

NARRATIVAS DE FRONTEIRAS NAS ESCRITAS DE JORGE POZZOBON E RUY DUARTE DE CARVALHO

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy

Resumo

As escritas do brasileiro Jorge Pozzobon em *Vocês, brancos, não têm alma* (2013) e do angolano naturalizado Ruy Duarte de Carvalho no conto “As águas do Capembáua” (2008) possuem muitas confluências. Sendo ambos antropólogos, em sua textualidade narrativa articulam experiências de estar em campo com exercícios de alteridade: o primeiro esteve junto dos Maku, etnia nativa amazônica na tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela, durante e após suas pesquisas de pós-graduação; o segundo passou anos de sua vida na companhia dos pastores Kuvale ao sul de Angola. Para além de investigar “os outros”, a descrição científica neles cede espaço para gêneros e formatos compostos e para a auto-etnografia (PRATT, 2005). No caso do brasileiro, conto, crônica e roteiro de cinema fazem deslizar os limites do que é etnográfico, na tentativa de dar conta da relação com o ancião Nyaam Hi, uma travessia por limites e fronteiras a partir do encontro (LAPLANTINE, 2003). Já o angolano emprega na sua “meia ficção” (CARVALHO, 2005) recursos como a multiplicidade de vozes e a metalinguagem, colocando em perspectiva temporalidades e cosmovisões tradicionais, que o colonialismo buscou apagar. As passagens entre mundos simultaneamente contestam os valores dualistas da modernidade e afirmam a ontologia relacional (ESCOBAR, 2014) ao dispor complexas formas de intersubjetividades que compartilham territórios e a pluriversidade. Essa modalidade de mundos ou ontologias de entidades biofísicas, humanas e sobre-humanas com vínculos de continuidade e comunidade entre si opõe-se à separação entre natureza e cultura sustentada pelos valores ocidentais de indivíduo, racionalidade, propriedade privada e mercado.

Palavras-chave: Jorge Pozzobon; Ruy Duarte de Carvalho; fronteiras; ontologia relacional; alteridade.

NARRATIVAS FRONTERIZAS EN ESCRITOS DE JORGE POZZOBON Y RUY DUARTE DE CARVALHO

Resumen

Los escritos del brasileño Jorge Pozzobon en “Vocês, brancos, não têm alma” (2013) y el angoleño naturalizado Ruy Duarte de Carvalho en el cuento “As águas do Capembáua” (2008) tienen muchas confluencias. Ambos siendo antropólogos, en su textualidad narrativa articulan experiencias de estar en el campo con ejercicios de alteridad: el primero fue con los Maku, una etnia nativa amazónica en la triple frontera Brasil / Colombia / Venezuela, durante y después de su investigación de posgrado; el segundo pasó años de su vida en compañía de los pastores Kuvale en el sur de Angola. Además de indagar en “los otros”, la descripción científica en ellos da paso a géneros y formatos compuestos y a la autoetnografía (PRATT, 2005). En el caso de lo brasileño, los cuentos, las crónicas y los guiones cinematográficos traspasan los límites de lo etnográfico, en un intento de dar cuenta de la relación con el mayor Nyaam Hi, un cruce de límites y fronteras desde el encuentro (LAPLANTINE, 2003). El angoleño, en cambio, utiliza en su “mitad ficción” (CARVALHO, 2005) recursos como la multiplicidad de voces y el metalenguaje poniendo en perspectiva los marcos temporales y cosmovisiones tradicionales, que buscaba el colonialismo borrar. Los cruces entre mundos simultáneamente desafían los valores

dualistas de la modernidad y afirman la ontología relacional (ESCOBAR, 2014) al proporcionar formas complejas de intersubjetividades que comparten territorios y pluriversidad. Esta modalidad de mundos u ontologías de entidades biofísicas, humanas y sobrehumanas con vínculos de continuidad y comunidad entre ellas se opone a la separación entre naturaleza y cultura sustentada en los valores occidentales del individuo, la racionalidad, la propiedad privada y el mercado.

Palabras clave: Jorge Pozzobon; Ruy Duarte de Carvalho; fronteras; ontología relacional; alteridad.

NARRATIVES OF FRONTIERS IN THE WRITINGS OF JORGE POZZOBON AND RUY DUARTE DE CARVALHO

Abstract

The writings of the Brazilian Jorge Pozzobon in *Vocês, brancos, não têm alma* (2013) and of the naturalized Angolan Ruy Duarte de Carvalho in the short story "As águas do Capembáua" (2008) have many confluences. Both being anthropologists, in their narrative textuality they articulate experiences of being in the fieldwork with exercises in otherness: the former was with the Maku, a native Amazonian ethnic group in the triple border Brazil/Colombia/Venezuela, during and after his graduate research; the latter spent years of his life in the company of Kuvale herders in southern Angola. In addition to investigating "the others", the scientific description in their works gives way to composite genres and formats and to auto-ethnography (PRATT, 2005). In the case of the Brazilian, short stories, chronicles, and film scripts push the limits of what is ethnographic, in an attempt to account for the relationship with the elder Nyaam Hi, a crossing through limits and borders from the encounter (LAPLANTINE, 2003). In his "half-fiction" (CARVALHO, 2005), the Angolan uses resources such as the multiplicity of voices and metalanguage, putting into perspective traditional temporalities and cosmovisions that colonialism sought to erase. The passages between worlds simultaneously contest the dualistic values of modernity and affirm relational ontology (ESCOBAR, 2014) by arranging complex forms of intersubjectivity that share territories and pluriversity. This modality of worlds or ontologies of biophysical, human, and superhuman entities with bonds of continuity and community among themselves opposes the separation between nature and culture sustained by Western values of the individual, rationality, private property, and market.

Keywords: Jorge Pozzobon; Ruy Duarte de Carvalho; borders; relational ontology; alterity.

Se outros mundos são possíveis, então precisamos continuar a perguntar sobre qual é a possibilidade de aliança entre esses mundos, porque, se não, eles serão sempre mundos divorciados. Precisamos pensar na possibilidade de mundos que sejam intercambiáveis, que possam se alternar em diferentes espaços e lugares, se não as fronteiras vão continuar sendo a marca mais brutal, mais anti-humana. Precisamos vaçar essas fronteiras, feito uma peneira, para podermos transitar entre esses mundos.
Ailton Krenak

O ENFOQUE ANTROPOLÓGICO: DA MISSÃO CIVILIZADORA ÀS PRÁTICAS DA DIFERENÇA

Esse texto fala de fronteiras, mas também de sua intangibilidade. Se a modernidade e os estados nacionais se notabilizaram por ocupar o mundo e transformar todo o planeta em espaço para controle, expropriação e predação sob o nome de colonização, inspirada no paradigma civilizatório eurocentrado, o século XXI assiste a formas críticas de pensamento e criação que rejeitam esse ponto zero. O giro deocolonial, a partir de intelectuais e movimentos sociais sul-americanos, contesta a modernidade ocidental e o universalismo que ela defende com a proposição de opções epistemológicas decoloniais, justamente aquelas silenciadas e violadas pelo imperialismo. Nessa concepção, a noção de fronteira – e de margens – é ressignificada. Antes que limite, linha divisória, o fronteiro vem a ser o lugar da diferença colonial, das margens que “[...] não são mais as linhas onde se encontram e dividem a civilização e a barbárie, mas o local onde uma nova consciência, uma nova gnose liminar emerge da repressão acarretada pela missão civilizadora” (MIGNOLO, 2003, p. 404). As obras a serem analisadas nesse artigo emergem de espaços liminares, em que as fronteiras são atravessadas tanto em sentido geográfico como textual para assumir a atitude epistêmica das margens, *loci* de enunciações diversas e raramente convergentes.

Um detalhe a considerar diz respeito à atuação profissional de ambos os autores, o brasileiro Jorge Pozzobon e o angolano Ruy Duarte de Carvalho. Como antropólogos, por definição se ocuparam em descrever e interpretar comportamentos sociais, sobretudo de grupos mais afastados daqueles a que pertenceram. Se a disciplina nasceu com o viés evolucionista e civilizador, nos seus desdobramentos cada vez mais se afastou das armadilhas do etnocentrismo com a consideração da subjetividade do pesquisador em abordagens perspectivistas e com aproximações de formas literárias de narrar, de modo que o conhecimento antropológico se fez do paradoxo do dentro e do fora, ou entre o microscópico e o telescópico, com que o pesquisador, de volta à sua própria sociedade, a observa à distância:

Se a identificação integral com este [o outro] é, a meu ver, um erro, a antropologia nos engaja porém nessa aventura que nos ensina que não se deve identificar integralmente consigo mesmo. O outro é uma figura possível de mim, como eu dele. Esse descentramento mútuo do observador e do observado não pode mais ser, no final dessa experiência, o sujeito transcendental do humanismo. Mas nem por isso as identidades de uns e outros estão abolidas, passam a ser apreendidas do interior mesmo de sua diferença, isto é, a partir de uma relação. (LAPLANTINE, 2003, p. 156)

O paradoxo apontado pelo autor conduz a um conhecimento que é fundado no encontro com a alteridade e que precisa igualmente desconfiar de seus resultados. Não seria por ter estado perto dos fatos sociais que pode apreender o real, já que não apenas observa, registra ou descreve, mas pela construção teórica de um objeto que não se fecha na perspectiva do observador nem na do observado, “surge em seu limite, ou melhor, em sua intersecção” (LAPLANTINE, 2003, p. 158). Dito de outro modo, o conhecimento antropológico “surge do encontro, não apenas de dois discursos explícitos, mas de dois inconscientes em espelho, que espelham uma imagem deformada. É o discurso sobre a diferença (e sobre minha diferença) baseado em uma prática da diferença que trabalha sobre os limites e as fronteiras” (LAPLANTINE, 2003, p. 160). Tais tensões enfrentadas pela prática antropológica frequentam as escritas de Pozzobon e Carvalho, também elas dedicadas a tratar do desafio de descentrar-se a fim de perceber o que a sociedade não consegue dizer de si, o seu recalcado, sugerido a partir da diferença que trabalha sobre os limites e as fronteiras.

Na mesma direção, James Clifford (2005) considera que, como o Ocidente já não pode mais apresentar-se como guardião do conhecimento antropológico sobre outros, tornou-se necessário imaginar etnografias generalizadas – um mundo ambíguo e multivocal, e ainda um mundo em que se impõe evitar a tendência de representar os “outros” como entidades abstratas e a-históricas e de ignorar as relações de conhecimento e poder que ligam os povos. Sobre os rumos da disciplina, tendo em vista uma revisão prática sobre as abordagens de representação intercultural, Clifford entende que a etnografia segue como mediadora da produção de conhecimento através de um envolvimento intenso e intersubjetivo e que os estilos de descrição não podem atualmente ser isolados dos debates políticos e epistemológicos mais gerais sobre a escrita e a representação da alteridade. A etnografia é uma das inovações que se impõe como descrição cultural sintética baseada na observação participante, em que se aprofundam as dimensões da experiência e da interpretação, submetidas à dúvida hermenêutica. Tendo em vista a interrogação sobre as autorias, atualmente “a escrita etnográfica procura novos modelos capazes de uma representação adequada da autoridade dos informantes” (CLIFFORD, 2005, p. 130) e se impõe a pergunta sobre como manifestar as várias colaborações, pergunta que alguns responderam com uso de recursos literários, outros com os temas do dialogismo e da polifonia textuais. O debate sobre a autoridade no texto segue em aberto.

Com vistas a enfrentar os desafios de partilha do mundo e da escrita, foram selecionadas duas obras em que a fronteira e seus atravessamentos – a começar pelas áreas da literatura e da antropologia – é a matéria principal: *Vocês, brancos, não têm alma*, de Jorge Pozzobon, e o conto “As águas do Capembáua”, de Ruy Duarte de Carvalho.

A TRAVESSIA PARA “A FORMA DE CONSCIÊNCIA MEIO ANIMAL”

A experiência de Jorge Pozzobon na Antropologia levou a extremos de intensidade a recomendação de observação direta de comportamentos sociais a partir de uma relação humana. A leveza da escrita faz parecer que a “busca etnográfica tem algo de errante” (LAPLANTINE, 2003, p. 122), ou seja, de aventura pessoal. Contudo, como se verá, tornou-se uma relação com implicações profundas.

Figura 1: Jorge Pozzobon



Fonte: Instituto Socioambiental, 2021.

No prefácio ao livro, Beto Ricardo apresenta o “contador de histórias” nascido em 1955 na também fronteira Santana do Livramento (RS). Da filosofia passou para a antropologia no final dos anos 70 e disso resultaram estadas ao longo de 20 anos no extremo noroeste da Amazônia brasileira, fronteira geopolítica trinacional (Brasil/Colômbia/Venezuela), lugar de 23 etnias nativas. Sua atuação junto ao povo Maku, com quem aprendeu a língua Hupdâ, uma das variantes dessa etnia, contribuiu para a demarcação das terras indígenas na região, como teria explicado numa passagem por aldeia Tukano: “Vocês vejam como o Maku é importante. Ele conhece os caminhos. Ele sabe onde estão as bolas de terra firme dentro do chavascal. [...] Vou botar tudo no mapa. Os brancos vão ficar sabendo que não tem nada vazio. Índio anda por aí tudo” (POZZOBON, 2013, p. 6). Aqui já se indicia a complexa trama que acompanhou o antropólogo.

Na apresentação, intitulada “Fronteiras e histórias”, o autor define fronteira para além do geográfico, atingindo os limites entre civilizações, “a nossa e algumas outras civilizações que este país encerra e maltrata há 500 anos”, ou “entre o Estado de direito e a mais pura barbárie” (POZZOBON, 2013, p. 7), já que a corrida ao ouro no alto Rio Negro levou a empresa mineradora brasileira a se estabelecer em terras indígenas e a envolver-se com guerrilheiros colombianos, militares brasileiros e, nos termos do autor, bandidos de todo o matiz. Explica não se filiar a um gênero textual: intercalam-se estórias engraçadas, outras solenes e misteriosas, conto, crônica e roteiro de cinema “vagando pelas fronteiras entre a dita realidade e a dita imaginação” (POZZOBON, 2013, p. 8), com semelhanças com pessoas e fatos reais. Acrescenta que o deslizar da primeira pessoa para a terceira expressa o gosto por extravasar as suas próprias fronteiras.

O antropólogo transitou de 1981 a 2001 na Amazônia em diferentes papéis – mestrando e doutorando em campo, consultor do Instituto Socioambiental, presidente substituto da Funai (gestão Márcio Santilli) e pesquisador do Museu Paraense Emílio Goeldi. Sendo parte desse período durante o regime militar (1964-1985), pode-se deduzir as dificuldades em escrever sobre o que viu “por ter estado lá”. Nesse período, o projeto estratégico político e econômico de viés desenvolvimentista apostava na abertura de estradas, no incentivo a atividades econômicas na área então intocada, o que representou destruição material e simbólica, remoções e mortes para os povos da floresta. Em face dos riscos ambientais e sociais dos atuais projetos do Estado brasileiro de liberação da Amazônia para megainvestimentos nas áreas de mineração, extrativismo, energia e

agronegócio, reportagem recente¹ traz à tona a pesquisa de Ricardo Cardim acerca da cobertura da imprensa sobre a Amazônia nos anos de chumbo. Capas de revistas como *Manchete* e *Realidade*, cartazes de divulgação do Ministério do Interior, peças de propaganda de entes privados como a construtora Andrade Gutierrez e o Banco de Londres ostentavam manchetes como “Para unir os brasileiros nós rasgamos o inferno verde”, “Chega de lendas, vamos faturar”, “A Amazônia já era”, “Essa estrada vai passar por uma agência do banco de Londres”. Como se percebe, a floresta em pé não era um valor naquele contexto, antes o contrário. Talvez pela gravidade e implicações desse tema, o antropólogo optou pelo uso da terceira pessoa e da ficção nos trechos em que revela os danos e os crimes implicados em tal projeto de desenvolvimento.

O longo capítulo intitulado “Teoria da barbárie (Roteiro)”, como indica, trata-se de roteiro sobre episódios na fronteira Brasil/Colômbia de fins do século XX, envolvendo conflitos armados em torno de garimpo ilegal. O texto expõe a interferência de agentes do Estado (Polícia Federal, Polícia Militar e exército) no favorecimento da empresa mineradora, bem como a intervenção nefasta dos brancos sobre lideranças indígenas, que, entre muitos conflitos, acabam por assinar acordos que entregam terras para colônias agrícolas do projeto neocolonizador Calha Norte. Em meio a incêndios, tiroteios e destruição, gera estranhamento o contraponto da trilha sonora (“música estilo brega de Reginaldo Rossi”, gerador de luz, som de grilos e rãs) e das cantorias populares por brasileiros e colombianos.

O capítulo “Teoria da punição (Roteiro)” assemelha-se na forma. Bem mais enxuto, acompanha um grupo de agentes e delegado em missão para dismantelar garimpos invasores da terra Yanomami, no ano de 1993 (o texto não menciona, mas nesse mesmo ano ocorreu massacre de indígenas pelos invasores da terra recém demarcada). Assim como critica a ambiguidade da atuação do Estado – “Por que diabos a área foi demarcada se o próprio poder público, que demarcou, estimula a invasão?” (POZZOBON, 2013, p. 81) –, o autor repete fórmulas do primeiro roteiro: intercala sons como a voz em OFF com os sons da floresta e depois com os das máquinas do garimpo sendo destruídas (cascata; cascata, bomba e compressor; cascata, compressor e bomba; A cascata. As aves que aqui gorjeiam. Os mosquitos. Um peido; golpes de madeira sobre ferro, tinidos, suspiros, ronco da motosserra). O tom cômico de trechos como esses não chega a afetar a intensidade da denúncia de Pozzobon acerca dos efeitos destrutivos da violação das gentes e do ambiente.

As situações manifestas nesses capítulos bem cabem na condenação incisiva que o martinicano Aimé Césaire (1978, p. 25) faz da colonização, para ele uma coisificação “de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas”. Embora o poeta da Martinica se referisse ao imperialismo europeu que ainda submetia o continente africano na primeira metade do século XX, as violências infligidas aos povos originários no Brasil até hoje possivelmente se devem ao fato de continuarem sendo empecilhos aos avanços incessantes do modelo neo-extrativista vigente, que alia capitais e conglomerados transnacionais a grandes grupos nacionais, pois eram e seguem sendo “sociedades não só pré-capitalistas, como se disse, mas também anticapitalistas. Eram sociedades democráticas, sempre. Eram sociedades cooperativas, sociedades fraternais” (CÉSAIRE, 1978, p. 27).

¹ A esse respeito consultar a reportagem: “A Amazônia já era”: como a imprensa glorificou a destruição da floresta na ditadura militar. Disponível em: <https://www.oeco.org.br/reportagens/a-amazonia-ja-era-como-a-imprensa-glorificou-a-destruicao-da-floresta-na-ditadura-militar/>.

Mais enigmático, e explicitamente cômico, é o capítulo “Amocambados e na doutrina de brutos”. Nele se encontram três cartas em sequência, a primeira do século XVIII, de um alferes para um major; a segunda do século XIX, de um capitão engenheiro para um coronel; e a terceira de um coronel para o presidente da Funai, nomeado como Jorge Pozzobon. A inserção do autor como personagem da ficção, ou pelo menos como nome do recebedor da missiva, embaralha mais ainda os limites da realidade. Os três demandantes reportam aos respectivos superiores problemas semelhantes: grupos indígenas aparentemente assimilados acabam por romper com as autoridades e ordenamentos locais, retornando para a “selvageria” de antigamente. Em comum também o fato de que os grupos de fugitivos realizam atos jocosos e riem muito: os primeiros, enjoados da vida junto aos padres, realizam competição de flatulências e retornam para a floresta; os segundos, instados pelos religiosos a colocar fogo num prostíbulo, antes de partir incendiam o arraial todo e despem padres e freiras, tingindo suas nádegas de urucum; e os terceiros acabam com um campeonato de futebol, se apoderando de comidas e das armas de um destacamento da PM para realizar uma celebração com tiros, cantos e danças de guerra no retorno para sua aldeia de origem.

Sob a aparência de fantasias etnográficas, Pozzobon expõe nesse capítulo relações em que os interlocutores negociam visões da realidade. Afetam e são afetados pelas interferências das fronteiras instáveis. “Amocambados e na doutrina de brutos” mostra nas respostas irônicas dadas pelos indígenas os equívocos e incompreensões que acompanham os contatos entre culturas, mais precisamente, os efeitos do que a crítica norte-americana Mary Louise Pratt (2005) nomeia como “zona de contato”: espaços sociais em que culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação (como as instauradas pelo colonialismo, pelo escravagismo ou seus sucedâneos praticados em todo o mundo). O ato de força ou vontade dos colonizadores e neocolonizadores não é suficiente para eliminar a consciência psicológica e a memória dos nativos. A repetição do padrão hilário das reações indígenas expõe o traço cultural da inconstância, que vem a se tornar dispositivo de resistência à assimilação.

Já os trechos em primeira pessoa constituem o veio condutor da obra. Incluem anotações do diário de campo nos períodos em que o etnógrafo realizou estudos de mestrado e doutorado e relatos de esporádicas estadias na região, na ordem em que ocorreram, porém com flutuações no estilo – ora com datas precisas, ora com indeterminações, por vezes com discurso direto. O tom (auto)irônico permanece nesse segmento, sobretudo em relação a limitações e desconhecimento do narrador em relação àqueles que viriam a ser seus colaboradores e ao seu espaço. Já na chegada, quando procura um acompanhante para seus deslocamentos, um comerciante branco oferece que ele pague a “dívida de um desses caboclos e ele fica sendo seu” (POZZOBON, 2013, p. 46), constrangendo o pesquisador com a explicitação da prática disfarçada de escravidão: aproveitando-se da incompreensão dos índios do valor monetário das coisas, o negociante os submetia pelas dívidas e pelo engano. Mais uma vez Césaire (1978, p. 25) elucida que apenas uma civilização moralmente ferida justifica a colonização doente, em que “só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a política, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas”. Com sutileza e ironia, o texto é permeado de cenas, comentários e eventos que sinalizam a continuidade de práticas infames legadas pelo passado colonial.

A escolha por estudar os Maku, grupo estigmatizado entre os próprios indígenas, se deu aos poucos. Diferentemente dos Tukano, povo das beiras de rios, a aparência desagradável e a preferência por espaços ermos no meio do mato eram desafiadoras para o então jovem antropólogo. Durante uma viagem de semanas com um grupo em 1982, a indiferença inicial que o incomodara “no primeiro contato começou a fazer sentido. Trata-se de um povo que vive um duplo ritmo: o da aglomeração em aldeias e o da dispersão na floresta. A aglomeração serve para as tarefas coletivas, como abrir roças de mandioca. A dispersão é o momento da caça” (POZZOBON, 2013, p. 26). Como efeito da experiência de estar junto, compreende que o desleixo das casas e na limpeza da aldeia tinha a ver com o nomadismo e passou a admirar a sua forma simples e eficaz de viver. No caminho, hospedados numa aldeia dos Bará, que lhe pareceram formais demais e que descobriu considerarem os Maku inferiores, foi abandonado pelo grupo. Mesmo arriscando perder-se, após passar sozinho uma noite chuvosa na mata, é encontrado por caçadores do grupo. Relata que posteriormente, nessa aldeia em território colombiano, pode construir as bases de sua dissertação de mestrado, resumindo o vivido com um comentário bem-humorado, como tantos no livro: “nada teve maior valor do que isto: em um daqueles acampamentos de caça, enquanto eu limpava o rifle, tranquilamente, debaixo do tapiri, um grupo de mulheres e crianças se pôs a catar micuins e piolhos na minha cabeleira desgrenhada e suja” (POZZOBON, 2013, p. 31). Nesse momento, a iniciação pessoal avança as fronteiras, como um “de dentro”, o que virá a se repetir em muitas ocasiões ao longo do convívio. Em outro episódio, no capítulo “Diários de campo”, o narrador observa o agudo senso de humor dos Maku, o que possivelmente marca sua identificação com este povo: numa caça, junto estavam “os três cachorros caçadores da comunidade: o Motosserra, o Padre Norberto e a Irmã Tereza. Os Maku se divertem dando nomes de brancos aos cachorros; missionários e seus implementos agrícolas estão sempre à mão” (POZZOBON, 2013, p. 36). Quando um coletivo mantém ativa sua capacidade de rir, e o faz tomando como objeto o opressor, aquele que tanto se empenhou em desumanizar e inferiorizar sua existência e seus valores, opera uma saudável devolução. Na introdução a uma coletânea dedicada a examinar o pensamento indígena sobre os contatos interétnicos e sua consciência histórica na interpretação dos brancos e seus feitos, o antropólogo Bruce Albert (2002, p. 10) explica que tais sínteses “revelam-se verdadeiros dispositivos não apenas de representação, mas de domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos e neutralização de seus poderes nefastos (pestilência e violência)”, uma pacificação às avessas. O nome atribuído aos cachorros é cabalmente uma domesticação das técnicas e dos aparatos religiosos nefastos usados de longa ou recente data contra as sociedades indígenas.

Ainda examinando os efeitos do descentramento do etnógrafo, serão destacados dois episódios. No capítulo que intitula a obra, “Vocês, brancos, não têm alma”, o antropólogo, junto com o colaborador “comprado”, o Tukano Beré, está numa incursão em obsessiva busca do chamado Povo da Zarabatana, um grupo Maku isolado de contatos. Após dias comendo cupins, larvas e formigas num trecho de mata inundada, típico da região inóspita, surge um grupo de macacos, e a fome faz o narrador se precipitar atirando de um ângulo precário, apenas ferindo a perna de um deles, que fogem. Na visão do Tukano, isso era ruim porque incomodaria Boraró, entidade sobrenatural que protege e multiplica os animais de caça, descrito como um “humanoide alto e peludo, com garras afiadas e presas enormes. Está sempre de mau humor e costuma atacar as pessoas com dardos invisíveis, causadores de doenças graves. Para evitar esses ataques, o caçador tem de oferecer algo em troca dos animais que abate” (POZZOBON, 2013, p. 44-45). A sequência

do relato mostra um narrador que usa de sua ciência para tentar dar conta dos acontecimentos. Após estrondos durante a noite, Beré acende um charuto com folhas e faz um ritual. No outro dia, explica que Boraró os visitou e estava zangado por conta do macaco ferido, por isso teve que proteger os dois com a fumaça e a reza. O antropólogo pergunta sobre o conteúdo do rezo e tece explicações citando Lévi Strauss e seus conhecimentos sobre costumes dos Tukano. Mais adiante rastros de onça são encontrados na mata, e Beré entende ser uma nova aparição da entidade. Os dois chegam a uma trilha que só poderia ter sido marcada pelos isolados, que Beré então revela serem próximos a Boraró. O pesquisador conjectura se as histórias assustadoras contadas pelo Tukano tinham como objetivo provocar sua desistência em buscar o tal povo. O fato é que no dia seguinte ele amanhece com febre, passa muito mal. Foram dias delirando, e Beré entoando benzeduras e preparando medicamentos. Nas conversas sobre os sonhos do doente, Beré vai descobrindo como tratar o feitiço, até que o último sonho do branco faz Beré encontrar a reza certa, que o curaria do veneno do Boraró. Graças a esse processo, reencontra seus ancestrais e a linhagem dos pajés a que pertencia: “Vocês brancos não têm alma. Quando morrem, vocês vão para o nada, enquanto a gente vai para a casa do nosso avô, a casa do nosso clã. Você foi até lá pra achar uma alma, uma vida, porque sua vida tá se apagando. Agora eu vou te curar em nome do meu avô” (POZZOBON, 2013, p. 55). Essa experiência faz Pozzobon atravessar a fronteira entre saberes e mundos, encontrando nos sonhos mecanismos que, segundo Beré, mudaram seu nome (que Pozzobon não revela, posto ser um segredo) e lhe conferiram uma alma. Para o nativo, as explicações da quase morte são sobrenaturais, resultantes de sua experiência com um ser que representa a fúria da natureza. Os efeitos do sonho teriam apresentado uma posição liminar para o branco ocidental, que o sociólogo colombiano-americano Arturo Escobar (2014) chama de “ontologias relacionais”, experimentadas por grupos que entendem sua existência a partir de um lugar em que as coisas e os seres só existem em relação uns com os outros, de modo que se estabelecem vínculos de continuidade entre o mundo biofísico, humano, e o sobrenatural, não humano, sendo o cosmos animado, ou seja, dotado de espírito e vida. Se nesse momento o narrador ainda mantém nos limites do aparato racional e dicotômico a experiência de quase morte, a proximidade com o sábio *Nyaaam Hi* verticaliza seu entendimento. Ele conhece o risonho e brincalhão Maku na década de 80 e volta a reencontrá-lo algumas vezes mais para viajarem ou caçarem juntos, sendo cada vez mais difícil saber de seu paradeiro, posto que com a idade se tornou um pajé andarilho e vivia de prestar seus serviços nas aldeias Maku. Um dos ensinamentos foi sobre o melhor estado de espírito para estar no mato:

Para andar no mato, você tem de estar alerta de uma forma especial. Você não está vendo uns pés de umbaúba logo à frente, você é aqueles pés de umbaúba. Você é a floresta, seus bichos, suas entranhas. Mas, ao mesmo tempo, você não se importa. Você se deixa levar ao sabor dos acontecimentos. É uma forma de consciência meio animal. Foi isso que *Nyaaam Hi* me ensinou. (POZZOBON, 2013, p.133)

Nesse registro se percebe o narrador mais entregue à cosmovisão do parceiro de aventuras, que admirava sobremaneira. Isso porque já manifesta como plausível de assumir uma consciência não humana. Outra história contada pelo parceiro de andanças revela o uso que os velhos Maku fazem do alucinógeno chamado *kahpi*. Quando a perda de visão os impede de caçar, se isolam num acampamento de caça e tomam a droga: “Sob seu efeito, entram no corpo de uma onça pintada e saem caçando pela mata, só pelo bonito de satisfazer o apetite individual. Por isso é perigoso caçar onças pintadas. Se um caçador mata a onça portadora do velho, o corpo verdadeiro do velho também morre” (POZZOBON,

2013, p. 140). Instado pelo branco se já fizera isso, o amigo limita-se a rir baixinho, e o narrador não faz quaisquer comentários sobre o assunto.

O tema das onças retorna em um dos últimos encontros, em 1997, enquanto preparava os laudos para demarcação de terras indígenas no Rio Negro. Estavam os dois moqueando lambaris depois da pesca quando, do outro lado do igarapé, onças urraram ataçadas pelo alimento. Com os gritos de *Nyaam Hi*, que diz “Velho Onça deitada é meu nome!” (POZZOBON, 2013, p. 142), elas recuam e desaparecem. O relato finda assim, sem nenhum comentário sobre o fato das onças recuarem: coincidência ou efeito do diálogo entre parentes onça? Como no exemplo anterior, o leitor decide sobre como recebe o evento, se uma lorota do indígena, se um dado da ontologia relacional definida por Arturo Escobar (2014), que reconhece a experiência do sobrenatural entre os humanos em comunidade com os não humanos.

Figura 2: Denilson Baniwa: o pajé-onça



Fonte: *Behance: Denilson Baniwa projects.*

<https://www.behance.net/search/projects?search=Denilson%20BaniwaA>

A derradeira fronteira chegaria em 2001. Já tomado pelo câncer no fígado, o antropólogo decide procurar o amigo pela última vez, comentando jocosamente “Quem sabe ele pudesse fazer uma pajelança em minha barriga?” (POZZOBON, 2013, p. 143). O encontro se dá num acampamentozinho no meio do mato, onde os parentes o haviam deixado para morrer, como era o costume. Ata sua rede ao lado da rede de *Nyaam Hi*, com desejos de terminar a vida junto dele: “Peguei no sono com esses pensamentos. No frio da madrugada, acordei acreditando ouvir a voz fraquinha de *Nyaam Hi*: “Volta para casa, meu parente”, dizia ele”, mas acaba mudando de ideia: “Não sei se foi um sonho ou se não foi, porque no dia seguinte o velho estava mais alheio do que na véspera. Pensando bem, foi sonho, sim. Mas obedeci. Aquela fronteira ainda não era a minha”. (POZZOBON, 2013, p.144)

O final do livro deixa um recado sobre o quanto a intersubjetividade do campo afetou o entendimento dos fatos. Ao afirmar que foi sonho, seguido do adversativo “mas”, o autor dá a entender que, na sua perspectiva ocidental, o sonho não permite tais transformações e encontros de espíritos, portanto não deveria ser obedecido. E por que o faz mesmo assim? Porque já habitava a zona fronteira – aprendeu com o indígena que os sonhos trazem realidades. E a voz do amigo no sonho alertava para a diferença sobre como

cada um enfrentaria a solidão da morte, a derradeira travessia. A de Pozzobon não seria numa rede na selva amazônica. Entendeu que aquela fronteira ainda não era a sua, por isso devia voltar para casa. Muito embora pareça ter se descentrado pela experiência da alteridade, a sua viagem seria outra. Viria a falecer neste mesmo ano.

A TRANSUMÂNCIA COMO PRINCÍPIO DE VIDA E DE PENSAMENTO

Assim como Jorge Pozzobon, o angolano (naturalizado em 1983) Ruy Duarte de Carvalho (1941-2010) frequentou a Antropologia e a ficção. Nascido em Santarém (Portugal), passou a infância e a adolescência no sul de Angola, acompanhando o pai, aventureiro caçador de elefantes, nas suas itinerâncias pelo deserto do Namibe. Transitou por diferentes atividades profissionais: como regente agrícola, foi criador de ovelhas caracul, mais tarde estudou cinema em Londres e antropologia em Paris. Também teve experiências como professor de antropologia na Universidade de Luanda (Angola) e professor convidado na Universidade de Coimbra (Portugal) e na Universidade de São Paulo (Brasil). Realizou mais de uma dezena de filmes para a televisão angolana e publicou dezenas de obras em múltiplos gêneros: poesia, antropologia, narrativa, ficção e ensaio. Como ele mesmo explica, foi a poesia que fez passar pelo cinema e foi a partir do cinema que se tornou antropólogo, e dali finalmente rumou para a ficção, experimentando uma “subjetividade de fronteira” (ORNELLAS, 2009, p. 192): como outro do branco português, ao naturalizar-se angolano, é um outro que se dedica a estudar os outros (o povo Kuvale) do angolano.

Figura 3: Ruy Duarte de Carvalho



Fonte: Site *CINAFRICA*, Faculdade de Letras da UFRJ

Numa entrevista de 2005 republicada em 2010, quando de sua morte, como que sintetiza seu entre-lugar de permanente deslocamento na vida e nos gêneros, à semelhança dos pastores em sua transumância:

E a partir de 92 arranjei maneira de ir estar, todos os anos, cinco meses com os pastores do Namibe. Decidi então passar a disponibilizar essa informação sem ter de escrever naquele tom da escrita acadêmica ou de relatório, porque disso já tinha tido a minha dose. E foi assim que adoptei a maneira do Vou lá visitar pastores que depois me pôs na pista de uma meia-ficção em que venho insistindo nos últimos anos. E fui também deixando cada vez mais de escrever poemas tal e qual. Hoje continuo a não conseguir andar muito tempo por fora sem devolver-me ao murmúrio de Luanda à noite que sobe das traseiras da

minha casa na Maianga, e sem continuar a dar de vez em quando um salto ao Sul, para visitar pastores.²

O trecho refere a mudança experimentada a partir do livro *Vou lá visitar pastores*, de 1999, em que define o que chama de meia-ficção, a forma-síntese desse criador multifacetado, que escolhe habitar as fronteiras como resistência à continuidade da violência e o assujeitamento neocolonial na pátria que adotou como sua. Assim como a antropologia passa pelo questionamento da autoridade etnográfica, as estratégias de representação do escritor em permanente deslocamento são assunto frequente tanto de seus textos ensaísticos, como o fragmento abaixo, de uma palestra, como das obras assumidamente ficcionais:

... a antropologia, entretanto, veio não só garantir-me a hipótese de ter acesso ao que poderia passar-se na cabeça e no coração de personagens determinadas – em termos de cultura - por lógicas, conceptualizações e representações que não exatamente as que determinavam o curso do mundo que predominantemente me envolvia a mim e as envolvia a elas (e que é o que se passa, talvez e em maior ou menor grau, com a maioria da população angolana), como me permitiu constituir-me a mim mesmo como personagem, como narrador... [...] o narrador em que me constituo continua a não ser capaz de colocar-se naquela situação em que o autor se apodera da consciência do outro..... apenas disponibiliza o que o outro lhe terá feito saber de si mesmo..... (CARVALHO, 2008b, p.23, grifos meus)

A recusa em criar uma voz narrativa onisciente, dona absoluta de suas criaturas, é substituída pela variedade dos discursos da dinâmica social, experimentados enquanto antropólogo que teve acesso a “lógicas, conceptualizações e representações” que não as suas e apenas no limite do que o outro lhe permitiu acessar de si. Nessa tessitura dada pela alteridade, o sujeito tem a possibilidade de saber de si mesmo mediante a construção narrativa. Ciente do limite da reciprocidade intersubjetiva da experiência de campo, e também da continuidade do uso de instrumentos coloniais e eurocêntricos nos tempos pós-coloniais, com a imaginação criativa busca “uma memória outra que sirva ao interesse comum” (CARVALHO, 2008b, p. 80). O profundo vínculo sensorial e afetivo - portanto corporal - com a geografia física e humana do país se consubstancia na língua adotada na escrita, antes experimentada em incursões por entre distintos espaços e temporalidades: “Tenho para mim que o que tenho escrito não pode deixar de ser o resultado de um processo de *interação entre a língua portuguesa e o chão de Angola e quem o povoa*” (CARVALHO, 2008b, p. 51, grifos meus). O autor aborda as tensões identitárias pós-coloniais inscrevendo um nacionalismo da diferença. Por essa razão propõe que os angolanos e as culturas subalternizadas encontrem no uso de seus próprios instrumentos – a tradição oral, no caso – maneira de contrapor-se à globalização. Isso lhe parece uma ação pragmática e de intervenção cívica, por alguém que faz parte “de uma substância nacional plena de insularidades, de ‘localidades’” (CARVALHO, 2008b, p. 54). Mediado pelos referenciais do saber antropológico, Ruy Duarte agencia testemunhos escritos e orais que traduzem e manipulam os instrumentos do colonizador – no caso, a própria etnografia – na produção de uma auto-etnografia.

² Texto publicado no Jornal de Letras no dia 12 de agosto de 2005 e republicado em 2010, disponível em: <https://visao.sapo.pt/jornaldeletras/letras/2010-08-12-morreu-ruy-duarte-de-carvalhof569029/>. Acesso em: 10 fev. 2021.

[...] se os textos etnográficos são aqueles em que os sujeitos metropolitanos representam para si mesmos os seus outros (geralmente os seus outros subjugados), os textos auto-etnográficos são representações que os chamados outros constroem *em resposta* a esses textos ou em diálogo com eles. [...] envolvem uma colaboração selectiva com os idiomas da metrópole ou do conquistador e a apropriação dos mesmos. Estes são fundidos ou integrados em diversos graus nos idiomas indígenas para criarem auto-representações cuja intenção é *intervirem* nos modos de compreensão metropolitanos. (PRATT, 2005, p.237, os grifos são da autora)

Para dar conta dessa particular posição de sujeito periférico que domina instrumentos e língua ocidentais, e com isso efetiva uma intervenção nos modos de compreensão do “centro”, nos limites deste artigo, foi escolhido o conto “Nas águas do Capembáua”, publicado em 1977 no volume *Como se o mundo não tivesse leste*, sua estreia na ficção. Boa parte da complexidade apresentada sumariamente acima pode ser indiciada neste texto, sobretudo o que diz respeito às (des)autorizações do sujeito autoral. O narrador em primeira pessoa, não nomeado, considera um feito do destino encontrar em Londres R (assim mesmo, apenas a inicial, outro traço da poética desse escritor), o protagonista de uma curiosa história que ouvira sobre o seu atual local de trabalho. Obtém de R, um angolano branco, a versão que passa a contar sabendo de sua incompletude, reforçada pelo entendimento de que uma ação que se invente é sempre possível, e por isso é real. Em vários fragmentos da autoria minada pela (auto)consciência metadiscursiva, o narrador busca os fios soltos da misteriosa história de R: “A clareza com que agora entendo a ligação dos casos estende-se a tudo quanto vejo e sinto e palpo” (CARVALHO, 2008a, p. 14); “Surgia-me a oportunidade de elaborar uma personagem a partir do seu próprio contributo” (CARVALHO, 2008a, p. 22); “Não me atreverei a procurar descrever os episódios de que constou a perseguição à onça” (CARVALHO, 2008a, p. 45). A ênfase da voz narrativa é marcar sua parcialidade, a impossível onisciência sobre fatos que adquiriram contornos de mistério.

Os acontecimentos passados, ocorridos nas zonas semiáridas do sudoeste de Angola, são apresentados a partir de relatos mediados pelo narrador. Inicia com a versão de R sobre os conflitos que o levaram a abandonar repentinamente o cargo de gerente de fazenda e segue com a de José, empregado da fazenda de que R cuidava. Em vários momentos o narrador atua como uma espécie de alter ego do autor, como nessa declaração de amor ao solo nacional: “Um homem não deixa nunca sem mágoa um espaço que inventou e o inventou, uma nação que urdiu para si por escolha e amor ao chão. (CARVALHO, 2008a, p. 43). Como angolano que exerce seu ofício na mesma fazenda em que trabalhara R, o narrador é conhecedor das profundezas daquelas paisagens e sociedades, por isso alerta para a ruína que causa impedir a ocupação nômade e as formas tradicionais de atividades socioeconômicas que há séculos mantém as populações do deserto. O ofício de “criação de gado em transumância” (CARVALHO, 2008a, p. 25) é afetado pela intervenção colonial: “Chega um branco aqui e ocupa a terra. Protege-o uma legislação a que basta, para dar cobertura à sua prepotência, delimitar à volta alguma área e declará-las reservadas para os chamados vizinhos de regedoria” (CARVALHO, 2008a, p. 38).

Figura 3: Ilustração de Ruy Duarte de Carvalho



Fonte: Revista *Buala*, 2010.

O evento central da história de R decorre dessa invasão, que trará efeitos incontornáveis não só no mundo humano, mas também no tempo histórico: “mais do que ocupar uma área vital para um ciclo de transumância, a demarcação da fazenda aqui em causa conduz ao deslocamento de um numeroso grupo familiar cuja onganda passa a estar envolvida pelo seu traçado topográfico”. (CARVALHO, 2008a, p. 25-26). Conforme explicações do autor em Notas ao final do texto, a onganda é espaço habitacional que inclui cemitérios e altares rituais, formato que espelha a sacralidade do local. A consequência mais imediata e profunda do desrespeito à ancestralidade é a morte do velho Luna, autoridade do clã. Por essa época, a perturbadora presença de uma onça, espécie incomum na região, ampliava ainda mais a tensão latente. Após a consulta do quimbanda, um adivinho (nos termos do narrador), recebem o aviso de que os dois anos sem chuvas e a desorganização do território seriam pagos em sangue: “só uma grande acção garantirá a reorganização do cosmos e a reintegração dos homens no mecanismo das funções astrais” (CARVALHO, 2008a, p. 65), e essa ação implicava a morte de um branco, mas não pelas mãos dos pretos. O clímax dos acontecimentos é a derradeira reação dos pastores do clã de Luna que, postos para fora da fazenda, afastados dos pastos e da água, decidem romper o ciclo de passividade e informam a R de sua rebelião: “- O pessoal vem te avisar que a chuva este ano não vai cair, este mundo não chove, os bois estão a morrer e aqui tem capim. Amanhã o nosso gado vai entrar, pelo Capembáua”. (CARVALHO, 2008a, p. 40). Os acontecimentos se precipitam e nessa noite a onça reaparece e ataca animais da fazenda. R decide abater o animal e, no caminho, é aconselhado por José que levasse junto o sul-africano que acampava pelo lugar, em busca de passarinhos exóticos (contudo, conforme comentário do narrador, os interesses haviam de ser outros, ligados a minerais no subsolo). Apenas quando o narrador revela a versão de José se entende que, sabedor da mensagem do adivinho, ele propicia que R se salve. De fato, o animal foi abatido enquanto se lançava

sobre o Sul-africano, assim “cumpre-se a vontade dos defuntos” (CARVALHO, 2008a, p. 70) e finalmente a chuva volta a cair, pagamento pelo sangue derramado. No dia seguinte, R abandona a fazenda e depois o país. Dado o alívio proporcionado pela chuva, os pastores desistem de derrubar as cercas na direção das águas do Capembáua.

Retomando as assertivas de Aimé Césaire sobre a iniquidade do colonialismo, que arranca milhões de pessoas de seus deuses, de sua terra, de sua vida, o narrador avalia que a percepção sobre o “odioso empreendimento etnocidário” teria tomado conta de R, que decide não impedir os pastores de entrar com o gado para ter acesso à água e ao alimento: “a natureza de seu lugar na máquina colonial apresentava-se-lhe bastante evidente”. (CARVALHO, 2008a, p. 41). Outra leitura para os acontecimentos pode partir das já mencionadas ontologias relacionais de que trata Arturo Escobar (2014, p. 103-104), presentes nas práticas de grupos indígenas e afrodescendentes na Colômbia que resistem a projetos extrativistas e de destruição ambiental baseados num sentido de pertencimento e de complementaridade com o mundo natural e outros mundos com que se sentem relacionados:

El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, el atender a las diferencias ontológicas es crucial. Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sentiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir de animales a montañas pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos.

Com base, portanto, em um uso não instrumental do território, os descendentes de Luna, feridos na “herança da raça e do clã”, buscaram nos rituais formas de “reorganização do cosmos” fraturado pela colonização. R, formado pela razão universal, não partilha do entendimento de José de que a seca e o aparecimento da onça são elementos sobrenaturais conectados entre si. A desordem espiritual foi corrigida com o sangue do sul-africano, tanto é assim que a chuva vem em seguida. Nesse contexto, humanos, não humanos e espíritos estabelecem entre si relações sociais que se tornam também políticas, posto que reagem aos deletérios efeitos ambientais e sociais da expropriação capitalista de um território até então sem cercas e de populações e atividades em deslocamentos perenes e livres.

AINDA E AFINAL SOBRE AS ONÇAS

Tenho um conceito próprio do uso do corpo para comunicar. Primeiro, por entender a performance como um ritual indígena desde sempre, visto que tudo o que é realizado na aldeia usa o corpo. Eu não transformo ritos indígenas em performance, nem me inspiro na cultura indígena para realizar meu trabalho. O que é apresentado é um reflexo de quem sou e não a interpretação ou releitura de algo que existe na cultura indígena. O Pajé-Onça existe no mundo Banima desde

sempre. Eu não uso o corpo dele para falar, é ele que me usa como suporte.
Denilson Banina

A literatura e a antropologia compartilham da ambição de dar conta da experiência do mundo, sobretudo a partir de situações de interações com o diferente ou com o longínquo. A pergunta pelo outro invariavelmente nasce do gesto de insuficiência (ou talvez tédio) defronte o espelho. Transitar costuma permitir acessar múltiplas perspectivas de si e da dita realidade, entre vivida e sonhada. Nas escritas de Jorge Pozzobon e Ruy Duarte de Carvalho a regra foi o cruzamento de fronteiras geográficas e textuais. O pantanoso chavascal amazônico e as desérticas extensões do sudoeste angolano oferecem a forasteiros a experiência de hostilidade; contudo, para seus habitantes, respectivamente os Maku e os pastores transumantes, são os lugares a que pertencem e onde criam comunidade. Para contar sua história, sobre a qual afirma não ter controle nem conhecer a totalidade, o narrador de Ruy Duarte justapôs duas versões, a de R e a de José. O arranjo híbrido e entrecortado dos textos que compõem a obra de Pozzobon dá a entender que o retrato que oferece dos Maku tem contornos imprecisos. Como efeito da desconfiança sobre a autoridade do texto e da vigilância sobre si mesmos enquanto parte de uma interação sobre a qual não tem controle, os autores enfrentaram práticas de diferença em que a parcialidade é tão constituinte da relação quanto o descentramento, já que não há como ignorar as marcas da implicação pessoal nem o “arrancamento de si próprio”: “apenas o que percebemos (em estado manifesto ou latente) em uma outra sociedade nos permite visualizar o que está em jogo na nossa, mas que não suspeitávamos” (LAPLANTINE, 1998, p. 161). Assim como a ficção e a etnografia almejam enxergar e representar o real, reconhecem que há uma multiplicidade de pontos de vista, que os referenciais são instáveis e que as experiências provocam abalos na consciência do sujeito autor/narrador.

Variam as consequências desses descentramentos epistemológicos recentes sobre o pensamento moderno ocidental, campo conceitual do capitalismo e do colonialismo em sua perspectiva monocultural, que mantém parcela dos povos e nações silenciadas e impossibilitadas de ter reconhecidos conhecimentos de mundo e práticas sociais. Para os estudos de literatura, incidem muito fortemente sobre as bases dos cânones, que por sua vez fundamentam as histórias literárias e até mesmo as escolhas de currículos e os critérios de distinção. No âmbito da antropologia, inserem a prerrogativa da subjetividade inerente a descrição e interpretação, bem como provocam a reflexão sobre o questionamento da autoridade da representação e sobre a apreensão da diferença a partir de uma relação. Nesse sentido, as contribuições dos Estudos Culturais, de certa maneira, aproximam aportes das duas áreas na medida em que inserem os debates sobre as potências tradutórias e produtoras de identidades e diferenças nas negociações entre as culturas e nas culturas.

Tendo em mente justamente o que possa estar em jogo na sociedade ocidental e que demanda a alteridade para sua explicitação, recuperamos aqui uma presença em comum nos dois contextos abordados, a onça. No texto brasileiro, é reconhecida como parente pelo mestre e companheiro de viagens do etnógrafo. Apareceu como animal esfomeado numa cena na floresta, mas também foi referida como espírito que faz os velhos de olhos cansados poderem transitar para o corpo animal e assim ter novamente a experiência da caça. No texto angolano, faz aparições em que ataca animais para comer e é abatida na fazenda em que transcorrem os eventos centrais, podendo ser entendida como a

presença transfigurada do velho Luna, que restabelece a ordem tradicional estropiada com a destruição da onçanda. No escopo desse artigo, a onça é entendida como uma mediadora, um ser fronteiriço que repara subjetividades e culturas danificadas pelo colonialismo. Sua figura intervém sobre a razão abstrata e universal da ontologia da modernidade, que separou natureza e cultura. Esquecidos da transcendência, os sujeitos das cidades se afastaram de tal modo da natureza que acreditam ter um domínio absoluto sobre os demais seres e sobre a terra toda. Se um grupo ou sociedade aceita que os seres não humanos possuem espírito e vida, e que os humanos possuem laços de continuidade com outros mundos – o infra-humano, o sobre-humano, ou o biofísico e o sobrenatural, não lhes é surpreendente o parentesco com a onça. Porém, dissociado que está da ontologia relacional, o indivíduo moderno sucumbe ao mesmo, sem alteridade possível, sem mundos e seres a intercambiar e comunicar.

Uma evidenciação sobre tal estado de coisas pode ser encontrada, no Brasil, por intervenções como as protagonizadas pelo comunicador social e artista Denilson Baniwa, que se coloca como um mediador entre mundos e faz da arte uma arma de sua guerrilha em defesa do bem viver desses povos. Indignado com mais uma expropriação colonial sobre as imagens e vidas indígenas na exposição da 33.a Bienal de Artes de São Paulo, realiza uma performance, que define como um ato político, nas instalações da mostra.³ Enquanto aponta para as imagens reproduzidas nas paredes (entre elas, a dos “extintos” Selk’nam, povo do extremo sul do continente), denuncia o roubo, não só dos territórios e das vidas, mas das histórias e criações, e ainda quebra o silenciamento imposto sobre os que, vivos e contemporâneos como ele, reivindicam voz e autoria sobre suas memórias e sobre seu futuro numa sociedade que desde a Revolução Industrial tem se especializado em saquear e predar por todos os lados do planeta, em verdade a mais selvagem dentre todas.

Figura 5: Denilson Baniwa: Pajé-Onça hackeando a 33.a Bienal de Artes de São Paulo 2018



Fonte: Revista *Artequeacontece*, 2020.

O que Denilson aponta, e já tarda muito que lhe demos a devida escuta, são caminhos para essa sociedade, que se pensa “mestra e senhora da natureza”, refazer seus projetos de des-envolvimento (quer dizer, de não envolvimento). Essa é também a mensagem do antropólogo Philippe Descola (2016, p. 25):

³ O vídeo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MGFU7aG8kgI>.

[...] ao manter relações de cumplicidade e interdependência com os habitantes não humanos do mundo, diversas civilizações que por muito tempo chamamos de “primitivas” (o termo não é muito correto) souberam evitar essa pilhagem inconsequente do planeta a que os ocidentais se entregaram a partir do século XIX. Quem sabe essas civilizações possam nos indicar uma saída para o impasse no qual nos encontramos agora.

Tais civilizações seguem praticando diversas formas de se envolver com os mundos todos, como nos sonhos e rituais em que se despem da roupa humana para entrar no corpo de uma onça pintada e sair caçando pela mata amazônica ou pelas planícies áridas do sudoeste africano. Sendo essa uma travessia ainda difícil para os brancos, resta o esforço de reaprender a convidar para sua vida social não humanos e outros mundos ou ainda outras culturas, tecendo com eles relações mais amistosas e menos deletérias ou pestilentas. Um dos eixos da crítica decolonial situa a assimetria das relações de poder entre a Europa e seus outros como uma dimensão constitutiva da modernidade que implica necessariamente a subalternização das práticas e subjetividades dos povos dominados. De um jeito simultaneamente poético e contundente, a práxis artística de Denilson desloca o *locus* de enunciação dos centros do sistema moderno-colonial para suas margens, para as fronteiras das diferentes histórias locais, como entendeu Walter Mignolo (2003). Cada vez que pinta nos museus, galerias e ruas do país a imagem da onça, Yauaretê, demarca esses espaços como terras indígenas, uma forma muito especial de seguir pacificando os brancos e de sinalizar para a revisão das hierarquias e fronteiras dos campos das ciências e das artes.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. Introd. In: ALBERT, Bruce, RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do estado, 2002. p.9-21.

CARVALHO, Ruy Duarte de. *Como se o mundo não tivesse leste*. Lisboa: Cotovia, 2008a.

CARVALHO, Ruy Duarte de. *A câmara, a escrita e a coisa dita... fitas, textos e palestras*. Lisboa: Cotovia, 2008b.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

CLIFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. Trad. Carlos Branco Mendes. In:

SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.) *Deslocalizar a Europa: Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 2005.

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. Trad. Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar com la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, território y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. Trad. Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 1998.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MORREU Ruy Duarte de Carvalho. *Jornal de Letras*. Lisboa, 12 ago. 2010. Disponível em: <https://visao.sapo.pt/jornaldeletras/letras/2010-08-12-morreu-ruy-duarte-de-carvalho569029/>. Acesso em: 10 fev. 2021.

ORNELLAS, Sandro. Ruy Duarte de Carvalho em transumância pelos discursos. *Revista Eutomia*. Recife. v.1, n.03, p.191-211, 2009.

POZZOBON, Jorge. *Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras*. 2. ed. Rio de Janeiro: Azougue: São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

PRATTI, Mary Louise. Transculturação e auto-etnografia: Peru 1615/1980. Trad. João Catarino. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.) *Deslocalizar a Europa: Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 2005.

WENZEL, Fernanda. “A Amazônia já era”: como a imprensa glorificou a destruição da Amazônia. *O Eco*. 4 out. 2020. Disponível em: <https://www.oeco.org.br/reportagens/amazonia-ja-era-como-a-imprensa-glorificou-a-destruicao-da-floresta-na-ditadura-militar/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

*Submetido em abril de 2021.
Aprovado em maio de 2021.*

Informações da autora:

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS
E-mail: atettamanzy@terra.com.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7811-2190>
Link Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2299431271590598>