

# LITERATURA E NAÇÃO: RELEITURAS

Ivete Lara Camargos Walty\*

## RESUMO

Com o objetivo de dialogar com o texto de Wander Melo Miranda “Literatura e nação”, retomo antigas reflexões, relendo parte de minha tese de doutorado **Narrativa e imaginário social**; uma leitura de histórias de maloca antigamente, de Pichuvy Cinta-larga, em conjugação com depoimentos de outros índios, procurando observar sua relação com as narrativas memorialísticas dos escritores mineiros Drummond, Nava e Murilo Mendes. Em um momento em que, munidos de conceitos descentralizadores, tentamos pensar o mundo e o nosso lugar nele, seja enquanto indivíduo seja enquanto povo, pretendo ler, como um tipo de escrita da memória, narrativas tidas como monolíticas em sua estrutura mítica, tomando o jogo entre o individual e o coletivo, entre o familiar e o estranho, como um operador eficiente para se pensar a questão da identidade nacional.

*Então vi o Aleph (...) começa aqui meu desespero de escritor (...). Mesmo porque o problema central é insolúvel: a enumeração, sequer parcial, de um conjunto infinito (...). O que os meus olhos viram foi simultâneo, o que transcreverei será sucessivo, pois a linguagem o é. Algo, entretanto, registrarei. (Jorge Luis Borges)*

Wander Miranda nos apresenta uma leitura pertinente da obra memorialística de autores mineiros de uma época bem determinada, propondo ver aí uma forma de emersão de “memórias subterrâneas” (cf. Michael Pollack) que viriam romper a afasia da memória coletiva e/ou nacional. A narrativa memorialística seria, assim, paradoxalmente, o lugar do rompimento do *continuum* da história (cf. Benjamin), onde mônadas em trânsito instaurariam novos sentidos na constituição de constelações várias, que poderiam significar o próprio jogo da construção da nação.

Atrevo-me a retomar sua imagem da coleção de cacos e do narrador/colecionador, associando-as a duas outras imagens: a do corpo fragmentado que cai, reto-

\* Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

mada do âmbito da cultura popular por Nava, em **Baú de ossos**; e a do esqueleto mutilado, entrevistado por Graciliano Ramos no pulso de um companheiro de prisão, (**Memórias do cárcere**) tão bem trabalhada pelo próprio Miranda, em **Corpos escritos**. (Miranda, 1992)

No primeiro caso, o rastreamento genealógico leva à busca da recomposição do corpo fragmentado, costurado no pronome eu, ligado a um nome na capa, ainda que, nos últimos livros, Nava tenha se valido do codinome Egon, composto de Ego e o N. de Nava.

*Pois foi naquele lado fronda que nasci, às oito e meia da noite, sexta-feira, 5 de junho de 1903. Foram meus pais o médico cearense Dr. José Pedro da Silva Nava e a mineira D. Diva Mariana Jaguaribe Nava, de nascimento, e apelido a Sinhá Pequena.* (Nava, 1978, p. 16)

Na costura desse eu, Nava se vale de textos vários, de gêneros diversos, sem fronteiras entre ciência e ficção, o que leva, à sua revelia ou não, a uma multiplicidade de vozes, resgatadas no processo de leitura.

Graciliano, por sua vez, traduz seu mal estar, associando o ato de escrever memórias à exposição do esqueleto mutilado, enquanto metonímia do corpo individual e social. As memórias seriam, então, a escrita do avesso como sinônimo do jogo de gato e rato entre o eu e o nós, o próprio e o alheio.

*Desgosta-me usar a primeira pessoa. Se se tratasse de ficção, bem: fala um sujeito mais ou menos imaginário; fora daí é desagradável adotar o pronomezinho irritante, embora se façam malabarismos por evitá-lo. Desculpo-me alegando que ele me facilita a narração. Além disso não desejo ultrapassar o meu tamanho ordinário. Esgueirar-me-ei para os cantos obscuros, fugirei às discussões, esconder-me-ei prudente por detrás dos que merecem patentear-se.* (p. 37, v. 1)

Como variação desse procedimento de camuflar o eu, vale lembrar aqui *Texaco*, de Patrick Chamoiseau, em que o autor, dando a palavra a vários eus, parece afirmar o contrário quando leva Esternome a dizer: “Sabe lá o que é isso, So-Marie? Poder em certo momento de sua vida dizer: Eu... O que é que você acha disso, hein, sorte mais danada?”. (Chamoiseau, 1988, p. 125)

Dizer ou não eu? Escrever em nome de um nós? Resgatar vozes silenciadas? Impor normas e conceitos? Esquecer e lembrar para sobreviver e fazer sobreviver? Narrativas de uma identidade sempre estilhaçada a fazer um trabalho de luto e ressurreição, como se pode perceber nas imagens de fragmentação e estranhamento, em busca de uma inteireza que se sabe impossível.

Estabelece-se, pois, um paradoxo. Memórias se escrevem no tempo, no rastreamento arqueológico, que implica escavação e idéia de profundidade. Colecionar significa acumular, reificar objetos deslocados de seu espaço vivencial, expondo-os num museu, túmulo aberto de culturas mortas. Falar de memória é, pois, falar de

tempo, mesmo quando se pretende discutir sua explosão em agoras, sua necessária espacialização. O conceito de *durée*, divulgado por Bergson, é criticado por Soya (1993), por ainda privilegiar o tempo em detrimento do espaço. O conceito de coleção, por sua vez, sugere deslocamento, reificação e classificação. Museu implica a idéia de fechamento, lugar de coleções, de objetos mortos que já não circulam na vida social.

Ora, a leitura feita por Miranda mostra uma outra faceta do processo, quando, ao analisar o poema de Drummond, explicita o aspecto fragmentário da coleção de cacos, falando de um “trabalho arqueológico de *anamnesis* (que) opera por cortes e recortes no *continuum* da história – individual, familiar, coletiva –, modificando o já fixado e estabelecendo uma nova ordem correlacional, que se acrescenta a um significado precedente (a coleção de selos, a louça inteira)”. (p. 132 desta revista)

Nesse sentido, seria antes uma anti-lógica, possibilitadora de rearranjos constantes, se não no tempo e no espaço, pelo menos, no olhar do espectador. Ora, o rearranjo do olhar, seus cortes e recortes poderiam ser feitos pelo leitor a despeito do propósito do escritor, de concorrer para uma idéia de formação de nação ou para sua fratura. O que Miranda fez foi justamente isso: ler as memórias pelo viés espacial, fazendo-as espriar-se em conexões várias.

Estimulada pelo texto do colega, resolvi retomar antigas reflexões, relendo parte de minha tese de doutorado: **Narrativa e imaginário social**; uma leitura de histórias de maloca antigamente, de Pichuvy Cinta-larga, em conjunção com depoimentos de outros índios, procurando observar sua relação com as narrativas memorialísticas aqui mencionadas. O jogo entre o individual e o coletivo, entre o familiar e o estranho, que aí se instala pode ser um operador eficiente para se pensar a questão da identidade nacional. Em um momento em que, munidos de conceitos descentralizadores, tentamos pensar o mundo e o nosso lugar nele, seja enquanto indivíduo seja enquanto povo, ler narrativas tidas como localizadas, monolíticas em sua estrutura mítica, seria, no mínimo instigante

Seriam essas narrativas recontadas por um índio no meio branco, trazendo em si os vestígios de uma cultura, na impossível busca de sua origem, tão diferentes daquelas acima analisadas?

*Eu tô vivo aqui, eu contar muito de história. Assim que eu faço pessoal meu, contava meu pessoal. E muita vez que eu falava que índio tem que lembrar como foi antigamente, como que velho contava pra nós, que velho conta muita história pra nós. Por isso eu conta muita história assim. Pichuvy Cinta Larga. (Leonel et al. 1988, p. 15)*

Pichuvy, índio Cinta-larga, de Rondônia, fala dos cacos de sua cultura, instaurados na linguagem mista que utiliza para contar suas histórias, a circular entre espaços que se queriam opostos, mas que se acham em interseção inevitável. Mas sua fala incorpora as vozes de seu povo e, por que não, vozes do branco, evidentes na própria língua utilizada, vitrine de contradições.

Talvez eu tenha feito, em minha tese de doutorado, uma leitura nostálgica e centralizadora dessas histórias, lamentando como Ailton Krenac, o fim de um modo de vida, quando, falando da diferença entre a memória indígena e a do ocidental, afirma que a memória guardada em caixotes existe porque o homem não sabe mais sonhar. E conclui:

*Para estes pequeninos grupos humanos, nossas tribos, que ainda guardam esta herança de antigüidade, esta maneira de estar no mundo, é muito importante que essa humanidade que está cada vez mais ocidental, civilizada e tecnológica, lembre, ela também, dessa memória comum que os humanos têm da criação do mundo, e que consigam dar uma medida para sua história, para sua história que está guardada, registrada nos livros, nos museus, nas datas, porque, se essa sociedade se reportar a uma memória, nós podemos ter alguma chance. Senão, nós vamos assistir à contagem regressiva dessa memória no planeta, até que só reste a história. E, entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória.* (Krenac, in: Novaes, 1994, p. 204)

Vale associar a diferença feita por Krenac àquela feita por Benjamin entre o historiador e o cronista. (Benjamin, 1987). É este também o recado do pajé Davi Kopenawa Yanomani para o antropólogo Bruce Albet, citado por Laymert Garcia dos Santos:

*(...) Assim o céu vai acabar rachando. Os pajés yanomami que morreram já são muitos, e vão querer se vingar... Quando os pajés morrem, os seus hekurabê, seus espíritos auxiliares, ficam muito zangados. Eles vêem que os brancos fazem morrer os pajés, seus "pais". Os hekurabê vão querer se vingar, vão querer cortar o céu em pedaços para que ele desabe em cima da terra: também vão fazer cair o sol, e quando o sol cair, tudo vai escurecer. Quando as estrelas e a lua também caírem, o céu vai ficar escuro. Nós queremos contar tudo isso para os brancos, mas eles não escutam. Eles são outra gente, e não entendem. Eu acho que eles não querem prestar atenção. Eles pensam: "Esta gente está simplesmente mentindo". É assim que eles pensam. Mas nós não mentimos. Eles não sabem destas coisas. É por isso que eles pensam assim.* (In: Novaes, 1994, p. 192)

O tom desses discursos é apocalíptico pois parece registrar a memória do futuro já apontada pelo anjo de Paul Klee, na metáfora de Benjamin: a história do índio latino-americano é o futuro do homem ocidental.

Pode-se perguntar se, com o advento da cibernética, a memória dos caixotes seria hoje mais fechada e poderosa ou teria rompido seus limites na infinita possibilidade do hipertexto.

Mas, o que se descreve aqui, não é o mecanismo do hipertexto, deixando a memória dos caixotes ser atravessada pelo sonho do poeta ou dos índios? Pois, se escrita, como museu, significa reificação e morte, paradoxalmente, deixa instalar significantes outros a possibilitar o resgate de vozes silenciadas, de corpos mumificados. Sobretudo porque o texto escrito, a despeito de se instalar no tempo e dele não poder prescindir, espalha-se no espaço, possibilitando aproximações inimagináveis, como

as de modernistas mineiros e a de um índio que não sabia escrever. A escrita é o corpo que se recompõe ao cair do telhado ou o esqueleto mutilado tatuado no pulso do rapaz, é a coleção de cacos do poema de Drummond, os bichos em extinção do poema ou das histórias de Pichuvy, onde o próprio homem se encontra em extinção. A escrita instala a violência mesmo quando a faz calar, por isso mesmo, contém sempre seus vestígios, que podem ser entrevistados em leituras outras.

Assim, não é necessário que esse seja um projeto do escritor “no sentido de poder constituir um mundo efetivo do agir compartilhado” (p. 138 desta revista), pois, mesmo quando não o seja, seu texto vai permitir “uma alternativa diferenciada para escrever, em termos literários, a nação”, “fiel ao seu sentido etimológico de *natio*, nascer”.

Não é sem razão que Hannah Arendt, afirma que o “agir é a resposta humana para a condição da natalidade”. Diz ainda:

*Posto que todos adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém-chegados e iniciadores, somos aptos a iniciar algo novo; sem o fato do nascimento jamais saberíamos o que é a novidade, e toda “ação” seria ou mero comportamento ou preservação. Nenhuma outra faculdade, a não ser a linguagem - e não a razão ou a consciência - distingue-nos tão radicalmente de todas as espécies animais. Agir e começar não são o mesmo, mas são intimamente conexos.* (Arendt, 1994, p. 59)

É curioso, então, aproximar nação e ação pela possibilidade de nascimento constante, pela possibilidade de aventurar-se na linguagem e na consciência sim, mesmo que relativa, de poder dizer eu ou nós.

Aproximar textos díspares no tempo e no espaço é romper o *continuum* da história, deixando falar vozes diversas, mesmo correndo o risco de querer regê-las com nosso poder acadêmico que, ao falar de descentralização, centraliza teorias, impondo-as na leitura de outros espaços.

Vale lembrar que no mundo que se quer globalizado as desigualdades permanecem aumentando o fosso entre grupos, na medida em que correntes atravessam o mundo, unindo poderes, fabricando exclusões, ou outras formas de exílio, como quer Viviane Forrester:

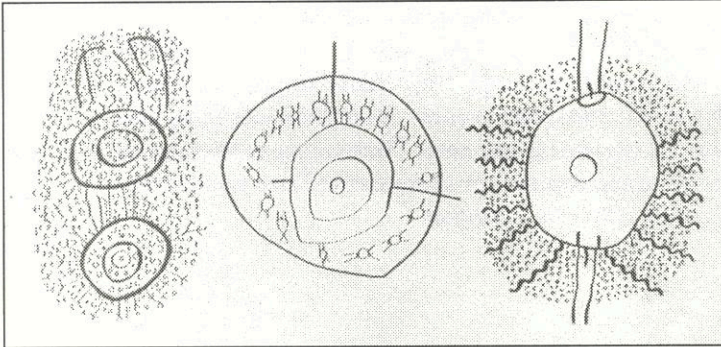
*Porque é possível ser emigrado, imigrado no próprio lugar; ser exilado, pela pobreza, em seu próprio país. Mas as exclusões mais oficiais têm uma virtude certa: persuadem aqueles que elas poupam de que eles, pelo contrário, são incluídos. Estatuto fictício ao qual se agarram.* (Forrester, 1997, p. 78)

Quando Deleuze e Guatari propõem substituir uma história escrita a partir de um ponto de vista sedentário por uma nomadologia, eles repetem o ponto de vista indígena de que os caminhos se fazem caminhando, como declara Pichuvy:

*Índio precisa só andar sem caminho (...)  
... só caminho picada, né?*

ou um dos narradores de *O falador*, de Vargas Llosa, integrante daquele povo que sabe que é preciso andar e contar, senão o céu cai: “Vivos e andando, então. Ao logo do tempo e ao largo do mundo, também”. (Llosa, 1988, p.192)

Narrativa fundacional por excelência, o mito, traz em si as marcas cosmo-gônicas e escatológicas e, ao ser recontada e deslocada, integra uma outra história ou outras histórias, num movimento rizomático infinito, configurando a história nômade. Tal história enfatizaria, como quer Featherstone (1997) um entendimento relacional dos lugares vistos de uma perspectiva processual e plural.



Quando se pediu a uma índia suruí de Rondônia para desenhar sua casa, ela desenhou o mesmo símbolo que todos os índios de sua tribo têm em volta dos lábios, a marca de seu povo. Minha casa sou eu, meu mundo sou eu.

Mas eu sou meu povo. Como se configuraria tal lugar: o centro do mundo? Ou justamente o não eu? O eu especializado? Vale examinar alguns desenhos dos yanomamis: uma mulher grávida, duas panelas e a aldeia, todos metonímias do mundo, permeados pela energia vital. O máximo do centramento ou a possibilidade de interação? Nas ondas da energia vital yanomami ou nas ondas da NET?



A fotografia de uma habitação yanomami, o shabono, ao lado de outra projetada por uma arquiteta mineira, Leda Leonel, no meio da floresta amazônica, a pedido de uma ONG – Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) – evidenciam o diálogo possível entre as panelas de barro, a

mulher e a aldeia marcados pela força vital, e o mundo cibernético, rota tecnológica, de que pretendemos fazer parte. O projeto da arquiteta mineira busca integrar o modo de vida indígena e sua experiência de construção com materiais da floresta à tecnologia do chamado mundo civilizado, na construção do Posto de Saúde Bala-waú, para abrigar brancos e índios. Tudo isso faz parte de “um agir compartilhado: nossa nação”. Ou não?

## RÉSUMÉ

Dans le but de dialoguer avec le texte "Littérature et nation", de Wander Melo Miranda, je reprends quelques-unes de vieilles réflexions, en relisant une partie de ma thèse de doctorat, *Narrativa e imaginário social: uma leitura de Histórias de maloca antigamente*, de Pichuvy Cinta-Larga, en conjonction avec des témoignages d'autres indiens, et en cherchant observer leur rapport avec les récits de mémoires des écrivains de Minas Gerais Drummond, Nava et Murilo Mendes. À un moment où, munis de concepts décentralisateurs, nous essayons de penser le monde et la place que nous y occupons, soit en tant qu'individus, soit en tant que peuple, je compte lire, comme un type d'écriture de la mémoire, des récits considérés comme monolithiques dans leur structure mythique, en prenant le jeu entre l'individuel et le collectif, entre le familier et l'étrange comme un opérateur efficace pour la discussion du problème de l'identité nationale.

## Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política; ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras escolhidas)
- FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel, 1997.
- FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
- LEONEL, Leda et al. (Orgs.) *Histórias de maloca antigamente*; de Pichuvy Cinta Larga. Belo Horizonte: SEGRAC, 1988.
- MIRANDA, Wander Melo. *Corpos escritos*. São Paulo: Editora da USP, 1992.
- NOVAES, Adauto. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- SOYA, Edward. *Geografias pós-modernas. A reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- WALTY, Ivete L. C. *Narrativa e imaginário social; uma leitura de histórias de maloca antigamente*, de Pichuvy Cinta Larga. São Paulo: USP, 1991. (Tese, Doutorado)