



Xirú e “Abaporu” de Damián Cabrera: configurações do “comum” da comunidade¹

Xirú and “Abaporu” by Damián Cabrera: Community “Common” Settings

Débora Cota

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, Paraná/Brasil

deboracota.lit@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5920-6896>

Resumo: O estudo discute o “comum” (ESPOSITO, 2012; NANCY, 2000) a partir do livro *Xirú* e do conto “Abaporu” de Damián Cabrera, autor cuja escrita encontra-se pautada nas relações Brasil-Paraguai. Nestas obras estão colocadas em evidência a crise de uma concepção essencialista de comunidade, dada e/ou determinada previamente e o distanciamento do “paradigma moderno imunitário” (ESPOSITO, 2012) que se impõe contra qualquer convivência ou contágio que afete a pretensa pureza da comunidade. Sendo a língua um elemento inerente ao pensamento comunitário, parte-se, também, de certa perspectiva “translíngue” (MELLO & ANDRADE, 2019) utilizada pelo autor e que expõe os contatos entre as línguas e as interferências como *continuum* naturais, transitórios, imprevistos que se articulam nas relações entre estas culturas e não como substâncias dadas previamente. Não menos importante, neste sentido, é a antropofagia manifesta no conto “Abaporu”, uma antropofagia nada ufanista pois, como a perspectiva “translíngue” que manifesta *Xirú*, não é identitária e sim, como têm apontado as leituras contemporâneas que dela fazem Alexandre Nodari (2011), Florencia Garramuño (2019) e Eduardo Sterzi (2017), uma antropofagia como experimentação da diversidade, e com ênfase em uma posição relacional. Desse modo, o “comum” nestas obras se constitui como aquilo que não é próprio à comunidade, como substâncias que se compartilham, mas como laço relacional.

Palavras-chave: Damián Cabrera; comum; translinguismo; antropofagia.

¹ Pesquisa realizada com o apoio da Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal da Integração Latino-americana (PRPPG-UNILA).

Abstract: The study discusses the “common” (ESPOSITO, 2012; NANCY, 2000) based on the book *Xirú* and the short story *Abaporu* by Damián Cabrera, an author whose writing is based on Brazil-Paraguay relations. These works highlight the crisis of an essentialist conception of community, given and/or determined in advance, and the distancing from the “immunitarian modern paradigm” (ESPOSITO, 2012) that imposes itself against any coexistence or contagion that affects the alleged purity of the community. Since language is an inherent element of community thinking, it also starts from a certain “translingual” perspective (MELLO & ANDRADE, 2019) used by the author and which exposes contacts between languages and interferences as a natural, transitory, unforeseen continuum that are articulated in the relations between these cultures and not as previously given substances. No less important, in this sense, is the anthropophagy manifested in the short story “*Abaporu*”, an anthropophagy that is far from boastful because, like the “translingual” perspective that manifests *Xirú*, it is not identity but, as pointed out by contemporary readings made by Alexandre Nodari (2011), Florencia Garramuño (2019) and Eduardo Sterzi (2017), an anthropophagy as an experimentation with diversity, and with an emphasis on a relational position. In this way, the “common” in these works is constituted as what is not proper to the community, as substances that are shared, but as a relational bond.

Keywords: Damián Cabrera; common; translingual; anthropophagy.

1 *Xirú* e “*Abaporu*”

Desde a publicação de seu livro *Xirú*, em 2012, Damián Cabrera tem recebido maior atenção dos estudos literários brasileiros, seja por parte de quem se dedica aos estudos fronteiriços, seja pelos interessados em produções plurilíngues, em contatos culturais. Uma das últimas atenções dada ao escritor paraguaio em nosso país foi a publicação de seis contos seus, em 2021, pela *Revista Moara* da Universidade Federal do Pará. Entre estes contos encontra-se “*Abaporu*”, texto que seguindo uma perspectiva já delineada em *Xirú*, volta a inserir a discussão em torno das relações entre Paraguai e Brasil.

Xirú, seu livro de 2012, chama a atenção da crítica, entre outras coisas, por falar de uma região pouco conhecida e muito menosprezada pelos brasileiros, a região da tríplice fronteira, Brasil, Paraguai e Argentina. Mais especificamente, traz à tona um pouco da dinâmica do funcionamento deste lugar, pois aborda as relações socioculturais, as relações entre brasileiros e paraguaios, entre as línguas desta região

(o português, o espanhol e o guarani), e também aborda as relações políticas relacionadas à terra que envolvem os territórios nacionais. O desenho da complexidade do lugar também ocorre por intermédio de uma escrita fragmentária, da intercalação de passagens poéticas e narrativas ou narrativas poéticas. Além disso, os textos, diálogos, poesias ou narrativas apresentam manifestações das três línguas citadas e de interferências que podem ocorrer entre elas, sobretudo na oralidade.

A história apresenta um grupo de amigos de *Ciudad del Este*, jovens, cuja principal ocupação é desfrutar da natureza do lugar (tomar banho de rio, se adentrar na mata, descansar sob as árvores), desfrutar de suas crenças e do convívio com as pessoas. É através deles que conhecemos outros personagens como a brasileira analfabeta Maria, muito maltratada por seu marido, e que diz possuir algum tipo de deficiência mental; mas também Silvio, um paraguaio amigo dos sem-terra que serve ao seu patrão, o senhor Washington, contraditoriamente um brasileiro detentor de terras, ou, como comumente se denomina, um “brasiguai”. São colocadas em evidência, como pode-se observar, as complexidades em torno dos gentílicos como o do brasileiro, pelo termo “brasiguai” mas, especialmente, o do paraguaio através da denominação que intitula a obra: *xirú*. Trata-se de um termo português, mas oriundo da língua guarani. Nesta língua significa amigo, companheiro, mas é utilizado de maneira pejorativa pelos brasileiros para se referirem aos paraguaios. A carga xenofóbica do termo que possui latente a ideia de malandro, de vadio, remete diretamente à origem indígena, dos paraguaios. A mesma carga que pode ser encontrada em muitas referências aos indígenas no Brasil.

No conto “Abaporu”, por sua vez, voltamos a ver a conhecida poética fragmentária do autor, apesar de que nele as interferências linguísticas, são quase ausentes, uma vez que predomina a voz de um narrador e a existência de diálogos é escassa. Trata-se de um conto dividido em doze partes, com narrador, e personagens sem nomes, que se repetem em todas estas partes. A descrição desde a perspectiva de um narrador singular, ora radica sobre um él ora, aparentemente sobre a própria *Ciudad del Este*. São apresentadas situações cotidianas concernentes ao espaço público da cidade como o comportamento de seus motociclistas e mototaxistas, a crise do comércio e demissões, um detalhe da oralidade do atendente de uma loja, a escuta das diversas línguas que transitam pela cidade. No entanto, ao mesmo tempo que há uma perspectiva ampla e coletiva na narração, há também um ponto

de vista detalhista e pessoal, um interesse íntimo, que envolve o outro, o *él*, insinuando um relacionamento pessoal deste narrador (que pode ser também um *tú*) com o outro, o *él*, mas também consigo mesmo, como acontece nas passagens finais quando é narrado um encontro, no qual se insinua certo interesse entre este *tú*, possivelmente narrador, e o *él*.

Nada na escrita do texto possui uma referência direta: assim como os personagens não possuem nomes, não há uma referência exata de tempo apesar de tratar-se de dias atuais, provavelmente, do ano de 2020, ano pandêmico que gerou uma série de desempregos em *Ciudad del Este*, ainda que o nome da cidade também não apareça. Não é narrado explicitamente nenhum gesto antropofágico literal, muito menos há referências ao passado histórico ou a rituais canibais guaranis, por exemplo. O termo *abaporu* é também um termo da língua guarani, comumente falada no Paraguai, o que restringiria este termo a uma metáfora do próprio comportamento dos paraguaios no conto, se lido a partir desta chave. Mas, considera-se aqui que se trata de uma provocação à discussão entre as relações Brasil-Paraguai, ou seja, de uma referência ao movimento antropofágico brasileiro. Assim, a série de elementos que no interior do conto indicam uma relação com a prática canibal, um canibalismo contemporâneo ou atualizado, contribuem para a presença do diálogo com a estética antropofágica: no fragmento 3, por exemplo, dentições são indicadas pela lembrança da cena do pai arrancando os dentes de um filho; referências ao comer, tanto ao se alimentar, quanto no sentido sexual, são encontradas; um dos personagens encontra carne entre seus dentes, a retira e a deglute; e, por fim, há uma passagem em torno do dedo, que diz que ele pode medir a potência de um dano, desde a qual é impossível não recordar a tela homônima de Tarsila do Amaral.

Os espaços fronteiriços são marcados pela indeterminação ou tensão em torno do “comum”² das comunidades que os constituem. Como linhas demarcatórias impostas a determinados lugares, as fronteiras não necessariamente, como sabemos, dividem e definem o que pertence a um ou ao outro lado. As obras fronteiriças aqui postas em análise

² O “comum” está pensado aqui desde as discussões em torno da ideia de comunidade. Considera-se o debate em torno do conceito de comunidade apresentada pelo *Indicionário do contemporâneo* (2018) que recolhe discussões em torno desta noção e esclarece a mudança paradigmática de uma ideia de comum da comunidade como substância para sua compreensão como um dever, como uma tarefa para com os membros desta comunidade.

ensionam ideias de pertencimento comumente aplicadas a esses lugares, tensionam o “comum” como algo que se compartilha e que une estas comunidades. Assim, pretende-se discutir o “comum” (ESPOSITO, 2012; NANCY, 2000) nestas duas obras de Damián Cabrera, autor cuja escrita encontra-se pautada nas relações Brasil-Paraguai. Nelas estão colocadas em evidência a crise de uma concepção essencialista de comunidade, dada e/ou determinada previamente e o distanciamento do “paradigma moderno imunitário” (ESPOSITO, 2012) que se impõe contra qualquer convivência ou contágio que afete a pretensa pureza da comunidade. Sendo a língua um elemento inerente ao pensamento comunitário, parte-se, também, de certa perspectiva “translíngue” (MELLO & ANDRADE, 2019) utilizada pelo autor que se manifesta a partir da situação de diglossia experimentada dentro de seu próprio país, o Paraguai. Não menos importante, neste sentido, é também a antropofagia presente no conto do autor em análise. Uma antropofagia que aponta para a relação entre os países em questão, uma antropofagia nada ufanista pois, como a perspectiva translíngue que manifesta, não é identitária e sim, como têm apontado as leituras contemporâneas que dela fazem Alexandre Nodari (2011), Florencia Garramuño (2019) e Eduardo Sterzi (2017), uma antropofagia como uma perspectiva de experimentação da diversidade: “[...] experimentar o ponto de vista do outro sobre todas as coisas e sobre si mesmo” (STERZI, 2017, p. 221). Ou seja, enfatizar uma posição relacional.

2 Translinguismo

Xirú e “Abaporu” são obras constituídas pelos trânsitos e deslocamentos humanos da fronteira Brasil-Paraguai onde predomina a heterogeneidade cultural, o multilinguismo, mas também a diglossia: a língua guarani, apesar de ser a língua de toda uma sociedade, é uma língua subalterna no Paraguai, não detendo o mesmo *status* social que o espanhol. Estas escritas caracterizam-se, portanto, por uma perspectiva transcultural e pela diversidade de línguas e suas manifestações, principalmente, como já foi dito, pela presença das línguas derivadas dos países que conformam esta fronteira, ou seja, as línguas oficiais português e espanhol, mas também pela língua guarani, oficial no Paraguai, contudo, apesar de utilizada do lado de cá da fronteira, em comunidades indígenas no Brasil, praticamente desconhecida pelos brasileiros. Há a presença também, sobretudo em *Xirú*, de interferências

e contaminações entre as línguas da fronteira, oriundas da oralidade, como os denominados portunhol e jopará. Não se pode esquecer, no entanto, que apesar de não ser colocado em evidência nas narrativas, esta é também uma fronteira de trocas comerciais, atividade que trouxe um universo de culturas para a região desde árabes e chineses até hindus e europeus o que aumenta consideravelmente a diversidade cultural do lugar e a circulação de línguas.

As “imbricações entre recursos verbais e estratégias enunciativas de natureza diversa” a partir das quais se pautam o discurso, conformam, de acordo com Ana Maria Lisboa de Mello e Antonio Andrade (2019, p. 11), o translinguismo. Por sua natureza, as línguas por si só retêm zonas transicionais e zonas de indiscernibilidade que dificultam a definição de suas fronteiras, de acordo com os autores. Os esforços em torno da legitimação dos projetos nacionais intensificaram este apagamento do, como chamam Mello e Andrade, “*continuum* translíngue” e, ao mesmo tempo “transcultural” no “bojo da formação histórica dos cânones literários” (2019, p. 11).

O projeto nacional paradoxalmente, como observam os autores, se pautou na homogeneidade de uma língua e, ao mesmo tempo, pelos fluxos migratórios que gera, fez surgir várias comunidades bilíngues ou multilíngues. A zona de fronteira como lugar constante de fluxos migratórios e lugar que coloca em evidência as arbitrariedades dos limites nacionais, constrói uma literatura baseada no translinguismo. *Xirú* expõe uma comunidade na qual estas zonas de indiscernimento entre línguas, esta zona de trânsito contínuo entre uma língua e outras e de uma cultura e outras é central. Esta comunidade oportuniza, além do entrelaçamento entre língua, literatura e cultura, suas reverberações em, como se referem Mello e Andrade (2019), diferentes fonias como a luso e a hispano e, há que se acrescentar neste caso também, a ameríndia, proporcionando um contato com vozes diversas.

A seguir podem ser observados exemplos destes trânsitos entre as línguas encontrados em *Xirú*, principalmente, mas não apenas, em suas manifestações orais. O primeiro exemplo ocorre no uso do jopará (guarani-espanhol), variedade coloquial da língua guarani que possui interferências e/ou empréstimos do espanhol: “— *Mba’e mbopi katu piko. Upéango pehecháta hína. O anunsia hína algun desgrásia*”³

³ “— Que morcego que nada, vocês vão ver. Ele está anunciando alguma desgraça.” As traduções de passagens e termos em guarani utilizados no trabalho são de Rocío

(CABRERA, 2012, p. 12). Já um segundo exemplo pode ser observado através da presença do portunhol (português-espanhol) utilizado pela personagem brasileira Maria, em *Xirú*:

Com oito anos, um cachorro mordeu na minha cabeça. Daí pra cá, eu perdi a parte da minha memória. Aí, se eu tivesse, em comparação, esse lado aí, parece que yo tava acá. E então yo perdía. Si eu estivesse num lugar yo perdía. Daí foi. Depois foi passando, yo ia, mi hermana me retava por isso. Foi. Depois yo me casei, daí mi marido también riu muito de mim, porque no sabiaque eu tinha esse problema. (CABRERA, 2012, p. 25)

E um terceiro e último exemplo, apresenta as interferências constantes do guarani no espanhol normalmente utilizado pelo narrador. Assim como no português, no espanhol do Paraguai a maioria das denominações da fauna e da flora local advém de uma língua indígena, no caso o guarani, que aqui exemplifica o translanguismo, como pode ser observado abaixo:

Tambalea a lo largo de un tronco hasta pisar tierra firme, y saciar la sed en el chorro de agua que corre por entre las raíces de un *guajayvi* [guajuvira]; [...] los *Ka'i* [macaquinhos] nos arrojan sus orines y excrementos; abajo, los *mitã'i* [meninos] que nos reímos enfurecidos. ¡Nderasóre![Porquisse!] (CABRERA, 2012, p. 10).

No exemplo acima, tanto *Ka'i* como *mitã'i* teriam equivalentes na língua espanhola, mas aparecem em guarani interferindo, de modo translíngue, portanto, natural, na mensagem predominantemente construída na língua espanhola.

Enquanto o portunhol e o jopará são manifestações da oralidade que provêm da necessidade da comunicação em outra língua, já que na obra há uma proposta de trazer o falar dos sujeitos fronteiriços, no caso da presença de expressões e termos em guarani dentro de enunciados, em espanhol, como o acima, pode-se afirmar que a origem é de outra natureza: o bilinguismo dos paraguaios. Em uma entrevista de 2020, Damián Cabrera, ao ser questionado sobre a melhor denominação a ser

González e Sara Chena. As tradutoras participam do projeto “*Xirú*: desafios à tradução da cultura e do plurilinguismo da fronteira Brasil-Paraguai”. O projeto, coordenado pela autora deste trabalho e pela professora Ligia Karina Martins de Andrade (UNILA), além de traduzir o livro *Xirú*, pretende proporcionar uma discussão sobre o plurilinguismo da região em escolas locais.

dada para o entrelaçar das línguas em seus escritos, respondeu dizendo que seria a de *interferência*, procurando explicar com este termo a movimentação das línguas em sua dinâmica de comunicação cotidiana. Uma explicação destas interferências no falar cotidiano de pessoas plurilíngues é encontrada em *Viver entre línguas*, de Sylvia Molloy, livro no qual a autora trata de suas experiências pessoais como falante de três línguas, o inglês, o espanhol e o francês e se apoia em outro escritor paraguaio para dizer que:

Sempre escrevemos a partir de uma ausência: a escolha de um idioma automaticamente significa o fantasmamento do outro, mas nunca sua desapareição. Aquele outro idioma em que o escritor não pensa, diz Roa Bastos, pensa-o. O que a princípio parece imposição – por que ter de escolher? – logo se torna vantagem. A ausência do que foi postergado continua a operar, obscuramente, como um tácito *autrement dit* que complica o escrito no idioma escolhido e o encarde. (MOLLOY, 2018, p. 19)

Não é fortuita a referência a Augusto Roa Bastos para o desenvolvimento da ideia de fantasmamento de um idioma em detrimento de outro, o escritor experimentou este fantasmamento operado pela língua guarani no interior do espanhol paraguaio muito comum na escrita de *Xirú*, principalmente nas partes produzidas pelo narrador. Há uma contaminação constante desta língua que não a deixa predominar, mas simultaneamente lembra sua existência a todo momento e evidencia o translinguismo que organiza, até certo ponto, estas presenças e ausências em seu interior.

Chama a atenção neste sentido também o título “Abaporu”. O termo tem origem tupi-guarani e quer dizer “homem que come gente”. Intitula um conto maiormente escrito em espanhol ao mesmo tempo que intitula um dos quadros mais clássicos da cultura brasileira pintado por Tarsila do Amaral, em 1928. Além disso, é uma grande referência do movimento antropofágico liderado por Oswald de Andrade que tornou o quadro um elemento visual símbolo do movimento estético literário. Quando o termo é pensado linguisticamente parece constituir mais um *contínuum* das línguas porque trata-se de uma palavra do tupi-guarani que apesar de aparecer no interior da cultura brasileira como título de um importante quadro modernista, é também um termo do guarani paraguaio que, no caso, nomeia um conto paraguaio de um escritor paraguaio. Parece querer lembrar, desde uma perspectiva transnacional,

do *contínuum* cultural existente entre os dois países, ou pelo menos provocar certo indiscernimento com relação ao pertencimento, às propriedades destas comunidades.

3 Antropofagia

Estas zonas de trânsitos constituídas pelo translinguismo e pelos processos transculturais instauram, inevitavelmente, uma discussão em torno do “comum” que subjaz nas relações entre estas culturas em contato, uma vez que implicam tensões com os projetos nacionais. Discussões que implicam os jogos entre o eu e o Outro, entre as propriedades e impropriedades das comunidades envolvidas já que o uso do portunhol, assim como do guarani evidenciam a relação entre Brasil e Paraguai. Afinal, como se configura o “comum” entre tais comunidades nacionais fronteiriças, vizinhas, que possuem espaços que se organizam no limiar entre dois países?

Abaporu de Tarsila do Amaral, por exemplo, como sinônimo da antropofagia, enuncia não só o encontro de culturas, mas a reconfiguração dos papéis e da hierarquia colonizador e colonizado. Como afirma Benedito Nunes (1990, p. 28), a “revolução caraíba” consumaria uma “reação anticolonialista, deglutidora dos imperialismos”. Se pensarmos o título do conto de Cabrera, trazendo *Abaporu* ao âmbito paraguaio, somos induzidos, necessariamente, a considerar as relações entre Brasil e Paraguai. Esta possibilidade se baseia tanto pelo contexto fronteiriço do conto, como pelo especial interesse do autor nas relações entre estes países. Estas relações, inclusive, são comumente examinadas por Damián Cabrera como neocoloniais. Em um artigo sobre seu próprio livro *Xirú*, Cabrera afirma que:

Sin capital para adquirir grandes extensiones de tierra para el monocultivo, no ingresa [o paraguaio] al mundo neocolonial sino como colonizado. Este fenómeno no ocurre sólo frente a los inmigrantes brasileños, también se da en la colonia japonesa de Yguazú, donde asimismo está implícito un modo de ser colonial. (CABRERA, 2013, s/p)

Assim, a princípio, poderíamos considerar que estamos diante de um movimento meta-antropofágico: para o autor, como é possível ver na citação acima, o Brasil pode figurar como colonizador perante o Paraguai. Assim, ao nomear seu conto de “Abaporu” utiliza (devora)

a antropofagia brasileira, signo da devoração cultural, e inverte a predeterminada hierarquia colonizador-colonizado, ou seja, o Brasil colonialista e devorador (que figura como o colonizado que devora o colonizador na antropofagia brasileira) passaria aqui a ser devorado, com as suas próprias ferramentas. Mas, para uma melhor aproximação a como se estabelecem estas relações a partir do conto e, principalmente, ao que pertence ou não a um ou ao Outro, vale a pena remontar aos pressupostos antropofágicos. Há que lembrar que uma das leis do movimento antropofágico registrada por Oswald de Andrade no Manifesto Antropófago é justamente a de que “só me interessa o que não é meu” (2011, p. 27). Por outro lado, a antropofagia apesar de falar em viver junto, em união, portanto, em nós: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (2011, p. 27) – não prevê nenhum tipo de hibridismo, nenhuma identidade a ser alcançada com a deglutição da cultura alheia. Alexandre Nodari (2011) em um estudo sobre a lei na antropofagia ou sobre o “estatuto do Direito antropofágico” esclarece, a partir da antropologia, que o canibalismo como defesa de uma identidade é uma compreensão ocidental. Assim como são ocidentais as ideias de que o canibalismo seja mestiçagem, sincretismo ou barroco. O canibalismo ameríndio, ressalta o autor através do antropólogo Oscar Calavia, teria como escopo “trocar uma vida por outra [...]; devir outro e não defender uma identidade” (2011, p. 466):

Portanto, a antropofagia não é um modelo primitivo (e intuitivo) de identificação com o outro, de modo que ele possa partilhar a mesma substância do eu – antes, é uma desidentificação completa de si, a incorporação apenas de um ponto de vista (ou, mais precisamente, de uma posição relacional) que é o do inimigo, isto é, que nega aquele que incorpora. Aqui, não há como haver totalidade ou acumulação; pelo contrário, o que a antropofagia permite é ver a “incompletude ontológica essencial”. (NODARI, 2011, p. 466)

O “Abaporu” de Cabrera pode ser signo da incorporação da antropofagia brasileira, incorpora o Outro, apesar de negar aquele que incorpora, e assume seu ponto de vista, especialmente neste caso, para ver a si mesmo. Disto, não resulta o partilhamento de elementos que lhes são próprios, muito menos a sustentação de uma identidade, no caso paraguaia. O conto trata de um cotidiano de *Ciudad del Este* mas, se o propósito é pensar o Paraguai, estipular sua identidade, como tradicionalmente é lida a antropofagia brasileira com relação ao Brasil, o

faz desde o Outro, ou ainda melhor, “com o Outro”, antropofagicamente, sem com isso unir as culturas em uma síntese. Não há nenhuma referência direta ao Brasil no interior da história narrada, por exemplo, ainda que saibamos que o pano de fundo ali é o contexto fronteiroço do qual o Brasil faz parte, como é possível observar no fragmento abaixo:

El calor de la tarde se disipa a la sombra de los edificios. Trabajadores suben la altura que descende hasta el escollo de carteles y cables en lo álgido del centro; son expelidos en pálpitos por las ganas de llegar a casa; se extienden por arterias principales y adyacencias que van quedando vacías. Mientras, en direcciones opuestas, turistas solitarios y desorientados se alejan hacia el Puente, abajo, hacia las aduanas. (CABRERA, 2021, p. 233)

No conto se desenha uma cidade fronteiriça, da região trinacional, multilíngue, multicultural, em trânsito, e não um Paraguai fechado, total, constituído pela acumulação de várias culturas entre as quais estaria a brasileira.

Por outro lado, decorre desta perspectiva antropofágica a descrição de comportamentos e aspectos naturais que as vezes apelam para os sentidos, que beiram o selvagem, sem com isso dar ao antropófago descrito ali, um perfil relacionado ao “mito do mau selvagem”. Segue um exemplo no qual há uma referência ao costume do pai arrancar o dente do filho:

Él hubiera preferido disuadir la operación que involucra que sus hermanos le sujeten a un sillón, mientras el padre le clava el pie en el muslo y le extirpa un diente tras otro con la mano aferrada a la liña de nailon. Es la escultura más bella que vas a ver: un padre montado sobre su hijo, arrancándole los dientes. Y de los dientes se dice que quien no pueda morder que no los muestre. (CABRERA, 2021, p. 228)

Da mesma maneira, o personagem recorrente no fragmento cheira a suor, defeca ao ar livre; os mototaxistas que aguardam trabalho são descritos como “enjambres en algunas esquinas burbujeantes de gente y carteles” (CABRERA, 2021, p. 231). Talvez o fragmento no qual a personagem percebe no espelho sujo de um banheiro um pedaço de carne preso a seu dente, seja o mais exemplar destes aspectos naturais, selvagens:

Un trozo de carne roja y muy fibrosa puede verse en el espejo sucio. Envejeció, atascado entre el premolar y el primer molar

superior, con una maceración que él tanteó en la parte posterior de la lengua. Aferra el trozo con las uñas y se lo arranca. Lo mira de cerca, con ojos redondos y alertas, y, después de olerlo, se lo traga. (CABRERA, 2021, p. 232)

O canibal ao longo da história moderna americana, de acordo com Evando Nascimento (2011, p. 346-347), “simbolizou o referido mito do mau selvagem, o homem desnaturado ou bestializado por excelência, que se compraz em devorar os indivíduos de sua própria espécie”. Este ponto de vista com relação ao selvagem, no entanto, é positivado pela antropofagia. Nesta troca antropofágica da qual resulta o conto “Abaporu”, desde esta posição relacional, se experimenta este ser antropófago selvagem, natural que também não é apresentado como mau, isto é, a antropofagia permite ao escritor paraguaio olhar para sua própria cultura e perceber esta perspectiva antropofágica para com os selvagens. Daí as reiteradas referências a comportamentos ou gestos que remetem ao canibalismo, como foi apontado anteriormente. No entanto, não quer com isso definir, criar uma substância que imprima e solidifique uma identidade. A antropofagia em “Abaporu” ocorre não pela transformação do eu no Outro ou da absorção do Outro no eu, – a marcação clara, explícita de um narrador que descreve e fala de um *él*, também denuncia o fato de ser um ponto de vista, um olhar desde o Outro, sobre si e não uma propriedade – mas, destaca a incorporação de uma posição relacional, como afirma Nodari na nota acima.

“Abaporu”, seja relativo ao conto de Cabrera, seja à antropofagia brasileira, acaba promovendo um desordenamento das fronteiras do dentro e do fora. Seria possível insistir nisso, por exemplo, através da postura do narrador do conto (o fora), com relação ao *él* (o dentro) narrado: ele se confunde com um *tú* que se envolve com o *él* em alguns momentos da narrativa: “Quisiste preguntarle qué buscaba en el balcón, mientras él rascaba con la mano un lunar que el sol doró cariñosamente. En su lugar, volviste a la primera pregunta, que él disuadió sonriendo [...]” (CABRERA, 2021, p. 236). Esta passagem é um exemplo no qual se introduz a segunda pessoa. O *tú* em *quisiste* ou em *volviste*, por exemplo, promove certa ambiguidade já que passa a fazer as vezes do próprio narrador o trazendo para dentro da narrativa, o tornando um personagem que irá se envolver com o *él* comumente observado pelo narrador.

Ao mesmo tempo, este desordenar de fronteiras é também um “questionamento do valor de autêntico”, como nos lembra ainda Nodari

(2011, p. 469), ou poderia se dizer, do “próprio”. Este questionamento constitui, o que aqui se acredita ser o gesto mais antropofágico do conto, já que apresenta esta posição relacional, a posição de inimigo, ou pelo menos, a posição de tensão, crítica, pois é em um movimento *com* e ao mesmo tempo *contra* que instaura este desordenamento do dentro e do fora, ou de identidade. Ao intitular seu conto de “Abaporu”, veste-se das roupas que também correspondem ao Outro para problematizar a leitura clássica de “Abaporu” como algo próprio, autêntico da cultura brasileira. Afinal *abaporu*, é uma palavra em guarani no Paraguai que designa o ser antropófago, tanto quanto no Brasil. E o mais singular, é que o faz sem reivindicar um “comum” pensado como uma substância que as duas culturas passariam a compartilhar.

4 Comum

Gonzalo Aguilar em “O *Abaporu*, de Tarsila do Amaral: saberes do pé” (2011), lembra que o quadro é um retrato no qual o rosto está apagado, retrato no qual não há sinais de identidade: “Em lugar de dar um rosto ao retrato (como é convencional no gênero), o quadro de 1928 oferece um corpo na fronteira mesma do animal (cabeça – sol, baço – cacto), que está em processo de tornar-se outra coisa” (2011, p. 282). Para o autor, na tela é tensionada a ideia de rosto como sinal de identidade e “o que está questionando é a identidade mesma como laço comunitário” (AGUILAR, 2011, p. 282, destaque meu).

Já registramos anteriormente que na narrativa de Cabrera estão apagadas referências concretas como o nome da cidade, dos personagens e o tempo. Mas, é possível identificar, como foi visto anteriormente, que a narrativa está ambientada em *Ciudad del Este*. Assim, também nos é dado aqui um corpo, “Abaporu”, no caso, literalmente fronteiro já que originado neste limiar Brasil-Paraguai. Ou seja, um corpo também em trânsito, entre os dois países. Ou melhor, trata-se de um corpo definido nas relações entre estas culturas, neste encontro, e não dado previamente. Este corpo conforma, portanto, um laço comunitário relacional e não formado por propriedades ou pelo partilhamento delas.

Os debates contemporâneos em torno do comum da comunidade como os presentes nas produções de Jean-Luc Nancy (2000) e Roberto Espósito (2012) chamam a atenção para a importância da comunidade em nosso tempo frente aos individualismos. Com isso, releem a concepção

de “comum”, que está no cerne da comunidade, a reconfigurando e destacando as relações que se dão em seu interior. Que coisa têm em comum os membros de uma comunidade?, pergunta Esposito (2012, p. 29). Para ele o “comum” não seria o que é próprio à comunidade, como o território, a etnicidade, a língua, e sim, aquilo que é inapropriável, pois é da maioria, de todos, portanto, do outro também:

En todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas, «común» (*commun, comune, common, Kommun*) es lo que *no* es propio, que empieza allí donde lo propio termina: *Quod commune cum alio est desinit esse proprium* (Quint. Inst., 7, 3, 24). Es lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y por lo tanto es «público» en contraposición a «privado», o «general» (pero también «colectivo») en contraste con «particular». (ESPOSITO, 2012, p. 26)

O que liga aqueles que constituem a comunidade para o autor é o *munus*: “*El munus* es la obligación que se há contraído con el otro”, ou seja, um dever, uma obrigação, uma tarefa, um dom. Neste dom que encontra-se a vinculação, que seria algo mais da ordem do afeto, da relação, público, do que de propriedades e, portanto, do que é próprio, privado. É assim que essa lei “os leva a sair de si para dirigir-se ao outro e quase a expropriar-se em seu favor” (ESPOSITO, 2017, p. 129) afirma Esposito demonstrando a validade do “impróprio” na articulação do comum da comunidade. Jean-Luc Nancy destaca da obra de Roberto Esposito o termo latino *cum* relacionado ao *communitas*.

Cum pone juntos o hace juntos, pero no es ni un afinador, ni un coleccionista. Es un respecto [...] Este respecto (que puede ser también un hacia [...] un estar vuelto hacia) es un tomar en cuenta, una observación, un tomar nota. (NANCY, 2012, p. 16).

Respeito, obrigação, consideração em relação ao outro constituem, assim, o comum da comunidade.

Da mesma forma, para Jean-Luc Nancy (2000), a comunidade não é uma justaposição de sujeitos que compartilha uma essência comum. Na comunidade o ser é “ser-em-comum”, ou seja, é impossível que nela os seres se fechem em torno de si mesmo conservando uma identidade. Na perspectiva do expropriar-se de Esposito, o ser resiste na comunidade à clausura de si, a tornando vazia do que é próprio a ele.

Se, conforme Roberto Esposito, a modernidade viveu sob o “paradigma do imunitarismo” que se impõe contra qualquer convivência

ou contágio que afete a pretensa pureza da comunidade, obras como as aqui analisadas invocam a heterogeneidade no interior da comunidade, relações que ao contrário do que se prevê, não ocorrem com o mesmo e sim com o Outro, com o diverso, não necessariamente por compartilharem propriedades. Por isso, são também relações que não se concluem em um todo harmonioso que o definiria, ou seja, está menos preocupado com o ser, do que com o estar, com o conviver. Como esclarece Gabriel Giorgi, ao falar da *bios* em Clarice Lispector, o comum “resiste a toda propriedade, a toda apropriação e a toda privatização” (2019, p. 137, destaque meu). Ou ainda, “subtrai toda essência, toda substância, toda identidade aos corpos e os ilumina na pura heterogeneidade e nessa pura multiplicidade de uma comunidade de corpos” (GIORGI, 2019, p. 137, destaque meu).

Não é difícil observar, desse modo, como é a heterogeneidade e as tensões nas relações entre Brasil e Paraguai que constituem estas obras. Ainda que “abaporu”, (título de uma obra aqui, título de obra lá; marca da antropofagia aqui e lá) pudesse representar uma substância comum aos dois territórios, assim como a língua guarani; ainda que as línguas portuguesa e espanhola se encontrem, se unam, ainda que os territórios se toquem e possam ser vistos como um só, transfronteiriços, são elementos expostos como índices de interpelações, de diversidades em contato.

O trabalho na interseção com culturas diversas, como o que acontece em *Xirú* e em “Abaporu” desestabiliza os elementos que propiciam a construção do “comum” como propriedades, dadas previamente e estáveis, que se compartilham. As escritas translingues exemplificadas pelo jopará ou pelo portunhol, escritas dadas a partir da oralidade, demonstram um trabalho com o instável, com o que é construído na relação já que não há algo que determine seu funcionamento previamente. São línguas da ordem da relação. Para alguns de seus usuários, inclusive, é uma “língua dos afetos” (STURZA, 2019). Da mesma forma podemos considerar seus títulos, os termos *xirú* e *abaporu*, como marcas das assimetrias e tensões existentes nas relações entre os dois países (neocolonialismo e xenofobia, por exemplo). Já, a antropofagia, por sua vez, também não está praticada na estética do autor, com o compromisso de construir substâncias a partir do contato com o outro, mas sim, como a de “experimentar a perspectiva do outro”. São, assim, evidências do laço relacional que constitui o comum entre estas comunidades.

Desde esta escrita translingue, transcultural e antropofágica constrói-se uma interpelação, um questionamento em torno do “comum”

da comunidade, já que é um trabalho que se desenvolve, em chave crítica, a partir de temas caros a ideia de comunidade nacional, como território, língua, fronteira, gentílicos que, como se sabe, podem nomear a relação entre o ser e o seu país. Se estes elementos dentro do sentido de “comum”, como dotado de certas substâncias, podem funcionar como propriedades que se compartilham, no modo como são dispostos nestas obras, são “fora do comum”, instáveis e dados somente a partir da relação, assim como as obras em questão não estão buscando construir um identidade absoluta ou dizer de modo definitivo o que é o ser da fronteira.

Desse modo, *Xirú* e “Abaporu” são escritas que incidem menos em atribuições que reforçam substâncias que, de outro modo, em uma invocação de uma polissemia que articula diferentes posições discursivas, línguas diversas, culturas heterogêneas. São trabalhos que evidenciam os desafios da convivência e das relações culturais. Expõem, por fim, as complexidades em torno do “comum” no interior da comunidade.

Referências

AGUILAR, G. O *Abaporu*, de Tarsila do Amaral: saberes do pé. In: RUFFINELLI, J.; CASTRO ROCHA, J. C. *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: Realizações Editora, 2011. p. 281- 297.

ANDRADE, O. de. Manifesto Antropófago. In: RUFFINELLI, J.; CASTRO ROCHA, J. C. *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: Realizações Editora, 2011. p. 27-31.

CABRERA, D. Abaporu. *Revista Moara*, v. 1, n. 56, 2021. p. 226-241. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/9775/6735>. Acesso em: 30 jan. 2023.

CABRERA, D. *Xirú*: el sentido dislocado. Disponível em: <<https://revistas.unila.edu.br/index.php/sures/article/view/7>>. Acesso em: 28 out. 2021.

CABRERA, D. *Xirú*. Assunção: Ediciones de la Ura, 2012.

ESPOSITO, R. *Communitas*: Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

ESPOSITO, R. Liberdade e imunidade. In: ESPOSITO, R. *Termos da política*: comunidade, imunidade, biopolítica. Curitiba: Editora UFPR, 2017. p. 127-137.

GARRAMUÑO, F. Todos somos antropófagos. Modernismo y tropicália. *In: Brasil Canibal: entre la bossa nova y la extrema derecha*. Buenos Aires: Paidós, 2019. p. 87-103.

GIORGI, G. O animal em comum: Clarice Lispector. *In: Formas comuns: animalidade, literatura, biopolítica*. Trad. Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Rocco, 2016. p. 97-142.

MELLO, A. M. L. de.; ANDRADE, A. (Org.). *Translinguismo e poéticas do contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2019.

MOLLOY, S. *Viver entre línguas*. Trad. Julia Tomasini e Mariana Sanchez. Belo Horizonte: Relicário, 2018.

NANCY, J. L. *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido. Santiago do Chile: Universidad Arcis, 2000.

NANCY, J. L. Conloquium. *In: ESPOSITO, R. Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, p. 9-19.

NASCIMENTO, E. A antropofagia em questão. *In: RUFFINELLI, J.; CASTRO ROCHA, J. C. Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: Realizações Editora, 2011, p. 331-361.

NODARI, A. A única lei do mundo. *In: RUFFINELLI, J.; CASTRO ROCHA, J. C. Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: Realizações Editora, 2011. p. 455-483.

PEDROSA, C. *et al* (Org.). *Indicionário do contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

STERZI, E. A irrupção das formas selvagens. *In: ANDRADE, M. de. Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Ubu, 2017, p. 219-220.

STURZA, E. R. Portunhol: a intercompreensão em uma língua da fronteira. *Revista Iberoamericana de Educación*, v. 81 n. 1, 2019, p. 97-113. Disponível em: <https://rieoei.org/RIE/article/view/3568>. Acesso em: 30 jan. 2023.

Recebido em: 08/02/2023

Aprovado em: 15/05/2023