

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1501202019-39>

**NO FLUXO DOS RECADOS: SOBREDETERMINAÇÃO  
E VARIAÇÕES ONTOLÓGICAS EM “O RECADO DO MORRO”  
DE GUIMARÃES ROSA E A QUEDA DO CÉU  
DE KOPENAWA E ALBERT**

**IN THE FLOW OF MESSAGES: OVERDETERMINATION AND  
ONTOLOGICAL VARIATIONS IN “O RECADO DO MORRO” BY GUIMARÃES  
ROSA AND A QUEDA DO CÉU BY KOPENAWA AND ALBERT**

Roberto Zular\*

*Resumo:* O presente estudo busca uma aproximação entre os textos de Guimarães Rosa e Davi Kopenawa a partir de uma particular teoria da enunciação implícita em ambos, atentando para o lugar do morro e da montanha nas suas dinâmicas e buscando, enfim, desdobrar questões jurídicas e políticas implicadas nessa leitura. Como base desse encontro temos um outro entre José Miguel Wisnik e Eduardo Viveiros de Castro e seus campos de ressonância entre literatura e antropologia.

*Palavras-chave:* Rosa. Kopenawa. Montanha. Sobredeterminação. Ontologia.

*Abstract:* The present study seeks an approach between the texts of Guimarães Rosa and Davi Kopenawa from a particular theory of the enunciation implicit in both, paying attention to the position of the hill and the mountain in their dynamics and seeking, finally, to unfold the legal and political issues involved in that reading. As a basis for this approach, we have another between José Miguel Wisnik and Eduardo Viveiros de Castro and their fields of resonance between literature and anthropology.

*Keywords:* Rosa. Kopenawa. Mountains. Overdetermination. Ontology

Recebido em 25/05/2020. Aprovado em 15/06/2020

**DE RECADOS E RECADEIROS<sup>1</sup>**

O começo é um tanto esquisito. Em um artigo de jornal, José Miguel Wisnik (2014) atribui a Eduardo Viveiros de Castro a posição de Nominedômine em *O Recado do Morro* (2009) de Guimarães Rosa. O desdobramento, no entanto, é surpreendente: Viveiros de Castro não só assume o lugar do recadeiro lunático “ameaçador de tantas prosopopéias”, como em seu prefácio de *A queda do Céu* (2015), chamado justamente “O Recado da Mata” (2015), vê Davi Kopenawa como uma síntese improvável de Gorgulho e Nominedômine e Albert como o antropólogo-escriva análogo ao cantador Laudelim.

---

\* Professor do Departamento de Teoria Literária e Literatura comparada da FFLCH/USP. E-mail: rzular@usp.br.

<sup>1</sup> A primeira versão deste texto foi apresentada no simpósio da XV Abralic “Performar a escrita” organizado por João Camillo Penna, Alexandre Nodari e Flávia Cera. Seguiram-se ainda dois outros encontros antes do seminário “Cenografias da voz, cartografias dos sentidos” que resultou no presente dossiê. Agradeço aos organizadores e a todos os participantes desses simpósios pelos comentários e sugestões

Se os nomes todos desse primeiro parágrafo, de pronto, nos mostram um fluxo de recados que vai passando em múltiplas e inesperadas instâncias – passando por posições e também por transformações e sobredeterminações – o que não pode nos escapar é que em todas essas instâncias o que está em jogo é a possibilidade de ouvir o que diz a mata (daí as *Literaturas da floresta* como propõe Lúcia Sá (2012) e o sertão (esse limiar sempre móvel entre o litoral, mais urbano, e a floresta). Não por acaso, o artigo de Wisnik tratava exatamente de um recado do Cerrado, região que, comprometida pelo agronegócio, tem sido devastada não só na superfície, como também na sua “floresta invertida” de raízes que são fundamentais para a manutenção de seu riquíssimo regime hídrico, com consequências para todos os biomas adjacentes.

A causa ecológica salta aos olhos, mas é em um plano mais sutil que a eco-logia se coloca, pois ela não pede apenas que olhemos para natureza, mas que coloquemos em questão aquilo que entendemos por natureza. Escutar a mata e o morro é colocar a mata e o morro em um mesmo plano de significação que atribuímos à nossa linguagem. Como mostrou Érico Melo (2011), Guimarães Rosa não fala sobre o Sertão Mineiro, mas *no* sertão e *com* o Sertão; o sertão de Rosa não é um objeto do enunciado, mas um lugar de enunciação.

Creio que é por essa inteligência da enunciação que Viveiros de Castro tem insistido tanto no alcance de escritores como Oswald, Clarice e Rosa. Se nos restringirmos ao conteúdo (quase sempre) visual do que é dito *sobre* a natureza, continuamos nos colocando – mesmo que sensíveis à causa ecológica e indígena – naquela posição de uma exceção metafísica externa que determina o mundo desde um suposto fora. Mas os escritores sabem que como a linguagem está no mundo, o mundo está na linguagem. E é porque está atravessado de mundos que o processo de reconversão de Davi Kopenawa narrado em *A queda do céu* se torna tão significativo. Se literatura é linguagem com o mundo dentro, essa eco-logia, ganha aqui uma densidade insuspeitada de uma tradução em francês que é eco de um discurso de um xamã Yanomami que é eco do que dizem os xapiri que são eco da floresta que é eco de Omama que **não** é o começo do mundo e que foge dele por um equívoco! Estamos em uma câmara de ecos como diria Waly Salomão. Trata-se de uma ecolalia eco-lógica de mundos heterogêneos que se cruzam em um mesmo plano que nos obriga a uma torsão em nossos modos de escuta, mas que, guiados por Rosa, talvez se tornem mais audíveis.

## A SOBREDETERMINAÇÃO ENUNCIATIVA DOS RECADOS

Em um dos belos momentos de *A queda do céu*, nos deparamos com um manuscrito de Kopenawa, escrito em Yanomami com caracteres ocidentais, onde se lê, logo após uma rasura: “Eu, um Yanomami, dou a vocês, os brancos, esta *pele de imagem* que é minha” (2015, p. 66).

Este é um dos raros momentos do livro em que um rastro de escrita em língua indígena se imiscui na forte e decisiva mediação operada pela tradução francesa de Bruce Albert. A escolha de um trecho com rasura, com força e arte como propõe Marília Librandi Rocha (2012) em uma outra leitura da “lição de escrita”, acentua o caráter

propriamente escritural, de elaboração, ao qual imediatamente se liga um endereçamento (“aos brancos”<sup>2</sup>) e uma recusa da escritura que percorre todo o livro, chamando-a pela perspectiva indígena de uma pele de imagem.

Como explica Albert, “os Yanomamis chamam as páginas escritas e, de modo mais geral, os documentos impressos contendo ilustrações (revista, livros, jornais) de *utupa siki* (‘peles de imagens’). Para o papel, utilizam a expressão *papeo siki*, ‘peles de papel’”. (2015, p. 610, imagem usada com grande alcance por Jamile Pinheiro em sua tese de mesmo nome (2017)). E, em outra das notas fundamentais, esclarece um dos usos possíveis de pele como “‘invólucro corporal’ (*siki*), que se opõe à imagem (*utupé*) interior, sede da energia e da identidade corporal” (2015, p. 621).

A escrita, portanto, seria um invólucro, um esqueleto, uma pele externa, um contorno vazio (ou, mais, um cadáver!) que apontaria para uma “ontologia degradada” (CESARINO, 2014b), incapaz de captar a imagem incorpórea, a multiplicidade em devir, a energia vital das imagens e cantos dos xapiri, como também das palavras ditas, das performances vocais que, atravessadas pela experiência xamânica, continuariam a circular, com força, de boca em boca, por gerações e, assim, não viriam a morrer nunca. A palavra escrita é identificada à violência e ignorância dos brancos que não ouvem a floresta e ficam cegos com seus olhos presos ao papel:

Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas o seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos (...) 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! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455).

Se as palavras de Kopenawa podem nos levar para um velho e desgastado conflito entre oralidade e escrita, creio que o efeito delas ao longo do livro é disparar um outro dispositivo de escuta para o discurso mesmo que estamos lendo e para a própria literatura.

Se *A queda do céu* é a história de uma reconversão de um índio assimilado, ela é também a história de uma reconversão da escrita (e da antropologia) como gesto performativo que coloca no mesmo plano a fala de Kopenawa e a escrita de Albert, como espaço de implicação recíproca de perspectivas que se equivocam continuamente, sendo que a mão de mestre de Albert está em manter um modo de regulação, um espaço de consistência não trivial, que não deixa de ser a forma mesma de uma mútua transformação dos yanomami em brancos e dos brancos em Yanomami (“Eu só viro branco no dia que os brancos virarem Yanomami”). Toda a maestria, se quiserem, o controle da equivocidade, está em mostrar um espaço tenso de sobredeterminações recíprocas que torna possível as duas perspectivas e que, ao mesmo tempo, torna impossível a redução de uma pela outra.

---

<sup>2</sup> “Omama não nos deu nenhum livro mostrando desenhos de palavras de Teosi, como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós, mas para que os brancos possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento permanece oco” (2015, p. 77).

O próprio aparato de notas, prefácio, posfácio e a assumida heterobiografia proposta por Albert mostram que a crítica à escrita de Kopenawa só não se neutraliza em uma contradição performativa porque a “multiplicidade de vozes” do “mosaico narrativo” encontra algum campo de ressonância no livro. Se a fala do narrador se mistura ao “nós” da tradição, isso se performa no livro porque também Albert está implicado na transformação da escrita etnográfica que dá um outro sentido para o regime de citação da cena englobante do livro como um todo – o que permitiria repensar o travessão que abre *Grande Sertão: Veredas* – e que revela o atravessamento também das vozes do índio e do antropólogo os quais, como bem observou o sogro de Kopenawa – eram “duas pessoas simetricamente deslocadas a meio caminho entre dois mundos” (2015, p. 539).

Se a ecolalia enunciativa da fala de Kopenawa – na qual um xamã “tanto fala sobre os espíritos para os brancos, como sobre os brancos a partir dos espíritos” (2015, p. 540) – evidencia a diplomacia xamânica que atualiza pontos de vista ontologicamente heterogêneos como um gesto de tradução intrínseco, somos levados a ver que a intermediação de um branco que fala Yanomami revela, pela maestria de sua performance tradutória, também um embate ontológico constitutivo da escrita como espaço de habitação de, ao menos, dois mundos (para dizer o mínimo, a fala e a escrita entre tantos outros mundos), o que permite fazer surgir “uma voz escrita”<sup>3</sup>.

No movimento mesmo em que a fala de Kopenawa escancara a violência da inserção da escrita no mundo ameríndio, o trabalho de Albert mostra a força dessa recusa como um ato transformador da própria escrita como escuta daquilo que historicamente ela tinha excluído, para fazer ressoar uma complexa cena de enunciação em que um narrador-xamã acionando múltiplos mundos e lugares de enunciação se transforma ainda em um duplo de escritor, co-implicado na tradução em francês, exigindo uma reconfiguração do regime de imaginação ocidental para ainda tornar completamente indecível a pluralidade da autoria, indeterminando a função-autor historicamente cara ao dispositivo escritural<sup>4</sup>. Veja-se como aqui se imbricam a multiposicionalidade enunciativa (CESARINO, 2011 e 2014) acionada pelo xamanismo amazônico e a heterogeneidade constitutiva das posições escriturais que co-determinam heterotopicamente a enunciação escrita<sup>5</sup>.

O nó é considerável, mas não para por aí. Ao sugerir as posições de Kopenawa e Albert como recadeiros, Viveiros de Castro instaura essa multiplicidade em um fluxo de recados que não começa e nem acaba em Davi e Bruce e que não é outra coisa senão uma singular teoria da enunciação que não começa e nem acaba nos humanos. E mais: seria óbvio relacionar Kopenawa apenas com Gorgulho e Albert com o naturalista Seu Olquiste ou com o escritor Guimarães Rosa, mas o que se sugere é que o primeiro é um duplo de Gorgulho/Nominedômine (o que primeiro ouve o recado do morro e o que anuncia o fim do mundo; aquele que recebe o recado e o traduz pela imagem invertida dos brancos) e o segundo, atentando para a performatividade da escrita, associado ao cantador Laudelim que traduz pela musicalidade das palavras o sentido – enfim, a morte anunciada – que tece todo o enredo rastreado “pelo avesso”.

<sup>3</sup> Ver a esse respeito “O núcleo pivotante da voz” (ZULAR, 2019).

<sup>4</sup> Trama na qual ainda devemos inserir a tradutora para o português Beatriz Perrone-Moisés.

<sup>5</sup> Para que se tenha uma noção do alcance desse gesto, basta ver como a escrita sempre esteve ligada à violência como no “famoso” diálogo de Cajamarca analisado com precisão por Cornejo Polar (2000)

Postos assim como personagens de Rosa, nosso duplo índio/antropólogo é tecido por uma teia de recados que os atravessa: foi o destino que os transformou em destinatários que se transformaram em destinadores como propõe no inédito “Viagem do recado” (s.d.) José Miguel Wisnik<sup>6</sup>. Um recadeiro ocupa um lugar paratópico de destinador/destinatário de um sentido que escapa a ambos. Um recadeiro xamã por quem fala Omama e os xapiri e que fala também a língua dos brancos e um recadeiro antropólogo, francês, ativista, amigo e que fala também yanomami.

Se como quer Lacan, na extraordinária abertura dos *Escritos* (1998) analisando a carta roubada de Edgard Allan Poe, o sentido de uma carta (e de um significante) é dado por quem está em posse dela (pouco importando o conteúdo), o fluxo dos recados radicaliza a enunciação como lugar de passagem dos recados no campo de ressonância do corpo dos recadeiros (como se continuasse a definição de que um sujeito é o que representa um significante para outro significante dizendo que um significante é o que representa um sujeito para outro sujeito). E é pelo corpo e suas ressonâncias que o morro se faz ouvir, acionando a linguagem por um fluxo pulsional no qual tanto o corpo é atravessado pelo fato de que há um dizer, como propõe Lacan, quanto o dizer é atravessado pelo fato de que há um corpo.

No “Recado do morro”, esse jogo de passagens, de transferências, se dá sob os signos estelares de algumas viagens das quais duas se destacam: 1) a da comitiva formada por Seu A(O)lquiste, o Frei Sinfrão e o proprietário de terras Seu Jujuca do Açude (os três cultores de que fala Wisnik via Alfredo Bosi: o estrangeiro culto cultivador da cultura, o Frei que cuida do culto e o fazendeiro que cultiva) que é conduzida por Pedro Orósio, o Pê-Boi e Ivo Crônico; 2) e a do recado que vem do morro e que é anunciado por Gorgulho e vai passando de boca em boca furando as falas de Catraz, Joãozezim, Guégue, Nominidomem, Coletor, Laudelim. Entre essas viagens há ainda a da escrita de Rosa (para não falarmos em sua mítica viagem de redescoberta do sertão) e a posição do narrador que tenta se colocar entre duas perspectivas, as duas viagens e na busca de uma justa distância, a voz (DOLAR, 2006 e 2012).

Em Rosa, atravessando o agenciamento maquínico dos corpos e o agenciamento coletivo da enunciação (DELEUZE, 1995), resta em um lugar prodigiosamente equívoco o próprio texto que fica lá “igual e diferente de si mesm[o], como a montanha”. Nesse igual e ao mesmo tempo diferente, esse diferir de si mesmo do morro e da narrativa, abre-se o caminho para uma multiplicidade ontológica e um espaço de relação dos mais interessantes entre a linguagem e o mundo como uma ontologia plana. Tanto assim que entre a Geografia e a linguagem o próprio poema traça um cruzamento de outra ordem: “desde ali, o ocre da Estrada, como de costume, é um S que começa grande frase”.

Diferir de si mesmo, atuar em mais de um campo de determinação, atravessar o devir-morro do recado e o devir-recado do morro. Isto é, o morro é só mais um dos recadeiros que a concepção de linguagem em Rosa permite que atue como lugar de enunciação, como diz Wisnik em “Viagem do recado” (S.d.): “a partir, através e além do morro”. Não se trata de uma comunicação, um aviso ou uma mensagem, “não é só um lugar e um acidente geográfico, mas o participante de alguma forma estranha de

---

<sup>6</sup> A quem agradeço pela generosidade e confiança em compartilhar esse texto fundamental.

interlocução da qual ele faz parte como um ponto cego, tomando-o como um agente enunciativo” (WISNIK, s.d.). O morro é o mundo do qual ele é o ponto de vista e que se espelha em uma câmara de ecos na própria heterogeneidade constitutiva da linguagem.

O modo radical de funcionamento do fluxo dos recados produz tanto em “O recado do Morro” quanto em *A queda do céu* uma “contraposição entre duas ordens de realidade” (WISNIK, s.d.) que se co-determinam reciprocamente atravessadas por uma enunciação que transforma todos os lugares em lugares paratópicos e faz dessa diferença sua própria matéria. Mais explicitamente, em um caso, duas viagens, a da comitiva que leva Seu Olquiste e a do recado que vai do morro aos recadeiros até a força melodiã de uma canção; de outro, o recado que vai de Omama às vozes dos xapiri passando por Kopenawa, a tradução e todo o aparato antropológico e escritural acionado por Albert. O importante aqui, desde logo, é afirmar que não se trata de uma tradução ou transformação que produz algo novo eliminando o anterior, mas em um espaço de tensão que mantém essas diferentes ontologias operando.

Temos a estrutura do recado como aquilo que se diz a outro através de outrem e que se imiscui na relação com o Sertão como lugar de enunciação e sua dobra escritural. Não há um só nível da enunciação de corpo de baile que não agencie pressupostos divergentes, para muito além de lugares de falas dados ou pré-determinados. O que vemos, como diz Wisnik, é um fazer “falar através do outro, ou da presença tácita do outro, os dois mundos sociais, o sertanejo e o urbano, o arcaico e o moderno <que> se solicitam e se contaminam em um lugar quase impensável. Podemos dizer que esse entrelugar é o *aleph* da obra de Guimarães Rosa, a invenção de um ponto de vista ou de escuta capaz de postular a incomensurabilidade entre duas culturas – separadas pelo limiar da escrita – como uma verdadeira terceira margem” (S.d.)

Do outro lado, vimos um complexo enunciativo que envolve uma pluralidade de posições do narrador, que adota diferentes registros em diferentes momentos de sua narrativa, a de seu sogro, dos brancos, a dos xapiri de quem fala o narrador e que falam pela sua boca, em uma “performance xamânico-política, cosmopolítica ou cosmo-diplomática (...) em que pontos de vista ontologicamente heterogêneos são comparados, traduzidos, negociados, avaliados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 39).

Estamos aqui, como dissemos, no inquietante travessão que abre GS:V, um rastro escritural, mas abertura para a fala, um gesto, mas lugar de incidência de um diálogo, entre-lugar da fala e da escrita que co-incidentem, comparam-se, traduzem-se, negociam-se, avaliam-se: a cidade e o sertão, a linguagem e o mundo, o sertanejo e o índio, a leitura do livro e a leitura do mundo. O que é decisivo aqui não é a constatação da existência de duas ordens de realidade, mas o modo como elas se sobredeterminam, a especificidade de sua co-determinação, a simpoesia que as retroalimenta. Se a forma limite dessa empreitada é, por um lado, a formação supressiva que se desdobra em uma fantasia fusional que ao mesmo tempo mantém e anula as diferenças e, por outro, um hibridismo ou mestiçagem que aposta em uma mistura indiferenciada como a soma dessas diferenças, no fluxo dos recados as diferenças se adensam, se contorcem, se complexificam não apenas na relação entre humanos, mas nesse gesto mais radical que atravessa a linguagem para fazer falar outras naturezas como aquelas que o morro e a montanha permitem escutar.

## VARIAÇÕES ONTOLÓGICAS

- Morro alto, morro grande  
Me conta o teu padecer  
-Por baixo de mim não olho;  
Por cima não posso ver

Com essa contracção pseudofolclórica que vai como epígrafe de “O recado do morro” de Guimarães Rosa, percebe-se, de pronto, o quanto não será a vista propiciada pelo morro, nem o olhar sobre uma natureza-objeto reificada como instância exterior à sociedade, os elementos que guiarão a viagem que leva seu Olquiste, o naturalista observador de óculos, binóculos, codaque e caderno de anotações, pelos caminhos do sertão.

Acidente geográfico raro na topografia desse bioma, o morro aqui, além de topônimo de um lugar conhecido dos gerais, ecoa um lugar privilegiado da experiência humana seja em referência ao Monte Moriá onde Moisés recebe as tábuas da lei, seja na mitologia iorubana, entre tantas aparições, como o orixá Oquê (PRANDI, 2001, p. 192-193) ou as montanhas onde vivem as musas. Na tradição grega, como se sabe, há um contínuo deslizamento do lugar das musas apontado por Luis Krausz em *As musas: poesia e divindade na Grécia Arcaica* que começa com as próprias musas cantando na *Ilíada* (“Canta (ou conta), ó Musa”) passando para o poeta que recebe o canto das musas na *Odisseia* (Canta-me (ou conta-me), ó Musa) para chegarmos finalmente na narrativa de Hesíodo do lugar e do momento em que ele foi iluminado ao pé do monte Helicon pelas musas<sup>7</sup>, momento a partir do qual ele poderia cantar na sua própria voz.

Longe dessas referências, mas nem tanto, embora na contramão da leitura de viés iluminista da superação da voz das musas que cede lugar à voz dos poetas, o morro não deixa de ocupar um lugar ambíguo entre o enigma (digamos artístico) do recado e o mistério (religioso) que ele também sugere (WISNIK, s.d.). Enigma, mistério ou oráculo, talvez o mais interessante seja lê-lo pelo avesso (como propõe o próprio poema-novela) não perguntando sobre aquilo que a linguagem revela sobre eles, mas aquilo que sua opacidade revela de um outro lugar da própria linguagem. Isto é, considerar esse lugar de enunciação – a terra, o sertão, o morro – implica entender a linguagem como parte do mundo – não falamos sobre o mundo, mas no mundo e com o mundo – e que coloca como enigma crucial os mundos que a linguagem compõe. O recado que vem do morro para o *ontological turn* é um recado que coloca a linguagem no mundo em que ela se performa, tratando-se, portanto, de um *ontological turn* no *linguistic turn*. O morro como lugar de enunciação transforma o próprio modo de ser no mundo da linguagem e os modos de relação da linguagem com aquilo que não é ela mesma.

Se concebermos a linguagem no ritmo do fluxo dos recados, isto é, dentro de uma enunciação que passa de corpo em corpo, é preciso admitir que esse fluxo não começa e nem acaba na própria linguagem. No longo debate que se abre sobre a *deep history* –

---

<sup>7</sup> O lugar da montanha é também um lugar decisivo na configuração de cidades gregas como Atenas, ficando o topo como espaço religioso, o teatro na encosta e a ágora ao rés do chão.

incitado pelo artigo de Chakrabarty “O Clima da história: quarto teses” (2013) – o lugar de exceção, transparência e ponto de vista privilegiado do humano, pressupõe um questionamento do lugar de exceção, transparência e ponto de vista privilegiado da linguagem (e um gesto co-determina o outro de maneira complexa, o que Eduardo Kohn (2017) chamará, também retomando Chakrabarty, de uma desprovincialização da linguagem). Como propõe Katherine Malabou (2017), a *deep history* é um lugar de acoplamento do biológico, geológico e cultural em um processo de longa formação que faz com que pensemos a história para além da escrita - e para além da dicotomia oralidade e escrita - a não ser que entendamos com Meschonnic (2006) essa oralidade como um influxo ontológico de outra ordem como potência heterogênea da linguagem.

Como propõe Agamben em *O uso dos corpos* (2017), na onto-logia, é fundamental, mesmo em Aristóteles, o hífen, o travessão, o limiar entre o modo de ser e a linguagem, “a ontologia não corresponde à linguagem nem ao mundo, nem ao pensamento nem ao real, mas à sua **articulação**” (2017, p. 196, g.n.). Trata-se de um vínculo que para Leibniz é algo como um eco: um corpo que envia um eco é um princípio de ação (AGAMBEN, 2017). É o ser *como* o ser, o como do como, uma relação, um modo, um ritmo.

Creio que mais do que um ponto cego, o morro funciona como um ponto surdo que fura a algaravia do mundo para permitir um *outro lugar de escuta* tão enfatizado por Marília Librandi (2012). O recado do morro é a abertura da voz para o corpo que atravessa os recadeiros, como suas ressonâncias, seus ritmos que atravessam o texto. Tanto assim que o primeiro recadeiro, Gorgulho, é um quase surdo que vive em uma gruta e que ouve as vibrações, o ritmo, os ruídos, os gestos, os estranhamentos, os afetos, a voz, as entonações, as posições, a respiração. Colocar o morro no fluxo dos recados é perceber que os recados transformam em figura aquilo que é o fundo ruidoso e inapreensível da submissão da voz à palavra e da palavra à visualidade<sup>8</sup>.

O recado do morro é um recado do corpo que atravessa a linguagem como feixes de afetos e afecções, aquém e além do humano.

Tanto assim que nenhuma atenção é dada a um ponto de vista privilegiado daquilo que poderia ser visto de cima do morro, o visível aqui atravessa a invisibilidade pelo reenvio constante às formas de escuta. Como afirma Bento Prado Jr. (1985, apud WISNIK, s.d.) não é apenas a *phoné* e o *logos* que se atravessam, mas a própria *physis* que permite ler o Recado do Morro como um Dom Quixote às avessas. Nesse sentido quixotesco radicalmente anti-iluminista, o próximo passo seria ver o gesto rosiano dentro de um resgate do regime ontológico do analogismo como proposto por Philippe Descola em *Par delà nature et culture* (2005), o que seria bastante reforçado pelas leituras platônicas, plotinianas, místicas, herméticas e astrológicas. Nesse caso, seria preciso dar

<sup>8</sup> Interessante ver que, entre os Marubo, era pela existência de um osso, também em uma colina (sic), que como uma flauta a terra falava, mas “os antigos todos/ arrancam e então/osso jaboti-cansaço/ o osso enfiam/ e terra de falar deixou” (CESARINO, 2013, p.59). Como explica Armando Mariano Marubo em diálogo com Cesarino os *romeya* (xamãs) ainda continuam a ouvir a fala da terra por que têm “ouvidos de espírito para escutar” (2013, p.52). Há assim uma contradição performativa produtiva operando no canto porque narra quando a terra deixou de falar e na medida mesma em que canta performava a fala da terra (que sabemos ainda pode ser acionada pelo xamã mesmo depois de ter ficado “cheia de gordura de jaboti-cansaço”). A terra “no começo falava como gente, mas depois de ter sido assoprada passou a falar assim: trtrrrrrtrrrrrrrrr, é assim que sai, como trovão. Mas, antes, falava como gente” (CESARINO, p.53).



um passo e mostrar que o interesse de Rosa é como ele articula essa recusa da modernidade em um quadro mais próximo ao proposto por Marshal Sahlins (2014) ao colocar o animismo, o totemismo e o analogismo como modos interrelacionados de um regime animista. Mas talvez o que mais escape a Descola é que os atributos de corporalidade e interioridade da relação com o outro dependem fortemente do regime de corporalidade e do rasgo sacrificial que diz respeito aos modos como o corpo se acopla à linguagem (e, portanto, à interioridade). Voltando mais uma vez a Malabou, a relação com a natureza só pode ser entendida por essa dobra interna da própria natureza da relação com o corpo, espaço ambíguo corpóreo e incorpóreo que passa do morro aos corpos de lunáticos recadeiros – sábios e profetas – viciados de todas as formas de acoplagens parciais – e pulsionais – no mundo e com o mundo, produzindo “novas mentalidades, novos vícios, novas adaptações corporais para uma inorgânica e terrena corporalidade, uma nova história natural” (2017).

Tudo isso é corolário de uma das feridas mais profundas produzidas por Patrice Maniglier (2006) ao credo humanista: produzimos sentido relacionando coisas que em si mesmas não têm sentido. A linguagem é uma bricolagem corporal de boca, ouvido, aparelho respiratório e digestivo. Se fazemos coisas com as palavras, resta agora entender como fazemos palavras com as coisas. Como afirma o próprio Saussure via Maniglier (2006), não há nada que ligue, por exemplo, o fenômeno físico do som, o fenômeno fisiológico da articulação bucal e a transformação desse som em uma escuta. A linguagem, em si mesma e como diferença intensiva, é um atravessamento dessas materialidades heterogêneas: um signo nada mais é do que uma correlação regular entre variações heterogêneas, isto é, uma zona de estabilidade em um campo de reenvio contínuo. Como se o signo fosse essa entidade dual de um fluxo infinito (a passagem do recado por materialidades heterogêneas). A articulação de que fala Agamben e a sua necessária estabilização tão cara aos conservadores cultores da terra, da religião, do saber (a comitiva composta pelo senhor de terra, o padre e o naturalista-humanista). Mas há um momento, mágico, de revirão, de viração, de possibilidade de reinvenção dessa relação, como quando essas duas realidades se cruzam e se sobredeterminam em um outro plano. É o que acontece, no plano da história narrada, quando Pedro Orósio – pedra e oros, montanha – reverberando a canção em que o recado se transformara, mesmo bêbado, se dá conta da emboscada perpetrada pelo invejoso Ivo Crônico e seus comparsas. Como se o cruzamento de contínuos produzisse em cada campo de experiência – por exemplo a melodia e o sentido da história, o equívoco dos sentidos (percepção/vetor de compreensão), o som e a imagem ou o tátil e o cheiro – uma estruturação discreta estabilizada em um ser dual, o signo composto pela co- incidência dessas experiências. É o que se dá com a história do recado e da comitiva, o agenciamento coletivo da enunciação e o agenciamento maquínico dos corpos; como as muitas corporalidades que se fazem, para além de si mesmas, no limite do incorpóreo; e que faz do próprio morro, linguagem, “belo como uma palavra” como diz o narrador. Trata-se, sim, de uma questão metafísica muito mais potente que a metafísica envergonhada de uma suposta metalinguagem.

O sentido se produz pela passagem de um plano de experiência a outro, no reenvio de um sentido a outro. Como explica Humberto Maturana em *A Ontologia da realidade* (2001), o sistema nervoso é fechado, portanto, não há para ele a possibilidade de

representar algo do mundo, tudo que ele pode fazer é correlacionar um campo de experiência a um outro, uma **co-ontogenia**. Na novela de Rosa, essas passagens de campo de experiência a outro, de uma prática a outra, de plano de significação a outro, de uma ontologia a outra, são o próprio devir do recado que passa de uma forma de atenção pela escuta - da vibração<sup>9</sup> à voz, a um equívoco entre Catraz e Gorgulho, a uma semantização (festa-morte-traição), a um anúncio do fim do mundo, à loucura de um desbaratado coletor, a um esvaziamento de lugares sociais e modos de ser monárquicos ou acumuladores, para chegar até o trazmuz da *pedra* das palavras de uma canção e o encontro bifronte (no diferir de si mesmo) de Pedro Orósio (retomando no nome o morro) que se faz signo e permite que ele escape da emboscada e retorne pelas estrelas até os seus gerais como que revirando o S do desenho da comitiva no mapa do Sertão e espelhando os fluxos astrais que marcam os lugares de parada da comitiva. Há fluxo porque há equívoco e há equívoco porque há essa pluralidade ontológica em que opera o signo e em que opera o mundo como signo: um signo nada mais é do que uma correlação entre mundos.

O movimento perspectivístico aqui se dá porque é possível ver o morro ou montanha como um signo e ver o signo como um modo de existência. Isto é, a co-determinação recíproca, o movimento de vice-versa, permite que diferentes planos de *significação* se cruzem de maneiras diferentes, por pontos de vista diferentes. Como afirma Marcello Barbieri, a vida e o signo são co-extensivos e isso está na base da célula e da linguagem, embora de maneiras diferentes. E se para a formação de um sistema semiótico é preciso que dois mundos independentes se conectem (BARBIERI, 2010, p. 207), a própria linguagem (como o signo, como a vida) se torna possível por uma sobreposição de códigos, isto é, por uma sobredeterminação agora em outro plano (uma sobrecodificação). Da mesma forma que entre o signo, o sentido e o código forma-se a figura do *codemaker*, diríamos nós, dos recadeiros.

Por isso a provocação de Eduardo Kohn (2017) ao afirmar que as florestas pensam (e não apenas que nós pensamos que as florestas pensam) implica em conceber a linguagem em um outro plano, no nível do ícone (e do índice), onde não se trata apenas de relações de semelhança, mas de um outro modo de aproximar mundos que passa também pela ausência. Entre a semelhança que torna quase imperceptível a diferença entre um bicho-pau e um graveto, reside a radical diferença ontológica entre eles (KOHN, 2017, p. 276). A floresta, portanto, mesmo que não a percebamos, funciona como um sistema de relações, uma semiose, enfim, uma linguagem outra-que-humana que habita também o funcionamento da linguagem humana: “as florestas nos permitem ver que nós pensamos como as florestas” (KOHN, 2017, p. 142).

Talvez não por acaso, um dos pontos fortes dessa sobredeterminação do signo como relação entre mundos, do pensamento e da floresta é o conceito retomado de Bateson de “dupla descrição”. Como na ressonância binocular dos dois pontos de vista que formam a profundidade da nossa visão, a capacidade de habitar mais de um ponto de vista se torna um funcionamento decisivo da vida e da linguagem (embora, repita-se, os seres não

<sup>9</sup> “Será possível que muitos dos mais enigmáticos textos de Platão, incluindo a famosa analogia da percepção com a “caverna”, fossem na verdade codificações histórico-literárias cujo tema real era a vibração? (WAGNER, 2012, p. 939)

entrem em relação da mesma forma que as palavras). Essa dupla descrição nos permitiria expandir a ideia de que todo conto conta duas histórias proposta por Piglia (2004), para pensar em uma outra forma de cruzamento entre as histórias (e seus conflitos ontológicos) como propõe Tania Stolze de Lima (1996) em um artigo seminal sobre a caçada entre os Juruna. Ali, a experiência de um tempo bilinear múltiplo constituído pela co-incidência de pontos de vista heterogêneos (simplificando um pouco: para os índios os porcos são caça, mas para os porcos a caça é uma guerra) e suas duplicações se dá de tal modo que:

a caça aqui e agora — constituída como dois acontecimentos paralelos que se refletem um no outro e que compreendem, cada um, duas dimensões paralelas que se refletem uma na outra — pode ter sido sonhada por um dos caçadores. Ela é, nesse caso, um acontecimento paralelo a outro transcorrido em outro momento e lugar. Ou seja, a caça-e-seu-outro tem ela mesma seu outro, deslocado no tempo e no espaço (LIMA, 1996, p. 39).

Dupla articulação, dupla descrição, dois discursos, duas séries (HANSEN, 2000, p. 87), duas viagens, duas histórias, atravessadas por outras “histórias profundas”, por mundos que, por mais que se comuniquem, derivam de um núcleo opaco irreduzível dos seus diferentes regimes ontológicos postos em relação entre os recadeiros nos quais Viveiros de Castro inclui em “O recado da mata” o magistral des-encontro Kopenawa-Albert em *A queda do céu*. Aqui também em uma trágica festa que transforma destinadores em destinatários por onde atravessa um destino, o recado da terra é também um aviso de morte, de que a terra está morrendo, como se a terra fosse aqui também um ponto surdo que permitisse deslocar a escuta pelo ponto de vista da morte, no limiar do humano, que só o não-humano, parece poder salvar.

É também de um morro, de uma montanha, em torno do qual gira, não só fisicamente a aldeia (Watoriki, a montanha do vento<sup>10</sup>) mas cosmologicamente, uma parte importante do universo yanomami que surge das palavras de Kopenawa:

Foi Omama que criou as montanhas, como a de Watoriki. Fincou-as no chão da floresta para que a terra fique no lugar e não trema. Aconteceu assim. Uma certa manhã seu filho flechava passarinhos nas roças próximas da casa com um arco de criança. De repente, escutou um chamado ecoando na Floresta: “*Si ekeke! Si ekeke!*”. Amedrontado, pensou que o que ouvia era a voz de um ser maléfico que se gabava de esfolar os humanos, cantando para quem quisesse ouvir: “Rasgar a pele! Rasgar a pele!”. E foi correndo alertar *Omama*: “Pai! alguém está vindo, dizendo que vai nos esfolar vivos!”. Aflito, *Omama* perguntou a ele: “o que diz mesmo esse ser maléfico?”. Seu filho imitou o canto que acabara de ouvir: “*Si ekeke! Si ekeke!*”. Na verdade, era apenas o canto de um passarinho *si ekekema!* Mas *Omama*, enganado pelo que o filho dizia, ficou também com medo e exclamou: “Aaaaa! É verdade! Um ser maléfico está vindo para nos esfolar vivos!”. Ele temia o retorno de Xinarumari, o dono do algodão que outrora, esfolara um caçador que havia encontrado em seu caminho. Por isso, tomado de pânico, fugiu logo na direção do sol nascente. Além disso, para não ser seguido, cuidou de apagar suas pegadas, plantando atrás de si grandes folhas de palmeira

<sup>10</sup> “A imponente casa dos *Watoriki t’hèri* tem uma forma de uma estrutura anular de cerca de setenta metros de diâmetro (...). A grande casa possui quatro entradas principais (pata yoka), separadas dos lares contíguos por pequenos corredores de ripas de troncos de palmeira. Essas aberturas são genericamente chamadas de ‘portas de caminho’ (periyo yoka): ‘porta de roça’ (hutu yoka), ‘porta de caça’ (rama yoka), ‘porta de convidado’ (h’ama yoka), por onde entram os visitantes de aldeias aliadas, e ‘porta de forasteiro’ (napè yoka), que leva ao posto de saúde. Outras portas bem menores (wai yoka), de uso cotidiano, permitem aos membros dos diversos grupos familiares sair de casa de modo mais discreto e privado” (2015, p. 566).

*hoko si*. Foram essas palmas que se transformaram, uma depois da outra, em picos rochosos espalhados por nossa terra e pela terra dos brancos, nos lugares onde faz muito frio. Omama assentou essas montanhas sobre a terra para firmá-la e para os xapiri nelas morarem. Foi assim que ele deixou nossa Floresta e aqui abandonou nossos ancestrais. Tudo isso por causa do grito de um passarinho!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 118-119).

A atualização do mito, magistralmente elaborada por escrito por Albert, mostra o papel central apontado por Lévi-Strauss do equívoco que aqui se dá entre o canto do pássaro “siekekema a”, o “papa-formiga-cantador” e a expressão verbal “si ekekai”, “rasgar a pele, esfolar”, que ora é traduzida ora não, ora nos joga ao jogo onomatopaico ora ao sentido e assim performa esse rastro não verbal de uma língua a outra, atualizando a onomatopéia, a sonoridade, o ritmo, o acionamento dos afetos, enfim, os rastros corporais que constituem a heterogeneidade da linguagem<sup>11</sup>. A onomatopéia é um som alheio que estrutura essa voz impossível. Se seguirmos Clara Rowland, estamos aqui nas pegadas decisivas da formação do recado de Rosa, o lugar mesmo da morte – da fuga – que capta um hiato entre a voz humana e não-humana, como uma “legibilidade vazia” em um espaço metamórfico: Omama, a montanha, os xapiri, os corpos, os mortos, os cantos.

A terra se firma pelas montanhas como que para controlar o equívoco que provoca a presença virtual de Xinarumari. Mais, essas montanhas que marcam a fuga de Omama são também o seu rastro e sua atualização pelos xapiri que ali fazem sua morada. Elas rasgam a pele da terra e sobem como um falo. São como o inverso simétrico da casa coletiva de Watoriki na qual uma borda espessa de uma circunferência – a forma topológica de um Toro – cria um rasgo no interior, um espaço exterior no interior que torna paradoxal e reversível as posições de fora e dentro. Em “O recado do morro” encontramos esse jogo desde a descrição inicial da gruta de Maquiné como se a fala da terra se fizesse vizível pelas suas reentrâncias, as grutas onde moram Gorgulho e Catraz, como uma espécie de boca que se faz ouvido, como o espaço topológico da voz que internaliza pela escuta o exterior e reverbera o interior pela voz.

Nesse hiato do equívoco onomatopaico canto do pássaro/linguagem humana reverbera um dos mais belos textos de Bruce Albert, “A Floresta poliglota”, no qual ele tece desdobramentos riquíssimos do lugar das vozes da floresta na vida Ianomâmi, desde seu aspecto indicial para orientar a existência de frutos, o fluxo das estações ou a caça pelas vozes dos animais adjacentes ou mesmo para uma aproximação simulando a voz de um animal que se vai caçar, passando pelo canto dos pássaros que mimetizam outros pássaros e mesmo situações da aldeia como vozes de crianças ou outros ruídos, para chegar até a “árvore dos cantos” e o canto trazido pelos xapiri e que traduz os espíritos da floresta pela ação xamânica. Esses cantos no limite entre um gesto icônico simulando relações, passando por um caráter indicial (pela abdução de agências humanas e não humanas) e também pela articulação do espaço equívoco das palavras, mostram o quanto a ênfase no ícone por Kohn, como a pregnância do índice em Gell e o espaço da palavra como caça atravessada por mundos heterogêneos no acontecimento atualizado pelo xamã/sonhador em Lima são instâncias heterogêneas que se co-determinam reciprocamente em infinitos jogos de forma e fundo que definem mais amplamente a força do perspectivismo.

<sup>11</sup> Aqui a referência ao equívoco na leitura de “O famigerado” por WISNIK (2004) seria decisiva. Saber o sentido da palavra atribuída por um “moço do governo” a um jagunço coloca em evidência os mundos que se equivocam no sentido paradoxal (insigne e mal afamado) e inalcançável da busca pelo sentido.

Articulando ícones, índices e símbolos, no âmbito de relações equívocas atravessadas por muitos planos de significação, o corpo e a voz atuam em um espaço topológico entre o fora e o dentro, morro/gruta, montanha/clareira, tocando “o trânsito da linguagem e o que com ela faz limite e lhe é exterior”, ao mesmo tempo dentro e fora da linguagem, diria Rowland (2015, p. 110); um íntimo exterior, diria Lacan. E essa relação não está dada em uma ontologia fixa linguagem/contexto, linguagem/corpo, mas *a própria configuração desse limiar se tornou a questão*. Essa variação ontológica de mundos, da voz, da linguagem, da escrita produz arranjos singulares – por isso as variações que relacionam continuamente esses contextos e essas diferentes ontologias como vemos em “O recado do Morro” e *A Queda do Céu* e, claro, na relação que propomos aqui entre eles.

Seria importante apontar, ainda que brevemente, a relação entre o modo de existência da linguagem na dinâmica dos recadeiros e um outro modo de existência muito específico e infinitamente complexo e múltiplo, os xapiri. Para não entrar na especificidade de sua existência como imagem, utupê, isto é, como modo paradoxalmente interno do que existe, como “condição daquilo de que são imagem” (para Viveiros de Castro, 2006) ou “o aspecto interno (mas não mental) invisível e indicial de algo” (para Cesarino, 2014), gostaria de reforçar o que diz Albert sobre a importância dessa relação com a canção como no recado, pois os xapiri trazem cantos, são o devir imagem do som, espaço transformacional da imagem do canto-palavra<sup>12</sup>. Eles são como aquele espaço interno-externo que efetuam o modo de ser da causa não-visível dos mais diversos “seres, entidades e objetos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 622) como algo que ecoa o objeto a<sup>13</sup>, objeto causa do desejo de Lacan, mas em um outro regime de acoplagem entre os corpos e modo de ser dos seres e suas “imagens” que ressignifica e alimenta a atenção aos modos de existência em que se dá o fluxo dos Recados do Morro e que a própria noção de recado ajuda a performar, como proposto por Viveiros de Castro. Interessante notar, ainda, que os *xapiri* vivem nas montanhas e que os xamãs, depois que os fazem descer, viram os “pais” e depois eles vão morar, não mais nas montanhas, mas no peito do céu. Os xapiri são índices da imagem do próprio fluxo, os recadeiros dos modos de existência dos próprios recados<sup>14</sup>.

Na relação com os xapiri, talvez pudéssemos pensar como transformamos as peles de palavra da escrita em ritmo, em canto e em imagem; essa enigmática voz e imagem

---

<sup>12</sup> Também aqui um espaço transformacional de nossa futura música do ritual antropofágico descrito por Viveiros de Castro (1986).

<sup>13</sup> “Eles são o objeto, poder-se-ia dizer, de um exercício superior ou transcendental desta faculdade: imagens que seriam então como que condição daquilo de que são imagens” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, apud CESARINO, 2014).

<sup>14</sup> Seria possível dizer que tanto na literatura de Rosa quanto na heterobiografia de Kopenawa há aquela estrutura mais latente do devir-voz do ritual antropofágico – nossa futura música – seja pela parábise do surgimento de uma canção no Recado que se faz cenografia, história e estrela, mas que não é efetivamente cantada pelo poema-conto-romance de Rosa, seja pela transformação em canto, o devir-imagem do som, diria Albert, pois o som canto dos xapiripé, tornados espíritos auxiliaries, vem primeiro, imagem do canto-palavra com que os rituais xamânicos agenciam os xapiri, esses intraduzíveis modos de imagens interiores-exteriores, excorporadas, espectros de ancestrais humanimais e de todas as coisas, seres imagens corpusculares puro fluxo de afetos, irredutíveis à escrita.

tão singular da leitura. Trata-se, assim, de formular a hipótese de uma leitura animista em um sentido muito específico desde que atenta à irreducibilidade das ontologias postas em relação, isto é, à natureza ontológica da própria relação, da própria comparação. Isto porque essas ontologias são sobredeterminadas em diversos níveis de relação, elas coincidem e se co-determinam reciprocamente e de maneiras diferentes: simétricas, como equivalência da sua potência de mútua determinação; e assimétricas, como um vice-versa que implica em modos particulares de significação de uma pela outra: o “*eu é um outro*” não do mesmo modo que “*o outro é um eu*” como poderíamos formular a partir de Albert. Sem a superação teleológica ou um ponto de vista privilegiado, mas um modo de colocar em relação pontos de vista heterogêneos e regimes ontológicos radicalmente distintos.

### TINHA UM MORRO, UMA MONTANHA E UMA PEDRA NO MEIO DO CAMINHO

“Only the mountain has lived long enough  
to listen objectively to the howl of a wolf”.  
(Aldo Leopold, 1949, p.129)

Para dar um último passo na nossa *démarche*, permitam-me uma longa e elucidativa citação de Patrice Maniglier em “A embaixada dos signos – ensaio de metafísica diplomática”:

Uma rocha que está lá, na beira de um caminho da floresta. Sua presença não deve ser entendida como um fato maciço, um dado seco, com contornos acentuados, que seria inteiramente consumido em uma declaração sem comentário: “*tinha uma pedra*”. Se a pedra está lá, é porque persiste no tempo: vem do passado, e dizer que existe é o mesmo que dizer que ela persiste na existência, que ela se mantém lá. O presente da pedra é qualquer coisa suspensa à sua maneira, qualquer coisa de inacabado para usar o adjetivo de Souriau. Ela também é algo por fazer: sua presença não é garantida, ela tem de estar presente assim como a obra de arte precisa ser criada. No entanto, não podemos entender esse fenômeno (que consiste em pensar o atual em relação ao virtual) aderindo a um único plano, como se o ser sendo feito se contentasse em encarnar gradualmente em uma realidade *pronta* que, por assim dizer, submetesse passivamente a sua ação. Na verdade, a constatação mais simples da existência de uma coisa é dividida em duas: o tempo que a envia e o tempo que a recebe. A pedra presente aqui, agora, na minha frente, vem de outro lugar (de um não-aqui), de um outro tempo (de um não-agora) e de um não-eu - de modo que nos deparamos com a definição de Greimas da esquite enunciativa (MANIGLIER, 2017, p.15).

A partir dessa citação, talvez não seja mera coincidência que a epígrafe de “O recado da mata” de Viveiros de Castro seja composta por versos de “A máquina do mundo” de Drummond, poema ao qual Wisnik dedicará um livro inteiro: *Maquinação do mundo* (2018). É que seja uma pedra no caminho ou uma máquina entreaberta na montanha, o poema em Drummond aponta para a complexidade de tempos, lugares e sujeitos que advêm de qualquer experiência e de qualquer existência, posto que o mundo, mesmo uma pedra, se enuncia a todo instante e não apenas nos fatos maravilhosos e nas explicações monumentais. Por isso o palmilhar e as mãos pensas do poema atentas muito mais às reverberações táteis que vêm da montanha, sua voz, do que aos conteúdos extraordinários que ela diz. É o deslocamento que ela opera no modo de funcionamento

da linguagem e do nosso modo de estar no mundo (e do mundo que daí emerge) que importa. A máquina do mundo, o aleph de Drummond, como o de Rosa lembrado por Wisnik, é essa opacidade do mundo que, no entanto, por uma dilatação da ressonância entre as cenas enunciativas de sua própria constituição, fala. A dificuldade toda reside no fato de que, ao se afirmar a linguagem *como* o mundo e vice-versa, não se está a afirmar, como vimos, que a linguagem e o mundo sejam a mesma coisa ou que se determinem da mesma maneira: ao contrário, o mundo está na linguagem de uma maneira diferente da qual a linguagem está no mundo.

Como afirma Maniglier, sustentar que o “ser se diz” não é sustentar que ele é apenas aquilo que é dito. É recusar a disjunção que coloca, de um lado, um ser mudo, absolutamente retraído e indiferente, e por outro, um sujeito falante, que nunca deixa de projetar os significados em um mundo morto. “O fantasma do Ser silencioso é o fantasma modernista por excelência, aquele que o existencialismo só popularizará e levará ao extremo, jogando para o lado do sujeito toda a imensa responsabilidade do sentido. Como se o significado fosse necessariamente um efeito subjetivo! Como se não fosse o efeito de um jogo de sinais que nos atravessa e nos constitui! Seria necessário, então, reavivar uma idéia muito antiga, aquela que quer que o ser fale, que haja uma espécie de prosa do mundo?” (2017, p. 24).

Tocamos aqui nas ontografias do sentido que nos levam a entender os diferentes modos de existência do mundo e da linguagem e da relação entre eles como vemos no *Sertão* de Rosa e na *Floresta* de Kopenawa em que se revelam como uma síntese disjuntiva entre linguagem e mundo. Como mostra Leonardo Vieira de Almeida em “Natureza e artifício: a voz peregrina em O Recado do morro” (2006) isso se torna possível por uma desconstrução das noções de dado e construído, e acrescentaríamos nós, de natureza e linguagem (cultura), na qual se evidenciam os artifícios da natureza e a natureza dos artifícios como vetor equívoco decisivo em Rosa. Para Almeida, também os seres de linguagem possuem uma vida enigmática e é pela morte dos signos, como propõe Blanchot, despídos de seus antigos contextos e reorganizados pelo jogo do falso, que o espaço literário se constrói. Nesse fluxo de sobredeterminações para além de natureza e linguagem e suas infinitas acoplagens, entra em jogo os mecanismos da construção literária (cf. HANSEN, 2000) e sua tradição ocidental, como também o próprio gesto objetificador naturalista. O interessante aqui é que entramos em um espaço enunciativo atravessado por diferentes dinâmicas metafísicas (e, portanto, ontológicas) que destituem seu caráter redutor e “mono-ontológico”, fazendo-o operar em um campo diplomático de negociações contínuas que advém de seus encontros pragmáticos, como propõe Mauro Almeida (2013).

Ao inverterem o jogo do sentido e jogarem com a sua reversibilidade assimétrica no limite da irreversibilidade, Rosa e Drummond, como Kopenawa e Albert, propõem uma outra história para o Brasil e para a literatura brasileira que não seja a superação da natureza, da vida, das coisas, em nome de uma modernidade que desde Cláudio Manoel da Costa via as montanhas como um empecilho à grande empreitada colonizadora do latifúndio escravocrata continuada hoje pelo agronegócio (c.f. ALCIDES, 2003). O Pico do Cauê em Drummond, a educação pela pedra em Cabral, como o Morro do Castelo no *Esaú e Jacó* de Machado de Assis carregam os traços do mundo como resistência crítica

à constante relação de exploração da terra e à subsunção do mundo à lógica da mercadoria<sup>15</sup>. Se “O gigante de pedra” não acordar para fazer falar o mundo como propõe Gonçalves Dias em poema homônimo, talvez o céu venha mesmo a cair sobre nossas cabeças, talvez mais literalmente do que gostaríamos.

Mas há um dado um tanto evidente e quase imperceptível por também ter sempre “estado oculto quando terá sido o óbvio”. É que no campo de reverberações, ressonâncias e relações que os recadeiros ouvem, existir é falar por outros meios porque a linguagem como os regimes de imaginação têm também a sua “vida enigmática” para falar ainda com Maniglier (2006), são também modos de existência.

Ora, o que vemos aqui é que existe mais de um modo de habitar a linguagem, como existe mais de um modo de habitar o nosso planeta, o que entendemos e o que fazemos com ele, ou melhor, o que ele faz conosco: são os índios que pertencem à terra e não o contrário. Como os índios peruanos se referindo a Huantura: “esse lugar não é de onde venho, mas quem eu sou” (cf. CADENA, 2010, p.354). A questão que se coloca é como habitar a terra atravessada por esses diferentes mundos, como conviver com diferentes modos de habitar a linguagem, diferentes regimes de imaginação, enfim, diferentes modos de existir daquilo que chamamos natureza ou, melhor seria dizer, naturezas.

Entramos aqui em plena ecologia, oikos-logos, a “casa da palavra” diria Caetano Veloso em “A terceira margem do rio” ou “a fala dos seres” como propõe Latour (2004). Mais do que isso, aqui a oiko-logia se desdobra, como vimos, em uma eco-logia, em diferentes modos de habitar a onto-logia: uma política entre diferentes formas de vida (aí incluída a linguagem), diferentes modos de existência humanos, não humanos e as relações entre eles. E para darmos um último passo, vale lembrar que mesmo no campo jurídico há a possibilidade de que pensemos os coletivos nos quais vivemos como respondendo a esses mundos heterogêneos aos quais correspondem normatividades heterogêneas ou, de forma mais ampla, regimes normativos heterogêneos: essa ontologia plana entre mundo e linguagem que atravessa a multiplicidade ontológica do fluxo de recados por agenciamentos maquínicos e enunciativos, humanos e não humanos, longe de um mero plano teórico, está na base da possibilidade de intervenção no âmbito da revolução que se processa no chamado “novo constitucionalismo latino-americano” que transforma significativamente o que entendemos por sujeito de direito ou pela unicidade do estado<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Como lembra Sérgio Alcides, os penhascos, sob o signo de saturno, comumente apresentado em sua iconografia como um deus daciaído em retiro, a meditar sobre a viadade do mundo, desenhavam-se por um viés melancólico que se opunha à visão naturalista que os via como asperezas na superfície da terra (enfim, um empecilho à empreitada do agrobusiness colonial). Retomando Starobinski ele lembra que apenas em meados do século XVIII as montanhas começaram a perder a aura de mistério que costumavam inspirar temor e veneração aos viandantes para ser vista como alguém como Buffon dentro da lógica da empreitada colonizadora: “devassado a terra, abatido as florestas, desviados os rios e detido as águas, essa mesma terra tornar-se-á a mais fecunda, a mais sã, a mais rica de todas” (In: 2003, p.177).

<sup>16</sup> Trata-se, como propõe Zelma Tolentino e Liziane Oliveira (2015) de um constitucionalismo plurinacional, assentado nos ideais da Declaração das Nações Unidas sobre os indígenas, a qual propõe a “refundação do Estado”, com reconhecimento explícito das raízes milenares dos povos e discussão do fim do colonialismo (BALDI, 2011). Sobressai da concepção do novo constitucionalismo latino-americano a atitude de promover a ressignificação de conceitos como legitimidade e participação popular - direitos fundamentais da população, “[...] de modo a incorporar as reivindicações das parcelas historicamente



Nesse passo, para sermos breves e irmos ao cerne da questão<sup>17</sup>, veja-se como se encontra inserta no Capítulo Sétimo da Constituição Equatoriana (artigo 71 e 72ss), de forma expressa, os direitos da(s) “natureza(s)”:

Art. 71. A natureza ou Pacha Mama, onde a vida é reproduzida e realizada, tem o direito de ter sua existência plenamente respeitada e a manutenção e regeneração de seus ciclos de vida, estrutura, funções e processos evolutivos. [...] Art. 72. A natureza tem direito à restauração. Essa restauração será independente da obrigação do Estado e das pessoas físicas ou jurídicas de indenizar indivíduos e grupos que dependem dos sistemas naturais afetados (EQUADOR, 2008).

Aqui vemos não apenas o reconhecimento da natureza como sujeito de direito e, portanto, como lugar de enunciação e de proteção jurídica, mas também um reconhecimento de uma internalização da diferença dos modos de se relacionar com isso que chamamos natureza, *natureza ou Pacha Mama* são diferentes modos de existência, diferentes formas de conhecimento e de regimes de relação com o mundo que asseguram não só um conflito ontológico constitucionalmente construído dos diferentes modos de relação com aquilo que nós chamamos natureza, mas também uma aceitação constitucional de formas diferentes de configuração de direitos de propriedade e de família, chegando mesmo a um reconhecimento de uma relativa autonomia jurisdicional atinente à cada comunidade étnica.

A ideia da constituição de Estados Plurinacionais em que diferentes povos, diferentes modos de vida e de relação com a vida se co-determinam reciprocamente em regimes normativos heterogêneos, produzindo novos sujeitos de direito (a natureza), como também novas esferas de regulação (os modos de vida indígena, mas também poderíamos pensar a especificidade de grupos como aqueles propostos pelos movimentos feminista, negro ou LGBTQAI+). Diferentes naturezas, diferentes regimes de normatividade, *contra toda tentativa de naturalização da política, uma politização da natureza* (LATOURET, 2004).

Essa transformação jurídica abre um espaço pragmático para aquilo que Marisol de la Cadena vem insistindo há tempos: a ideia de um **“pluriverso como mundos sócionaturais heterogêneos parcialmente conectados negociando politicamente seus dissensos ontológicos”** (2010, p. 360). Não se trata de uma controvérsia entre duas culturas ou entre um progresso universal e um saber local, mas de seres não-humanos ou outros-que-humanos, que emergem como *um conflito entre mundos*, demandando um

---

excluídas do processo decisório, notadamente a população indígena” (ALVES, 2012, p. 141). O novo constitucionalismo latino-americano se revela como um “constitucionalismo transformador”, com novos parâmetros andinos, em oposição aos parâmetros “eurocentrados do constitucionalismo”. Entre outros, cumpre destacar os novos parâmetros que se constroem a partir do indígena como protagonista e do papel diferenciado da justiça indígena, por sua autonomia, sujeita apenas ao Tribunal Constitucional e a um novo léxico na cosmovisão indígena, reconhecendo os direitos da natureza, da Pacha Mama.

<sup>17</sup> As autoras retomam mesmo um jurista como Herman Benjamim (2011) para afirmar que “saímos de uma situação insustentável, onde os elementos do meio ambiente eram coisas e só coisas, vistas isoladamente e condenadas, irrestritamente, à apropriação privada, para uma outra, em melhor sintonia com o pensamento contemporâneo e o estado do conhecimento científico, baseada na valorização não apenas dos fragmentos ou elementos da natureza, mas do *todo* e de suas *relações* recíprocas” (apud OLIVEIRA, 2015, p. 322).

ZULAR, Roberto. No fluxo dos recados: sobredeterminação e variações ontológicas em “O recado do morro” de Guimarães Rosa e *A queda do céu* de Kopenawa e Albert. *Crítica Cultural* – Critic, Palhoça, SC, v. 15, n. 1, p. 19-39, jan./jun. 2020.

simétrico desacordo. Referindo-as a Ausengate, diz de la Cadena (2010): o que para nós são montanhas, para eles são seres.

Na esteira de Rancière o que acontece aqui é uma mudança na própria cena de enunciação em que dois mundos colocam em xeque o próprio fundo comum da cena, isto é, colocam em xeque a constituição mesma do mundo comum, “sobre o que nele se vê e se ouve, sobre os títulos dos que nele falam para ser ouvidos e sobre a visibilidade dos objetos que nele são designados” (2006, p. 374), ou mais, sobre os próprios modos de existência daquilo que está em questão.

O dissenso, equivocando esses mundos, no entanto, não cria uma síntese, um terceiro termo, uma mistura, uma hibridização, mas uma implicação recíproca entre esses mundos que são mais do que um e menos do que dois. Trata-se de uma conexão parcial, concepção que de la Cadena retoma de Marilyn Strathern e que se refere a uma relação compondo algo que não é “nem singular, nem plural, nem um nem muitos, um circuito de conexões mais que uma junção de partes” (2010, p. 347)<sup>18</sup>.

Não se trata, portanto, de uma reatualização da tópica dos exilados em sua própria terra, nem de fantasias fusionais, nem de reduzir o outro ao mesmo ou o mesmo ao outro, mas de uma politização dos conflitos ontológicos da relação com isso que chamamos terra. Tinha a terra no meio do caminho, o não-humano no meio do humano. E é dela que vem uma nova canção, não mais uma canção do exílio, mas aquela que resulta dos fluxos de recados vindos do Morro atravessados por outros modos de existência e pelos corpos dos recadeiros até chegar à canção de Laudelim, como também na canção de Kopenawa vinda dos fluxos de recados vindos de Watoriki atravessados pelos xapiri: essa *futura música* para quem a terra e a linguagem co-habitam, alimentam outros modos de relação com o mundo e outros modos de pensar os regimes jurídicos e as políticas da(s) natureza(s).

E mais uma vez ressoam as viagens dos recadeiros que transformam o destinatário em destinador por onde passa um destino, ouvir aqui é contar, existir é falar. E aqui o destino é o do próprio planeta e de algo que talvez ainda possamos chamar de nossa espécie.

Talvez nada impressione tanto no livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert quanto o sentido trágico do encontro e, ao mesmo tempo, a força de transformação para sobreviver, inter-viver, viver através, ser atravessado de *travessias* como em Rosa. Não há alteridade sem alteração, sem invenção e composição de mundos.

Como lemos no próprio Drummond em “O relógio do rosário”, poema que vem após a “A máquina do mundo” em seu *Claro Enigma*:

Nada é de natureza assim tão casta  
Que não macule ou perca sua essência  
No contato furioso da existência

<sup>18</sup> “Uma conexão parcial não cria uma entidade singular, a entidade que resulta é mais do que uma e menos do que duas” (STRATHERN, 2010)

Enfim, nessas reviravoltas trágicas de enredos, o encontro forçado se torna um encontro faltoso (como diria Lacan), um encontro pragmático, equívoco, de confrontação dos mundos que se atravessam em temporalidades heterogêneas. O gesto de Kopenawa aponta para um limite que diz respeito à própria possibilidade de vida não apenas na terra, mas da terra. O recado é o avesso do sentido do “descobrimento”, do que é ser proprietário. Não apenas uma “função social e ambiental” da propriedade como propõe mesmo a mais antenada doutrina jurídica no Brasil, mas um pertencer à terra: o diferir do humano, a virtualidade de suas variações, na dobra do humano e do não humano, onde de fato o dissenso e a luta se travam.

O solo comum se torna a transformação do destino trágico em um equívoco entre mundos como estrutura do fluxo de recados via Wisnik/Viveiros (que é também uma teoria da linguagem como variações heterogêneas e diferentes regimes de materialidade e, ainda, uma teoria da própria leitura como variação de contextos): todo nosso percurso se deu a partir do rasgo que um livro como *A queda do céu* opera no que entendemos por literatura brasileira: não se trata mais de dar voz aos índios, mas de produzir pontos surdos na nossa própria voz que nos torne capazes de ouvir a complexa rede de recados como fazem Kopenawa/Albert/Rosa nessa encruzilhada de mundos. Ou como diz o Vaqueiro Mariano: “A verdadeira parte, por quanto tenhas, das tuas passagens, por nenhum modo poderás transmitir-me. [...] Isso o que acende melhor teus olhos, que dá trunfo à tua voz e tento às tuas mãos. Também as estórias não se desprendem apenas do narrador, sim o performam; narrar é resistir”. E, acrescentaríamos, habitar os modos de resistência do que existe.

E neste ponto a grandiosidade do gesto de Kopenawa possui um alcance insuspeitado: é que esse canto/discurso não fala apenas dos (e para os) Yanomami, mas para o planeta e para toda gente. Como percebeu o grande Lévi-Strauss, com quem terminamos pelo avesso nossa viagem: “Essa solidariedade de origem se transforma, de modo comovente, em uma solidariedade de destino, na boca das vítimas mais recentes da conquista, cujo extermínio prossegue, neste exato momento, diante de nós. O xamã Ianomâmi – cujo testemunho pode ser lido adiante – não dissocia a sina do seu povo da do restante da humanidade” (apud KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 5).

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEM, Giorgio. *O uso dos corpos. Homo Sacer IV*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ALBERT, Bruce. “La forêt polyglotte”. In: B. Krause. *Le grand orchestre des animaux* (pp. 91-99). Paris: Fondation Cartier, 2016.
- ALCIDES, Sérgio. *Estes penhascos: Cláudio Manuel da Costa e a paisagem das Minas*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@u* Vol.5, No1, pp 7-28, 2013.
- ALMEIDA, Leonardo Vieira de. Natureza e artifício: a voz peregrina em “O recado do morro”. In: *Anais do Congresso Nacional do Cinquentenário de Grande sertão: veredas & Corpo de Baile*. 2006, p. 315-34.
- ALVES, Marina Vitória. Neoconstitucionalismo e novo constitucionalismo latino-americano: características e distinções. *Revista SJRJ*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 34, p. 133-145, ago. 2012. p. 141.
- BALDI, César Augusto. “Novo constitucionalismo latino-americano”. *Jornal Estado de Direito*. 32, 2011.

ZULAR, Roberto. No fluxo dos recados: sobredeterminação e variações ontológicas em “O recado do morro” de Guimarães Rosa e *A queda do céu* de Kopenawa e Albert. *Crítica Cultural – Critic*, Palhoça, SC, v. 15, n. 1, p. 19-39, jan./jun. 2020.

- BARBIERI, Marcello. "On the origin of language. A bridge between biolinguistics and biosemiotics". *Biosemiotics*, 2010, p. 201–223.
- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. St Albans: Paladin, 1973.
- BENJAMIN, Antônio Herman. "A natureza no Direito brasileiro: coisa, sujeito ou nada disso". *Revista do PPGD da UFC*. Curitiba: v. 31, n.1, jan.jun., 2011, p. 79-92.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CADENA, Marisol de la. Indigenous cosmopolitics in the Andes. *Cultural Anthropology*, Vol. 25, Issue 2, pp. 334–370, 2010.
- CESARINO, Pedro N. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CESARINO, Pedro N. "A voz falível: ensaio sobre as formações ameríndias de mundos". *Revista Literatura e Sociedade*, no.19, 2014, pp.76-99.
- CESARINO, Pedro N. "Conflitos ontológicos e especulações xamanísticas em *La chute du ciel*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert". *Sala Preta*, v. 15, n. 1, p. 205-212, 2014b.
- CESARINO, Pedro N. *Quando a terra deixou de falar*. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- CHAKRABARTY, Dipesh. "O clima da história: quatro teses". *Sopro*, n. 91, p. 4-22, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Mil Platôs*. Vol.2. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DESCOLA, Philippe. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DOLAR, Mladen. *A Voice And Nothing More*. Cambridge / Londres: The MIT Press, 2006.
- DOLAR, Mladen. "O objeto voz" (tradução de Clóvis Salgado Gontijo Oliveira). *Prometeus*, 5, número 10, 2012, p. 167-192.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HANSEN, João Adolfo. *O ó. A ficção da literatura em Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Hedra, 2000.
- KOHN, Eduardo. *Comment pensent les forêts*. Bruxelles: Zones sensibles, 2017.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- KRAUSS, Luiz. *As musas: poesia e divindade na Grécia Arcaica*. São Paulo: Edusp, 2007.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LATOURE, Bruno. *Face à Gaia*. Paris: La Découverte, 2015.
- LATOURE, Bruno. *Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia*. Trad. de Carlos Aurél Mota de Souza. Bauru: Edusc, 2004.
- LEOPOLD, Aldo. *A sand county Almanac and Sketches here and there*. New York: Oxford University Press, 1949.
- LIBRANDI-ROCHA, Marília. "Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia". *Revista O Eixo e a roda*, Belo Horizonte, vol. 21, no.2, 2012, pp.179-202.
- LIBRANDI-ROCHA, Marília. Escritas de ouvido na Literatura Brasileira. *Revista Literatura e Sociedade*, no.19, 2014, pp. 131-148.
- LIMA, Luiz Costa. *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- LIMA, Luiz Costa. "Retrospecto de uma fresta. O que devo ao estruturalismo". *Revista USP*, no, 81, 2009, pp. 30-40.
- LIMA, Tânia Stolze. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Revista MANA* 2, 2, pp. 21-47, 1996.
- LUCAS, Fábio Roberto. *O poético e o político: últimas palavras de Paul Valéry*. Tese de doutoramento. São Paulo: FFLCH/USP, 2018.
- MALABOU, Katherine. "The Brain of History, or, The Mentality of the Anthropocene". *South Atlantic Quarterly* 116, 1, pp. 39-53, 2017.
- MANIGLIER, Patrice. «Surdétermination et duplicité des signes : de Saussure à Freud ». *Savoirs et clinique, Transferts littéraires*, n° 6, Erès, Ramonville Saint-Agne, octobre 2005, pp.149-160.
- MANIGLIER, Patrice. *La vie énigmatique des signes*. Paris: Léo Scheer, 2006.
- MANIGLIER, Patrice. L'ambassade des signes. Essay de métaphysique diplomatique. *Revue Actes Sémiotique*, 120, 2017. Acesso em 13 de junho de 2019.
- ZULAR, Roberto. No fluxo dos recados: sobredeterminação e variações ontológicas em "O recado do morro" de Guimarães Rosa e *A queda do céu* de Kopenawa e Albert. *Crítica Cultural – Critic*, Palhoça, SC, v. 15, n. 1, p. 19-39, jan./jun. 2020.

- MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- MELO, Érico Coelho de. *Rumo a rumo de lá*. Tese de doutorado apresentada no DLCV/USP. 2011.
- MESCHONNIC, Henri. *Linguagem, Ritmo e Vida*. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2006.
- OLIVEIRA, Liziane; TOLENTINO, Zelma. Pachamama e o direito à vida: uma reflexão na perspectiva do novo constitucionalismo latino-americano. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v.12, n.23, p.313-335, Janeiro/Junho de 2015.
- PIGLIA, Ricardo. *Formas breves*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- PINHEIRO, Jamile. *Peles de papel: caminhos da tradução poética das artes verbais ameríndias*. Tese defendida no DLM/USP. 2017.
- POLAR, Cornejo. *O Condor voa*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- PORGE, Erik. *Voz de Eco*. Campinas: Mercado de Letras, 2014.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *Alguns ensaios*. São Paulo: Max Limonade, 1985.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente*. Paris: Galilée, 1995.
- RANCIÈRE, Jacques. "O dissenso". In: *A Crise da razão*. Novaes, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- ROWLAND, Clara. Língua de onça: onomatopeia e legibilidade em "Meu tio o Iauaretê", de Guimarães Rosa. *Revista Literatura e sociedade*, no. 20, 2015, pp.107-114.
- SÁ, Lúcia. *Literaturas da Floresta – Textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- SAHLINS, Marshall. "On the ontological scheme of *Beyond nature and culture*". *Hau*. Vol. 4, no.1, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysique Cannibale. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Puf, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O recado da mata". In: *A Queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CAUX, Camila de; HEURICH, Guilherme O.. *Araweté: um povo tupi na Amazônia*. São Paulo: Sesc, 2017.
- WAGNER, Roy. Automodelagem: o lugar da invenção. *Revista de Antropologia* 54, 2012.
- WILLEMART, Philippe. *Os processos de criação na escritura, na arte e na psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- WISNIK, José Miguel. "Recados". Coluna publicada no jornal *O Globo* no dia 25 de outubro de 2014.
- WISNIK, José Miguel. Viagem do recado. S.d., arquivo cedido pelo autor.
- WISNIK, José Miguel. *Maquinação do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ZULAR, Roberto. "Luto, Antropofagia e a Comunidade como dissenso". In: PENNA, João Camillo; DIAS, Ângela. (Org.). *Comunidades sem fim*. Rio de Janeiro: Circuito, 2014.
- ZULAR, Roberto. Ficção como variação de contexto. In: *Ficcionalidade. Uma prática cultural e seus contextos*. Helmut Galle, Juliana Perez & Valeria Pereira (org.), 377-398. São Paulo: FFLCH-USP/Fapesp, 2018.
- ZULAR, Roberto. "Complexo Oral Canibal". *Eutomia*, vol.1, no.25, 2019.
- WULF, Andreia. *A invenção da natureza*. A vida e as descobertas de Alexandre von Humboldt. São Paulo: Crítica, 2016.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.