



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Camila de Jesus Reis e Silva

Vida narrada, vida vivida

Uma etnografia das escritas de si A Queda do Céu e o Quarto de Despejo

Brasília
2023

Camila de Jesus Reis e Silva

Vida vivida, vida narrada

Uma etnografia das escritas de si A Queda do Céu e o Quarto de Despejo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. João Miguel Sautchuk

Banca Examinadora:

Prof. Dr. João Miguel Sautchuk (PPGAS -UnB) - Presidente

Prof. Dr. Gersem José dos Santos Luciano (PPGAS-UnB)

Prof. Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho (ICS-Ufopa)

Prof. Dra. Sílvia Maria Ferreira Guimarães (PPGAS-UnB) - Suplente

Brasília
2023

*Para Dione e Maria Joana, estrelas-avós.
(in memoriam)*

Agradecimentos

A UnB. Que no meio de tantas contradições foi encantaria e fez crescer em mim um gosto muito grande pelas pessoas, pelo mundo e pelas poesias. É dali que eu saio tendo aprendido que os saberes estão espalhados em vários pedacinhos desse mundo; às vezes inapreensíveis pelas palavras e pelas coisas, mas capturáveis pela alma, pela carne, pelo choro ou pela risada.

Da UnB agradeço a João, meu orientador, que tantas vezes me viu desembocar por ruelas sem saídas e me indicou caminhos para sair de alguns muitos labirintos. A Guilherme Moura, que foi um mestre inspirador. Aos professores que trocaram palavras que ainda estão comigo: Carla Teixeira, José Pimenta, Luís Cayón, Tereza Cristina Kirschner e Daniel Faria. E ao pessoal da secretaria do departamento de antropologia.

Agradeço aos membros da banca, Gersem José dos Santos Luciano, Luciana Gonçalves de Carvalho e Sílvia Maria Ferreira Guimarães, por terem topado fazer parte dessa empreitada.

Da Chapada-mundo, agradeço minha família de roça, daqui e para todo sempre: Rebeca, Mariana, Isadora, Túlaci e Caio. Das memórias mais lindas que já vivi e dos encontros mais preciosos que já tive. Se hoje tenho mais esperança na vida e nas relações, é em parte porque nosso coletivo fez nascer uma pulsão de vida diferente em mim. Obrigada, obrigada e obrigada. Amo muito vocês.

Também dessa terrinha, agradeço a Ric, por me inspirar a pesquisar sem medo de errar; a Chris, que foi amor e ponte, e aos queridos Kau Reis, Lucas Basilio, Clara Nabuco, Isa Fortes e Pripli.

Dos tempos mais antigos, agradeço a Naiara, Artur, Laís, Keka e Gui.

Da torcida desorganizada deste trabalho, que acompanhou de perto e de longe as angústias da dissertação e tiveram fé na minha capacidade de terminá-la, agradeço a Berna, Tai, João, Kuch, Cássio, Cami, Caio, Isadora, Thomas, Bia, Érico e tantos e tantas. Agradeço a Marina Villarinho, que não só me deu textos comentados e comentou meus textos, como ofereceu sua casa, seu tempo e disposição (inúmeras vezes).

Das surpresas que encontramos por esses caminhos, agradeço ao pessoal da estrelinha, sobretudo Xande.

A Domingas e Nete, cujos serviços imprescindíveis vêm acompanhados de muito humor, graça e conversas. Obrigada.

Da parentada agradeço a Luana, Tiago, Ilma, Aidê, Gláucia. A meu avô, Carlos (*in memoriam*), provavelmente de quem herdei o gosto pela leitura. A Luiza, Alice e Clara, que me dão fé na vida e nos seres-homens. A Tita, avó emprestada e inspiração poética.

A Bibia, irmã, porto seguro, colo, amiga leal, pedaço de angústia, risadas e senso de humor partilhados. Me sinto mais corajosa só de saber que toda vez que eu alço voo tô segurando em sua mão. Muito obrigada pelo apoio e fé. Te amo.

Aos meus pais, Iêda e Márcio, que são, cada um à sua maneira, seres extraordinários, cuja capacidade infinita de nos amar me ensina todo dia sobre a vida, o tempo, as metamorfoses e as mudanças. À força de seguirem aprendendo com as novidades que o mundo lhes apresenta, me inspiraram a seguir farejando e fantasiando sobre os mistérios da vida. Ao longo do processo de pesquisa, me deram sustento emocional e material. Pude contar com a mão estendida e com o afago de minha mãe e com a força motriz e fio terra de meu pai. Sem esse apoio infindável eu nem teria cogitado ter passado tanto tempo me dedicando a esta pesquisa. Agradeço por tanto e por tudo. Amo vocês.

Esta dissertação contou com o financiamento da CAPES e do CNPQ.

*Falaram-me em homens, em humanidade,
Mas eu nunca vi homens nem vi humanidade.
Vi vários homens assombrosamente diferentes entre si,
Cada um separado do outro por um espaço sem homens.*

Alberto Caeiro

RESUMO

De que modo se faz uma etnografia no meio de uma pandemia? Foi a partir dessa pergunta que, nesta dissertação, passei a refletir sobre as *escritas de si* através das obras *A Queda do Céu* e *Quarto de Despejo*, de Davi Kopenawa Yanomami e Carolina Maria de Jesus. Neste trabalho discuto as possibilidades de apreender as histórias de vida desses autores, suas vidas sociais e as estruturas decorrentes de questões suscitadas por suas narrativas. Neste caminho, tais obras nos por temas como a crise climática, desigualdades sociais, vidas precárias, políticas de morte, racismo, fome, bem como questões literárias, tradutológicas e editoriais.

Palavras-chave: Antropologia; A Queda do Céu; Desigualdade; Escritas de si; Quarto de Despejo; Vida.

ABSTRACT

How do we make an ethnography in the middle of a pandemic crisis? Based on this question, in this dissertation I have started to reflect upon *self writing* in the works *A Queda do Céu* and *Quarto de Despejo*, by Davi Kopenawa Yanomami and Carolina Maria de Jesus. Therefore, I discuss the possibilities of learning through the life stories of these authors, your social lives and structures derived by questionings from inside its narratives. Following this path, these books encompass themes such as climate change, inequalities, precarious lives, death politics, racism, hunger, as well as literary, translational and editorial issues.

Keywords: Anthropology; A Queda do Céu; Inequality; Life; Quarto de Despejo; Self writing.

LISTA DE SIGLAS

ACN	Associação Cultural do Negro
CBDL	Comissão Pró-Yanomami
CCPY	Comissão Brasileira Demarcadora de Limites
FLIP	Festa Literária Internacional de Paraty
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IMS	Instituto Moreira Salles
ISA	Instituto Socioambiental
MNU	Movimento Negro Unificado
OXFAM	Oxford Committee for Famine Relief
PNPIR	Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial
PT	Partido dos Trabalhadores
SI	<i>Survival International</i>
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
TIY	Terra Indígena Yanomami
TIs	Terras Indígenas
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNB	Universidade de Brasília
UNI	União das Nações Indígenas
UPPs	Unidades de Polícia Pacificadora

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo um.....	16
1.1. “Tenho apenas dois anos de grupo escolar, mas procurei formar meu caráter.”.....	20
1.2. “Um sapateiro perguntou-me se meu livro é comunista. respondi que é realista”.....	28
1.3 “O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora.”.....	32
1.4. “Preta é a minha pele. preto é o lugar onde eu moro.”.....	33
Capítulo dois.....	41
2.1. “Os brancos acham que não sabemos de nada, apenas porque não temos traços para desenhar nossas palavras em linhas”.....	46
2.2. “Vocês não me conhecem e nunca me viram. vivem numa terra distante. Por isso quero que conheçam o que os nossos antigos me ensinaram”.....	54
2.3. “A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais nos vêm das cidades”.....	62
Capítulo três.....	70
3.1. “O que eu revolto é contra a ganancia dos homens que espremem uns aos outros como se espremessem uma laranja”.....	70
3.2. “Só há um sol, uma lua apenas. Moramos em cima da mesma terra”.....	75
Considerações Finais.....	83

Introdução

Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar. Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para o concertar concertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo.

Guimarães Rosa

Começo esta dissertação pela crise escancarada pela pandemia de covid-19, iniciada no mesmo ano desta pesquisa, em 2020. Digo “escancarada”, pois, os cenários anteriores à pandemia já vinham apresentando fissuras, como a crise climática, a ascensão da extrema direita e o desenvolvimentismo desenfreado — fissuras estas que levaram Isabelle Stengers (2015) a classificar este tempo como o *tempo das catástrofes*, e Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski (2014) a se perguntarem se *há mundo por vir?*, por exemplo. Porém, após a pandemia e a consequente intensificação dos cataclismas ecológicos, políticos, econômicos e sociais, tornou-se evidente o quanto o futuro do planeta é motivo de incertezas. Diante desta crise, o que críticos como Badiou (2022) sugerem, por exemplo, é que a pandemia banalizou problemas anteriores à ela, e as consequências sociais, culturais, familiares e econômicas dela, junto às crises políticas do capitalismo tardio, têm gerado um quadro de *desorientação* geral. A sensação de desordem e o receio pelo futuro são partes desse *estar-desorientado*.

Fosse a pandemia uma crise individual, começar a dissertação por ela seria irrelevante. No entanto, sendo não apenas pesquisadora, mas também uma testemunha dessa catástrofe, não pude deixar de mencioná-la, tanto por seu impacto neste trabalho, como pela relação entre suas consequências e os temas abordados aqui. O fato é que um cenário como este altera bruscamente nossas vidas e, conseqüentemente, muda as rotas de um projeto de pesquisa. Neste caso, o desvio se deu em função da necessidade de estar em isolamento social, quando me vi obrigada a questionar: “de que modo faz-se uma pesquisa antropológica sem estar na *presença* das pessoas estudadas?”. Assim, a partir da impossibilidade de estar em campo, passei a buscar caminhos alternativos. Foi assim que encontrei, nos livros *A Queda do Céu* (2015), de Bruce Albert e Davi Kopenawa Yanomami, e *Quarto de Despejo* (2020 [1960]), de Carolina Maria de Jesus, o tema central deste trabalho: os usos antropológicos dos escritos produzidos em primeira pessoa. Para tanto, escolhi livros escritos por membros das margens da sociedade brasileira. Tendo estes objetos de estudo como guias, procurei estabelecer linhas de investigação entre as narrativas de seus autores, suas vidas e a antropologia, fazendo de seus livros a ponte entre a pesquisa e as pessoas. Isso só foi possível em função da natureza autorreferente desses escritos, que aproxima o leitor do escritor (Foucault, 2004).

Entendo essas duas obras como partes daquilo que Foucault (2004) denomina como *escritas de si*. Enquanto gênero narrativo, as *escritas de si* são formas literárias que possuem função *etopoiética*, pois, para além da elaboração de cenários e personagens ficcionais, elas também apresentam a possibilidade de composição e recriação das próprias vivências de seus autores. Além disso, como exercício relacional, essas escritas são formas de manifestar-se para além de si mesmo e, deste modo, permitir-se ser compreendido pelo outro. Ou seja, aquele que lê, aproxima-se, por meio dessas escritas, daquele que escreve, que, ao fazê-lo, abre-se ao outro. As *escritas de si* também são materializações do pensamento, que podem tanto ter vindo de meditações anteriores, como podem proporcionar novas meditações, criando um movimento cíclico. Essas escritas estabelecem vínculos entre pensamento e realidade, proporcionado àquele que escreve possibilidade de assimilar e subjetivar a verdade. O mesmo ocorre com os sentimentos, que, escritos objetivam-se. Ou seja, o ato de escrever sobre si mesmo modifica a experiência. Podemos dizer que as *escritas de si* são também uma forma de atribuir sentido às histórias de vida. Isso quer dizer que quando um sujeito em situação narrativa assume uma postura de apropriação de caminhos possíveis, veiculando sua experiência e atribuindo-lhe sentido, está singularizando sua experiência.

Desde Malinowski, as práticas do trabalho de campo suscitam uma série de questões, sobretudo no que concerne ao papel do pesquisador em relação ao nativo. Como pode o etnógrafo lidar com sua própria sombra? Quem são os interlocutores de um trabalho de antropologia? Como construir uma etnografia? As questões parecem inesgotáveis, assim como as saídas que são dadas para lidar com este problema. Para uns a resposta está na observação participante. Outros autores, no entanto, como Strathern (2015) apostam na imprevisibilidade do trabalho de campo e em seus pontos cegos para pensar sobre o fazer antropológico. Fato é que, não raro, as histórias de vida que os “nativos” compartilham fazem parte dos trabalhos de antropologia como elementos fundamentais. Exemplo disso é o trabalho da antropóloga Luciana Gonçalves de Carvalho (2011), no qual ela afirma que:

Ao construir e narrar histórias que nós pesquisadores podemos ou não tratar como histórias de vida, os sujeitos que nos falam realizam escolhas por meio de estratégias narrativas, a fim de oferecer determinadas representações de si mesmos, mais do que simplesmente organizar suas vivências numa ordem temporal (como na biografia, enquanto gênero narrativo ocidental). Por meio dessas representações, constroem *selves* e se individualizam em diferentes sentidos, que não se esgotam naquele que foi assumido pela noção de indivíduo na ideologia moderna (Dumont, 1991) e assumem identidades particulares como membros das sociedades em que vivem. (Carvalho, 2011: 314-315)

Trabalhar antropológicamente por meio de relatos escritos, no entanto, gera a necessidade de refletir sobre o método. É evidente, neste caso, que a via literária apresenta diversas limitações em comparação ao trabalho de campo. Um dos obstáculos enfrentados em

uma pesquisa mediada por relatos escritos é a ausência de possibilidades de apreensão sensorial do meio, uma vez que, quando estamos em campo, a presença do corpo aguça nossa percepção. Além disso, é necessário levar em consideração as muitas diferenças entre a escrita e a oralidade, seja pela ausência de elementos da prosódia, seja pela discrepância entre a espontaneidade do depoimento ao vivo e as estratégias e recursos narrativos da literatura. Por outro lado, etnografar *escritas de si* cria condições de pesquisas muito interessantes, a partir do momento em que os escritos levantam questões que passam ao largo das narrativas orais, como é o caso da relação entre a vida vivida e a vida narrada, a criação de si, as estilísticas da linguagem e os processos de edição, por exemplo.

Assim como no caso das histórias de vida transmitidas de forma oralizada referidas por Carvalho, parto do princípio de que os livros de Carolina e de Davi apresentam diversas possibilidades para refletirmos sobre as intersecções entre a vida social e os meios de transmissão de cultura, oferecendo uma possibilidade interessante de diálogo entre os pesquisadores, nativos e suas vias de intermediação — sejam elas seus intérpretes, os editores ou mesmo os livros através dos quais acessamos suas narrativas.

A escolha desses objetos de estudo não se deu apenas por enquadrarem-se na categoria das *escritas de si*. Entre outras razões, optei por estes objetos de estudo por considerar que as obras de Carolina e de Davi — seja em função de suas estruturas singulares; pela origem e trajetória pessoal de seus narradores; pelo destaque que ambos os livros têm alcançado recentemente na mídia, no mercado editorial, nas instituições de ensino e demais espaços da sociedade; ou, ainda, por sua importância diante das tantas questões e impasses que atingiram um ponto crítico neste último período de catástrofe —, apresentam caminhos para refletirmos sobre a situação social brasileira contemporânea, seja em relação às questões políticas, sociais, ecológicas, raciais ou culturais. Deste modo, também procuro investigar os modos como essas *escritas de si*, além de falarem sobre a vida de seus autores, também possibilitam que compreendamos as vidas e as estruturas sociais que os rodeiam. Entendo, assim, que a redefinição de categorias e conceitos proporciona uma alteração estrutural.

Segundo Sahlins (2011), a cultura está em constante transformação. Essa transformação é tanto estrutural quanto simbólica, pois, ao passo que a atualização de conceitos e de categorias simbólicas interfere nos sentidos no mundo, transformando a estrutura, essa transformação provoca novas relações entre as categorias. Ação prática e ação simbólica são, portanto, indissociáveis. Neste sentido, a cultura é resultado de interações entre o passado e o presente, entre as mudanças e a estabilidade e é tanto diacrônica quanto sincrônica. No caso desta dissertação, por estarem em constante relação com o ao redor e o ao

redor com eles, tanto *Quarto de Despejo* como *A Queda do Céu* são capazes de criar e recriar sentidos em torno das lutas (sociais e políticas) com que se comunicam. Assim como as interpretações sobre os autores transformam-se e são resultantes da ação simbólica, em vias de transformação. Isso é mais visível em relação ao livro de Carolina por conta do distanciamento histórico, mas o momento presente também informa sobre a recepção e interpretações acerca do livro de Davi.

Sendo esses livros histórias de vida de seus autores, recorro, ao longo dos capítulos, a uma antropologia que possa nos ajudar a pensar a *vida* através dos trabalhos de Veena Das (2020; 1995) e de Didier Fassin (2018). Procuo alocar as experiências de vida de Carolina e de Davi em termos mais gerais e históricos de nossa sociedade, sobretudo no que diz respeito à *desigualdade* (Fassin, 2018). Emaranham-se, assim, as vidas narradas e vividas desses narradores. Se todo sujeito tem um senso de pertencimento a algum mundo social e cultural, capturar as especificidades desses mundos permite-nos localizar as condições de vida desses sujeitos. Interessa-me, portanto, observar essas vidas de modo a apreender as *desigualdades* a que elas estão submetidas — pois é a partir dessas *desigualdades* que somos capazes de nivelar a estrutura de determinada sociedade. Segundo Fassin, os sujeitos mais vulneráveis são aqueles mais propensos a morrer e a serem vítimas de atrocidades. É assim que funciona a *economia moral da vida*, criando discrepâncias nas formas com que certas vidas são mais importantes do que outras. Tal importância é refletida no modo como as vidas circulam em determinada sociedade.

Carolina e Davi relacionam-se diferentemente com as sociedades a que pertencem, bem como é diferente a relação destes narradores com a palavra escrita. Por outro lado, ambos tecem críticas espinhosas aos sistemas de desigualdades. Assim, para além do fato de as narrativas de Carolina e de Davi fornecerem sentidos nativos sobre suas próprias vidas, seus livros são críticos às estruturas. *Quarto de Despejo* se dirige às questões raciais e sociais em São Paulo, ao passo que sua autora indigna-se, de maneira por vezes contraditória, com as desigualdades que sofre e que observa. É um livro que se endereça à fome, à pobreza, à negritude, ao papel das mulheres em nossas sociedades, à maternidade, à urbanização e à política, enquanto permeia os universos mais profundos de Carolina Maria de Jesus. Seu cotidiano é contado a partir de críticas aguçadas e de um olhar corajoso, triste e cansado. Enquanto isso, *A Queda do Céu* assume um tom marcadamente memorialístico e manifestamente cosmológico, transitando pelos caminhos percorridos por Davi Kopenawa em sua iniciação xamânica, remontando à sua infância e ao descobrimento de um mundo

além-floresta. Seu livro é um manifesto crítico à sociedade dos brancos, que estão provocando a ruína do mundo, que é o mesmo para todas as vidas.

Os três capítulos que compõem este trabalho são: Capítulo um - “Quarto de Despejo”, Capítulo dois - “A Queda do Céu” e Capítulo três - “*Entre a vida, a obra e a narrativa: Carolina e Davi*”. De modo a não limitar as duas obras, procurei estabelecer um diálogo com elas a partir dos pontos mais cruciais de cada uma: em certa medida, os capítulos sobre *Quarto de Despejo* e sobre *A Queda do Céu* foram sendo elaborados e tendo suas estruturas reveladas a partir de questões surgidas do cerne de suas leituras. Não segui um mesmo cronograma de perguntas às obras. Isso quer dizer que possuem considerável autonomia, seguindo lógicas próprias a cada uma das obras analisadas.

O primeiro capítulo segue a vida de Carolina através de seu diário e de dados biográficos. Penso na relação de Carolina com a escrita (e, conseqüentemente, com a leitura), os processos sociais em torno da publicação de seu livro e de experiências memoráveis de sua vida. A partir da proposta de Veena Das (2020) sobre a possibilidade de compreender os sujeitos através da descida à *vida ordinária*, reflito sobre os limites desses sujeitos inseridos em situações de violência, como o caso de Carolina. Procuo, deste modo, fazer elaborações que possam transcender a relação de Carolina com a favela, por entender que, ainda que o livro tenha sido editado com esse recorte por Audálio Dantas, o teor de seu diário ultrapassa, e muito, a vida na favela, nos possibilitando pensar sobre outros temas, a saber: a fome, o racismo, a maternidade, a condição da mulher, o sofrimento e a dignidade.

No capítulo dois procuro discutir temáticas levantadas em *A Queda do Céu*, como as críticas ao modo de consumo dos brancos, a relação entre coletividade e individualidade e questões ligadas às políticas de desterro indígena e hecatombe socioambiental. Discuto, também, temas relacionados à tradução e a relação entre oralidade e escrita, tão presentes no livro, sobretudo na relação entre Davi Kopenawa & Bruce Albert, bem como entre indígenas e não-indígenas. Para pensar sobre a *vida*, entendo que a noção de *eventos críticos*, também elaborada por Veena Das (1995), abre caminho para pensarmos sobre os motores do livro, como a invasão das Terras Yanomami (TIY) e a crise ambiental global.

No capítulo três, voltarei a algumas das questões suscitadas nos capítulos anteriores, quando busco estabelecer distinções e aproximações entre estas duas obras, de modo a contrastar os diferentes mundos criados a partir de suas narrativas. Penso a *desigualdade* como uma forma de estabelecer caminhos possíveis entre suas narrativas e suas vidas. Ainda em relação às obras desses narradores, investigo o mercado literário e transformações culturais do presente, que podem indicar o lugar que esses livros têm ocupado na contemporaneidade. Por

fim, abordo as diferentes formas narrativas de abordar questões como os sonhos, as habitações, as desigualdades e as temporalidades.

Capítulo um Quarto de Despejo

Falará a escritora negra por si ou pelos outros? Tem uma missão política além dos livros ou é só senhora do que escreve? É-lhe admitido, afinal, por alguém, ser bisonha, mediatubunda, ensimesmada, ter mau feitio, mau carácter? Ou esperam-na arauto, porta-estandarte, voz activa? Os negros exigem-lhe uma audácia, uma posição. Os brancos têm mais que fazer, não têm pachorra, descartam-na como cavalo de troia, ou activista incómoda. Uns cancelam-na, outros suspeitam, outros apupam, outros aplaudem. Que querem dela? [...] Que se apresente na sala o dono da escritora negra. Pode vir levantar a sua mercadoria.

Djaimilia Pereira de Almeida

Invento? Sim invento, sem o menor pudor. Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu.

Conceição Evaristo

A mão de Carolina nos afaga e nos esbofeteia enquanto estamos lendo *Quarto de Despejo*. Ao relatar seu dia-a-dia, Carolina observa o mundo, analisa a sociedade e reflete sobre temas como a maternidade e o lugar da mulher no mundo; sobre o racismo que atravessa a história do país e sobre a sua própria experiência como uma mulher preta; sobre a fome, as desigualdades sociais, os problemas de moradia da cidade de São Paulo e as condições subjetivas da pobreza. Dotada de uma acidez crítica incontornável, a escrita de Carolina escancara as hipocrisias da política e da burguesia, ao mesmo tempo em que filosofa sobre a morte e a vida, intercalando cenas de violência e de beleza, angústia e esperança, raiva, alegria, lágrimas e riso. Sendo assim, ao lermos seu livro, somos atravessados por um mar de sentimentos. E é por isso que, apesar de o subtítulo “*diário de uma favelada*” indicar um caminho possível (e estigmatizado) de leitura, cuja miséria é o tema central, a narrativa de Carolina transcende o espaço da favela. *Quarto de Despejo*, portanto, é um livro multifacetado que nos convida a pensar sobre aspectos estruturais da sociedade e questões universais da humanidade, enquanto nos desloca para o mundo interior de Carolina.

Quarto de Despejo é uma obra envolta em contradições. Apesar de ter sido um sucesso absoluto, tendo vendido cerca de 1 milhão de cópias no Brasil e no exterior, sua autora não adentrou nos espaços de prestígio da literatura brasileira. Os livros subsequentes não obtiveram quase nenhuma atenção de público e crítica, e Carolina seguiu sendo excluída dos

espaços da elite cultural e dos cânones literários oficiais. Muitas hipóteses podem ser levantadas para essa exclusão, dentre as quais podemos citar: 1) o racismo, 2) o fato do livro de Carolina fugir aos estereótipos do pobre e do negro brasileiro; e 3) o preconceito linguístico e estético em relação à escrita de Carolina. Minha proposta para este capítulo, portanto, é investigar o que o livro de Carolina pode nos dizer tanto sobre os contextos políticos e sociais em que a autora se insere, quanto sobre a intersecção entre a sua biografia e a narrativa. Para tanto, faço uma distinção entre o livro *Quarto de Despejo*, a escrita de Carolina e a vida da autora (sua experiência no mundo).

Neste capítulo, vamos trabalhar com a edição¹ comemorativa de *Quarto de Despejo*, lançada pela Editora Ática em 2020, pelos 60 anos de sua primeira edição. A capa desta edição tem como plano de fundo a pintura de um retrato de Carolina trajando uma camisa verde-escura com um broche dourado, um colete preto por cima da camisa e um colar de contas branco. Debruçada sobre um livro, Carolina segura uma caneta azul. Esta ilustração, do artista No Martins, é uma versão colorida baseada em uma foto já conhecida de Carolina, capturada durante uma sessão de autógrafos de *Quarto de Despejo*. O que há de interessante nesta fotografia é o fato de apresentar Carolina como uma *escritora*, e não apenas uma favelada. Na contracapa, há uma nota dos editores, da qual destaco o seguinte trecho: “do diário de Carolina Maria de Jesus surgiu este autêntico exemplo de literatura-verdade, que relata o cotidiano triste e cruel de uma mulher que sobrevive como catadora de papel [...]”. Desde já podemos observar uma perspectiva reducionista por parte dos editores. Sim, há tristeza e crueldade em seu cotidiano. Mas há, também, beleza, reflexão, coragem e crítica.

A epígrafe desta edição de *Quarto de Despejo* traz o poema de Edimilson de Almeida Pereira, *A mão de Carolina*:

fere a sintaxe. Tanto engenho
em sua arte mas livro após livro
insistem em falar sobre o lixo
e a coragem de uma estranha
que escreve, apesar do cânone.
Apesar da fome e dos bichos
que servem ao escritor-pose
para dizer — “é o caos”.
Apesar da entrada de serviço,
do país e da sífilis. Apesar de
a mão contesta o esquecimento.
Quem a ler, leia sob o impacto
dos nervos, leia-se: preparado
para o desvio que faz os vivos.
— A mão que suporta o verbo

¹ A primeira edição de *Quarto de Despejo* foi lançada em 18 de agosto de 1960 pela editora Francisco Alves. Em uma semana as 10 mil tiragens da 1ª edição do livro já haviam acabado. A 2ª edição já saiu em setembro, seguido da 3ª edição e vendeu 50 mil exemplares em pouco tempo. (Farias, 2018).

não deveria ceder ao comércio.
 Espera-se dela, ontem e agora,
 algo mais que receber prêmios.
 A mão Carolina
 escreve em acusação sem volta.
 (Pereira apud Jesus, 2020: 5)

Nele, Pereira aponta para o obscurantismo em torno dos estudos e compreensões acerca de Carolina Maria de Jesus, em que se enaltecem as moléstias e as dores, deixando de lado sua arte. A habilidade descritiva da autora, sua excelência técnica e uso da linguagem não são devidamente reconhecidos em função da relação de Carolina com a favela e com a fome. De que reconhecimento estamos falando?

O prefácio da escritora Cidinha da Silva (2020), assim como o poema de Edimilson de Almeida Pereira, nos lembra que Carolina foi “esquecida” por certos espaços, mas não por todos. Segundo Cidinha da Silva, a autora permaneceu nas memórias do Movimento Negro, e sua escrita repercute em autoras como Conceição Evaristo, Miriam Alves e Esmeralda Ribeiro. Ainda assim, este reconhecimento não altera o fato de que a autora foi praticamente excluída dos cânones oficiais do sistema literário brasileiro. Da Silva aponta, também, para o racismo que opera em torno dessa exclusão, e também em torno dos estigmas atribuídos à Carolina, como é o caso do de “escritora favelada”. Sabe-se, no entanto, que Carolina era uma artista multifacetada, poeta, prosadora, contista e até musicista — chegando inclusive a lançar um álbum de marchinhas e sambas escritos e interpretados por ela. Curiosamente, como apontei anteriormente, entre o poema de Edimilson de Almeida Pereira e o prefácio de Cidinha da Silva, encontramos um texto de apresentação dos editores, no qual são reiterados esses mesmos estereótipos negativos.

Além dos textos acima citados, esta edição também conta com uma seção de “fortuna crítica”, disponível ao fim do livro, na qual constam oito artigos críticos sobre a vida e a obra de Carolina: *O diário de Carolina*, de Alberto Moravia (1962); *Luzes no quarto de despejo*, de Otto Lara Resende (1977); *Trabalho, pobreza e trabalho intelectual (o Quarto de Despejo, de Carolina Maria de Jesus)*, de Carlos Vogt (1983); *A atualidade do mundo de Carolina*, de Audálio Dantas (1993); *A leitora no quarto dos fundos*, de Marisa Lajolo (1995); *Carolina Maria de Jesus: um emblema do silêncio*, de José Carlos Sebe Bom Meihy (1998); *A proposta estética em Quarto de Despejo*, de Elzira Divina Perpétua (2014) e, por fim, *Dicção e devir em Carolina Maria de Jesus*, de Fernanda Miranda (2020). Essa seção abre precedentes para novos olhares em relação à Carolina Maria de Jesus, a medida em que indica que, além de ser lida, Carolina deve e está sendo estudada — e não esquecida.

O livro começa com uma exposição cotidiana sobre os usos e reciclagens dos recursos que faz Carolina, tanto para sua sobrevivência, quanto para a de seus filhos:

Aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu pretendia comprar um par de sapatos para ela. Mas o custo dos generos alimenticios nos impede a realização dos nossos desejos. Atualmente somos escravos do custo de vida. Eu achei um par de sapatos no lixo, lavei e remendei para ela calçar.

Eu não tinha um tostão para comprar pão. Então eu lavei 3 litros e troquei com o Arnaldo. Ele ficou com os litros e deu-me pão. Fui receber o dinheiro do papel. Recebi 65 cruzeiros. Comprei 20 de carne. 1 quilo e toucinho e 1 quilo de açúcar e seis cruzeiros de queijo. E o dinheiro acabou-se.

Passsei o dia indisposta. Percebi que estava resfriada. A noite o peito doia-me. Comecei tussir. Resolvi não sair a noite para catar papel. Procurei meu filho João José. Ele estava na rua Felisberto de Carvalho, perto do mercadinho. O onibus atirou um garoto na calçada e a turba afluiu-se. Ele estava no nucleo. Dei-lhe uns tapas e em cinco minutos ele chegou em casa.

Ablui as crianças, aleitei-as e ablui-me e aleitei-me. Esperei até as 11 horas, um certo alguém. Ele não veio. Tomei um melhoral e deitei-me novamente. Quando despertei o astro rei deslisava no espaço. A minha filha Vera Eunice dizia: — Vai buscar agua mamãe! (2020: 19)

A escrita de Carolina é uma marca de sua intimidade, mas não representa a totalidade de seu mundo ou de sua individualidade pessoal. Mais do que expressão fiel da realidade, a escrita funciona como um mecanismo de apreensão, interpretação e transformação da realidade e da subjetividade da autora — tanto através da função etopoiética explicitada por Foucault, quanto por conta das transformações reais provocadas pelo livro na vida da autora, na percepção de seus leitores e na sociedade em geral. O livro *Quarto de Despejo*, enquanto produto editorial, é o resultado de um processo de intervenção curatorial feito por Audálio Dantas a partir da escrita de Carolina, guiado simultaneamente por interesses culturais e mercadológicos. Desse modo, também considero, como sendo parte do livro, o projeto de propaganda encabeçado pela editora, que, além da divulgação da obra em larga escala, envolveu também a espetacularização da vida da autora e os subseqüentes estigmas que tanto Carolina quanto o seu livro sofreram e ainda sofrem até os dias de hoje. Enquanto isso, a vida de Carolina se refere tanto à sua biografia quanto aos contextos em que ela está inserida, como a sua família, a favela em que habita, a cidade pela qual circula, seu momento histórico e condição sócio-política.

Porém, ainda que estes três eixos sejam distintos, é inegável o entrelaçamento entre a vida, a escrita e o produto editorial de qualquer artista. E no caso deste livro em particular, por se tratar de um diário, cuja marca pessoal é um elemento inato, a escrita está profundamente ligada à experiência de vida de Carolina, pois, segundo Maurice Blanchot (2005), em um diário, o que modifica a experiência é a própria vida. Para Veena Das (2020), “a experiência de ser um sujeito é a experiência de um limite” (2020: 25). Alicerçada em Wittgenstein, ela compreende que um sujeito implicado na experiência é um sujeito que fala a partir do limite de si em relação ao mundo. Assim, Das (2020) pensa sobre a experiência do

limite a partir da violência. Neste sentido, a proposta de Das é a de “localizar o sujeito por meio da experiência de tais limites [...]” (2020: 26), e não o contrário. Para esta tarefa, ela sugere uma descida à vida ordinária dos sujeitos, nos advertindo:

A suspeição em relação ao ordinário parece, para mim, estar enraizada no fato de que os relacionamentos requerem uma repetida atenção ao mais ordinário dos objetos e eventos, porém nosso impulso teórico, muitas vezes, é o de pensar a ação em termos de escapar do ordinário e não de descer a ele. (2020: 28).

Assumindo que as condições em que vive Carolina nos confrontam subsequentemente com a violência a partir da pobreza, da fome e de sua condição habitacional, minha proposta é a de que investiguemos as relações que Carolina traz em sua obra, reconhecendo seus enunciados como sendo da ordem do ordinário, e não um modelo universal sobre um modo de vida. E isso não quer dizer que Carolina não esteja se relacionando com algum *modo de vida*, mas sim que os limites de observação de Carolina estão no seu próprio corpo, afinal de contas, “as vidas individuais são definidas pelo contexto, mas também geram novos contextos” (Das, 2020: 99). A noção de limite pode ser pensada não só em relação à vida da autora e de sua experiência pessoal, como também a partir das limitações impostas à sua obra.

1.1. “Tenho apenas dois anos de grupo escolar, mas procurei formar meu caráter.”

Filha de Maria Carolina de Jesus (Cota), trabalhadora doméstica, e João Cândido Veloso, poeta boêmio de quem muito pouco se sabe, Bitita, apelido de infância de Carolina, nasceu em 14 de março de 1914, na cidade de Sacramento, em Minas Gerais. Aprendeu a ler e escrever durante os dois anos em que frequentou uma instituição de ensino espírita em sua cidade natal.

Segundo Tom Farias (2018), um de seus biógrafos, Carolina percorreu muitas estradas a pé, até chegar a São Paulo, em 1937. Passou por Uberaba, Franca, Ribeirão Preto, Rio de Janeiro e outras cidades do interior paulista, até se fixar de vez na capital do Estado. Teve inúmeros trabalhos ao longo de suas andanças, desde empregada doméstica em casas de família até cantora em palcos de circo, mas sempre se manteve comprometida com sua escrita. Depois de uma longa jornada “perdendo um emprego atrás do outro, sem dinheiro ou conhecidos que a pudessem ajudar, nem parentes próximos, passou a procurar abrigo nas marquises dos edifícios, nos cortiços, ou dentro dos prédios em ruínas ou abandonados, ou mesmo debaixo dos viadutos” (Farias, 2018: 145), Carolina se estabeleceu, em 1948, na favela do Canindé, onde construiu, com as próprias mãos, um pequeno barraco, no qual viveu por 12 anos com seus três filhos — João José, José Carlos e Vera Eunice —, e foi lá que escreveu a sua obra mais famosa.

Carolina era uma leitora voraz, e isso a distinguia de grande parte dos habitantes da favela, uma vez que a taxa de analfabetismo no Brasil, na década de 1960, girava em torno de 40% (Souza, 1999). Esta porcentagem era ainda maior entre pessoas negras e pobres, sobretudo porque a raça é o fator mais preponderante no que diz respeito à desigualdade de acesso à educação (Beltrão; Novellino, 2002). Tal distinção era evidente para a autora, sendo tanto um motivo de orgulho pessoal quanto uma das razões pela qual ela sofria perseguições por parte de seus vizinhos. E além destes desentendimentos, o projeto literário de Carolina também enfrentava as dificuldades inerentes ao espaço da favela:

[...] Esquentei a comida para os meninos e comecei escrever. Procurei um lugar para eu escrever socegada. Mas aqui na favela não tem estes lugares. No sol eu sentia calor. Na sombra eu sentia frio. Eu estava girando com os cadernos na mão quando ouvi vozes alteradas. Fui ver o que era, percebi que era briga. Vi o Zé Povinho correndo. Briga é um espetáculo que eles não perdem. Eu já estou tão habituada a ver brigas que já não impreciono. É que haviam jogado fogo dentro do automovel do senhor Mario Pelasi. Queimou a chuteira, as meias e os tapetes do carro. Os meninos viu a fumaça no carro e foi avisá-lo. Ele estava jogando fut-bol. (: 95)

A necessidade do sossego e de um espaço para escrita também foi observada por Virginia Woolf (2014) no ensaio *Um Teto Todo Seu*, no qual a escritora britânica discorre sobre as dificuldades impostas às mulheres que querem se dedicar aos trabalhos intelectuais. No caso de Carolina Maria de Jesus, além das questões de gênero que a aproximam de Woolf, tais dificuldades se mostram ainda mais drásticas, uma vez que são atravessadas por recortes de raça e classe. Isso torna a perseverança de Carolina em traçar seu próprio destino literário ainda mais impressionante. Na passagem acima, esses atravessamentos criam a própria escrita, ao mesmo tempo em que a escrita narra os atravessamentos. Na impossibilidade de ter um espaço sossegado para escrever, Carolina adapta-se ao desassossego narrando-o.

À despeito de todas as barreiras, Carolina não se deixou esmorecer. Ao contrário, quanto maiores as dificuldades, mais a autora se debruçava sobre seu projeto literário, que passou a se tornar uma forma de salvação, tanto no sentido subjetivo quanto no sentido material. Foi através da leitura e da imaginação que Carolina conseguiu escapar de sua realidade opressiva, transportando-se para lugares distantes e vivendo outras vidas. Tal escapismo aparece em diversas passagens de sua obra, seja citando suas leituras, seja exaltando a importância de seu universo onírico: “Quando despertei pensei: eu sou tão pobre. Não posso ir num espetáculo, por isso Deus envia-me estes sonhos deslumbrantes para minh’alma dolorida.” (2020: 112). E mesmo estando ciente de todos os obstáculos para a carreira artística, Carolina apostou todas as suas fichas no trabalho da escrita como uma forma de ascensão econômica: “É que eu estou escrevendo um livro, para vendê-lo. Viso com esse dinheiro comprar um terreno para eu sair da favela.” (2020: 33).

Em conversas com Tom Farias (2018), Vera Eunice, sua filha mais nova, diz que Carolina vivia em um mundo à parte em sua casa: se recolhia e se debruçava sobre seus papéis para escrever, evitando interagir sempre que possível — não à toa ela produziu uma quantidade enorme de manuscritos, apesar de todas as dificuldades materiais para que ela pudesse se dedicar à escrita. Essa determinação transborda de sua narrativa. Determinação esta que, ao final, se converteu no sucesso de seu primeiro livro.

A publicação de *Quarto de Despejo* contou com o apadrinhamento daquele que viria a ser seu editor, Audálio Dantas. Dantas conheceu e se interessou pela obra de Carolina após ser cotado para escrever uma matéria sobre a favela do Canindé, em 1958. Desistiu de escrever, pois chegou à seguinte constatação:

A história da favela que eu buscava estava escrita em uns vinte cadernos encardidos que Carolina guardava em seu barraco. Li, e logo vi: repórter nenhum, escritor nenhum poderia escrever melhor aquela história — a visão de dentro da favela. (Dantas, 2020: 201).

Ao passar Carolina por jornalista, Audálio deu-lhe espaço para falar da favela, sem levar em conta a literariedade dos manuscritos dela. Assim, ele concedeu um espaço no jornal para Carolina, para falar da favela, sob um “ponto de vista nativo”, em matéria intitulada “*O drama da favela escrito por uma favelada*”, publicada no dia 9 de maio de 1958, no jornal Folha da Noite. Nesta longa matéria, há um destaque em letras garrafais que chama a atenção do leitor. Nele, dentre outras coisas, está escrito: “É apanhadora de papel, passa fome com os filhos pequenos, mora num barracão infecto, mas saber “ver” além da lama do terreiro e do zinco da favela” (Dantas, 1958: 9). A reportagem ainda afirma que “Repórteres editarão Carolina”. Essa passagem é interessante pois mostra que os estigmas que recaíram sobre Carolina ao longo dos anos foram inaugurados neste primeiro encontro com este que viria a ser seu editor. Assim, paradoxalmente, esse encontro tanto possibilitou a publicação de *Quarto de Despejo*, quanto limitou o escopo de sua recepção crítica.

Tom Farias chama atenção para o fato de que Carolina já era uma escritora antes da publicação de *Quarto de Despejo*:

(...) de 1940 (ano da publicação da reportagem “Folha da Manhã”, supostamente a primeira, por assim dizer), até 1955 (ano que data o primeiro texto apontado em “Quarto de Despejo”), foram, ao menos, 15 anos transcorridos de lida literária. (2018: 185).

Além disso, na contramão da ideia amplamente divulgada de que Dantas teria sido responsável pela carreira literária da autora, encontramos diversos relatos que provam que Carolina visitava constantemente as editoriais de jornais, assim como enviava suas produções poéticas para revistas e suplementos literários de renome, tanto de São Paulo e do Rio de

Janeiro quanto de fora do país. Seu objetivo era ser escritora e ela foi abrindo espaço para si no mundo literário, como podemos constatar pela seguinte passagem de *Quarto de Despejo*:

[...] Fui no Correio retirar os cadernos que retornaram dos Estados Unidos. [...] Cheguei na favela. Triste como se tivessem mutilado os meus membros. O The Reader Digest devolve os originais. A pior bofetada para quem escreve é a devolução de sua obra.

Para dissipar a tristeza que estava arroxendo a minha alma, eu fui falar com o cigano. Peguei os cadernos e o tinteiro e fui lá. Disse-lhe que tinha retirado os originais do Correio e estava com vontade de queimar os cadernos (: 143)

Com os manuscritos em mãos, Audálio selecionou aqueles que se encaixariam melhor na proposta editorial do *Quarto de Despejo*, cujo recorte principal seria a vida na favela. No entanto, hoje é sabido que Carolina discordava de qual deveria ser a linha editorial de sua obra, e, “contrariando as expectativas de seu editor, seu desejo expresso era publicar poemas, novelas, contos — aquilo que a transportava para longe da escrita da favela.” (Perpétua apud Jesus, 2020: 235). Por isso Carolina teria ficado insatisfeita com os rumos editoriais tomados. Apesar disso, *Quarto de Despejo* foi lançado no dia 19 de agosto daquele ano, em evento que contou com a participação de personalidades importantes da época, como Clóvis Moura e Maria de Lourdes Teixeira e, inclusive, o ministro do trabalho, João Batista Ramos.

Carolina assinou o contrato com a editora Francisco Alves no dia primeiro de janeiro de 1960, sob os holofotes da imprensa e da televisão. Deste dia em diante, Carolina foi objeto de impressionante campanha midiática (Farias, 2018: 200), e sua vida sofreu diversas transformações, sendo que a primeira delas foi a saída da favela, marcada pela alegria da realização de um sonho, e, ao mesmo tempo, confusão entre os outros favelados. É isso que nos relata Carolina, em trecho de *Casa de Alvenaria*: “O Audálio queria que despedisse dos favelados pegando lhes nas mãos, gesto que eu reprovei, porque a mão do favelado não tem poesia, não tem ternura, não sabe acariciar.” (2021a: 29).

Primeiramente, Carolina e sua família se hospedaram no bairro de Osasco, na casa de conhecidos, e em seguida, ainda em 1961, estabeleceram-se em Santana, onde a escritora comprou sua tão sonhada casa de alvenaria. Essa nova vida, fora da favela, foi acompanhada de muitas viagens, sobretudo por causa dos eventos nacionais e internacionais para divulgação de *Quarto de Despejo*. Ainda assim Carolina nunca deixou de ser uma estranha entre as novas vizinhanças (Farias, 2018). Esta dificuldade de adaptação se deu, sobretudo, pela permanência dos preconceitos sociais e raciais sofridos por Carolina e seus filhos, mesmo que agora fosse amplamente reconhecida como uma escritora *best-seller*.

Assim, o sucesso e a boa renda foram experimentados por ela durante certo período de tempo, mas os anos que se seguiram aos holofotes do lançamento de *Quarto de Despejo* demonstraram que a transformação na vida de Carolina foi momentânea. Embora nunca tenha

precisado voltar à favela, Carolina não alavancou mais nenhum sucesso de vendas. Exemplo disso é que suas outras obras publicadas em vida — *Casa de Alvenaria* (1961), *Provérbios* (1963) e *Pedaços da fome* (1963) — não obtiveram alcance comparável ao estrondoso sucesso de *Quarto de Despejo: Diário de uma favelada*. A tiragem de *Provérbios*, por exemplo, foi paga e promovida pela própria autora.

A casa de Santana, comprada com o dinheiro de venda dos livros, não conseguiu se sustentar por muito tempo e precisou ser vendida. Carolina se mudou para um sítio mais afastado de São Paulo, em Parelheiros, onde viveu até sua morte, em 1977. Em 1964, apenas quatro anos após o lançamento de *Quarto de Despejo*, Carolina já não conseguia pagar suas contas. Segundo Tom Farias,

Sua vida dos últimos anos foi a de pensar nos projetos editoriais para tentar voltar, mesmo na condição de meteoro, às graças da imprensa e ao braço do povo, de onde vinha se desgarrando pouco a pouco (2018: 319).

Ou seja, tão logo caiu nas graças da opinião pública, Carolina foi por ela descartada. Ela chegou, inclusive, a ser vista catando papel pelas ruas de São Paulo no ano de 1966 (Farias, 2018). Não à toa, no ano seguinte à publicação de *Quarto de Despejo*, ela escreve, em *Casa de Alvenaria* (2021b), um poema recontando os sentimentos que a invadiram depois do alvoroço com sua literatura:

Quando infiltrei na literatura
sonhava só com a ventura
Minh alma estava chêia de hianto
Eu nao previa o pranto.
Ao publicar o Quarto de Despejo.
Concretisava assim o meu desejo.
Que vida. Que alegria..
E agora... Casa de Alvenaria.
Outro livro que vae circular
As tristêsas, vão duplicar.
Os que pedem para eu auxiliar
A concretisar os teus desejos
Penso: eu devia publicar...
— só o Quarto de Despejo!.

No início vêio admiração
O meu nome circulou a Nação.
Surgiu uma escritora favelada.
Chama: Carolina Maria de Jesus.
E as obras que ela produs.
Dêixou a humanidade habismada

No inicio eu fiquei confusa.
pareçe que estava oclusa.
Num estôjo de marfim.
Eu era solicitada
Era bajulada.

Como um querubim.

Depois começaram a me invejar.
 Diziam: você, deve dar
 os teus bens, para um assilo
 Os que assim me falava
 Não pensava.
 Nos meus filhos.

As damas da alta sociedade.
 Dizia: pratique a caridade.
 Doando aos pobres agasalhos.
 Mas o dinheiro da alta sociedade
 Não é destinado a caridade.
 É para os prados, e os baralhos

E assim, eu fui desiludindo
 O meu ideal foi regridindo
 igual um campo envelhecendo.
 Fui enrugando, enrugando...
 pétalas de rosa, murchando, murchando
 E... estou morrendo!

Na campa silente e fria
 Hei de repousar um dia...
 Não levo nenhuma ilusão
 porque a escritora favelada.
 Foi despetalada.
 Quantos espinhos no meu coração.

Dizem que sou ambiciosa
 Que não sou caridosa.
 incluíram-me entre os usurários.
 porque não critica os industriais
 Que tratam como animaes.
 — Os operários...
 (: 378-379)

É Carolina quem afirma que não é indolente. E não é mesmo, como podemos perceber no poema acima. Não só sua trajetória literária confirma isso, como sua perspicácia diante dos processos que observa. Carolina é crítica, afiada e capaz de observar as desigualdades e as injustiças com muita dignidade, como podemos observar a partir de suas poesias e seus livros. A frustração de Carolina com os processos subsequentes à publicação de seu livro está diretamente ligada à sua “exclusão” dos ambientes de prestígio literário e acadêmico. Neste sentido, é importante refletir sobre o controle editorial e mercadológico por parte da indústria literária, que teve um papel importante na ascensão e derrocada literária de Carolina. Por mais que no mercado literário dos anos 60 houvesse uma tendência mundial de abrir espaços para “ouvir as vozes das chamadas minorias sociais — entre outros, negros, homossexuais, prisioneiros, operários, mulheres —, também como produtores de escrita, não raras vezes, de

cunho autobiográfico” (Perpétua, 2002: 34), o espaço aberto a Carolina foi subsequentemente fechado. Isso pode se dever ao fato de Carolina querer falar de outros assuntos que não a favela, a pobreza e a fome. Como também pode ser pela própria constituição radicalmente crítica de sua narrativa. Disto se infere que a sociedade brasileira estava pronta para ler um diário de uma favelada, mas não abrir alas para ela passar e se sentar na sala de estar junto aos outros escritores. Exemplo disso é o apagamento de Carolina dos grandes manuais de literatura brasileira.

Sejam quais forem os motivos para tamanha negligência por parte da crítica especializada, o fato é que o mercado editorial promoveu uma grande euforia em torno de *Quarto de Despejo*, e depois fechou as portas para Carolina. Prova deste teatro midiático é o subtítulo de seu livro, *diário de uma favelada*. Atribuidor de sentido à obra, este subtítulo reforça a ideia de que Carolina é a voz do favelado. A obsessão midiática com as descrições da pobreza e da favela em *Quarto de Despejo* também reforçam outros tipos de estereótipos associados à pobreza, uma vez que “no Brasil como um todo, a tristeza só existiria na presença da fome e das moléstias” (2004:61), como indica Sprandel. Faz sentido, então, que, no prólogo de *Quarto de Despejo*, Cidinha da Silva atribua o fascínio com o livro e seu sucesso editorial também à exotização da pobreza e do sofrimento.

Deste modo, a publicização de *Quarto de Despejo* viabilizou a tão sonhada e buscada carreira literária à Carolina, ao mesmo tempo em que criou sobre ela um estigma de “favelada” ou “nativa da favela”. No entanto, como temos visto, em *Quarto de Despejo* o cotidiano narrado pela autora é muito subjetivo e idiossincrático: representa a maneira de escrever, se expressar e enxergar o mundo de Carolina, e não a do “povo”². Ainda assim, a inventividade lírica de seu texto foi ignorada pelo grande público e pela crítica à época da publicação de sua obra, chegando ao ponto de alguns críticos questionarem a autoria de seu livro ou, até mesmo, duvidarem de sua habilidade literária por causa de seus recursos gramaticais não-normativos.

Assim, outro aspecto dessa publicização de *Quarto de Despejo* está no fato de que “Carolina, querendo ou não, transformou-se em artigo de consumo e, em certo sentido, num bicho estranho que se exibia como uma excitante curiosidade”, conforme registrou o escritor Luís Martins (Martins apud Dantas, 2020: 202). Porém, como vimos no início do capítulo, por mais que a obra de Carolina Maria de Jesus tenha sido “esquecida” pelas editoras e pela

² Sobre esta categoria “povo”, vamos lembrar que “o povo é, para os intelectuais, natural, simples, inculto, instintivo, irracional, enraizado nas tradições e no solo de sua região. O indivíduo povo está dissolvido na comunidade. (Maria Laura Cavalcanti et al, 1992: 8)”.

crítica literária dominante, ela seguiu sendo prestigiada por uma parcela de grupos sociais e organizações, como é o caso do Movimento Negro. Ainda em 1960, a Associação Cultural do Negro (ANC)³ homenageou a autora na publicação *Níger*, no dia da “Mãe negra”. Também a organização Clube 220⁴, promoveu o ano Carolina Maria de Jesus (1960-1961), de exaltação à autora. O Clube 220, inclusive, lançou uma campanha para torná-la cidadã honorária da cidade de São Paulo, fato que se consumou em 1961.

Outras homenagens e referências à Carolina Maria de Jesus comprovam o impacto de seu livro. Em 1971, por exemplo, uma produtora alemã produziu um filme sobre Carolina chamado *Das Leben in Armut* (Favela, a vida na pobreza), que só foi exibido no Brasil em 2014, em um evento organizado no Instituto Moreira Salles (IMS), de nome *Carolina é 100*. Em 1982 foi exibida, na Rede Globo, uma minissérie sobre Carolina, intitulada “*Caso verdade: Quarto de Despejo — de catadora de papéis à escritora famosa*”. Em 2003 o documentarista Jefferson Dé fez um filme sobre Carolina, estrelado por Zezé Mota e Gabrielly Abreu, cujo título é *Carolina*. Em 2004 foi inaugurado, no Parque Ibirapuera, em São Paulo, o Museu Afro Brasil, no qual se encontra a Biblioteca Carolina Maria de Jesus, que possui coleção dedicada à temas afins da escravidão. Desde 2013, o site *Vida por Escrito*⁵ funciona como um acervo da vida de Carolina, de fotografias e de bibliografias da autora e sobre ela. Em 2022, o IMS organizou uma exposição dedicada à trajetória literária e biográfica da autora, *Carolina Maria de Jesus: um Brasil para os brasileiros*⁶. Esses casos demonstram que, mesmo diante da derrocada do sucesso de Carolina, ela permaneceu lembrada.

Esses exemplos de reconhecimento, no entanto, não apagam a força do preconceito em relação à Carolina. Considerada uma pessoa de difícil convivência e de personalidade forte, a autora despertava contradições inclusive em relação ao Movimento Negro. Por exemplo, Correia Leite, referência política influente, chegou a comentar que Carolina seguia um caminho sinuoso:

[...] o Audálio Dantas me chamou de lado e disse: [...] — Leite, você que tem um certo prestígio, vê se dá uns conselhos para a Carolina porque parece que ela está deixando subir na cabeça certas bobagens por causa do sucesso do livro... [...] Eu fui falar com a Carolina e ela me prometeu que ia continuar a mesma, que não ia deixar aquilo acontecer. Só que, não demorou muito tempo, ela se desligou do Audálio Dantas e andou fazendo algumas bobagens,

³ A ANC foi uma associação negra criada em 1954 em São Paulo, que visava combater o racismo. Em vista da falta de representatividade negra no país, a associação visava recuperar a dignidade do povo negro, tanto em matéria de identidade, como cultura e memória.

⁴ O Clube 220 era uma associação de coletividades negras, também em São Paulo. Ficou famoso por ter proporcionado a construção do monumento Mãe Preta, no Largo do Paissandu.

⁵ <https://www.vidaporescrito.com/>

⁶ Para mais informações, acessar o site: <https://ims.com.br/exposicao/carolina-maria-de-jesus-ims-paulista/>.

como aparecer no carnaval com roupas excêntricas, querer frequentar certos meios que não tinha condições... E homens também que ela começou a encontrar. Uma mulher sofrida que se vê, de repente, numa situação daquela, se não tiver muita força de vontade, vai fazer das suas mesmo, vai querer passar pelo que não é [...] (Leite apud Silva, 2014).

Essa fala de Leite fazia sentido à época, sobretudo pelo fato de a ANC estar, àquele momento, buscando referências negras “moralmente elevadas” (Silva, 2014). Ainda assim, ela demonstra que, à parte do preconceito racial instituído sobre Carolina, seu gênero e sua classe social foram fatores preponderantes ao seu não-pertencimento.

1.2. “Um sapateiro perguntou-me se meu livro é comunista. respondi que é realista”

Getulista e Adhemarista, Carolina foi observadora de importantes processos históricos brasileiros, como a intensa urbanização e crescimento das cidades, a industrialização, o fim da República Velha e a ditadura Vargasista. Nesta seção, minha preocupação central será com os contextos geográficos, históricos e político-sociais em que Carolina se insere, pois estes são temas basilares da obra *Quarto de Despejo*.

Carolina Maria de Jesus chegou a São Paulo durante um período intenso de transformações urbanas. Tais transformações possuem raízes na expansão das cidades e no êxodo rural resultantes de dois grandes eventos na história do Brasil: a assinatura da Lei Áurea (1888) e a Proclamação da República (1889). Se é verdade que a abolição “lançou o restante da mão-de-obra escrava no mercado de trabalho livre e engrossou o contingente de subempregados e desempregados” (Carvalho, 2015: 16), os efeitos deste grosso caldo são sentidos até hoje. A Proclamação da República deu início, no Brasil, a um longo processo de modernização — processo esse que foi acentuado durante os anos 1920, resultando, entre outras coisas, na reconfiguração do espaço urbano e no surgimento dos bairros e comunidades periféricas dentro da cidade, bem como nos movimentos de “vanguardas artísticas”, tais como o modernismo antropofágico, que “abriram uma agenda de mudanças e inauguraram no país hábitos, procedimentos e diagnósticos que orientariam várias gerações.” (2015: 338). Concomitante ao processo de transformação da vida das populações negras advindo do fim da escravidão, houve, uma aceleração da urbanização. O rápido crescimento urbano que data do final do século XIX até os anos 30 do século XX, foi acompanhado da expulsão da população negra e pobre para as periferias das cidades, gerando, entre outras coisas, graves problemas habitacionais. Durante o período de 1920 e 1940 — momentos em que começa o processo de migração de Carolina para São Paulo — o êxodo rural triplicou em relação ao período anterior, de 1890 a 1920 (Santos, 2009a). Esta alteração geográfica foi estabelecendo São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro como os três maiores pólos econômicos do país. Em

São Paulo, especificamente, o crescimento populacional foi de 43% durante os anos de 1920 e 1940⁷ (Santos, 2009a: 26).

É Milton Santos (2009a) quem afirma haver uma intrínseca relação entre pobreza e urbanização, uma vez que as cidades não só atraem as populações pobres, como também *criam* e *arquitetam* a pobreza. Acrescenta-se a isto que o processo de urbanização e modernização brasileira vieram acompanhados de um desejo de embelezar as cidades, cuja função, dentre outras, era “afastar a pobreza para os novos subúrbios” (Schwarcz; Starling, 2015: 327). Esse embelezamento das cidades mascarava um projeto de higienismo social, pois, “se a infraestrutura da cidade foi alterada com a abertura de novos bairros e ruas elegantes, como a Avenida Paulista, casebres e favelas foram destruídos, com o objetivo de garantir o prolongamento e ampliação de ruas, largos e praças.” (2015: 327). Assim, ainda que a autora tenha nascido vinte e seis anos após a formalização do fim da escravidão no Brasil, as raízes profundas do sistema escravocrata e racista seguiram afetando a vida dos descendentes das populações escravizadas.

Entre os anos 1955 e 1960, período em que Carolina escreve o diário, o país passava por um intenso processo de industrialização⁸. A esta expansão capital da industrialização e da urbanização acrescenta-se a expansão da pobreza e o crescimento demográfico nas cidades grandes e médias. As cidades vão, cada vez mais, formando quadros desiguais. Milton Santos (2009b) observa bem como a formação das hierarquias sociais nesse processo de industrialização dá-se no acesso aos bens de consumo. Isso porque a situação da pobreza cria diferenças no acesso ao consumo, tanto qualitativas quanto quantitativas. Isso quer dizer que, sendo a pobreza intrínseca ao processo de urbanização, devemos considerar que tanto o processo de modernização quanto o de urbanização acompanharam um largo processo de marginalização, que é ao mesmo tempo espacial, político, econômico e cultural. É neste contexto que a obra *Quarto de Despejo* vem à público e torna-se um fenômeno literário. Carolina observa esses processos, de modo que a autora classifica a cidade de São Paulo da

⁷ É importante lembrar de um grande fenômeno político destes tempos: o varguismo, nascido em meio a muitos conflitos políticos que marcaram a Primeira República, especialmente os primeiros anos do século XX, que convencionalmente são chamados de “República Velha”. A eleição de 1930 “capturou o sentimento de uma nova era” (Schwarcz; Starling, 2015: 351). Diante de uma instabilidade política marcada por estados de exceção e rupturas, Vargas alçou-se a presidente com um forte aceno aos direitos trabalhistas e tornou-se um fenômeno repleto de contradições e autoritarismos. Carolina era apoiadora ferrenha de Vargas.

⁸ Lembremos que o bordão do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961) era “50 anos em 5”. O conhecido Plano de Metas que alavancou a economia brasileira, aceleradamente, sobretudo pelo aprofundamento do processo de industrialização. Novos utensílios passaram a fazer parte do cotidiano da população, como a máquina de lavar roupas, rádio com pilhas, TV com controle remoto, dentre outros. (Schwarcz; Starling, 2015).

seguinte maneira: “O Palacio, 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.” (2020: 36).

Em outra passagem, ela escreve versos sobre as hierarquias sociais de São Paulo de seu tempo, ilustrando o processo de industrialização da cidade:

[...] Quando eu vi os empregados da Fabrica [...] olhei os letreiros que eles trazem nas costas e escrevi estes versos:

Alguns homens em São Paulo

Andam todos carimbados

Traz um letreiro nas costas

Dizendo onde é empregado. (: 113)

Em diversas passagens de *Quarto de Despejo*, Carolina faz uma análise minuciosa sobre os processos de exclusão social decorrentes da industrialização e seu entrelaçamento com a macropolítica do país, como no trecho a seguir:

[...] Quando passei perto da fabrica vi varios tomates. Ia pegar quando vi o gerente. Não aproximei porque ele não gosta que pega. Quando descarregaram os caminhões os tomates caem no solo e quando os caminhões saem emaga-os. Mas a humanidade é assim. Prefere vê estragar do que deixar seus semelhantes aproveitar. Quando ele afastou-se eu fui pegar uns tomates. Depois fui catar mais papeis. Encontrei o Sansão. O carteiro. Ele ainda não cortou os cabelos. Ele estava com os olhos vermelhos. Pensei: será que ele chorou? Ou está com vontade de fumar ou está com fome! Coisas tão comum aqui no Brasil. Fitei seu uniforme descorado. O senhor Kubstchek que aprecia pompas devia dar outros uniformes para os carteiros. Ele olha-me com o meu saco de papel. Percebi que ele confia em mim. As pessoas sem apoio igual ao carteiro quando encontra alguém que condoi-se deles, reanimam o espirito. (...) Eu não gosto do Kubstchek. O homem que tem um nome esquisito que o povo sabe falar mas não sabe escrever. (: 75)

A autora também demonstra um olhar afiado para a relação entre o projeto de embelezamento das cidade de São Paulo e o problema das favelas:

Quando eu vou na cidade tenho a impressão que estou no paraizo. Acho sublime ver aquelas mulheres e crianças tão bem vestidas. Tão diferentes da favela. As casas com seus vasos de flores e cores variadas. Aquelas paisagens há de encantar os olhos dos visitantes de São Paulo, que ignoram que a cidade mais afamada da America do Sul está enferma. Com as suas ulceras. As favelas. (: 80).

Para Carolina a favela não é só o quarto de despejo; é, também, a “úlceras da cidade” ou, então, “a sucursal do Inferno”. Além de reconhecer as dificuldades da vida na favela, também destaca a ausência do poder público em tais regiões: “Aqui nesta favela a gente vê coisa de arrepiar os cabelos. A favela é uma cidade esquisita e o prefeito daqui é o Diabo” (2020: 85). Assim, a busca de Carolina por uma vida melhor em uma casa de alvenaria se dá em um duplo movimento — o reconhecimento e denúncia sobre das desigualdades sociais e problemas estruturais da periferia e, ao mesmo tempo, o desprezo pela favela, que é acompanhado de uma certa antipatia por alguns de seus moradores:

Eu nada tenho que dizer da minha saudosa mãe. Ela era muito boa. Queria que eu estudasse para professora. Foi as contingencias da vida que lhe impossibilitou concretizar o seu sonho. Mas ela formou o meu carater, ensinando-me a gostar dos humildes e dos fracos. É porisso que

eu tenho dó dos favelados. Se bem que aqui tem pessoas dignas de desprezo, pessoas de espirito perverso. Esta noite a Dona Amelia e o seu companheiro brigaram. Ela disse-lhe que ele está com ela por causa do dinheiro que ela lhe dá. Só se ouvia a voz de Dona Amelia que demonstrava prazer na polemica. Ela teve varios filhos. Distribuio todos. Tem dois filhos moços que ela não os quer em casa. Prefere os filhos e prefere os homens. (: 51).

Ao passo que desenvolve uma relação paradoxal com os moradores da favela, ora sentindo-se pertencente ao lugar, ora referindo-se a eles como *outros*, Carolina dá vida à favela através de seus habitantes. Sejam pessoas que ela goste ou não, seus vizinhos são presenças constantes em suas histórias, compondo seus personagens, ambiente e contexto. Carolina não apenas insere citações documentais sobre essas pessoas, como também as ficcionaliza, pois é a partir delas que a autora cria personagens e cenas alegóricas, personificando suas dores e alegrias, seus conflitos internos e desentendimentos comunais, de modo a ressaltar a pluralidade de existências de que é feita a favela. Assim, através da *escrita de si*, Carolina também cria mundos para os outros habitantes que atravessam a sua história.

Podemos observar um exemplo deste trânsito entre relato pessoal, texto fabular e crítica social na seguinte passagem:

[...] Quando eu era menina o meu sonho era ser homem para defender o Brasil porque eu lia a Historia do Brasil e ficava sabendo que existia guerra. Só lia os nomes masculinos como defensor da patria. Então eu dizia para a minha mãe:

— Porque a senhora não faz eu virar homem?

Ela dizia:

— Se você passar por debaixo do arco-iris você vira homem.

Quando o arco-iris surgia eu ia correndo na sua direção. Mas o arco-iris estava sempre distanciando. Igual os politicos distante do povo. Eu cansava e sentava. Depois começava a chorar. Mas o povo não deve cançar. Não deve chorar. Deve lutar para melhorar o Brasil para os nossos filhos não sofrer o que estamos sofrendo. Eu voltava e dizia para a mamãe:

— O arco-iris foge de mim.

[...] Nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais. Gente da favela é considerado marginais. Não mais se vê os corvos voando as margens do rio, perto dos lixos. Os homens desempregados substituíram os corvos.

Quando eu fui catar papel encontrei um preto. Estava rasgado e sujo que dava pena. Nos seus trajes rotos ele podia representar-se como diretor do sindicato dos miseráveis. O seu olhar era um olhar angustiado como se olhasse o mundo com desprezo. Indigno para um ser humano. Estava comendo uns doces que a fabrica havia jogado na lama. Ele limpava o barro e comia os doces. Não estava embriagado, mas vacilava no andar. Cambaleava. Estava tonto de fome!

[...] Encontrei com ele outra vez, perto do deposito e disse-lhe:

— O senhor espera que eu vou vender este papel e dou-te cinco cruzeiros para o senhor tomar uma media. É bom beber um cafezinho de manhã.

— Eu não quero. A senhora cata estes papeis com tintas dificuldades para manter os teus filhos e deve receber uma migalha e ainda quer dividir comigo. Este serviço que a senhora faz é serviço de cavalo. Eu já sei o que vou fazer da minha vida. Daqui uns dias eu não vou precisar de mais nada deste mundo. Eu não puder viver nas fazendas. Os fazendeiros me explorava muito. Eu não posso trabalhar na cidade porque aqui tudo é a dinheiro e eu não encontro emprego porque já sou idoso. Eu sei que eu vou morrer porque a fome é a pior das enfermidades.

[...] O homem parou de falar bruscamente. Eu segui com o meu saco de papel nas costas. (: 55-56)

O trecho acima é particularmente rico, pois Carolina desenvolve uma crítica interseccional de gênero, raça e contexto social, cruzando relatos pessoais com diversos processos históricos do Brasil, como as guerras, os sistemas de exploração econômica e a marginalização decorrente do projeto de urbanismo higienista.

1.3 “O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora.”

Outra forma de pensar o arcabouço crítico de Carolina é através das maneiras com que ela traz a fome à vida. De modo geral, a fome é uma personagem intrigante e extremamente vital de seu livro. Segundo Audálio Dantas, a fome aparecia no texto “com uma frequência irritante” (Dantas apud Jesus, 2020: 201), razão pela qual ele alega ter sentido a necessidade de intervir nos manuscritos originais, de modo a cortar o excesso de repetições. Apesar disso, a fome segue sendo um ponto nevrálgico tanto das narrativas de Carolina quanto da exploração midiática de sua obra.

Por estar entranhada em seu corpo, Carolina aborda a fome de formas arrebatadoras, como quando descreve o amargor, o vazio no estômago e a tontura:

[...] Percebi que no Frigorífico jogam creolina no lixo, para o favelado não catar a carne para comer. Não tomei café, ia andando meio tonta. A tontura da fome é pior do que a do alcool. A tontura do alcool nos impele a cantar. Mas a da fome nos faz tremer. Percebi que é horrível ter só ar dentro do estomago.” (2020: 47)

Da mesma maneira, quando trata da saciedade dessa fome, Carolina entrelaça sua felicidade pessoal com o ritmo de produtividade do trabalho, criando uma síntese entre modernidade e poesia:

A comida no estomago é como o combustível nas maquinas. Passei a trabalhar mais depressa. O meu corpo deixou de pesar. Comecei andar mais depressa. Eu tinha impressão que eu deslisava no espaço. Comecei sorrir como se estivesse presenciando um lindo espetaculo. E haverá espetaculo mais lindo que ter o que comer? Parece que eu estava comendo pela primeira vez na minha vida. (2020: 47)

Como indica Josué de Castro (2002), a fome é um fenômeno social espalhado geograficamente. No livro *A Geografia da Fome*, escrito originalmente em 1946 (e, portanto, na contemporaneidade de Carolina), Castro argumenta que o Brasil, naquele tempo, era um dos países com maior contingente de famintos do mundo. Segundo Castro:

(...) a fome no Brasil, que perdura, apesar dos enormes progressos alcançados em vários setores de nossas atividades, é consequência, antes de tudo, de seu passado histórico, com os seus grupos humanos, sempre em luta e quase nunca em harmonia com os quadros naturais (: 266).

Também os processos modernos de urbanização, dos quais falamos anteriormente, são parte do processo de recrudescimento da deficiência alimentar dos brasileiros, sobretudo por

terem acontecido de forma desigual e intensa, o que provocou a saída abrupta e em larga escala da população rural em direção às cidades sem que, com isso, fossem criadas condições para uma “exploração racional do solo” (: 268). Castro nos lembra que a geografia da fome é uma situação social dramática e perniciosa que perpassa fronteiras. Carolina faz coro a esses argumentos na medida em que denuncia as complexidades da cultura da fome, como nessa passagem do dia 03 de junho de 1958:

[...] Quando eu estava no ponto do bonde a Vera começou a chorar. Queria pasteis. Eu estava só com 10 cruzeiros, 2 para pagar o bonde e 9 para comprar carne moída. A Dona Geralda deu-me 4 cruzeiros para eu comprar os pasteis, ela comia e cantava. E eu pensava: o meu dilema é sempre a comida! Tomei o bonde. A Vera começou a chorar porque não queria ir em pé e eu não tinha lugar para sentar.

[...] Quando eu estou com pouco dinheiro procuro não pensar nos filhos que vão pedir pão, pão, café. Desvio meu pensamento para o céu. Penso: será que lá em cima tem habitantes? Será que eles são melhores do que nós? Será que o predomínio de lá suplanta o nosso? Será que as nações de lá é variada igual aqui na terra? Ou é uma nação única? Será que lá existe favela? E se lá existe favela será que quando eu morrer eu vou morar na favela? (: 52).

Nesta passagem, diante da fome de sua filha, Carolina reflete sobre o “dilema da comida”, passando de seu drama pessoal para um questionamento filosófico de alta densidade, cruzando o plano metafísico com questões de geopolítica, tais como os conflitos entre nações e a permanência das hierarquias sociais mesmo no pós-vida, que conflitaria com a ideia de um suposto “paraíso”. Esse medo da permanência da fome, da desigualdade social, dos preconceitos e opressões ao longo de uma existência eterna pode também ser entendido como uma alusão à persistência das estruturas discriminatórias que acompanharam as diversas fases sociopolíticas do país, dentre as quais a mais evidente é o racismo estrutural.

1.4. “Preta é a minha pele. preto é o lugar onde eu moro.”

Recordemos do contingente populacional composto de pessoas negras e mestiças que, durante o processo de urbanização acelerado no Brasil, estavam refazendo e reestruturando suas vidas a partir do fim da escravidão — principalmente porque a Lei Áurea não criou as condições necessárias para que os ex-escravos pudessem ser justamente inseridos no mercado de trabalho. Como nos lembra Florestan Fernandes, “em conexão com a desorganização do trabalho escravo e com a desintegração da ordem social escravocrata, processou-se a eliminação parcial do negro do sistema de trabalho” (1955:48). Em São Paulo, especificamente, Florestan Fernandes e Roger Bastide (1955) indicam que o processo de urbanização na cidade foi tão rápido e intenso que fez aspectos da sociedade escravagista coexistirem com aspectos da sociedade capitalista, ou seja, indicando continuidades que se viam mescladas com transformações. Fernandes e Bastide observaram que, meio século

depois do fim legal da escravidão, os únicos postos de trabalho passíveis de serem disputados com os brancos eram aqueles que não exigiam formação especializada ou os trabalhos domésticos, ou seja, aqueles que menos pagavam. Desse modo, segundo Fernandes, “os índices de distribuição proporcional põem em evidência, por sua vez, que as ocupações, tanto as de empreendedor quanto as de assalariado, se concentram nas mãos dos brancos e dos seus descendentes tidos como tal.” (1955:51). Por isso, para ele, a Lei Áurea não passou de uma mudança de status para as populações negras. Não à toa, após o fim legal da escravidão, as teorias de racismo científico do século XIX, tais como o darwinismo social e o determinismo biológico, ainda dominavam o senso comum da sociedade brasileira:

Na realidade, nos primeiros anos da República pairava um verdadeiro “medo” de novas escravizações, ou da vigência de políticas raciais no país. Sobre os libertos recaía, portanto, um fardo pesado, condicionado pelos modelos deterministas de interpretação social e pela própria história. Foi por isso que ocorreu, então, uma reversão de expectativas, uma vez que a igualdade jurídica e social acabou sendo condicionada por novos critérios raciais, religiosos, étnicos e sociais. Sendo a visão da época, a explicação para a falta de sucesso profissional ou social dos negros e mestiços estaria na biologia; ou melhor, na raça, e não numa história progressiva ou no passado imediato. Henrique Roxo, médico do Hospício Nacional, em pronunciamento no II Congresso Médico Latino-Americano de 1904 asseverava que negros e pardos deveriam ser considerados como “tipos que não evoluíram”; “ficaram retardatários”. Segundo ele, se cada povo carregava uma “tara hereditária”, no caso desses grupos ela era “pesadíssima”, levando à vadiagem, ao álcool e demais distúrbios mentais. O médico não deixava de incluir argumentos sociais, culpando a “transição bruscada”, assim como o crescimento desorganizado das cidades. (Schwarz; Starling, 2015: 342-343).

As teorias de racismo científico surgiram na Europa entre os séculos XVIII e XIX, no período inicial da Modernidade. Segundo Kabengele Munanga no livro *Negritude: Usos e Sentidos*,

O racismo científico foi de certo modo institucionalizado com a fundação da Sociedade de Antropologia em Paris, em 1859. Os progressos realizados na anatomia mostraram a interdependência entre as funções do corpo e a conduta dos indivíduos. Todos passam a relacionar os aspectos físicos aos culturais. Segundo os trabalhos de Georges Cabanis, médico fisiologista da época, as diferenças físicas intelectuais e morais correspondem às diferenças físicas entre as raças. O médico alemão Franz Gall afirmou também que o tamanho da cabeça e o volume do cérebro acusavam, entre os negros africanos, dimensões menores comparativamente aos brancos, daí chegando à conclusão óbvia. Na compreensão de William Frederic, fundador da Sociedade Etnológica, a distinção mais importante entre as raças estava na formação da cabeça e nas proporções do rosto. A forma não só revela o caráter de um indivíduo como também o determina. Para Paul Broca, traços morfológicos, tais como o prognatismo, a cor da pele tendendo à escura e o cabelo crespo estariam frequentemente associados à inferioridade, enquanto a pele clara, o cabelo liso e o rosto ortognato seriam atributos comuns aos povos mais elevados da espécie humana. Jamais uma nação de pele escura, cabelo crespo e rosto prógnato chegaria espontaneamente à civilização. Pescoço, nariz, pernas, dedos e órgãos sexuais do negro foram analisados e considerados provas de sua diminuição intelectual, moral, social, política, etc. (2015: 24-25)

Como destacado anteriormente por Lilia Schwarcz, estas teorias tiveram grande influência no projeto político higienista que data do início da Primeira República brasileira, e foi através delas que não apenas justificaram-se as violências do passado contra as populações

não-brancas, como também permanecem os mesmos tipos de opressão até os dias atuais. É isso o que diz também Lélia Gonzalez — autora contemporânea de Carolina Maria de Jesus, pioneira dos estudos sobre Cultura Negra no Brasil — em um ensaio publicado em 1982:

Os diferentes modos de dominação das diferentes fases de produção econômica no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do *lugar natural* de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casagrande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço. (Gonzalez, 1982: 15)

O que estamos acompanhando neste capítulo, portanto, é uma história (de longa duração) de uma exclusão geográfica, política e social das populações negras— fatores estes que repercutem diretamente na vida de Carolina Maria de Jesus. Acrescenta-se a isso que o processo de urbanização brasileira foi particularmente difícil para mulheres negras. Como indica Beatriz Nascimento (2021), ao passo que as mulheres brancas foram jogadas no mercado de trabalho durante o processo de urbanização,

O mesmo não ocorre com a mulher negra, e isso por dois motivos fundamentais: o primeiro, porque a mulher negra ainda não teve acesso suficiente à educação para qualificar-se para esses tipos de empregos burocráticos. O segundo, porque esses empregos implicam relações públicas ou relação com o público.” (Nascimento, 2021: 46).

Em passagem do dia 16 de junho de 1958, Carolina apresenta um relato que ilustra bem este cenário:

[...] Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me:

— É pena você ser preta.

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reincarnações, eu quero voltar sempre preta.

[...] Um dia um branco disse-me:

— Se os pretos tivessem chegado ao mundo depois dos brancos, aí os brancos podiam protestar com razão. Mas, nem o branco nem o preto conhece a sua origem.

O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém. (: 64).

É sintomático que, no Brasil, tenha sido apenas nos anos 1950 que começaram a aparecer estudos sociológicos que “comprovaram que os “negros e pardos” conformavam a maior parte da população pobre do país.” (Sprandel, 2004: 97). Antes disso, predominavam estudos nos quais o “problema da mestiçagem” figurava como um dos maiores problemas

nacionais (Sprandel, 2004). Ainda assim, teorias marcadamente racistas surgiram nessa época, como a tese da “democracia racial”. Neste aspecto, concordo com Beatriz Nascimento (2021), para quem “a democracia racial brasileira talvez exista, mas em relação ao negro inexistente” (2021: 32), ou seja, a ideia de uma democracia racial baseia-se antes em um ideal de um país que não existe, uma vez que, para o negro real, via de regra, restam as agruras do preconceito e da falta de oportunidades.

A condição subalternizada da população negra impôs barreiras à vida de Carolina que permaneceram impenetráveis mesmo depois de seu sucesso como escritora. Como já visto neste capítulo, o teatro midiático em torno do *Quarto de Despejo* reduziu a autora à sua imagem de favelada. Isso faz parte da *experiência partilhada de ser negro*, uma vez que, constantemente, esses sujeitos são invisibilizados e sujeitados à estereótipos reducionistas. W.E.B. Dubois (1999) afirma que:

O negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e aquinhado com uma visão de segundo grau neste mundo americano — , um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo” (1999: 54).

Essa sensação de pertencer a um mundo ditado por regras brancas, ou seja, ser o *outro*, é partilhada por autores como Fanon (2008), Glissant (2021), Gonzalez (1983), Munanga (2012) e Nascimento (2021). Munanga observa que o racismo opera a nível psíquico:

No cotidiano, o negro vai enfrentar o seu inverso, forjado e imposto. Ele não permanecerá indiferente. Por pressão psicológica, acaba reconhecendo-se num arremedo detestado, porém convertido em sinal familiar (2012:30).

O regime de poder em torno dos valores culturais brancos opera de forma a estabelecer relações de dominação, que impõe a assimilação como saída. A consciência que se tem do passado da diáspora, no entanto, é diferente entre os negros, enfatiza Munanga:

Se o processo de construção da identidade nasce a partir da tomada de consciência das diferenças entre “nós” e “outros”, não creio que o grau dessa consciência seja idêntico entre todos os negros, considerando que todos vivem em contextos socioculturais diferenciados. (2012:6).

Do mesmo modo que esses autores pensam a negritude a partir de seus respectivos momentos históricos e perspectivas de vida, Carolina também enseja um corpo de pensamento individual para refletir sobre sua própria negritude e sobre o lugar coletivo do negro na sociedade em que vive. São muitas as passagens de *Quarto de Despejo* em que Carolina reflete sobre o entrelaçamento do passado escravocrata com as opressões raciais contemporâneas, como, por exemplo, a violência policial:

[...] Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa árvore. O

guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatorio. Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata? (: 101)

Outro exemplo de contemporização da escravatura abordado por Carolina pode ser encontrado na seguinte passagem:

[...] Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou a pedir comida. E eu não tinha. Era o reprise do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha a Dona Alice. Ela deu-me a banha e arroz. Era 9 horas da noite quando comemos. E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual — a fome! (: 36).

Por fim, destaco o trecho de *Quarto de Despejo* que dá nome a esta seção, na qual, em um belo exercício de síntese aforística, Carolina afirma que:

A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro. (2020:154).

Suas reflexões sobre as injustiças raciais, portanto, comprovam que Carolina tem uma perspectiva crítica apurada em relação às questões de negritude e às opressões que delas decorrem. Tais reflexões também são sempre atravessadas pela consciência da interseccionalidade entre raça, gênero e classe. E é através do processo da *escrita de si* que essa consciência toma corpo, gerando não apenas entendimento, mas também revolta. Tomemos como exemplo esta passagem em que, ao criticar o sermão do frei Luiz, Carolina expõe a hipocrisia do discurso religioso que prega a humildade como uma virtude aos pobres, uma vez que isto seria uma forma de resignação diante das opressões sociais:

[...] As quatro horas comecei escrever. Quando eu desperto custo adormecer. Fico pensando na vida atribulada e pensando nas palavras do Frei Luiz que nos diz para sermos humildes. Penso: se o Frei Luiz fosse casado e tivesse filhos e ganhasse salário mínimo, aí eu queria ver se o Frei Luiz era humilde. Diz que Deus dá valor só aos que sofrem com resignação. Se o Frei visse os seus filhos comendo gêneros deteriorados, comidos pelos corvos e ratos, havia de revoltar-se, porque a revolta surge das agruras. (: 81).

Podemos também observar o cruzamento entre a revolta contra a opressão política e a consciência do seu papel combativo enquanto poeta periférica, como podemos observar nesta passagem:

[...] Mas eu já observei os nossos políticos. Para observá-los fui na Assembleia. A sucursal do Purgatório, porque a matriz é a sede do Serviço Social, no palácio do Governo. Foi lá que eu vi ranger de dentes. Vi os pobres sair chorando. E as lágrimas dos pobres comove os poetas. Não comove os poetas de salão. Mas os poetas do lixo, os idealistas das favelas, um expectador que assiste e observa as tragédias que os políticos representam em relação ao povo. (: 54)

Porém, a consciência de sua situação não traz apenas entendimento e revolta, mas também um grande sofrimento. Podemos perceber o grau mais agudo desse sofrimento nas passagens em que Carolina fala sobre suicídio. Há diversos momentos em que Carolina descreve um enorme cansaço com a vida, e, ainda que busque afastar-se de tal ideia, ela reconhece as razões que levam alguém como ela a decidir dar fim à própria vida: “Quero ver como é que eu vou morrer. Ninguém deve alimentar a ideia de suicídio. Mas hoje em dia os que vivem até chegar a hora da morte, é um herói” (: 61).

Algumas vezes estas reflexões nascem de sua própria fadiga, e outras vezes são relatos de suicídios que aconteceram na favela, como nesta passagem sobre o suicídio de Tomás, que a toca tão profundamente que a autora chega a vincular a desistência de viver com a interrupção de sua escrita:

Hoje eu estou disposta. O que me entristece é o suicidio do senhor Tomás. Coitado. Suicidou-se porque cansou de sofrer com o custo da vida. Quando eu encontro algo no lixo que eu posso comer, eu como. Eu não tenho coragem de suicidar-me. E não posso morrer de fome. Eu parei de escrever o diario porque fiquei desiludida. E por falta de tempo. (: 149).

Para Paul Gilroy (2012), o desejo de morte é um sentido de liberdade: evita-se a escravidão escolhendo-se a morte. Em *Quarto de Despejo*, o suicídio aparece como uma solução tomada por algumas pessoas, ou então em elucubrações da própria Carolina como uma alternativa às suas péssimas condições de vida. Entretanto, é interessante notar que, mesmo sendo compreensiva com aqueles que decidem dar um fim definitivo ao sofrimento, Carolina atribui uma espécie de instinto de luta e de sobrevivência como sendo uma característica da “alma dos favelados”:

[...] Fui comprar carne, pão e sabão. Parei na banca de jornais. Li que uma senhora e três filhos havia suicidado por encontrar dificuldade de viver. [...] A mulher que suicidou-se não tinha alma de favelado, que quando tem fome recorre ao lixo, cata verduras nas feiras, pedem esmola e assim vão vivendo. [...] Pobre mulher! Quem sabe se de há muito ela vem pensando em eliminar-se, porque as mães tem muito dó dos filhos. Mas é uma vergonha para uma nação. Uma pessoa matar-se porque passa fome. E a pior coisa para um mãe é ouvir esta sinfonia:
— Mamãe eu quero pão! Mamãe, eu estou com fome!
Penso: será que ela procurou a Legião Brasileira ou Serviço Social? Ela devia ir nos palacios falar com os manda chuva.
[...] A noticia do jornal deixou-me nervosa. Passei o dia chingando os politicos, porque eu tambem quando não tenho nada para dar aos meus filhos fico quase louca. (: 62)

Assim, apesar de ter uma dimensão da libertação das agruras da vida, o suicídio, para Carolina, é, antes, um problema social. E, em contraposição, viver é um ato de resistência, inclusive à vontade de morrer. No tocante às dificuldades e temores inerentes de tratar de um tema tão tabu quanto o suicídio, Carolina encontra saídas que politizam o debate, sem, no

entanto, dessensibilizá-lo. Isso porque, enquanto o desejo de morrer também lhe aflige, ela encontra mecanismos tanto para seguir vivendo, como para enfrentar esses pensamentos.

Ou seja, *Quarto de Despejo* também apresenta passagens polêmicas e contraditórias em relação ao preconceito racial, como quando Carolina afirma que “nas prisões os negros eram os bodes expiatórios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não nos trata com desprezo. Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz.” (2020:35). Neste sentido, é importante observar que, enquanto Carolina cria um corpo de sentidos sobre o preconceito racial, ela não foi uma militante, e portanto não cumpria com as estratégias e demandas do movimento negro.

Em que pesem essas reflexões, Carolina escreveu em um tempo no qual querer ser escritora, sendo pobre e negra, era um sonho muito ambicioso, quiçá fantasioso. É neste sentido que a escritora angolana Djaimilia Pereira de Almeida afirma que:

O meu maior privilégio é ter nascido em 1982. [...] Houvesse eu nascido 70 anos antes e não haveria lugar a este ensaio, ou a qualquer dos meus livros. Fosse eu uma mulher negra da geração da minha avó, ou mesmo da geração da minha mãe, e o meu destino seria outro. (2022: 6).

Aí está o elemento mais surpreendente da vida vivida e literária de Carolina. Diante de todas as tentativas de desmerecê-la e enclausurá-la em torno de estereótipos e das próprias dificuldades de sua vida e de sua trajetória, que tornaram seu caminho até o mundo literário muito mais custoso, Carolina seguiu acreditando e, no fim, publicou um livro contraditório, errático, triste e poético, rico e engenhoso. Seu diário é rico em assuntos e detalhes, nos quais a vida e a escrita se entrelaçam. A descida à vida ordinária narrada por Carolina também desafia os estereótipos em torno da favela. Por mais que a crítica especializada e o senso comum insistam em associar tristeza à pobreza e reduzir o livro de Carolina a aparições de um cotidiano triste, em *Quarto de Despejo* o pobre é um ser complexo, e a favela, ainda que seja a “úlceras da cidade”, é cheia de vida. Por mais que os personagens pobres e negros da literatura brasileira sejam tradicionalmente confinados à espaços como a favela (Dalcastagnè, 2012), Carolina acrescenta elementos de outras ordens, seja como voz ativa no texto e personagem principal, ocupando, ao mesmo tempo, lugar de catadora de lixo e escritora, seja com as críticas que faz à própria pobreza e ao ambiente da favela. Não à toa, Oswaldo de Carvalho, membro da ACN, afirma que “[...] na verdade, a Carolina era desmesurada: ela estava fora de todo padrão” (Carvalho apud Silva, 2014, n.p).

Em *Quarto de Despejo*, sua vida dá corpo à sua escrita e sua escrita dá corpo à sua vida. E é a partir desse recurso, que mescla vida e narrativa, que a autora dá vida à sua

indignação, à sua determinação e aos seus sonhos. Carolina deseja escrever para além de si e aposta em seu livro como mudança de sua realidade de vida.

Capítulo dois

A Queda do Céu

Toda tomada de poder é também uma aquisição de palavra.

Pierre Clastres

Não tem fim do mundo mais iminente do que quando você tem um mundo do lado de lá do muro e um do lado de cá, ambos tentando adivinhar o que o outro está fazendo.

Ailton Krenak

A compreensão de um livro que é a um só tempo uma mistura de tantos gêneros de escrita nos envolve em uma atmosfera de significados sujeitos a uma miríade de interpretações — algumas incapturáveis, pois *diferentes*⁹, outras por vezes intangíveis, pois da ordem cosmológica. Ao falar a partir de si mesmo e sobre si mesmo, nosso narrador¹⁰ também fala para além de si mesmo: em nome das florestas, em nome de seu povo e em nome da sobrevivência de todos os seres. Assim, ele engendra uma narrativa que estabelece uma oposição ao trabalho antropológico tradicional. *A Queda do Céu* estabelece com os leitores brancos uma relação de inversão antropológica. Com isso, não quero dizer que o que Kopenawa faz é antropologia, pois não é, evidentemente. Não só a tessitura de suas palavras escapa de epistemologias ocidentais, como também as epistemologias ocidentais, incluindo a antropologia, possuem metodologias que lhe escapam. No entanto, a narrativa de Davi e de seu tradutor, editor e mediador, o antropólogo Bruce Albert, invertem as posições originalmente ocupadas por observador-observado. O livro parece, assim, possibilitar uma sublimação dos significados que geralmente atribuímos ao mundo, a partir de uma ordenação metafísica que, ao contrário da nossa, não é grafocêntrica. É a partir destes sentidos que nos escapam que Davi nos observa, e também é a partir deles — e de uma estranheza aguda — que cria, junto a seu sogro, Lourival, um corpo interpretativo sobre o *povo da mercadoria*¹¹.

Mas não só deste corpo interpretativo é feito este livro. Narrado em primeira pessoa, *A Queda do Céu* apresenta não apenas a história de seu autor, mas também a de seu povo. Suas

⁹ Diferença cultural, social e ontológica.

¹⁰ Entendo Davi como um narrador: alguém que se comunica tanto através de sua voz quanto da escrita (Benjamin, 1994). O narrador é, antes de tudo, uma pessoa que sabe aconselhar e é capaz de intercambiar experiências. A relação primordial do narrador não é necessariamente com a escrita e sim com a vida; se relacionando com a vida, a experiência relatada por um narrador incorpora ao invés de segregar, isso significa que o narrador, ao estabelecer uma relação entre a experiência narrativa da experiência de seu receptor, estabelece uma proximidade entre o leitor e o narrador. Além disso, o narrador é alguém que, ao relatar sua história, o faz com sabedoria. Albert é um autor do livro e escritor. Faço essas distinções por entender que elas podem nos ajudar a diferenciar Albert e Kopenawa, uma vez que ambos têm funções muito diferentes na elaboração do texto.

percepções sobre o mundo interior e exterior são contadas a partir de sua própria experiência como indígena, mas traduzidas para as palavras dos brancos por Bruce Albert, à quem devemos não apenas a edição do texto, como também o seu lirismo.

Não é simples delinear o livro, pois ele é fronteiro. Sua linguagem passa pela oralidade e pela escrita. Em termos de classificação de gênero, oscila entre a antropologia, a literatura e a autobiografia. Mais ainda, esta é uma obra que congrega tanto as concepções de universo dos brancos quanto dos Yanomami. O livro cria uma paisagem emaranhada entre a vida de Davi e dos seus semelhantes, mesclando pressupostos xamânicos e memórias do contato entre esse povo e os brancos, divagando entre temporalidades e cosmologias, em uma narrativa multifacetada que não obedece uma ordenação cronológica o que pode dificultar a captura dos fatos narrados por meio de categorias próprias do mundo ocidental (Fabian, 2013). Se, por um lado, o livro instaura uma maneira nova de narrar, a partir do momento em que o narrador (Kopenawa) e o escritor (Albert) são categorias imbricadas¹², ele também mistura ontologias ao fazer uso da palavra escrita e do suporte físico do livro, que são tecnologias tradicionalmente não-indígenas.

A narrativa de Davi é entrecortada pela história do encontro¹³ entre seu povo e os brancos¹⁴. Suas explicações oferecem-nos a sabedoria dos xamãs e a história de seu povo como forma de não somente defender a floresta, mas também de defender seus modos de vida diante da destruição colossal provocada pelo *povo da mercadoria*. Mediante o sofrimento de seu povo e do espanto de Davi com as cidades dos brancos e a forma como lidam com o ao redor, o narrador nos lembra que o fio da vida é um só, e que, apesar de todas as *diferenças*, padecemos todos de um mesmo destino. Assim sendo, se é verdade que a vida é uma partilha entre todos os viventes, o desejo de Davi é o de nos alertar para a forma como vivemos nossas vidas, lembrando-nos a todo momento que, apesar de habitarmos o mundo de formas distintas, há um espaço em comum entre todos nós que devemos cuidar coletivamente: “Só

¹² Digo categorias imbricadas porque escritor e narrador se mesclam: Davi é o eu-lírico e o provedor da história; Bruce Albert é o escritor, idealizador e editor do livro. Isso estará melhor explicado à frente.

¹³ Segundo o Dicionário Aurélio, “encontrar” pode ser tanto um ato de deparar com ou achar; descobrir ou atinar com; topar, chocar-se com; achegar, unir ou mesmo opor-se a; contrariar, chocar-se com; defrontar-se com; embater-se. Escolhi essa palavra justamente porque essa multiplicidade de sentidos dá conta das contradições e desdobramentos desse contato entre nós e eles.

¹⁴ Ao longo do livro e, conseqüentemente, desta dissertação, nos confrontaremos com “brancos” (do yanomami *napë*, que designa ‘inimigo, forasteiro’, e que passou a ser usado para referir os brancos) e “povo da mercadoria” para designar este outro, que somos nós mesmos, a quem Davi ora dirige sua palavra ora narra sobre. Sobre este termo, há uma nota logo no início do prefácio de Viveiros de Castro que nos diz o seguinte: “O Outro sem mais, o inimigo por excelência e por essência, é o ‘Branco’. Outras línguas indígenas do país conheceram deslocamentos análogos, em que palavras designando o ‘inimigo’ ou ‘estrangeiro’ — e normalmente especificadas por denominativos distinguindo as diferentes etnias indígenas (ou comunidades da mesma etnia) em posição de hostilidade/alteridade — passaram a ser usadas sem maiores especificações para designar o Branco, que passou a ser ‘o Inimigo’.” (2015:12-13).

existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar.” (2015: 498). Apesar de tantas *diferenças* demarcadas, seja nas formas de habitar este mundo ou em termos de ontologia, Davi nos convoca a refletir sobre um ponto em comum, que é a própria vida, vivida sob o mesmo céu, pois:

Foi *Omama*¹⁵ que nos criou, mas foi também ele que fez os brancos virem à existência. Há apenas um único e mesmo céu acima de nós. Só há um sol, uma lua apenas. Moramos em cima da mesma terra. Os brancos não foram criados por seus governos. Eles vêm da fábrica de *Omama*! São seus filhos e genros, tanto quanto nós. (2015:231)

Apesar deste ponto em comum, Davi dedica diversos capítulos às *diferenças* entre o seu mundo e o dos brancos, como, por exemplo, as noções de guerra, de natureza, de educação, de mercadoria, de política e dos sonhos. Porém, o ponto central de seu livro é o fato de que, se destruirmos a floresta (como já estamos fazendo), morreremos todos. A queda do céu é uma possibilidade para todos os mundos.

Para a estratégia de análise neste capítulo, interessa-me a dimensão do encontro, que está presente tanto na elaboração da narrativa, através do entrelaçamento entre a voz que narra (Davi) e a mão que escreve (Albert), quanto pelo conteúdo, que faz menção a este encontro recorrentemente. Isso porque o livro em si é dialógico, estabelecendo vínculos com a vida experienciada por Davi e com a vida em seu aspecto físico, dos seres, das florestas e dos espíritos. Assim, não pretendo tecer comentários detalhados sobre o xamanismo, nem tampouco sobre a cosmologia Yanomami. Ao invés disso, este capítulo se concentra na feitura do livro, em sua recepção, na co-autoria de Albert e naquilo que, na narrativa, é direcionado ao leitor. Sobretudo, discutirei as partes em que Davi tenciona as relações entre ele mesmo e aqueles que o estão lendo — leitores estes que são provenientes de uma sociedade *álder*. Este recorte foi escolhido porque o trabalho colaborativo entre Albert e Kopenawa, ao mesmo tempo que inova, levanta questões muito importantes sobre a alteridade, perspectiva e contato.

A capa desta edição é estampada por uma fotografia de Claudia Andujar¹⁶, datada de 1976, que retrata a face de uma pessoa Yanomami. Na montagem da capa, o olhar do indígena se volta para o alto, conduzindo nosso olhar para o título: *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*.

Como epígrafe, o livro traz duas citações; uma de Lévi-Strauss:

[...] Antes mesmo da chegada dos brancos, a mitologia ameríndia dispunha de esquemas ideológicos nos quais o lugar dos invasores parecia estar reservado: dois pedaços de

¹⁵ *Omama* é o demiurgo Yanomami, criador do mundo.

¹⁶ Claudia Andujar é uma notável fotógrafa de ascendência suíça, que, ao longo de muitos anos, engajou-se na luta yanomami. Suas séries fotográficas mais conhecidas são, justamente, as feitas entre os Yanomami, as quais retratam, de modo geral, o dia-a-dia na floresta, as cerimônias e a floresta em si. Foi, junto a Bruce Albert, criadora da Comissão Pró-Yanomami (CCPY), estabelecida em 1978 com o intuito de proteger os Yanomami, lutando pela demarcação de suas terras, efetivada somente em 1991.

humanidade, oriundos da mesma criação, se juntavam, para o bem e para o mal. Essa solidariedade de origem se transforma, de modo comovente, em solidariedade de destino, na boca das vítimas mais recentes da conquista, cujo extermínio prossegue, neste exato momento, diante de nós. O xamã yanomami — cujo testemunho pode ser lido adiante — não dissocia a sina de seu povo da do restante da humanidade. Não são apenas os índios, mas também os brancos, que estão ameaçados pela cobiça de ouro e pelas epidemias introduzidas por estes últimos. Todos serão arrastados pela mesma catástrofe, a não ser que se compreenda que o respeito pelo outro é a condição de sobrevivência de cada um. Lutando desesperadamente para preservar suas crenças e ritos, o xamã yanomami pensa trabalhar para o bem de todos, inclusive seus mais cruéis inimigos. Formulada nos termos de uma metafísica que não é a nossa, essa concepção de solidariedade e da diversidade humanas, e de sua implicação mútua, impressiona pela grandeza. É emblemático que caiba a um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em vias de extinção, como tantas outras, por nossa causa, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende — e somos ainda muito poucos a compreendê-lo — nossa própria sobrevivência. (Lévi Strauss apud Albert; Kopenawa, 2015: 5);

E outra de Davi Kopenawa:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos como nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar. (Albert; Kopenawa, 2015: 6).

Segue-se o prefácio, assinado por Eduardo Viveiros de Castro, intitulado “O recado da mata”. A seguir, há o prólogo, assinado por Bruce Albert. Nele, Albert narra um pouco sobre o processo de tessitura do livro, dá um breve ensejo sobre os Yanomami e sobre quem é Davi Kopenawa, fala um pouco de si e explica sobre a grafia, pronúncia e os glossários. É também neste prólogo que Albert fala sobre o desejo de Davi de que suas palavras fossem espalhadas para a maior quantidade de pessoas possíveis.

Por fim, antes do início propriamente dito do livro, há um pequeno “contrato” entre Davi e Bruce, intitulado “Palavras dadas”, em que ele autoriza o uso de sua palavra, concedendo-a à Albert: “Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós.” (: 63). Este preâmbulo de Davi é finalizado com uma concessão ainda maior, direcionada aos leitores: “Eu, um xamã yanomami, dou a vocês, brancos, esta pele de imagem que é minha” (: 66).

Após “Palavras dadas”, a edição também traz cinco mapas que localizam o território em que vivem os Yanomami, a situação de suas terras e os topônimos e as etnias citadas ao longo do texto. O livro divide-se em três grandes partes: “Devir outro” (capítulos 1 ao 8); “A fumaça de metal” (capítulos 9 ao 16) e “A queda do céu” (capítulos 17 ao 24). Ao final de nossa leitura, passamos por 24 capítulos: “Desenhos de escrita”; “O primeiro xamã”; “O olhar dos *xapiri*”; “Os ancestrais animais”; “A iniciação”; “Casas de espíritos”; “A imagem e

a pele”; “O céu e a floresta”; “Imagens de forasteiros”; “Primeiros contatos”; “A missão”; “Virar branco?”; “O tempo da estrada”; “Sonhar a floresta”; “Comedores de terra”; “O ouro canibal”; “Falar aos brancos”; “Casas de pedra”; “Paixão pela mercadoria”; “Na cidade”; “De uma guerra a outra”; “As flores do sonho”; “O espírito da floresta”; “A morte dos xamãs”.

Ao longo da leitura, também deparamo-nos com ilustrações feitas por Davi, que tanto abrem os capítulos, quanto aparecem no meio dos escritos. Ademais, no meio do livro há um caderno de fotografias de Davi Kopenawa (32 páginas); e ao final uma conclusão de Davi, intitulada “Palavras de Omama”, seguido de um *postscriptum* escrito por Bruce Albert, “Quando eu é um outro (e vice-versa)”. Este *postscriptum* é uma extensão de alguns temas tratados no prefácio. Nele, Albert reconta as aventuras narrativas do livro, faz uma breve etnografia dos primeiros encontros entre ele e os Yanomami e entre ele e Davi Kopenawa, além de falar sobre o processo de fabricação do livro.

Antes das notas, dos agradecimentos e referências bibliográficas, estão os anexos: I. “Etnônimo, língua e ortografia”; II. “Os Yanomami no Brasil”; III. “A respeito de *Watoriki*”; e IV. “O massacre de Haximu”; e, por fim, os glossários etnobiológico e geográfico.

O ordenamento de capítulos dá-se mediante um sequenciamento híbrido que, segundo o próprio Bruce Albert, alterna eixos temporais e temáticos. Os eixos temporais alternam episódios individuais e coletivos, enquanto que os eixos “auto-etnográficos” (um termo dos autores), alternam-se entre evocações da tradição e recriações pessoais de Davi sobre as cosmologias de seu povo (2015:547). No entanto, as partes do livro são independentes, no sentido de que os capítulos poderiam ser lidos fora de ordem.

Neste sentido, as notas de rodapé, apesar de silenciosas, compõem uma outra dimensão do livro. O leitor que deseja organizar e concatenar os eventos cronologicamente pode ler o texto enfatizando a relação com o redator quase oculto, Bruce Albert, através das notas explicativas ao fim do livro. A leitura desses textos é complementar em seu sentido mais amplo, elucidando os aspectos temporais mais difusos do livro, além de darem um aporte teórico sobre a redação do texto. Essas notas são capazes de alterar a leitura à medida em que trazem eventos importantes, paralelos à narrativa de Davi ou circunscritos por ela. As notas, desta forma, são mais uma demonstração da natureza híbrida do livro, uma vez que apresentam uma dimensão oculta do texto, que é a própria co-autoria de Albert. Seu trabalho é resultado de anos de consistente pesquisa antropológica junto aos Yanomami, e estas notas evidenciam sua longa experiência profissional. Assim, se, por um lado, a narrativa de Davi proporciona uma “inversão antropológica”, as notas produzem uma síntese antropológica. Ainda que sejam “periféricas”, pois não fazem parte do “corpo do texto”, e, portanto, seja

possível chegar à mensagem central do livro sem a leitura das notas, elas se tornam um elemento vital para a experiência plurissignificativa da obra.

É curioso, portanto, o modo como o leitor pode ler esta obra e se esquecer da presença de Albert. Neste sentido, Albert é muito bem sucedido, uma vez que consegue passar despercebido e, simultaneamente ser capaz de proporcionar uma leitura diferente, quase que criando um outro livro, paralelo aos dizeres de Davi. Ou seja, o mediador pode tanto nos escapar, como pode estar ao nosso lado, nos conduzindo ao longo da leitura, a depender da forma como optamos por ler o livro.

2.1. “Os brancos acham que não sabemos de nada, apenas porque não temos traços para desenhar nossas palavras em linhas”

A história deste livro, tanto a contada por ele quanto a contada a partir dele, é o desdobramento de um encontro, cujo ensejo — *A Queda do Céu* — borra algumas barreiras. Trata-se do encontro cultural entre os brancos e os indígenas, que pode tanto ser pensado historicamente, como também a partir da relação de Albert e Kopenawa, que é o que me interessa pensar nesta seção. O encontro entre seus dois autores também nos possibilita refletir sobre questões muito importantes para a antropologia, como a distinção entre oralidade e escrita, além das noções de tradução, autoria, etnografia, ontologia e alteridade.

É notório que haja tão bem sucedida imbricação entre os autores, ao mesmo tempo em que a autoria do livro não é questionada. Disso podemos inferir que há algo da dimensão do encontro entre esses dois autores que gera esse formato em primeira *pessoa*, que é uma *pessoa* híbrida, pois porta a voz de Davi, mas nasce das mãos de Bruce.

O primeiro contato entre os dois autores deu-se em 1978, durante umas festa *reahu*¹⁷, em uma casa coletiva de parentes de Davi. Nessa época Davi atuava como intérprete para a FUNAI no posto Demini. Neste primeiro encontro, Albert afirma que ambos não criaram grandes vínculos, tendo havido, inclusive, um estranhamento. Porém, no início da década de 90, em função de dois acontecimentos marcantes — a saber, a implementação de um projeto sanitário pela Comissão pró-Yanomami (CCPY) no rio Tootobi e na apuração do “Massacre de Haximu”, feita em colaboração com a Polícia Federal¹⁸— eles tornaram-se mais próximos. Segundo nos conta Albert, o livro nasceu de duas levadas longas de conversas com Kopenawa: uma que se deu entre 1989 e 1992 e outra entre 1993 e 2001. Por alguns anos, as gravações de

¹⁷ Segundo nos diz Bruce Albert em nota, o *reahu* é ao mesmo tempo uma cerimônia de aliança, como também um ritual fúnebre (2015:613, nota 29).

¹⁸ Voltarei a esses eventos na próxima seção.

Albert eram basicamente monólogos de Davi Kopenawa. No entanto, conforme os dois foram entendendo que as palavras de Davi tornariam-se um livro, Albert passou a lhe fazer perguntas, estabelecendo uma dinâmica dialógica que preencheria as lacunas da narrativa oral e daria corpo ao que viria a ser *A Queda do Céu*. Sobre os anos de conversas que geraram os manuscritos do livro, Albert comenta:

Meu interlocutor e cúmplice suportou, ao longo de todos esses anos, com paciência heróica, confiança inabalável e generosidade fora do comum, todas as minhas dúvidas e perambulações pelos arcanos do manuscritos, que parecia condenado a nunca chegar ao fim. [...] Ele me havia dito várias vezes que tentar conter em desenhos de escrita a infinita multiplicidade dos espíritos e a força de suas palavras — ainda que fossem poucas as que ele mesmo conhecia, insistia com modéstia — era uma aposta arriscada. Devia estar, de certa maneira, reconhecido por eu ter aceitado fazer com ele aquele estranho experimento intelectual entre nossos mundos. Assim, com um sorriso gentilmente irônico, por vezes apenas recomendava, como que para dar a medida da sua indulgência, que eu tentasse não morrer antes de ter concluído o *meu* trabalho. (2015:533, grifo meu).

Para além do projeto etnopolítico de Davi, a fabricação do texto é obra de Bruce Albert, pois é ele quem recolhe as mensagens de Davi, as sistematiza, traduz e redige. No *post-scriptum*, ele fala inclusive de um desejo de engendrar, a partir das trocas com Davi, uma experimentação etnográfica, ou um projeto antropológico. Desta “aventura narrativa”, como nos diz Albert, nasce um entrelaçamento entre os *eus* do livro. Ao longo do processo de escrita, Albert fez questão de se estabelecer como um redator fantasma, ou uma espécie de dublê. E é nesse lugar, em que o antropólogo se ausenta para dar corpo a um outro sujeito e fazer, de sua voz, palavras escritas, que abre-se espaço para uma co-autoria. Sobre essa redação-fantasma, Albert afirma que

O esforço de transposição de suas palavras e ideias exige do redator uma profunda capacidade de identificação com o narrador, para poder habitar sua voz. É somente a partir de uma tal relação de “despersonalização lírica” — na qual o outro se torna um “eu” — que o redator pode pretender, com alguma legitimidade, transmitir as palavras de seu “modelo”, escrevendo-as “em seu lugar”. (2015:538).

Neste sentido, parece-me que Albert leva ao extremo a disciplina do *pacto etnográfico*, forjado em torno da ideia de que um *outro* (Albert) torna-se o *eu* (Kopenawa). Esta é uma das transgressões mais interessantes desse livro —transgressão essa que só se faz possível por causa da franca admiração de Bruce Albert por Davi Kopenawa. Seria impossível que Bruce Albert se propusesse a encarnar esse outro *eu* se não houvesse, além do contato pessoal com Davi, também uma extrema simpatia pelas as causas do povo Yanomami, já que grande parte da cosmologia e das histórias contadas no livro são ideias gestadas *em relação* à tradição e memória do grupo. Portanto, o que ouvimos neste livro é a voz de um “eu coletivo tornado autoetnógrafo, movido pelo desejo ao mesmo tempo intelectual, estético e político de revelar o saber cosmológico e a história trágica dos seus aos brancos dispostos a escutá-lo”

(2015: 539). Assim, ao invés de nos perguntarmos sobre quem é ou não o autor do livro, devemos nos perguntar: como fazem os autores para criar essa atmosfera em torno do livro? A resposta nos leva à própria relação de proximidade entre eles e confiança estabelecida ao longo de anos. Não fosse a familiaridade entre os autores e o profundo conhecimento de Albert sobre os Yanomami, a tessitura imbricada de ‘eus’ do livro talvez não fosse tão exitosa.

Essa atmosfera é criada, também, em torno da própria narrativa, em passagens que fazem referência direta à relação entre os autores, seja pela descrição de eventos em que ambos estiveram presentes, seja por meio do próprio diálogo entre os autores. Tomemos como exemplo as primeiras palavras do livro:

Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como um fantasma. Aos poucos, você foi aprendendo a imitar minha língua e a rir conosco. Nós éramos jovens, e no começo você não me conhecia. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de *napë*. Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos. Apesar disso, você veio até mim e se tornou meu amigo. Você ficou do meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos *xapiri*, que na sua língua vocês chamam de espíritos. Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. Ficamos muito tempo sentados, falando, em minha casa, apesar das picadas das mutucas e piuns. Poucos são os brancos que escutaram nossa fala desse modo. Assim, eu lhe dei meu histórico, para você responder aos que se perguntam o que pensam os habitantes da floresta. Antigamente, nossos maiores não contavam nenhuma dessas coisas, porque sabiam que os brancos não entendiam sua língua. Por isso minha fala será algo de novo, para aqueles que a quiserem escutar. (Albert; Kopenawa, 2015: 63-64).

O livro existe, então, em duplo benefício, pois, ao contar com a co-autoria de Albert, permite à Davi que suas palavras circulem de forma mais ampla em espaços ainda dominados pela escrita. E essa inserção vem de um contrato bilateral, forjado, também, por Kopenawa, como ele mesmo afirma:

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferentes de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!” (2015:64).

Paralelamente, da parte de Bruce Albert, engendrar um livro da magnitude de *A Queda do Céu* o promove enquanto antropólogo, sobretudo pela singularidade da narrativa e da proposta descritiva do livro.

Sendo assim, da forma como compreendo o processo de fabricação deste texto e o entrelaçamento entre o narrador e o escritor, a mediação de Bruce Albert entre nós, os leitores, e Davi, nos localiza diante dos nossos estados de *diferença*. É a *tradução* de Albert que nos aproxima do universo de Davi. Em vista disso, Bruce Albert sugere, no prólogo, que *A Queda do Céu* não é um bom objeto para pesquisas que objetivem fazer uma exegese do discurso, justamente porque as palavras de Davi estão adaptadas/deformadas para caber em um tipo de regime comunicacional que não é o seu. O encontro entre os autores é, desta maneira, mediador da narrativa com o leitor. Por conta disso e da imbricada teia de personificações que compõem o eu-lírico do livro, a tradução¹⁹ é também uma protagonista invisível. Tradicionalmente, ao defrontarmos-nos com “regimes de palavras distintos e com paradigmas divergentes”, para usar um termo empregado por Isabelle Stengers (2011), esbarramos na questão da tradução²⁰. Boas reflexões têm sido feitas sobre o assunto, como, por exemplo, as de Cesarino (2011) e as de Viveiros de Castro (2004). Destaco o trabalho de Stengers, que, refletindo sobre práticas comparadas, nos fornece conceitos para pensar sobre o encontro entre epistemologias ontologicamente divergentes. As reflexões de Stengers sobre o método científico e a forma com que a antropologia faz uso de práticas de mediação levam-na a investigar situações em que a *comparação* se apresenta antes como um motivo de preocupação do que como uma solução epistemológica e empírica; trata-se de casos como este em que estamos estudando, pois, em se tratando de refletir sobre paradigmas e ontologias divergentes, nos debatemos com a *incomensurabilidade* entre as práticas comparadas. Isso nos pede atenção. Para Stengers, no entanto, a tradução de paradigmas divergentes não é impossível, mas deve levar em conta que há um colapso na comunicação entre estes paradigmas. Reconhecendo que as práticas daqueles que estudamos são efetivamente *diferentes*, Stengers pensa na dubiedade do ato de nomear as práticas *outras* com as mesmas palavras que utilizamos para nos referir às nossas, fato que pode nos fazer incorrer em comparações unilaterais e, portanto, em constatações e interpretações irreais ou até hiperreais. Assim, neste livro, havendo um narrador dissidente do nosso sistema tradicional de letras, que não é um pesquisador e que não traja um idioma científico — e, portanto, não enfrenta

¹⁹ Refiro-me ao processo de tradução do Yanomami para o francês; e do discurso oral para o discurso escrito, perpassando por regimes ontológicos diferentes. Ainda que este livro seja a versão em português da obra conjunta de Kopenawa e Albert, compreendo que esta tradução é menos importante para o entendimento do livro, pois é uma operação entre dois regimes gramaticais similares e subordinados à regras que fazem desta tradução um lugar muito mais comum para nós, leitores.

²⁰ Neste caso, “a tradução se torna uma operação de diferenciação — uma produção da diferença — que conecta os dois discursos exatamente na medida em que eles não estão dizendo a mesma coisa, na medida em que indicam exterioridades discordantes para além das homônimas equívocas que compartilham” (Viveiros de Castro apud Cesarino, 2011: 134).

questões empíricas e epistemológicas advindas de práticas historicamente homogeneizadoras — a comparação funciona antes como uma superação da barreira de sentidos entre os nossos sistemas de compreensão e interpretação do mundo e os de nosso narrador, sendo um artifício narrativo incorporado aos dizeres dele como uma forma de autodeterminar sua vida e a vida de seu povo, diferenciando-se a partir de enredos explicativos que promovem antes uma superação da *incomensurabilidade* do que um recrudescimento. Ou seja, em *A Queda do Céu*, a comparação aproxima-nos de seu mundo. Um exemplo disso está na seguinte passagem:

Os dizeres de nossos ancestrais nunca foram desenhados. São muito antigos, mas continuam sempre presentes em nosso pensamento, até hoje. [...] as crianças não conhecem os *xapiri*. No entanto, prestam atenção nos cantos dos xamãs que os fazem dançar em nossas casas. É desse modo que, aos poucos, as palavras dos maiores vão fazendo seu caminho nos pequenos. [...] Os brancos, por outro lado, não param de querer desenhar suas palavras. [...] Se escutarem muitas delas sem marcar seu traçado, elas logo desaparecem de seu pensamento. (2015:457)

Na página seguinte, Davi afirma que “Nós somos habitantes da floresta. Nosso estudo é outro” (:458). Para ele, portanto, as palavras dos espíritos não são passíveis de serem transpostas para o papel, justamente porque elas são infundáveis. Seus métodos de apreensão do conhecimento são outras.

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu aprendi a viver. Meus antigos não me fizeram apenas repetir suas palavras. Fizeram-me beber *yãkoana* e permitiram que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho. Deram-se seus próprios *xapiri* e me disseram: “Olhe! Admire a beleza dos espíritos! Quando estivermos mortos, você continuará a fazê-los descer, como nós fazemos hoje. Sem eles, seu pensamento não poderá entender as coisas. Continuará na escuridão e no esquecimento!”. Foi assim que eles me abriram os caminhos dos *xapiri* e fizeram crescer meu pensamento. Agora, vou envelhecendo e, por minha vez, trato de transmitir essas palavras aos jovens, para que elas não se percam e jamais sejam esquecidas. Se eu não tivesse conhecido os espíritos, teria permanecido ignorante e falaria sem saber algum. Graças a eles, ao contrário, minhas palavras podem seguir uma à outra e se estender por todas as partes onde se deslocam. Podem falar de todas as terras desconhecidas de onde descem. É esse nosso modo de ficar sabido. Nós, habitantes da floresta, nunca esquecemos os lugares distantes que visitamos em sonho. De manhã, quando acordamos, suas imagens permanecem vivas em nossa mente. Ao evocá-las, pensamos, satisfeitos: “Essa é a beleza dos *xapiri* que os antigos conheceram antes de nós! É assim que, desde o primeiro tempo, eles são a ouvir seus cantos e dançam para se apresentar!”. Essas imagens permanecem nítidas e sempre voltam em nosso pensamento. As palavras dos espíritos que as acompanham também ficam dentro de nós. Não se perdem jamais. Esse é o nosso histórico. É a partir delas que podemos pensar com retidão. É por isso que eu digo que nosso pensamento é parecido com as peles de imagens nas quais os brancos guardam os desenhos das falas de seus maiores. (: 465-466).

Não parece que Davi acredite que sua mensagem chegará aos brancos intacta. Parte dessa suposição está nos trechos direcionados para o leitor, que são paulatinamente explicativos. Davi parece saber que há uma distância existencial entre aqueles que ele deseja comunicar e ele mesmo. Tampouco Bruce Albert nega o estado de diferença entre sua escrita e as falas de Davi.

De minha parte, me esforcei por restituir a sensibilidade poética e a densidade conceitual de suas palavras, numa tradução tão próxima quanto possível, mas evidentemente usando uma

forma de escrita e de composição capaz de torná-las mais facilmente acessíveis a um público de não especialistas (2015:51).

Ou seja, os estados de *diferença* incontestes entre os leitores não-indígenas e o *narrador* diluem-se pela presença de um tradutor-mediador.

Há outro aspecto da tradução que diz respeito ao modo de feitura do livro, que consiste na “transcrição” dos diálogos entre Bruce Albert e Davi Kopenawa. Nessas passagens, o método tradutológico busca transformar a narrativa oral em narrativa escrita, sem que, com isso, seja gerada uma transcrição *ipsis litteris*:

O caminho que leva do discurso oral “fonte” ao relato escrito “final” é de fato longo, embora — ou principalmente por isso — o autor se imponha a maior fidelidade às palavras e ao estilo de seu “modelo”. [...] Assim, se o narrador gravado é inquestionavelmente o autor de sua vida e das palavras que confia, o redator, por sua vez, é o autor do esforço de composição e de escrita que constitui o depoimento enquanto tal. (:540-541)

Ou seja, além da tradução entre línguas e ontologias diferentes, há a tradução do oral para o escrito, que não deixa de ser, também, ontológica. Sobre o processo de tradução como um todo, Albert afirma que “a narrativa de Kopenawa aqui publicada é o resultado de um cuidadoso trabalho de composição — como o é, surpresa!, toda escritura etnográfica, biográfica, ficcional ou qualquer outra.” (: 29). O que Albert nos lembra é que uma etnografia é sempre um trabalho de composição. No entanto, como temos visto, *A Queda do Céu* vai além do que muitos trabalhos de etnografia já fazem ao trazerem histórias oralizadas que são coletadas em trabalhos de campo, como é o caso dos trabalhos de Gonçalves (2011) e de Das (2020). A publicação deste livro, por ser uma co-autoria, cria novos pressupostos, sem deixar, no entanto, de induzir questionamentos já antigos no campo etnográfico, tais como os modos pelos quais é possível dar vida e espaço de fala aos nossos interlocutores. Isso remonta aos primórdios do contato e das primeiras interações epistêmicas entre os brancos e os indígenas.

Para a antropologia, por exemplo, sabe-se que as instâncias teóricas de classificação das sociedades ditas “primitivas” operavam em torno da *falta*, como bem apontou Clastres (2010) — *falta* esta que funcionava a partir de uma comparação hierárquica — ou seja, a estas sociedades faltavam aspectos que jaziam nas próprias sociedades ocidentais, que eram tomadas como referências dos “marcos civilizatórios”. Dentre essas “*faltas*” estava a escrita. Esse tipo de comparação *incomensurável* entre os modos de vida dos indígenas e dos brancos remete a processos mais antigos, porque estão ligados à própria modernidade, fundada sob a ruptura entre oralidade e escrita. Lembremos Walter Ong (cf. introdução), para quem a escrita é uma tecnologia que, em seu surgimento, alargou as possibilidades de linguagem, excedendo as linguagens orais. Porém, ao contrário do que pressupõe os dogmas modernos, que dizem

que a comunicação escrita é superior a comunicação oral, hoje sabemos que não há superioridade da escrita sobre a oralidade. A diferença entre oralidade e escrita é quantitativa e não qualitativa, sendo a escrita apenas um meio referente ao processo de tecnologização do mundo. Os contrastes entre as duas formas de comunicação, bem como os consequentes estereótipos que recaem sobre ambas, são tributários da profunda interiorização literária do mundo ocidental, tendo como exemplo as próprias universidades.

Essa interiorização grafocêntrica está ligada, também, às instituições basilares da modernidade, como a colonização e a catequização, como bem aponta Andrea Daher (2012). Essas instituições são parte do que ela vai chamar de “economia escriturária moderna”. Dessa economia grafocêntrica, as escrituras missionárias e os relatos de viagens dos séculos XVI-XVIII (que foram, inclusive, material de estudo dos primeiros antropólogos) são filhos pródigos. Marcadamente coloniais, esses textos ensinam aspectos importantes dos primeiros contatos entre indígenas e europeus. Nesse sentido, era comum que esses escritos fizessem uso de certos recursos narrativos com o intuito de tornar a reprodução da oralidade indígena a mais verossímil possível. No entanto, para Daher, a tentativa de transmitir um “efeito de realidade”, não passava de uma forma de atualizar o que ela chama de “oralidade perdida” (2012:27) — a exclusão e petrificação da oralidade como forma perdida no tempo, substituída pela escrita. Assim, ela afirma que

Determinadas representações de uma “oralidade indígena” são dadas a ler, numa grande variedade de gêneros textuais produzidos por missionários e cronistas, em termos gerais, na época moderna, com funções e usos teológico-políticos e efeitos localizados (2012: 20).

A “oralidade perdida” observável nesses textos gera outras questões, como a ausência e a falta de agência das falas indígenas.

Como forma de ilustrar os efeitos da economia escriturária e da consequente “oralidade perdida”, Daher utiliza como exemplo um episódio narrado por Michel de Montaigne sobre seu encontro com três indígenas levados do Brasil para a França no século XVI. Segundo Daher, Montaigne os havia indagado sobre o que tinham achado da França, no que eles concedem três respostas, das quais Montaigne esquecera-se de uma. Ainda conclusão de Montaigne sobre o encontro e sobre as respostas foi de que: “Tudo isso não está muito mal, mas, ora, eles não usam calças” (Montaigne apud Daher, 2012: 17). Por isso Daher não deixa de comentá-la, dizendo: “São esses os homens — sem calças — cuja voz se ouve nas brechas da tradução e sob o risco de perda total. É nessas mesmas condições que um discurso sobre eles pode ser escrito.” (:17). A resposta é reveladora do lugar da escrita nos valores e práticas colonizadoras. Em suma, Daher evidencia o marcador etnocêntrico dos primeiros encontros e

da oposição vertical e enviesada criada entre oralidade e escrita, ou seja, que as produções textuais analisadas por ela, todas dos tempos de colônia, replicavam as falas oralizadas dos indígenas não somente como um recurso de caricaturização, mas também serviam como formas de silenciamento dessas pessoas, que só podiam existir sob as vistas do outro. Assim, na história das práticas letradas, os indígenas ou estiveram ausentes, ou foram sub-representados, alternando estereótipos como o do *bom selvagem* ou do *canibal*.

Na contemporaneidade, os discursos *sobre* os indígenas têm coexistido com os discursos *dos* indígenas, que têm, cada vez mais, povoado o imaginário social brasileiro e os campos de produção de conhecimento. Antropologia, filosofia e política têm sido ocupadas por importantes pensadores, como Ailton Krenak, Carlos Papá, Casé Angatu, Célia Xakriabá, Cris Takuá, Daniel Munduruku, Eloy Terena, Gersem Baniwa, Graça Graúna, Márcia Wayna Kambeba, Moisés Piyãko, Olívio Jekupé e o próprio Davi Kopenawa, para citar alguns exemplos. Esses pensadores têm espalhado suas próprias histórias, seja por meio da linguagem escrita ou da linguagem oralizada. Isso promove uma recuperação da autodeterminação fugidia aos escritos mais antigos, que, como vimos no trabalho de Daher, interpelavam essas populações e suas vozes, deixando-lhes sem agência.

É neste sentido que podemos considerar que o livro de Kopenawa e Albert é propositivo, não só porque é politicamente engajado (afinal, como nos lembra Baniwa, uma teoria indígena sem política é esvaziada de sentido), mas também porque pode contribuir para mudanças no imaginário social, tanto sobre as culturas brasileiras, quanto em relação às próprias culturas indígenas — e isso, sobretudo, porque a primeira pessoa do livro é, indiscutivelmente, um indígena. Gersem Baniwa afirma que

Para o protagonismo indígena no âmbito da antropologia, que significa garantir espaço próprio de pensamento, de voz e de fazeres indígenas, será necessário romper algumas barreiras clássicas das teorias e práticas antropológicas vigentes, aproveitando-se das próprias potencialidades do campo. (2016: 51).

Ora, a parceria entre Bruce Albert e Davi Kopenawa produz algum tipo de antropologia, que não é a disciplina cartesiana que conhecemos, mas uma *outra*. O que vemos desabrochar desse livro são novas matrizes epistemológicas e cosmológicas. E no caso das epistemologias propostas por Baniwa e aparentes neste livro, elas surgem em torno da política e da luta coletiva dos indígenas, e movimentam transformações estruturais. Sendo assim, lembro Octavio Paz, para quem

as diferenças entre o idioma falado ou escrito e os outros — plásticos ou musicais — são muito profundas; não tanto, porém, que nos façam esquecer que todos são, essencialmente, linguagens: sistemas expressivos dotados de poder significativo e comunicativo. (1982: 23).

Concernente às palavras de Davi, a forma através da qual sua mensagem nos chega é bem menos importante do que sua chegada — ainda que parte de sua força seja perdida nos processos de tradução; ainda que haja uma *incomensurabilidade*; ainda que não sejamos capazes de nos transportar para a experiência da/na floresta. O mais importante de seu livro segue sendo sua relevância para a luta indígena, e não os seus contextos de produção. Sua mensagem assume um tom de urgência tão forte que à leitura do livro não escapa, em momento nenhum, a mensagem principal: a insustentabilidade do modo de vida dos brancos está atravessando fronteiras e ameaçando outras formas de vida, além de suas mesmas. O futuro de que temos tanto medo já chegou nas florestas há muito tempo. Resta-nos cuidar do céu.

2.2. “Vocês não me conhecem e nunca me viram. vivem numa terra distante. Por isso quero que conheçam o que os nossos antigos me ensinaram”

As histórias dos contatos entre não-indígenas e indígenas são muito diversificadas, podendo tanto remontar aos primeiros momentos da colonização européia na América, quanto a eventos mais recentes. Na tradição historiográfica, os relatos sobre os contatos, quer sejam eles mais antigos ou mais recentes, são quase sempre contados a partir de pontos de vista dos brancos, ainda que exista todo um arsenal simbólico e construção social sobre o contato dos pontos de vistas dos povos indígenas (Albert; Ramos, 2002). Por vezes, os relatos indígenas indicam uma pacificação dos brancos, agenciada pelos indígenas eles mesmos, “arrogando para si a posição de sujeitos e não de vítimas” (Cunha, 2002: 7). Isso significa que, embora existam uma miríade de interpretações sobre os contatos possíveis, dominam as histórias contadas pelo ponto de vista dos europeus. Diante dessa iniquidade, *A Queda do Céu* traz à tona uma perspectiva nativa sobre a relação entre indígenas e não-indígenas. Mais ainda, para Albert (2002), o discurso político de Kopenawa representa uma reviravolta no pensamento Yanomami sobre o contato interétnico com os brancos, indicando um abandono de uma perspectiva etnocêntrica, efetuando “uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre a alteridade a um discurso político sobre a etnicidade; [...]” (: 242). Na passagem a seguir podemos ver elaborações neste sentido:

Os brancos talvez pensem que paráramos de defender nossa floresta caso nos dessem montanhas de suas mercadorias. Estão enganados. Desejar suas coisas tanto quanto eles só serviria para emaranhar nosso pensamento. Perderíamos nossas próprias palavras e isso nos levaria à morte. Foi o que sempre ocorreu, desde que os nossos antigos cobiçavam as suas ferramentas pela primeira vez, há muito tempo. Essa é a verdade. Recusamo-nos a deixar que destruam nossa floresta porque foi *Omama* que nos fez vir à existência. Queremos apenas

continuar vivendo nela do nosso jeito, como fizeram nossos ancestrais antes de nós. Não queremos que ela morra, coberta de feridas e dejetos dos brancos. Ficamos com raiva quando eles queimam árvores, rasgam a terra e sujaram os rios. Ficamos com raiva quando nossas mulheres, filhos e idosos, morrem sem parar de fumaça de epidemia. Não somos inimigos dos brancos. Mas não queremos que venham trabalhar em nossa floresta porque não têm como nos compensar o valor do que aqui destroem. É o que penso.

Eu não sei fazer contas como eles. Sei apenas que a terra é mais sólida do que nossa vida e que não morre. Sei também que ela nos faz comer e viver. Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer as plantas que nos alimentam e que engordam as presas que caçamos! Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas empoalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! (2015: 354-355)

De modo geral, os relatos de Kopenawa afirmam que os primeiros contatos foram marcados por um encontro desigual, pela chegada das epidemias, pela invasão territorial e destruição da floresta. Nessa lógica, os brancos aparecem como constitutivamente ignorantes e autocentrados, os mensageiros da desgraça que acometeu e acomete ainda tragicamente os Yanomami. Essas elaborações são respostas discursivas à destruição da floresta, sobretudo por causa da atividade garimpeira, que segue sendo um problema letal. Não à toa, os tempos anteriores aos primeiros contatos são referidos como um tempo de abundância, em que não se conheciam esses tipos de mazelas.

Assim, após o contato interétnico, as noções de destruição, de guerra e de inimigo foram atualizadas. Quando Davi faz uma distinção da noção de *guerra* para indígenas e para os brancos, por exemplo, é isso que está em jogo. Os relatos sobre os períodos anteriores ao contato indicam que os combates entre os indígenas davam-se sobretudo por honra e vingança, que são ideias profundamente ligadas às relações de parentesco, enquanto que a *guerra* de verdade pertenceria ao mundo dos brancos. Segundo Davi, se antes algumas comunidades atiravam flechas uns contra os outros, as hostilidades entre indígenas cessaram após o contato com os brancos, pois o inimigo passou a ser outro. Este novo inimigo comum possui um potencial de destruição avassalador, com seus arsenais de guerra, sua “fumaça de metal” e suas epidemias. Os inimigos passaram a ser os garimpeiros, os posseiros, os fazendeiros e o próprio Estado. Afinal de contas, os brancos “não têm mais amizade pela floresta do que pelos seres que a habitam. O que querem mesmo é derrubá-la, para engordar seu gado e arrancar tudo o que podem tirar do seu chão” (2015: 440). Pois bem, foi a partir do

contato com os brancos que surgiram as gripes devastadoras, os saques, a invasão das terras, a poluição dos rios pela corrida do ouro.

No caso dos Yanomami²¹, esse contato é muito recente: deu-se nas primeiras décadas do século XX (entre os anos 10 e 40, a depender da comunidade). Antes disso, os circuitos de trocas com os brancos — motivo pelo qual os Yanomami incorporaram os objetos metálicos, novos gêneros de cultivo e, também, contraíram novas doenças — davam-se por intermédio de seus vizinhos de outras etnias. Segundo Bruce Albert (1992), as histórias orais Yanomami indicam que, nos tempos de contato indireto com os brancos, não havia, ainda, uma elaboração simbólica sobre estas novas incorporações. Até aquele momento, suas narrativas concentravam-se em refletir sobre a origem do universo e sobre as etnias vizinhas. Dos tempos antes desses contatos, Davi afirma que

[...] Tampouco havia espelhos. Quando alguém queria depilar as sobrancelhas ou se pintar, tinha de pedir a outra pessoa para fazê-lo. No final das festas *reahu*, trocavam arcos, flechas, estojos de bambu, pontas de flecha, adornos de plumas, tabaco, tinta de urucum, cabaças, cães, redes de algodão e potes de cerâmica. Nossos maiores, no rio Tootobi, tinha um banco de argila. Eram as mulheres que faziam a cerâmica que os homens trocavam com gente de outras casas. Assim era a vida naquele tempo. Ouvi meu padraço falar de tudo isso muitas vezes, quando era criança. Naquela época, não havia quase nenhuma coisa dos brancos. Não havia nenhuma de suas redes, nem panelas de alumínio, nem chapas de beiju feitas de tampa de barril de metal. Os homens dormiam em redes de entrecasca ou de algodão. As mulheres cozinhavam em panelas de barro e assavam os beijus em placas de argila. (2015:224)

Estamos falando de um povo que, diferentemente daqueles povos que habitavam os litorais do que viria a se tornar o Brasil (como os Tremembé, Tupinambás, Guaranis e Aimorés), os Yanomami mantiveram-se por séculos às margens do penoso processo de escravização e genocídio à época da chegada dos europeus no continente. Seu encontro com os brancos deu-se em outro ciclo histórico, mas não deixou de contar com agentes muito parecidos, como os missionários e os oficiais do Estado. Ainda assim, em *A Queda do Céu*, Davi reflete sobre os primeiros contatos entre brancos e indígenas:

Contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo. Pensam mesmo, até hoje, que foi ele o primeiro a ver nossa terra. Mas esse é um pensamento cheio de esquecimento! *Omama* nos criou, com o céu e a floresta, lá onde nossos ancestrais têm vivido desde sempre. Nossas palavras estão presentes nesta terra desde o primeiro tempo, do mesmo modo que as montanhas onde moram os *xapiri*. [...]

[...] Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora! Muito antes de os brancos chegarem, nossos ancestrais e os de todos os habitantes da floresta já viviam aqui. Esta é, desde o primeiro tempo, a terra de *Omama*. Antes de serem dizimados pelas fumaças de epidemia, os nossos eram aqui muito numerosos. Naqueles tempos antigos, não havia motores, nem aviões, nem carros. Não havia óleo nem gasolina. Os homens, a floresta e o céu ainda não estavam doentes de todas essas coisas. (252-253).

²¹ Os Yanomami são um extenso povo localizados entre a Venezuela e o Brasil, nos estados de Roraima (RR) e Amazonas (AM). Ocupam um espaço de cerca de 230 mil quilômetros quadrados, entre os rios Orinoco e rio Negro. São cerca de 33 mil pessoas espalhadas pelo vasto território, divididas entre 640 comunidades. No lado do território brasileiro encontram-se cerca de 21 mil yanomamis, divididos entre 260 comunidades.

O período histórico referente aos primeiros contatos diretos entre Yanomamis e não-indígenas foi de muita dinamização política, populacional e geográfica. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais — que viria a se tornar o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)²² em 1918 — foi criado nesta época, em 1910, em um momento em que figuravam no Brasil várias frentes de expansão territorial. A preocupação com as áreas de fronteira e com o isolamento da região foram as motivações para a criação da instituição, sob o comando do marechal Cândido Mariano Rondon, que já havia participado de missões de expansão territorial no país. Segundo Schwarcz e Starling (2015), foi Rondon quem efetivamente incorporou a Amazônia ao Brasil, por meio do telégrafo, do mapeamento da região e, também, a partir da tarefa de contactar os indígenas dessas regiões (: 346)²³.

O SPI foi criado como uma resposta aos conflitos entre indígenas e não-indígenas em decorrência da exploração territorial que penetrava regiões ocupadas por povos indígenas (Souza Lima, 2010). Naquele momento, a instituição passou a ditar a política do Estado em relação aos indígenas. No que diz respeito aos Yanomami, entre os anos 1920 e 1965, um posto do SPI foi criado na região do rio Catrimani, na região oeste do Estado de Roraima. Esse posto intensificou as relações entre indígenas e brancos, e as consequências deste contato foram, ao que indica Albert (1992), cerca de cinco epidemias entre o subgrupo²⁴ Yanomami estudado por ele. Para Albert,

essa situação de contato deu origem a uma nova translação do triângulo epidemias/brancos/objetos manufaturados no âmbito da teoria etiológica yanomami. As epidemias provocadas pelos brancos, inimigos em visita, foram culturalmente registradas como uma forma de feitiçaria guerreira (1992:170).

Daí advém a noção Yanomami de “fumaça de metal”, pois as epidemias eram resultantes das fumaças dos brancos, que eram produzidas em “caixas de metais”, e seu poder patológico estava ligado a feitiçaria²⁵. A partir do momento em que o contato direto foi estabelecido entre os brancos e os Yanomami, principalmente entre os anos 50 e 60, diversos postos missionários instalaram-se na região, e as relações entre as comunidades mais

²² O SPI foi extinto em 1967, mesmo ano de criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

²³ Uma grande transformação do cenário amazônico veio um pouco antes, nas últimas décadas do século XIX (e durou até os primeiros anos do século XX), com o *boom da borracha*. A cidade de Manaus, que havia sido criada pelos colonizadores no século XVI, se transformou na capital do norte e o estado se enriqueceu rapidamente. O surto do látex na Amazônia foi breve, mas engendrou muitas transformações no local, sobretudo pela abertura de caminhos na mata e nos rios, possibilitando que os seringueiros chegassem até os mais remotos dos lugares (Schwarcz, Starling, 2015).

²⁴ Yanomam é a etimologia utilizada por Bruce Albert neste artigo, a qual refere-se à “um dos quatro grupos territorialmente adjacentes que compõem o conjunto cultural e linguístico yanomami” (1992:153); trata-se de um sub-grupo Yanomami, composto por cerca de 5 mil pessoas, divididas entre 68 casas comunais, localizados, em sua maioria, nas margens do rio Branco.

²⁵ Sobre a fumaça, Davi nos diz: “Quando acham que sua terra está ficando doente, os brancos falam de poluição. Quando a doença se alastra em nossa floresta, dizemos que está tomada por fumaças de epidemia e que entrou em estado de fantasma.” (2015: 478).

próximas às missões e às comunidades menos beneficiadas e, portanto, menos influenciadas pois mais distantes dessas missões, foram sedentarizando os grupos locais e criando conflitos entre as redes de alianças (Albert, 1992).

Deste modo, a infância de Davi, nascido em 1956, foi acompanhada por uma sucessão de transformações devido à chegada de oficiais do SPI, dos militares da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL)²⁶, dos missionários, dos fazendeiros, dos garimpeiros, dos construtores da Perimetral Norte e de tantos outros forasteiros.

Quando criança, vivi num lugar chamado de *Marakana*²⁷, na beira do rio Toototobi [afluente do rio Demini]. Foi lá que meu pai morreu. Na época do meu nascimento, a clareira aberta no local ainda era bem recente. Os nossos parentes tinham aberto novas roças, mas ainda viviam na floresta, num grande acampamento de tapiris. Meu padrasto me contou isso. Eu mesmo não me lembro. (2015:238).

Os primeiros anos da vida de Davi foram marcados por duas grandes epidemias *xawara*²⁸ que quase dizimaram o seu povo: uma ocorrida entre 1959-60 e outra em 1967, ambas propagadas por indivíduos externos à aldeia; a primeira por agentes do SPI e a segunda por missionários²⁹ evangélicos da *New Tribes Mission*. A chegada dos missionários, especificamente, marca um momento importante da história pessoal de Davi e de seu pensamento cosmológico, uma vez que, confrontado com a religiosidade cristã, que quase o capturou, nosso narrador passou a aproximar-se mais das palavras de seu povo. Davi nos narra alguns desses episódios:

Quando eu era criança, os missionários quiseram a todo custo me fazer conhecer *Teosi*. Não esqueço essa época da missão Toototobi. Às vezes me lembro de tudo. Então digo a mim mesmo que *Teosi* talvez exista, como aqueles brancos tanto insistiam. Não sei. Mas, em todo caso, tenho certeza há muito tempo de não querer mais ouvir suas palavras. Os missionários já nos enganaram o suficiente naquele tempo! Cansei de ouvi-los dizer: “*Sesusi* vai chegar! Vai descer até vocês! Chegará em breve!”. Mas o tempo passou e eu ainda não vi nada! Então fiquei farto de escutar essas mentiras. [...] Talvez *Teosi* se vingue de mim e me faça morrer por isso. Pouco importa, não sou branco. Não quero mais saber dele. Ele não é nem um pouco amigo dos habitantes da floresta. Ele não cura nossas crianças. Tampouco defende nossa terra contra os garimpeiros e fazendeiros. Não é ele que nos faz felizes. Suas palavras só conhecem ameaça e medo. (:275)

²⁶ O pessoal da CBDL esteve na região do rio Toototobi entre 1958-1959.

²⁷ *Marakana* era a casa comunal em que nasceu Davi e onde viveu seus primeiros anos de vida.

²⁸ “O que chamamos *xawara* são o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças de brancos que nos matam para devorar nossa carne”, nos diz Davi (2015:366). Mais adiante, ele nos diz: “A epidemia *xawara* prospera onde os brancos fabricam seus objetos e onde os armazenam” (:367).

²⁹ Ao longo do livro, Davi refere-se aos missionários como “gente de *Teosi* (Deus)”, sobretudo os da missão evangélica americana *New Tribes Mission*. Sobre a relação com os missionários e o confronto com a cosmologia cristã, Bruce Albert nos diz: “As oposições entre *Teosi* e *Omama* [demiurgo Yanomami] (com uma certa “teologização deste”), entre escrita e oralidade, como entre culto cristão e xamanismo, são pilares centrais da “reversão” efetuada por Davi Kopenawa da pregação evangélica a que foi submetido na infância” (2015: 613, nota 30). Esses missionários estabeleceram-se no rio Toototobi em 1963, no que viria a ser a missão Toototobi; e foi com eles que Davi aprendeu a ler e foi deles que recebeu seu primeiro nome, que até 2006, ainda era, ao menos legalmente, Davi Xiriana. Nome que carregou ao longo de alguns anos, até dar-se o nome Davi Kopenawa Yanomami.

Davi se rebelou contra o povo de *Teosi* ao mesmo tempo em que perdeu boa parte de seus parentes para uma epidemia de varíola, transmitida pela filha de um dos pastores da missão. Foi assim que ele foi trabalhar para a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), atuando principalmente como intérprete no posto Demini, tendo sido contratado em 1976, nos tempos de construção da estrada Perimetral Norte, que passava ali perto. Segundo Bruce Albert, foi a experiência de trabalhar para a fundação que fez com que Davi se desse conta da extensão territorial dos Yanomami, das diferenças locais e da predação causada pelos brancos.

Também foi no posto Demini que Davi conheceu Lourival, seu futuro sogro. Lourival tornou-se líder de seu grupo após a morte de seu irmão, que era quem ocupava esse posto. Essa tragédia o fez migrar para mais perto do recém-aberto posto Demini, tanto pela presença de um intérprete yanomami no local (Davi), quanto pela compreensão da necessidade de ter acesso aos remédios e ferramentas dos brancos. A presença de Davi no posto facilitaria a comunicação com os brancos, de quem Lourival tinha desconfiança, devido às interações catastróficas que eles vinham tendo com os Yanomami. Dessa forma, o povo de Lourival começou a ensaiar os primeiros contatos com o posto Demini em 1978, erguendo uma nova casa perto do local onde as construções da Perimetral Norte haviam sido interrompidas.

A casa de *Watoriki*, “A montanha do vento”, foi construída em 1993. Foi nela que o povo de Lourival se instalou e onde vive Davi com seus parentes até hoje. Isso porque no início da década de 1980, Lourival casou sua filha Fatima com Davi Kopenawa. Deste modo, ele foi capaz de garantir ao seu grupo vantagens através da aproximação com Davi, que viria a se tornar o chefe do posto, por meio de uma manobra política. Em meio a isso, Davi foi iniciado no xamanismo. Nesse contexto, sua cosmovisão foi sendo lapidada junto com Lourival, com quem começou a refletir sobre o mundo dos brancos. Além disso, Lourival mostra-se, ao longo da narrativa, como um grande mestre, tendo-lhe recobrado o sopro da vida, mostrando-lhe as belezas dos xapiri:

O maior que chama os espíritos por nós deve, ao longo do dia, soprar o alimento deles em nossas narinas. Então, pouco a pouco, durante a noite, acabamos por vê-los se aproximando, dançando com alegria, e isso não para mais. Foi o que meu sogro fez por mim. Revelou-me o caminho dos *xapiri*, fez com que descessem e os deu para mim. É um grande xamã, um homem muito sábio. (: 143)

É também neste momento que a primeira onda de garimpeiros (chamados por Davi de “comedores de terra”) invade a região. Em 1988 eles chegaram à comunidade de *Watoriki*:

Um sem-número de brancos escavava freneticamente a terra da floresta empesteada pela fumaça da epidemia *xawara* de seus motores. [...] Eles me ameaçavam e tentavam me matar. O Exército também estava contra nós naquela época. Queria retalhar nossa terra em pedaços para deixar entrar os garimpeiros. (2015: 345-349).

Lembremos, então, que, ao longo dos anos em que Davi esteve à serviço da FUNAI, o Brasil estava sob uma Ditadura Militar, marcada por um projeto de integração territorial nacional. O general Golbery do Couto e Silva foi um dos maiores ideólogos do período, pautando muitos debates sobre o militarismo no Brasil. Uma das pautas defendidas por ele foi a da necessidade de ocupação da “hiléia amazônica”, considerada um território desocupado e que, por isso, representaria um risco à segurança nacional. Assim, muitos projetos geopolíticos de ocupação da Amazônia foram ali implementados, sobretudo durante a década de 1970. Destaco a construção da Perimetral Norte (BR-210) — cujas obras duraram de 1973 a 1976, quando a estrada foi abandonada — e a colonização agrícola da região.

Segundo Bruce Albert (2002), a corrida do ouro na Amazônia foi o mais importante *boom* extrativista da história da região desde o ciclo da borracha. A matança por ouro na área Yanomami teve início em 1987, quando garimpeiros passaram a invadir suas terras, cobiçadas pela riqueza do território:

Durante toda essa época da invasão dos garimpeiros, eu não conseguia mais dormir direito. Sozinho no posto Demini, não parava de pensar nos nossos que eles tinham assassinado ou que estavam morrendo de malária. Não parava de pensar na floresta, que tinha ficado tão doente quanto os humanos. Meus pensamentos se seguiam um ao outro, a noite toda, sem trégua, até o amanhecer. Minha esposa e filhos dormiam ainda ao meu lado, tranquilos, quando eu via, afinal, despontar o dia, sem ter fechado os olhos. Eu me sentia muito agitado e o sono sempre fugia para longe de mim. E mesmo quando, às vezes, eu conseguia tirar uma soneca, nunca dormia em paz. Jovem xamã, fazia pouco tempo que eu tinha me tornado outro. Assim, quando sonhava, não parava de ver garimpeiros me atacando. Estavam furiosos porque eu queria tirá-los de nossa terra. Via-os indicando meu nome aos feiticeiros das cidades, os moradores que, como os nossos xamãs, possuem espíritos perigosos. Para se vingarem, pediam a eles para me enfraquecer e me calar. Diziam: “Precisamos nos livrar desse Davi, que quer nos impedir de trabalhar na floresta! Ele sabe nossa língua e é nosso inimigo. Estamos cheios dele, está nos atrapalhando! Esses Yanomami são sujos e preguiçosos. Têm que desaparecer para podermos procurar ouro em paz! É preciso esfumaçá-los de epidemias!”. Então eu via os espíritos maléficos daqueles moradores vindo de helicóptero em minha direção. Eles me ameaçavam e tentavam me matar. O Exército também estava contra nós naquela época. Queria retalhar nossa terra em pedaços para deixar entrar os garimpeiros. Então via as imagens de espíritos soldados, com seus chapéus de ferro e seus aviões de guerra, tentando me pegar para trancafiar e me maltratar. Meus espíritos *purusianari*, porém, rechaçada os agressores com valentia. Esses *xapiri* são as imagens de guerreiros muito valentes, que também possuem armas de brancos. Eles desciam em meu sonho para combater os espíritos soldados. Arrancavam seus caminhos para carregá-los para o peito do céu. Depois os cortavam de repente e todos despencavam no vazio. (: 349)

Narrado por Bruce Albert em um dos anexos do livro, o massacre de Haximu, ocorrido em 1993, é um exemplo desta matança, quando uma grande parte da comunidade de Haximu — principalmente crianças e mulheres — foi assassinada por um grupo de garimpeiros em retaliação aos conflitos territoriais entre eles e os indígenas. Desde então, o ouro da terra Yanomami tem sido cobiçado, motivando grandes invasões em suas terras:

Penso que na verdade não foi *Omama* que criou esse metal. Encontrou-o no solo e com ele escorou a nova terra que acabara de criar, antes de cobri-la com árvores e espalhar os animais de caça pela floresta. Ao descobri-lo, pensou que os humanos poderiam utilizá-lo para abrir

suas roças com menos trabalho. Contudo, por precaução, só deixou a nossos ancestrais alguns fragmentos dele depois de torná-los inofensivos. Com eles puderam fabricar machadinhas, *Omama* ocultou sua parte mais dura maléfica no frescor da terra, debaixo dos rios. Temia que seu irmão *Yoasi* fizesse mau uso dele. De modo que deu a nossos ancestrais o metal menos nocivo, mas também o menos resistente.[...]

Porém, apesar da prudência de *Omama*, *Yoasi* conseguiu assim mesmo fazer chegar a notícia da existência desse metal aos ancestrais dos brancos. Por isso eles acabaram por atravessar as águas para vir à sua procura na terra do Brasil. Não é à toa que os brancos querem hoje escavar o chão de nossa floresta. Eles não sabem, mas as palavras de *Yoasi*, o criador da morte, estão neles. Assim é. Os garimpeiros são filhos e genros de *Yoasi*. Tornados seres maléficos, esses brancos só fazem seguir seus passos. São comedores de terra cheios de fumaças de epidemia. Acham-se todo-poderosos mas seu pensamento é cheio de escuridão. Eles não sabem que *Yoasi* colocou também a morte nesses minérios que tanto buscam. *Omama* os escondeu para que o choro do luto não nos atormentasse sem trégua. Ao contrário, deu-nos os *xapiri*, para podermos nos curar. Nós somos seus genros e filhos. É por isso que tememos arrancar essas coisas ruins da terra. Preferimos caçar e abrir roças na floresta, como ele nos ensinou, em vez de cavar seu solo como tatus e queixadas! (: 358-359)

A respeito da violência e do garimpo na área Yanomami, Alcida Rita Ramos (1995) reflete sobre as diferenças das noções de riqueza dos indígenas que ali vivem e dos garimpeiros que estão ali atrás do ouro. Ramos define a riqueza como “um conjunto de bens de determinada sociedade”. É interessante lembrar dessa *incomensurabilidade* de sentidos da ideia de riqueza entre brancos e indígenas, da qual deriva também uma incompatibilidade de ações. Ramos nos leva a refletir sobre o que o ouro e as trocas comerciais significam tanto para os indígenas quanto para os garimpeiros — estes últimos, por seguirem princípios imbricados na lógica de acumulação de riqueza, não estão à par dos códigos culturais indígenas —, ao afirmar que:

Em tais circunstâncias, transações desse tipo só poderiam [para os Yanomami] ser realizadas através do escudo protetor dos diálogos cerimoniais. Mas, na ausência deste código comum, elas ocorrem, por assim dizer, a nu, sem nenhum anteparo simbólico que seja eficiente na prevenção de situações em que os participantes ficam totalmente expostos às últimas consequências de quaisquer tensões ou mal-entendidos que possam surgir. (: 141).

Ramos nos lembra, ainda, que os garimpeiros não são um corpo uniforme, uma vez que eles advêm de muitos tipos sociais, como caixeiros viajantes, prostitutas, traficantes, donos de bar, donos de barrancos e até mesmo fotógrafos. Não são, portanto, os donos de garimpo que estão em contato direto com os indígenas. Deste modo o sistema do garimpo é uma teia de pessoas, cujo dispositivo de ação nem sempre vem de uma ideia de acumulação, mas também de sobrevivência neste mundo. Ainda que possamos entender que os responsáveis pelo garimpo não são exatamente os garimpeiros, eles não deixam de ser os algozes desta história, sobretudo porque sua presença ali arquitetava a violência contra os indígenas.

Foi diante desses massacres que as palavras de Davi começaram a viajar. “A primeira vez que falei da floresta longe de minha casa foi durante uma assembleia na cidade de

Manaus. Mas não foi diante dos brancos, e sim de outros índios! (2015: 385)”. Este evento aconteceu em 1983, para o qual Davi foi convidado por Ailton Krenak e Álvaro Tukano, à época lideranças da União das Nações Indígenas (UNI). Manaus foi a primeira grande cidade por ele visitada, seguida de Brasília e São Paulo. Daí seguiram-se grandes acontecimentos políticos na vida de Davi. Por exemplo, em 1989, ele foi recebido pelo presidente José Sarney. Neste mesmo ano, Davi viajou à Inglaterra a convite da *Survival International* (SI), uma organização de direitos humanos, e, nesta mesma época, também esteve em Estocolmo para uma cerimônia de entrega de prêmios. Pouco depois, em 1991, Davi viajou a Nova York, novamente a convite da SI. Alguns anos antes, em 1986, Davi chegou a ser o candidato designado pela UNI e pelo Partido dos Trabalhadores (PT) de Roraima (RR) para participar da Assembleia Constituinte, responsável pela Constituição de 1988. Em suma, Davi fez muitas viagens para fora da floresta, o que fez com que aprendesse a falar sem receio a “língua fantasma” dos brancos. Estes eventos — dentre outros não citados aqui — o projetaram como uma importante liderança Yanomami no mundo além-floresta.

É desta luta que nasce *A Queda do Céu*. O discurso ecológico de Davi Kopenawa é uma resposta ao avanço do garimpo, à destruição das florestas e de seu habitat como ele o conhecia. Neste sentido, Davi afirma que “achava que, se os brancos pudessem me ouvir, acabariam convencendo o governo a não deixar saquear a floresta. Foi com esse único pensamento que comecei a viajar para tão longe de casa” (2015: 388). O apelo dos Yanomami e de seus aliados, como Alcida Rita Ramos, Bruce Albert e Claudia Andujar, fez com que, em 1992, no contexto da Conferência do Clima das Nações Unidas (Rio-92), no Rio de Janeiro, as terras indígenas Yanomami fossem demarcadas, criando-se, assim, o Parque Terra Indígena Yanomami³⁰. A delimitação das terras, no entanto, não cessou com as invasões garimpeiras.

2.3. “A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais nos vêm das cidades”

“Sem que soubéssemos, forasteiros decidiram subir os rios e entraram em nossa floresta” (Albert; Kopenawa, 2015 :70): assim começa *A Queda do Céu*, indicando os rumos da narrativa de Davi. As primeiras gravações foram registradas por Alcida Rita Ramos em

³⁰ Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), o parque possui uma área de 9665 mil hectares e nela vivem 26780 mil indígenas, distribuídos entre 8 povos: Isolados do Amajari, Isolados do Auaris/Fronteira, Isolados do Baixo Rio Cauaburis, Isolados Parawa u, Isolados Surucucu/Kataroa, Yanomami e Ye'kwana. O Parque encontra-se nos estados do AM e RR.

1989³¹, no seu apartamento em Brasília. Albert atribui a esta primeira gravação a origem do livro, pois foi ali que nasceu o desejo de Davi de fazer suas palavras chegarem ao maior número de brancos possível. Foi nesta época que Davi aprofundou a sua compreensão sobre os problemas dos mundos dos brancos, e, ao perceber que a tragédia humana está além da floresta, Kopenawa articula uma cosmologia de salvação da terra-floresta.

Minhas ideias sobre a floresta continuaram caminhando, até eu ouvir, bem mais tarde, as palavras de Chico Mendes. Foi assim que aprendi a conhecer as palavras dos brancos sobre o que chamam de natureza. Meu pensamento tornou-se mais claro e mais elevado. Ele se ampliou. Entendi então que não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em nossa língua, é *urihi a pree* — a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro. (2015: 482).

Neste sentido, Albert (2002) propõe que as trocas interculturais (principalmente as do campo semântico e simbólico) produzem categorias cosmológicas que se friccionam, tanto pelo lado dos indígenas, quanto pelo lado dos brancos. “Essas mutações visam superar os defeitos de homologia das categorias culturais em confronto [...]” (: 262). Produz-se, assim, uma intertextualidade cultural — premissa levada ao máximo por este livro. Davi reivindica tal confronto cultural como parte da luta indígena, gerando o que Albert vai chamar de “*xamanização do ambientalismo*”. Assim, Davi convoca todas as pessoas da sociedade global a se unirem por um bem comum, ou seja, a salvação do planeta. Neste sentido, sua luta inevitavelmente tangencia e dialoga com uma questão real e imaginária do mundo moderno: o medo do futuro e um potencial *fim do mundo*.

Parte dos problemas que Davi menciona em *A Queda do Céu* contribuem para compor um quadro muito triste sobre exploração e desmatamento não só da floresta, mas também sobre as mudanças climáticas que atingem todo o mundo, cujo resultado é o cenário apocalíptico que chamamos de Antropoceno. A tese da *Queda do Céu* é um desses cenários, uma vez que, se seguirmos com essas mesmas práticas de ação e depredação ecológica, não nos restará muito tempo para cuidar do mundo. Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), por exemplo, pensam sobre o *fim do mundo* dentro de um debate sobre os sentidos de futuro em meio às crises ambiental e civilizacional. Os autores nos lembram que, para além de uma representação de *fim do mundo* distópica e fantástica, há um evento físico em andamento — as catástrofes ambientais.

Para Ailton Krenak (2019), por sua vez, o *fim do mundo* é uma retórica de desistência. Ou, como ele afirma em seu livro *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*:

³¹ Segundo Albert, Davi e Alcida assistiam uma reportagem tratando do avanço do garimpo na floresta Yanomami. Diz-se que Davi ficou chocado e, por isso, resolveu falar; e ainda em português disse: “Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito” (2015:531).

O tipo de humanidade zumbi que estamos convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. (: 26-27).

A pandemia de covid-19 evidenciou a urgência dos debates sobre a crise climática e ambiental, confirmando muitas das especulações científicas que vinham sendo forjadas em torno de dados reais e comprovados sobre os cataclismas ambientais decorrentes da superexploração de recursos pelo capitalismo global e as formas societárias que investem tempo e dinheiro em modelos desenvolvimentistas que escondem, por detrás da fachada de liberdade e autonomia, uma massa disforme de atrocidades, destroços e desigualdades. Deste modo, o livro-manifesto de Kopenawa e de Albert é um alerta contra esse desenvolvimento desenfreado e seu rastro de destruição. Mesclando imaginários indígenas e sintomas apocalípticos, Kopenawa se endereça a um problema real, concebendo, no processo, uma filosofia ímpar.

Em suma, para Davi, a descida ao mundo dos brancos por Davi constitui um *evento crítico*. Segundo Veena Das (1995), um *evento crítico* promove mudanças muito profundas na vida do vivente. Deste evento, surgem “novos modos de ação” que redefinem as “categorias tradicionais como códigos de pureza e honra, o significado de martírio, e a construção da vida heróica” (Das, 1995: 6, minha tradução). O *evento crítico* que serve de pulsão para a feitura deste livro é marcado pelo *encontro* entre os mundos dos brancos e dos indígenas, que deixou (e segue deixando) uma marca de destruição, de mudanças, descontinuidades e violência ainda hoje sentidas pelos Yanomami. Tal *evento crítico*, no entanto, engendra duas reações diferentes por parte de Davi — que foram tomando corpo conforme suas viagens ao mundo dos brancos foram lhe mostrando a profundidade do fosso, como vimos na passagem acima — sendo uma que estabelece a *diferença*, via comparação, de nossos modos de vida; e outra que nos convida à alguma unidade. Isto é, Davi endereça-se à duas lutas que são muito parecidas, mas que se diferenciam em tónus, abrangência e origem: a luta indígena frente ao Estado, por demarcação de terra e sobrevivência; e uma luta que se insere em um debate global decorrente da crise climática, que em nosso mundo branco chamamos de “luta pelo meio ambiente”. Uma está profundamente ligada à outra. Quando Davi nos convida a conhecer seu modo de vida, tratando de recontar sua história e de seu povo e da sabedoria dos xamãs, de *Omama* e dos *xapiri*, ele nos convida à alinharmos-nos a causa indígena por um motivo claro, pois sem os xamãs as florestas não sobrevivem, e as florestas são importantes para todos, afinal de contas, “a terra dos primeiros brancos pode parecer muito distante da nossa, mas não devemos ter dúvida: trata-se da mesma e única terra.” (2015: 396). Isso, contudo, não o impede de

estabelecer distinções entre “nós” e “eles” — ainda que ele referencie-se à unidade como uma forma de fixar esta segunda forma-luta, que é de todos:

Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta, feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. Com um resto das árvores e dos rios, um resto dos animais, peixes e humanos que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais. Por isso estamos tão apreensivos. Os brancos se puseram hoje em dia a falar em proteger a natureza, mas que não venham mentir para nós mais uma vez, como fizeram seus pais e seus avós. (2015:484)

Percebendo que a insustentabilidade do modo de vida dos brancos poderia levar à ruína do Céu, Davi vai até o mundo dos brancos para refletir sobre a ruína da floresta. Não à toa a descoberta das cidades grandes por Davi lhe dá ensejo para construir uma belíssima paisagem narrativa sob a égide do estranhamento. A série de descrições de Davi sobre a sua estadia na cidade cria uma contra-antropologia muito rica sobre os sonhos e sobre nossas formas de organização social citadinas. Davi fica impressionado, por exemplo, com a população dos moradores de rua, uma vez que esta é categoria inexistente no modo de vida indígena. A incursão pela metrópole deixa Davi verdadeiramente exausto. Ele não consegue sonhar nas grandes cidades, nem pode contar com a proteção dos *xapiri*.

Naquela cidade [Nova York], na verdade não foi a altura dos prédios o que mais me assustou. Foram outras coisas, que se revelaram durante os meus sonhos. Assim, certa noite, vi também o céu ser incendiado pelo calor da fumaça das fábricas. Os trovões, os seres raios e os fantasmas dos antigos mortos estavam cercados de chamas imensas. Depois, o céu começou a desmoronar sobre a terra com grande estrondo. Isso sim era mesmo assustador! Onde os brancos vivem, o céu é baixo e eles não param de cozer grandes quantidades de minério e de petróleo. Por isso as fumaças de suas fábricas sobem sem trégua para o peito do céu. Isso o torna muito seco, quebradiço e inflamável como a gasolina. Ressecado pelo calor, torna-se frágil e se desfaz em pedaços, como uma roupa velha. Tudo isso preocupa muito os *xapiri*. Em meu sonho, eles tentavam curar o céu doente, fazendo girar a chave da chuva para afastar a raiva do braseiro que o devorava. Exaltados, despejando torrentes de água sobre as chamas, gritavam para os brancos: “Se vocês destruírem o céu, vão todos morrer com ele!”. Mas estes não davam nenhuma atenção a seus gritos de alerta. E eu não falei desse sonho a ninguém, porque estava longe de minha casa e dos meus. Assim é. Se os espíritos não continuarem inundando o céu daquele jeito, ele vai acabar queimando por inteiro. Meu sogro me falou desse trabalho deles assim que começou a me fazer beber *yãkoana*, antes mesmo de eu me tornar *xamã* de fato. (2015: 432).

Quando Davi sublinha, com exasperação, as mudanças em seu modo de vida, ele pretende ressaltar, também, as consequências no modo de vida dos brancos às suas vidas. Entendendo que os modos de vida estão todos entrelaçados pelo fato de sermos viventes deste mesmo planeta, ele convoca seus leitores à uma retomada de consciência de que o emaranhado

de vida ao nosso redor precisa ser cuidado, que parece ter sido perdido pelos brancos. Deste modo, ele alerta:

Mais tarde, na floresta, talvez morramos todos. Mas não pensem os brancos que vamos morrer sozinhos. Se nós nos formos, eles não vão viver muito tempo depois de nós. Mesmo sendo muitos, também não são feitos de pedra. Seu sopro de vida é tão curto quanto o nosso. Eles podem acabar conosco agora, porém, depois, quando quiserem se instalar nos lugares onde nós vivemos, vai ser sua vez de serem devorados por todos os tipos de seres maléficos perigosos. Assim que tiverem destruído os espelhos dos *xapiri* dos nossos grandes xamãs, devastando a terra da floresta, esses espíritos vão se vingar. Já estão nos avisando, como eu disse: “Não tenham! Não tenham medo de morrer! Por mais que os brancos acreditem que podem aumentar sem limites, vamos colocá-los à prova! Veremos se são tão poderosos quanto pensam! Vamos mergulhá-los na escuridão e na tempestade! Vamos quebrar o céu, e eles serão esmagados na escuridão e na tempestade! Vamos quebrar o céu, e eles serão esmagados por sua queda!”. É isso que nos dizem os *xapiri* quando suas imagens falam conosco durante o tempo do sonho. Eles não mentem. São guerreiros valentes, que nunca nos alertam à toa. A morte dos xamãs, que são seus pais, os deixa enfurecidos e atíça seu desejo de vingança. (: 494)

Tanto a história pessoal de Davi quanto o seu livro transbordam de evidências sobre as brutalidades advindas desse *encontro*, desafiando uma narrativa de Estado que recorrentemente derrama mentiras sobre as populações indígenas, justificando seu extermínio. Por isso mesmo, não podemos nos esquecer que *A Queda do Céu* é parte de uma luta muito antiga que está inserida em uma guerra de forças assimétricas, como bem nos lembra Luísa Molina (2017):

Num país fundado sob a égide da conquista (a conquista, por uns, da terra e da vida de outros), diante de um Estado e de uma sociedade que têm se provado eficientes em perseverar no modelo civilizatório-colonial de subtração do múltiplo no mesmo, o *direito de viver* é matéria incontornável de *luta*, e a sobrevivência dos povos historicamente colonizados, em si, é *ato de resistência*. (:9)

Molina investiga a correlação entre o Estado e as políticas de desterro de comunidades indígenas. Para ela, há uma articulação estatal que opera por meio de um *faz de conta*³², que sustenta a ilegalidade dos processos relacionados à causa indígena no Brasil, principalmente aqueles ligados à demarcação das Terras Indígenas (TIs). Não à toa, há uma estreita relação entre a diminuição das homologações de terras indígenas no Brasil e o aumento da violência contra essas populações (2017: 10). Este jogo de *faz de conta*, “permite ao governo ocultar a presença indígena” (: 58). A ofensiva do Estado, portanto, não é uma novidade na causa indígena — e é um problema que tanto os partidos de esquerda como os partidos de direita insistem em recrudescer.

³² Este termo foi tirado de uma carta dos Munduruku, que em ocasião de um processo de auto-demarcação de suas terras, descobrem, através de edital do Serviço Florestal Brasileiro, que o governo estaria leiloando uma parte de suas terras para exploração de madeira. Assim eles dizem: “Como o governo, o Serviço Brasileiro e o ICMBIO vai explicar que está preparando um leilão da Flona [Floresta Nacional], ignorando, fazendo de conta que não sabe que tem uma terra indígena identificada? Essa é mais uma violência contra nossos direitos, contra a floresta e o futuro do nosso povo.” (Munduruku apud Molina, 2017: 187-188, Anexo III).

Isso me remete a um caso pessoal. Um pouco antes do começo da pandemia, no início de 2020, estive na presença de Ailton Krenak, na ocasião de uma homenagem a ele. O livro *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* havia sido lançado recentemente. Estávamos passando pelo segundo ano do governo de Jair Messias Bolsonaro, e o clima era de medo e incertezas. Era nesse contexto que Ailton discursava para uma plateia atônita, que o questionava sobre o que fazer diante da catástrofe que se desenrolava no Brasil. Lembro-me bem de que alguém da plateia perguntou-lhe: “Krenak, o que faremos agora que o Bolsonaro está no poder?”, e Krenak, com uma calma solene, lhe respondeu: “Nós [povos indígenas] nunca deixamos de lutar. Vocês é que vão ter que recomeçar a luta”.

Neste sentido, cabe-nos perguntar se o indigenismo é, de fato, um aliado real desta luta. Mas o que é o Indigenismo? Para Alcida Ramos (2012),

Ele pode tomar a cara do preconceito regional, de comiseração urbana, de controle estatal, de curiosidade antropológica, de publicidade midiática, ou de discursos verbais, gestuais ou escritos dos próprios índios. Cada uma dessas manifestações é como um tijolo que se assenta na construção de um edifício de ideias e ações que abriga alguns dos aspectos mais reveladores das nacionalidades americanas. O Indigenismo é a janela indiscreta que expõe o *ethos*, quase sempre oculto, de uma determinada identidade nacional no continente. (2012: 29).

Ela compara, então, a ideia de *indigenismo* ao conceito de *Orientalismo*, cunhado por Edward Said (2007). De acordo com Said, o *Orientalismo* consiste na criação, divulgação e sedimentação das noções antagônicas de Ocidente (“Eu”) e de Oriente (“Outro”). Assim, o sistema *orientalista* cria a ideia de um “Oriente” através dos interesses e perspectivas de um suposto “Ocidente” — criação esta que é tomada como verdade tácita — estabelecendo uma relação de poder que universaliza seus pressupostos com o objetivo claro de dominar e manipular o Oriente. Alcida compreende que o esquema proposto por Said é um recurso analítico que transcende a dicotomia entre Oriente-Ocidente, desvelando as relações de ocultamento do “outro” que se quer imaginar e controlar. Porém, Ramos nos lembra que, ao transpor tais ideias para o caso do Indigenismo, é preciso considerar que trata-se de um caso no qual as posições de contraposição entre o “Eu” e o “Outro” coexistem dentro de um mesmo Estado-Nação, e, portanto, adota outras táticas e produz outros efeitos. Desta forma, para Ramos, “o indigenismo pode ser visto como uma elaborada construção ideológica sobre alteridade e mesmidade em contextos étnicos e nacionais” (: 29). Assim, em diálogo com Molina, Ramos afirma que a relação do Estado com as comunidades indígenas é paradoxal a partir do momento em que o Estado é a entidade que cria as leis de proteção aos índios, ao mesmo tempo que as desrespeita.

A letargia paradoxal do indigenismo paira sobre as práticas administrativas. Para Souza Lima (2012), os indigenistas, enquanto funcionários administrativos, são os agentes

diretos do *poder tutelar*, cuja teia intrincada fundamenta-se na própria constituição do Estado-nacional, bem como nas ações de certos segmentos de nossa sociedade. Isso quer dizer que a coletividade e a administração, de modo geral, estão aglutinados em torno dos interesses e determinações dos Estados Nacionais, e são responsáveis pelo exercício de poder e disseminação de ideias que asseguram a soberania nacional. Esse esquema promove a submissão das diversidades étnicas diante daquilo que se entende por “nacionalidade”. Deste modo, as práticas do *Indigenismo* funcionam como uma forma de sedentarização dos povos originários, fixando-os em categorias e espaços determinados pelo poder administrativo. Para Souza Lima, “o exercício do poder tutelar implica, pois, em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que sejam as coletividades sobre as quais ele incidirá” (2012: 800-801). Dentre as estratégias de controle do Estado, podemos destacar a criação de identidades genéricas, que codificam as coletividades indígenas e subscrevem-nas aos pressupostos ordenativos da *soberania nacional*, ignorando a autodeterminação desses povos e a sua capacidade de se territorializar e auto-denominar. A criação do SPI é um bom exemplo desse tipo de instrumento tutelar.

Tais práticas e instituições de assistencialismo tutelar podem ser observadas em diversos setores do indigenismo. Porém, como observa Souza Lima (2010), esse mesmo poder tutelar, hoje em derrocada, também produziu a sua antítese não-autóctone e promotora de descontinuidades dessas práticas, que, no caso, são as organizações indígenas (OIs). Tais organizações são parte de um movimento mais abrangente, que atua como uma central aglutinadora de interesses indígenas diversos, cujo objetivo é defender os direitos da maioria e os interesses das coletividades indígenas (Baniwa, 2006).

Segundo Baniwa, desde a década de 1970, prefigura, no Brasil, um movimento indígena mais articulado, calcado nos esforços dos povos e das lideranças indígenas para, traçar uma agenda em comum que permita-lhes tanto garantir sua cidadania e seus direitos, como também salvaguardar seus costumes e idiossincrasias. Como indica Baniwa:

O modelo de organização indígena formal — um modelo branco — foi sendo apropriado pelos povos indígenas ao longo do tempo, da mesma forma que eles foram se apoderando de outros instrumentos e novas tecnologias dos brancos para defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos de vida e melhorarem suas condições de vida, o que é desejo de qualquer sociedade humana. Isto não significa tornar-se branco ou deixar de ser índio. Ao contrário, quer dizer capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais. (Baniwa, 2006: 60)

Tais ideias nos remetem à já citada noção de *incomensurabilidade* entre as práticas e percepções dos povos indígenas e dos brancos, bem como às suas conseqüentes implicações no campo semântico. Com isso, quero dizer, por exemplo, que os sentidos de *terra* e

territorialidade possuem significados distintos para cada grupo social dentro do mesmo território nacional. No caso dos povos originários, ao invés de se arrogarem como *proprietários da terra*, os indígenas compreendem que *pertencem* à terra. Sua relação com o ambiente, portanto, não é mediada pelo pensamento capitalista, pois “A terra é corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra” (Viveiros de Castro, 2017: 191). Sendo assim, tirar-lhes a terra é como tirar-lhes a própria vida. E é a partir desta relação com a terra que partem as lutas e reivindicações dos movimentos indígenas. Da mesma maneira, é em função desta relação que surge o livro *A Queda do Céu*.

Sendo assim, finalizo este capítulo com as palavras de Davi Kopenawa Yanomami:

Eu não sei fazer contas como eles [os brancos]. Sei apenas que a terra é mais sólida do que nossa vida e que não morre. Sei também que ela nos faz comer e viver. Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer as plantas que nos alimentam e que engordam as presas que caçamos! Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! (Albert; Kopenawa, 2015: 355).

Capítulo três

Vida e narrativa

A contradição, por si mesma, é a prova de que nós não somos tudo.

Simone Weil

À primeira vista, *A Queda do Céu* e *Quarto de Despejo* parecem ser livros de tonalidades e assuntos completamente diferentes. É verdade que suas narrativas nos transportam para paisagens muito distintas — favela e floresta. Também são visíveis os diferentes momentos históricos de que tratam os livros. Apesar disso, ambos os livros produzem críticas muito interessantes às desigualdades. No caso da narrativa de Carolina, tais críticas são direcionadas e explícitas. No caso da narrativa de Davi, essas críticas se fundam pela exposição que ele faz sobre a guerra desigual que os brancos têm travado desde sua chegada ao continente com as populações originárias. Como vimos nos capítulos anteriores, as literaturas de Davi e de Carolina são afiadas. Enquanto o livro de Davi é manifestamente (cosmo)político e engajado, o livro de Carolina faz da criatividade o caminho para desvelar injustiças e melhorar suas condições de vida. São muitas as observações passíveis de serem feitas e elaboradas em torno dessas obras. Assim, neste capítulo, proponho contrastar essas duas obras, pensando nas dimensões da vida vivida e da vida narrada.

3.1. “O que eu revolto é contra a ganancia dos homens que espremem uns aos outros como se espremessem uma laranja”

Uma boa maneira de começar a pensar nas semelhanças e diferenças entre as obras e as vidas de Davi e de Carolina é através do apelo social que seus livros têm tido na contemporaneidade. Isso se dá pelo fato de ambas as obras poderem ser encaixadas nisso que se entende por “vozes subalternas” ou “marginais”. Segundo Regina Dalcastagnè (2012), há um *outro* comumente ausente na literatura hegemônica, quando não mal representado, que vem metamorfoseando a literatura e gerando novas produções³³. Um modo de observar isso é pela recente pesquisa “200 anos, 200 livros”, em que foram selecionados 169 pesquisadores e intelectuais brasileiros para eleger os livros mais importantes para compreender o Brasil.

³³ Neste sentido, é importante assinalar que o povoamento desses espaços prestigiosos e historicamente brancos é uma resposta às lutas políticas por justiça social, que mesmo diante das hierarquias e dos jogos de poder seguiram se coordenando para modificar a realidade (Munanga, 1999). Esses movimentos sociais também influenciam na emergência de um público leitor mais amplo estatisticamente e mais diverso em seus interesses e perspectivas.

Quarto de Despejo ganhou o 1º lugar e *A Queda do Céu* o 3º. Essa lista não é, por si só, uma prova das transformações culturais do presente, mas é um reflexo dele. E, evidentemente, demonstra permanências. Figuram, ao lado dessas duas obras, cânones como *Grande Sertão: Veredas*, *Raízes do Brasil*, *Memórias Póstumas de Brás-Cubas*, *Macunaíma* e *Os Sertões*.

A FLIP (Festa Literária Internacional de Paraty) e o Prêmio Jabuti também têm refletido mudanças no cenário literário. Em 2017, pela segunda vez na história, um autor negro foi homenageado: Lima Barreto, antecedido por Machado de Assis em 2008. Segundo Dayana Façanha (2019), pela primeira vez, a festa literária contava com um público mais diverso e com mesas compostas por uma quantidade maior de escritores negros. A FLIP de 2021 também é um reflexo de mudanças. Ela teve como objetivo imaginar interseções entre as plantas e a literatura. Nesta edição os indígenas estiveram em foco. Nomes como Carlos Papá, Cristine Takuá, Ailton Krenak, Alice Walker, Muniz Sodré, Djamilia Ribeiro, Itamar Vieira Jr, Edimilson de Almeida Pereira, Djaimilla Pereira de Almeida e João Paulo Lima Barreto participaram ou estiveram mediando as mesas da Festa Literária. Quando ao Prêmio Jabuti, destaco as duas últimas edições, em que os livros *Torto Arado*³⁴ e *O Avesso da Pele* foram condecorados na categoria “romance literário” em 2021 e 2020, respectivamente. Ambos os livros abordam, de formas bem diferentes, questões referentes à negritude. Também em 2020, o livro de Djamilia Ribeiro, *Pequeno Manual Antirracista*, ganhou o Prêmio Jabuti na categoria “ciências humanas”.

Observo dois movimentos aparentes: um que parece apontar para a entrada de novos autores e atores nos cânones literários, nos estudos de literatura e nos espaços de prestígio literário, criando uma paisagem mais diversa; e outro que esbarra na lógica de comoditização do capitalismo tardio e que capitaliza demandas sociais legítimas. Além disso, fato observável é que há uma manutenção das estruturas que mantém os grupos minoritários marginalizados — tanto a nível estatal quanto privado. Por exemplo, ao passo que a *diversidade cultural* tem sido incorporada aos discursos globais, ela pode tanto operar de forma decisiva contra tendências centralizadoras de discursos hegemônicos, como pode, também, ser incorporada por grandes empresas. Parte dessas contradições é o fato de que os jovens negros têm bem menos chances de serem contratados no mercado de trabalho³⁵, ou então a desvalorização do trabalho feminino, que segue sendo menos remunerado do que o masculino³⁶.

³⁴ *Torto Arado*, tem, inclusive, figurado na lista de livros mais vendidos do Brasil desde 2020.

³⁵ <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2022-11/jovens-negros-tem-menos-acesso-ao-mercado-de-trabalho-diz-pesquisa>

³⁶ <https://g1.globo.com/dia-das-mulheres/noticia/2022/03/08/mulheres-ganham-em-media-205percent-menos-que-homens-no-brasil.ghml>

Essas contradições são apontadas tanto por Davi quanto por Carolina, em forma de críticas que se dirigem às hipocrisias sociais, como nesta passagem de *Quarto de Despejo*:

O João entrou dizendo que estava com dor de barriga. Percebi que foi por ele ter comido melancia deturpada. Hoje jogaram um caminhão de melancia perto do rio.
 Não sei porque é que estes comerciantes inconscientes vem jogar seus produtos deteriorados aqui perto da favela, para as crianças ver e comer.
 [...] Na minha opinião os atacadistas de São Paulo estão se divertindo com o povo igual os Cesar quando torturava os cristãos. Só que o Cesar da atualidade supera o Cesar do passado. Os outros era perseguido pela fé. E nós, pela fome!
 Naquela epoca, os que não queriam morrer deixavam de amar a Cristo.
 Mas nós não podemos deixar de comer. (: 136)

E nesta de *A Queda do Céu*:

[...] se no centro dessa cidade [Nova York] as casas são altas e belas, nas bordas, estão todas em ruínas. As pessoas que vivem nesses lugares afastados não têm comida e suas roupas são sujas e rasgadas. Quando andei entre eles, olharam para mim com olhos tristes. Isso me deu dó. Os brancos que criaram as mercadorias pensam que são espertos e valentes. Mas eles são avarentos e não cuidam dos que entre eles não têm nada. Como é que podem pensar que são grandes homens e se achar tão inteligentes? Não querem nem saber daquelas pessoas miseráveis, embora elas façam parte do seu povo. Rejeitam-nas e deixam que sofram sozinhas. Nem olham para elas e, de longe, apenas as chamam de pobres. Chegam até a tirar delas suas casas desmoronadas. Obrigam-nas a ficar fora, na chuva, com seus filhos. Devem pensar: “Moram em nossa terra, mas são outra gente. Que vivam longe de nós, catando sua comida no chão, como cães! Nós, enquanto isso, vamos aumentar nossos bens e nossas armas, sozinhos!”. Fiquei assustado de ver aquilo! (: 431).

Além de suas narrativas, que são plenamente capazes de desvelar desigualdades, as próprias vidas de Davi e de Carolina são um exemplo dessas hipocrisias. Deixadas à *margem*³⁷, vidas faveladas, negras e indígenas são, não raro, retratos das desigualdades estruturais. Tais *desigualdades* revelam hierarquias morais através da maneira como valorizamos certas vidas e desvalorizamos outras (*economia moral da vida*). Segundo Fassin (2018), há uma contradição nessa ética que abstratamente sacraliza a noção de *vida* como um *bem* supremo e pragmaticamente engendra políticas *desiguais* que ignoram certas *vidas*. Esta *vida* sacralizada não é tampouco totalizante ou inclusiva, pois o que se vê, na concretude, é que as vidas são marcadas pela *desigualdade* material, social, biológica e biográfica.

Vimos no primeiro capítulo o quanto a história dos negros no Brasil — e mais particularmente, em São Paulo — está associada à memória da escravidão. Isso

³⁷ Ailton Krenak (2020) define bem a situação marginal quando afirma que “é como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são sub-humanidade. Não são só os caiçaras, quilombolas e povo indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos à *margem* do caminho.” (: 10, grifo meu). Ainda que para Krenak a humanidade seja além-humana, englobando outros seres, ele consegue dimensionar muito bem que estar à *margem* é estar excluído da *humanidade*. É curioso, no entanto, que *humanidade* seja, por si só, um conceito antitético assimétrico — conceitos que, historicamente, criam situações de contraposição, como também técnicas de negação de sujeitos *outros* (Koselleck, 2006). Embora a *humanidade* pareça indicar um conjunto de homens, ela possibilita exclusões; é assim que surgem o *sub-homem* e os *não-homens*, por exemplo. A *humanidade* precisa de um outro para se sustentar e, não obstante, negar. Os *sub-humanos* são aqueles que queremos ver eliminados e que, conseqüentemente, como bem afirma Krenak, deixamos à *margem*. Ou, como diz Krenak em outro livro (2019), a humanidade, é “só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos” (: 33).

inevitavelmente gera desdobramentos que se alastram no tempo, sobretudo porque o Estado brasileiro e a República foram moldados em torno deste evento. Digo “Brasil”, mas, como demonstram Gilroy (2012), Glissant (2021), Fanon (2008), DuBois (1999), dentre tantos outros, o tráfico atlântico foi constituinte das estruturas sociais de seus descendentes aqui e alhures. Não à toa, para Silvio de Almeida (2019: 15), “*o racismo é sempre estrutural*”. Ele está estruturado tanto à nível das *desigualdades* quanto da violência, como também indica Mbembe ao afirmar que “a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado” (2018: 18). Isso significa que não só as práticas racistas já foram incorporadas às instituições, como também são normalizadas em toda sociedade, sendo uma insígnia de nossa ordem social. As relações familiares, jurídicas, econômicas e políticas são dele tributárias. Neste sentido, Almeida afirma que

O que queremos enfatizar do ponto de vista teórico é que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática. Ainda que os indivíduos que cometam atos racistas sejam responsabilizados, o olhar estrutural sobre as relações raciais nos leva a concluir que a responsabilização jurídica não é suficiente para que a sociedade deixe de ser uma máquina produtora de desigualdade racial. (2019:34).

O racismo é uma prática intrínseca e institucionalizada. Deste modo, a raça exerce um papel relacional em nossas sociedades. A questão racial desempenhou importante papel nas formações hierárquicas dos Estados e, por isso, as hierarquias sociais de nossas sociedades são derivadas também de um processo de *desigualdade* racial. Retomo Munanga, para quem a solidificação da ideologia de raças que deixou o negro às margens no Brasil é resultado de uma ação prática das elites brasileiras e seus desdobramentos, ocorridos ao final do século XIX, com a oficialização do fim do sistema escravista, e que durou até meados do século XX. Tal ideologia é baseada em um ideal de branqueamento, que provocou cisões e transformações na formação do conceito de raças no Brasil e no processos de construção de identidades. Sobre isso, ele nos diz que “a pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca [...]” (2019: 51). Isso vale tanto para os negros quanto para os indígenas no Brasil.

No que concerne aos indígenas, a política indigenista gera outras questões estruturais. Como vimos, os primeiros passos para uma política indigenista no Brasil República foram dados pelo SPI, e o SPI foi institucionalizado a partir de demandas surgidas pela expansão territorial do Estado brasileiro e dos conflitos gerados a partir dos encontros com os indígenas. Pensando nas ações governamentais em relação às populações indígenas, tratadas então como incapazes, Souza Lima sugere que as ações indigenistas estavam implicadas por interesses

estatais subjacentes: usar o trabalho indígena e liberar suas terras para uso econômico federal. Sempre houve, segundo ele, uma tentativa de controle dessas terras e dessas populações, por detrás de um discurso generoso — transbordando, inclusive, para a forma como os indígenas vieram a ser tratados pelo pensamento social brasileiro. Partindo desta constatação, Souza Lima analisa as dimensões fundiárias da intervenção do Estado junto aos povos indígenas, ainda presentes no Brasil contemporâneo. Remontando à Comissão Rondon (1907-1915), como ficou conhecida a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, Souza Lima repensa o papel do Estado em subscrever os indígenas em idiossincrasias que carecem da agência desses indivíduos. Sobre a Comissão Rondon, que ele descreve como tendo sido um laboratório para o que viriam a ser as políticas indigenistas no Brasil, Souza Lima afirma que ali começou-se a estabelecer uma ciência sobre os indígenas, tendo sido capturados muitos objetos e peças etnográficas, que depois serviram como espécimes de intercâmbio com instituições no mundo, “integrando um circuito de trocas singular: um dos modos privilegiados de fazer circular as imagens do exótico, do diferente e do inferior, tão caras à grande tradição filosófica ocidental” (:430). Assim como Fassin, Souza Lima inspira-se em Foucault, mas também em Max Weber, para pensar sobre isso que ele chama de *poder tutelar*.

O *poder tutelar* é uma estratégia e um conjunto de formas concretas de exercício de poder, que circunscreve a ação de uma coletividade (neste caso, a dos indígenas) ao Estado, que a tutela sob *judice*. Em outras palavras, Souza Lima nos diz que “o exercício do poder tutelar implica, pois, obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que são as coletividades sobre as quais incidirá.” (2015:432). Com isso, Souza Lima não pretende ignorar os projetos de autodemarcação dos povos e as lutas por território, mas reconhecer o maquinário que está por detrás da forma como os Estados que subscrevem essas coletividades indígenas manejam um discurso e um poder real sobre essas sociedades, que começa por generalizá-las, criando alcunhas e significados que aumentam a possibilidade de desempenhar poder sobre elas. Lembremos de Alcida Rita Ramos, quando ela nos diz que o poder indigenista funciona, no Brasil, como uma espécie de orientalismo (cf. capítulo dois). Tudo isso ocorre, também, no plano semiótico, a partir do momento em que cria, em torno dos indígenas, signos e imagens — ora dóceis, ora selvagens — engessando paisagens imaginadas que contribuem para uma efetivação do *poder tutelar*, colocando em jogo as autonomias dessas vidas, como bem ilustra Souza Lima:

Os povos indígenas demandam uma proteção especial pelo seu caráter sempre tomado como “infantil”, “puro”, “selvagem”. Alguns destes estereótipos presentes no senso comum europeu mesmo antes das Américas aqui se redefiniriam na experiência colonial, produzindo a crença de

que os povos indígenas são necessitados de ação pedagógica, de correção em seus maus usos e costumes, e de ser conduzidos à civilização. Não se teve ou ainda se tem retórica parecida para os pobres?” (2012: 786)

No Brasil, as políticas de desterro — resultantes de um manejo de terras a serviço da exploração capitalista — afetam negativamente a vida dos indígenas que, recorrentemente, saem dos conflitos com os brancos ou mortos ou saqueados. Este problema não se restringe, no entanto, ao Estado, como demonstra Alcida. São muitos os tipos sociais invasores de terras indígenas, alguns deles ligados a grandes corporações, como é o caso dos garimpeiros.

Ainda assim, algumas medidas tomadas pelo Estado demonstram certa ambivalência na política em relação aos negros e indígenas. As ações afirmativas são um bom exemplo disso. Em 2002 foi criado o Programa Nacional de Ações Afirmativas. A partir daí algumas Universidades começaram a adotar programas de cotas. No ano seguinte foi criada a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR). Posteriormente, em 2012, foi sancionada a Lei de Cotas, institucionalizando a obrigatoriedade das cotas raciais nas Universidades e Institutos Federais. Essas medidas são importantes, ainda que, diante do quadro social apresentado anteriormente, sejam necessários ainda muitos avanços para a superação das desigualdades. Por isso Gersem Baniwa afirma que

Trata-se de uma conquista histórica digna de comemoração como um passo importante no processo de democratização do direito à educação superior no Brasil e na promoção da igualdade de oportunidade para todos os brasileiros, na sua grande diversidade sociocultural, econômica e trajetória escolar. Mas a política das cotas, assim como todas as políticas de Ações Afirmativas, não pode ser considerada como um fim em si mesmo e nem como uma solução única para todos os problemas de desigualdade e exclusão educacional no país. É um ponto de partida para se pensar o enfrentamento mais pragmático das desigualdades associadas à exclusão e discriminação racial, sociocultural, econômica e étnica. (2013: 18)

Ora, é desse tipo de exclusão e discriminação que tratam os livros de Carolina e de Davi. Suas histórias de vida — e suas respectivas habilidades em desvelar as desigualdades —, somadas ao sucesso de seus livros e às questões estruturais do país, são evidências dos paradoxos contemporâneos em relação às desigualdades.

3.2. “Só há um sol, uma lua apenas. Moramos em cima da mesma terra”

Há de se ter em conta que as formas como ambos os autores elaboram sobre as desigualdades partem de um pertencimento social diferente. Crescer na favela, que faz parte da arquitetura das desigualdades nas grandes cidades, é muito diferente de crescer nas florestas, que são espaços de preservação da vida. Disso decorre que, para além de terem uma relação diferente com a habitação, os autores divergem em relação ao pertencimento às sociedades de que fazem parte.

As questões fundamentais da crítica de Davi às desigualdades se encontram alhures; em Carolina sua própria habitação faz parte do problema. Ela deseja melhorar de vida, acredita que as favelas devem ser extintas, e que os favelados sejam realocados e tenham melhores condições de vida. Além de levarmos em conta que, ao tempo em que Carolina escreveu, de profunda industrialização (desigual) no Brasil, o sistema capitalista ainda não havia chegado à sua fase mais derradeira. Vivendo na favela, em condições de vida precárias, é compreensível que haja uma insatisfação com o lugar em que ela vive, pois a favela é, em si mesma, um sintoma das desigualdades, como bem observa Carolina em passagem do dia 19 de julho de 1955:

[...] Estou residindo na favela. Mas se Deus me ajudar hei de mudar daqui. Espero que os políticos extingue as favelas. Há os que prevalecem do meio em que vive, demonstram valentia para intimidar os fracos. Há casa que tem cinco filhos e a velha é quem anda o dia inteiro pedindo esmola. Há as mulheres que os esposos adoecem e elas no penado da enfermidade mantem o lar. Os esposos quando vê as esposas manter o lar, não saram nunca mais. (2020: 26).

Nota-se, também, que Carolina faz observações cirúrgicas sobre a vida social na favela:

[...] Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isto em prol dos outros. Muitos catam sapatos no lixo para calçar. Mas os sapatos já estão fracos e aturam só 6 dias. Antigamente, isto é de 1950 até 1956, os favelados cantavam. Faziam batucadas. 1957, 1958, a vida foi ficando causticante. Já não sobra dinheiro para eles comprar pinga. As batucadas foram cortando-se até extinguir-se. [...] (: 40)

Enquanto isso, as críticas de Davi são direcionadas à própria ontologia do mundo dos brancos: o apreço excessivo pela mercadoria, as guerras, a ganância, a forma de organização na cidade em que os caminhantes assemelha-se à vespas, o desrespeito com as matérias-primas e com as vidas. Surpreende-lhe que a vida nas cidades dos brancos seja tão assimétrica, pouco contemplativa e avolumada de mercadorias desnecessárias, e lhe gera revolta o fato de que a vida nas florestas esteja sendo perturbada pelos modos de vida dessa gente distante, que não cansa de comer terra:

[...] com os espíritos, compreendi que a floresta não é infinita como eu pensava antes. Vi as marcas calcinadas e os recortes que a cercam de todos os lados. Agora sei que, se os brancos continuarem avançando, vão fazê-la desaparecer bem depressa. Já estão dizendo que ela é grande demais para nós. É mentira, claro. Ela não é tão vasta como se pensa e logo será a única floresta ainda viva. [...] (: 330).

No caso de Davi Kopenawa, a relação com o entorno e com a terra são de outra ordem cosmológica e ontológica. Não só Davi se refere aos indígenas por “povos da floresta”, como a floresta ocupa boa parte do imaginário de Davi e constitui um campo semântico de referência em seu pensamento sobre o mundo, a vida e a imanência. Ele deseja seguir morando na floresta e entende que ela é essencial para a manutenção da vida no planeta inteiro. Ou seja, sua relação com a floresta e com seu próprio modo de vida é de exaltação:

Quando seus olhares acompanharem o traçado de minhas palavras, vocês saberão que estamos ainda vivos, pois a imagem de *Omama* nos protege. Então, poderão pensar: “Eis aí belas palavras! Os Yanomami continuam vivendo na floresta como seus antepassados. Residem em grandes malocas, onde dormem em suas redes, perto de suas fogueiras. Comem banana e mandioca de suas roças. Flecham os animais na floresta e pescam peixes em seus rios. Preferem sua comida aos alimentos mofados dos brancos, fechados em caixinhas de ferro ou estojos de plástico. Convidam uns aos outros, de casas diferentes, para dançar durante suas grandes festas *reahu*. Fazem descer seus espíritos *xapiri*. Falam sua própria língua. Seus cabelos e olhos continuam semelhantes aos de *Omama*. Não viraram brancos. Continuam vivendo nas mesmas terras que, do alto de nossos aviões, parecem vazias e silenciosas. Nossos pais já causaram a morte de muitos de seus maiores. Não devemos continuar nesse mau caminho. (: 78).

Enquanto Davi encontra em sua comunidade e em sua habitação um senso de pertencimento, que parece ser insigne da própria sociedade a que pertence, o mesmo não podemos dizer de Carolina. Diferentemente de Davi, em que o além-floresta (além-habitação) é um lugar perigoso, a habitação de Carolina é que é o lugar perigoso e, por isso, só a saída da favela pode lhe proporcionar melhores condições de vida. Carolina reconhece tanto a insalubridade da favela como a injustiça de sua própria existência. Não à toa ela sugere que a favela seja extinta, pois a favela seria “a sucursal do Inferno”. De acordo com Carolina, a favela também é um lugar de contradições, brigas, rebuliços, risadas, lutas por sobrevivência e diversas outras formas de interações sociais:

Eu estava indisposta, deitei cedo. Despertei com a algazarra que fazia na rua. Não dava para compreender o que diziam porque todos falavam ao mesmo tempo e era muitas vezes reunidas. Vozes de todos os tipos. Eu queria levantar para pedir-lhe que deixasse o povo dormir. Mas percebi que ia perder tempo. Eles já estavam alcoolizados. A Leila deu o seu shou. E os seus gritos não deixou os vizinhos dormir. As quatro horas comecei escrever. Quando eu desperto custo adormecer. Fico pensando na vida atribulada e pensando nas palavras do Frei Luiz que nos diz para sermos humildes. Penso: se o Frei Luiz fosse casado e tivesse filhos e ganhasse salário mínimo, ai eu queria ver se o Frei Luiz era humilde. Diz que Deus dá valor só aos que sofrem com resignação. Se o Frei visse os seus filhos comendo generos deteriorados, comidos pelos corvos e ratos, havia de revoltar-se, porque a revolta surge das agruras. (: 81)

Essa última frase serve também para Davi Kopenawa, para quem as revoltas surgiram das agruras, ao ver suas terras sendo invadidas, sua cultura sendo colonizada pela gente de *Teosi*, e seu povo morrendo por causa de *Ohinari* — o espírito maléfico da fome. É a partir das agruras que afligem seu povo que ele passa a se movimentar politicamente. E só então, quando se coloca em movimento, é que Davi descobre o mundo dos *Outros*, compreende a dimensão da destruição causada pelos brancos e percebe que precisa lutar pela sobrevivência de todo o planeta.

Outra forma de relação entre essa passagem narrada por Carolina e *A Queda do Céu* está nas críticas às hipocrisias dos doutrinadores religiosos. Em Davi, a crítica também é dirigida à própria cosmologia judaico-cristã e seus processos doutrinários:

Os missionários têm um livro a partir do qual espalham as palavras de *Teosi*. Costumavam dizer, olhando para ele, que *Sesusi* iria clarear nosso peito e levar nosso pensamento. Não

paravam de declarar que *Teosi* não gosta de quem faz descer os espíritos, de quem usa folhas de tabaco, de quem rouba das roças dos outros ou de quem copula com mulheres casadas. Também repetiam sempre que *Teosi* tem aversão pelos que se enfrentam com bordunas, conduzem expedições de feitiçaria ou mostram bravura na guerra. Porém, para nós, tudo isso não passa de um monte de palavras tortas. *Omama* sempre demonstrou amizade por nós, não importa o que façamos. Ele nunca pretendeu lavar o peito de ninguém! Sua imagem não fica nos dizendo sem parar: “Vocês são maus! Se recusarem minhas palavras, darei com que sejam queimados vivos ou carregados pelas águas! Farei tremer a terra da floresta sob seus pés!”. Ela apenas nos diz: “Vocês são como eram seus antigos! Continuem seguindo os rastros deles! Um dia, vocês morrerão; por isso, enquanto estão vivos, não devem temer nada!”. Assim é. Ignoramos aquilo que a gente de *Teosi*, para nos assustar, chama a todo instante de pecado. Não somos ruins; só não somos brancos! Somos como nossos antepassados sempre foram antes de nós. (: 278)

Essas duas passagens evidenciam as diferenças das críticas que fazem ambos os autores. Em Davi, o problema é externo,, ao passo que em Carolina, é a sua própria comunidade. Essas diferenças habitacionais são, como temos visto, diferenças ontológicas entre os autores. Elas se explicitam também nas passagens em que ambos falam de vidas não-humanas. Utilizados tanto como aportes metafóricos, como parte das paisagens descritas em *Quarto de Despejo*, a diferença entre natureza e cultura faz parte do modelo da urbanidade na narrativa de Carolina. Afiada, ela vê os animais passando, como também reflete muito sobre as diferenças entre suas vidas e a dos humanos. Na passagem que se segue, os animais são alimentos não-acessíveis e, também, produzem uma reflexão metafórica sobre a natureza:

[...] Vi uma senhora reclamar que ganhou só ossos no Frigorífico e que os ossos estavam limpos.

— Eu gosto tanto de carne.

Fiquei nervosa ouvindo a mulher lamentar-se porque é duro a gente vir ao mundo e não poder nem comer. Pelo que observo, Deus é o rei dos sábios. Ele pois os homens e os animais no mundo. Mas os animais quem lhes alimenta é a Natureza porque se os animais fossem alimentados igual os homens, havia de sofrer muito. Eu penso isto, porque quando eu não tenho nada para comer, injejo os animais. (: 61).

Já em Davi, as divisões entre natureza e cultura são borradas e imbricadas. Os animais, as plantas, a floresta, os espíritos, a chuva e tantos outros elementos têm vida:

Nã roperi, a imagem da riqueza da floresta, se parece com um ser humano, mas é invisível à gente comum. Só deixa aparecer para seus olhos de fantasma o alimento que faz crescer, e apenas os xamãs podem realmente contemplar sua dança de apresentação. Na frente dela vem um bando barulhento de espíritos japim e gralha, acompanhado por uma multidão de espíritos arara, papagaio, tucano e mutum. Esses *xapiri* que carregam consigo os demais pássaros são os companheiros da imagem da fertilidade, são seus ajudantes. Ela nunca dança sem eles. Os xamãs os fazem descer quando as pessoas de sua casa têm fome, pois onde seus chamados não são ouvidos não cresce alimento algum. Foram por toda parte a fertilidade da terra. É por isso que os pássaros de hoje, que são seus fantasmas, continuam comendo os frutos da floresta. São representantes deles. É o que dizem os nossos mais velhos xamãs. Porém, são também riqueza da floresta as imagens das abelhas *yamanama*, que fazem desabrochar as flores das árvores e espalham o açúcar por seus frutos, assim como pêlos do mamoeiro e da cana-de-açúcar. São ainda as imagens das mulheres bananeiras e das árvores *aro kohi* e *wari mahi*, de folhagem tão densa. Nas terras altas, são as imagens dos gaviões *witiwitima namo* que tornam abundantes as lagartas *kaxa*, as frutas das árvores *momohi* e das palmeiras *xoomosi*, bem como as flores comestíveis das árvores *nãi hi*. (: 208)

É interessante que é a partir disso que no mundo ocidental reconhece-se por natureza, que ambos os autores refletem sobre o fim do mundo. Em Davi esse fim é a possibilidade da queda do céu. Ou seja, tem a ver com a impossibilidade do futuro, que precisa dos xamãs e das florestas erguidas para acontecer. Afinal de contas, são os habitantes das florestas, os xapiri e os xamãs, quem sustentam o céu. Essa exegese sobre a possibilidade do fim da vida no planeta é formulada por aqueles que estão na linha de frente da crise ecológica, assistindo e sofrendo com a poluição dos rios, alterações climáticas e escassez alimentar. Para Carolina, o fim do mundo não está próximo. O que está em jogo são as distinções sociais produzidas pelas mercadorias e pelo dinheiro. Em *Quarto de Despejo*, o problema não é a iminente falta de recursos, e sim a má distribuição deles. Na favela o problema não é a crise ecológica, mas a crise humanitária e civilizacional, na qual a concentração de renda e os dispositivos de manutenção das desigualdades andam de mãos dadas:

[...] Dizem os velhos que no fim do mundo a vida vai ficar insipida. Creio que é historia, porque a Natureza ainda continua nos dando de tudo.

Temos as estrelas que brilham. Temos o sol que nos aquece. As chuvas que cai do alto para nos dar o pão de cada dia.

[...] Eu preparava para deitar quando surgiu a Duca, que pediu-me para eu dar parte do senhor Manoel, porque ele comprou uma televisão e a televisão captava toda a força elétrica e deixava a favela sem luz. Equívoco. A televisão não estava ligada. Coisa que nunca hei de fazer é difamar o senhor Manoel. É o homem mais distinto da favela. Ele está aqui já faz 9 anos. Sai de casa e vai para o trabalho. Não falta ao serviço. Nunca brigou com ninguém. Nunca foi preso. Ele é o homem mais bem remunerado da favela. Trabalha para o Conde Francisco Matarazzo. (2020: 134)

Davi, por sua vez, reconta uma história de pertencimento e de destruição de seu povo, que foi vendo, cada vez mais, os recursos diminuírem e a floresta se transformar com a entrada de detratadores. Na esperança de que suas palavras encontrem outros brancos (mais atentos e preocupados), nosso narrador faz questão de se encontrar com a alteridade. Ao fazê-lo, explicita seu desespero com o colapso galopante em curso, em um mundo maldito pela intervenção dos homens brancos em contraste com o mundo da floresta, sagrado e bem mais coerente. Seu mundo³⁸ inaugura uma paisagem que é ao mesmo tempo fúnebre e vivaz; pois se é verdade que a ação dos humanos além-floresta está danificando a vida de *todos*, no mundo da floresta a vida comporta uma infinidade de vidas possíveis. Novamente vemos borradas as distinções entre natureza e cultura:

O que os brancos chamam de o *mundo inteiro* fica corrompido pelas fábricas que produzem todas as suas mercadorias, suas máquinas e seus motores. Por mais vastos que sejam a terra e o céu, suas fumaças acabam por se dispersar em todas as direções e todos são atingidos por elas: os humanos, os animais, a floresta. É verdade. Até as árvores ficam doentes. Tornadas fantasmas, perdem as folhas, ficam ressecadas e se quebram sozinhas. Os peixes também

³⁸ Em nota de rodapé do capítulo 16 de *A Queda do Céu*, Bruce Albert nos diz que “Davi Kopenawa utiliza a expressão “mundo inteiro”, em português, para traduzir a expressão yanomami *urihí a pree* ou *urihí a pata*, “a grande terra-floresta”, que designa o nível terrestre como um todo (2015:664).

morrem pela mesma causa, na água suja dos rios. Com a fumaça dos minérios, do petróleo, das bombas e das coisas atômicas, os brancos vão fazer adoecer a terra e o céu. Então, os ventos e as tempestades acabarão entrando também em estado fantasma. (Albert; Kopenawa, 2015:370, grifo meu)

Assim, para Davi, o mundo é uma experiência compartilhada que afeta a todos. À medida em que percebe que o céu está ruindo para *todas* as gentes, Davi designa novos significantes, formula novas questões geológicas e climáticas para a coletividade, apresentando novas demandas e tecendo novas críticas para o restante do mundo — afinal de contas, é o montante de brancos que carrega tanto a culpa de destroçar vidas marginais como a sua, quanto também as dos próprios brancos. Desta maneira, Davi nos lembra que cuidar do céu é responsabilidade de *todos*.

O mundo de Carolina também é corrompido por fábricas que mal remuneram seus trabalhadores, desperdiçam alimentos e mantêm a cadeia de exploração e de desigualdades. Sua situação marginal não a impede de constatar que, contra todos os estigmas e mazelas, os favelados também são parte deste mundo : “ — Nós somos feios e mal vestidos, mas somos deste mundo” (2020: 135). Pobres, ricos, brancos, negros, humanos e animais, todos fazem parte do mesmo mundo, ainda que vivam vidas diferentes. As aves, por exemplo, não passam fome. As pessoas ricas na cidade podem andar embelezadas. Se “A pior coisa do mundo é a fome!” (: 175), nem todas as gentes do mundo estão vivendo o seu pior lado. Em passagem do dia 18 de julho de 1959, um interlocutor lhe revela outro mundo:

[...] Hoje tem muito papel no lixo. Tem tantos catadores de papeis nas ruas. Tem os que catam e deitam-se embriagados. Conversei com um catador de papel.

— Porque é que não guarda o dinheiro que ganha?

Ele olhou-me com o seu olhar de tristeza:

— A senhora me faz rir! Já foi o tempo que a gente podia guardar dinheiro. Eu sou um infeliz. Com a vida que levo não posso ter aspiração. Não posso ter um lar, porque um lar inicia com dois, depois vai multiplicando.

Ele olhou-me e disse-me:

— Porque falamos disso? O nosso mundo é a margem. Sabe onde estou dormindo? Debaixo das pontes. Eu estou doido. Eu quero morrer!

— Quantos anos tem?

— 24. Mas já enjoei da vida.

Segui pensando: quem escreve gosta de coisas bonitas. Eu só encontro tristezas e lamentos. (: 169)

As formas como Davi e Carolina constroem suas impressões de mundo tem tanto a ver com suas habitações e etnias, quanto com a questão do tempo. Os períodos em que foram escritos os livros e os diferentes contextos políticos, econômicos, ecológicos e culturais, suscitam questões diferentes. *Quarto de Despejo* foca predominantemente nos períodos referentes aos anos em que o diário foi escrito (1955-1960), ao passo que *A Queda do Céu* recupera anos da infância, juventude e vida adulta de Davi. Davi nasceu (1956) no mesmo período em que Carolina escrevia seu diário. Em 1977, ano de falecimento de Carolina, Davi

completou 21 anos e estava prestes a conhecer Bruce Albert (foi apenas em 1978 que se deu o primeiro encontro entre os dois autores de *A Queda do Céu*). O livro de Davi começou a ser escrito cerca de 30 anos depois do período em que foi escrito *Quarto de Despejo*. Politicamente, durante boa parte desse período, o país viveu sob uma ditadura militar, impactando a vida de boa parte da população. Vimos, também, o desenvolvimento tecnológico engendrar mudanças culturais muito grandes, no Brasil e no mundo. Também a crise climática e ecológica passou a ser motivo de sérias preocupações, tendo provocado muitos debates e efeitos catastróficos, como o aumento da temperatura planetária, a extinção de espécies, maremotos e, inclusive, a recente pandemia de Covid-19.

Outra distinção referente aos usos das temporalidades diz respeito a como elas surgem em suas narrativas. Por exemplo, o futuro, para Davi, é incerto. O futuro, para Carolina, é o motivo pelo qual ela segue vivendo. O presente, para Carolina, é alarmante, ainda que esperançoso: em *Quarto de Despejo*, é através do presente que Carolina enseja seus panoramas políticos, suas críticas, suas reflexões e seus sonhos. As evocações do passado não são tão frequentes. Enquanto isso, a relação de Kopenawa com o passado varia entre um tempo muito distante e saudosista, e outro mais recente, que ajuda na construção narrativa do ‘eu’, em que constam a infância, adolescência, iniciação xamânica e formação política de Davi.

No meio dessas elucubrações temporais, em ambos os autores os sonhos apresentam pontos de inflexão bem potentes. Em diversos momentos, Davi refere-se ao *tempo do sonho*, que é, para os Yanomami, um tempo próprio; espaço de apreensão de conhecimento:

Antes de conhecer a terra dos antigos brancos, viajei algumas vezes até ela em sonho, para muito longe da floresta, e pude assim contemplar durante o sono a imagem de suas cidades. Via na noite uma multidão de casas muito altas e cintilantes de luz que, por dentro, me pareciam ser todas revestidas de peles de animais de caça, lisas e macias como a dos veados. Ao acordar, confuso, perguntava aos xamãs de nossa casa: “O que são essas coisas estranhas que me apareceram no sono? O que vai acontecer comigo?”. Eles me respondiam: “*Ma!* Não fique aflito! Em breve, brancos vindos de terras distantes irão chamá-lo para perto deles. Devem estar falando de você, por isso você viu suas casas!”. (: 422)

Em *Quarto de Despejo*, por vezes os sonhos a transportam para realidades diferentes da sua:

Passsei uma noite horrível. Sonhei que eu residia numa casa residível, tinha banheiro, cozinha, copa e até quarto de criada. Eu ia festejar o aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu ia comprar-lhe umas panelinhas que há muito ela vive pedindo. Porque eu estava em condições de comprar. Sentei na mesa para comer. A toalha era alva ao lírio. Eu comia bife, pão com manteiga, batata frita e salada. Quando fui pegar outro bife despertei. Que realidade amrga! Eu não residia na cidade. Estava na favela. Na lama, as margens do Tietê. E com 9 cruzeiros apenas. Não tenho açúcar porque ontem eu saí e os meninos comeram o pouco que eu tinha. (: 43).

Como vimos, há alguns caminhos de análise que nos levam a encontros e desencontros entre as obras. Optei por ver, nas diferenças, as semelhanças, e vice-versa. E por mais

diferentes que sejam esses livros, tanto *Quarto de Despejo* quanto *A Queda do Céu* podem ser lidos e conectados como *escritas de si*, e por isso contornam seus próprios movimentos, a despeito de seus editores. Ou seja, Carolina e Davi criam sentidos próprios para seus mundos e nomeiam suas realidades, criando paisagens próprias e tornando-se agentes de sua própria história e destino.

Considerações Finais

E ainda assim, diante da opressão, do saqueio e do abandono, nossa resposta é a vida.

Gabriel García Márquez

Como vimos, as *escritas de si* constituem mundos por elas mesmas e permitem o acesso aos universos íntimos de Carolina Maria de Jesus e Davi Kopenawa Yanomami. Além disso, seus livros são objetos no mundo e relacionam-se com as vidas sociais de seus autores. Tais vidas estão sujeitas às intempéries das desigualdades, que, por sua vez, se adensaram durante a pandemia. Um exemplo disso é a pandemia de Covid-19, que tornou mais explícitas as desigualdades e as crises que norteiam ambas as narrativas. Afinal, enquanto a crise sanitária causada pela pandemia matava mais de seis milhões de pessoas, também surgiram quinhentos e setenta e três novos bilionários, segundo indica relatório *Lucrando com a dor*, divulgado pela Oxfam (Oxford Committee for Famine Relief), que foi publicado em maio de 2022. No caso do Brasil, muitas catástrofes acompanharam a pandemia, que vão desde atentados políticos contra a democracia, passando por desastres ecológicos, violências institucionais, negacionismos, recessões econômicas, altos índices de desemprego, genocídios de povos indígenas e o retorno do país ao mapa da fome. Segundo relatório do site *Olhe para a Fome*³⁹, o número de pessoas passando fome entre o final de 2020 e início de 2022 subiu de 19,1 milhões para 33,1 milhões.

Diante deste quadro, nestas considerações finais é inevitável atualizarmos o quadro de genocídio contra o povo Yanomami, pela relevância dos acontecimentos mais recentes referentes à esse povo. O genocídio Yanomami se tornou público no início de 2023. Sabemos que notícias que denunciam invasão de terras indígenas, estupros de vulneráveis em terras indígenas, guerras entre garimpeiros e indígenas e lutas por territórios que terminam em morte são, infelizmente, recorrentes⁴⁰. No entanto, até recentemente, a expansão do garimpo ilegal em terra Yanomami era um assunto pormenorizado e irresoluto. Tal displicência com o assunto gerou um estado de calamidade.

Imagens de indígenas desnutridos tomaram conta das redes sociais e noticiários brasileiros no início de 2023, quando o caso passou a se tornar mais preocupante para as

³⁹ <https://olheparaafome.com.br/>

⁴⁰ Destaco o documentário *Martírio*, de Vincent Carelli (2017), sobre os Guarani Kaiowá e o desejo de retomada de suas terras, como um bom retrato sobre a atualidade da luta indígena no Brasil. Evidentemente que o filme esboça apenas a realidade de um povo, espalhados em algumas regiões do Brasil; mas não deixa de ilustrar o embate entre Estado, proprietários de terras e indígenas muito bem, colocando a violência contra essas comunidades no centro do debate.

autoridades de governo em vista da mudança governamental⁴¹. Segundo reportagem do jornal *O Globo*⁴², a devastação na Terra Indígena Yanomami (TIY) cresceu 46% entre 2020 e 2021. Nesta reportagem, os cinegrafistas sobrevoam a floresta, cobrindo a região em que vivem as mais de 350 comunidades yanomami, gravando imagens que mostram as devastações advindas da exploração ilegal de minérios na região. O que as imagens nos mostram é que as áreas de rios contaminadas são muito extensas, e as áreas devastadas e poluídas continuam a expandir-se.

Além da degradação ecológica, a presença dos garimpeiros gera ciclos de violência assustadores, como estupros e assassinatos. Em vista disso, em entrevista recente ao jornal EXTRA, Davi Kopenawa afirmou que tem medo de “morrer de bala”⁴³. Fato é que milhares de Yanomami estão morrendo de fome.. Em 2022, a Hatukara Associação Yanomami, com assessoria técnica do Instituto Socioambiental (ISA) produziu um documento chamado *Yanomami sob ataque: Garimpo ilegal na terra indígena Yanomami e propostas para combatê-lo*⁴⁴. No Acampamento Terra Livre (ATL) de 2022 esse documento foi apresentado por lideranças, que faziam um apelo para a retirada urgente desses garimpeiros, alertando para o estado de calamidade da saúde Yanomami. O documento faz um apanhado detalhado da evolução do garimpo ilegal na TIY:

Sabe-se que o problema do garimpo ilegal não é uma novidade na TIY. Entretanto, sua escala e intensidade cresceram de maneira impressionante nos últimos cinco anos. Dados do Mapiomas indicam que a partir de 2016 a curva de destruição do garimpo assumiu uma trajetória ascendente e, desde então, tem acumulado taxas cada vez maiores. Nos cálculos da plataforma, de 2016 a 2020 o garimpo na TIY cresceu nada menos que 3350%. (2022: 8)

Neste mesmo período, em 2022, a Associação dos Povos Indígenas (Apib) recorreu ao STF para denunciar o garimpo ilegal e pedir por medidas protetivas. Estima-se que o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022) tenha ignorado 21 pedidos de ajuda dos Yanomami⁴⁵. Não foram poucos os alertas, como demonstram matérias do jornal SUMAÚMA, que em 20 de janeiro de 2023 denunciou o genocídio Yanomami, apontando que cerca de 570 crianças com

⁴¹ Trata-se da reeleição de Luiz Inácio Lula da Silva (2023). Uma de suas propostas de governo foi a da integração dos povos e maior atenção às minorias. Pela primeira vez na história temos um Ministério dos Povos Indígenas, liderado por Sônia Guajajara. O caso dos Yanomami veio à tona neste início de ano, por ter sido considerado um evento urgente e a ser resolvido pelas instâncias governamentais.

⁴² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R2P48yHGY-8&ab_channel=JornalOGlobo>

⁴³ Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/eu-tenho-medo-de-morrer-de-bala-diz-davi-kopenawa-lider-mundial-na-defesa-da-cao-ianomami-25486664.html>

⁴⁴ Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-sob-ataque-garimpo-ilegal-na-terra-indigena-yanomami-e-propostas-para>

⁴⁵ Disponível em: <https://theintercept.com/2022/08/17/governo-bolsonaro-ignorou-21-oficios-com-pedidos-de-ajuda-dos-yanomami/>

menos de 5 anos morreram nos últimos 4 anos⁴⁶. No documento *Yanomami sob ataque* fica claro o motivo de nomearmos a calamidade Yanomami como um genocídio:

Nota-se que, com exceção do aumento do preço do ouro, os fatores que têm alavancado o garimpo na TIY (e na Amazônia, de modo geral) estão relacionados a escolhas políticas. Isto é, poderiam ter sido evitados por meio de políticas públicas que respeitassem plenamente princípios constitucionais de garantia e proteção de direitos fundamentais. Por esta razão, entende-se que o garimpo ilegal não é um problema sem solução, mas o resultado lógico de decisões que favorecem a expropriação de recursos naturais, sempre em prejuízo dos direitos dos povos indígenas do país. (2022: 9)

Dito isso, é interessante observar que a recepção de uma obra tem relação com o contexto no qual ela é lida. *A Queda do Céu* nunca foi tão urgente.

A aproximação entre questões suscitadas no interior de *Quarto de Despejo* e *A Queda do Céu* corrobora com as percepções críticas ao sistema capitalista: as teias imanes deste sistema sabem muito bem como fazer e recriar embaraços de forma a sustentar novas e antigas maneiras de preservar as injustiças. E o fazem de formas muito diversas. Na cidade grande e na floresta. Os relatos de Carolina Maria de Jesus e de Davi Kopenawa Yanomami oferecem-nos paisagens muito destoantes, mas que, de modo geral, ilustram particularidades de pessoas que estão às margens deste sistema e que, portanto, são mais vulneráveis às injustiças. Ao assim fazerem, trazem à tona questões coletivas, como o recrudescimento das políticas de morte e as crises civilizatórias e climáticas. Como vimos, em se tratando da vida vivida, os sujeitos reféns de violências sistêmicas são mais suscetíveis aos *fins de mundo* que figuram em nossos horizontes de expectativas. Os marcadores raciais (ser-indígena e ser-negra) são alguns dos traços distintivos de nossas sociedades capazes de promover o adensamento dessas *desigualdades*.

O livro de Carolina revela os infortúnios de uma mulher negra, favelada e pobre vivendo na cidade de São Paulo em um momento marcado pela intensa urbanização da cidade. Na favela, vivendo às margens da cidade, Carolina se permite sonhar com uma nova vida ao passo que cogita o suicídio diversas vezes. A fome é insuportável e a pobreza parece uma condição por vezes inescapável: que vida é essa? Qual o sentido de viver com fome? Há uma amargura do indizível em suas narrações. E mesmo diante deste quadro, Carolina escreve com humor, acidez e inteligência. Faz associações perspicazes e toma as rédeas de sua vida. Seu projeto literário é um exemplo de perseverança e de coragem, ao mesmo tempo em que revela as desigualdades de oportunidades. Intérprete de seu presente, Carolina sistematiza processos históricos brasileiros, narrando sua vida de forma obstinada e sagaz.

⁴⁶ Disponível em: <https://sumauma.com/justica-ao-povo-yanomami/>

Em *A Queda do Céu*, as histórias de vida pessoais e coletivas narradas por Davi são impregnadas de xamanismo e de compreensões de vida álter, aproximando a política da antropologia e da literatura, manifestando dizeres capazes de reordenar pré-concepções de seu povo e dando-lhes agência e visibilidade para questões urgentes como o desterro, o garimpo ilegal e o genocídio dos povos indígenas. Constantemente nosso narrador se confronta com uma certa incredulidade com o modo de vida dos brancos e aponta suas contradições: se já tem metais suficientes, porque cobiçam os metais das florestas? porque dão tanto valor às mercadorias e menos às suas próprias gentes? O estranhamento é uma ferramenta narrativa de *A Queda do Céu*. A inversão antropológica do livro está na própria metafísica de Davi, que nos convida a olhar para nós mesmos através de um estranhamento, chamando atenção para um problema real de nosso mundo compartilhado: a crise climática; e para um problema real do mundo partilhado entre os seus (indígenas): a invasão do território, a violência, o garimpo.

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. In: *Anuário Antropológico*, 89, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6434>
- _____. Introdução; O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 9-24, p.239-276.
- _____. KOPENAWA, Davi. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami*; Trad. Beatriz Perrone-Moysés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARANTES, Paulo. Nação e reflexão. In: ABDALA Jr., Benjamin; CARA, Salette de Almeida. *Moderno de nascença: figuras críticas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- BANIWA, Gersem. Indígenas Antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. In: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (orgs). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 47-58.
- _____. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- _____. A lei de Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a diversidade. In: *Cadernos do Pensamento Crítico Latino-Americano* (CLACSO), n. 34, 2013, p. 18-21. Disponível em: <https://flacso.redelivre.org.br/files/2015/03/XXXVcadernopensamentocritico>
- BARTHES, Roland. O efeito de real. In: *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BASTIDE, Roger. Introdução. In: BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações Raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Editora Anhembi Limitada, 2015.
- BELTRÃO, Kaizô Iwakami; NOVELLINO, Maria Salet. *Alfabetização por raça e sexo no Brasil*. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2002.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, pg. 197-221.
- BLANCHOT, Maurice. O diário íntimo e a narrativa. In: *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2015.

- CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. Estudos de Teoria e História Literária. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- CARVALHO, Luciana Gonçalves de. *A graça de contar: um pai Francisco no bumba meu boi do Maranhão*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.
- CASTRO, Josué de. *Geografia da fome. O dilema brasileiro: pão ou aço*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: CosacNaify, 2012.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Apresentação. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 7-9.
- DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: Ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- DALCASTAGÈ, Regina. Um território contestado: literatura brasileira contemporânea e as novas vozes sociais. *Revista Iberic@1*, Paris, n. 2, p.13-18, mar. 2012. Disponível em: <<http://iberical.paris-sorbonne.fr/wp-content/uploads/2012/03/002-02.pdf>>
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.
- DANTAS, Audálio. [1993]. A atualidade do mundo de Carolina. In: JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo*. Diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2020.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DARNTON, Robert. *A questão dos livros: Passado, presente e futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- DAS, Veena. *Critical Events*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. *Vida e Palavras. A violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.
- DUBOIS, W. E. B. [1903] Sobre as nossas lutas espirituais In: *As Almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editora, 1999.
- EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- FABIAN, Johannes. *O Tempo e o outro: como a antropologia estabeleceu seu objeto*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.
- FAÇANHA, Dayana. Raça e Consagração literária no Brasil: Notas sobre a FLIP de 2017. In: *Transition*, 127, 2019, p. 68-78. Disponível em: <https://doi.org/10.2979/transition.127.1.07>

- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FARIAS, Tom. *Carolina: uma biografia*. Rio de Janeiro: Malê, 2018.
- FASSIN, Didier. *Life: a critical user's manual*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- FERNANDES, Florestan. Côr e Estrutura Social em Mudança; Do Escravo ao Cidadão. In: BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações Raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Editora Anhembi Limitada, 2015.
- FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *Ditos e Escritos v.5: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GINZBURG, Jaime. O narrador na literatura brasileira contemporânea. In: *Tintas. Quaderni di letteratura iberiche e iberoamericane*, 2, 2012: pg 199-221. Disponível em: <https://doi.org/10.13130/2240-5437/2790>
- GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- GONÇALVES, Marco Antonio. Um mundo feito de papel: sofrimento e estetização da vida (os diários de Carolina Maria de Jesus). In: *Horizontes Antropológicos* [online], ano 20, n. 42, Porto Alegre: 2014, pg 21-47. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71832014000200002>>
- GONZALEZ, Lélia. HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.
- HARVEY, David. *Neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JAMESON, Frederic. A lógica cultural do capitalismo tardio. In: *Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1997.
- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo*. Diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2020.
- _____. *Casa de Alvenaria. Volume I: Osasco*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021a.
- _____. *Casa de Alvenaria. Volume II: Santana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021b.
- KOSELLECK, Reinhart. A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos. In: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, pg. 191-232.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

- LE BRETON, David. *Antropologia dos Sentidos*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- LEJEUNE, Phillipe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- LEONARDI, Victor. *Os Historiadores e os Rios: Natureza e Ruína na Amazônia Brasileira*. Brasília: Editora UnB, 2013.
- LOPES, Silvina Rodrigues. *A anomalia poética*. Belo Horizonte: Chão da feira, 2019.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. [1998]. Carolina Maria de Jesus: emblema do silêncio. In: JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo*. Diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2020.
- MOLINA, Luísa. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Brasília, 2019. (dissertação de mestrado).
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*. Relações Raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2021.
- ONG, Walter. *Orality & Literacy: the technologizing of the Word*. New York, NY: Routledge, 1982.
- PAZ, Octavio. *O Arco e a Lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- _____. *Sor Juana Inés de la Cruz ou As armadilhas da fé*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- PERPÉTUA, Elvira Divina. Produção e recepção de Quarto de Despejo, de Carolina Maria de Jesus: Relações publicitárias, contextuais e editoriais. In: *Em Tese*. Rio de Janeiro, 2002, pg. 33-42.
- _____. [2014]. A proposta estética em Quarto de Despejo. In: JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo*. Diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2020.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Altas Literaturas: escolha e valor na obra crítica de escritores modernos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Mutações da literatura no século XXI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- RAMOS, Alcida Rita. A profecia de um boato. Matando por ouro na área Yanomami. In: *Anuário Antropológico* 20, n. 1, 1996, pp. 121-150. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7413302>
- _____. Indigenismo: um orientalismo americano. In: *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 2011, n.1, p. 27-48, 2012. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202011_I/Indigenismo,%20um%20orientalismo%20Americano.pdf

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Estética e Política. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *Políticas da escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017.

REUILLARD, Patrícia Chittoni Ramos. A tradução dos seminários de Jacques Lacan. In: *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v.50, n. 2, jul. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-18132011000200010>

RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade cultural enquanto discurso global. In: *Avá* [online]. n.5, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942009000200001&lng=es&nrm=iso>

ROCHA, Glauber. Uma estética da fome. In: *Revista Civilização Brasileira*, 1965: pg 165-170.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SANTOS, Diogo de Godoy. *Os índios em Raízes do Brasil (1936-1948), de Sérgio Buarque de Holanda: entre o moderno e o “nacional”*. São Paulo, 2018. (dissertação de mestrado)

SANTOS, Milton. *A urbanização Brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009a.

_____. *Pobreza Urbana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009b.

SCHWARCZ, Roberto (Org.). *Os pobres na literatura brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. In: *Revista de Antropologia*, n.2, vol.55, 2012, p. 781-832. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43923862>

_____. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: De tutelados a “organizados”? In: SOUSA, Cássio Noronha Inglês de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza & MATOS, Maria Helena Ortolan (orgs.). *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II*. Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2010.

SOUZA, Marcelo Medeiros Coelho de. *O analfabetismo no Brasil sob enfoque demográfico*. Brasília: IPEA, 1999.

SPRANDEL, Marcia Anita. *A pobreza no paraíso tropical: interpretações e discursos sobre o Brasil*. Rio de Janeiro: Reluma Dumará, Núcleo de Antropologia Política/UFRJ, 2004.

STENGERS, Isabelle. *Comparison as a matter of concern*. Common Knowledge 1, January 2011; 17 (1): 48-63. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/0961754X-2010-035>

TRAVASSOS, Elizabeth. *Os mandarins milagrosos*. Arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók. Rio de Janeiro: Funarte; Jorge Zahar Editor, 1997.

TSING, Anna. *The Mushroom at the End of the World: On the possibility of life in capitalist ruins*. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Involuntários da Pátria. In: *ARACÊ, Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n.5, 2017, p. 187-193. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4865765/mod_resource/content/1/140-257-1-SM

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VOGT, Carlos. [1983]. Trabalho, pobreza e trabalho intelectual. In: JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo*. Diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2020.

WISNIK, José Miguel. *A gaia ciência: literatura e música popular no Brasil*. Lisboa: oca editora, 2021.

WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. São Paulo: Tordesilhas, 2014.