time of folk-lore. We grow tired of turning our fiddles to the clank of this our heavy chain, and lay them down to listen gladly to one who tells us of men hundreds of years old and endlessly mirthful. Our new-wakened interest in the impossible has been of the greatest service to Irish folk-literature. (YEATS, 1993, p. 68)

Ao passo que para Kopenawa, nas cidades dos não-índios “não é possível conhecer as coisas do sonho. Nelas não conseguem ver as imagens dos espíritos da floresta e dos ancestrais animais. Seu olhar está preso no que os cerca: as mercadorias, a televisão e o dinheiro.” (2015, p. 437 -438). Denunciando assim uma alienação da natureza, fruto do conceito ocidental de natureza em que o homem está fora dela, que se agudiza ao longo dos estágios descritos por Mignolo. Para os Yanomami, porém, a participação na natureza é algo que acontece naturalmente, pois em sua cosmologia, os humanos e os animais são semelhantes, como se pode ver no seguinte excerto: “Já os animais nos consideram seus semelhantes que moram em casas, ao passo que eles se veem como gente da floresta.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 473).

Mas a questão vai além disso, seu conceito de natureza também difere do nosso e é muito mais extenso, mais multidimensional:

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihindri*, o espírito da floresta. [...] a imagem do valor de fertilidade *në roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos. [...]

Os *xapiri* têm amizade pela floresta porque ela lhes pertence e os faz felizes. Os brancos acham bonita a natureza que veem, sem saber por quê. Nós, ao contrário, sabemos que a verdadeira natureza é tanto a floresta como as

multidões de *xapiri* seus habitantes. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 475-476)

Yeats, ao responder aos comentários baseados nos estereótipos raciais propagados pelo crítico cultural Matthew Arnold², fala sobre como poetas como Virgílio e Shakespeare escreveram sobre a natureza a partir de uma visão bastante ocidental, dizendo que

They looked at nature without ecstasy, but with the affection a man feels for the garden where he has walked daily and thought pleasant thoughts. They looked at nature in the modern way, the way of people who are poetical, but are more interested in one another than in a nature which has faded to be but friendly and pleasant. (1993, p. 193)

Para ele, o valor de histórias vindas ou inspiradas no folclore está no fato de que estas histórias são capazes de unir o homem às florestas, às colinas e às águas de forma mais íntima. Capazes de ligá-lo aos pássaros e aos outros animais que ali habitam, garantindo-lhe símbolos para os sentimentos e paixões que não encontram a forma correta de expressão na vida cotidiana. (YEATS, 1993, p. 88) Ademais, ao falar sobre o mundo camponês de lenta mudança em contraste com a constante inovação das cidades, ele comenta que

Those poor peasant lived in a beautiful if somewhat inhospitable world, where little had changed since Adam delved and Eve span. Everything was so old that it was steeped in the heart, and every powerful emotion found at once noble types and symbols for its expression. But we – we live in a world of whirling change, where nothing becomes old and sacred, and our powerful emotions, unless we be highly-trained artists, express themselves in vulgar types and symbols. (YEATS, 1993, p. 94)

Isto pode, de certa maneira, ser posto em paralelo com as críticas de Kopenawa ao apreço demasiado que os não-índios nutrem pelo que é deixado por seus mortos e sobre como este tipo de pensamento causa dor e saudade desnecessárias, pois se nos focarmos em “As pedras, as águas, a terra, as montanhas, o céu e o sol nunca morrem, como também os *xapiri*. São seres que não podem ser destruídos e que dizemos *parimi*, eternos. O sopro de vida dos humanos, ao contrário, é muito curto. Vivemos pouco tempo.” (2015, p. 411). A semelhança aqui se encontra na compreensão do eterno como aquilo que realmente é digno de devoção.

Men who lived in a world where anything might flow and change, and become any other thing; and among great gods whose passions were in the flaming sunset, and in the thunder and the thunder-shower, had not out thoughts of weight and measure. They worshipped nature and the abundance of nature[...] **They had imaginative passions because they did not live within our own straight**

² O editor do livro, Robert Welch, comenta que “*He wished, too, to advance a notion of ‘Irishness’ that would resist the stereotype of the fine but unbridled Celtic temperament invented by Matthew Arnold. [...] It was he, in lectures delivered as Professor of Poetry at Oxford in 1866, who developed the notion of the sane and solid Saxon as against the wild and imaginative Celt. Arnold’s racial stereotypes were well intentioned, [...] But this compliment, Yeats saw, was double-edged.*” (YEATS, 1993, pp. xxii-xxiii, grifos nossos)

limits, and were nearer to ancient chaos, every man's desire, and had immortal models about them. (YEATS, 1993, p. 198, grifos meus)

Mais que isso, postula Yeats, que está sempre preocupado com o exercício artístico, não se trata apenas de ter modelos imortais, de valorizar o *parimi*, mas também de saber viver fora de nossos próprios limites compressores. De procurar formas de realidade menos achatadas.

4 RACISMO EPISTÊMICO

Frantz Fanon, importante teórico do colonialismo, defende que o mundo colonial é compartimentalizado, cindido em dois; e, para ele, está claro que o que divide este mundo, a razão de suas dissimetrias, é acima de tudo a espécie, a raça a que cada um pertence (1968, p. 29). Para Mignolo, a inferioridade conferida aos colonizados, não estaria tanto na cor de suas peles, pois para ele a classificação racial seria, ao menos no campo intelectual, mais uma ficção epistêmica que uma relação direta entre raça e inteligência. Ele afirma que não é a cor da pele o que importa e sim o desvio da racionalidade, a razão aos moldes do iluminismo, e do sistema de crenças certo (2015, p. xv).

Ao falar das justificativas teológicas para a colonização que depois foram substituídas por motivos oriundos da filosofia secular e da ciência, ele pontua que o sistema de classificações de povos e regiões cunhado pelos europeus continua a reger o mundo na atualidade. Ademais afirma que a classificação, aqui entendida como catalogação, é uma ferramenta perniciosa visto que carrega dentro de si as sementes para uma classificação também no sentido de pódio, assim, carrega as sementes para a asserção de inferioridade e superioridade (MIGNOLO, 2015, p. xv). Mignolo também chama a atenção para o funcionamento do que ele chama de racismo epistêmico, explorando assim o caráter pernicioso da catalogação:

Notice how epistemic racism works. It is built on classifications and hierarchies carried out by actors installed in institutions they have themselves created or inherited the right to classify and rank. That is, actors and institutions that legitimize the zero-point of epistemology as the word of God (Christian theology) or the word of Reason (secular philosophy and science). He who does the classifying classifies himself among the classified (the enunciated), but he is the only one who classifies among all those being classified. (MIGNOLO, 2015, p. xv)

Ele continua seu texto falando sobre como ser o único a classificar é algo que garante o poder desse “truque de mágica” que faz com que nós, os classificados, pensemos que as coisas são exatamente assim. Que isso simplesmente acontece ou aconteceu desse jeito, nos tornando incapazes de ver a mão humana que gerenciou as ações que nos levaram a isto. Evidencia ainda

que aqueles ditos menos humanos não tem poder de decisão sobre a classificação, enquanto os que a realizam tem o curioso hábito de se colocarem no topo da cadeia. (MIGNOLO, 2015, p. xv) Kopenawa, como se tivesse sentado lado a lado e conversado com Mignolo sobre o racismo epistêmico, até mesmo adverte que

Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos xapiri, seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas. (2015, p. 455)

Não que faça muita diferença já que fica claro, nos casos aqui tratados, especialmente depois que algumas noções de suas cosmologias foram expostas, que não se tratava do sistema de crenças certo. Logo, o rótulo “selvagem” pôde ser aplicado a ambos os povos e seus conhecimentos e sabedorias puderam ser desclassificados. “Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro.” (2015, p. 390). Para os habitantes da Floresta, o estudo acontece de forma completamente diferente, explica Kopenawa, “Aprendemos as coisas bebendo o pó de *yãkoana* com nossos xamãs mais antigos. Nos fazem virar espírito e levam nossa imagem muito longe, para combater os espíritos maléficos ou para consertar o peito do céu.” (2015 p. 458).

Yeats, por outro lado, vivendo em uma sociedade em que o ensino formal era muito mais difundido, enfrenta outro tipo de preconceito. O que nos leva ao fato de que Mignolo escreve sobre a existência de nós histórico-estruturais, um dos quais seria a hierarquia do conhecimento da arte e da literatura, em que as instituições controlam o senso e as formas da sensibilidade, estabelecem as normas da beleza e do que é arte. No capítulo “*The Academic Class and the Agrarian Revolution*”, Yeats vai ao socorro de Douglas Hyde, folclorista, ajudando-o a responder aos comentários feitos por um acadêmico inglês identificado como Dr Atkinson, e mostra como a produção irlandesa era mal vista, especialmente pela academia, mas também por outras instituições sociais.

Our academic class has worked against imagination and character, against the mover and sustainer of manhood; [...] Our academic class has hated enthusiasm, and Irish enthusiasm above all, and it has scorned the Irish poor; and here is a movement which has made a religion of the arts, which would make our hills and rivers beautiful with memories, and which finds its foundations in the thoughts and the traditions of the Irish poor. Hence that angry voice, sounding so strange in the modern world, crying that ‘all folk-lore is essentially abominable’, that a charming and admired book ‘is so very low’, that an old literature, which has inspired many poets, has very ‘little of the ideal and very little imagination’ [...] Nor is this a solitary voice, for one finds the same violence of petulance, or a brawling or

chuckling cynicism, which is perhaps worse, at many tables and in the mouths of Judges, Professors, and politicians. (YEATS, 1993, p. 205).

5 AS DISSIMETRIAS NA BALANÇA

Reitero a consciência das gritantes disparidades entre cada autor, suas obras e seus contextos. E, mais, afirmo a consciência da diferença mesmo entre suas crenças e culturas. É importante perceber que a intenção não foi de equiparar as duas culturas ou dois sistemas cosmológicos ou mesmo de cosmovisões e, sim, comparar de que forma as duas culturas são (ou foram, no caso da Irlanda) ameaçadas pela modernidade e de que forma os dois autores se opuseram a isso, fosse por meio da arte ou do ativismo.

Além do século e dos vários quilômetros que os separam, temos, no plano econômico-social, que, apesar do grande apreço e da profunda valoração da cultura dos (e dos) pobres, Yeats era membro da aristocracia irlandesa, foi educado na Europa, fosse na escola ou em sociedades ocultistas, e ali sempre viveu. Kopenawa, por outro lado, embora tenha viajado para a Europa e também para os Estados Unidos para falar da situação dos índios no Brasil, não é membro da elite e seu conhecimento vem principalmente da vivência yanomami e não de uma educação formal. Passou a maior parte da vida vivendo na mata em um sistema muito recluso e de trocas culturais menos frequentes.

Isso nos leva ao fato de que, ainda que a Irlanda fosse uma colônia e os irlandeses, especialmente católicos, estivessem relegados a uma posição de extrema inferioridade e também sofressem com a opressão, eles eram reconhecidos como parte do mundo ocidental. Sendo assim, Yeats quer afirmar a igualdade e autonomia do povo irlandês neste mundo ocidental do qual já faz parte (ainda que seja debatida a “brancura” dos irlandeses com o passar dos séculos e das diásporas) para o mundo e para os próprios irlandeses; e Kopenawa não. Ao ler suas palavras, parece claro que ele se coloca à parte do mundo dos não-índios e que até salienta as diferenças entre os Yanomami e o mundo ocidental. Não se trata apenas de conseguir um status de igualdade, mas também de “evitar a contaminação” do mundo ocidental ao mesmo tempo que se tenta conscientizar esse mundo das consequências de seus atos.

Exemplo claro desses diferentes níveis de ocidentalização está no fator linguístico. Ainda que os dois se expressem e falem sobre se expressar na língua do dominador, isto ocorre de forma bastante diferente. O mundo yanomami continua distinto da maior parte do resto do Brasil pelo fato de que eles mantêm sua tradição linguística e poucos são aqueles que aprendem o português. O próprio Kopenawa só o aprendeu pela presença de missionários evangélicos e só veio a utilizá-lo de fato para que pudesse falar aos não-índios sobre o seu povo. Ele não considera o português

como sua língua, diz, ao contrário, que nos imita e que toma nossas palavras emprestadas para que possamos entendê-lo. (KOPENAWA e ALBERT, 2015).

Yeats, por sua vez, como já foi mencionado, nasceu em uma Irlanda já bastante anglicizada, devido também as proibições sofridas pelo gaélico. Desta forma, foi alfabetizado inglês e somente na vida adulta veio a estudar o gaélico. Sobre o assunto ele (1961) ressalta, como posto por Souza (2012, p. 33), que “*no man can think or write with music and vigor except in his mother tongue. . . Gaelic is my native tongue but it is not my mother tongue.*”.

Outro exemplo de nó histórico-estrutural citado por Mignolo é a hierarquia linguística entre línguas europeias e não-europeias, que privilegia a produção teórica entre os europeus e subalterniza as outras línguas como se fossem apenas produtoras de folclore e não de teoria. Um claro exemplo de racismo epistêmico. Nesse sentido, é importante perceber como Yeats tinha acesso a uma língua hegemônica, ao passo que Kopenawa não. Yeats acaba ganhando certa vantagem uma vez que já escreve numa língua que não gera tantas suspeitas.

Ainda assim, no já mencionado capítulo “*The Academic Class and the Agrarian Revolution*”, Yeats responde Dr Atkinson para garantir que nenhum padre de pouco estudo vai acreditar nas palavras do professor inglês e terminar por expandir sua reprovação a tudo que é irlandês, enfraquecendo assim o movimento pelo retorno do gaélico. Língua que foi proibida diversas vezes na história da Irlanda, como ressalta Souza ao dizer que: “*In other words: already in the sixteenth century, the Irish people were being requested to translate themselves, their culture and identity into a foreign language.*” (2012, p. 30).

Outra semelhança que se torna evidente ao falar sobre linguagem é o fato de que Yeats é um escritor e Kopenawa não. Apesar do passado oral da Irlanda e do grande respeito que Yeats tem por tal passado, inclusive trabalhando para resgatá-lo e para extrair dele o que havia de mais essencial, o poeta se localiza em um período em que as invasões à Irlanda já trouxeram e normalizaram a escrita, sendo esta a forma de expressão de Yeats. Ainda assim, ele não estava completamente dissociado da oralidade. Para ele a poesia e a música estavam intimamente ligadas e o poema não era feito para ser lido, mas entoado, como mostrado por Putzel (1986, p. 165).

Enquanto isso, para Kopenawa, a necessidade de escrita aparenta ser um problema do mundo não-índio e não-oral. Um sinal de uma mente que está cheia de esquecimento e precisa de apoios materiais para manter seu conhecimento, ainda que para isso use “peles de papel” que trazem sofrimento às árvores. Ele comenta que os yanomami mantêm uma tradição oral que não deixa que os dizeres de seus ancestrais sejam perdidos, passando-os de pai para filho. “Os brancos, por outro lado, não param de querer desenhar suas palavras.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 457).

Já na questão espiritual, Kopenawa, como já foi dito, é um xamã yanomami e sua crença, pelo que pode se aferir de seus relatos, não sofreu grandes influências do mundo cristão. O que ele faz é admitir a existência do Deus cristão, mas não como criador onipotente, onipresente e onisciente. Inclusive, se pode até mesmo depreender certa animosidade na forma como se refere a *Teosí* (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 402). Yeats, por sua vez, cresceu em uma família cristã e se afastou do cristianismo ao longo de sua vida, aproximando-se do ocultismo, misticismo, esoterismo e teosofia. Sua atitude se mostra muito mais sincrética, criando assim uma cosmovisão bastante sua, quase como um idioleto. Ainda que sua cosmologia abrace diversos elementos da cosmologia irlandesa por ele descrita, como podemos perceber nos capítulos “*Invoking the Irish Fairies*” e “*Regina, Regina Pigmeorum, Ven?*”, em que o autor conta suas experiências ao invocar fadas irlandesas, ele não é um exemplo típico da cosmologia por ele tratada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto, para Mignolo, a matriz colonial é uma lógica estrutural que está por baixo da totalidade da civilização ocidental, ela é uma lógica de gerenciamento e todos estamos dentro dela. O pensamento decolonial consiste em um trabalho incansável para desvelar o funcionamento desta matriz, buscando livrar-nos da miragem da modernidade e da armadilha da colonialidade. (MIGNOLO, 2011, p. 17) Neste sentido, podemos ver que tanto Yeats como Kopenawa também trabalham de forma a desfazer essa miragem, cada a um à sua maneira. Kopenawa através de uma crítica social direta, falando aos homens das coisas da floresta, e Yeats através do desenvolvimento de suas noções de imaginação, voltadas para a arte.

Mignolo encerra o texto dizendo que a decolonialidade é um projeto pluriversal e global e não universal, como tantos projetos ocidentais se pretenderam, e também que não se trata de uma opção única, apenas de mais uma opção. E que não quereria algo diferente, uma vez que caso fosse a única não existiriam opções de verdade. A opção única que ele quer evitar, creio eu, é o mesmo tipo de opção imperialista que faz com que apenas um tipo de cosmologia, de conhecimento, de arte etc seja validado.

Minha conclusão é que de fato existem semelhanças entre estas duas cosmologias que possibilitam o diálogo entre elas. A mais notável sendo a existência de um mundo que tem sempre uma camada extra além da que vemos, que não é meramente uma explicação biológica, física ou química, mas um mundo que é habitado por outros seres (ainda que não se possa dizer que as fadas e os *xapiri* sejam os mesmos seres). Além disso, ambas as formas de pensar sofreram censuras em

seus passados coloniais e foram descartadas graças ao racismo epistêmico, que continua pesando sobre nossos ombros.

REFERÊNCIAS

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978. Tradução de Noémia de Sousa.

FANON, Frantz. “Da violência” In_____. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce (2010). *A queda do céu*. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MIGNOLO, Walter D. “Coloniality” In_____. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options (Latin America Otherwise)*. Duke University Press Books, 2011.

MIGNOLO, Walter D. “Yes, we can” em DABASHI, Hamid. *Can non-europeans think?* Londres: Zed Books, 2015.

SOUZA, Michelle Andressa Alvarenga. *Shaping postcolonial cultures: Celtic revival and the Brazilian anthropophagic movement*. Turim: Università Degli Studi di Torino, 2012.

YEATS, William Butler (Ed.). *Irish Fairy and Folk Tales*. Nova York: The Modern Library, 2003.

_____. *Writings on Irish Folklore, Legend and Myth*. Londres: Penguin Books, 1993. 458 p. Editado por: Robert Welch.la