

Favela e floresta – escritas de periferias brasileiras

Marília Rothier Cardoso¹

RESUMO: Nas últimas décadas, escritas das margens da sociedade moderna organizada e do cânone literário erudito começaram a circular entre os leitores, apresentando novos escritores desconhecidos até então. Este artigo comenta algumas narrativas coletadas na floresta tropical por índios que falam tanto sua língua nativa quanto português. Em paralelo, estuda estórias construídas na periferia das grandes cidades cujo tema é o modo de vida nas favelas. O fundo mítico destas vem principalmente da cultura ioruba herdada por muitos afrodescendentes. A leitura comparativa de tal seleção de textos traz argumentos para discutir conceitos e valores ocidentais, como antropocentrismo, preconceitos machistas e premissas centrais do racionalismo moderno. Outros aspectos observados são as marcas da tradição oral no estilo narrativo e a presença de personagens fantásticas como meio de explicar fenômenos naturais. Alguns textos buscaram publicação apenas para preservar saberes arcaicos, outros construíram-se com o intuito de produzir efeito artístico. Esses últimos usam o português como se fosse uma língua estrangeira misteriosa.

Palavras-chave: literatura das margens; tradição oral; crítica político-epistemológica

No princípio, foram as lições de escrita. Próximas ou distantes, as periferias da sociedade dita organizada apresentam-se como espaços de tensão. Seus habitantes, expulsos de suas terras nativas ou explorados e descartados pela atividade econômica progressista, precisam desdobrar suas habilidades no empenho de resistir. Mesmo precária, a escola tem-se mostrado o único meio viável de mediação entre o centro e as margens. Os fundamentos autoritários do sistema educativo ocidental, de algum modo, ganham flexibilidade e resgatam o que resta das comunidades arcaicas. Por vezes, até preservando resíduos preciosos de saberes milenares. É isso que encontramos na *História dos antigos* ou *Shenipabu miyui*, legado reunido, registrado e posto em circulação pelos professores bilíngues kaxinawá do Acre.

Fora dos tratados de antropologia, pouco se sabe sobre o pensamento ameríndio. Parceira da empresa colonial de cinco séculos, a modernização atropela populações e se apossa de territórios, desconsiderando o valor da herança cultural. Foi assim, com os kaxinawá, habitantes da bacia dos rios Juruá e Purus, dos lados brasileiro e peruano de nossa fronteira mais a noroeste. Na abertura do século XX, Euclides da Cunha, depois de testemunhar a força do sertanejo, deixou inscrita, em *À margem da história*, a saga desses índios, vítimas da febre extrativista. À onda violenta dos caucheiros peruanos, seguiu-se o estabelecimento, não menos destrutivo, dos seringueiros nordestinos. O que restou da população das aldeias, forçado a trabalhar como mão de obra barata nas cooperativas da borracha, viu-se impotente diante da ganância dos patrões. Era preciso aprender a ler e a fazer contas, para livrar-se da contabilidade perversa, que somava dívidas infinitas.

Então, estabeleceram-se escolas para os jovens kaxinawá. Entre os ganhos e prejuízos de seu ingresso na cultura ocidental, se apegaram a outra riqueza que não a financeira: através dos professores bilíngues, trataram de somar, à alfabetização das novas gerações, a tarefa de preservação de seu conhecimento. Enquanto se esgarçava a prática de transmissão oral, desenvolveram, em parceria com o estado, uma busca da mitologia da tribo. Munidos de vídeo e gravador (cf. MONTE, 1995, p.13, 14), visitaram as aldeias do Peru, onde ainda se mantinham vivas, entre os anciãos, as estórias que trançavam a cosmologia e a experiência prática, que haviam conduzido sua

¹ Professora do Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; professora aposentada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

gente, através dos séculos. Comparadas e ordenadas, as narrativas se escreveram em *Hãtxa Kui* e em português, guardando, na medida do possível, o ritmo da fala. A publicação, que conta com ilustrações cuidadosamente produzidas pela habilidade dos próprios participantes, se fez numa parceria entre a Assessoria de Educação Indígena do Ministério da educação e a UNICEF.

As estórias recolhidas, em seu conjunto, caracterizam o funcionamento da sociedade kaxinawá. Humanos e animais relacionam-se próxima e constantemente, podendo constituir uma família. As plantas também fazem parte integrante das atividades comuns e excepcionais, desenvolvidas no cotidiano. O próprio terreno, onde as aldeias estão construídas, é passível de deslocamentos mágicos, conforme o testemunho dos velhos narradores. Assim, percebe-se que, para os ameríndios, natureza e cultura estão imbricadas. Essa noção de uma natureza-cultura fortemente imbricada, só recentemente, tem sido trazida à baila pela filosofia e antropologia, divergindo da tradição científica e do senso comum ocidentais. Interessante, por isso mesmo, destacar passagens das várias tramas da *História dos antigos* e observar como opera sua perspectiva epistemológica.

Na “História da arara misteriosa”, o casal de protagonistas, preparando-se para caçar esse pássaro, tem uma surpresa: quando o homem “chegou na forquilha do pau, viu dentro do oco do pau um filho de gente, cheio de colares de presas de animais no pescoço. [...] A mulher ficou muito contente e pediu logo que o marido pegasse a arara nova, filhote de gente, para criar.” Marido e mulher levaram-no para casa e quando “o menino já sabia chupar a mãe”, foi dada a notícia “para o povo dela que tinha um filho de arara misteriosa” (MONTE (org.), 1995, p. 81). Na mitologia kaxinawá, consideram-se as condições excepcionais do nascimento de crianças e não só pássaros que cuidam de bebês humanos recém-nascidos. Também os bichos aquáticos fazem esse papel, como acontece na “História do relâmpago e do trovão”. Um relâmpago caiu na barriga de uma gestante e “o filho nasceu. O filho ficou chorando, chorando [...]. / Apareceu. Então, o caranguejo que, com as duas presas, pegou a criança e levou para onde ele morava [...]”. Quando a família o encontrou, deu-lhe “comida de gente”. Mas ele “só queria comida de caranguejo, que era fruta do caroço de paxiubinha e paxiubão” (p. 73). As mulheres têm grande protagonismo nesses enredos míticos. Elas são capazes de operar fenômenos. Na “História da feiticeira cega”, essa vítima das chuvas torrenciais conseguiu companhia para guiá-la operando transformação milagrosa: “Diz que a mulher pegou duas abelhas, achou uma cabaça, furou, botou-as dentro e tampou. [...] a mulher espocou a cabaça e dela saíram dois meninos”(p. 60). Amamentou-os e cuidou deles, depois de crescidos, eles a conduziram para as terras de seu irmão. Reportando-se ao começo dos tempos, a mitologia kaxinawá recorda a insegurança dos homens diante das doenças, que os poderiam acometer. E foi “uma mulher chamada Fêmea Roxa – *Yushã Kuru* --” que se dispôs a ensinar-lhes como “virar remédio”. Ela conhecia a mata e preparava as folhas tanto para curar como “para colocar feitiço no outro”(p. 65). Essa é a “História dos remédios da mata”. Aí, o conhecimento das plantas, arte de feitiçaria, prolonga a vida mas também provoca a morte. A Fêmea Roxa mostra-se tão necessária quanto perigosa.

A publicação mais importante, enquanto iniciativa dos próprios índios, no entanto, apareceu em 1980, com o título *Antes o mundo não existia* e faz-se acompanhar de belas ilustrações desenvolvidas especialmente para o volume, que só veio a público graças à intermediação da antropóloga Berta Ribeiro. No prefácio, onde apresenta o trabalho, esta é a maneira com que ela apresenta a obra e os autores:

Na história da antropologia brasileira, esta é a primeira vez que protagonistas indígenas escrevem e assinam sua mitologia. Tolamã Kenhíri, índio Desâna do clã do

mesmo nome, e seu pai, Umúsin Panlõn Kumu, de 33 e 53 anos respectivamente, decidiram fazê-lo para deixar a seus descendentes o legado mítico da tribo, convictos de que, de outra forma, se perderia ou seria deturpado. (RIBEIRO in KUMU & KENHÍRI, 1980, 9)

O livro, iniciado em 1968, por pai e filho, nomeados, respectivamente, em cartório brasileiro, como Firmiano Arantes Lana e Luiz Gomes Lana, construiu-se a partir do ditado do patriarca, tuxaua versado nos cantos e danças da tribo. Foi feito em língua local e manuscrito em cadernos pelo jovem que, depois, encarregou-se de traduzir o conjunto narrativo para a língua portuguesa. Trata-se de um caso exemplar de emprego da velha técnica ocidental da escrita para garantir a preservação dos saberes fundamentais de uma cultura oral, aliada a uma expressão gráfica secular, cujas inscrições rupestres se encontram às margens do Rio Aiari, na Amazônia. É admirável a perseverança de Luiz Lana em dar conta de sua tarefa de arconte de uma memória preciosa ameaçada pelas condições precárias da vida indígena, a interferência de missões religiosas e as imposições burocráticas do estado.

É na divisa com a Colômbia, região norte da Amazônia, banhada pelos afluentes do alto Rio Negro, o local de moradia da tribo Desâna, grupo a que pertencem os Lana – Firmiano e Luiz, os autores, e Feliciano, o desenhista das ilustrações – responsáveis pelo complexo registro de sua mitologia. Conforme pesquisas detalhadas da antropóloga que reviu, copidescou e datilografou os originais para publicação, os índios Desâna têm afinidades e vizinhança com os Tukâno, nessa parte da floresta tropical, onde vários grupos compartilham o mesmo território e estabelecem alianças matrimoniais exogâmicas. Sendo assim, a narração mítica, bastante detalhada e ciosa de múltiplas referências, que compõe o livro, apresenta pontos em comum com os relatos de seus vizinhos. Vale a pena observar, em especial, o mito fundador pois, numa sociedade hierarquizada com rigor e ordenada patrilinearmente, destaca-se o fato de cultuarem, como primeiro ancestral fundador, uma figura feminina.

No princípio, o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Quando não havia nada, brotou uma mulher de si mesma. Surgiu suspensa sobre seus bancos mágicos e cobriu-se de enfeites que se transformaram em uma morada. [...] Ela própria se chamava *Yebá bëló* (terra, tataravó), ou seja, avó do universo (KUMU & KENHÍRI, 1980, p. 51).

Se procurarmos ler, nas narrativas ameríndias de fundação, traços distintos daqueles que, habitualmente, se repetem nas cosmologias arcaicas, chama a atenção como, para os Desâna, a cena de criação se delinea graças ao superpoder de uma mulher, que, para que ponha em movimento seu universo recém-surgido, tem de multiplicar seus poderes mágicos, pois os primeiros homens criados não conseguem cumprir seus mandatos:

Essa mulher, depois de ter aparecido, pensou como deveria ser o futuro do mundo. [...] Voltou a mascar *ipadu* (coca) e fumar cigarro [...]. Tirou o *ipadu* da boca e o fez transformar-se em homens. [...] Os seres gerados pela avó do universo eram cinco homens-trovões [...] Convencida de que os trovões não conseguiriam cumprir suas ordens, avó do universo voltou a sua morada original [...]. Mascou *ipadu*, fumou cigarro e da sua fumaça formou-se um ser invisível [...] (p. 51, 52, 54).

Reforçando as características especificamente femininas da força divina, as etapas seguintes do milagre da criação apresentam clara homologia com o processo do nascimento. Assim, como ressalta Berta Ribeiro em seu prefácio explicativo, “a

ontogênese repete a filogênese” (RIBEIRO in: KUMU & KENHÍRI, 1980, p. 39). O ser recém-formado, para levar adiante a construção do mundo, já que os homens-trovões mostraram-se incapazes de iniciativa, foi recebido pela avó-toda-poderosa como um filho que tivesse acabado de nascer: “*Yebá bēló* agarrou-o e envolveu-o no pari que lhe servia de defesa [...]. Estava agindo como as mulheres que dão à luz” (KUMU & KENHÍRI, 1980, p. 54). Dentre os mitos de criação das culturas mais marcadamente diferentes, a narrativa dos Desâna se destaca por esse traço de singularidade.

No caso brasileiro, para se delinear, mesmo que com poucas amostras escolhidas, um panorama da convivência multicultural, ressalta, de imediato, a contribuição das mitologias africanas, tão variadas quanto as ameríndias mas, ao contrário delas, já fortemente imbricadas à linhagem do pensamento cristão, que caracteriza o legado ibérico, aqui dominante. Para ficar, também, com uma iniciativa espontânea de registro escrito da tradição oral, é interessante a consulta ao livro (publicado em 1996 e reeditado em 2002) de Mãe Beata de Yemonjá: *Caroço de dendê*; a sabedoria dos terreiros, como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos.

Como suas companheiras, detentoras do conhecimento preservado pelo candomblé, Beatriz Moreira Costa dispensa tradutores, pois, falante de português, domina a língua iorubá dos ritos que oficia em seu terreiro. Como dirigente religiosa e líder comunitária, Mãe Beata divulgou, viajando pelo mundo, os aspectos da relação entre as sociedades arcaicas e a natureza, aspectos que se mostram, hoje, conhecimentos indispensáveis ao equilíbrio ecológico do planeta. A coletânea recolhida por Mãe Beata não pretende descrever a cena do gênesis; semelhante à *História dos antigos*, antologia dos professores bilíngues kaximawá, o trabalho que redigiu compõe-se de estórias exemplares, como que provérbios ampliados ou conselhos para uma vida em equilíbrio. A própria narradora sabe como contar seu nascimento à maneira de um mito, ressaltando a importância das espécies naturais e dos seres sobrenaturais no encaminhamento de uma vida a seu destino. Vânia Cardoso, a pesquisadora responsável pela introdução do livro, transcreve, assim, esta passagem emblemática que eleva a memória coletiva o fragmento autobiográfico de Mãe Beata:

Minha mãe chamava-se do Carmo, Maria do Carmo. Ela tinha muita vontade de ter uma filha. Um dia ela engravidou. Ela foi para o rio [já no fim da gravidez] e, quando estava dentro d'água pescando, a bolsa estourou. Ela saiu correndo, me segurando, que eu já estava nascendo. E eu nasci numa encruzilhada. Tia Afalá, uma velha africana que era parteira do engenho, nos levou, minha mãe e eu, para casa e disse que ela tinha visto que eu era filha de Exu e Yemanjá (CARDOSO in YEMONJÁ, 2002, p. 11)

Percebe-se que, na dicção da ialorixá, desfazem-se não só as fronteiras entre as culturas como entre as espécies e situação dos seres. Escrevendo em registro coloquial, ela exercita um tipo de fabulação heterogênea, onde contracenam humanos, animais e vegetais e onde os deuses interferem diretamente no cotidiano de suas criaturas. Além disso, como aponta Zeca Ligiero (professor da UNIRIO e autor do prefácio), ao lado das referências iorubá, tradição a que Mãe Beata se filia, combinam-se as figuras europeias dos contos de fada, ao lado de diversos “elementos culturais de grupos étnicos Bantos”, espalhados pelo território brasileiro (LIGIERO in YEMONJÁ, 2002, p. 22). Mesmo tendo-se mudado, ainda jovem, para o Rio de Janeiro, Mãe Beata opera um deslocamento, quando inclui a escrita como técnica transmissora dos saberes que lhe foram ensinados, situa-se na perspectiva do tempo-espaço rural – aquela dos velhos engenhos do recôncavo baiano. É aí, recuperando o tom dos contadores de estórias, que

constrói seu cenário cósmico-comunitário e retira seu elenco ecumênico de personagens.

A hierarquia autoritária que (de)formou nossa sociedade vê-se definida e desautorizada, num passe de humor e interferência dos deuses, em “A rainha mãe e o príncipe lagarto” (YEMONJÁ, 2002, p. 45-47). No desfecho dessa estória, para ruptura mágica das desigualdades sociais, Iyá Omi ajuda a moça pobre a quebrar o encanto do moço-lagarto e casa-se com ele com grandes festas. Reafirmando sempre que este mundo é habitado por seres invisíveis encarregados de preservar a riqueza florestal, “O colhedor de folhas”, perseguido por cobra, marimbondo e mosquitos (cf. p.67-68), tem de seguir o conselho da velha africana e fazer oferendas a Ossâim cada vez que entra no mato. E mais: para reforço do princípio feminino de geração e nutrição das espécies, ganha importância a estória de “Iyá Mi, a mãe ancestral”. Graças aos poderes da mãe ancestral, “uma mulher de uma idade já avançada”, que morreu logo depois de dar à luz uma criança, pode garantir a sobrevivência de seu filho. Transformada em coruja, esperava que o menino estivesse sozinho e, novamente com corpo de mulher, amamentava-o. Só quando ele “não quis mais pegar no peito” foi que essa outra mãe ancestral “se foi”, em definitivo, “para o *orun*” (p. 41). As estórias de Mãe Beata, por sua vez, garantem a sobrevivência do culto aos ancestrais.

Apesar da grande distância geográfica e sócio-cultural, o que aproxima o livro de Mãe Beata das publicações dos representantes de tribos indígenas do Amazonas é o gesto de autonomia (ainda que relativa) na divulgação do conhecimento por parte daqueles que, pela perspectiva epistemológica ocidental, sempre ocuparam o lugar de objeto. É bem recente o trânsito das escritas de ameríndios e afrodescendentes do espaço de referência do folclore para o da bibliografia acadêmica. E, no exame desse trânsito, impossível não dar destaque à assinatura – agora, quase presença constante – de Carolina Maria de Jesus. No início da década de 1960, quando os habitantes das margens só apareciam em letra impressa através do olhar e da assinatura dos ocupantes do centro das metrópoles, a catadora de papel semi-alfabetizada, vinda do interior de Minas Gerais para a favela paulista do Canindé, publicou *Quarto de despejo*. A história do livro, que entrou na lista dos *best-sellers* e ultrapassou as fronteiras do Brasil, é bastante conhecida. Deve-se lembrar que, para além do sucesso imediato, do descaso das décadas seguintes e do resgate atual, a escrita de Carolina traz uma singularidade considerável: a intenção artística explícita. Cabe reconhecer o impacto político da publicação do diário de Carolina, graças à iniciativa do jornalista Audálio Dantas. No entanto, é preciso que tal impacto não minimize o empenho dela em fazer literatura. Sem abrir mão da reivindicação de direitos, a favelada queria marcar sua diferença em relação aos vizinhos e procurava ascender socialmente tornando-se escritora. Inconformados com sua invisibilidade, os índios que passaram por escolas ocidentais, públicas ou religiosas, tinham o propósito de preservar e divulgar o conhecimento em que se formaram. Líderes do movimento negro e de cultos de origem africana também se mobilizaram pela valorização de sua memória. Neta de escravo, Carolina, por sua vez, intuía que a força da memória negra poderia resgatar-se pela via da arte literária.

Embora tenha experimentado todos os gêneros – novela, conto, poesia, música popular --, naturalmente com resultados irregulares, ora muito fracos, ora regulares ou bons, foi no diário e na memória que Carolina, efetivamente, mostrou-se uma escritora capaz de entrar no cânone, ainda que seu conhecimento de gramática fosse precário. Mas a veemência de suas frases e certa brutalidade de sua lucidez trazem impacto muito mais forte que os lugares comuns apanhados em uma trajetória de leitura absolutamente aleatória. Guardava lembrança das antologias didáticas, com que deve ter tido contato, nos dois anos de escola primária que frequentou, e devia ler revistas velhas ou pedaços

de livros -- o que lhe caísse, por sorte, nas mãos ou achasse no lixo. Impossível dispor de uma biblioteca quem pouco consegue para matar a fome dos filhos. Ainda assim, lia e escrevia, com admiráveis empenho e regularidade.

16 de julho (1955) – [...] Aproveitei minha calma interior para eu ler. Peguei uma revista e sentei no capim, recebendo os raios solar para aquecer-me. Li um conto. Quando iniciei outro surgiu os filhos pedindo pão [...]. (DE JESUS, 1976, p. 10)

25 de julho (1955) – É que eu estou escrevendo um livro, para vende-lo. Viso com esse dinheiro comprar um terreno para eu sair da favela. Não tenho tempo para ir na casa de ninguém [...] (p. 25)

02 de junho (1958) – [...] O senhor Manuel apareceu dizendo que quer casar-se comigo. Mas eu não quero porque já estou na maturidade. E depois, um homem não há de gostar de uma mulher que não pode passar sem ler. E que levanta para escrever. E que deita com lápis e papel debaixo do travesseiro. Por isso é que eu preciso viver só para o meu ideal [...] (p. 48)

Certamente, nos anos cinquenta, o diário não era o livro com que Carolina planejava ganhar dinheiro para sair da favela. No entanto, mesmo no registro do cotidiano, percebe-se a busca de ritmos adequados. Não se pode negar que, aí, se construa um estilo, pela intromissão, no registro popular rural, de termos eruditos e, até mesmo, expressões de densidade poética. Pode-se dizer que o efeito das entradas do diário é de uma combinação incomum de variantes da língua portuguesa. A escrita de Carolina não fica distante do que Deleuze e Guattari chamavam de “literatura menor”, onde a língua é “modificada por um forte coeficiente de desterritorialização”. E, aí, “tudo é político” (DELEUZE & GUATTARI, 1977, p. 25, 26).

15 de maio (1958) –... Eu classifico São Paulo assim: o Palácio é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos. // ... A noite está tépida. O céu já está salpicado de estrelas. Eu que sou exótica gostaria de recortar um pedaço do céu para fazer um vestido [...] (DE JESUS, 1976, p. 30).

As marcas de culturas africanas não se inscrevem na literatura de Carolina diretamente. Na região de Sacramento, onde ela se criou, hábitos, gingados e ritmos da África coloriram os ritos europeus, sem sobrepor-se a eles. A família de Carolina seguia o catolicismo e sua breve escolaridade vem de uma instituição espírita. No entanto, o respeito à ancestralidade é uma constante em *Diário de Bitita*. Nas lembranças das dificuldades encontradas pela família e da grande opressão em que os negros viviam, eleva-se a figura inteligente e ativa do avô:

[...] O meu avô rezava o terço. Quem sabia rezar, era tratado com deferência especial. Ele recebia convites para ir rezar nos locais distantes. [...] Eu ficava vaidosa por ser neta de um homem que sabia rezar o terço, convencida de que éramos importantes. [...] // Os oito filhos do meu avô não sabiam ler. Trabalhavam nos labores rudimentares. O meu avô tinha desgosto porque os seus filhos não aprenderam a ler [...] (DE JESUS, 1986, p. 56, 57)

Como se percebe, no trecho citado, a linguagem das memórias de infância, publicadas com o título de *Diário de Bitita*, não tem a flutuação de registros característica de *Quarto de despejo*. É que houve grande flutuação no circuito dos livros de Carolina. As primeiras edições de *Quarto de despejo* esgotaram-se rápido. O livro da catadora de papel foi consumido como novidade pitoresca. Mas *Casa de alvenaria*, a continuação do diário, encalhou. Carolina ter-se-ia desgostado e deixado de escrever.

Entretanto, sua história atravessou fronteiras e as memórias de infância foram publicadas na França, em 1982. Quatro anos depois, editaram-se, no Brasil, os capítulos sobre as desventuras de Bitita, retraduzidos para português. Até hoje, não se retomou o manuscrito original.

A abertura gradual de possibilidades de ingresso direto da palavra de descendentes de culturas arcaicas, não ocidentais, nos circuitos de comunicação, tanto amplia o horizonte de pensamento, em âmbito nacional, quanto atrai a atenção crítica, no plano internacional. Na expressão de Silviano Santiago, observam-se, há duas ou três décadas, índices inequívocos do “cosmopolitismo do pobre” (SANTIAGO, 2004, p. 45-63). Foi no bojo dessa onda que o líder indígena Davi Kopenawa estabeleceu aliança com o etnólogo francês Bruce Albert, visando a divulgação dos saberes yanomami, especialmente na área da preservação ambiental. Da parceria de vários anos, publicou-se, primeiro em francês, depois em tradução brasileira, *A queda do céu; palavras de um xamã yanomami*.

Como outros grupos indígenas, empurrados para o extremo norte da região amazônica, os yanomami só começaram a ter contato com os brancos no início do século XX. A interferência em seu território, trazendo-lhes crescentes transtornos e até epidemias que dizimaram grande parte das aldeias, resultou, também como no caso dos grupos vizinhos, do estabelecimento de missões católicas e protestantes, da abertura de estradas e de surtos de atividade mineradora. Envolvido, pessoalmente, por tais intromissões, Kopenawa teve de adotar um nome cristão, aprender português e tornar-se intérprete, como funcionário da Funai, para conhecer e abominar as práticas capitalistas da civilização ocidental e engajar-se no movimento de demarcação das terras da tribo, o que só aconteceu em 1992, durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio-Ambiente e Desenvolvimento – a ECO-92, sediada no Rio de Janeiro. A força, alcançada por Kopenawa, ao longo da campanha difícil, a credibilidade de suas propostas, no país e no exterior, resultaram de uma reassunção radical da condição indígena, que o levou a iniciar-se no xamanismo. Aproximando-se de Bruce Albert, também engajado na causa yanomami, pediu-lhe para divulgar suas palavras através de um livro. É o pesquisador francês que, no prólogo, define a empreitada como registro dos “episódios cruciais” da vida de Kopenawa, inseparáveis do “destino coletivo” de seu povo: “Ele se expressa por intermédio de uma imbricação complexa de gêneros: mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas, autoetnografia e antropologia simétrica” (ALBERT in ALBERT & KOPENAWA, 2015, p. 50, 51).

A queda do céu singulariza-se, diante das demais publicações de autores vindos das periferias, por sua complexidade. Mais do que o registro traduzido de um ditado em língua indígena, construiu-se através do diálogo e da convivência entre um pesquisador ocidental, especialista na descrição da alteridade dos povos do mundo, e de um generalista ameríndio, cujo duplo papel de sacerdote-político desdobrou-se, ainda, no de pensador da natureza-cultura. Se usarmos referências flexíveis, poderemos aproximar o discurso de Kopenawa, em sua dramaticidade, que envolve corpo e espírito, autobiografia e epistemologia, da escrita de Nietzsche, filósofo que se desviou da linhagem hegemônica do pensamento, através de fabulações de sua experiência e exercício especulativo, ambos buscando a plenitude da vida. Tendo de deslocar-se entre culturas de tempos distintos, o xamã yanomami contrasta as formas de aprendizagem dos brancos e dos índios:

As crianças dos brancos têm de aprender a desenhar suas palavras torcendo os dedos desajeitados por muito tempo e com os olhos sempre cravados em peles de imagens. Entre nós, os rapazes que querem conhecer os *xapiri* têm

IPOTESI, JUIZ DE FORA, v.22, n.1, p. 39-50, jan./jun. 2018

de vencer o medo e deixar que os mais velhos soprem o pó de *yânkoana* em suas narinas. É doloroso e também demora muito. Depois, eles têm de continuar trabalhando por conta própria, esforçando-se para ligar seus pensamentos um ao outro, o mais longe que puderem (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 376).

Na base do conhecimento iniciático, em que se educam os jovens yanomami, o equilíbrio do mundo, criado por *Omama* – o grande deus que ampara os homens, através dos *xapiri* – depende da fixidez do céu, sempre incerta, pois “já caiu sobre os antigos”. Nesse tempo pretérito do retorno ao caos, os ancestrais, transformados em animais de caça, “foram arremeados para o mundo subterrâneo”, onde “devoram todos os restos de doença que os xamãs jogam para eles” (p. 195). Para que essa catástrofe não mais aconteça, é preciso cuidar da floresta. Por isso, é que o xamã Kopenawa precisa insistir na educação dos brancos. Depois de muitas viagens e frequência aos gabinetes de autoridades brasileiras, ele entendeu que a geração atual de políticos não vai perceber a seriedade da situação. Mostra apreensão, mas persevera em falar para os brancos, voltado para o futuro:

Sei que seus chefes não aceitarão com facilidade o que digo, pois seu pensamento ficou cravado nos minérios e nas mercadorias por tempo demais. No entanto, os que nascerem depois deles e irão substituí-los talvez me compreendam um dia. Ouvirão minhas palavras ou verão o desenho delas enquanto ainda forem jovens. Elas vão penetrar em suas mentes e eles terão muito mais amizade pela floresta. Eis por que eu quero falar aos brancos (p. 393).

Falar aos brancos tem sido a atividade principal de Sônia Guajajara, nos últimos anos. Essa líder do movimento indígena tem-se destacado e, no momento, apresenta-se como candidata à vice-presidência na chapa do PSOL. Seu povo, guajajara ou tenetehara, vive no Maranhão, é bastante numeroso e, diferente dos povos do norte da Amazônia, tem uma longa história de contato com a cultura ocidental. A agropecuária foi tomando seu antigo território e tornando-os vítimas da violência, comum na prática coronelista. A língua guajajara, falada por outros grupos ameríndios, deriva do tronco tupi, chamada de *de ze'egete*, ou ‘fala boa’. Integrada nas lutas pela demarcação de territórios e garantia da visibilidade das culturas indígenas, Sônia percorre o país e o mundo, como uma continuadora do trabalho de Mário Juruna, Ailton Krenak e Álvaro Tukano. No empenho de opor resistência à exploração indiscriminada de minérios e, assim, preservar a biodiversidade, ela faz parte de uma geração de mulheres que começa a assumir protagonismo nas campanhas nas quais, desde sempre, constituíram a base de apoio. Note-se que, mesmo no desempenho de seu papel político de defesa da autonomia indígena de manter sua diversidade cultural, Sônia aponta o tradicional lugar secundário, aí, ocupado pelas mulheres.

A mulher sempre teve um papel importante na condução das boas práticas e esse espírito de líder é muito presente, pois sempre assumimos as tarefas mais difíceis e de maior responsabilidade. Como em muitos povos a mulher tem pouca visibilidade e não participa das discussões mais públicas e coletivas, quando uma liderança mulher desponta sempre há resistências (GUAJAJARA, 2018, p. 45).

Nas narrativas de vida de Sônia Guajajara e Davi Kopenawa percebe-se a diferença entre aqueles que pertencem a grupos da floresta, que se comunicam em sua língua, participam dos rituais e têm a mitologia tribal como apoio e os demais que, a

exemplo dos guajajara, vivem em aldeias nas margens das cidades; por isso, dominam o português e acabam mais envolvidos com a sociedade moderna, mantendo um contato mais esporádico com as práticas religiosas. As referências de Sônia às entidades míticas são vagas e raras:

Os Maíra, para nós guajajara, são os nossos protetores, que estão aí junto. Quando eu me ausento muito tempo da aldeia, da minha terra, eu me sinto muito vazia de tudo. Não adianta escutar ou ter algo político para dizer. Eu, por mim só, sozinha, não consigo. Eu tenho que estar sempre com todos os meus protetores, meu povo ali junto (p. 34).

A situação dos índios das periferias urbanas apresenta as mesmas carências que a dos descendentes de escravos. Se foi assim há meio século, como mostram os diários de Carolina Maria de Jesus, pouco ou nenhum progresso se vê nos dias de hoje. É, então, que a escola tem papel fundamental. Mesmo, na floresta, a formação de professores bilíngue pode livrar a comunidade da interferência indesejada de missionários. Nas aldeias rurais, não se conta nem com a vida saudável da floresta, nem com o conforto das cidades. É assim que Sônia Guajajara conta sua infância e formação: Enquanto menina, achava tudo muito difícil. Morava num lugar sem estrada, sem energia ou água encanada. Sonhava em sair, conhecer outros lugares, mas não sabia como. No meio indígena, a gente se casa muito cedo, aos 12, 13 anos. Só que eu queria estudar. [...] Aos nove anos, concluí a quarta série e tive que sair [...] para continuar estudando. [...] Estudei e me mantive trabalhando em uma casa de família. Até os 15 anos, trabalhei para estudar. Foi quando recebi um convite da Funai para fazer o ensino médio em Esmeralda (MG). De cara, topei, apesar de minha mãe, avó e tias serem contra (p. 57).

Se não tivesse viajado para continuar os estudos e, depois, se graduado em Letras e feito pós-graduação em Educação Especial, não teria chegado à posição de liderança, que ocupa. Mesmo durante seus cursos, deslocou-se em caravana com grupos indígenas para Brasília reivindicando melhorias nas áreas de saúde, educação e proteção territorial. Admirada por “todos os anciãos, caciques e lideranças [...] como relatora oficial dos guajajara”, era chamada por eles de “a grande pequenina” (p. 111).

Da mesma geração que Sônia Guajajara, o escritor Allan da Rosa, que se apresenta como afrodescendente, nascido e criado na periferia de São Paulo, também tem alcançado reconhecimento, na área das artes, em consequência de seu empenho persistente nos estudos. Mesmo obrigado a virar-se, como feirante, *office-boy*, vendedor e operário em indústria plástica, seguiu todas as etapas escolares; passou no vestibular para a USP, cursou história e doutorou-se na área de educação. Tanto pesquisou e experimentou métodos de aprendizagem que combinassem as matérias convencionais com os saberes da tradição afrobrasileira que publicou um livro inovador -- *Pedagogia, autonomia e mocagem*. Dentre as personalidades, aqui enfocadas, cuja trajetória sai da pobreza ou insegurança das margens para a repercussão de sua palavra no mundo, Allan da Rosa, a exemplo de Carolina, empenha-se na luta contra o isolamento e o preconceito através da arte. Um de seus livros -- o experimento, no gênero dramático, intitulado *Da Cabula* --, tem, como protagonista, uma mulher negra, vendedora ambulante, que tenta alfabetizar-se e traz características que lembram a autora de *Quarto de despejo*. Embora se declare não iniciado, compartilha, também, com Mãe Beata de Yemonjá, o respeito à ancestralidade, conduzido pelos ensinamentos e ritos do candomblé.

Allan da Rosa conhece e pratica a capoeira, participa de grupos de teatro e dança, além de aventurar-se na produção de vídeos. Mas seu principal interesse artístico

concentra-se na literatura, onde exercita-se na poesia, no drama e na narrativa breve. Seu último lançamento (2016), foi a coletânea de contos *Reza de mãe*. Marcadas pela violência, que acompanha os escravos e seus descendentes, por referências a mitologias arcaicas e pelo cotidiano das favelas, suas narrativas, de preferência, desdobram o enredo em especulações sobre a arte da palavra. Impregnadas de alguns elementos míticos, distanciam-se da linearidade destes, tanto quanto do estilo direto dos discursos de convencimento. São estórias compostas por múltiplas camadas de sentido, às vezes exigindo mais de uma leitura atenta. Tratam das camadas populares, mas dificilmente chegarão à popularidade, dada a grande sofisticação de sua escrita.

Uma amostra reveladora da força de *Reza de mãe* é o conto que fecha o livro -- “A nascente da língua”. O protagonista da trama, apresentado como “estrangeiro”, indica, de modo indireto, a situação dos que têm de aprender outra língua para garantir a comunicação. Essa aprendizagem se mostra bem sucedida, pois o rapaz torna-se “mestre. Tradutor procurado em vielas e salões”. Tempo passando, no que diz respeito à decifração de sentidos, o que chamou sua atenção foi “um antigo que chegava” – pessoa indefinida, plural – “era senhora e era senhor e era muito mais, era pomba bicando sujeirinhas e era vento colorido, seu espirro de arco-íris vazando pelo nariz miúdo” (ROSA, 2016, p. 97).

Esse ser enigmático, de aparência mutante, tornou-se alvo do interesse e observação detida do estrangeiro, já fluente na língua local. Um novo desafio. Pois “aquela senhora dizia língua que o moço ainda não traduzia.” Cada vez mais curioso, tentou todos os estratagemas para decifrar os sons incompreensíveis, que ouvia. Exercitou ouvidos, olhos e tato, afastou-se, tentando adivinhar e aproximou-se para fixar a atenção em cada parte do corpo daquele (ou daquela) falante incompreensível. “mas o moço ali não compreendia história nem recado, nem capítulo nem cochicho.” Por fim, teve a iluminação. O que importava captar era “o timbre e o tom”, logo, raciocinou: “aquela língua universal era a música” (p. 97). Nos dias seguintes de convivência com a estranha senhora, passou a acompanhar “a harmonia entre a memória e o que ela fazia com as mãos e o que escorregava pela boca”. Assim, foi perfeita a comunhão, pois o entendimento entrava por todos os sentidos do moço e sua simpatia pela criatura fluía como um líquido. E foi ela mesma que confirmou: “Minha língua é a língua da água [...]” (p. 98).

Dessa linha de referências -- quase tão múltiplas quanto as faces reveladas pelo objeto da observação -- pode-se inferir que o senhor/senhora, emissor(a) de sons harmônicos e indispensáveis, como a água, é da ordem dos seres sobrenaturais, possivelmente, um espírito, eventualmente, encarnado. Assim, pode aproximar-se da categoria arcaica dos ancestrais – noção reforçada pela identificação com a água, o elemento presente na maioria dos mitos africanos. Pela potência desse encontro, “o rapaz que nasceu estrangeiro compreendeu a Língua.” A certeza da descoberta é enfatizada através da concentração dos sentidos nos movimentos da água. E as evidências percebidas ne nomeiam com termos herdados dos falares da África: “Ouviu a fala da chuva [...] e sorriu com [...] o versado jongueiro do temporal” (p. 98). E, ainda, “leu cada sílaba gemida e respirada fundo: ali o banzo das praias de rio, ali os pés molhados até as canelas em paz dos quilombos [...]” (p. 99).

Toda essa narrativa alegórica sobre o sentido e o valor da “Língua”, desenvolvida em tom lírico, é cortada, repentinamente, pela agressividade do desfecho. Concedendo-se o prazer de um mergulho, o rapaz foi surpreendido e destituído de sua condição de observador pensante. Há brusca mudança de tom e de vocabulário:

Veio safanão no pé d'ouvido por vadiagem. CEP suspeito. Eles tinham cheirado muita farinha impura. O moço da água foi assassinado por armas de fogo. // No camburão, Camboja até a desova, sua língua secou e endureceu. Ficou lasca de cimento. // A poesia de suas gírias natimorta (p. 99).

O conhecimento que flui da herança mitológica, preservada nas periferias, vê-se interrompido, censurado pela violência das forças do centro controlador.

O tom de denúncia, elaborado num misto de estilização literária e ritualística, resultado da preocupação de Allan da Rosa em dar destaque, no seu texto atual, à sobrevivência de imagens da herança mitológica, entranhada na cultura popular brasileira, está presente nas narrativas dos mais jovens, mas em tom direto, contundente, à medida que a linguagem privilegiada serve-se do padrão jornalístico. É possível que venha dessa opção escritural a popularidade, alcançada, no momento, pela coletânea de contos de Geovani Martins, *O sol na cabeça*.

Acolhido por uma grande editora, que lhe deu o tratamento mercadológico reservado aos possíveis *best-sellers*, o livro cumpriu a boa vendagem, que prometia, sem, no entanto, minimizar a agressividade da estória curta, que recria a atmosfera insegura dos bairros de periferia. Martins concentra sua energia fabulatória na adequação entre registro linguístico e assunto tratado. Assim, exercita sua versatilidade deslizando, entre um conto e outro, do jargão da juventude dos morros, contaminada pelas expressões cifradas dos traficantes, para o português padrão de quem ficcionaliza levemente experiências vividas ou observadas. Comparem-se duas frases de “Rolézin”, monólogo de um adolescente do morro – “Foda é que já tinha revirado a casa toda antes de dormir, catando moeda pra comprar um varejo. [...] Calote pra nós é lixo, tu tá ligado, o desenrolo é forte” (MARTINS, 2018, p. 9) – com o final de parágrafo, do relato do teste, que o narrador (jovem, negro e favelado) vê-se forçado a fazer, tentando decifrar o medo que infunde aos burgueses: “Mas desta vez ele [...] pegou o caminho mais rápido [...]. Suava pelas ruas, a cara vermelha. Também eu tremia diante das possibilidades de desfecho” (p. 21). Aqui, o leitor é confrontado com a tensão insustentável da vida urbana. A geografia sócio-econômica da cidade mantendo a concentração de renda, traz a classe média ameaçada e impede os pobres de se fazerem aceitos e melhorarem suas condições de vida.

Enquanto a prosa poética de Allan da Rosa convoca imagens de antigas cosmologias africanas como antídoto possível para os impasses da violência moderna, Geovani Martins limita-se a testemunhar a convivência incômoda mas insistente dos rituais nascidos do candomblé com as novas religiões ditas evangélicas (cf. “O mistério da vila”, p. 91-98). Os dois escritores, aqui comparados, exemplificam os circuitos diferentes e as várias estratégias estilísticas peculiares que as escritas da floresta e da favela vêm desenvolvendo para manter-se em ampla circulação. Defensores da ecologia ou reivindicadores de uma política sócio-econômica eficiente, cada um a seu modo contribui para a diversificação das linguagens artísticas. Seu surgimento recente evidencia a potência da arte na quebra gradual de preconceitos e na abertura das perspectivas do conhecimento.

ABSTRACT: In the last decades, writings from the margins of modern organized society and of the erudite literary canon began to circulate among readers, presenting new writers unknown until then. This article comments on some stories collected in the rainforest by Indians who speak and write both their native language and Portuguese. In parallel, it studies stories built up in the skirts of large cities whose subject is the way of living in the so-called favelas. The mythological background of these ones comes mainly from Yoruba culture, inherited by many Afro-descendants. The comparative Reading of such a selection of Works brings arguments to discuss Western concepts and values, such as anthropocentrism,

macho preconceptions and premises of modern rationalism. Other aspects observed are the marks of oral tradition in narrative styles and the presence of phantastic characters as a means of explaining natural phenomena. Some works are intended to be published just to preserve archaic traditions, others are built up looking for artistic effect. The latter use Portuguese as if it were a foreign mysterious language.

Keywords: literature from the margins; oral tradition; political-epistemological criticism

REFERÊNCIAS:

ALBERT, Bruce. Prólogo. In: ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi. *A queda do céu; palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CARDOSO, Vânia. Introdução. In: YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de dendê; a sabedoria dos terreiros*. 2. ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2002.

DE JESUS, Carolina. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. *Quarto de despejo*. Apres. Audálio Dantas. São Paulo: Edibolso, 1976.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Kafka -- por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

GUAJAJARA, Sônia. *Sônia Guajajara*. Org. da coleção Kaká Werá. Rio de Janeiro: Azougue, 2018.

KUMU, Umúsin Panlõn & KENHÍRI, Tolamã. *Antes o mundo não existia*. Intr. Berta Ribeiro. São Paulo: Cultura, 1980.

LIGIERO, Zeca. Prefácio. In: YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de dendê; a sabedoria dos terreiros*. 2. ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2002.

MARTINS, Geovani. *O sol na cabeça; contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MONTE, Nietta Lindenberg. Apresentação. In: ----- (org.). *Shenipabu miyui. História dos antigos*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, [1995].

RIBEIRO, Berta. Introdução: Os índios das águas pretas. In: KUMU, Umúsin Panlõn & KENHÍRI, Tolamã. *Antes o mundo não existia*. São Paulo: Cultura, 1980.

ROSA, Allan da. *Reza de mãe*. São Paulo: Nós. 2016.

SANTIAGO, Silviano. *O cosmopolitismo do pobre; crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de dendê; a sabedoria dos terreiros*. 2. ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2002.