

Ruy Duarte de Carvalho em transumância pelos discursos

Sandro Ornellas (UFBA)¹

Resumo:

Introdução à leitura de alguns dos procedimentos discursivos que o angolano Ruy Duarte de Carvalho utiliza para produzir seus textos escritos. Misto de imaginação poética, ficção, observação etnográfica, testemunho, memorialismo e ensaio, seus livros transitam – à maneira dos pastores nômades Kuwale que o autor estuda – entre diferentes modos de subjetivação, estabelecendo seus argumentos também sobre diferentes autorias e autoridades, seja a literária, seja a etnográfica, seja mesmo a coletiva, no caso de poemas, e livros de poemas, com forte inflexão etnopoética.

Palavras-chave: *Literatura angolana; Ruy Duarte de Carvalho; Literatura e antropologia.*

Abstract:

An approach to some of the narrative procedures used by Angolan Ruy Duarte de Carvalho to produce his writings. A blend of poetic imagination, fiction, ethnographic observation, testimonial, memorials and essay, his books move – as in Kuwale nomad Sheppard's mode, one of his study subjects, – across different types of subjectivization, establishing his views on different kinds of authorship and authoritative critique, literature, ethnography, and collective authorship in case of poems and poetry books, with a firm ethnic-poetic inflection.

Keywords: *Angolan Literature; Ruy Duarte de Carvalho; Literature and Anthropology*

escolheste o deserto
não grites por água

Ruy Duarte de Carvalho
Da lavra alheia II (2005, p. 322)

Apresentação

Poeta, cineasta, etnógrafo, desenhista, romancista e fotógrafo, o angolano – na verdade, português naturalizado angolano – Ruy Duarte de Carvalho é um sujeito híbrido e plural, mas absolutamente engajado nas suas atividades e nas forças que o movem. Como ele mesmo diz, “foi de alguma forma a poesia que me fez passar pelo cinema e foi a partir do cinema que me tornei antropólogo” (*apud* Chaves, 2004, p. 03), demonstrando um percurso subjetivo que é uma espécie de espiral de autoconsciência, extremamente produtivo e valiosíssimo enquanto traço geral do fim de século XX africano e traço específico quanto ao momento político-econômico angolano. Afirmo isso porque sua produção, e penso aqui na sua produção mais precisamente escrita, reelabora de maneira poderosamente pessoal campos e questões – campos discursivos e questões conceituais – importantíssimos para pensarmos no que possivelmente ainda pode significar ser um escritor no mundo de língua portuguesa, com seus problemas sociais, suas relações históricas e seus impasses políticos. Sua poesia já perfaz mais de trinta anos de publicações, seus romances e contos que começaram a crescer com a passagem do século, documentários que se fazem par de ensaios em que o poeta e escritor jamais abre mão do estilo, isto é, da subjetividade, para expor suas motivações e tomadas de partido. Livros como a narrativa – para muitos, inclassificável – **Vou lá visitar pastores**, de 1998, o romance **Os papéis do inglês**, de 2000, as crônicas brasileiras de **Desmedida**, de 2003, os pequenos ensaios de **Actas da Maianga**, de 2003 e a suma poética **Lavra (poesia reunida 1970-2000)** são demonstrações de uma diversificada produção.

Enquanto outro (um branco português), identificado com e naturalizado seu outro (não-europeu, africano e angolano), que estuda (via antropologia e etnografia) o outro (o povo Kuvale) do outro (Angola), a escrita de Ruy Duarte de Carvalho se torna cada vez mais provocadora do mundo contemporâneo. Sua subjetividade de fronteira poderia serve como exemplificação para muitos



dos inúmeros e descartáveis clichês conceituais que entulham artigos acadêmicos, caso sua leitura não fosse absolutamente mobilizadora das paixões que trafegam entre um autor e seus leitores. Enquanto nos imiscuímos no seu universo escrito, formado por poemas e narrativas que se tornam com o passar do tempo e dos livros cada vez mais *sui generis*, notamos a gravitação em torno de temas e motivos recorrentes e agenciados com uma força discursiva que extrapola modismos ou academicismos. Notamos, na verdade, o que Nietzsche tanto cobrava e chamava por perspectivação, ou seja, o investimento no corpo do sujeito, ou sua presença (concreta) como autor, nas páginas que são escritas sem o pretense distanciamento tradicional e objetivista, mesmo que dentro de uma escola de rigor que se quer autorizada discursivamente. Sobre autorias e autoridades nos textos de Ruy Duarte, o antropólogo português Miguel Vale de Almeida conclui que a presença de uma “autoria – despida da autoridade de uma hiperdefinição literária ou antropológica – é, afinal de contas, o que evita a ferida” da incômoda expressão “literatura e antropologia” (Almeida, 2008, p. 05). É por aí que pretendemos nos embrenhar um pouco mais para pensarmos algumas das práticas discursivas de Ruy Duarte de Carvalho, pois lemos sua escrita como o móvel de processos escritos de subjetivação cuja produtividade demonstra toda uma complexidade às vezes relegada ao segundo plano, quando não apagada, no âmbito de certos estudos literários e culturais da língua portuguesa.

Subjetividade

Pelo seu engajamento diretamente no discurso escrito, podemos aferir como um escritor ainda pode ser encarado como intelectual no mundo contemporâneo. Pois, pelo modo como ele posiciona a si próprio no discurso que produz, o escritor vai se posicionar como intelectual no espaço público das relações de força entre as diversas retóricas sócio-culturais. Se a atividade literária contemporaneamente se encontra, por um lado, retalhada entre uma alta literatura, uma literatura engajada e uma literatura de mercado, como



sugere Silviano Santiago (2004, p. 77), por outro lado, um escritor como Ruy Duarte tem produzido estratégias para poder se comunicar com o espaço público, posicionando-se discreta, porém decididamente. Nos seus inclassificáveis livros, a posição do etnógrafo enquanto escritor é permanentemente tensionada e problematizada pelo também poeta e ficcionista que é, tanto quanto estes são pressionados pelo método do etnógrafo. Ele, no entanto, nunca se esquece de que, a partir de e simultaneamente a esse jogo de (des)autorizações do sujeito autoral, há a necessidade de discutir impasses da sociedade angolana pós-independência. Ou seja, a localização do escritor como a(u)tor social “Ruy Duarte de Carvalho”, presente no espaço das representações culturais da sociedade angolana, se dá, portanto, fundamentalmente através da sua ação mais característica: escrever. Pela escrita, ele ativa processos de subjetivação que o representam nas malhas da rede social como sujeito de um discurso, sujeito de uma ação discursiva. Enquanto ação, o ato de escrever é, portanto, compreendido como ato de força, pelo qual o escritor tematiza, direta ou indiretamente, formas e modos de inserção e posicionamento de si próprio e do outro na malha da hierarquia social; ele produz para si mesmo um lugar autoral específico nas relações de força dessa sociedade, através da constituição da sua própria experiência autoral enquanto sujeito sócio-histórico-cultural, por extensão também produzindo para o outro, geralmente um “tu” (cf. Benveniste, 1995, p. 284-94). Escrever é um poderoso modo de subjetivação e de ativação das relações de poder em uma dada sociedade. Ao escrever, o escritor produz um tipo de poder que implica na reprodução, no deslocamento ou na subversão do controle social, o que queremos configurar como um exercício de força sobre a malha, a favor ou contra a repetição ou transgressão de uma Lei.

A partir da percepção de que o escritor é um sujeito social e que sua presença não se resume mais a uma possível especificidade do campo literário simplesmente, achamos junto a Ruy Duarte de Carvalho novas formas de posicionamento, novas posições para ‘si’, de modo a reconfigurar a escrita – particular, mas não exclusivamente a literária – como uma ferramenta de



discussão e, mais ainda, de intervenção no espaço dos discursos e das retóricas públicas. Se, com Félix Guattari, pensarmos que a subjetividade é um “agenciamento coletivo de enunciação” (1994, p. 19-20), esse escritor que discute formas de posicionamento político-cultural também estará discutindo formas de posicionamento com relação à língua e ao imaginário histórico-cultural do mundo de língua portuguesa, suas políticas, seus impasses, suas potencialidades, suas convergências e especificidades. No desconcertante **Vou lá visitar pastores**, de 1999, estratégias etnográficas e estratégias ficcionais dão as mãos para a montagem da cena de enunciação, cujo principal argumento é uma introdução ao conhecimento do povo de pastores nômades Kuvale do sul de Angola, deserto do Namibe. Esse argumento, no entanto, é incessantemente recortado, atravessado, interrompido, problematizado e questionado ao longo da narrativa, ela mesma fragmentada em pequenos extratos que se assemelham mais a breves textos literário-ensaísticos, naquilo que esse gênero tem de mais característico: a argumentação flutuante.

Resultado de viagens que o antropólogo efetua constantemente à região – e que dizem respeito à sua própria história de vida – o livro pode ser precariamente definido como uma narrativa de viagem em que se cruzam discurso antropológico e discurso literário, um pouco à maneira das narrativas dos viajantes europeus pelo Brasil dos séculos XVI a XIX; mas também com a autoconsciência que a metodologia etnográfica e a literatura moderna trouxeram ao sujeito da modernidade. Ou seja, e aqui lanço um esboço de hipótese que tenho sobre esse livro, se Ruy Duarte se despe “da autoridade de uma hiperdefinição literária ou antropológica”, ele não abandona a autoridade enquanto tal, pois isso seria invalidar por completo sua própria narrativa, seria invalidar sua autoria e a fiabilidade que qualquer autor quer angariar por parte dos leitores, de modo a construir discursivamente para si uma imagem ética de intelectual e escritor. O que Ruy Duarte faz é abandonar a autoridade que podemos nomear de moderna, ligada a saberes cuja autoria, do tipo objetiva e



científica, almeja apagar do seu campo qualquer vestígio de subjetividade, qualquer índice da presença, do corpo e da sua incontrolável exterioridade.

Ethos e ética

Abramos aqui parênteses e lembremos que a noção retórico-discursiva de *ethos* é comumente traduzida por “caráter”, “personalidade” ou *habitus* do sujeito de um discurso (cf. Aristóteles, 1991, p. 107-9; 2003, p. 03-5; Maingueneau, 2001, p. 137-8). O conjunto de traços de um sujeito está intimamente vinculado à formulação do seu discurso. Isso possui importantes implicações quanto a uma possível ética do discurso intelectual. Não há posicionamento intelectual sem coerência ética, logo, não há posicionamento sócio-político do escritor sem uma inscrição coerente de si mesmo no discurso produzido. Em suma, não há discurso ético sem um *ethos* minimamente claro do sujeito do discurso. Daí, então, perguntamos: como o sujeito aparece nas escolhas que faz no seu discurso? Um discurso persuasivo para Aristóteles deve apresentar seu sujeito como prudente, virtuoso e sincero – compreendendo com isso três importantes traços da sua ética – “prudência” (*phronesis*), “virtude” (*arété*) e “sinceridade” (*eunioia*) – atuando diretamente no sentido de produzir o *ethos* desse sujeito, pois um discurso que se mostra ético é obviamente um discurso mais fiável (cf. Maingueneau, 2001, p. 139) pelo auditório do que um discurso duvidoso. Quando um escritor constrói uma cena de enunciação que possui um escritor, acaba por fazê-lo seu fiador, por fazê-lo uma representação de escritor que produz necessariamente ao seu criador um *ethos* – ou um anti-*ethos*, pouco importa –, lhe produz, enfim, uma subjetividade. E quando esse fiador possui traços que se confundem com o do próprio escritor – no caso da escrita memorialística, da autobiográfica e, mesmo, da etnográfica – adentramos decisivamente o terreno da autoficção.

É sobretudo pelo terreno da autoficção que Ruy Duarte se posiciona como sujeito ético, não a ética específica de cada um dos campos disciplinares por que migra em seus textos, mas a ética do sujeito que escreve, a ética do



escritor. Relativizando o sujeito antropológico clássico tão famosamente descrito por James Clifford no seu “A autoridade etnográfico” (2002), o escritor se vale de estratégias discursivas que o conduzem ao campo literário da ficção, quando digressões e divagações de diversas ordens fazem o argumento antropológico ser rapidamente deslocado e perdido de vista. Essas digressões fazem a subjetividade irromper no plano do discurso antropológico, relativizando-o em sua autoridade tradicional. Vejamos o início do capítulo “Giraul”, começo da uma descrição sobre a parte norte do território Kuvale:

A parte norte do território kuvale é de alguma forma excêntrica em relação à incidência maior do meu inquérito e das minhas experiências, tanto a recente quanto a remota, da infância. Mas no ano passado e no ano anterior andei por ali. De uma das vezes fui até Lucira e flecti depois para o interior, pela Mahandya. Aí atravessei o rio Carunjamba, para alcançar o Xingo. Estava a chover com força, corria água, mas dava ainda passagem. Quando mais à frente atingi o rio seguinte, o Inamandan-do, aí já não dava a voltei para trás, arrepiei caminho apenas para constatar que o Carunjamba tinha enchido também, entretanto. Fiquei dez dias retido entre as duas torrentes e só consegui sair dali quando achei que ia dar se recorresse ao processo de meter o carro na peúgada de uma manada de bois. Revolvem a areia e a lama do fundo, enquanto atravessam, e deixam mais firme o leito do rio. Com tracção às quatro rodas e aceleração certa consegues sair, e é a maneira de escapar a tanta água acumulada por toda parte e a toda a sorte de cobras e lagartos que em tais períodos da estação saem dos abrigos para refazer os ciclos que hã-de devolver mais tarde, novamente, à secura, ao frio e ao sono. Fugi literalmente dali e nem os magníficos bandos de humbi-humbi que todas as tardes cruzavam o céu chuvoso, azul cobalto, em direcção ao Leste, me puderam evitar uma áspera crise pessoal, angústias de antropólogo, de nacional, de andarilho sem-eira-nem-beira bloqueado no espaço e nas dobras do tempo, enredado nas malhas da sua própria deambulação (Carvalho, 2000, p. 75).

O autor pouco a pouco emerge à cena da enunciação, num crescendo que, passando por descrições essencialmente poéticas como “os magníficos bandos de humbi-humbi”, “o céu chuvoso, azul cobalto”, chegam a uma enigmática “áspera crise pessoal”, que traz o sujeito do conhecimento antropológico para a superfície do texto enquanto personagem angustiado, nacionalizado e à semelhança dos nômades que o próprio estuda “enredado nas malhas da sua própria deambulação”.



O tom didático que a passagem por vezes assume vem de uma outra estratégia de que o autor lança mão desde a abertura do livro e que é fundamental para validarmos certas colocações sobre o texto. Trata-se do fato de os capítulos serem pretensamente transcrições de fitas cassetes deixadas pelo autor para um amigo repórter, “fixado em Londres” (sem nacionalidade explícita), que iria com ele na viagem ao território Kuvale, mas que chegou atrasado e perdeu a partida. O autor dirige-se a esse interlocutor ao longo de toda a narrativa em tom fracamente introdutório, o que dá ao texto seu traço assumidamente subjetivo, pois explicita a cenografia da enunciação (onde, como, quando, porque) e os seus protagonistas (eu, tu, ele, nós). Como frisa Maingueneau, “quando se fala de situação de enunciação (...) é para designar não as circunstâncias empíricas da produção do enunciado, mas o foco de coordenadas que serve de referência diretamente ou não à enunciação” (2001, p. 121); se há uma ancoragem em circunstâncias “empíricas”, ela serve, então, de “referência” à execução do texto, à representação, à verossimilhança narrativa, ou, em termos aristotélicos, à unidade coerente de tempo, espaço e ação em que os personagens atuam. O mesmo vale para o sujeito autoral “Ruy Duarte de Carvalho”, que entre um sujeito pretensamente “empírico” e um sujeito pretensamente “ficcional” executa a *performance* autoficcional, que “implica uma dramatização de si que supõe, da mesma maneira que ocorre no palco teatral, um sujeito duplo, ao mesmo tempo real e fictício, **pessoa** (ator) e personagem” (Klinger, 2007, p. 53-4).

Autoridade literária e autoridade etnográfica

Há mais, todavia, em **Vou lá visitar pastores**, pois vemos em várias passagens que a subjetividade irrompe através de um metadiscorso que comenta a própria irrupção da subjetividade e suas conseqüências. Com isso, além de uma *performance* sobre si mesmo, o narrador também executa a construção de si como sujeito autoral, o que me parece validar minha hipótese crítica de que Ruy Duarte não abandona a autoridade da metodologia sobre o



texto, mas a reelabora, a “enfraquece” em nome de um maior senso ético do ato de escrever, um senso ético do quanto a subjetividade necessariamente interfere em todo gesto escrito. Em uma passagem breve no contexto do livro, que se inicia pelo autor refletindo sobre suas motivações e interesses, “investido há mais de cinco anos num projecto que ninguém me encomendou e a tentar por todos os meios torná-lo socialmente rentável sem perder no entanto de vista que se trata de facto de um projecto pessoal” (Carvalho, 1999, p. 105), logo em seguida envereda para uma estranha digressão sobre as interferências da ficção e da memória em toda escrita.

Em Agosto do ano passado as **circunstâncias colocaram-me numa daquelas situações que te obrigam a olhar para dentro de ti mesmo sem o amparo ou a protecção das argumentações comuns**. De repente vês-te situado com grande nitidez e precisão no ponto exacto a que os teus percursos te conduziram, imobilizado, por assim dizer suspenso, nalguma simples curva do caminho que a vida e tu próprio urdiram, retido num momento, num tempo, que nem os programas nem as agendas previam mas que ocorre assim sem pedir licença, num simples acidente de percurso que ao impor-se, no entanto, acaba por marcar uma cisão de idades. **Que a ficção aproveita e utiliza tais momentos, quem lê ou escreve reconhece o método**. É quando normalmente ocorrem os flash-backs, e os diálogos interiores emergem e resolvem toda a trama do enredo. E nas mãos dos grandes mestres o enredo é afinal só esse, é nesse mosto espesso que se desenvolvem as temperaturas extremas das fermentações da alma e das destilações do espírito, dos desdobramentos do querer e da consumação das metamorfoses do ser. E quem não escreve nem lê também há de saber disso porque afinal julgo que não há quem não sinta, embora não lhe ocorra obrigatoriamente referi-lo porque isso será mais uma vez uma questão de enquadramento e de colocação cultural, que a sua vida **daria um romance**, ela é um caso, é o resumo do mundo e o mundo, sem remédio, sou eu no centro e o resto da vida é à volta. O que será talvez dizer, sem querer e nem poder ir muito mais além, que **não haverá quem não se confronte, quando tal ocorre e à sua maneira, com o curso da sua própria existência, e ao fazê-lo o transforme em discurso**. Para uso próprio a maioria das vezes, mas de qualquer forma marcado por tempos, por ritmos, projecções, “arrêt sur image”, acelerados, fundidos, um filme, enfim. **A consciência, julgo, faz-se de memória**, de identificação de fatores, de retenção de conceitos, arrumações, ponderações, conjecturas e avaliação de probabilidades, e esse é um dado universal, inerente à condição de pessoa, parece-me. **Não haverá assim quem não seja operador de ficções e a realidade, essa, esvai-se, ficou mais é a experiência, inscreveu-se a estória**. Direi, amanhã, ou não direi, rezarei só para mim, é mais o que retive, não o que vivi. Mas há circunstâncias, tentava eu dizer... (Carvalho, 1999, p. 106, grifos meus)



Significativo como o motivo da passagem é um comentário ao modo de interferência executada pela própria passagem, bem como de várias outras passagens presentes ao longo de todo o livro. O incontável da vida toma o gesto de escrever e “a realidade, essa, esvai-se, ficou mais é a experiência, inscreveu-se a estória”. Ou seja, trata-se da impossível vontade etnográfica de registrar metodologicamente o acontecimento – “observação participante” – sem que esse passe necessariamente pela subjetividade que organiza a escrita, sem que não haja “quem não se confronte, quando tal ocorre e à sua maneira, com o curso da sua própria existência, e ao fazê-lo o transforme em discurso”. A autoridade discursiva em **Vou lá visitar pastores** está localizada, portanto, na consciência que “faz-se de memória, de identificação de fatores, de retenção de conceitos, arrumações, ponderações, conjecturas e avaliação de probabilidades”, mas uma consciência que não se coloca como prévia, anterior e exterior ao discurso, mas no palco onde ele se dá. O pano de fundo se abre atrás do palco e a coxia revela o método e a movimentação para que a cena seja montada. Nada disso, no entanto, provém do método etnográfico ou da teoria antropológica, mas da literatura moderna. A autoconsciência do texto é o traço forte da modernidade literária e que informa a passagem acima destacada. Para além dos realismos de escola e de denúncias sociais, a modernidade em literatura se define por uma consciência da linguagem, do artifício e produtividade das representações. É aí, então, que se deposita a autoridade literária desde, pelo menos, o século XIX pós-iluminista; e é aí, também, que o poeta e romancista Ruy Duarte de Carvalho vai assentar sua autoridade discursiva. Não na literatura, mas na consciência metadiscursiva que ativa os processos de subjetivação presentes do seu texto: “Que a ficção aproveita e utiliza tais momentos, quem lê ou escreve reconhece o método”.

É fundamental, de qualquer modo, sublinhar que a presença do sujeito autoral no discurso de **Vou lá visitar pastores**, a presença dessa autoconsciência do texto, não implica o abandono de uma autoridade etnográfica. Se não há autoridade tradicional, grande parte do livro é recheada de discussões sobre



formação histórica de grupos étnicos, clãs, parentescos, informantes, fontes orais, bibliografias, dados, descrições geográficas e geopolíticas, etc., como no exemplo de quando o autor lança sua “hipótese teórica” sobre a existência de uma casta na sociedade Kuvale (cf. 1999, p. 90) ou quando ele discute e questiona os livros do Pe. Carlos Estermann:

Quando consulto trabalhos recentes de autores que se ocupam de populações namibianas e que incontornavelmente têm que referir-se às que existem do lado de Angola, verifico que utilizam a obra do Pe. Carlos como referência única, e de facto não poderia deixar de ser assim porque, além de pouco mais haver a consultar, ela está traduzida em inglês e em francês, e julgo até que em alemão. O que poderia sobressaltar-me a esse respeito resulta da circunstância de ela ser utilizada como informação inquestionável quando, **assumo a responsabilidade profissional da asserção**, ela não o é (Carvalho, 1999, p. 73; grifo meu).

O que quer dizer na passagem grifada “responsabilidade profissional”? Em nome do que o autor fala em “assumir” essa responsabilidade? Penso tratar-se muito precisamente da profissão do antropólogo, que assume a responsabilidade da afirmação em nome da experiência etnográfica de vários anos de pesquisas *in loco* confrontada com leituras bibliográficas. Passagens como esta, bem como a “hipótese teórica” anterior, situam o sujeito autoral dentro do campo disciplinar da antropologia, sem qualquer sombra de dúvida, pois ele parece dirigir-se diretamente aos leitores acadêmicos. Mas a autoridade desse discurso antropológico, que se levanta durante toda a leitura do livro, é também permanentemente limitada e minada pela consciência metadiscursiva antes tratada. Não que essa consciência desautorize o sujeito antropológico que se insinua no transcorrer discurso, mas o impede de se estabilizar e se estabelecer como sujeito pleno do discurso. Sua presença é, sim, performática e seu discurso é “pós-etnográfico”, o que Diana Irene Klinger considera como “ao mesmo tempo autobiográfica e etnográfica” (2007, p. 102), citando apenas livros que se definem como ficções. A leitura desse livro de Ruy Duarte radicaliza ainda mais esse cruzamento, pois não é um relato autoficcional com breves elementos de etnografia, mas um forte e incontestável relato etnográfico atravessado por uma forte carga autoficcional e metadiscursiva, em que “o



discurso sobre o outro somente é válido se ele se mostrar a si próprio como uma **construção**” (Klinger, 2007, p. 106; grifo no original).

A etnopoesia

Um outro momento na escrita de Ruy Duarte de Carvalho, em que “antropólogo” e “literato”, “eu” e “outro”, “sujeito empírico” e “sujeito ficcional” se plasmam e produzem uma obra complexa e sintomática do tempo presente é na sua poesia. São vários os gêneros, subgêneros e os vetores discursivos que o poeta agencia sob sua assinatura e com o nome de **poesia**. Falo isso pois a alguns intrigaria o fato de na sua poesia reunida, de nome *Lavra* (2005), o poeta tenha incluído dois livros que ele denominou **Da lavra alheia**: “Ondula, savana branca”, de 1980, e “Observação directa”, de 1986. Nesses dois livros, o que encontramos são antologias de poemas das mais diversas lavras das populações africanas, recolhidos, transcritos e traduzidos por estudiosos que são listados ao fim do primeiro volume. Entre esses, encontram-se nomes bastante conhecidos de estudiosos da etnopoesia, como Ruth Finnegan e Jerome Rothenberg. É com algumas das reflexões deste último que vemos a **Lavra** poética de Ruy Duarte dialogar fortemente, principalmente no que diz respeito ao tema da tradução e da autoria.

A tradição moderna da poesia ocidental não reconhece lá muito propriamente um poema que não venha registrado por escrito, mesmo que tenha sido produzido na Grécia Antiga ou na Idade Média para ser cantado por um aêdo ou um trovador. Para os eruditos formadores dos nossos cânones, poesia é literatura, e literatura é (quase) sempre escrita, de preferência em livro. Então parece que o suporte é quem dá uma grande parte da significação do gênero discursivo **poesia** no ocidente. E daí que a etnopoética se caracteriza por esse olhar para outros suportes, de outras culturas, que não apenas a escrita alfabética fonética, em busca de textos de alta voltagem poética, suportes que apontam para uma idéia de “obra total maior” (Rothenberg, 2006, p. 26) e que incluem palavras cantadas, faladas, ruídos da voz e do corpo, danças e o



próprio chão onde o corpo dança, dentre outros possíveis, pois a etnopoesia é precisamente o processo de produção, inscrição e atualização – ritualizada ou não – da memória. Falar de etnopoesia para Jerome Rothenberg é falar de tradução intersemiótica. Sendo etnopoesia um termo obviamente produzido por estudiosos ocidentais para compreender como povos não-ocidentais produzem poesia – essa compreensão implica num processo em que a tradução de um texto em outra língua é simultaneamente uma tentativa de tradução cultural e de transculturação que Rothenberg chama de “tradução total” (2006, p. 38). O poeta norte-americano vai aí – nessa acepção de tradução total – contra aqueles antropólogos sem inteligência poética, que em seus registros e traduções de material étnico – cantos, orações, histórias, sons ritualizados, etc. – desconsideram o que há de comunicação poética neles, isto é, a estética que os informa enquanto produtos determinados culturalmente. Destaco isso pensando também na nota de abertura de Ruy Duarte ao **Ondula, Savana Branca**, em que o poeta escreve:

O livro excede o âmbito de um trabalho de tradução, não só por isso ser o que sempre acontece quando se transfere poesia de uma língua para outra, mas também porque o elaborei consciente de que o resultado solicitava firmeza de uma rigorosa opção de compromisso. Procurei, de facto, produzir poesia que não desmerecesse da qualidade dos elementos poéticos contidos nas versões a que recorri e bem assim respeitasse a especificidade das suas referências de significado e pensamento, não deixando nunca, porém, ao mesmo tempo e pelas mesmas razões, de tentar um exercício de equilíbrio entre fidelidade e liberdade (2005, p. 156)

Dividindo o livro em três partes – “versões”, “derivações” e “reconversões” –, o poeta explica que as primeiras são traduções de traduções feitas para o francês e o inglês por estudiosos anteriores, as segundas são traduções já existentes em português do Kwanyama, de provérbios Nyaneka e Bambara a que foram dadas tratamento poético e as terceiras são a transformação de testemunhos etnográficos em material poético. Ou seja, os caminhos adotados pelo antropólogo, poeta e antologista convergem para uma poética impura, que faz o elogio da contaminação de suportes, gêneros e/ou fontes, privilegiando o discurso poético, mas fazendo os devidos e necessários



registros e comentários etnográficos. Como poeta, no entanto, Ruy Duarte sabe que o resultado poético final das traduções é imprescindível para que o trabalho antropológico de conhecimento, visibilidade e, nesse caso, de elogio dessas culturas seja de fato eficiente. É isso o que reconhecemos ao lermos um **Oráculo de Ifá** da cultura ioruba, recolhido no livro **Yoruba poetry, an anthology of traditional poems**, de Ulli Beier:

A sabedoria é a primeira das belezas.
O dinheiro não defende a cegueira.

O dinheiro não impede a loucura
nem previne o aleijão.

O corpo, todo o corpo, é pasto para a doença.

O melhor é pensar, repensar
e armazenar saber.

Vem e sacrifica:
que o teu corpo encontre a paz
- por dentro e por fora -. (Carvalho, 2005, p. 159)

Nesse texto, discursos provenientes de três vetores diferentes confluem na sua transculturalização: o discurso sagrado de um oráculo específico da cultura ioruba, a tradução em inglês de Ulli Beier e a tradução da tradução para português por Ruy Duarte. Se se poderia legitimamente pensar, por um lado, que tantas traduções sobrepostas são análogas às centenas trabalhos que os etnógrafos escreveram sobre culturas e povos não-ocidentais e que contribuíram para legitimar o discurso civilizacional dos impérios coloniais na primeira metade do século XX, por outro lado, esse trabalho de etnopoética contribui fortemente para desobstruir o conceito demasiado restrito de poesia no ocidente, fazendo coro, por outras vias, ao discurso contemporâneo da diversidade cultural com uma noção aproximada de diversidade poética. A etnopoética propicia muito precisamente a desfolclorização dessas populações ao articular uma forma de encontro desierarquizado entre culturas. Mais até, traduções de textos étnicos que valorizam sua poeticidade só visibilizam o quanto produções ocidentais tidas como menores ou marginais à tradição possuem fortes parentescos com textos etnopoéticos. O trabalho crítico de



Antonio Risério é importantíssimo no Brasil para esse mapeamento e para a arte do encontro entre, por exemplo, orikis iorubas e canções da música popular brasileira que ele chama de neo-orikis (Risério, 1996, p. 163-183) ou entre provérbios e inscrições visuais de povos não-ocidentais e a poesia tecnológica feita com raio-laser e computadores (Risério, 1998). Ele mostra com excesso e amplitude de exemplos e argumentos o quanto uma “poética sincrônica” joga positiva e produtivamente para “a constituição de uma cultura planetária, [que mantém] vivas no seu interior a multiplicidade de signos e focos culturais, [o que] deve ser contada entre as virtualidades da época” (Risério, 1993, p. 196). Poderíamos também, em voluntária e plenamente viável provocação, levantar o quanto essa reflexão nos leva a pensar a contrapelo, isto é, em **Os Lusíadas** ou na **Divina Comédia** como poemas fortemente marcados do ponto de vista étnico. O “Eu canto o ilustre peito lusitano”, de Camões, pode ser aproximado de um canto guerreiro suahili; a travessia de Dante pelo Inferno, Purgatório e Paraíso cristãos, por sua vez, aproximadas de cosmogonias ameríndias. Daí, concluiríamos – em evidente chave provisória – que o “etno” da etnopoética é uma tentativa de construção de uma presença subjetiva e de revalorização do corpo (coletivo e/ou individual) junto ao texto na sua contextura discursiva, seja ela inscrita no espaço escrito do alfabeto, espaço sonoro, visual ou territorial.

O corpo coletivo

Difícil separar a tradução etnopoética da autoria da própria poesia de Ruy Duarte de Carvalho. Ele sabe disso e só incrementa ainda mais essa percepção. Tanto os trabalhos etnopoéticos quanto seus próprios poemas tratam do mesmo chão, do mesmo solo, ambas cruzam fronteiras geográficas e de gêneros literários e discursivos, ambas sabem o quanto articular cultura e estética é um mesmo e único gesto, sobretudo quando governado pela presença do sujeito e pelo corpo. Do seu segundo livro, **As decisões da idade**, de 1977, destacamos um poema como “Noção geográfica: poema para cinco vozes e coro”, em que



vemos sujeitos vários agenciarem coletivamente o discurso em ação. Além da uma “voz em ‘off’”, há o “solo-pastor”, o herói, o rei, a mulher, o sacerdote e o coro. Na segunda parte, “Primeira proposta para uma noção geográfica”, lemos o poeta plasmar sua própria enunciação ao solo-pastor, efetuando um discurso que tem óbvios princípios mitopoéticos.

Sou testemunho da noção geográfica
que identifica as quatro direcções
do sol às muitas mais que o homem tem.
Sou mensageiro das identidades
de que se forja a fala do silêncio.
Habito um continente e a comunhão prevista
além dos horizontes por transpor.
Renovo-me em saber, olhando o sol
acesa a cor para além destas fronteiras.

(...)

Um chão propício para erguer o encontro
entre um destino e o corpo.

Se as minhas mãos se tingirem de vermelho, ao norte
e eu todavia me reservo ao sul
porque da terra quero a superfície plana
e a natureza vítrea do seu rosto
e a dádiva frugal de quanto a terra dá
sem que lhe fira o ventre
eu digo –
a terra toda, a terra, a funda terra...
e uma noção mais vasta me sugere
a extrema dimensão do continente
e a comunhão de muitas outras vozes
vertendo o mesmo som no vão da noite.
E a forma de dois pés e o pó que os cerca
as mesmas latitudes para um só pisar
em cor de pés e pó omnipresente.
Habito o cheiro e quantas coisas quentes
me fazem merecer o pó pisado. (Carvalho, 2005, p. 68-9)

Vemos aí toda a máquina primitiva de representação territorial como Deleuze e Guattari a descrevem no terceiro capítulo, “Primitivos, bárbaros e civilizados”, de *O anti-Édipo* (1974), com a força da pastorícia pela qual os coletores nômades experimentam as necessidades do próprio corpo como necessariamente ligadas ao solo, ao corpo da terra: “Um chão propício para erguer o encontro / entre um destino e o corpo”. Habitar um continente, habitar um chão, é não possuir o próprio corpo para além da posse que se tem



do próprio destino quando se vive coletivamente. Nessa “comunhão”, a transumância cotidiana é o próprio mito de um povo, atualizado no rito do deslocamento espacial, da coleta de frutos e da companhia do gado: “E a forma de dois pés e o pó que os cerca / as mesmas latitudes para um só pisar / em cor de pés e pó omnipresente”. A lógica de representação aí desenhada difere da lógica moderna, do puro artifício, pois o corpo aí atua como uma espécie de indecível do binômio natureza/cultura, o corpo é própria barra desse complexo binário. Pelos pés em contato com a terra se produz um maquinismo territorial que produz os sentidos da comunidade, da terra se recolhe tudo do que o corpo precisa: uma sociedade com “um escasso intermédio de recursos entre o corpo das pessoas e o corpo das coisas” (Carvalho, 1999, p. 358). Ruy Duarte encontra-se permanentemente com esses pastores no deserto da escrita para produzir os sentidos do seu discurso, para pô-lo em movimento também de transumância, que não é só seu, mas de um povo que avulta às portas da civilização ocidental com o sangue dos antepassados sobre a terra:

A memória do sangue
só pode estar onde circula o sangue.

Não pesa o nome para quem herda um corpo
e um corpo vale o sangue que o gerou. (Carvalho, 2005, p. 254)

No primeiro poema de “Katoki”, do livro **Hábito da terra** (1988), o poeta parece dialogar diretamente com o **Oráculo de Ifá** iorubano anteriormente citado, respondendo-lhe de um outro ponto de vista algumas afirmações – “O corpo, todo o corpo, é pasto para a doença” – e corroborando seu desejo – “que o teu corpo encontre a paz”. Herdar um corpo, compartilhar a comunhão no nome, da família, do clã ou da comunidade despindo-se do corpo individual para viver a presença do corpo coletivo – em sua instância cultural e política mais arraigada – para encontrar a saúde e a paz. O trabalho etnopoético nesse caso interfere e sofre interferências da poética assinada com o nome próprio, ambas se plasmam como resultado da mesma **lavra** de trinta anos de literatura e antropologia. Destaca Rita Chaves o cruzamento de poesia e prosa como um dos motores que na poesia de Ruy Duarte só contribuem para a liberdade maior



do seu verso, que “trabalha na concepção de uma convenção poética que nasce precisamente da comunhão da poesia com a terra e com a consagração de um universo que ele escolheu como o espaço privilegiado para demarcar sua viagem” (Chaves, 2005, p. 125). Ou seja, a “liberdade” do seu verso implica em uma outra convenção, para outros protocolos sociais, para outros códigos culturais, que não os da tradição poética ocidental, mas aqueles da “madura angolanidade dessa poesia” (Chaves, 2005, p. 126).

É essa “madura angolanidade” que em **Vou lá visitar pastores** se organiza não enquanto projeto político, pois “não me compete produzir respostas políticas” (Carvalho, 1999, p. 368). Na verdade, o que Ruy reafirma a todo momento é que seu percurso pessoal e o dos Kuvale encontram-se irremediavelmente presos, não podendo ele, logo, criar um programa de vida em que eles não tendam a se inscrever. Seu discurso nesse e em outros livros tende àquilo que ele chama de “**teoria pessoal dos horizontes onde cabe tudo**” (Carvalho, 1999, p. 375; grifos no original). Então literatura, viagens, memória pessoal, profissão, antropologia, leituras, amizades, memória coletiva se cruzam como linhas de força discursivas nas linhas escritas na folha. Sua “madura angolanidade” está em discutir e expor as complexidades e as flutuações (“onde cabe tudo”) de um país de independência recente e tradições antiqüíssimas, instituições modernas e tradicionais que convivem e geram riquezas e problemas seríssimos, como no que trata da “economia de reciprocidade e redistribuição”, presente entre os Kuvale e de um modo geral em toda a África, mas que elevada às instâncias governamentais pode gerar grande corrupção e tráfico de influência (cf. Carvalho, 1999, p. 321-2). O percurso e a convivência prolongada – e a rigor muito pouco etnográfica, do ponto de vista de uma observação participante – de Ruy Duarte junto aos Kuvale, pois também convivência de interesse biográfico, perto do fim de seu livro parece impor uma tentativa de síntese econômico-cultural que os situa – e a todas as sociedades tradicionais africanas – com relação aos modernos Estados do continente e às mais diversas organizações internacionais. Ou seja essa “madura angolanidade”



da poesia e da prosa de Ruy Duarte vem desse olhar para as margens do continente para melhor esboçá-lo nas suas complexidades próprias, suas singularidades, buscando alternativas viáveis, absolutamente atualizadas – ninguém pode negar – do ponto de vista do que há de mais radical em matéria de sustentabilidade e lógica autóctone: “entre os Kuvale (...) uma prática como a redistribuição não se impõe como uma sobrevivência cultural, como a incidência de um arcaísmo exercido mais ou menos à sucapa, mais ou menos discretamente”, mas “direta, franca e imediata, isto é, faz parte da substância conceptual e operatória de um modelo económico que vigora e dá provas” (Carvalho, 1999, p. 322).

Epílogo

Afirma Miguel Vale de Almeida que “é justamente a ‘impureza’”, o “não privilegiar de uma auto-identificação enquanto antropólogo” e a “fidelidade à autoria literária” de Ruy Duarte que nos permitiriam “reencontrar a sanidade e ver com caleidoscópica clareza a complexidade dos trânsitos culturais em que vivemos” (Almeida, 2008, p. 05). Diríamos mais, pois é a sua condição de poeta, somada às responsabilidades de antropólogo e o seu respeito discursivo às singularidades errantes do continente e da pátria que escolheu e oficializou como seus que o situam e nos ajudam a “ver com clareza” onde e como vivemos. O respeito de Ruy Duarte a si, à sua história e memória, e a consciência de compartilhar também alguma memória com “tão escassa minoria de Angolanos” (Carvalho, 1999, p. 357), determinam o respeito e fascínio por esse outro e nos desperta para a mesma consciência e responsabilidade de nos sabermos não apenas “em trânsito”, mas outros dos outros:

É destas ambigüidades, precisamente, que se alimenta o meu fascínio actual e ao mesmo tempo exumam os ácidos que vêm atacar a minha consciência e produzir as ansiedades que me tolgem o discurso (Carvalho, 1999, p. 358).



Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel Vale de. Antropologia e literatura: a propósito e por causa de Ruy Duarte de Carvalho. **Jornal do Ciclo Ruy Duarte de Carvalho**. Centro Cultural Belém, Fevereiro, 2008, http://site.miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/literatura_antropologia_ruy_duarte1.pdf (último acesso em 18/02/2009).
- ARISTÓTELES. **Rhétorique**. Paris: Gallimard, 1991.
- ARISTÓTELES. **Retórica das paixões**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BENVENISTE, Émile. **Problemas de lingüística geral I**. São Paulo: EDUNICAMP, 1995.
- CARVALHO, Ruy Duarte de. **Vou lá visitar pastores**. Rio de Janeiro: Gryphus, 1999.
- CARVALHO, Ruy Duarte de. **Actas da Maianga**. Lisboa: Cotovia, 2003.
- CARVALHO, Ruy Duarte de. **Desmedida**. Lisboa: Cotovia, 2003.
- CARVALHO, Ruy Duarte de. **Lavra (poesia reunida - 1970-2000)**. Lisboa: Cotovia, 2005.
- CARVALHO, Ruy Duarte de. **Os papéis do inglês**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CHAVES, Rita. Literatura e identidade(s): algum percurso de Ruy Duarte de Carvalho. In. **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel35/RitaChaves.pdf> (último acesso em 18/02/2009).
- CHAVES, Rita. A poética de Ruy Duarte de Carvalho: memória e cumplicidade. **Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2002.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.



GUATTARI, Félix. **Caosmose. Por um novo paradigma estético.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

KLINGER, Diana Irene. **Escritas de si, escritas do outro. O retorno do autor e a virada etnográfica.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária: enunciação, escritor, sociedade.** 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RISÉRIO, Antonio. **Textos e tribos.** Rio de Janeiro: Imago, 1993.

RISÉRIO, Antonio. **Oriki orixá.** São Paulo: Perspectiva, 1996.

RISÉRIO, Antonio. **Ensaio sobre o texto poético em contexto digital.** Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1998.

ROTHENBERG, Jerome. **Etnopoesia no milênio.** Rio de Janeiro: Azougue, 2006.

SANTIAGO, Silviano. **Outubro retalhado. O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e cultural.** Belo Horizonte: EDUFMG, 2004.

Notas:

¹ **Sandro ORNELLAS, Prof. Dr.**
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Departamento de Letras Vernáculas
ssornellas@gmail.com

