

# Da conquista do fogo à queda do céu<sup>1</sup>

Eduardo Viveiros de Castro\*

As notas que preparei para esta palestra indicam as linhas gerais de uma articulação entre a mitologia amazônica, tal como lida por Lévi-Strauss, e as palavras de Davi Kopenawa em seu já célebre livro com o antropólogo Bruce Albert.<sup>2</sup> Todo leitor de *A queda do céu* que tenha alguma familiaridade com a obra lévi-sraussiana não deixará de perceber uma relação estrutural (isto é, uma transformação) entre a profecia enunciada pelo grande xamã yanomami e as narrativas de origem da condição pós-mítica do mundo, o “mito único” que é a espinha dorsal das tetralogia *Mitológicas*<sup>3</sup>.

Comecemos recordando o parágrafo de *Tristes trópicos* em que Lévi-Strauss propõe mudar o nome da disciplina da antropologia para “*entropologia*”. Ele ecoa ominosamente nas páginas de *A queda do céu*, o livro mais importante até hoje escrito sobre os mundos amazônicos de uma perspectiva contra-antropológica, isto é, indígena.

Dizia assim Lévi-Strauss:

---

<sup>1</sup> Versão “desoralizada” de palestra ministrada no Seminário Permanente de História e Filosofia do Estruturalismo (SPHePS), Universidade de Paris Nanterre, 4 de dezembro de 2024. Agradeço a Jeanne Etelain e a Patrice Maniglier o convite ao seminário, e a Helena Franco Martins e Maria Borba pela transcrição do áudio e a tradução para o português, bem como a inclusão das notas com as passagens evocadas no texto, em suas traduções publicadas.

\* UFRJ

<sup>2</sup> Davi Kopenawa e Bruce Albert, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Paris, Plon, Terre Humaine, 2010. Edição brasileira: *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

<sup>3</sup> Na verdade uma heptalogia, pois além dos quatro volumes das *Mitológicas* propriamente ditas (*O cru e o cozido* 2004 [1964], *Do mel às cinzas* 2004 [1967] *A origem dos modos à mesa* 2006 [1968], *O homem nu* 2011 [1971]), seguiram-se as “pequenas *Mitológicas*”: *A via das máscaras* (1979), *A oleira ciumenta* (1987 [1985]) e *História de Lince* (1993 [1991]).

O mundo começou sem o homem e terminará sem ele. As instituições, os costumes e os hábitos, que terei passado minha vida a inventariar e a compreender, são uma florescência passageira de uma criação com referência à qual não possuem nenhum sentido, senão, talvez, o de permitir à humanidade o desempenho do seu papel. Longe de marcar-lhe um lugar independente, e de ser o esforço do homem – mesmo condenado – opor-se em vão a uma decadência universal, esse papel aparece, também, como uma máquina, talvez mais aperfeiçoada do que as outras, trabalhando para a desagregação de uma ordem original e precipitando uma matéria poderosamente organizada numa inércia cada vez maior e que um dia será definitiva. Desde que começou a respirar e a alimentar-se, até à invenção dos engenhos atômicos e termonucleares, passando pela descoberta do fogo – e salvo quando se reproduz – o homem nada mais fez do que alegremente dissociar bilhões de estruturas para reduzi-las a um estado em que já não são capazes de integração. Sem dúvida, ele construiu cidades e cultivou os campos; mas, pensando bem, esses objetos são, igualmente, máquinas destinadas a produzir inércia num ritmo e numa proporção infinitamente mais elevada que a quantidade de organização que implicam. Quanto às criações do espírito humano, seu sentido só existe com relação a ele, e confundir-se-ão com a desordem desde que ele desapareça. A tal ponto que a civilização, tomada em conjunto, pode ser descrita como um mecanismo prodigiosamente complexo em que estariamos tentados a ver a possibilidade que tem o nosso universo de sobreviver, se a sua função não fosse fabricar o que os físicos chamam entropia, isto é, a inércia. Cada palavra trocada, cada linha impressa, estabelecem uma comunicação entre dois interlocutores, imobilizando um nível que antes se caracterizava por uma diferença de informação, logo, por uma organização maior. Mais do que “antropologia”, seria preciso escrever “entropologia” o nome de uma disciplina votada a estudar em suas mais altas manifestações esse processo de desintegração.<sup>4</sup>

Esta era, em 1955, a visão do autor sobre o futuro, que ele não viu razão alguma para abandonar até sua morte, em 2008. O “mundo”, do planeta ao universo, caminha inexoravelmente para o fim, e nossa espécie findará muito antes dele. O espírito humano, isto é, a cultura, desaparecerá primeiro que a natureza, depois de ter contribuído para acelerar a desagregação daquela parte “poderosamente organizada” que nos coube do universo, nosso pequeno mundo natural, a Terra.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Lévi-Strauss, Claude. [1955] *Tristes trópicos*. Tradução: Wilson Martins, revista pelo autor. São Paulo: Editora Anhembí, 1957, p. 442-443. Para um profundo comentário recente a este parágrafo, ver Marco Antonio Valentim, *Antropoceno e termodinâmica do pensamento: introdução à entropologia*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.

<sup>5</sup> Esta parte poderosamente organizada é o que hoje vem sendo chamado de “zona crítica”, a região do planeta onde a vida criou as condições físico-químicas para sua própria implantação e expansão (Bruno Latour; Peter Weibel, orgs., *Critical zones: the science and politics of landing on Earth*. Karlsruhe: ZKM, Cambridge, MA: The MIT Press, 2020.)

Alguns anos depois, o antropólogo começa a voltar seu olhar na direção inversa, para o passado, tal como imaginado no repertório imemorial de narrativas humanas sobre a emergência da cultura a partir da natureza: para o passado absoluto imaginado no passado histórico da América indígena; passados estes, ambos, mas por distintas razões, ainda e sempre presentes como signos precursores de nosso “futuro ancestral”.<sup>6</sup>

Lévi-Strauss inicia, então, sua vasta análise da mitologia das Américas, descrevendo o projeto como um estudo das “representações míticas da passagem da natureza à cultura”<sup>7</sup> — vale dizer, das representações míticas do problema da *antropologia*. Pois este é o problema que define a antropologia ocidental, antiga ou moderna: a origem da espécie, daquela “diferença específica” que comemoramos com o qualificativo *sapiens* — os atributos que seriam “próprios do Homem”, como se dizia outrora. Deste modo, o autor das *Mitológicas* delega aos narradores e pensadores indígenas a tarefa de falar sobre a origem e a forma dessa diferença, sobre isso que sempre foi o problema da “nossa” antropologia.<sup>8</sup>

\*\*\*

Lévi-Strauss define o mito como um objeto discursivo cuja essência é ser tradução.<sup>9</sup> Mais que “uma” tradução (um exemplo de tradução), o mito é tradução (é o protótipo de toda tradução). Ele é tão essencialmente tradução que se pode dizer que toda tradução é um mito, uma operação “mítica” ou “mitológica”.<sup>10</sup> Todo tradutor é um mitólogo.

O mito é tradução sob três aspectos. Em primeiro lugar, toda narrativa mítica — entenda-se, o “mitismo” do mito, os predicados ou aconteci-

<sup>6</sup> Aliton Krenak, *Futuro ancestral*. São Paulo: Cia das Letras, 2022.

<sup>7</sup> Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas*, v.2: *Do mel às cinzas*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Coordenação da tradução: Beatriz Perrone-Moysés). São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2005, p. 16.

<sup>8</sup> Sobre a noção de “delegação”, ver Gildas Salmon, “On ontological delegation: the birth of neoclassical anthropology”. Tradução: Nicolas Carter, on Pierre Charbonnier, Gildas Salmon e Peter Skafish (orgs.), *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2017. pp. 41-60.

<sup>9</sup> Lévi-Strauss, Claude [1958] “A estrutura dos mitos”. Em *Antropologia estrutural*. Tradução: Beatriz Perrone-Moysés. São Paulo: Cosac Naify, 2018.

<sup>10</sup> No presente artigo, uso os dois adjetivos como sinônimos.

mentos que ele encadeia, seu conteúdo proposicional — é integralmente traduzível, e, neste sentido, é indiferente à língua em que é veiculado: Édipo mata Laio em português como em grego, em Sófocles como em Freud, e os ouvintes/leitores que façam desse evento o mito que lhes convém. Em segundo lugar, todo mito é sempre a tradução de um outro mito. Discurso das origens (e origem última de todo discurso humano), o discurso mítico é sem origem: o mito já nasce versão, pois um mito não é o que se *conta*, mas o que se *reconta* — ou que se “*recontra*”, que se conta contra.<sup>11</sup> Tradição, tradução, transformação: todo mito é uma versão de um mito de outra língua. “[O] mito nunca é *de sua língua*, é perspectiva sobre uma *língua outra*, e o mitólogo que o apreende por meio de uma tradução não se sente numa situação essencialmente diferente da de seu narrador ou ouvinte na terra natal.”<sup>12</sup> Perspectiva sobre uma língua outra, ou seja, dos outros — perspectiva sobre um *povo* outro. Versão sem “fato”, cópia sem original, o mito é o “discurso do outro”. Em terceiro lugar, enfim, aquilo o mito traduz não é alguma mensagem substantiva sobre este ou aquele aspecto do real (o curso dos astros, o meio ambiente, as normas sociais), mas uma relação entre os múltiplos aspectos do real codificados na narrativa. Ele é um dispositivo de tradução-transformação analógica entre vários códigos: astronômico, botânico, zoológico, fisiológico, sociológico e o que mais couber na estória.<sup>13</sup>

O início de *O cru e o cozido* traz a afirmação tão discutida: “os mitos se pensam entre si” e “à revelia dos homens”. Discurso, portanto, radical-

---

<sup>11</sup> No original francês: “conter ce n'est jamais que *conte redire*, qui s'écrit aussi *contredire* (...) (*Mythologiques* v.4, *L'homme nu*, p. 576, p. 576; Ver *Mitológicas*, v.4 – *O homem nu*, Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac e Naify, 2004. p. 621). Se todo conceito é assinado, como diziam Deleuze e Guattari (*O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Carlos Alberto Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992, pp. 13, 36), todo mitema, ao contrário, é anônimo. Seria quase possível (mas não é...) dizer que tal diferença diz tudo que é preciso dizer sobre estas duas figuras.

<sup>12</sup> *Mitológicas*, v.4 – *O homem nu*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac e Naify, 2004, p. 622. Itálicos no original.

<sup>13</sup> “Todo mito coloca um problema e o trata mostrando que é análogo a outros problemas; ou então o mito trata vários problemas simultaneamente mostrando que são análogos entre si. A esse jogo de espelhos, reflexos que se remetem mutuamente, nunca corresponde um objeto real. Para ser mais exato, o objeto tira a sua substância das propriedades invariantes que o pensamento mítico consegue extrair quando coloca em paralelo uma pluralidade de enunciados. Simplificando bastante, poder-se-ia dizer que o mito é um sistema de operações lógicas definidas pelo método do ‘é quando...’ ou do ‘é como...’” (Lévi-Strauss, *A oleira ciumenta*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 214.)

mente *alheio*, que “possui” os humanos que pensam que os pensam (especialmente os antropólogos) mas que são, na verdade, “pensados” por eles.<sup>14</sup> Comentando essa passagem, Pierre Clastres contestava que, sim, é claro que os mitos se pensam entre si, mas “eles pensam primeiramente a sociedade que se pensa neles”, são o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma.<sup>15</sup> Combinando as duas frases — “os mitos se pensam entre si” e “os mitos pensam primeiramente a sociedade” —, podemos concluir que *as sociedades se pensam entre si por meio de seus mitos*. O que é uma descrição sucinta da tarefa da antropologia. Pois o que faz a disciplina que ainda chamamos antropologia, senão pensar sociedades *outras* que a do “sujeito da ciência”, a partir dos mitos da própria sociedade do “sujeito”, o antropólogo? Mitos que, por sua vez, são versões dos mitos dos outros. Pensar o mito ameríndio a partir do mito grego. Pensar os Tupinambá a partir da sociedade francesa de 1580. “Pensar o Brasil” a partir da Europa... E vice-versa.

Lévi-Strauss estava, então, mais certo do que pretendia, quando, em *O cru e o cozido*, escreveu: “este livro é (...), de certo modo, o mito da mitologia”.<sup>16</sup> Pois a antropologia é de fato uma versão do mito da “passagem da natureza à cultura”. Ela é a *nossa* versão, uma versão genérica, abstrata e metafísica do mito da conquista do fogo escolhido pelo autor como a versão indígena da “passagem”.<sup>17</sup> A observação de Clastres de que as sociedades “se pensam nos mitos”, que estes são um discurso da Sociedade sobre si mesma, implica que é impossível refletir sobre a própria sociedade sem imaginá-la diferente, pensá-la como outra. Pensar sobre a própria sociedade significa pensar sobre *outras* sociedades, reais ou imaginárias, que servem de contraponto, de imagem invertida ou de ideal para a sociedade que se pensa.

<sup>14</sup> “Não pretendemos, portanto, mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia. E, como sugerimos, talvez convenha ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam entre si.” (Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas I - O cru e o cozido*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2004, p. 31.)

<sup>15</sup> “Que os mitos se pensam entre si, que sua estrutura seja analisável, não há dúvida, e Lévi-Strauss oferece uma prova brilhante; mas isso, de certo modo, é secundário: pois eles pensam primeiramente a sociedade que se pensa neles, e aí reside sua função.” (Clastres, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, p. 149).

<sup>16</sup> *O cru e o cozido*, p. 31. O “de certo modo” é uma cláusula que o autor introduz para distinguir sua própria ciência do mito do mito sem ciência que sua ciência analisa. Distinção, “de certo modo”, discutível.

<sup>17</sup> Remeto aqui o leitor ao notável trabalho de Alberto Mussa, *A origem da espécie: o roubo do fogo e a noção de humanidade*. Rio de Janeiro: Record, 2021.

É neste sentido, portanto, que o mito funciona como uma versão da antropologia. Uma perspectiva sobre outras perspectivas.

\*\*\*

Lévi-Strauss tomou como “mito de referência” das *Mitológicas* uma narrativa do povo Bororo sobre a conquista do fogo de cozinha.<sup>18</sup> Ela é o ponto de partida de seu péríodo panamericano sobre a mitologia da origem da cultura. A tecnologia culinária é posta como o evento instituinte da distinção entre os humanos e os demais animais, que só comem alimentos crus. A emergência da cultura é, assim, uma separação; é a criação de uma diferença no interior de um processo intrínseco à vida em todo o reino animal, a nutrição heterotrófica. Como todos os bichos, comemos do que não somos; mas somos o que somos porque não comemos como todos os bichos.

Cabe notar que o problema da distinção entre natureza e cultura fora abordado por Lévi-Strauss, em *As estruturas elementares do parentesco*,<sup>19</sup> a partir de uma outra tecnologia, o complexo institucional do parentesco — a proscrição do incesto e sua contrapartida positiva, a prescrição da exogamia, ou seja, da troca matrimonial (a aliança de casamento). Se combinarmos as duas tecnologias, diríamos que a cultura surge, então, como uma intervenção da *instituição* sobre o *instinto* — sobre os dois instintos responsáveis pela preservação do indivíduo e da espécie, a alimentação e a reprodução. Não se reproduza com qualquer um, não coma de qualquer jeito. Cultura é mediação e intervalo, instrumento e diferimento. Comer carne crua é um incesto alimentar; sexo com parentes interditos é uma forma de canibalismo.<sup>20</sup> Recorde-se, aliás, que na tradição mitológica do Oriente Médio, tornada dominante no Ocidente cristão, foi por se comer de algo proibido que adveio a reprodução humana sob sua “vergonhosa” forma carnal, e também que surgiu a cultura como sistema normativo, isto é, como “conhecimento do bem e do mal”. O pecado original começou pela gula e terminou na luxúria.

Muito bem. O tema das narrativas das *Mitológicas* parece, porém, ser menos uma passagem de um estado de natureza a um estado de cultura, que

<sup>18</sup> Mito M1, *O Xibae e Iari*, “As araras e seu ninho” (Lévi-Strauss, Claude, *Mitológicas*, v.1: *O cru e o cozido*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. Cosac Naify 2004). A análise deste mito e suas variações começa na Primeira parte deste volume.

<sup>19</sup> *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982 [1949].

<sup>20</sup> Como escrevi anos atrás sobre o complexo do perspectivismo indígena, “o sangue dos humanos é o caim do jaguar exatamente como minha irmã é esposa de meu cunhado, e pelas mesmas razões” (*A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [[2002]. p. 334].)

o da autodiferenciação de algo que não era ainda nem natureza, nem cultura. Pois não é como se antes existisse apenas natureza e depois surgisse a cultura. O que os mitos, tomados em seu conjunto, descrevem é a “quebra de simetria” de um estado originário que podemos chamar de *Sobrenatureza*, e a consequente emergência das ordens da Cultura e da Natureza, doravante separadas — do ponto de vista da espécie humana — pela tecnologia culinária. A futura cultura e a futura natureza surgem *de dentro* dessa sobrenatureza pré-cosmológica, estado intrinsecamente instável, fluxo caótico de metamorfoses contínuas e diferenças infinitas.

Vale notar, sobretudo, que as *Mitológicas* não discutem apenas narrativas centradas na conquista do fogo de cozinha. Seus mitos são também mitos de origem da “ecologia”, no sentido mais geral possível, isto é, de origem da natureza tanto quanto da cultura. Eles falam da ordenação dos ritmos espaço-temporais, dos múltiplos eventos de especiação, da origem da reprodução sexuada, do surgimento do comércio, da origem dos ventos, das epidemias, do relevo, da rede hidrográfica, das constelações, do sol e da lua e por aí afora. São mitos, enfim, sobre a origem do *mundo* atual, dentro do qual está a espécie humana pós-mítica, a única que usa o fogo para cozinhar.

\*\*\*

Em *História de Lince*, seu último livro sobre a mitologia americana,<sup>21</sup> Lévi-Strauss faz uma comparação entre duas atitudes opostas diante do fenômeno da gemelaridade. Os mitos europeus, diz, tendem a tratar os gêmeos humanos ou como completamente idênticos, ou como antagônicos. Já os mitos indígenas, em geral, considerariam que os gêmeos são iguais de início, mas vão se distinguindo progressivamente, de uma forma não antagônica, em uma diferenciação gradativa e parcial. Os gêmeos seriam, por assim dizer, desigualmente desiguais.<sup>22</sup> Alguns são mesmo falsos gêmeos, pois filhos de

<sup>21</sup> Lévi-Strauss, Claude [1991] *História de Lince*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 1993. (Cap. 19: A ideologia bipartida dos ameríndios, p. 204).

<sup>22</sup> Há exceções, que Lévi-Strauss tenta acomodar. Mas o argumento parte dessa gemelaridade imperfeita para propor uma tese sobre um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” que constituiria a “ideologia” característica das culturas do continente americano. Essa desigualdade desigual dos gêmeos de *História de Lince* evoca os “modos próprios de serem instáveis” dos personagens do Sol e da Lua, objeto de uma observação decisiva na p. 176 de *A origem dos modos à mesa* (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2006).

pais diferentes, embora gestados conjuntamente no mesmo útero.

Neste passo do livro, o autor faz uma espécie de divagação ou de especulação, concluída com a ressalva: “[mas] eu não iria tão longe”. São conhecidas as suas ideias sobre a historicidade “fria” característica das sociedades indígenas.<sup>23</sup> Aqui, na *História de Lince*, ele sugere que pelo menos no que concerne às atitudes diante da gemelaridade — isto é, diante do enigma da diferença (ou não) entre identidade e da diferença —, as sociedades “frias” parecem ter uma filosofia “quente”, ao passo que as sociedades de história “quente”, como as nossas, teriam uma filosofia “fria”, no sentido de que toda polaridade e todo dualismo associa ou duas coisas absolutamente idênticas, ou completamente opostas.<sup>24</sup> Como se na gemelaridade do Velho Mundo não houvesse realmente diferença entre as duas soluções, ao contrário do caso americano, onde, para falarmos como Gabriel Tarde, “a diferença vai diferindo”, é uma diferença dinâmica e fecunda, continuamente diferente de si mesma.

(Quando pensamos nos adjetivos que Lévi-Strauss escolheu, nos idos de 1960, para distinguir os dois regimes de historicidade, o “frio” e o “quente”, é impossível não notar sua pertinência. Pois são as sociedades *quentes*, aquelas que praticam — e sofrem — uma história quente, as responsáveis pelo *aquecimento global*. São essas sociedades que vão produzir, ao nível local, planetário, uma outra forma de “morte térmica”. De acordo com as leis da termodinâmica, o universo vai morrer de frio — isto é o que se chama tecnicamente de morte térmica — daqui a muitos bilhões de anos; já nós os humanos, ao contrário, vamos começar a morrer de calor nas próximas décadas, pois o aquecimento global é ele mesmo um processo entrópico.)

A especulação de Lévi-Strauss me sugere uma outra. Nas mitologias próprias das sociedades frias, estas que não veem na história um signo da excepcionalidade da espécie humana (ou da supremacia da própria “raça” ou “civilização”), é como se tudo o que iria acontecer já tivesse acontecido no tempo-mundo do mito. O mito conta — pressupõe e implica — que o que

<sup>23</sup> Lévi-Strauss, Claude [1960] “O campo da antropologia”. Em *Antropologia estrutural dois*. Tradução: Maria do Carmo Pandolfo. Edições Tempo Brasileiro, 1993.

<sup>24</sup> *História de Lince*, p. 215.

acontece dali por diante, o estado de coisas resultante dos eventos narrados no mito, é uma repetição sempiterna; eis a história fria. Nada acontece de realmente inédito, porque tudo o que deveria acontecer, tudo o que interessa, já aconteceu no mundo do mito. Depois só há repetição. A vida cotidiana repete o mito, ou melhor, o depois do mito, a conclusão do mito. Tudo é hoje como sempre passou a ser; tudo é feito, e deve sê-lo, como fizeram nossos ancestrais imediatamente depois que acabou a estória contada no mito. O fim da estória (quente) é o começo da história (fria).

O tempo interior do mito é um super-tempo, o tempo das metamorfoses.<sup>25</sup> Uma das expressões com que certos povos indígenas se referem ao tempo do mito é precisamente esta: a época das transformações. O tempo atual é o tempo que se segue ao mito, o tempo do controle regular das metamorfoses, sua repetição ritual, isto é, sua domesticação-negação periodicamente repetida. *Isso até o momento em que chegam os Brancos*. Quando os Brancos chegam, é como se o mundo voltasse ao tempo do mito. Tudo começa a se transformar, como acontecia antes do fim do mito. O que os mitos contam é o fim da transformação, o momento em que as coisas assumem a sua apariência, sua natureza distinta e definitiva. Quando os Brancos chegam, porém, começa uma regressão, uma desnaturação, um movimento para algum lugar perigosamente perto do coração selvagem da realidade, a era das metamorfoses desgovernadas, aleatórias. O mundo passa a andar da frente para trás; o futuro começa a se parecer com o passado absoluto do mito, aquele passado que nunca foi presente e por isso nunca passou, apenas se ocultou atrás da realidade que ele criou ao se ocultar. É isto que nos descreve Davi Kopenawa, como logo veremos.

\*\*\*

Lévi-Strauss escolheu como fio condutor para as sete *Mitológicas* o complexo narrativo da conquista do fogo, que ele acompanha desde o cerrado centro-brasileiro até a costa noroeste da América do Norte. Trata-se do famoso mito do desaninhador de pássaros: a estória de um rapaz que escala uma árvore ou rochedo para pegar filhotes de arara, fica preso lá no alto devido aos maus

<sup>25</sup> Para a noção de “super-tempo”, ver a palestra de Elie During, “Supertime”, 17 de setembro de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oI-B0tX9nyw>

ófícios de um antagonista — um afim: cunhado ou equivalente —, sem conseguir descer, e finalmente, graças ao auxílio de um animal, consegue trazer o fogo para os humanos, que até então cozinhavam as carnes ao sol, ou sob as axilas.<sup>26</sup> Nas versões ditas fortes do mito, a subida na árvore vira uma viagem ao céu, que é como o destino “verdadeiro” dos diversos deslocamentos verticais do protagonista nas diferentes versões. É do céu, enfim, que provém o fogo de cozinha, cujo dono original é um povo celeste. Essa narrativa é o que o autor chama de “o mito único”.<sup>27</sup> Seu sentido propriamente transcendental é o estabelecimento da *boa distância* entre o céu e a terra por intermédio do fogo de cozinha. Tal é o sentido da conquista do fogo; sentido transcendental porque sentido antropogênico — ou mais, antropológico.

A mitologia americana, como muitas outras, imagina dois “apocalipses”, dois fins de mundo alternativos, mas que podem ser também as duas situações iniciais de onde emerge o mundo atual. Ou um *mundo queimado*, em que o céu está demasiado próximo da terra e o sol calcina tudo — o tema da conflagração universal —; ou um *mundo podre*, em que o céu se distancia da terra, esta escurece, umedece e apodrece — o tema do dilúvio. Quando pensada como situação inicial, a alternativa é entre uma época originária em que havia um dia eterno (o que sugere o “mundo queimado”) e outra em que havia uma noite contínua (o que prenuncia o “mundo podre”). Ao bloquear essas duas possibilidades, o fogo de cozinha, elemento de origem celeste trazido à terra, serve para simbolizar a presença (a memória) do céu na terra e, ao mesmo tempo, mantê-lo suficientemente longe desta. O fogo de cozinha, sinédoque do céu, relaciona-e-distingue céu e terra.

O mito da conquista do fogo tem um arcabouço sociológico fundamental, a relação de afinidade ou aliança de casamento. Suas versões mais elaboradas, que são as da costa noroeste da América do Norte,<sup>28</sup> narram uma guerra de mundos entre a população terrestre, ainda pouco distinta dos animais, e uma população celeste de espíritos. A guerra termina com uma troca:

<sup>26</sup> No mito de referência bororo, trata-se antes de uma *perda* do fogo por toda uma aldeia, em resultado de uma chuva torrencial, fogo que é reinstituído pelo protagonista — um jovem que violou a mãe e é perseguido e acuado pelo pai, parente que, nos Bororo matrilineares, é um aliado antes que um consanguíneo. (O pai é morto, no final, pelo rapaz.) O fato de que esse mito “de referência” inverte e enfraquece semanticamente a trama básica do mito da conquista do fogo é muito significativo, do ponto de vista da metodologia das *Mitológicas*.

<sup>27</sup> *O homem nu*, Sétima parte, cap. II (“O mito único”), p. 582.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 582.

algumas mulheres humanas partem para o céu casar-se com os astros, e o fogo é trazido à terra. Assim se juntam as duas tecnologias da cultura de que falávamos acima, a cozinha e o parentesco, o fogo e a exogamia. Relacionar distinguindo, conectar separando, ligar diferenciando é o que fazem a cozinha humana e a troca matrimonial: uno-me ao suficientemente diferente de mim, porque é suficientemente semelhante a mim. Nem o incesto do mundo queimado, nem a bestialidade do mundo podre. O dia se segue à noite como a esposa se segue à irmã, como um povo se segue a outro, e assim por diante e novamente.

A conquista do fogo consagra e assegura, diz Lévi-Strauss, “a disjunção definitiva entre o céu e a terra”<sup>29</sup> Ela é também a origem da humanidade atual, a qual, sublinha o autor, nasceu dessa união entre o povo de espíritos do céu e os diversos animais terrestres. Os conquistadores do fogo, na verdade, são animais com um comportamento humanoide, ou, às vezes, humanos com nomes de animais. São personagens ao mesmo tempo humanos e animais. A conquista do fogo separa “definitivamente” o céu e a terra, e os humanos dos animais. A cultura, simbolizada pelo fogo, proveio assim dos espíritos celestes e/ou dos animais terrestres; do Sol ou da Lua, do Jaguar ou do Urubu. Tudo o que temos nos veio de fora: dado pelos outros, roubado dos outros, trocado com os outros.<sup>30</sup>

(A troca entre celestes e terrestres envolvendo mulheres e o fogo lembra, obviamente, a mitologia hesiódica: Zeus, Pandora, Prometeu. Recorde-se que Prometeu também ficou preso em um rochedo, a meio caminho entre o céu e a terra. No mito de referência bororo, urubus devoram as nádegas do protagonista, justo como a águia de Zeus come o fígado do titã. Lévi-Strauss nunca menciona as semelhanças entre o mito americano da conquista do fogo e os mitos gregos, talvez porque sejam óbvias demais, e por isso prejudiciais a sua intenção de circunscrever a análise a um *corpus* com limites his-

<sup>29</sup> Ibid., p. 570.

<sup>30</sup> E Lévi-Strauss conclui grandiosamente: “[O] gesto para nós já insignificante de inflamar um combustível aproximando dele um fósforo perpetua, no seio de nossa civilização mecânica, uma experiência que, para toda a humanidade outrora e para seus últimos testemunhos ainda hoje, foi ou permanece investida de uma gravidade máxima. Pois nesse gesto são simbolicamente arbitradas as oposições mais carregadas de sentido que é dado ao homem inicialmente conceber, entre céu e terra na ordem física, entre homem e mulher na ordem natural, entre afins na ordem social.” (Ibid., p. 601).

tóricos e geográficos claros. Ou talvez apenas para deixar os leitores especularem.)

\*\*\*

Com isso, chegamos a Kopenawa e a sua profecia. Segundo os Yanomami, a terra atual, o nível terrestre, é um céu antigo que desabou.<sup>31</sup> Quando da queda, os espectros dos mortos que habitavam esse céu tornaram-se os humanos, isto é, nós. Os seres que habitavam a velha terra caíram, por sua vez, no patamar subterrâneo, tornando-se, na expressão nativa, “ancestrais canibais”. O problema, naturalmente — pois tudo que aconteceu uma vez pode (vai) acontecer mais uma vez — é que o novo céu pode cair, e nos enterrar no submundo.<sup>32</sup> Esta é a queda do céu que dá título ao livro, e que desmente a “disjunção *definitiva*” entre o céu e a terra resultante da conquista do fogo. Desta vez não são os terrestres que subirão novamente aos céus, como no passado remoto, mas o céu que cairá sobre os terráqueos, em um futuro não muito distante.

Os habitantes da terra antiga, sempre segundo os Yanomami, eram humanos com nomes de animais, justo como nas narrativas das *Mitológicas*. Naquela época, eles viviam em estado de metamorfose permanente, “vibrando outro” sem parar, como diz Kopenawa. Quando o céu antigo desaba e se torna a terra que habitamos, o caos metamórfico cessa. Os espíritos dos “humanimais” que caíram para o patamar subterrâneo tornaram-se os animais de caça de hoje. E suas imagens *utupé* tornaram-se os *xapiri*, os espíritos xamânicos.<sup>33</sup>

Kopenawa sempre sublinha que o céu é algo frágil, instável,<sup>34</sup> e que

<sup>31</sup> *A queda do céu*, op. cit. p.81. Para a descrição principal da cosmogonia yanomami, ver o capítulo 2 (O primeiro xamã) de *A queda do céu*.

<sup>32</sup> Indo nos juntar aos ancestrais canibais? Ou estes somem da estória e da história? Não tenho certeza.

<sup>33</sup> “Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupé*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tomarem *xapiri*, executam suas danças de apresentação para eles. São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos!” (*A queda do céu*, p. 116).

<sup>34</sup> “Para nós não existe nenhuma palavra a não ser a dos *xapiri* que nos defenda contra os males que nos afigem. Tememos as fumaças de epidemia, os seres maléficos da floresta e os feiticeiros inimigos. Ficamos apreensivos com a fragilidade do céu e a proximidade do ser do caos *Xiwãripo*.” Ibid., pp.508-9.

os xamãs precisam trabalhar continuamente para que ele permaneça no lugar e o caos (des)cósmico não se instaure. O xamã yanonami distingue *urihi a*, a terra-floresta, lugar onde vivem os humanos, e que é a carne e a pele da terra,<sup>35</sup> de seu substrato mineral profundo, o esqueleto que sustenta a arquitetura do cosmos. Nos confins do mundo, essa ossatura metálica se ergue como pilar para segurar o céu. O xamã explica que o verdadeiro metal, aquele que existe no fundo da terra, é um material de dureza absoluta, completamente imperecível.<sup>36</sup> Se os Brancos algum dia conseguirem alcançar esse metal, ele vai liberar uma fumaça amarelada que se espalhará como um veneno mortal, muito semelhante à radiação liberada pela bomba atômica. (Suponho que ele esteja se referindo ao *yellowcake* de urânio.) Kopenawa acrescenta que todo esse metal enterrado provém do céu antigo, quando este desabou sobre a terra velha. São fragmentos celestes que ficaram enterrados. Suponho aqui que ele esteja pensando nos meteoros e cometas que os Brancos dizemos ter se chocado com o planeta muito tempo atrás.

A instabilidade vem aumentando perigosamente por causa dos Brancos, que queimam o metal arrancado da terra para fazer suas ferramentas e mercadorias. A “fumaça do metal” sobe ao céu e começa a queimá-lo também, espalhando doenças. É uma fumaça da *xawara*, a epidemia.<sup>37</sup> Assim que essa fumaça terminar de queimar o céu, este vai se rasgar e cair. Furiosos por estarem sendo sufocados pela fumaça tóxica, os espíritos dos xamãs mortos farão o céu desabar. Vivos, os xamãs ajudam a manter o *status quo* cosmológico. Cada xamã tem uma casa em seu peito que abriga a imagem de seus espíritos auxiliares.<sup>38</sup> Uma vez que seus donos morrem, porém, os espíritos

<sup>35</sup> “A floresta é a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu *Hutukara* caído no primeiro tempo.” (Ibid, p. 357)

<sup>36</sup> Ibid. (p. 359).

<sup>37</sup> “Nossos pais e avós não tinham nariz de branco. Reconheciam de longe o cheiro nauseante das ferramentas de metal. Consideravam-no perigoso e o temiam, porque os fazia tossir e adoecer logo depois que as pegavam. (...) Os velhos, as mulheres e as crianças morriam desse sopro cheiroso muito depressa. Por isso o chamaram *poo pēwakixi*, a fumaça do metal. Pensaram que era essa a origem das epidemias *xawara* que os devoravam”. (Ibid., p. 246).

<sup>38</sup> “No começo, como outros, eu pensava que os *xapiri* moravam no peito dos xamãs. Mas estava errado, não é verdade. Suas casas não podem se situar tão perto da terra, ao alcance de nossa fumaça e de nossos fedores! Ficam noutro lugar, penduradas bem alto no peito do céu. Por isso os *xapiri* podem contemplar a floresta toda, por maior que seja. Das alturas em que estão, nada escapa a seus olhos, nem nos confins da terra e do céu. Na verdade, são as imagens deles, e as de seus espelhos, que moram no peito dos xamãs. Assim é. Uma casa de espíritos nada se assemelha a uma casa comum. Seus esteios imitam o interior do peito do xamã, o pai dos *xapiri*.” (Ibid, p. 164-5)

ficam enraivecidos e passam a agir como antixamãs, atacando o céu para derrubá-lo:

Quando os brancos arrancam minérios perigosos do fundo da terra, nosso sopro torna-se curto demais e morremos muito depressa. Não ficamos somente doentes, como antes, quando estávamos sozinhos na floresta. Agora, toda a nossa carne e até o nosso fantasma estão contaminados pela fumaca de epidemia *xawara* que nos consome. Por isso nossos xamãs mortos estão furiosos e querem nos proteger. Se nosso sopro de vida se apagar, a floresta vai ficar vazia e silenciosa. Nossos fantasmas então irão juntar-se aos muitos outros que já vivem nas costas do céu. Então, o céu, tão doente quanto nós por causa da fumaca dos brancos, vai começar a gemer e se rasgar. Todos os espíritos órfãos dos antigos xamãs vão cortá-lo a machadadas. (...) Vão retalhá-lo por inteiro, com muita raiva, e vão jogar os pedacos na terra, para vingar seus pais falecidos. Aos poucos cortarão todas as amarras do céu e ele vai despencar totalmente; e dessa vez não vai haver nenhum xamã para segurá-lo. Vai ser muito assustador mesmo! As costas do céu sustentam uma floresta tão grande quanto a nossa, e seu peso enorme vai nos esmagar de repente com toda a sua força.”

<sup>39</sup>

À medida em que os xamãs começam a morrer, a terra-floresta vai ficando cada vez mais frágil: ela não se sustenta sozinha. Há uma expressão que Kopenawa costuma repetir: “não é sem motivo que...” — o princípio yanomami de razão suficiente. Não é sem motivo que o céu está lá; e deve haver uma razão para que não caia. Em outras palavras, os humanos travam uma luta perpétua contra a entropia. Uma vez enfurecidos com tudo o que os Brancos estão fazendo, aos Yanomami e a si mesmos, os espíritos vão destruir o sol, a lua, as estrelas, o céu vai escurecer e vai cair. Kopenawa concorda assim com Lévi-Strauss: os Brancos são agentes mega-entrópicos.<sup>40</sup> O céu vai cair porque os Brancos são, digamos, incuráveis — indefensáveis, diria Césaire.

Deve estar claro, a esta altura, que a profecia de Kopenawa é uma versão — uma *inversão* — do mito da conquista do fogo. Ao contrário do fogo

<sup>39</sup> Ibid., p. 357; ver também p. 613, nota 28.

<sup>40</sup> Os Brancos, não todos os humanos como sugeria a “entropologia” de *Tristes trópicos*. Em diversos momentos de sua obra, entretanto, Lévi-Strauss distingue a máquina entrópica dos Brancos, com sua história quente, da estabilização de tipo neolítico das sociedades frias, cuja relação não extrativista com o ambiente lhes permitiu “adiar o fim do mundo” por muitas dezenas ou centenas de milênios, ao invés de acelerá-lo vertiginosamente durante quatro ou cinco séculos, como a nossa sociedade.

celeste que desceu à terra trazido por humanos ou animais humanoides, instituindo o modo humano de comer e garantindo a distância correta entre o céu e a terra, o xamã yanomami descreve um fogo tóxico, destruidor, subindo das profundezas da terra em direção ao céu, o que fará com que este desabe, exterminando tudo que vive. A “disjunção definitiva” da origem se inverte em uma conjunção definitiva, catástrofica, entre o céu e a terra. Isto anula tudo o que a conquista do fogo de cozinha realizou, instituindo em seu lugar uma cozinha diabólica, propriamente *infernal*. Uma cozinha do metal, ao invés da cozinha da carne, que recorda os “dark satanic mills” de William Blake. Kopenawa descreve, efetivamente, as fábricas que visitou na Europa como lugares onde o fogo queima as coisas sem parar. Ali se cozinha o que homem não come. A culinária canibal dos Brancos: petróleo, ouro; o incommestível.<sup>41</sup> A profecia de Kopenawa é o antíntito de origem da anticozinha.<sup>42</sup>

A fumaça antculinária do metal pode ser aproximada ao tema do nevoeiro presente na mitologia norte-americana.<sup>43</sup> Nos mitos da Costa Noroeste, o nevoeiro é um fenômeno malcheiroso e perigoso, algo da ordem do miasma. As fumaças de que fala Kopenawa são igualmente miasmáticas: a fumaça das fábricas; aquela que emana do garimpo e da queima do ouro; a que sai das caixas de mercadorias quando estas são abertas. Toda essa fumaça mata. Pois atrás das mercadorias vêm as epidemias.<sup>44</sup> Dizem os xamãs que as casas dos espíritos da epidemia estão cheias de mercadorias. E é lá

---

<sup>41</sup> “Os *napenapéri* também nos falavam dos lugares onde os brancos fabricam suas máquinas e motores, em terras de águas sujas, cheias de barulho e enevoadas de fumaças de epidemia.” (*A queda do céu*, p.329-330); “Apesar de sofrerem também, eles não querem desistir. Seu pensamento está todo fechado. Só se importam em cozinhar o metal e o petróleo para fabricar suas mercadorias.” (*A queda do céu*, p. 365).

<sup>42</sup> O metal enterrado é dito ser muito quente. Não há vulcões no território yanomami, mas às vezes Kopenawa fala em vulcões e em um fogo subterrâneo, como se o fogo da “cozinha” do metal pelo Brancos fosse de tipo vulcânico — como se os brancos estivessem produzindo vulcões tecnológicos que, no final, vão obscurecer o céu e queimar a terra. Mundo queimado e mundo podre ao mesmo tempo: conjunção terminal de conflagração universal e noite eterna.

<sup>43</sup> *História de Lince*, primeira parte.

<sup>44</sup> “No começo, os nossos antigos limpavam bem os facões que recebiam dos brancos, antes de levá-los para casa. Mergulhavam na água dos igarapés e esfregavam bastante com areia. De fato, as lâminas dessas ferramentas eram pegajosas e exalavam um inquietante odor adocicado. Vinham besuntadas de gordura e embaladas em peles de papel. Assim que os brancos abriam seus enormes caixotes de madeira para distribuir esses facões, saíam deles volutas de uma fina poeira perfumada. O odor era muito forte e se espalhava por toda parte. Todas as mercadorias deles eram impregnadas desse cheiro: facões, machados e tesouras; e também os tecidos de algodão, as redes. Nossos pais e avós não tinham nariz de branco. Reconheciam de longe o cheiro nauseante das ferramentas de metal. Consideravam-no perigoso e o temiam, porque os fazia tossir e adoecer logo depois que as pegavam.” (*A queda do céu*, op. cit., p. 246).

que se cozinha a carne das vítimas humanas<sup>45</sup>. Porque os espíritos das epidemias são canibais, obviamente. É daí que vem a ideia de que *o ouro é canibal*, o espírito do ouro é um grande espírito canibal<sup>46</sup>.

\*\*\*

Não sei se já foi observado que Lévi-Strauss inicia suas *Mitológicas* com *O cru e o cozido*, livro que trata da origem do fogo – isto é, do início da cultura humana –, e a encerra com *História de Lince*, cujo eixo é um mito de origem dos Brancos. Pessimista estrutural (e histórico), Lévi-Strauss considerava que a invasão da América assinalava o fim da cultura e do povo indígena. As *Mitológicas* descreveriam, então, um arco que começa com a origem da cultura e termina com seu fim, a origem dos Brancos, os quais já aparecem naquele que é o primeiro mito registrado por um europeu, a narrativa tupinambá colhida por André Thevet no Rio de Janeiro, em 1550-1555. Na verdade, os Brancos já estavam no mito antes de aparecerem na história, como argumenta Lévi-Strauss: sua relação com os indígenas estava prefigurada no complexo da gemelaridade imperfeita ou falsa (um gêmeo que *tende cromaticamente* para seu antônimo polar, o cunhado), o dualismo em desequilíbrio perpétuo que faz com que

os pólos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade

---

<sup>45</sup> “Esses seres maléficos da epidemia são mesmo ferozes e guloso! Assim que se apoderam das imagens de suas vítimas, decapitam-nas e despedaçam-nas. Devoram em seguida seus corações e engolem seu sopro de vida. Deixam suas vísceras para os cães de caça que trazem consigo. Chupam a medula de seus ossos e os jogam para esses animais esfomeados, que os roem com estalos ruidosos. É por isso que a epidemia xawara nos faz sentir tanta dor na barriga, nos braços e nas pernas! Depois, os xawarari cozinharam os corpos destrinchados de suas presas como um amontoado de macacos-aranha em grandes bacias de metal, borrifando-os com óleo escaldante. É isso que nos faz arder de febre! Uma vez cozidas, guardam essas carnes em grandes caixas de ferro para comer mais tarde. Preparam assim latas de carne humana em grandes quantidades, como os brancos fazem com seus peixes e seus bois. Mais tarde, quando seus víveres começam a acabar, mandam de novo seus empregados caçar as imagens de mais vítimas entre nós. Gritam: “Vão buscar crianças humanas bem gordas para mim! Estou faminto! Comeria uma perna com prazer!”. Então, uma vez saciados, nos deixam em paz por algum tempo. Eles não têm pressa. Quando voltam a sentir fome, retornam, mais e mais, para devorar nossos filhos, nossas mulheres e nossos idosos, pois nos consideram sua caça. É desse modo que a epidemia xawara vai nos dizimando aos poucos.” (Ibid., p. 367).

<sup>46</sup> *A queda do céu*, capítulo “O ouro canibal”, p.356; e Albert, Bruce, “L’Or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l’économie politique de la nature”. *L’Homme*, v. 33, n. 126/8, 1993, pp. 353-82.

— céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não-índios, conterrâneos e estrangeiros etc. — nunca poderão ser gêmeos. O espírito se empenha em juntá-los em pares, sem conseguir estabelecer uma paridade entre eles. Pois são essas distâncias diferenciais em série, tais como concebidas pelo pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo.<sup>47</sup>

Uma das narrativas yanomami sobre o aparecimento dos brancos conta a história (no sentido ocidental do termo) de um homem chamado Oswaldo, que chegou ao território yanomami nos anos 1940.<sup>48</sup> Ele se estabeleceu por lá e logo quis se casar com uma indígena. Os Yanomami recusaram, pois não queriam que sua filha fosse levada embora. O homem se enfureceu e resolveu dar uma demonstração de seu poder, produzindo uma pequena explosão de dinamite. Kopenawa diz que foi aí que começou a fumaça do metal. Com a explosão causada por este “dono do fogo” maligno, a fumaça subiu ao céu, que começou então a se rasgar.

Vê-se claramente, aqui, a problemática da afinidade mobilizada pelos mitos da conquista do fogo de cozinha: o estrangeiro quer uma mulher do grupo, esta lhe é recusada. Aqui, o Branco, Oswaldo, é o *mau cunhado*, presença indefectível nos mitos ameríndios. Não por acaso, os Brancos são comparados a queixadas, porcos selvagens.<sup>49</sup> E a espécie dos queixadas tem sua origem mítica em humanos que se revelaram maus cunhados do protagonista. (Os garimpeiros são chamados de porcos selvagens gigantes, porque pisoteiam a terra e a transformam em um lamaçal. São, além disso, gregários, agressivos, e fedorentos como os queixadas. Esse hábito dos garimpeiros de cavar incessantemente a terra os aproxima não só dos porcos selvagens como dos tatus.)<sup>50</sup>

Observe-se, de passagem, que o poder ecocida dos Brancos mobiliza os quatro elementos da tradição clássica, que articulam o céu e a terra: o fogo

<sup>47</sup> *História de Lince*, op. cit., pp. 65-66.

<sup>48</sup> Ibid. p.247-249. Agradeço a Marcelo Moura, etnógrafo dos Yanomami, nossas conversas sobre esse episódio.

<sup>49</sup> “Se deixarmos os garimpeiros cavarem por toda parte, como porcos-do-mato, os rios da floresta logo vão se transformar em poças lamaçentas, cheias de óleo de motor e lixo.” Ibid (p. 336). Sobre os maus cunhados como porcos, ver *O cru e o cozido*, op. cit., pp. 110-ss.

<sup>50</sup> “Nas margens, desmatadas, havia máquinas rugindo com um barulho ensurcedor e sua fumaça empasteava a floresta nos arredores. Era a primeira vez que eu via garimpeiros trabalhando. Pensei: “*Hou!* Isso é péssimo. Esses brancos parecem querer devorar a terra, como tatus-canastra e queixadas!”. Ibid. (p. 339).

e a terra (o metal enquanto uma espécie de essência ou fundamento da terra); o ar, pois a fumaça é ar e fogo; por fim, a água, os rios turvados pela lama e envenenados pelo mercúrio do garimpo. Essas águas vão escapar para o mundo subterrâneo e, uma vez que desapareçam, a terra vai secar. Neste momento, na Amazônia, temos a maior seca do século.<sup>51</sup> Como por coincidência.

\*\*\*

Surpreende a forma precisa com que *A queda do céu* descreve os efeitos do extrativismo predatório e da economia fóssil do capitalismo – efeitos em tudo semelhantes aos descritos pelas ciências modernas, apesar das diferenças entre os discursos. Os códigos, diria Lévi-Strauss, são diferentes, mas a mensagem é notavelmente semelhante. A partir de pressupostos ontológicos completamente diferentes, os discursos sobre a “queda do céu” estão de acordo num nível que poderíamos denominar “pragmático”.<sup>52</sup> Todos concordamos que o mundo está se aquecendo, que a atmosfera está repleta de fumaça tóxica, que isso vai acabar mal, que muitas pessoas vão morrer – a começar pelos Yanomami, que estão morrendo com as epidemias trazidas pelo garimpo. Decerto que a sobreposição dos discursos não é completa: entre os Yanomami, há os *xapiri*, os espíritos que as chamadas “ciências do sistema Terra” não reconhecem. Do lado destas, há a termodinâmica, a química, a climatologia e tudo o mais que os Yanomami não reconhecem. Cada lado excede o outro naquilo que falta em si. Mas, no que diz respeito ao que se passa, e ao que vem, indígenas e cientistas estão em sintonia, e pior, em sincronia. Estão de acordo no mínimo que é a urgência máxima da necessidade de parar de extraír minério, de queimar petróleo e de acuar, acossar, matar por omissão e comissão os povos indígenas da Amazônia e do que nos resta de mundo.

\*\*\*

---

<sup>51</sup> Esta palestra data de dezembro de 2024.

<sup>52</sup> Sobre a noção de “encontro pragmático”, ver Almeida, Mauro W. B. de, *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2021.

Gostaria de terminar esta palestra com uma estória um pouco menos deprimente que aquela contada *em ato* pela história contemporânea e pela contracultura profética de Davi Kopenawa. Ela permite que conectemos o mito de referência bororo, de onde partem as *Mitológicas*, a um episódio não muito antigo, e “histórico” a seu modo. Trata-se da visita que Lévi-Strauss fez, ou melhor, não fez, aos Bororo em 1985, quando voltou ao Brasil na comitiva de François Mitterrand, então presidente da França.<sup>53</sup> Depois de 46 anos sem pisar no Brasil (a razão dessa longa ausência é um mistério que ofereço aos leitores), Lévi-Strauss decidiu fazer uma visita aos Bororo, na companhia de sua ex-aluna Manuela Carneiro da Cunha. Tomaram um pequeno avião com destino à aldeia que ele conhecera em 1936. Lévi-Strauss conta que, quando estavam se aproximando do destino, já avistando a aldeia lá do alto, não conseguiram aterrissar. Caiu uma tempestade terrível, o avião começou a sacudir perigosamente, fizeram um sobrevoo rápido e retornaram. Ficaram presos, em suma, entre o céu e a terra, exatamente como o jovem herói do “M<sub>1</sub>”, o mito bororo.<sup>54</sup> Lembrem que, quando este retorna à aldeia, desaba uma tempestade terrível — queda do céu —, que apaga o fogo em toda parte, exceto o que brilhava na casa de sua avó.<sup>55</sup> Esta é a origem do fogo no mito de referência, uma estranha origem por preterição, em uma curiosa torção negativa da origem da cultura. Como a visita não-feita, ou não-visita feita, de 1986. A tempestade do mito é mesma tempestade que

<sup>53</sup> Contei essa estória em “Desencontros marcados”, Prefácio a C. Lévi-Strauss, *Longe do Brasil*. São Paulo: Edunesp, 2011.

<sup>54</sup> *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero* é o título de uma antiga coletânea sobre o autor, publicada nos Estados Unidos em 1974 (E. Nelson Hayes & Tanya Hayes, orgs.).

<sup>55</sup> “A seguir, [o herói] retorna para a aldeia, e encontra o lugar abandonado. (...) Nessa mesma noite, houve uma violenta tempestade, acompanhada de trovoadas, e todos os fogos da aldeia se apagaram, encharcados, exceto o da avó.” (*O cru e o cozido*, op. cit., p. 58-59).

impediu Lévi-Strauss de descer. Uma coincidência, como dizer — sobrenatural. O analista do mito se tornou parte do mito.

### **Resumo**

O artigo sugere uma relação entre o “mito único” das *Mitológicas* de Lévi-Strauss — a conquista do fogo de cozinha como símbolo da passagem entre natureza e cultura — e a profecia enunciada por Davi Kopenawa em *A queda do céu*, relativa à destruição do mundo pela “anticozinha” industrial dos Brancos, a queima do metal e dos combustíveis fósseis para a fabricação de mercadorias.

### **Palavras-chave**

mitologia indígena; origem do fogo culinário; natureza e cultura; catástrofe ambiental; Lévi-Strauss; Kopenawa

### **Résumé**

Cet article propose une mise en relation entre le « mythe unique » des *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss — la conquête du feu culinaire comme symbole du passage de la nature à la culture — et la prophétie énoncée par Davi Kopenawa dans *La chute du ciel*, concernant la destruction du monde par « l'anticuisine » industrielle des Blancs, c'est-à-dire la fonderie du métal et la combustion du pétrole pour la fabrication de marchandises.

### **Mots-clés**

mythologie amérindienne; origine de la cuisson des aliments; nature et culture; effondrement environnemental; Lévi-Strauss; Kopenawa