



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

in Lingue e letterature europee,
americane e postcoloniali

Tesi di Laurea

**Violência epistemológica e ficção literária:
uma análise de *Como se o mundo não
tivesse leste* de Ruy Duarte de Carvalho**

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Vanessa Castagna

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Alice Giroto

Laureanda

Emma Zerbetto

Matricola 859864

Anno Accademico

2020/2021

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	3
CAPÍTULO I – RUY DUARTE DE CARVALHO: O AUTOR E A OBRA.	7
I.1 A biografia e a história	7
I.2 A produção poética	11
I.3 A ficção literária	17
I.4 Ensaio, narrativa não ficcional e crónica.....	20
I.5 O cinema.....	26
I.6 A pintura e o desenho.....	30
CAPÍTULO II - COMO SE O MUNDO NÃO TIVESSE LESTE: UMA ANÁLISE ESTILÍSTICO-FORMAL	32
II.1 Sinopse das narrativas.	32
II.2 A autoficção em “As águas do Capembáua”	38
II.3 Prosa e poesia.	43
II.4 Intertextualidade transmedial.	48
CAPÍTULO III – OS TEMAS DE <i>COMO SE O MUNDO NÃO TIVESSE LESTE</i>	54
III.1 Choque de epistemologias.....	54
III.2 A ligação com a natureza.....	62
III.3 Estrutura e violência da sociedade colonial.....	65
CAPÍTULO IV – A VIOLÊNCIA EPISTEMOLÓGICA NA COLONIALIDADE.....	77
IV.1 Do colonialismo para a colonialidade.....	77
IV.2 O missionário e o antropólogo.	85
IV.2.1 O missionário.....	85
IV.2.2 O antropólogo.....	89

IV.3 Construir alternativas.....	92
CONCLUSÕES	102
BIBLIOGRAFIA	106
SITIOGRAFIA.	111
AGRADECIMENTOS.....	112

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é produzir uma reflexão sobre o papel da violência epistemológica na colonialidade através da análise de *Como se o mundo não tivesse leste*, obra de estreia na narrativa do autor angolano Ruy Duarte de Carvalho, publicada pela primeira vez em 1977. O livro compõe-se de três breves narrativas que ocorrem na região semiárida do sul de Angola, o Namibe, durante a última fase do período colonial.

Em primeiro lugar, será necessário apresentar uma definição de colonialidade, explicando as diferenças que a distinguem do colonialismo. O termo “colonialismo”, pois, refere-se à forma de domínio político, social e económico exercido por um país sobre outro e, por conseguinte, a episódios empíricos de condições socio-históricas e geopolíticas a que nos referimos como colonização e descolonização. Em contraponto, a colonialidade e a decolonialidade remetem para a dimensão lógica, metafísica e ontológica do poder criada pelos processos maciços de colonização e descolonização (Maldonado Torres, 2016, p. 10).

O processo de expansão europeia, que teve início no século XV e representou a propalação mais ambiciosa sobre todos os territórios na história da humanidade, lançou as bases para atitudes de ceticismo e de superioridade, por parte dos europeus, em relação ao sujeito culturalmente conotado de forma diferente. O continente europeu tornou-se moderno através do processo da conquista e da expansão colonial; por conseguinte, a colonialidade constituiu e constitui a base da ordem de conhecimento, do ser e do poder da Europa moderna (Maldonado-Torres, 2016, p. 11). A conquista europeia, portanto, não se manifestou apenas em termos políticos e militares, mas também em termos epistemológicos. A violência epistemológica, que desempenha um papel de primordial importância na violência colonial, consiste na imposição da ordem de conhecimento resultante da experiência social europeia em contextos culturalmente alheios.

Acreditámos na oportunidade de escolher como objeto de análise uma obra de Ruy Duarte de Carvalho porquanto a sua figura de português por nascimento mas angolano

por vocação representa um caso interessante no âmbito de autores e autoras pós-coloniais. Carvalho, nascido em Santarém, chegou pela primeira vez a Angola em idade muito jovem, graças à atividade do pai, na qualidade de caçador de elefantes. Após a conclusão dos estudos em Portugal, decidiu voltar para Angola: trata-se da primeira de muitas idas e voltas para/do país subsariano. Durante as suas longas estadias em Angola e, particularmente, no Namibe, Carvalho assume uma atitude diametralmente oposta à dos outros brancos que moram na região, de que ele se define repugnado. Através dos seus “golpes da consciência” (Carvalho, 2011), Carvalho adquiriu a vontade de entrar em contacto com os angolanos de forma cada vez mais estreita; esta vontade manifesta-se nas várias profissões que o autor desempenhou ao longo da vida, nomeadamente poeta, escritor, antropólogo, cineasta e até artista.

Através da sua obra como autor e cientista social, ele consegue pôr em destaque o seu método de trabalho, caracterizado por uma forte reflexão epistemológica. Nos filmes realizados por Carvalho, que ele assina como Ruy Duarte, é possível conhecer os costumes e as tradições das populações que ele visita, narradas pelos próprios protagonistas das cenas em língua portuguesa ou, como no caso de *Nelisita*, na língua local lumuila. Trata-se de uma escolha que visa reduzir ao máximo a distância do espectador, impossibilitando uma observação de cima e típica do olhar colonial. Da mesma forma, nas suas obras de ficção que ele chama de “meia-ficção” (Carvalho, 2008, p. 18), o autor insere-se nas narrativas como narrador e personagem. Esta operação foi possibilitada pelos estudos de antropologia, que lhe permitiram aproximar-se das consciências das suas personagens, evitando apoderar-se delas.

A análise realizada no presente trabalho desenvolve-se em quatro capítulos. O primeiro capítulo tem o objetivo de apresentar os principais dados biográficos do autor e a sua produção criativa, na qualidade de poeta, escritor e realizador de cinema, enquadrando-os nos períodos históricos em que são colocados. De facto, Ruy Duarte de Carvalho, nascido em 1941, testemunhou períodos históricos diferentes: em primeiro lugar, o chamado “segundo salazarismo”, caracterizado pelas guerras de libertação e pelas pressões por parte da comunidade internacional sobre Portugal; depois, o ano de 1975, a independência formal das ex-colónias e o começo de sangrentos conflitos civis, que em Angola perduraram até 2002. As reflexões sobre a guerra em Angola são reunidas em *Actas da Maianga*, obra em que o autor considera aspetos relativos à situação do recém-

nascido Estado angolano, habitado por populações étnica e culturalmente diferentes, e às implicações das estratégias geopolíticas internacionais no conflito.

O segundo capítulo concerne às questões estilísticas e formais de *Como se o mundo não tivesse leste*. A primeira parte do capítulo é dedicada à apresentação da obra no seu conjunto, juntamente com as hipóteses relativas ao desenvolvimento em sucessão das três estórias intituladas respetivamente “As águas do Capembáua”, “João Carlos, natural do Chinguar, no Bié” e “Como se o mundo não tivesse leste”. A segunda parte do capítulo concentra-se numa reflexão sobre a técnica da autoficção, escolhida por Carvalho nas suas obras de prosa. Trata-se de um género híbrido entre ficção e autobiografia através do qual o autor faz ficção de si mesmo (Santos Dela Valle, 218, p. 548). A autoficção permite ao autor libertar a sua subjetividade dos vínculos da realidade historiograficamente verificável, mantendo a própria biografia como pano de fundo. A terceira parte do capítulo trata a copresença de prosa e poesia na ficção de Ruy Duarte de Carvalho. De facto, a prosa do autor angolano apresenta frequentes elementos de lirismo, porquanto a poesia constitui o primeiro meio expressivo que adoptou ao longo da vida. Finalmente, a quarta parte do capítulo enfrenta a peculiaridade da intertextualidade transmedial observável na coletânea de narrativas, representada pela presença de elementos sonoros e visuais e ligada à atividade de cineasta do autor.

O terceiro capítulo prende-se com as questões temáticas presentes na obra e aprofundadas através de textos específicos. Em primeiro lugar, o capítulo aborda o choque entre epistemologias. Esta primeira parte privilegia a análise da colisão entre a ordem de conhecimento dominante, representada pelo colonizador, e os conhecimentos subalternos, mas é também possível observar um exemplo de confronto entre epistemologias subalternas diferentes. Para o estudo do tema, são aprofundados os conceitos de filosofia ubuntu e de metafísica da competição, apresentados pelo filósofo sul-africano Mogobe Bernard Ramose na miscelânea *Epistemologias do Sul*, organizada pelos sociólogos Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses. A segunda parte do capítulo concerne aos elementos que expressam a ligação com a natureza, entendida não apenas como a flora e a fauna que rodeiam os protagonistas das estórias, mas como manifestação do mundo ultraterreno protagonista da espiritualidade neoanimista da população protagonizada pelas narrativas. A terceira e última parte do capítulo remete para a estrutura violenta em que assenta a sociedade colonial, manifestada quer na

imposição do direito colonial sobre o direito costumeiro em linha com a cultura e a tradição do povo sujeito à colonização, quer nas obrigações forçadas aos colonizados como no caso do trabalho contratado na segunda narrativa, “João Carlos, natural do Chinguar, no Bié”.

O quarto e último capítulo propõe-se inferir a linha de pensamento subjacente, quer dizer, a particular relevância da violência epistemológica como característica definidora da colonialidade. A primeira parte do capítulo visa definir a colonialidade, passando da sua construção por meio da experiência colonial para a sua persistência na contemporaneidade. Por conseguinte, apresenta-se uma reflexão sobre analogias e diferenças entre duas figuras chave na transmissão da colonialidade, nomeadamente o missionário católico e o antropólogo. Finalmente, a última parte do capítulo sublinha a importância de alternativas ao pensamento resultante da dominação epistemológica, como a ecologia de saberes teorizada por Boaventura de Sousa Santos e o “amor decolonial” de Nelson Maldonado Torres.

CAPÍTULO I

RUY DUARTE DE CARVALHO: O AUTOR E A OBRA

O presente capítulo tem o objetivo de apresentar os principais dados biográficos do autor e a sua produção, situando-os no seu contexto histórico e político. Relativamente à obra do autor, o foco dirige-se à sua produção artística, mas considerando ao mesmo tempo que o próprio trabalho académico de Ruy Duarte de Carvalho nasce da exigência de aprofundar de forma científica a “matéria-prima” da sua obra, tanto que o autor descreveu a sua produção como “meia-ficção-erudito-poético viajeira” (Expresso, 2010).

I.1 A biografia e a história

Ruy Alberto Duarte Gomes de Carvalho nasceu em Santarém (Portugal) em 1941, filho de um caçador de elefantes. Em 1953 chegou a Angola, na província do Namibe, cujo nome significa “área onde não há nada” em língua Nama (Hiribarren, s.d.); graças à atividade de aventureiro do pai, o autor pôde conhecer o deserto do Namibe (Carvalho, s.d.). Naquela altura, a província era chamada Moçâmedes, em homenagem ao Barão de Moçâmedes, título nobiliárquico criado por Maria I de Portugal em favor de José de Almeida e Vasconcelos (Martins Zuquete, 1989).

Tal como referido pelo autor, na metade dos anos 50 ele viajou para Portugal, no seguimento da decisão familiar relativa à educação do jovem. Sucessivamente à conclusão do curso de estudos de regente agrícola em Portugal, voltou para Angola em 1961, ano que o próprio autor denota como momento da realização de uma “razão de Angola que colidia com a razão colonial portuguesa” (Carvalho, 2010).

Graças à atividade de regente agrícola, o autor teve a possibilidade de adquirir um conhecimento aprofundado do território. Desde cedo, ele encontra-se numa posição social e moral extremamente distante face ao resto dos brancos que habitam o País:

A minha consciência nacionalista primeira é de andar desde os dezanove anos a trabalhar no mato e comecei logo a ver muita coisa e como me repugnavam os brancos que eu via a comer lagostas na ilha ao Domingo, são destas coisas que se fazem as opções quando temos dezassete ou dezoito anos [...]. (Carvalho, 2011)

O ano de 1961 encontra-se no chamado *segundo Salazarismo*, período da história portuguesa entre 1945 e 1974. Posteriormente à Segunda Guerra Mundial, concluída com a rendição da Alemanha ditatorial, foi evidente a vitória ideológica do sistema democrático, reconhecida pelo próprio Salazar: “a guerra foi conduzida pelas potências aliadas sob a bandeira da democracia” (Gonçalo Monteiro, Ramos, & Vasconcelos e Sousa, 2009, p. 666). No que diz respeito à história de Portugal, este período histórico foi marcado pelo longo e sangrento processo das guerras coloniais ou de libertação. A pressão exercida pelas Nações Unidas, que evidenciavam a condição de Portugal, o único País ocidental que ainda mantinha um império colonial, não era apenas diplomática: 1961 foi sobretudo o ano das sublevações armadas em Angola. O próprio Ruy Duarte de Carvalho testemunhou as violências da guerra de libertação¹.

A 15 de Março tudo se precipitou. Cerca de 400 militantes da organização independentista UPA, vindos do antigo Congo Belga, iniciaram acções de guerrilha no Noroeste de Angola, uma zona de fazendas de café, onde viviam 15 000 europeus entre 1 200 000 nativos. Os comandos militares viram-se perante a perspectiva de uma guerra em África, sem tropas suficientes no terreno (havia apenas 2000 soldados europeus em Angola) e sem o apoio diplomático e logístico dos EUA, o seu principal fornecedor de material e formação no quadro da NATO. (Gonçalo Monteiro, Ramos, & Vasconcelos e Sousa, 2009, p. 676)

Na vida de Ruy Duarte de Carvalho sempre houve uma correspondência entre os acontecimentos relativos aos factos históricos e as ligações com a dimensão literária. Para o provar, vale a pena salientar que o surto de consciência que põe o autor em contacto com a “razão de Angola” acontece inclusivamente graças à descoberta de uma literatura

¹ “Se eu me lembrar do que vi em 1961 quando começou a sublevação no Quixete... eu estava lá” (Carvalho, 2011).

alheia à tradicional literatura portuguesa, nomeadamente de *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa e, sobretudo, de *Luanda* de José Luandino Vieira, como afirmado pelas palavras de Carvalho:

Ora a esse livrinho e a alguns versos de Viriato da Cruz e de Aires de Almeida Santos, bem como a algumas crônicas de Ernesto Lara Filho, eu devo o golpe da consciência, pela via do arrepio, de uma alma Angolana que então em mim se veio acrescentar à consciência prévia de uma razão Angolana e foi responsável pela conversão à condição de Angolano. (Carvalho, 2008)

Portanto, foi graças às leituras aqui citadas que Ruy Duarte de Carvalho descobriu o amor pela leitura, que o acompanharia pelo resto da existência. Todavia, desde cedo, Carvalho compreendeu que trilharia um caminho diferente: enquanto a escrita de vários autores, nomeadamente Guimarães Rosa no que diz respeito ao Brasil, Luandino Vieira a Angola, Mia Couto a Moçambique e António Aurélio Gonçalves a Cabo Verde, se diferencia graças a um evidente génio linguístico e literário que se expressa também através de exercícios de estilo do ponto de vista sintático e lexical, Carvalho reafirma que o elemento discriminante de uma literatura manifestamente diferenciada é a adaptação da palavra à consciência humana, nas suas experiências e nas suas percepções. Por conseguinte, a declaração de missão de Carvalho não consiste num talento demonstrável a partir de uma extrema habilidade técnica, mas na determinação no ato de aprofundar o nível da compreensão cultural e humana das pessoas e das personagens que o autor viria a aprofundar, quer na atividade académica, quer na produção poética e ficcional.

Nos anos seguintes, Ruy Duarte de Carvalho esforçou-se por estar mais engajado na obra dos movimentos nacionalistas, mas essa tentativa teve pouco sucesso² e fez com que o escritor tomasse a decisão de arranjar outro emprego, de forma a permanecer em Angola. Nos anos que seguiram até 1975, Carvalho trabalhou numa empresa açucareira, criou ovelhas, viajou para e pela Europa, “em Hamburgo, em Copenhaga e Bruxelas” (Carvalho, 2010), sempre à procura de uma forma de engajamento político na realidade nacionalista angolana. Os esforços do autor neste sentido não tiveram êxito, mas a

² “Mas depois foi uma data de gente presa e quando o instituto do café me colocou, a seguir, primeiro na Gabela e mais tarde em Calulo, perdi e nunca mais consegui restabelecer ligações políticas efectivas com a insurgência nacionalista. O máximo, outra vez, que consegui então, foi ser dado como persona non grata pela administração do Libolo e afastado dali junto com um padre basco e um médico português. Pouco para currículo político” (Carvalho, 2010).

permanência em zonas de Angola como o planalto de Benguela lhe permitiu conhecer as tradições agro-pastoris das populações locais. Na mesma altura, o autor começou a publicar as suas primeiras obras poéticas: no ano de 1972 viu a luz *Chão de oferta*, uma coleção de poemas, até hoje entre as obras mais conhecidas do autor. Posteriormente, graças a um empréstimo de dinheiro, viajou para Londres, onde estudou realização de cinema e televisão.

O ano de 1975 destaca-se pela oficialização do fim do antigo império português. No mesmo ano, Ruy Duarte de Carvalho obteve a cidadania angolana e começou a trabalhar como realizador de filmes destinados à Televisão Pública Angolana e ao Instituto Angolano de Cinema. A sua produção cinematográfica é dedicada sobretudo à filmografia etnográfica. A atividade de realizador foi a tarefa principal da carreira do autor até ao ano de 1981.

Depois, de 75 até 81, fiz filmes para a televisão angolana e para o Instituto Angolano de Cinema, e andei durante uns tempos muito entretido a filmar por Angola toda e a pensar que seria bem acolhida essa minha peregrina intenção de dar Angola a conhecer aos próprios angolanos, meus compatriotas. (Carvalho, 2010)

É neste período, nomeadamente em 1977, que Carvalho publicou a sua primeira obra em prosa, *Como se o mundo não tivesse leste*.

A biografia de Ruy Duarte de Carvalho é marcada por uma constante tendência à mudança, devido aos movimentos que constantemente agitam a alma do autor. Os desenvolvimentos históricos entrelaçam-se com as viragens profissionais e até vocacionais de Carvalho. As mudanças “de alma como de pele” (Carvalho, 2010) refletem-se na multifacetada vida profissional de Carvalho, que em 1981 decidiu abandonar a carreira de realizador e se mudou para Paris com o objetivo de obter o diploma da Escola de Altos Estudos e, em seguida, aceder ao doutoramento. Foi professor de Antropologia Social, dando aulas também em Luanda, assim como na França, no Brasil e em Portugal. A mudança de realizador cinematográfico para antropólogo social, assim como a postura de Carvalho relativamente à profissão de antropólogo, é explicada pelo próprio autor, que compara a revolução que tornou Angola um País independente com a sua própria revolução de agrónomo para realizador de cinema. A partir dessa altura,

o autor continuou a colaborar com as mesmas pessoas, mas com o objetivo de transmitir as expressões do seu testemunho através do registo fílmico.

Para mim foi o tempo do cinema directo mais que o cinema militante, e por isso, ciente de que esses mesmos testemunhos [...] passavam automaticamente a veicular também a carga dos meus critérios pessoais, procurei [...] apetrechar-me com o conhecimento que pudesse prevenir tanto quanto possível a hipótese de vir a trair a confiança que essas mesmas populações em mim depositavam quando se expunham perante a minha câmara. Foi essa operação que me transformou em antropólogo. (Carvalho, *A câmara, a escrita e a coisa dita*, 2008, p. 182)

Graças à sua contribuição na formação da identidade cultural e literária angolana, Carvalho recebeu o Prémio Nacional de Literatura em 1989.

A partir de 1992, Carvalho conseguiu encontrar a maneira de passar cinco meses por ano com os pastores do Namibe, a mesma região que costumava visitar com o pai em criança. Graças a esta experiência nasceu outra obra entre as maiores do autor, *Vou lá visitar pastores* (1997). Nesta obra, por meio da modalidade narrativa da autoficção, o autor relata os seus testemunhos de vida entre as populações e nos lugares que ele encontra ao longo das suas viagens dentro de Angola, que permaneceram uma das atividades principais de Carvalho até à sua morte, em Swakopmund, na Namíbia, em 2010.

Antes de falecer, Ruy Duarte de Carvalho publicou a trilogia *Os filhos de Próspero*, cujos três livros saíram em 2000, 2005 e 2009. As transcrições de numerosas intervenções orais do autor, juntamente com crónicas, artigos e extratos de outros trabalhos do autor, encontram-se publicadas em *A câmara, a escrita e a coisa dita – fitas, textos e palestra*, publicado em 2008.

A título póstumo, em 2010 foi distinguido, em Luanda, com o Prémio Nacional de Cultura e Artes, na categoria de literatura.

I. 2 A produção poética

A primeira forma de expressão artística experimentada por Carvalho é a poesia, que representa o começo do percurso que levará o autor a tornar-se realizador de cinema e,

em seguida, antropólogo. Ao longo da sua atividade poética, artística e académica, o autor concentrou-se primariamente na reflexão sobre a relação com o seu objeto de trabalho, no respeito de uma ética que visa mostrar as contradições que habitam o modelo dominante e geram as desigualdades entre privilegiados e subalternos (Lança, 2019, p. 10). A sua primeira coleção de poemas, *Chão de oferta*, foi publicada em 1972, aos 29 anos de idade, e valeu-lhe o prémio Motta Veiga de Poesia, em Luanda. Esta primeira coletânea apresenta muitas características definidoras da poesia do autor, como veremos a seguir.

O traço distintivo da poesia de Ruy Duarte de Carvalho pode ser reconhecido na importância da conexão com a natureza. As paisagens pintadas por Carvalho são matéricas, sensuais e observadas de perto e por um olhar profundamente apaixonado. Um poema ilustrativo das características que distinguem a poética de Ruy Duarte de Carvalho é “A terra que te ofereço”:

Quando,
ansiosa,
pela primeira vez
pisares
a terra que te ofereço,
estarei presente
para auscultar,
no ar,
a viração suave do encontro
da lua que transportas
com a sólida
a materna nudez do horizonte.

Quando,
ansioso,
te vir a caminhar
no chão de minha oferta,
coloco,
brandamente,
em tuas mãos,
uma quinda de mel
colhido em tardes quentes
de irreversível
votação ao Sul.

Entre os versos do poema aqui apresentado é possível identificar elementos recorrentes ao longo da produção poética de Ruy Duarte de Carvalho. Está presente uma ligação entre o elemento feminino, quer dizer, a mulher à qual o poema se dirige, e elementos naturais, como a lua e o horizonte. Essa ligação detecta-se também em *Como se o mundo não tivesse leste*. A presença de entidades como o chão, o horizonte, o calor, o mel exprime a forte relação entre o poeta e a terra, ilustrada na emblemática expressão “votação ao Sul”. Contrariamente a essa votação, o autor abandonou progressivamente a dedicação à poesia na última fase da sua vida (Carvalho, 2010).

Do ponto de vista técnico, é possível salientar que os versos não satisfazem rígidos padrões métricos. Não se encontram rimas, mas se destacam aliteraões e assonâncias (“pela primeira vez / pisares”; “para auscultar / no ar”; “te vir a caminhar”; “quando / quente”). Adicionalmente, o recurso à figura de estilo do *enjambement*, ou encavalamento, confere ênfase a palavras que descrevem estados emocionais (“ansiosa”; “ansioso”) e ações dinâmicas (“pisares”; “coloco”): o “chão” a que o autor se refere não é apenas geográfico ou físico, mas o terreno fértil em que se coloca uma perspectiva de vida diferente, em que pessoas, flora e fauna se inscrevem na mesma cosmogonia.

Outro poema emblemático da produção de Carvalho é “Venho de um Sul”:

Eu vim ao leste
dimensionar a noite
em gestos largos
que inventei no Sul
pastoreando mulolas e anharas
claras
como coxas recordadas em maio.

Venho de um Sul
medido claramente
em transparência de água fresca da manhã.
De um tempo circular
liberto de estações.
De uma nação de corpos transumantes
confundidos
na cor da crosta acúlea
de um negro chão elaborado em brasa.

O poema abunda de termos inerentes ao espaço habitado pelo poeta e por outras criaturas, de que se encontra menção, como as “anharas”. Destaca-se a presença de elementos naturais, como o vento e a noite, que marcam a passagem do tempo ao longo do dia e das estações. A água, que simboliza a vida, encontra-se em associação à manhã, o nascimento do dia. O Sul em que o poeta se refugia está livre de esquemas rígidos como as estações do ano ou, em termos políticos e sociais, a estrutura do estado-nação nascida na Europa na Idade Média, reforçada no romantismo do século dezanove e exportada pelo mundo fora, inclusive em contextos em que as sociedades estavam organizadas de uma forma mais simples e horizontal. A esta realidade Ruy Duarte de Carvalho prefere uma possibilidade diferente, em que as decisões importantes para a regulação da vida comum são tomadas ao redor do *elao*, a estrutura que acolhe o fogo, com a participação coletiva da comunidade, e em que a transumância dos corpos não esteja limitada por rígidas fronteiras, no respeito da liberdade de movimento como direito fundamental da pessoa. Ao Sul são atribuídas qualidades como a clareza, a transparência e a liberdade. A brasa que confere a cor ao chão negro nasce do fogo, elemento natural e necessário para a preparação de uma nova lavra, como descrito na última narrativa de *Como se o mundo não tivesse leste*, que tem o mesmo título da coletânea de narrativas e em que o autor descreve os gestos operados pela personagem Bumba Kasuque, ocupada no equipamento do novo espaço:

Bumba Kasuque acomete a mata. Outubro é o mês que corre. Da chuva se espera a vinda e da estação verdor de folhas em pernas secas. O tempo aquece, já, e o canto da perdiz é mais comum.

A lances de catana e de machado desfaz a rama e a trama dos espaços virgens. Prepara um espaço para a nova lavra, esgotado o húmus de uma lavra antiga. [...] Depois regressa atrás, investe contra o chão para descarnar raízes, liberta o solo enfim de todo o lenho e lança o fogo aos molhos que organiza. Fumo de Outubro. (Carvalho, 2003)

Segue-se a *Chão de oferta* a segunda coletânea do autor, *A decisão da idade*, publicada em 1976. Como sugere o título, esta obra é marcada pelo crescimento da consciência do autor, que com 33 anos de idade adquire um olhar diferente, moldado pela ausência e pela distância, através do qual observa a vida. Adicionalmente, percebe-se a grande importância constituída pelas viagens, componente fundamental na vida de Carvalho:

Sei medir hoje, enfim, com muito mais rigor, a força da distância.
Sei decompô-la em tempo, espaço, velocidade e som. [...]
Vou arriscar uma noção de ausência e elaborar humilde na hora do encontro/reencontro.
Imponho à tela crua que teci distante
(e que transporto do País do sono)
A forma testemunho da memória.
A minha percepção faz-se madura. [...] (Carvalho, 1976)

Prosseguindo na cronologia das publicações das coletâneas de poesia de Carvalho, em 1978 foi publicada *Exercícios de crueldade*, obra em que a escrita de Ruy Duarte assume um caráter ainda mais carnal: os poemas apresentam inúmeras referências à dimensão corporal e sexual da experiência humana, sem perder a ligação com a natureza e o espaço. Adicionalmente, a coletânea apresenta repetidas referências à memória da guerra, através de lirismos que expressam a dor causada pelo conflito. Apesar de o autor ter declarado que o livro não poderia ter sido escrito fora de Angola, o sofrimento denunciado pela sua poesia é global e aplica-se a todas as guerras, inclusive dos conflitos internos à consciência de um indivíduo (Oliveira Cardoso, 2015, p. 63).

Em 1980 saiu *Sinais misteriosos... já se vê...*, galardoada com a menção honrosa na Exposição dos Livros Mais Belos do Mundo, em Leipzig. Um traço interessante da poesia desta coletânea é representado pela relevância conferida ao aspeto gráfico da poesia, como no caso de proposições apresentadas como operações matemáticas, de que é exemplo o verso “um espelho é um portal de trans(fe/pa)rências, as coisas invertidas” (Carvalho, 1980): uma experimentação, esta, que permite ao leitor diferentes leituras dependendo da maneira como decide resolver o verso, livre da invariabilidade das regras da álgebra. Em outros casos, a configuração gráfica do poema ocupa a página inteira, na altura e na largura, para regular a intonação e pautar a leitura.

Saíram sucessivamente as coletâneas *Ondula*, *Savana branca* (1982), *Lavra paralela* (1987) e *Hábito da Terra* (1988): é graças a esta última que Ruy Duarte de Carvalho ganhou o prémio Nacional de Literatura, em 1989, como já mencionado anteriormente. Em *Hábito da terra*, destaca-se a presença de provérbios e citações Kwanyama e Nyaneke, ao lado dos quais se encontra a tradução para a língua portuguesa, oferecida pelo próprio autor, e a partir dos quais Carvalho elabora a sua própria poesia. No ato de incluir na sua obra poética os provérbios populares, para além de confirmar

aquela “vocação ao Sul” que durante a vida inteira o levou a investigar a África subsariana, o autor traz para a forma escrita uma expressão da tradição oral: esta operação faz com que a tradição poética encontre um suporte que lhe permite quer encontrar um público mais vasto, quer ter uma versão fixa típica da forma escrita.

As publicações sucessivas aconteceram ao longo de uma dezena de anos: em 1982 saiu *Memória de tanta guerra*, antologia poética não incluída em *Lavra*, em que é reunida toda a restante obra poética de Ruy Duarte de Carvalho. Cinco anos mais tarde saiu *Ordem de Esquecimento*: nas composições em versos incluídas na coletânea, é possível encontrar menções e referências aos evangelhos. Na secção final da coletânea, por exemplo, encontram-se quatro trechos em prosa, definidos “parábolas”, como os contos narrados por Jesus nos evangelhos. As parábolas, como é sabido, são breves narrações que têm o objetivo de transmitir uma mensagem moral, através de similitudes e imagens alegóricas, como acontece no caso da *Parábola do pintor de aquarelas* (Carvalho, 1997) que, depois de uma vida de pobreza, desperdiça os seus ganhos e morre na mesma condição de partida. Depreende-se que, vinte e cinco anos depois da saída da sua primeira coletânea, o autor realizou um percurso de introspeção, focado na procura de valores fundamentais e não tangíveis.

Em 2000 foram publicadas as duas últimas coletâneas do autor, *Lavra Reiterada* e *Observação directa*. Estas duas coletâneas, juntamente com *Memória de tanta guerra*, não estão presentes em *Lavra, poesia reunida 1970/2000*, obra que como já foi dito reúne trinta anos de produção poética de Ruy Duarte de Carvalho. Para além das coletâneas já mencionadas, encontram-se outras que não foram publicadas individualmente. A escolha foi praticada pelo próprio autor, que explica ter decidido conservar algumas composições para homenagear a devoção dos seus leitores mais antigos e que ocuparam uma posição importante na experiência do escritor, enquanto outras foram modificadas para “as tornar mais as mesmas”, adicionalmente a alguns inéditos que não conseguiu eliminar e foram agrupados numa adenda, juntamente com avulsos publicados separadamente dos livros originais. De 1998 a 2005, Ruy Duarte de Carvalho passou “a creditar outras vazões de escrita os fluxos poéticos” que o atravessaram (Carvalho, 2005, p. 9).

Portanto, *Lavra* não constitui apenas uma recolha de obras saídas precedentemente, mas uma seleção que espelha o sentimento do autor e o seu desenvolvimento como pessoa e como escritor. As coletâneas contidas em *Lavra* refletem

momentos marcantes na vida de Carvalho, graças aos quais ele acresce o caudal da sua escrita poética, comparada com um fluxo de água, um rio cuja vazão aumenta até chegar à foz. O título da coletânea remete para o ato simbolicamente sagrado de cultivar a terra, repetidamente citado na obra do autor, porquanto consiste na ação que liga o ser humano com a dimensão concreta da terra e o elemento divino representado pelo céu; da mesma forma em que o homem fertiliza o solo, nas modalidades e nos tempos estabelecidos por uma tradição milenária, a poesia atua na alma humana, gerando novas imagens e sugestões. Adicionalmente, é possível reconstruir outra analogia, entre a preparação do terreno para a cultivação e o trabalho de seleção e refinamento posto em prática por Carvalho no momento da escolha das obras que formam a coletânea (Oliveira Cardoso, 2015, p. 3).

I.3 A ficção literária

A primeira obra em prosa do autor, *Como se o mundo não tivesse leste*, é precisamente o objeto do presente trabalho de tese. O livro foi escrito em 1975 e publicado pela primeira vez em 1977. No que diz respeito à criação da obra, o autor afirma que *Como se o mundo não tivesse leste* resultou da compreensão de ter “coisas que gostaria de dizer, de escrever”, para as quais a sua maneira de escrever poesia não representaria o meio ideal; portanto, cedeu à tentação da ficção antes de passar para a antropologia, mas acompanhado pela “frequência da poesia” (Carvalho, 2008, p. 22).

Por conseguinte, o livro pode também ser considerado como o resultado de uma nova modalidade expressiva. A obra compõe-se de três curtas narrativas de ficção, ambientadas em regiões de Angola citadas pelos próprios títulos das primeiras duas ficções e cronologicamente colocadas na fase final do período colonial. Do ponto de vista narratológico, o autor escolhe o meio da autoficção, modalidade narrativa através da qual são realizados os romances da já mencionada trilogia *Os filhos de Próspero*: trata-se de uma obra de ficção escrita em primeira pessoa e baseada na biografia do autor, com analogias com uma autobiografia romanceada. Na prosa de Ruy Duarte de Carvalho, a autoficção coloca-se entre o autor e o narrador e serve de membrana entre a memória e a ficção. Analogamente à forma de um relato autobiográfico, o autor serve-se de dados

biográficos reais e relata em primeira pessoa, mas o enredo nasce da imaginação: tratando-se de uma obra de ficção, a autoficção atribui ao autor a liberdade de expressar a sua subjetividade recorrendo à sua própria fantasia. Neste meio de expressão literária, o “eu” é o elemento aglutinador que permite à autobiografia e à ficção, dois géneros em contraposição, compartilhar fronteiras discursivas, escolhendo apresentar-se ora na qualidade de autor, ora de narrador, ora de personagem (Valle, 2018). Adicionalmente, ao longo da leitura das narrativas escritas em prosa, é possível encontrar trechos de texto que seguem uma estrutura métrica, de maneira a permitir a expressão de um lado mais íntimo e pessoal da experiência do autor, que na prosa não conseguiria encontrar o espaço certo:

Um poeta revela intimidades... Ironias que a prosa mal comporta. (Carvalho, 2003, p. 15)

A trilogia *Os Filhos de Próspero* é composta pelos três romances *Os papéis do inglês* (2000), *As paisagens propícias* (2005) e *A terceira metade* (2009), editados pela Cotovia. Na trilogia é observável a presença da técnica da autoficção de que o autor tinha lançado as bases em *Como se o mundo não tivesse leste*, mas com o acréscimo dos contributos introduzidos pela reflexão antropológica realizada graças aos estudos universitários realizados em Paris.

Outro ponto em comum entre a trilogia e a primeira obra de ficção em prosa de Carvalho é representado pela conexão entre o enredo e a experiência do autor, juntamente com dados históricos reais. A estória do primeiro livro está inspirada numa crónica da autoria do capitão Henrique Galvão uma personagem histórica; o protagonista, sir Perkins, é caçador de elefantes, como o foi o pai de Ruy Duarte. Em *As paisagens propícias*, o segundo livro da trilogia, o protagonista Severo viaja entre África e a Europa, por ser a sua família portuguesa: o mesmo tipo de idas e voltas enfrentadas pelo autor. No terceiro romance da trilogia, *A terceira metade*, a experiência da autoficção encontra-se num nível de complexidade ainda superior, sendo o seu protagonista, a personagem de Jonas Trindade, negro e definido “mucuísso”, quer dizer, parte de um grupo que, embora pertença à sociedade Kuvale, representa um núcleo considerado inferior, menosprezado e marginalizado (Miceli, 2019, p. 99).

A contínua complexificação deste processo, que faz transitar o autor entre posição de observador e narrador, está explicada na relação com o outro, um conceito pervasivo na escrita de Carvalho. O autor identifica três macro-categorias de “outro”. A primeira inclui as pessoas que se encontram nas chamadas ex-metrópoles, embora sejam categorizadas como “diferentes” por causa de características físicas ou culturais, e que na maioria dos casos nasceram de famílias ex-colonizadas³ ou procedentes de ex-colónias. A segunda categoria abrange pessoas definíveis como ex-colonizadas e ocidentalizadas. Na terceira, também chamada de “outro absoluto”, participam os não-ocidentalizados, que conservam maneiras de ser e de atuar pertencentes a contextos anteriores à colonização, apesar de serem integrados como nacionais de territórios formados a partir de ex-colónias. Este “outro absoluto” experiencia a pressão do mundo ocidentalizado, cujo ímpeto hegemónico e expansionista do ponto de vista económico e cultural continua a atuar graças a estruturas herdadas do mundo colonial. Como confirmação da condição do carácter “absoluto” do chamado “outro”, esta exclusão é realizada nos contextos de tomada de decisões em relação ao futuro do globo, em que a globalização faz com que o esquema que estabelece a primazia por parte dos estados-nação ocidentais e capitalistas permaneça (Carvalho, 2011). Carvalho denuncia a hipocrisia desta dinâmica excludente e dissecar as suas componentes humanas, económicas, sociais, culturais e políticas. Os personagens principais das suas obras em prosa colocam-se na fronteira, aparentemente inexplorável, que divide o que é ocidental do que não é, o que é científico do que pertence a epistemologias diferentes, a organização vertical das civilizações ocidentais e ocidentalizadas da organização horizontal das civilizações cujo elemento fundamental é a vida da comunidade.

Finalmente, vale a pena sublinhar a pluralidade de fontes, embora fictícias, utilizadas por Carvalho ao longo da narração dos três romances: quer em *Os papéis do inglês*, quer em *As paisagens propícias*, grande parte dos acontecimentos da estória são relatados através de e-mails, escritos pelo narrador-personagem no primeiro caso e por outra personagem, SRO, no segundo; no terceiro romance, *A terceira metade*, a história resulta da transcrição do relato oral de Trindade, como evidenciado pela maciça presença das reticências. Graças a esta sobreposição de vozes, pontos de vista e formas de escrita, o

³ A expressão é utilizada por Ruy Duarte de Carvalho em *Tempo de ouvir o ‘outro’ enquanto o ‘outro’ existe, antes que haja só o outro... Ou pré-manifesto neo-animista*, Buala (2011) e indica pessoas que, antes da independência de 1975, eram sujeitas ao regime colonial.

leitor é impedido de entrar na ilusão da realidade do relato, ficando sempre em posição alheia mas contemporânea ao desenrolar da história. Este efeito prevalece no primeiro romance da trilogia, enriquecido de referências a outros textos literários, como *The Return* de Joseph Conrad e *Voyage au bout de la nuit* de Louis-Ferdinand Céline; como explicado por Anita Martins de Moraes, a maciça presença de textos externos impede a ilusão da representação; desta forma, o leitor tem de conviver com diferentes discursos, antes de explorar a ilusão de acesso à realidade. A experiência do leitor é da tal ordem que, quando pensa estar na frente da manifestação de algo real, encontra de facto a narração do discurso; por conseguinte, a trilogia boicota o efeito da realidade. O efeito aqui descrito de constante desilusão da realidade é prevalente no primeiro dos três livros, *Os papéis do Inglês*:

Penso que, na trilogia como um todo, mas de modo mais radical no primeiro livro, a representação se faz tão insistentemente mediada que a natureza discursiva do que experimentamos como realidade se evidencia. (Moraes, 2019, p. 104)

I. 4 Ensaio, narrativa não ficcional e crónica

Graças à sua atividade académica, Ruy Duarte de Carvalho produziu, ao longo de cerca de trinta anos, uma extensa bibliografia ensaística, que não deixa de estar estritamente ligada à sua obra de narrador:

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 exactamente as que determinavam o curso do mundo que predominantemente me envolvia a mim e as envolvia a elas (e 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 que das personagens que refere sabe o que sabe e o que pode, com alguma segurança e sem operar obrigatoriamente reduções, inferir [...]. (Carvalho, 2008, p. 19)

A sua obra de estreia no género intitula-se *O Camarada e a Câmara: cinema e antropologia para além do filme etnográfico*, que o autor escreveu em 1980: trata-se da sua primeira reflexão antropológica escrita, bem como da sua tese de mestrado para a

École de Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. No texto, o autor percorre a história do filme etnográfico em Angola e concentra-se na importância de incluir a multidão de culturas e vozes presentes no território angolano no processo de construção de uma identidade nacional, começado com a independência.

Nove anos mais tarde, em 1989, foi publicado *Ana a Manda – Os filhos da rede*, com que Carvalho concluiu o seu doutoramento em Antropologia: os temas principais enfrentados na obra são a identidade coletiva, a criatividade social e a produção da diferença cultural, concentrando-se na situação dos Muxiluanda.

Em 1997, seis anos mais tarde, saíram a primeira edição de *A câmara, a escrita e a coisa dita... – fitas, textos e palestras*, posteriormente reapresentado ao público numa nova versão integrada em 2008, e *Aviso à navegação – olhar sucinto e preliminar sobre os pastores Kuvale*. Neste livro, o autor detém-se na descrição da organização social e económica da sociedade Kuvale e das suas relações com o ambiente e as outras sociedades, interrogando-se sobre as perspectivas futuras de uma comunidade regulada por tradições antiquíssimas num mundo globalizado, que ameaça os equilíbrios em que essa sociedade assenta, sobretudo através da guerra. Na obra, inicialmente não destinada a ser publicada como livro, consta o retrato de uma sociedade em que os papéis exercidos pelos indivíduos se baseiam sobretudo nos laços de parentesco, o que implica a primazia do núcleo familiar como elemento constituinte da comunidade. A esse propósito, vale a pena sublinhar a diferença entre esses laços, que se constroem a partir da linha uterina, e a família na sua aceção ocidental, razão pela qual a ligação entre dois irmãos é mais importante do que entre pai e filho: trata-se de um elemento determinante, por exemplo, na resolução do entrelaçamento narrativo na base de *Como se o mundo não tivesse leste*.

Embora Carvalho escolha não entrar nos pormenores das diferenças que a categoria do género implica na sociedade Kuvale, justificando-a com a complexidade do papel da mulher que mereceria um aprofundamento dedicado (Carvalho, 1997), ele evidencia que a garantia do funcionamento da sociedade assenta na colaboração de todos os seus componentes, incluindo as crianças: graças à distribuição do trabalho e à posse dos meios de produção, os Kuvales conseguem sustentar-se dedicando ao trabalho um tempo limitado e, por conseguinte, mantendo um alto nível de qualidade de vida. Trata-se de uma organização em clara oposição à sociedade do capital, em que os meios de produção

da riqueza pertencem a uma elite de indivíduos, enquanto a larga maioria dedica uma grande quantidade de tempo ao trabalho assalariado.

Nesta última obra, portanto, o autor denuncia duramente os efeitos da aceção desenvolvimentista numa zona em que intervenções externas têm o efeito de destruir os equilíbrios próprios das populações que habitam o território, pondo-as numa situação de dificuldade que até àquele momento não experimentaram: de facto, Carvalho descreve os Kuvale como um povo próspero, relativamente à sua própria ideia de riqueza, que se concretiza na posse de gado. Adicionalmente, os espaços que eles costumam habitar mantiveram-se pacíficos graças à distância dos territórios em que se desenvolvia a guerra e à presença da chuva, que permitiu ao gado prosperar. Apesar de tudo isso,

o processo de Angola todos os anos os coloca em situação de penúria alimentar. Não conseguem trocar bois por milho. Este binómio, tanto boi-tanta fome, é mais um sinal da sua singularidade. Mas não é esta, também, a de Angola? (Carvalho, 1997, s.p.)

Em 1999 saiu *Vou lá visitar pastores – exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997)*. Como já se mencionou, a partir de 1992 Ruy Duarte de Carvalho conseguiu passar vários meses ao longo do ano em contacto com as populações pastoris Kuvale. *Vou lá visitar pastores* relata cinco anos de viagens no Namibe através de uma série de transcrições de cassetes, gravadas por um amigo do narrador, Filipe, e reunidas em capítulos cujos nomes são descritivos das diferentes formas em que o autor faz experiência do território: “memórias, colocações”; “viagens e encontros”; “figuras”; “etnografias, torrentes”; “decifrações, desafios”.

Sempre através dos títulos, como argumentado por Sonia Miceli (2019, p. 92) é possível denotar a progressiva aproximação do autor ao território explorado, que passa de “colocação” a “autocolocação”: neste texto, a rigidez do texto académico é contaminada pela proximidade que o autor experimenta a nível humano. De um lado, o olhar do etnógrafo perde parte do seu carácter assético, mas do outro este processo representa um enriquecimento para um livro que, desta forma, se distingue de outros trabalhos académicos, mas também um elemento importante para a compreensão da produção de Ruy Duarte de Carvalho, que encontra as suas bases num conhecimento profundo da realidade que descreve. Confirmando a influência dos estudos antropológicos e

etnográficos efetuados pelo autor, as temáticas principais da obra coincidem com as especificidades da sociedade Kuvale e da sua situação em relação ao desenvolvimento do mundo globalizado e submetido à economia do capital, incluindo críticas aos projetos de matriz desenvolvimentista que chocam com o contexto apresentado pela região.

O livro encontra-se enriquecido por um glossário, devido à frequência de termos da língua kuvale nele utilizados, e por algumas imagens fotográficas tiradas de registos do autor e por um mapa da região. A grande maioria das linhas que compõem as transcrições está ocupada por longas descrições dedicadas às geografias exploradas pelo autor, quer humanas, quer fluviais e paisagísticas.

O grande interesse que liga Ruy Duarte de Carvalho à população pastoril dos Kuvale confirma-se na sucessiva obra ensaística, intitulada *Os Kuvales na História, nas Guerras e nas crises* e publicada em 2000.

Em 2003 saiu o livro em que Ruy Duarte de Carvalho expressa as suas reflexões no que diz respeito ao conflito em Angola: *Actas da Maianga – dizer da(s) guerra(s), em Angola (?)*. O volume é dedicado a Christine Messiant, socióloga francesa que se dedicou à Angola pós-colonial; o processo de escrita foi influenciado pela morte de Jonas Savimbi, líder da UNITA, ocorrida em 2002, enquanto Carvalho já começara a escrever a obra. A forma incomum em que o subtítulo se apresenta propõe ao leitor múltiplas possibilidades de leitura, mencionadas pelo próprio autor ao longo das páginas:

Dizer *da guerra* em Angola? Ou dizer antes.. *de Angola na guerra?*

*

Melhor ainda, talvez:... *dizer da guerra, em Angola...* com uma vírgula de permeio a querer dizer: *a partir de Angola, de dentro de Angola, como é vivida em Angola?* (Carvalho, 2003, p. 31)

O ponto de interrogação do título, de facto, é funcional a questionar a guerra como situação específica em relação ao estado africano. Segundo Carvalho, para uma análise lúcida do processo, é fundamental reconhecer o conflito angolano como parte de um fenómeno mundial: entender ou expressar opiniões concernentes aos fenómenos bélicos que aconteceram em Angola e que envolveram os angolanos, considerados completamente culpados independentemente das ações e posições tomadas durante a guerra, é realmente impossível, a não ser que se coloque o conflito angolano num contexto

de interesses internacionais e de políticas com o objetivo de desencadear, manter e reproduzir a situação conflitual (Carvalho, 2003, p. 39).

O escritor e antropólogo insiste prolongadamente sobre a necessidade de olhar para a guerra não apenas em Angola, mas na África subsariana toda, como uma crise global. Naturalmente, isso não significa que o conflito em Angola não tenha as suas próprias especificidades, que Carvalho põe em relação à experiência do colonialismo português: a guerra revela as suas particularidades derivadas da experiência da colonização portuguesa, do processo de descolonização, começado com as guerras de independência, e das implicações e das relações entre forças em interação, tanto para os angolanos que vivem no País como para “aqueles que de fora olham Angola como a jóia perdida de uma coroa caída ou como uma lamentada e lamentável ex-colónia” (Carvalho, 2003, p. 25). A imagem que finalmente se apresenta é a seguinte:

um País hipotecado durante décadas ao comércio das armas e ao benefício que daí houver, para uns e para outros e tanto dentro como fora, a fazer o jogo do que lhe gerem a extracção de benefício tanto no campo “legal” como à margem da “lei”... Uns e outros, afinal, a trabalhar juntos, tanto com Governos como com cartéis. E Governos e cartéis, juntos, a tragar as *pedras* e o *óleo* dados à ganância não só local por uma *presa* assim, de um tal tamanho e abertura. Expressão local, nacional, então apenas, e talvez só, de uma crise muito mais dilatada, à escala do continente e do mundo. (Carvalho, 2003, pp. 26-27)

A partir desta análise emerge um mecanismo já evidenciado numa obra precedente do autor, *Aviso à navegação*: um dos efeitos de longa duração do colonialismo é a poluição dos equilíbrios e dos sistemas autóctones, que destabiliza a vida das sociedades dos territórios sujeitos à colonização e os impede de alcançar um novo equilíbrio. Ruy Duarte de Carvalho confirma-se aqui um autor de forte carácter pós-colonial, animado por uma firme vontade de denunciar a mentira de um colonialismo aparentemente benevolente, que intervém em ajuda de povos carentes, reafirmando na verdade a sua natureza violenta.

Em 2007 veio à luz a obra em que Ruy Duarte de Carvalho se detém sobre o outro lado do Atlântico: *Desmedida, crónicas do Brasil*, livro que valeu ao autor o prémio Casino da Póvoa em 2008. O texto resulta das viagens de Carvalho pelo Brasil e inclui numerosas referências para uma das maiores inspirações literárias do autor, ou seja João Guimarães Rosa, o autor do *Grande Sertão: veredas*:

Pelo que, andando eu agora por aqui também a querer explorar este rio São Francisco e a tentar apreender os seus passados para ver se consigo situar-me nos seus presentes, de dados que vou retendo sustento a minha devoção pelo que Guimarães Rosa escreveu, e é a paisagens literárias que me remeto ainda [...]. (Carvalho, 2007, p. 107)

A escolha de Ruy Duarte de Carvalho de viajar até ao Brasil pode ser interpretada como uma tentativa de afastar-se de Luanda, alcançando uma distância ainda maior da que separa a capital angolana do deserto do sul do País, para conseguir um ponto de observação a partir do qual descrever a realidade angolana (Chaves, 2019, p. 65).

O de 2008 é também o ano da saída da edição revisada e integrada de *A câmara, a escrita e a coisa dita... – fitas, textos e palestras*, obra que reúne transcrições de intervenções orais do autor, inclusive de crónicas, artigos e extratos de outros trabalhos de Carvalho, como *O Camarada e a Câmara, Ana a Manda, os filhos da Rede e Aviso à Navegação*. Adicionalmente, no livro é possível encontrar notas inéditas do autor, fundamentais para a escrita de obras precedentemente editadas. É, por exemplo, o caso de uma nota que, nas palavras do autor, juntamente com outras notas do mesmo tipo “deram origem ao livro *Actas da Maianga*” (Carvalho, 2008): na nota encontram-se duas definições de guerra, sendo uma do filósofo italiano Giorgio Agamben, que afirma que

Toda a luta entre os homens é, de facto, uma luta pelo reconhecimento, e a paz que se segue a essa luta é apenas uma convenção que institui os sinais e as condições desse mútuo e precário reconhecimento. Uma tal paz é sempre e apenas paz das nações e do direito, ficção de reconhecimento de uma identidade na linguagem, que provém da guerra e acabará na guerra. (Agamben, 1985, p. 75)

A outra definição pertence ao politólogo camaronense Achille Mbembe:

A noção de guerra não se refere unicamente aos momentos precisos de dramatização do conflito que se traduzem pela confrontação bélica das forças [...]. Por “guerra” entendemos igualmente o conjunto dos mecanismos e das configurações através dos quais e nos quais, em tempos ditos de “paz civil”, se constitui, se organiza e se instrumentaliza a dupla relação de força e de violência na medida em que esta dupla relação se liga às lutas “a respeito de poder, com o poder, pelo poder. (Mbembe, 2001, s.p.)

É possível, portanto, definir *A câmara, a escrita e a coisa dita* como uma obra de extrema importância para entrar nos pormenores do pensamento de Ruy Duarte de Carvalho que, como foi demonstrado, é indivisível da sua produção artística e ensaística.

I.5 O cinema

De forma parecida com a escrita poética e a antropologia social, a cinematografia de Ruy Duarte de Carvalho tem importantes ligações com toda a dimensão artística, pessoal e académica do escritor, que traça o seu percurso intelectual e criativo “partindo da poesia e entrando pela antropologia adentro pela ponte do cinema” (Carvalho, 2008). A primeira parte deste parágrafo concentrar-se-á na obra assinada como Ruy Duarte, nome que Carvalho associava aos seus filmes, no que diz respeito ao cinema chamado de etnográfico, enquanto a parte sucessiva tratará especificamente a experiência de *Nelisita*, obra cinematográfica de 1982 que consiste numa peça de ficção baseada na tradição oral Nyaneka, considerada pelo autor como filme independente e completo em si mesmo (Carvalho, 2008, p. 436).

O projeto cinematográfico de Ruy Duarte de Carvalho começou em 1975, no ano da independência angolana, em concomitância com o nascimento da Televisão popular de Angola (TPA), cuja primeira emissão foi realizada no mês de outubro daquele ano. Até àquela altura, existira uma estação televisiva criada por técnicos portugueses, que depois de pouco tempo a abandonaram. Para compensar a falta de pessoal e de instrumentação, chegaram da França técnicos do grupo Unicité, trazidos por Luandino Vieira, presidente da TPA. Faziam parte do grupo colaboradores e realizadores universalmente reconhecidos como Jean-Luc Godard e Jean Rouch (Cordero Dias, 2019, p. 153): a equipa francesa ocupou-se de organizar um estágio de iniciação, graças ao qual foi possível lançar as primeiras emissões e começar a difusão do cinema angolano.

Dado o período histórico, são inevitáveis as considerações de Ruy Duarte de Carvalho sobre a situação em que o cinema angolano se estava a instalar, quer dizer, um novo contexto representado por um País recém-nascido, de forma análoga à criação de uma nova consciência nacional de um território que, antes da independência, coincidia com um considerável número de ex-nações:

Ao longo dos 3000 km percorridos desde Luanda até ao interior do deserto do Namibe, havíamos atravessado quatro das nove áreas linguísticas do País e nada menos de quinze populações etnicamente diferenciáveis. (Carvalho, 2008, p. 64)

Sendo assim, a diferenciação étnica, linguística e cultural destaca-se como ingrediente fundamental quer da nova realidade nacional angolana, quer do cinema que vai ser realizado a partir dela. Adicionalmente, como salientado por Ruy Duarte de Carvalho, tornou-se extremamente importante o recurso à antropologia:

A necessidade de recorrer à antropologia iria revelar-se ainda mais premente quando alguns meses depois decidimos orientar a nossa actividade para o tratamento de problemas afectos às populações do sul do País, escolhendo o sector rural como campo de acção por ser esse o terreno que melhor conhecíamos, aquele a que afectivamente nos sentíamos mais ligados e, sobretudo, porque dizia respeito à realidade de mais de 80% da população angolana. (Carvalho, 2008, p. 394)

Quais seriam, portanto, os propósitos deste tipo de cinema? É possível defini-lo cinema etnográfico? Se é possível, será preciso? Nas palavras do próprio autor, o realizador cinematográfico que procura e utiliza o saber derivado do conhecimento antropológico, interessado na antropologia e na sua possível contribuição ao seu trabalho de cineasta e que, ao trabalhar nos seus filmes, se impõe uma formação antropológica e acredita nos seus filmes como elemento de interesse para a antropologia, na verdade opõe-se à classificação desses filmes na categoria cinematográfica do filme etnográfico (Carvalho, 2008, p. 417)

Para decidir se o cinema de Carvalho pode ser considerado etnográfico ou não, é primeiro preciso enquadrar o que se define filme etnográfico. Em *A câmara, a escrita e a coisa dita*, o autor sublinha a falta de uma definição unânime; todavia, considera possível e oportuno relembrar a indicação de Jean Rouch, cineasta e etnólogo, que sugere que “o filme etnográfico deve conciliar o rigor do inquérito científico à arte de exposição cinematográfica” (Carvalho, 2008). Adicionalmente, coloca-se a questão constituída pela Carta de Argel, em relação à posição do cineasta africano, que nos seus filmes deveria responder a três questões fundamentais, quer dizer “quem somos nós?”, “como vivemos?” e “onde estamos?”. Ruy Duarte de Carvalho, todavia, afirma que a maioria dos cineastas africanos recusa o filme etnográfico, enquanto “mais não fazem do que

tomar à sua conta uma prática discursiva de carácter mais vasto e geralmente hostil ao olhar etnográfico” (Carvalho, 2008, p. 413). Emerge, portanto, uma discórdia entre os próprios realizadores e o papel que seriam chamados a desempenhar. Segundo Carvalho é possível chegar a uma síntese, pois sendo as informações e o método fornecidos pelo filme etnográfico imprescindíveis para a criação de um “cinema sério” em Angola, ele considera errado desvalorizar o poder de um tipo de cinema que se concentra em temas e materiais análogos aos do cinema etnográfico, evitando ao mesmo tempo inscrever-se num setor tão específico (Carvalho, 2008, p. 417).

Como já se referiu, o começo da produção cinematográfica de Ruy Duarte de Carvalho coincide com a independência angolana de 1975. Desde o começo, o antropólogo e cineasta quis concentrar-se no sul do País, em que as populações locais conduziam um estilo de vida rural e tinham tido pouco contacto com os portugueses: é o caso dos *Mumuílas*, população localizada nas terras altas da planície da Huíla e separada do mar pelos contrafortes da serra da Chela e pela faixa semidesértica da região norte do deserto do Namibe. A população *Mumuíla* constitui, juntamente com os *Mungambwe*, a etnia *Nyaneka*, parte do grupo étnico-linguístico Nyaneka-Humbe, em que participam mais nove povos caracterizáveis de forma separada (Carvalho, 2008, p. 437).

Presente Angolano, Tempo Mumuíla é uma série de dez documentários, intitulados: *A Huíla e os Mumuílas*; *Lua da seca menor*; *Pedra sozinha não sustém panela*; *Hayndongo, o valor de um homem*; *Makumukas*; *O Kimbanda Kambia*; *Kimbanda*; *Ekwenge*; *Ondyelwa*; *Ofícios*. No momento da apresentação ao público, os filmes foram introduzidos por um texto explicativo da escolha do título da série: a situação de Angola no imediato pós-independência vê dois dinamismos à procura de um equilíbrio, o do presente angolano, correspondente à nova nação, e o do tempo mumuíla, que remete para o pluralismo que caracteriza a região e a África subsariana na sua inteireza.

Do ponto de vista do encontro entre epistemologias diferentes, tema central do presente trabalho, destaca-se *O Kimbanda Kambia*: o filme, com duração de quarenta minutos, é a história do encontro entre um kimbanda, ou seja um curandeiro, e um médico psiquiatra, o doutor Neto. Previamente, Kambia apresenta ao realizador a sua família, polígama, e os métodos que costuma utilizar para o tratamento das doenças. Do sucessivo encontro com o psiquiatra surge um diálogo, não apenas entre duas pessoas unidas pela

missão comum de cuidar da saúde das pessoas, mas entre dois sistemas de práticas e de conhecimentos. Na parte final do documentário, o psiquiatra evidencia as diferenças entre os conceitos de doença, saúde e cuidado nas suas versões africana e ocidental, reconhecendo que um recíproco enriquecimento é possível, embora reconheça dificuldades da definição de quem é o kimbanda e sublinhe que se trata de duas figuras profissionais diferentes, porquanto o saber do psiquiatra é formado do ponto de vista médico, enquanto o saber do kimbanda baseia-se na tradição e em métodos empíricos.

Entre os vários filmes realizados pelo autor, *Nelisita* (1982) destaca-se pelo impacto que teve na sua vida: graças à sua realização, Carvalho obteve o diploma da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, título de acesso ao doutoramento na mesma escola com que prosseguiu a sua formação como antropólogo; adicionalmente, o filme valeu a Ruy Duarte de Carvalho inúmeros reconhecimentos a nível nacional e internacional, como o prémio da UNESCO. O filme tem 64 minutos de duração, o título é o epónimo do protagonista e o subtítulo, “narrativas Nyaneka”, remete para o nome da população cuja tradição inspirou a obra. Trata-se da adaptação cinematográfica realizada a partir de dois contos Nyaneka, “Nambalissita” e “Um homem e uma mulher em um ano de fome” (Fischgold, 2019).

Nelisita representa um corolário da experiência de *Presente Angolano, Tempo Mumuila*, com que partilha “a mesma geografia, a mesma sociedade, o mesmo tempo” (Carvalho, 2008, p. 436) e até os mesmos atores, que pertencem ao mesmo núcleo familiar.

O enredo do filme desenvolve-se durante uma carestia, que causa a morte da inteira população local, à exceção de dois casais. A falta de comida faz com que um dos dois homens sobrevividos parta à procura de uma nova forma de dar de comer aos filhos, saindo do seu próprio lugar. Graças à procura, o homem vai encontrar o mundo dos espíritos, os quais se apropriam da população afetada pela carestia, à exceção de *Nelisita*, o filho de uma das mulheres que ainda deve ser dado á luz. *Nelisita* está destinado a vencer os maus espíritos, não obstante várias tentativas de corrupção, com a ajuda das criaturas da terra, que o ajudam nas provas a que está sujeito e que relembram os quarenta dias no deserto de Jesus Cristo.

Pela primeira vez na produção cinematográfica de Ruy Duarte de Carvalho, a inteireza dos diálogos do filme é falada numa língua local, o lumuila, e legendada em português,

enquanto por exemplo *O Kimbanda Kambia* serve-se de um *voice over* durante a maior parte do filme. A quase ausência de música no filme deixa espaço e privilegia o ruído do ambiente e as vozes das personagens; a única música que é possível ouvir é tocada pelos protagonistas das diferentes cenas.

Nelisita tem múltiplos pontos de contacto com *Como se o mundo não tivesse leste* e particularmente com a primeira narrativa, *As águas do Capémbaua*: a presença da carestia, que rompe os equilíbrios da vida na *onganda*; as peripécias, causadas pela alteração desses equilíbrios e pelo choque derivado do contacto com o outro; o restabelecimento da paz, que coincide com a eliminação de um elemento alheio à vida comum na *onganda*. Por outro lado, é possível encontrar analogias também com a trilogia *Os filhos de Próspero*, nomeadamente a presença da referência à mitologia do herói Nambalisita. Para compreender a importância dessa presença, é preciso enquadrar a figura de Nambalisita: trata-se de uma personagem mitológica que influenciou a literatura angolana entre os anos 70 e 80 do século XX, atinente à cultura do grupo étnico Ovakwanyama. O nome desta população significa “aquele que gerou a si mesmo” (Fischgold, 2017). Em *Nelisita*, o protagonista é o único que não está à mercê dos maus espíritos, porque no tempo da sua chegada ainda não tinha nascido. Tendo sido gerado e imediatamente separado do resto da família e das outras pessoas, Nelisita tem um papel decisivo: se for corrompido pelos espíritos, já não haverá possibilidade de resgate. Para o cumprimento da sua missão, é fundamental a aliança com as criaturas da terra, como demonstração da cosmogonia que liga todos os seres vivos e a terra.

I.6 A pintura e o desenho

Para completar a apresentação das principais notas biobibliográficas do autor, cuja obra é caracterizada pela variedade de géneros e estilos adotados, vale a pena acrescentar que Ruy Duarte de Carvalho se dedicou também às artes figurativas. A sua dedicação neste âmbito é testemunhada quer pelos desenhos, realizados pelo autor, que acompanham a coletânea poética *Sinais misteriosos, já se vê*, a maioria dos quais são dedicados a pessoas Kuvale em trajes tradicionais, quer pelas aguarelas realizadas para *As paisagens propícias*, o último dos três romances da trilogia *Os filhos de Próspero*.

A pintura, de facto, representa um meio expressivo privilegiado do autor, como demonstrado pela exposição *Uma delicada zona de compromisso*, realizada entre dezembro de 2015 e fevereiro de 2016 com a curadoria de Ana Balona de Oliveira, Inês Ponte e Marta Lança na Galeria Quadrum de Lisboa. Nas suas obras é possível assistir ao nascimento, crescimento e à transformação das ideias, juntamente com os efeitos da passagem do tempo sobre os materiais das obras e as ideias que ficaram semiconcluídas, que recordam a forma como Carvalho, durante a sua vida, sempre modificou e reeditou as suas obras escritas, quer no caso da poesia, quer da prosa.

CAPÍTULO II

COMO SE O MUNDO NÃO TIVESSE LESTE:

UMA ANÁLISE ESTILÍSTICO-FORMAL

II.1 Sinopse das narrativas

Como se o mundo não tivesse leste é a obra de estreia de Ruy Duarte de Carvalho no âmbito da prosa; como referido no primeiro capítulo, trata-se de uma nova experimentação expressiva para o autor, que até àquela altura se tinha expressado artisticamente por meio da poesia.

A obra recolhe três narrativas, cujos títulos são, por ordem de aparição, “As águas do Capembáua”, “João, natural do Chinguar, no Bié” e, finalmente, “Como se o mundo não tivesse leste”, conto epónimo da breve coletânea. A edição analisada no presente trabalho é a edição de 2003: trata-se da terceira de quatro edições, respetivamente publicadas nos anos de 1977, 1980, 2003 e 2008; as edições sucessivas à primeira apresentam atualizações formais efetuadas pelo autor (Ponte, 2019, p. 201). Porém, o objetivo do presente trabalho não é o de analisar a evolução das narrativas ao longo do aparecimento das diferentes edições, mas de realizar um aprofundamento no que diz respeito ao conteúdo da terceira edição. Numa das primeiras páginas da edição considerada no presente trabalho, Carvalho explicita as mudanças aplicadas ao livro de contos: enquanto, de um lado, ele suprimiu partes dos contos que lhe pareciam entravar o curso das estórias, do outro lado a versão atualizada ressalta o segundo conto, em que é possível encontrar trechos apresentados de forma metrificada.

Na contracapa encontra-se especificado que a estória se desenvolve na última fase do período colonial; porém, não estão presentes indicações exatas sobre o tempo em que acontecem os eventos narrados nos três contos. Uma vez que apresentam personagens e circunstâncias comuns, é possível supor que os três enredos tenham lugar ao longo do

mesmo ano. No que diz respeito às personagens, a de João Carlos aparece quer na primeira, quer na segunda narrativa, enquanto o Chefe do Posto está presente em todas as três. Adicionalmente, o elemento que caracteriza todas as narrativas, e particularmente a primeira e a terceira, é a chuva, que afeta todo o enredo.

“As águas do Capembáua” é dividida em três partes, quer dizer: uma introdução, que apresenta o narrador-personagem e os traços principais do enredo; a primeira versão da estória, contada com base no relato de um dos personagens principais; a segunda versão da mesma estória, relatada a partir do abate de uma onça e com base no relato feito pela segunda personagem principal, José, a que a narrativa é dedicada. O enredo da estória estrutura-se em torno do desaparecimento de R: é com base no relato desta personagem que o narrador-personagem reconstrói os acontecimentos. Os interrogativos que afetam o narrador são relativos não apenas à partida de R, mas também a outros eventos que se manifestam no período em que R cumpre o seu trabalho. Trata-se de eventos aparentemente de caráter atmosférico, como a seca e o retorno da chuva, e casual, como a morte de outra personagem que aparece no mesmo contexto; será necessário recorrer à versão e à visão de José, natural da terra, para restabelecer uma ligação entre os elementos que ficam por resolver no primeiro relato.

O primeiro relato da estória começa nos anos 70 do século XX em Londres, respetivamente o período e o lugar em que o autor estudou cinema (Carvalho, 2010). O narrador está à procura de “poesia africana” e é graças a esta busca que acontece o primeiro encontro com R, homem branco, ex-regente de uma fazenda em Angola. A instalação das fazendas foi uma das principais manifestações do império ultramarino português. É a partir da colisão entre a fazenda e uma onganda⁴ que se desencadeia uma série de eventos que se concluem com a saída do R da fazenda e com a morte de um misterioso sul-africano branco. Desde o começo, o narrador identifica uma correlação entre esses acontecimentos, mas encontra dificuldades na reconstrução de uma lógica entre eles. Para identificá-la, ele recorre ao relato obtido à custa de alguma insistência de R e subsequentemente reelaborado.

⁴ Onganda – o centro habitacional mais importante de todos aqueles que o grupo familiar ocupa ao longo do ano. É definido por um grande anel de ramos de espinheira no interior do qual se abrigam os animais e os homens. Existe no centro um círculo interior, para os vitelos. As habitações dispõem-se em meia-lua, respeitando preceitos de grande rigor. A onganda tem carácter definitivo. Inclui os cemitérios e os locais do culto. A onganda é um elemento fundamental no contexto cultural dos povos pastores do sul de Angola. (Carvalho, 2003, p. 71).

Por causa da sucessão de precipitações e crises de seca, as populações que habitam a região organizam a vida coletiva de molde a adaptar-se às condições do território; adicionalmente, a instalação da fazenda consiste também na invasão do espaço familiar e sagrado da onganda de Luna. Um grupo de cinco habitantes da onganda resolve, a este ponto da estória, ir falar com R. Trata-se de Tchimutengue, regente da onganda a partir da morte de Luna, do tio Xavier, do cunhado Geira, mais um miúdo e José. Os quatro vultos trazem consigo um cabrito e uma oferta que entregarão a R, uma cabaça de leite azedo, com o objetivo de pedir a permissão para entrar na fazenda com o gado pertencente ao grupo pelo Capembáua.

Aqui começa o conflito interior de R, cuja única opção de oposição à vontade do Tchimutengue é a de convocar a polícia, quer dizer, as forças armadas e a resolução violenta do conflito; esta opção, porém, parece-lhe impossível de atuar, devido à sua compreensão da situação da onganda. Para resolver a questão, ele decide conceder permissão à entrada na fazenda dos pastores e sair de Angola.

Na manhã seguinte a esta tomada de decisão, R recebe a notícia dos novos ataques da onça, que já tinha aparecido cerca de dois anos antes, quando R tinha chegado havia pouco tempo em Angola. Desta vez, o saque da onça corresponde a mais de doze ovelhas. Reforça-se a convicção de R em matar a onça com um tiro na cabeça, convicção a que José, pelo contrário, responde reafirmando que o aparecimento da onça seria manifestação de uma vontade divina que os homens não podem recusar.

No começo da segunda parte da estória, o narrador anuncia o acontecimento que, aquando do regresso de R ao acampamento posteriormente à batida à onça, confere sentido a todos os acontecimentos precedentes: o retorno da água, na assonância “a chuva chovia num amplo chover”. Outro facto notável é que, graças à queda de chuva, não se verificou a circunstância que tinha levado R a decidir sair de Angola, quer dizer, a vontade de Tchimutengue de entrar na fazenda com o gado pelo Capembáua. Desta forma, a partida de R parecia desvinculada de qualquer contingência.

Começa o relato de José, logo depois de o narrador ter afirmado que, graças às conjunturas favoráveis encontradas, ele consegue ver as verdadeiras raízes profundas da estória. A narrativa volta analepticamente ao momento da inauguração da nova onganda, oficiada pelo velho Luna, a máxima autoridade da onganda: apesar do seu papel e da solenidade da ocasião, a cerimónia é descrita como “demorada e frouxa”, enquanto Luna

se sente “pouco convicto e lento, ferido naquelas mais íntimas zonas em que guardava intacta a herança da raça e do clã, ciente, certamente, do atentado a que impotente dava curso” (Carvalho, 2003, p. 58).

A partir daquele momento, segundo o relato de José, aparecem todos os sinais aptos a pressagiar os acontecimentos subsequentes. O primeiro desses acontecimentos é a morte de Luna, que se verifica à semelhança do apagamento de uma vela. Em consequência da morte de Luna, a guia da onganda passa ao Tchimutengue, que atua com dois objetivos: a volta da chuva e a compreensão da perda do antepassado. Passa outro ano de esforços inúteis por parte dele em relação a esses propósitos e nesta altura a presença de uma vontade superior torna-se inegável. É o próprio Tchimutengue a admitir consigo mesmo que todos entendem as razões da seca, ainda que não partilhem esta convicção por medo de se expor. Convoca para a onganda um grande curandeiro e adivinho, chamado quimbanda. O veredicto do quimbanda não deixa dúvidas: a reorganização do cosmos e a reintegração dos homens no mecanismo das funções astrais serão garantidas per uma grande ação, quer dizer, a morte de alguém ligado à usurpação do terreno da antiga onganda.

Complica ainda mais a questão a estranheza da ação: “um branco morrerá, mas não às nossas mãos” (Carvalho, 2003, p. 66). O tipo de intervenção requerido pelos antepassados e comunicado pelo quimbanda consiste na introdução de um branco nos mecanismos da onganda. Apesar de R parecer o mais próximo destas características, será a morte do sul-africano a permitir que a chuva irrigue novamente a terra, o gado tenha nova água para beber e novos pastos, e os homens da onganda não sejam forçados a entrar na fazenda.

A segunda narrativa “João Carlos, natural do Chinguar, no Bié”, de forma análoga à primeira, é introduzida por uma dedicatória à personagem principal da estória, o próprio João Carlos. O seu nome não se encontra pela primeira vez nesta narrativa; pelo contrário, ele é citado em “As águas do Capembáua”, num dos momentos em que o narrador-personagem se introduz no enredo para lhe dar ordem e reconstruir de forma cronológica o relato de R. Nesse momento, o narrador, que já substituiu R na qualidade de regente agrícola, percorre os espaços da velha onganda usurpada pela fazenda. Durante a exploração, depara-se uma das motivações que tinham inquietado R até ao ponto de tomar

a decisão de abandonar a fazenda, ao achar as cabeças dos dois carneiros dados em falta do rebanho de João.

Graças aos seus anos de trabalho, João Carlos conseguiu comprar quatro bois, vendidos por um natural da terra, um depois do outro. A segunda parte da estória explica as dificuldades que um operário agrícola deve enfrentar a fim de possuir um número limitado de cabeças de gado, para si e para a sua família. O relacionamento com outro natural da terra, por outro lado, apresentava-se muito mais simples: depois de seis meses de trabalho contratado na vedação de arame, já se tinha instaurado, na cabeça de João Carlos, a ideia de adquirir os bois. O natural da terra com que João Carlos discutiu o assunto era José, capataz da fazenda, já largamente apresentado na primeira narrativa de *Como se o mundo não tivesse leste*, que entendeu as razões do outro e decidiu que a sua ideia era viável. Este, por sua parte, devia empenhar-se a permanecer na fazenda como pastor voluntário, enviando dinheiro à mulher e ficando longe da família, pois essa era a norma do operário agrícola (Carvalho, 2011, p. 6): um sacrifício a que estava disposto, tendo à sua frente o sonho da viagem de volta para Chinguar com os seus quatro bois.

Durante o seu ofício de guardador de rebanhos, chega a João Carlos a notícia que vai mudar a sua sorte: os bois foram roubados. Depois de descobrir a notícia dada pelo miúdo Bernardo, João Carlos decide embarcar numa viagem à procura do que lhe foi roubado: no seu dia de folga, começa a andar à procura dos bois, metaforicamente acompanhado por um gavião.

À chegada ao sambo⁵ do velho Candeias, onde os dois bois deveriam estar, João Carlos encontra-se com três homens: devido à altura em que o gavião fica, o narrador afirma que este não consegue ouvir as conversas, mas sim observa que, depois de ter falado com os três, o velho se afasta com raiva e se dirige para a estação. Aqui apanha-o um homem, maneta de mão direita, que se revelará bieno como João Carlos. Os dois bienos conseguem parar um carro da polícia, que transporta o Chefe e um sipaio, quer dizer, um polícia indígena recrutado para o policiamento local ou rural. Graças a esta intervenção, a controvérsia parece resolver-se, mas de forma rápida e violenta. Todavia, o relato a partir do ponto de vista do gavião prossegue e mostra o inesperado mundo “ao

⁵ Local de estacionamento provisório das manadas e dos homens no decurso dos ciclos de transumância. É, como a onganda, um grande círculo definido por um anel de ramos de espinheira. Não tem a importância fundiária e cultural da onganda. Carvalho, Ruy Duarte de (2003), *Como se o mundo não tivesse leste*. Lisboa: Cotovia. P. 71

contrário” antecipado na narração, longe da vista dos protagonistas da cena anterior: a polícia encontra um pretexto para pilhar o dinheiro de João e fugir.

Finalmente, volta-se à situação descrita no começo da narrativa: João Carlos encontra-se sem bois, sem dinheiro e sem justiça, e também longe da família. Apesar de tudo, ele não quer voltar; pelo contrário, consegue encontrar no seu caso uma moral fundamentalmente não-violenta, que lhe permite renovar a resistência necessária a ficar na fazenda e ganhar o dinheiro com o qual comprar novamente os bois e realizar o seu projeto.

A estória da última das três narrativas, “Como se o mundo não tivesse leste”, encontra-se dividida em cinco partes: uma parte introdutiva sem título, três parágrafos chamados “A terra”, “O mundo” e “A estória”, e o epílogo, que descreve ao leitor a conclusão da história. Como o título sugere, a primeira parte da narrativa é dedicada ao trabalho rural; a este respeito, vale a pena lembrar que *Lavra* é o nome da coletânea poética que reúne os poemas escritos por Ruy Duarte de Carvalho ao longo de trinta anos de vida, o que reforça a metáfora que liga o trabalho da terra com a escrita. “A terra” restitui ao leste a solenidade roubada pelo ingresso do colonizador no seu território: no primeiro parágrafo, “O fumo de Outubro”, é descrita a preparação do solo fértil por parte de Bumba Kasuque e o narrador toma conta de cada gesto da personagem. Uma vez que a lavra está pronta, falta apenas a chuva, que continua a carecer por causa da seca.

Sucedem-lhe “O mundo”: as duas partes em que o parágrafo é dividido têm o nome de dois irmãos⁶, Gana Tandela e Pacasa Kitato, por sua vez irmãos de Adriano Kapiapia. Gana Tandela observa o mundo ao seu redor, afetado pela seca, e considera o seu papel e a sua ligação com o mundo dos antepassados, compreendendo que é seu dever o de tentar intervir, oficiando uma invocação. Pacasa Kitato, interpelado pelo irmão, reafirma que o mundo dos antepassados é fundamental na ligação entre Deus e os homens e não pode ser ultrapassado.

⁶ A irmandade entre os três resulta do utilizo do termo “irmão” na conversa entre Gana Tandela e Pacasa Kitato (p. 135) e por parte de Adriano Kapiapia no texto introdutivo de “Como se o mundo não tivesse leste” (p. 113). Adicionalmente, como explicado por Carvalho em *Aviso à navegação*, o quadro linhageiro da família Kuvale baseia-se na linha uterina: enquanto é possível ser filhos de alguém sem que a ligação assente numa relação biológica, o conceito não se aplica aos irmãos, que devem necessariamente ser filhos biológicos da mesma mãe. Carvalho, Ruy Duarte de (1997). *Aviso à navegação: olhar sucinto e preliminar sobre os pastores kuvale da província do Namibe com um relance sobre as outras sociedades agropastoris do sudoeste de Angola*. Luanda: INALD. S.p.

A “O mundo” segue um parágrafo destinado a reconstruir cronologicamente a série de acontecimentos que têm lugar a partir da decisão de Pacasa Kitato, apresentado pelo título didascálico “A estória”. O ponto de vista de que a estória é contada pertence a Esteves Catofa, sipaio do Posto. A decisão de Pacasa Kitato é tomada de forma irrevogável: para “arrumar o mundo”, é necessário um boi “todo preto, sem pinta de malha nem pêlo de cor” (Carvalho, 2003, p. 141). Por conseguinte, a Gana Tandela cabe proceder neste sentido, encarando os problemas práticos relativos ao achamento, à compra e ao transporte do boi exigido, não obstante a ausência quer de bois, quer de dinheiro no território por ele controlado. De forma análoga à dinâmica apresentada em “As águas do Capembáua”, o processo considerado ideal para o restabelecimento da harmonia com os antepassados não é isento de complicações e, precisamente por esse motivo, parece precisar da intromissão de um branco, Leitão. Finalmente, é oficiado o sacrifício do boi, de que não se conhecem os detalhes e que não consegue arrumar o mundo: o clima não muda e a água continua a faltar. Conseqüentemente ao prolongamento da seca, torna-se impossível cobrar o pagamento em café exigido por Leitão. Com esse pretexto, intervém o Chefe do Posto, que aprisiona Pacasa Kitato acusando-o de feitiçaria. Pacasa Kitato, então, dirige-se a um dos testemunhos da cena e avisa-o que só recomeçará a chover quando ele voltar livre. De facto, com a libertação de Pacasa Kitato a chuva recomeça a cair e a vida pode retomar o seu ritmo.

II.2 A autoficção em As águas do Capembáua

Como referido no primeiro capítulo, a autoficção é a técnica escolhida pelo narrador nas suas obras em prosa, nomeadamente *Como se o mundo não tivesse leste*, *Vou lá visitar pastores* e a trilogia de *Os filhos de Próspero*.

A autoficção, um género em ascensão na literatura contemporânea (Santos Dela Valle, 2018, p. 549) coloca-se entre a autobiografia e a escrita de ficção, com as quais partilha analogias e diferenças. A autobiografia é caracterizada por uma narrativa em retrospectiva em prosa, que uma pessoa real efetua sobre a sua própria existência: a pessoa real coincide com o autor, a entidade materialmente responsável pelo texto narrativo. Com o objetivo de esclarecer o papel da figura do autor, Roland Barthes realiza uma distinção entre

escritor e escrevente, sendo este último o autor: o autor é quem trabalha a sua palavra. Adicionalmente, o autor é a entidade materialmente responsável pelo texto narrativo, em que se configura o universo diegético de que resulta a atividade literária (M. Lopes & Reis, 1994, p. 39)

Na autobiografia, o sujeito da enunciação é central, enquanto o objeto é representado pela experiência de vida, que assume a posição central no universo diegético criado. Autor, personagem e narrador coincidem na mesma entidade através do pacto autobiográfico, que liga as três figuras numa união indissolúvel do começo ao fim da narração. Para além do pacto autobiográfico, no ato da leitura de uma autobiografia o leitor confia no autor graças a um pacto referencial, que liga a narração a um percurso biográfico verificável a nível factual (M. Lopes & Reis, 1994, p. 36).

A autoficção apresenta elementos em comum com a escrita autobiográfica: de facto, ambas se baseiam na experiência de vida de uma pessoa real, o autor. Porém, enquanto o universo diegético autobiográfico é completamente coerente com o curso dos eventos da experiência de vida e com a sua colocação ao longo do tempo, no que diz respeito ao pacto referencial, a autoficção estabelece com o leitor um pacto oximórico (Faedrich, 2015, p. 46), que rompe quer com a veracidade do pacto autobiográfico quer com a aderência ao princípio de invenção do pacto romanesco/ficcional, típico da escrita de ficção. Como resultado, a autoficção apresenta uma natureza ambígua por causa da sua posição intermédia entre veracidade e ficção.

As características apresentadas em relação ao género da autoficção poderiam aderir a outro género literário particularmente presente na literatura contemporânea, nomeadamente o romance autobiográfico; porém, enquanto neste último o autor não aparece no texto e pode ser identificado só graças ao recurso à extratextualidade, a autoficção pode simular uma autobiografia, apresentando por conseguinte a presença do autor. O elemento característico nela, todavia, é que o texto ficcional mantém a prioridade:

Na autoficção, um autor pode chamar à atenção para a sua biografia por meio do texto ficcional, mas é sempre o texto literário que está em primeiro plano. Os biografemas estão ali funcionando como estratégia literária de ficcionalização de si. (Faedrich, 2015, p. 47)

A inserção de elementos biográficos reais é uma das técnicas utilizadas por Carvalho em “As águas do Capembáua”. O conto apresenta vários dados coerentes com a experiência do autor: no começo da narrativa, num ano não especificado da década de 70, o narrador encontra-se em Londres; naquela altura, Ruy Duarte de Carvalho estava a residir na capital inglesa, onde desenvolvia os seus estudos de cinema (Carvalho, 2010), cujo resultado foi a série de documentários *Presente Angolano*, *Tempo Mumuíla*, saído no fim da década, em 1979. Inclusivamente, o narrador menciona o Troubadour, histórico pub londrino em que se encontravam, entre outros frequentadores famosos, os Black Panthers, membros da organização revolucionária afro-americana. O narrador fala em primeira pessoa, facto de que resulta a correspondência entre narrador e personagem.

Não se trata da única referência factualmente verificável inserida na narrativa: consequentemente à partida de R, o narrador/personagem substitui-o na qualidade de regente agrícola, profissão realmente exercida por Ruy Duarte de Carvalho em Angola (Carvalho, 2010). Adicionalmente, alguns detalhes que aparecem na narração remetem para eventos historicamente acontecidos: é o caso da aparição do sul-africano sem nome. Vale a pena salientar que a presença de um sul-africano em território angolano não é apenas uma invenção do autor, mas remete para a guerra sul-africana na fronteira, também referida como a “guerra das matas” de Angola: entre 1966 e 1989, o exército sul-africano recusou reconhecer a resolução ONU que tirava os territórios da Namíbia e de Angola dos domínios sul-africanos e começou um conflito armado para continuar a controlar a região, com o suporte dos Estados Unidos⁷. O território angolano foi especialmente abalado na invasão sul-africana de 1975-1976, conhecida do lado sul-africano como Operação Savana, que terminou com a vitória do MPLA. O evento é contemporâneo ao período em que o narrador situa a narrativa e é contextual ao primeiro conflito civil angolano, que durou de 1975 a 1991 sob a forte influência das duas potências hegemónicas da época, representadas pelos Estados Unidos de um lado e pelo bloco soviético do outro⁸, o que demonstra a lucidez de Carvalho em recusar considerar o conflito angolano como caso isolado nas *Actas da Maianga*.

⁷ Armed Conflict Events Data, *Namibian war of independence 1966-1988*. Onwar.com. Disponível em <https://www.onwar.com/data/namibia1966.html>. Última consulta 11/02/2022

⁸ Armed Conflict Events Data, *First Angolan Civil War 1975-1991*. Onwar.com. Disponível em <https://www.onwar.com/data/angola1975.html>. Última consulta 11/02/2022

Não obstante a importância dos dados biográficos e historiográficos, que distinguem o texto da ficção, a grande oportunidade que a autoficção oferece ao autor é a falta de um vínculo direto com a realidade, que permite a quem escreve expressar a sua própria subjetividade com maior liberdade. Carvalho aproveita a escrita do conto para expressar o seu amor pela terra em que o enredo se desenrola, detendo-se em descrições da geografia humana e natural que ele encontra ao seu redor, adicionando detalhes através dos quais é possível denotar o conhecimento do autor relativamente à região: as características climáticas da área semiárida do Namibe são coerentes com o drama que condicionará a narrativa, nomeadamente o da seca, de forma análoga às consequências que a tragédia causará na população afetada.

Autobiografia e autoficção, de facto, desenvolvem-se em direções opostas: enquanto a autobiografia se desenrola da vida para o texto, a autoficção vai do texto para a vida (Faedrich, 2015, p. 47): o texto baseado na experiência constitui o princípio de emanção das histórias que resultam da imaginação do autor (Miceli, 2011, p. 27). Um bom exemplo deste complexo mecanismo é o começo de “As águas do Capembáua”, situado no contexto de uma festa celebrada em honra da puberdade de uma rapariga: o conto é apresentado numa forma comparável à de uma página de diário, em que o autor respeita o pacto que o liga com o narrador e a personagem, escrevendo em primeira pessoa. Adicionalmente, o narrador expressa com ênfase o alívio causado pela clareza que a complexa tarefa de entender a ligação dos eventos que lhe se apresentaram conseguiu restituir-lhe; finalmente, ele consegue “ver claro” e sente-se encarregado de organizar os acontecimentos que testemunhou, que eventualmente parecem “exatos” e correspondentes a um sentido lógico (Carvalho, 2003, p. 14). É possível supor que o sucesso da façanha em questão se tenha tornado real graças à atividade da escrita, que na elaboração da autoficção desempenha um papel chave na compreensão da experiência de vida.

A escrita, portanto, é o resultado de uma experiência vivida, que precisa de ser contada para ser compreendida. O processo da escrita autoficcional, diferenciando-se da escrita autobiográfica, distancia-se da realidade e choca com o princípio da veracidade, admitindo no processo diegético eventos e personagens que não se refletem em fontes biográficas ou historiográficas. Embora, dadas as características do território pormenorizadamente descritas pelo autor, seja possível supor o acontecimento de

períodos de seca e as suas dramáticas repercussões na vida das sociedades organizadas num modelo em estreita relação com os ritmos e os fenómenos naturais, os exatos eventos relatados na narrativa não são testemunhados por fontes utilizáveis por um historiador.

Voltando à diferença entre romance autobiográfico e autoficção, uma das características distintivas do género escolhido por Ruy Duarte de Carvalho é a colocação do narrador, que se pode afastar do texto e aproximar dele segundo a vontade do autor. Como já se aludiu, o conto “As águas do Capembáua” apresenta um duplo relato, baseado na reconstrução dos eventos feita por duas personagens diferentes. No começo do primeiro relato, o inspirado no testemunho de R e por ele relatado antes de partir para a Austrália que causará a sua desapareção do universo ficcional, o narrador adota um ponto de vista distante do enredo, evitando inserir-se e desempenhando o papel de um observador externo. Pelo contrário, à medida que a narrativa continua, o conto apresenta sinais da presença do narrador, que admite que a sua crónica vai “roubar encanto” ao testemunho original, justificando o “roubo” através da necessidade de contar o que se passou, o que representa uma tarefa definida como espinhosa e extensa (Carvalho, 2001, p. 55). Complementarmente, apresenta-se a intervenção de quem trabalha a palavra, nomeadamente o autor/escrevente, consciente de estar a ser lido por um leitor, a quem confia explicitamente a tarefa da compreensão do relato: “É tarde, todavia, para interromper-me e o leitor (eis que, por fim, me ocorre o leitor) encontrará, certamente e como eu, coragem para prosseguir” (Carvalho, 2003, p. 55). Na sua obra de progressiva inserção na diegese, o narrador segura as rédeas da narração, adicionando detalhes, como a aparição das cabeças de carneiro, e justificando a sua própria ausência nas fases precedentes do relato porquanto se trata de uma escolha narrativa, de forma a não atrapalhar o andamento do discurso.

No momento em que o capataz tem de ser substituído, o narrador volta a corresponder à personagem, através da qual o autor pode dar expressão à sua intimidade resultante da experiência vivida: a expressão “derrubadas, pouco a pouco, as barreiras da raça e das funções” (Carvalho, 2003, p. 52) é portadora do mesmo sentimento presente nos textos autobiográficos do autor, em que Carvalho afirma ter mudado “inteiramente, de alma como de pele, uma meia dúzia de vezes ao longo da vida” (Carvalho, 2010). Prosseguindo na identificação com o capataz, o narrador/personagem prossegue com a descrição das suas funções e das tarefas que confia a cada um dos seus colaboradores, detalhadamente

e com o objetivo de manter uma rara harmonia. Em relação à sua transformação em narrador e personagem das suas escritas de ficção, Ruy Duarte de Carvalho evidencia que o processo lhe é possível graças à contribuição dada pela antropologia, que se desenvolve em duas direções: primeiro, o conhecimento antropológico permite a Carvalho o acesso à percepção de personagens que, em termos de cultura, produzem lógicas, conceptualizações e representações de forma diferente à manifestação dos mesmos conceitos no curso “que predominantemente me envolvia a mim e as envolvia a elas” (Carvalho, 2008, p. 23). Adicionalmente,

me permitiu constituir-me a mim mesmo como personagem, como narrador que das personagens que refere sabe o que sabe e o que pode, com alguma segurança e sem operar obrigatoriamente reduções, inferir... [...] 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, 2008, p. 23)

Finalmente, o narrador toma novamente conta da narração e volta a declarar a sua intenção de acompanhar o leitor ao longo da leitura, comunicando-lhe que está próximo da conclusão do relato. O resultado final é uma narrativa caracterizada pela ambiguidade, causada pela abolição das fronteiras que separam autobiografia e ficção e pela impossibilidade, por parte do leitor, de estabelecer a veracidade dos factos relatados. Esta confusão é acentuada pelo uso da linguagem literária, particularmente evidente no caso de um autor acostumado à linguagem poética como Ruy Duarte de Carvalho.

II.3 Prosa e poesia

A prosa de Ruy Duarte de Carvalho é influenciada pela poesia. Relativamente ao caso de *Como se o mundo não tivesse leste*, trata-se de uma marca verificável em todas as três narrativas; porém, a segunda narrativa, “João Carlos, natural do Chinguar, no Bié”, merece uma atenção especial, pelas razões que serão explicadas ao longo do presente parágrafo.

Na análise do percurso de Carvalho na qualidade de autor, é possível notar que as suas primeiras obras de escrita criativa são obras poéticas, às quais segue uma primeira tentativa de prosa. Enquanto a prosa continuará a ser parte da produção criativa de Ruy Duarte de Carvalho, através da trilogia de *Os filhos de Próspero*, a poesia experimentará uma progressiva diminuição em termos de presença, até ao ponto de ser abandonada (Carvalho, 2010): este andamento de transição de um género para o outro tem uma raiz que será explicada pelo próprio autor. Em *A câmara, a escrita e a coisa dita*, Ruy Duarte de Carvalho descreve como a sua escrita assenta numa situação caracterizada pela procura de um equilíbrio entre dois sentimentos diferentes. O primeiro surge da necessidade, típica do género poético, de encontrar “as palavras certas para apreender, para ter alguma noção daquilo que o espectáculo da vida oferecia para ver” (Carvalho, 2008, p. 17); trata-se de uma preocupação que remete para a dimensão semântica da palavra e para a correspondência entre a chamada semântica e a mensagem entregue pela escrita. Do lado do locutor, o resultado desta procura é uma comunicação sem equívocos, que chama as coisas pelo seu nome e recusa moldar a escrita na intenção da ideia. Do outro lado, todavia, esta franqueza comunicativa pode representar um prejuízo para a poesia, em que a procura da palavra exata gera “péssimos resultados” (Carvalho, 2008, p. 18) que chocam com o lirismo da escrita poética.

Portanto, a prosa de Ruy Duarte de Carvalho configura-se como o produto desta tensão entre a importância da exatidão da palavra e o grande respeito pelo texto poético, dois aspetos que na obra de Carvalho não se encontram em contradição mas, pelo contrário, têm funções complementares em relação ao mesmo meio de comunicação. O resultado final, por conseguinte, é uma escrita que se serve dos recursos fornecidos por ambos os géneros:

é essa a diferença e é aí que vias aparentemente tão diversas como uma certa poesia de pendor semantizante e uma certa prosa de pendor sintactizante acabarão por revelar-se como faces implícitas de uma mesma literatura, de um mesmo instrumento, moeda, de comunicação e troca [...] (Carvalho, 2008, p. 18)

Mais adiante, o autor argumenta em relação à sua ficção, por ele chamada de “meia-ficção”. Em relação à trilogia de *Os filhos de Próspero*, a operação que ele afirma ter cumprido é a de inscrever a poesia na prosa, contrariamente ao que tinha feito nos três

contos que compuseram *Como se o mundo não tivesse leste*. Na altura da elaboração das suas primeiras três narrativas, a intenção do autor era a de escrever contos em prosa; todavia, vários anos mais tarde, Carvalho se encontraria enganado por si mesmo, constatando que, na verdade, ele tinha composto um texto em versos (Carvalho, 2008, p. 19). O relato desta descoberta é coerente com a introdução da edição de 2003 de *Como se o mundo não tivesse leste*, onde o autor declara ter cedido à tentação de dar visibilidade gráfica à cadência metrificada, que só se revelou ao escritor muitos anos depois da primeira publicação de 1977, acrescentando que a modificação mencionada ocorre na segunda estória (Carvalho, 2003, p. 9). Daqui resulta que a cadência metrificada faz parte integrante da escrita de Carvalho, seja ela apresentada em prosa ou em versos; para além disso, a passagem citada reitera a importância que a reelaboração da escrita, fundamental na autoficção, representa por Carvalho.

Além disso, o autor põe em relação a transição da prosa para a poesia com a sua aprendizagem da escrita, que remete para o texto poético, juntamente com outras aprendizagens para as quais bebeu à antropologia, nomeadamente as que foram discutidas no parágrafo anterior. A relação entre Carvalho e a poesia, cultivada desde o começo da experiência literária do autor, resultou em múltiplas formas: enquanto, de um lado, evitou ao autor procedimentos redutores ligados a uma prosa fortemente caracterizada pela exploração máxima das possibilidades apresentadas pela sintaxe, do outro o colocou perante interrogações concernentes “a expressão da consciência das coisas e de mim mesmo” (Carvalho, 2008, p. 19).

Na qualidade de *écrivain* que trabalha a palavra, Carvalho configura-se como um autor que leva a sério a questão da linguagem. Ao analisar o seu percurso biográfico e humano, Carvalho distingue entre a geografia humana e linguística que o viu nascer, nomeadamente portuguesas, e o contexto em que se instalou e que decidiu transformar na sua dimensão social, política, literária e cívica, cujas configurações estão longe do contexto original de Carvalho. Perante essa diversidade, o escritor interroga-se acerca das maneiras de entender e viver uma paisagem concebida em outras línguas e através de outros entendimentos, considerando esses interrogativos como próprios dos poetas que não se limitam a ficar satisfeitos com a abordagem imperialista e ocidental, entre os quais ele se coloca. A esses interrogativos junta-se o “excessivo pudor” (Carvalho, 2008, p. 18) que impede o autor de se apropriar da consciência dos outros. À luz de todas as questões

colocadas pela atividade literária, é possível entender a poesia como o género que o autor adota, mais ou menos conscientemente, e através do qual a sua ideia de autoria corresponde à sua ideia de escrita.

Como já antecipado, em “João Carlos, natural do Chinguar, no Bié” a natureza do texto poético torna-se evidente através da versificação efetuada pelo autor. Essa operação, todavia, não concerne à inteireza do texto do conto, mas apenas à algumas das suas partes.

A primeira parte é dedicada à apresentação da personagem principal, João Carlos, originário de Chinguar, municipalidade angolana localizada no Bié, província no planalto central de Angola. A província é povoada por um dos grupos étnicos bantu, precisamente os ovimbundos, que compõem mais de 37% da população angolana (Sungu, 2015). Encontrando-se o Bié no coração de Angola, é evidente que a província fica longe do sudoeste onde se encontra o Namibe, a região onde se desenrola *Como se o mundo não tivesse leste*. Mas João Carlos sempre teve uma existência de caminhante, o que é

explicado em versos nas primeiras páginas da narrativa. Graças a estes versos, o leitor pode reconstruir dados importantes sobre a vida da personagem, sobre a sua história familiar e a sua posição na máquina colonial. Ao longo do seu percurso, João Carlos desempenhou várias profissões com o objetivo de sustentar a família, mudando-se de cidade para cidade. No momento da narração, ele é pastor de ovelhas, mas ao longo da sua vida viajou através de Angola, de forma parecida com o próprio Ruy Duarte de

Carvalho. Esta analogia de percursos, também em sentido geográfico, pode ser reconhecida através dos topónimos presentes nos versos, como Equimina, que se encontra na costa atlântica na província de Benguela, mencionada por Carvalho no seu breve relato autobiográfico “Uma espécie de habilidade autobiográfica”:

E foi nessa condição que levei tal volta passados três anos de mim para mim e afundado a criar ovelhas no interior do imenso platô de Benguela, levei então tamanha volta que andei os três anos seguintes a derivar pelo mundo. (Carvalho, 2010)

A municipalidade de Tentativa é localizada na província do Bengo, outra província na costa atlântica mas em posição mais setentrional e adjacente à província de Luanda. Boa-Entrada pertence à municipalidade de Porto Amboim, na província do Cuanza Sul, confinante ao Sul com a província de Benguela: nesta província há o Planalto do Amboim (ou da Gabela), que se destaca pela produção de algodão e de café, o que justifica a

profissão do João Carlos na altura em que habitava a zona. Na mesma província fica a cidade de Calulo, onde o protagonista desta narrativa junta à série das suas inúmeras profissões a de cozinheiro numa fazenda e de ajudante em plantações de sisal. Mais adiante, volta-se a mencionar em versos a terra natal de João Carlos, o Bié, onde ele cria a sua família graças à bênção de um padre missionário e é a mesma com que João Carlos enterra três dos seus filhos.

Outra parte apresentada em versos concerne às reflexões suscitadas na personagem pelo roubo dos bois laboriosamente comprados, que se debruçam sobre questões de classe, de raça e até existenciais, relativas ao significado da vida e à filosofia com que um homem deveria interpretar sinais fornecidos pela existência, através da multidão de formas com que se manifesta a força da vida. Finalmente, ao texto em versos são confiadas as últimas páginas do conto, em que João Carlos relata ao patrão a sequência de injustiças sofridas, em primeiro lugar por parte da polícia, que deveria defender os cidadãos do Estado de que é financeiramente sustentada, e adicionalmente por parte do guardião e antigo proprietário dos bois. Na reflexão sobre a sua experiência, o protagonista não esconde a amargura, mas de qualquer forma consegue aprender uma lição que pretende levar consigo pelo resto da vida.

É possível constatar que as partes do relato a que Carvalho decidiu conferir maior destaque através da apresentação em versos remetem para as dimensões mais íntimas e sentimentais da consciência da personagem principal, como a esfera familiar, emocional e filosófica; isto pode representar um critério de atribuição coerente com a ideia da poesia e das suas funções que o autor apresenta quando fala da sua própria produção. Embora Carvalho não tenha a vontade de apropriar-se de uma outra consciência, a linguagem poética constitui uma ponte entre a consciência do autor e a da personagem, que tem a sua própria identidade e individualidade.

A nível formal, os trechos de texto poético presentes nesta segunda narrativa apresentam as características do verso livre, que não respeita um determinado padrão em termos métricos ou em relação à rima; embora apareçam algumas rimas, elas constituem uma pequena minoria e não representam uma estrutura escolhida pelo autor. Embora o texto não apresente estas características, o resultado obtido é representado pela variação do ritmo da narração, cadenciado pela versificação; todavia, por causa da variedade do comprimento dos versos livres, a rapidez do ritmo varia de cada vez. É possível supor que

esta falta de uniformidade corresponda à falta de constância típica do pensamento humano, sujeito a constantes variações, mudanças e impasses.

Os trechos poéticos do texto alternam-se às partes em prosa, que são confiadas a um narrador que, diferentemente de “As águas do Capembáua”, não se insere no texto e permanece numa posição extratextual; aqui, são as secções versificadas as encarregadas de aproximarem a perspectiva do leitor dos acontecimentos relatados. Esta dinâmica valoriza a trajetória elíptica típica do relato, apresentada na primeira narrativa, que o autor tinha anteriormente sacrificado em benefício da reconstrução cronológica dos eventos contados no testemunho de José. De facto, a construção elíptica manifesta-se através da sucessão de um ponto de vista próximo do centro de uma órbita, nomeadamente a subjetividade da personagem principal, e de outro ponto de vista que testemunha os acontecimentos de uma perspectiva panorâmica, representada pelo olhar do gavião.

A apresentação de Ruy Duarte de Carvalho que resulta da observação da variedade da sua produção criativa corresponde a um autor caracterizado pela errância entre várias linguagens, perante a qual o leitor se encontra desprovido das referências típicas das modalidades literárias convencionais. Os textos produzidos por Carvalho apresentam-se estruturalmente complexos, levando o leitor para uma dupla consciência. A primeira remete para a peculiaridade de uma escrita que não se preocupa com as tendências geradas pelo gosto do mercado editorial; a essa peculiaridade correspondem a falta de fórmulas poéticas convencionais e de inovações que, apesar do seu potencial de interesse, poderiam resultar contraproducentes e causar o afastamento do leitor. A segunda consciência, no entanto, é representada pela correspondência entre o conjunto de diferentes modalidades narrativas e a pluralidade de olhares e maneiras de entender o mundo descrito pelo autor, pluralidade que ele próprio experimentou através do seu percurso e que, portanto, não representa apenas um compromisso programático no domínio do literário (Chaves, 2019, p. 65).

II.4 Intertextualidade transmedial

A pluralidade de linguagens característica da produção de Ruy Duarte de Carvalho não remete apenas para as diferentes formas artísticas através das quais o autor se

expressou ao longo da vida, mas concerne adicionalmente à presença de referências a uma variedade dessas mesmas formas, de que é possível encontrar exemplos na terceira das três narrativas, “Como se o mundo não tivesse leste”.

A parte introdutiva é escrita em itálico e o ponto de vista de que é contada a cena pertence a um narrador externo. Este trecho de texto, embora se refira para todos os efeitos à terceira narrativa, do ponto de vista estilístico parece interpor-se entre as primeiras duas e a última, marcando inclusive uma distinção a nível temático: enquanto “As águas do Capembáua” e “João Carlos, natural do Chinguar, no Bié” são ricas em acontecimentos e conflitos baseados no choque entre o delicado equilíbrio autóctone que rege os ritmos da vida e o sistema imposto pela colonização, na narrativa final é possível encontrar a descrição de um mundo em que os eventos são regulados pelas mesmas leis que regem o universo e os homens. Portanto, mais do que a uma introdução, este breve texto poderia ser associado a um *intermezzo*, que na linguagem musical indica uma peça executada nos intervalos entre um ato de uma peça teatral ou de uma ópera e o outro.

Outro elemento que pertence ao texto introdutivo e que reforça a associação com a dimensão musical é a presença de uma frase reiterada depois de cada parágrafo, de maneira análoga a um refrão que se repete no final de cada estrofe de uma canção. O refrão é “Sinais de chuva” (Carvalho, 2003, pp. 112-113) e será repetido no epílogo que, diferentemente do *intermezzo*, não apresenta a distinção gráfica do itálico, mas partilha com o primeiro texto grande parte do conteúdo, acrescentando uma descrição conclusiva. A mudança intervém no ponto em que, perante os numerosos sinais de chuva, Adriano Kapiapia interceta o aproximar-se do irmão Pacasa Kitato, decretando o fim da seca: “A chuva vai cair. Pacasa Kitato, o meu irmão, já há-de estar a caminhar para aqui” (Carvalho, 2003, p. 155). E, de facto, graças à libertação de Pacasa Kitato, finalmente chove. Este último texto poderia configurar-se numa *coda*, a peça musical que fecha a ópera e determina a sua conclusão.

Prosseguindo na identificação de elementos musicais nesta narrativa, é possível observar que as partes em que o conto é dividido, à exceção da parte dedicada à reconstrução da estória, são introduzidas por epígrafes tiradas de cantos tradicionais de populações seminómadas subsarianas, nomeadamente: o “Cântico da tempestade” Kijuku⁹; a “Imprecação ao céu” Dogon, uma população maliana de cerca de 240.000

⁹ O estatuto de escravo em contexto africano é chamado quijuco e mucama (Rodrigues, 2011, p. 118).

indivíduos localizados nas Falésias de Bandiagara; uma canção dos Pigmeus do Gabão, estado da África central e ex-colônia francesa; finalmente, o epílogo é precedido por um provérbio bambara, pertencente ao grupo étnico presente primariamente no Mali. Por conseguinte, é evidente a vontade por parte de Carvalho de conferir destaque à tradição oral de populações que partilham com os Kuvale o estilo de vida seminómada e a ligação com a natureza e com a oralidade da tradição.

Embora não nos seja possível efetuar uma análise de tipo técnico em relação a esses elementos da tradição oral, quer por se apresentarem na tradução em português, quer porque não se trata de textos concebidos em forma escrita, podem-se comentar os aspetos temáticos de maior destaque. O “Cântico da tempestade” descreve uma imagem em que as protagonistas são as nuvens, que se formam no oeste e se dispersam no leste, desabrochando como flores. O verbo “iluminar” contrapõe-se ao efeito de escurecimento normalmente causado pela presença das nuvens; é possível supor que se trate de uma iluminação de outro tipo, quer espiritual, quer moral, perante a esperança do retorno da chuva depois de um período de seca. A “Imprecação” Dogon, como sugerido pelo título, dirige-se para o céu; todavia, trata-se de uma metáfora para a dimensão ultraterrena a que a cosmogonia das populações seminómadas está estreitamente ligada. O cantor dirige-se aos seus antepassados e aos que se encontram com eles, relatando que colocou a semente na terra; depois, através de uma oração, reza para que o fruto da cultura seja suficiente para alimentá-lo, porquanto a ligação entre a natureza e as pessoas que a povoam passa através dos antepassados. A relação entre dimensão terrestre e divina desempenha um papel central na canção dos Pigmeus do Gabão, que expressa a preocupação causada pelo descontentamento de Deus e pelas consequências que provocará, nomeadamente a manifestação dos antepassados e dos seus espíritos, o que confirma a ligação exprimida na “Imprecação ao céu”. Finalmente, o provérbio bambara diz: “Tudo o que existe provém de uma origem / Mas o silêncio é mãe da sua própria origem” (Carvalho, 2003, p. 153): a cosmogonia a que a tradição oral destes povos faz referência encontra no silêncio o seu estado primordial.

Aliás, o silêncio é parte da escrita de Carvalho e é citado múltiplas vezes ao longo da narrativa, por exemplo nos momentos em que as personagens principais se recolhem e tentam encontrar uma solução ao drama da seca que paralisou a vida da sociedade. O silêncio pode assumir diferentes valores: enquanto Adriano Kapiapia, no começo da

narrativa, ausculta o som da paisagem ao seu redor, o silêncio substitui o sussurro e o som torna-se numa multidão de sons, que se diferenciam da amálgama de ruídos da vida quotidiana; o silêncio, por conseguinte, é um instrumento detetor do mal-estar da Terra. Dimensão sonora e tradição oral, portanto, desempenham um papel não negligenciável na escrita de Carvalho.

Para além da música, outra arte presente na narrativa do autor é o cinema, de que Carvalho se ocupou em primeira pessoa, na qualidade de realizador de filmes. Em “Como se o mundo não tivesse leste”, Adriano Kapiapia confia no uso de todos os seus sentidos na tentativa de detetar os sinais que a natureza lhe envia. Antes mesmo da audição, Kapiapia recorre à vista. O ponto de observação de Kapiapia segue os movimentos de uma câmara e permite ao leitor reconstruir o cenário em que se encontra: o Sul fica à esquerda do sol, que está a pôr-se a poente. Do Sul aparecem sinais de chuva, que impedem a visão de longe também a nascente, quer dizer, o leste a que faz referência o título da narrativa. O olhar de Kapiapia detém-se por muito tempo na descrição do que ele vê, com particular atenção à luz:

Na terra a luz mudou. A luz crua do sol mudou-se em labareda. A luz da labareda. O rectângulo de terra desbravada, que encosta a um dos lados do caminho, vive uma luz que dir-se-ia autónoma, de combustão oculta e prolongada. O mesmo com as pedras, com os troncos da mata, com a cinza jacente das derrubas do Outubro. É uma luz que emerge de repente. (Carvalho, 2003, p. 112)

Finalmente, Kapiapia olha uma última vez para o céu e conclui confirmando a presença dos sinais de chuva, expressos por todos os elementos da natureza ao seu alcance. A sua observação encerra-se com uma passagem que será repetida na narrativa e que introduz uma personagem fundamental para o curso dos acontecimentos: “Pacasa Kitato, o meu irmão, não tarda aí” (Carvalho, 2003, p. 113).

Elementos atribuíveis à experiência de realizador cinematográfico de Ruy Duarte de Carvalho estão presentes nas outras duas narrativas da obra. Em relação a “As águas do Capembáua”, as descrições da geografia “marcadamente agreste” tão amada por Carvalho detêm-se longamente, pintando em pormenor as paisagens que o observador encontra ao seu redor, como num plano alargado. Adicionalmente, uma experimentação interessante encontra espaço em “João Carlos, natural do Chinguar, no Bié” no momento em que João Carlos se aventura à procura dos bois que lhe foram subtraídos. Esta parte

da narrativa apresenta uma série de analogias com a sucessiva atividade de Ruy Duarte de Carvalho como cineasta: como na técnica da sequência, o conto do narrador descreve uma filmagem longa e sem interrupções, em que o leitor/espectador visualiza o percurso do protagonista, completo de indicações sobre o seu caminho e o que ele encontra ao longo da sua viagem. Este tipo de narração de carácter visual é facilitado pela presença de um gavião, que acompanha e vigia o operário durante a sua peregrinação: muito espaço é dedicado à descrição das paisagens agrestes encontradas pelo protagonista e da vegetação típica da geografia em que a narrativa tem lugar, a partir de um ponto de vista aéreo. Quando a narrativa volta da prosa para a poesia e ocorre uma mudança de género literário, isto traduz-se num efeito de *zoom* que se aproxima de repente ao lugar dos acontecimentos e ao ponto de vista das personagens envolvidas na cena.

A observação que Carvalho efetua em relação aos lugares em que se encontra, de facto, tem muito a ver com o olhar cinematográfico, como relatado pelo autor no seu livro *Desmedida* (Lança, 2019, p. 139): ele sempre esteve nos vários lugares que visitou como se, depois de voltar, tivesse de realizar um filme. O seu processo criativo articula-se através da imagem e nos seus textos escritos é possível encontrar os fotogramas que pertencem ao género cinematográfico. A sua narração distingue-se pelo carácter descritivo, numa forma que respeita as necessidades do cinema de representar os objetos da filmagem no seu aspeto e na sua inteireza.

Aliás, analogamente ao processo que levou Carvalho a incluir trechos da tradição oral popular subsariana nas suas narrativas, o seu filme *Nelisita* baseia-se em peças de literatura oral das populações Nyaneka do sudoeste de Angola. Enquanto o filme utiliza a metáfora dos maus espíritos para simbolizar o poder de sedução e, contemporaneamente, de perigo próprio de uma ideia de modernidade ocidental (Lança, 2019, p. 142), o enraizamento de *Nelisita* na tradição resultará salvífico para ele e para a população em que participa. Adicionalmente, a ligação entre cinema africano e tradição oral é representada pela figura do *griot*, um homem (ou mulher, *griotte*) encarregado de contar histórias tradicionais, de maneira comparável a um historiador ou genealogista da comunidade: a figura é incorporada no cinema africano (Lança, 2019, p. 149) e é possível reconhecer a inspiração daí resultante no filme de Carvalho *O kimbanda Kambia* (1979), que começa com a apresentação feita pelo kimbanda da sua família.

Vale a pena ainda salientar a relação que liga a análise antropológica ao cinema: a representação. Quer na realização de filmes, quer no trabalho de antropólogo, a escolha de Ruy Duarte de Carvalho é de evitar a banalização que resulta de “traduções” simplificadoras ou didáticas, abraçando a complexidade (Basto, 2019, p. 148).

Pelas mesmas razões que ligam Carvalho à preservação da oralidade e da tradição em que assentam quer os seus filmes, quer as suas análises antropológicas, Carvalho recusa dois “mitos” de ambos os meios da representação: o mito do olhar neutro e o mito da neutralidade antropológica (Basto, 2019, p. 147). Por conseguinte, é possível afirmar que Carvalho recorre a estratégias análogas para ambos os meios. É possível explicar essa escolha através da analogia que Fernando Florêncio constitui entre ficção e antropologia: ele define a obra dos chamados cientistas sociais “ficção dos antropólogos”, porquanto o antropólogo constrói uma narrativa de uma cultura, grupo ou fenómeno social, que na realidade “tal e qual” se manifesta de maneira diferente da modalidade analítica em que é descrita ou descrito (Florêncio, 2019, p. 22). Portanto, as modalidades de representação favorecidas por Carvalho resultam de um posicionamento político, a que correspondem as suas obras ficcionais e científicas.

CAPÍTULO III

OS TEMAS DE *COMO SE O MUNDO NÃO TIVESSE* *LESTE*

III.1 Choque de epistemologias

Podemos definir choque de epistemologias o resultado da imposição de um padrão de conhecimento sobre um ou mais padrões diferentes. O processo é possibilitado pela posição hegemónica ocupada pelo conhecimento que prevarica, suportada pelo poder coercitivo e pela capacidade do grupo social dominante de incluir o grupo submetido na rede de relações sociais estabelecida pelo primeiro, obrigando-o a cumprir uma norma que vai para além da mera legislação (Quijano, 2019, pp. 74-75).

Enquanto a linha teórica que subjaz ao fenómeno será analisada mais pormenorizadamente no capítulo seguinte, é possível discutir os exemplos de choques entre epistemologias nas três narrativas incluídas em *Como se o mundo não tivesse leste* e a abordagem escolhida por Ruy Duarte de Carvalho na qualidade de antropólogo, autor e realizador. A atitude que este adota resulta na criação de uma epistemologia nómada (Basto, 2019, p. 111) que assenta no respeito dos alvos do domínio epistemológico, nomeadamente os saberes locais, que compõem a recém-nascida nação angolana.

No estudo da biografia de Ruy Duarte de Carvalho efetuado a partir dos textos autobiográficos que o escritor publicou antes do falecimento em 2010, percebe-se que as intuições do autor foram o resultado de um percurso realizado “partindo da poesia e entrando pela antropologia adentro pela ponte do cinema, e deixando que a antropologia, por sua vez, me catapultasse para a ficção que ando finalmente a arriscar” (Carvalho, 2008, p. 22).

Na pluralidade de linguagens praticadas, o autor procura valorizar os saberes locais através do destaque conferido ao meio em que esses saberes são transmitidos,

nomeadamente a oralidade. A preocupação de Carvalho é encontrar a forma de inscrever essa pluralidade na sua escrita, quer poética quer científica, e no seu cinema, de forma a evitar paternalismos e atitudes resultantes da posição epistemológica do colonizador. Adicionalmente, ele visa fixar os saberes locais na escrita ou nas imagens, com o objetivo de lhe conferir um suporte estável no tempo, “da tradição oral à cópia standard” (Carvalho, 2008, p. 435). Para tal, é necessária uma atitude de vigilância epistemológica e verificação conceptual (Basto, 2019, p. 113), de que resultam uma série de questões, entre as quais se encontra a modalidade de construir e representar o que Carvalho define a sua hipótese de Angola (Carvalho, 2008, p. 97), uma nação angolana baseada na diversidade.

Outra preocupação manifestada por Carvalho corresponde à maneira de gerir as diferenças culturais na construção de um País independente por parte do estado angolano. A esse propósito, o autor considera oportuno para o desenvolvimento da discussão sobre o tema evidenciar a diferença de pressupostos entre a forma de trabalhar do intelectual e do político. Enquanto a obra do intelectual surge da contínua formação da dúvida e da conseguinte tentativa de fornecer respostas e explicações válidas, o político tem de atuar assentando na certeza. Consequentemente, a tarefa do intelectual é cultivar as dúvidas que tornam possível e sensato o seu trabalho; inversamente, o político que progride na sua carreira é aquele que não se deixa influenciar pela dúvida, ou se encontraria continuamente perante a “impasses”.

Ele também apresenta o perigo representado pela colaboração entre os dois, porquanto o pesquisador solicitado pelo político se encontra obrigado, na larga maioria das vezes, a agir como “perito”. Perante essas considerações, o percurso que Carvalho decide empreender é o do intelectual que trabalha de forma independente, interrogando-se acerca da modalidade de encarar “uma espécie de monitoragem” sobre a formação e o andamento da nova nação (Carvalho, 2008, p. 96).

Ao longo do desenvolvimento da sua produção, Carvalho não perde oportunidade de criticar a reprodução, pelas elites pós-independência, de mecanismos de derivação colonial, responsáveis pela folclorização dos saberes e das práticas de vida locais, disfarçando essa operação com o propósito da divulgação (Basto, 2019, p. 115). Em oposição a esta falta de sensibilidade por parte da política, o autor propõe um pragmatismo em defesa das experiências e dos saberes vernaculares, um espírito que ele

próprio declara estar na base da realização de *Aviso à navegação*, publicado em 1997 (Carvalho, 2008, p. 97). Nesta obra, Carvalho descreve pormenorizadamente a vida da sociedade agro-pastoril Kuvale, demonstrando que estas populações conseguiram resistir à guerra que afetou a região de 1840 até 1940 e comprovando que não precisam de adotar os mecanismos produtivos derivantes da experiência europeia da revolução industrial. Os Kuvale, graças à sua organização, conseguem obter um excelente desempenho económico de maneira a produzir até mais do que precisam; adicionalmente, a divisão do trabalho na sociedade faz com que as horas dedicadas ao trabalho sejam relativamente poucas, em benefício de uma maior qualidade de vida (Carvalho, 1997, p. 30). A mensagem veiculada por Carvalho pretende avisar quem tenha a intenção de folclorizar ou até menosprezar sociedades que vivem de acordo com um padrão cultural e social diferente, alertando-o que está a navegar seguindo uma rota errada.

Além disso, os povos Kuvale tiveram de resistir também nos momentos posteriores à independência angolana:

por um lado enquanto aliados do MPLA contra as etnias inimigas que tinham ajudado os portugueses no período colonial; por outro, enquanto atores do comércio transfronteiriço clandestino com a Namíbia, tentando ao mesmo tempo escapar à predação por parte das forças que lutavam pela independência da Namíbia e dos seus adversários sul-africanos. (Basto, 2019, p. 120)

Para além destes conflitos, a pressão a que os Kuvale foram sujeitos não acabou, desta vez concentrando-se na tentativa de sedentarizá-los, enquanto seminómadas, associando a permanência no mesmo lugar à ideia de modernidade e de progresso. Todavia, a vida Kuvale continuou a desenvolver-se fora das obrigações resultantes de um modelo ocidental, graças a formas de resistência entre as quais Carvalho identifica a oralidade e a partir da qual elabora uma epistemologia nómada:

Em Ruy Duarte de Carvalho, a defesa antropológica da oralidade como fonte credível de saber e da fala e dos silêncios fronteiriços que a modelam como argumento estético é, indubitavelmente, uma tática de resistência epistémica. (Basto, 2019, p. 122)

Ao longo da sua experiência de “meia ficção” (Carvalho, 2008, p. 22), Carvalho insere episódios interpretáveis como exemplos dos choques epistemológicos entre o modelo

ocidental de sociedade importado pelo colonizador nas comunidades apresentadas nos contos.

Um evento de particular destaque em “As águas do Capembáua” é o aparecimento da onça. Uma vez que Carvalho considera Guimarães Rosa uma das suas maiores inspirações literárias (Carvalho, 2008, p. 21), é possível considerar a onça uma referência ao conto do autor brasileiro intitulado “Meu tio o Iauaretê”, em que é encenado o encontro entre um homem anónimo e um onceiro. No final da narrativa, o caçador de onças cumpre a metamorfose no animal que, normalmente, seria o alvo da sua caça e despedaça o seu interlocutor. Portanto, a presença do animal feroz representa a ameaça de um real perigo de morte.

O seu aparecimento desencadeia a oposição de pontos de vista entre o R, capataz da fazenda, e o José, natural da terra, relativamente à resolução do problema: enquanto o primeiro pretende matar o animal com um tiro, o segundo recusa eliminar por meio da força o que ele considera uma manifestação de natureza divina. A dissemelhança entre as duas perspetivas, que poderia parecer de carácter apenas pessoal, nasce do choque entre epistemologias diferentes: na visão do branco que, apesar da sua sensibilidade, representa o colonialismo e portanto o eurocentrismo, matar a onça representa a única forma de proteger o que resta do gado já dizimado pela seca. Nesta linha de pensamento, destaca-se a importância da correlação entre a causa (a onça) e o efeito (os animais devorados). Por outro lado, José desaconselha uma ação que poderia contrastar a vontade de Deus, “que manda”.

Na linha teórica da ecologia de saberes formulada pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos não existe uma ordem de subalternidade entre saberes diferentes, e “a demarcação entre ciência e não ciência é, assim, um processo marcado pela contingência, e não uma separação estabelecida de uma vez por todas a partir de critérios soberanos” (Arriscado Nunes, 2009, p. 215). Entre os dois, todavia, é R que resiste e impõe a sua ideia de resolução do problema ao outro. Devido à firmeza de R, José permite a caça, mas reafirmando a sua recusa em participar e convidando R a levar consigo o sul-africano.

Continuando a detetar elementos relativos ao choque entre epistemologias no primeiro dos três contos de *Como se o mundo não tivesse leste*, o narrador expressa as suas impressões sobre José, surgidas a partir do relato com base na sua versão da estória. Quando começa o relato de José, logo depois de o narrador ter afirmado que, graças às

circunstâncias favoráveis encontradas, consegue ver as verdadeiras raízes profundas da estória:

Utilizando a perspectiva de quem ausculta o tempo com uma visão cúmplice e sabe traduzir as mais remotas fontes de energia, ela é, vista daqui, uma harmoniosa e lógica articulação de forças inseridas num conteúdo de serena continuidade, sem sobressalto ou estranheza. (Carvalho, 2003, p. 53)

Por conseguinte, deste novo ponto de observação de que o narrador se serve, este descreve José: por meio de olhos novos, ele vê no capataz o medo da morte, a tristeza e a consciência de ser habitado pela voz dos mortos. No seu sorriso amargo, o narrador reconhece o destino do José, “um percurso de cautela e medo, respeito às forças que sem esforço entende e temerosa acção de atenta vigilância” (Carvalho, 2003, p. 53). José interpreta a vontade de forças ultraterrenas através dos seus limitados poderes humanos, ciente da sua impossibilidade de desviar um percurso já determinado.

O testemunho de José expressa, através da sua presença terrena, uma vontade que vem do céu: nas palavras do narrador, José relata os factos por meio de uma “trajetória elíptica”, a órbita formada pela revolução de um corpo celeste. A versão do capataz evidencia a ligação entre três eventos principais: a transferência da onçada de Luna, a morte do próprio Luna, o aparecimento da onça e a ausência de chuvas. Na opinião de José, a morte de Luna desencadeia a mão dos mortos ofendidos, implacável até a ordem das coisas ficar reestabelecida. Corroboram a sua versão duas estranhas ocorrências: primeiramente, a falta de resposta, por parte do cadáver de Luna, às interrogações relativas à razão do seu passamento; em segundo lugar, a imediata morte da vaca-da-oração. Graças ao glossário fornecido pelo autor e colocado depois de “As águas do Capembáua”, o leitor descobre que a vaca-da-oração

faz parte do conjunto dos bois sagrados que estabelecem a ligação entre os antepassados de uma família e os seus membros ainda vivos. A vaca da oração é oferecida a um primogénito pelo seu pai, quando envelhece, tendo este em vista fazer-se recordar, através do animal, depois de morto. (Carvalho, 2003, p. 72)

A proximidade temporal entre a morte de Luna e a perda do animal sagrado, portanto, remete para dois significados: uma rutura profunda da ligação entre Luna, que acabava

de se tornar em um antepassado, e os seus familiares ainda em vida, e a sua falta de vontade de ser recordado depois do passamento.

Consequentemente à morte do velho Luna, as rédeas da onganda são tomadas por Tchimutengue, que atua quer na qualidade de autoridade “administrativa” quer espiritual. As tentativas do Tchimutengue são coerentes com o papel do chefe da onganda, quer espiritual, quer político. O narrador descreve os procedimentos que o Tchimutengue empreende para que a chuva volte, como a imolação de um boi e a busca de indícios na genealogia de Luna. Os dois processos, que remetem para os saberes antigos e alheios à ciência do colonizador, não dão resultados imediatos, o que poderia levar a acreditar na inutilidade desses saberes; porém, Boaventura de Sousa Santos, advogado da ecologia de saberes, afirma que todos os conhecimentos têm limites, que são testados com base na experiência empírica e podem se integrados por outros conhecimentos (Santos, 2009, p. 45). Para além disso, os processos tentados por Tchimutengue têm, de facto, uma função fundamental: evidenciam a presença da onça e a sua ligação com o desaparecimento de Luna. José, que acredita nessa ligação, opõe-se à intervenção de R na caçada à onça: a introdução de uma alcateia pode apenas agravar a situação e afastar o cumprimento de uma ação que cabe à mão sem corpo dos antepassados.

Subsequentemente a um ano de tentativas não conclusivas, Tchimutengue acaba por invocar a ajuda de um quimbanda, um curandeiro. Não se trata da única vez em que a figura do quimbanda (ou kimbanda) chama a atenção de Ruy Duarte de Carvalho, que já lhe tinha dedicado o filme *O Kimbanda Kambia*, de 1979: no filme é o próprio quimbanda a explicar a sua dupla natureza de curador do corpo e do espírito. No seu ofício, o quimbanda encontra o ponto de partida de todas as desgraças dos últimos dois anos na transferência da antiga onganda de Luna, indigesta aos antepassados pela passividade frente à invasão dos espaços sagrados, do fogo, dos cemitérios e dos altares. Para reparar os danos, ele ordena a execução de sacrifícios na área da antiga onganda, em que são sacrificados os dois carneiros de João Carlos, o próprio lugar em que a onça despedaçará o sul-africano.

Os acontecimentos incluídos no enredo da segunda narrativa, “João Carlos, natural do Chinguar, no Bié”, representam uma ótima base para argumentar dois conceitos apresentados em *Epistemologias do Sul*, nomeadamente a metafísica da competição e a filosofia Ubuntu. O começo da narrativa é narrado de maneira conforme à técnica do *flash*

forward, pelo que a cena representada é a cena final, em que João Carlos já perdeu tudo para o que até àquela altura ele se tinha arrastado: o dia de folga e os bois comprados à custa de anos de trabalho. O narrador ainda tem tempo para contar as raízes da disputa perdida; em contrapartida, é imediatamente possível conhecer a filosofia de vida da personagem principal, relatada na introdução à narrativa: os homens estão sujeitos à um destino que não podem controlar. É uma linha de pensamento que aceita acontecimentos e vontades superiores e recusa a prevaricação, não obstante o mal sofrido. A lógica a que se opõe o pensamento de João Carlos é chamada pelo filósofo sul-africano Mogobe Bernard Ramose de “metafísica da competição” (Ramose, 2019, p. 168): a competição, e por conseguinte a competitividade, constituem o dogma da globalização económica capitalista. Uma vez que se trata de um princípio irrenunciável, a dignidade humana vem em segundo lugar, de forma a não obstaculizar o impulso totalizador de produzir lucros ilimitados. À vista disso, a produtividade não respeita a racionalidade nem a ética que constituiriam os seus pressupostos. Ramose sublinha que o significado etimológico de “competição” é a busca comum de uma meta compartilhada, enquanto a aceção liberalista do termo implica uma lógica e um dinamismo que têm o objetivo de excluir o outro ser humano.

Pelo contrário, o que a notícia do desaparecimento dos bois gera em João Carlos é uma série de reflexões que expressam os seus pilares morais, os frutos da sua experiência de homem nascido na pobreza e vivido à procura de novos destinos, que não lhe trouxeram recompensa nenhuma:

que um homem nem sempre está
onde o corpo lhe impõe estar,
e o importante na vida
é como estar, não aonde.
Na vida de cada um
há quatro vidas ao todo:
sozinho dentro de si
ou perto ou longe dos seus
e estando junto com os outros,
da mesma forma, conforme.
(Carvalho, 2003, p. 87)

O que os pensamentos de João Carlos estão a descrever reflete-se nas características principais da filosofia Ubuntu, cujos princípios fundamentais residem na ação

mutuamente benéfica entre pessoas que compartilham a mesma realidade. Neste comportamento de recíproca consideração reside a natureza do ser humano, que existe em comunhão com os outros seres vivos. Como explicado por Ramose, os termos *botho*, *hunhu* ou *ubuntu* é o conceito central da organização social e política da filosofia africana, particularmente entre as populações falantes das línguas bantu, e corresponde à partilha do cuidado mútuo. Vale a pena evidenciar que na maioria das línguas africanas a palavra “ubuntu” é um gerundivo, o que denota uma ação ou um estado duradouro do ser e uma possibilidade para outra ação ou estado do ser. Para tal, é fundamental a compreensão de que as forças da vida não pertencem a ninguém e que se manifestam através de uma multidão de formas e de conteúdos (Ramos, 2009, p. 169).

Para além disso, vale a pena mencionar que, como explica Benedita Basto referindo-se a *Vou lá visitar pastores*, para os Mucumbais, conjunto de populações entre as quais são enumerados os Kuvale, o roubo de gado assume quase a característica da reciprocidade. Tratando-se de populações ricas em bois e que organizavam a sua vida em função das necessidades do gado, os roubos desses animais eram bastante frequentes e o gado desaparecido era facilmente substituível por outro (Basto, 2019, p. 119). Porém, João Carlos não é natural da mesma terra onde se encontram os Kuvale: sendo bieno, ele é nativo da Angola central. Quando o ex-proprietário dos bois, encarregado de guardá-los até à chegada de João Carlos, lhe explica as razões do desaparecimento dos animais, refere-se a eles como a uma moeda de troca, com que pagou outras dívidas. De facto, João Carlos não encontra uma correspondência entre as explicações do homem e as regras que ele próprio conhece, o que pode representar um exemplo adicional de choque de epistemologias internamente a epistemologias subalternas; todavia, a resposta do protagonista da narrativa é que “há costumes daqui / que não posso duvidar” (Carvalho, 2003, p. 101), reconhecendo o saber do seu interlocutor como igualmente digno e válido. A sua atitude é diametralmente oposta à do colonizador que, pelo contrário, “nunca respeita costumes que não o seu” (Carvalho, 2003, p. 103). Finalmente, outro elemento significativo do pensamento de João Carlos reside na sua aceitação do curso da sua própria vida, embora mal alinhada com os percursos dos seus afetos, afastados por causa da imposta submissão à lógica da empregabilidade; mesmo assim, ele consegue encontrar um sentido na sua existência.

Na última narrativa, “Como se o mundo não tivesse leste”, o choque entre epistemologias é confiado a uma palavra: “feitiçaria” (Carvalho, 2003, p. 146). A palavra é proferida pelo Chefe do Posto enquanto Leitão, comerciante que se serve duvidosos métodos para lucrar, lhe relata as razões da disputa entre ele e o sobrinho de Pacasa Kitato, de quem não recebeu o dinheiro pago pelo boi destinado ao sacrifício. A intenção com que o Chefe do Posto utiliza o termo é explicada por outra exclamação incluída no diálogo, “negro é burro mesmo!” (Carvalho, 2003, p. 146), que demonstra como a dominação epistemológica associa ao subalterno a falta de inteligência; pelo mesmo mecanismo de desclassificação, as suas crenças são desvalorizadas e colocadas em posição inferior à religião, particularmente a religião cristã. O da feitiçaria é um assunto crucial nas disputas geridas pelas administrações:

A par do roubo e do adultério, a feitiçaria é a matéria que mais casos fornece às jurisdições locais e à circulação de gado que resulta da aplicação de multas, sendo este, por sua vez, o domínio que maiores contingentes de bois movimenta no campo das hipóteses de acesso não institucionalizado, fora das sucessões e das prestações, a gado. A bibliografia geral sugere que assuntos de feitiço não constituem um traço marcante das culturas pastoris, mas isso talvez não seja o que se passa aqui. (Carvalho, 1997, s.p.)

De facto, Pacasa Kitato será preso, mas o final deste choque representará uma reviravolta das dinâmicas tecidas pela dominação epistemológica, tornando a profecia do próprio real.

III.2 A ligação com a natureza

A filosofia Ubuntu prevê a manifestação da energia da vida através de uma variedade infinita de conteúdos e formas (Ramos, 2009, p. 69); em confirmação deste facto, os três contos de *Como se o mundo não tivesse leste* apresentam situações que se podem inscrever neste quadro.

Como já foi antecipado no parágrafo anterior, a onça que aparece em “As águas do Capembáua” pode ser considerada um sinal divino, graças à expressão com que José sentencia a natureza ultraterrena do aparecimento do animal (Carvalho, 2003, p. 44). Mais tarde, o narrador-personagem relata a estória com base no testemunho do homem: a

segunda narração detém-se em medida maior sobre as considerações inspiradas pela cosmogonia expressada pelas palavras de José. Por consequência, o narrador reconhece a natureza da mão sem corpo que insere e manobra os protagonistas do caso; em relação à onça, ele declara que “a acção decorreria a seu tempo, promovida não pela mão do branco mas pela vontade dos mais-velhos” (Carvalho, 2003, p. 62).

Do mesmo modo, os animais desempenham um papel significativo no segundo conto da obra, “João Carlos, natural do Chinguar, no Bié”. A personagem principal é caracterizada pela sua capacidade de estabelecer uma boa relação com os animais: este dom torna-se fundamental na hora de obter o trabalho de guardador de rebanhos, apesar de ele não ser filho de pastores. Como observado por José, personagem recorrente nas primeiras duas narrativas, João Carlos nunca se separa de dois ou três cães que ficam à sua volta: esta conexão com os animais convence o capataz de que João Carlos poderia ser um bom pastor.

Outro animal com que se estabelece uma singular relação é o gavião, que vigia a viagem que João empreende à procura dos bois desaparecidos.

Vigiam-se os dois, o gavião e o velho, e seguem juntos, o velho em baixo e o gavião em cima, para um paisagens e para o outro espinhos. Um procurando a recta para poupar os passos, o outro desenhando os dilatados círculos sem deixar nunca de manter na mira o ambulante vulto que se afadiga em baixo. (Carvalho, 2003, p. 91)

Entre os dois, portanto, forma-se uma ligação, comparável com a aliança que se forma entre as criaturas da terra e Nelisita, protagonista do homónimo filme realizado por Ruy Duarte de Carvalho em 1983, seis anos depois da primeira publicação de *Como se o mundo não tivesse leste*. De maneira análoga a João Carlos, Nelisita é caracterizado pela conexão com a natureza e os animais, graças à qual consegue levar a melhor sobre os maus espíritos. Portanto, não surpreende encontrar características análogas à personagem principal do filme no protagonista de uma narrativa escrita poucos anos antes, numa altura em que o autor já testemunhava em primeira mão a realidade em que os angolanos viviam. Todavia, é possível reconhecer duas grandes diferenças entre as duas estórias: em *Nelisita: narrativas nyaneka*, o protagonista tem de enfrentar uma série de provas a que está sujeito por causa dos maus espíritos; na segunda narrativa de *Como se o mundo não tivesse leste*, os obstáculos ao êxito do projeto de João Carlos resultam do choque entre

modos de vida inconciliáveis. Adicionalmente, a ligação com a natureza experimentada por João Carlos não se revelará resolutive da controvérsia de que é protagonista.

Na última narrativa, “Como se o mundo não tivesse leste”, a força da vida que se expressa através da natureza assume as formas do masculino e do feminino. Na secção “A terra”, são frequentes as analogias entre a fecundidade da terra e a fecundidade humana, através de escolhas lexicais que pertencem à esfera sexual: os espaços tratados por Bumba Kasuque são “virgens”; a nova lavra, livre do húmus antigo, assume a forma de um “corpo fecundável e passivo”; os fustes ceifados “gemem” (Carvalho, 2003, p. 117). Adicionalmente, Bumba Kasuque, num discurso indireto livre, confere os caracteres masculino e feminino de forma explícita ao cheiro da brasa, necessária para preparar a terra, e ao solo:

A cor, o tacto, o génio. A terra é fêmea? Embora! O cheiro aqui é macho. Tem cheiro, o esforço quando despe o chão para desvendar-lhe a carne e expô-la fresca à desmedida força da semente? Então destas fogueiras se liberta o aroma da masculina brasa do suor escorrente. (Carvalho, 2003, p. 118)

A divisão entre os papéis de homens e mulheres representa uma característica importante da sociedade apresentada nesta narrativa. Em *Aviso à navegação*, obra em que Ruy Duarte de Carvalho denota as sociedades agro-pastoris do sudoeste de Angola e especialmente os Kuvale, o autor e antropólogo descreve as diferentes funções dos géneros na comunidade, sublinhando a importância desta distinção. A extrema importância do trabalho com o gado, que constitui mais de metade do trabalho total das populações e absorve o maior volume de investimento por parte dos homens, dos adolescentes masculinos e das crianças ativas, faz com que a sociedade agro-pastoril seja centrada na figura masculina, no que diz respeito ao aspeto produtivo. A maior parte do trabalho feminino é representada pela agricultura, de dezembro a maio nos anos de chuva regular, mas a preparação da lavra cabe à figura masculina.

O conceito é reafirmado no terceiro parágrafo, que tem o título emblemático “A mulher e o homem”: Vunge Kisate, uma mulher, ocupa-se da terra, ou melhor, “entrega-se” (Carvalho, 2003, p. 123) a ela, o que sugere um destino que tem que ser aceite mais do que ser propriamente uma escolha. Ela leva consigo os três filhos, envolvendo desta

forma toda a família e ensinando às crianças as ações que deverão repetir para se sustentarem no futuro.

A ação em questão, todavia, não remete apenas para a dimensão da vida quotidiana, mas é manifestação da ordem divina das coisas, que reconduz os seres humanos, os animais e a terra à criação divina como sistema único e interligado:

A mulher e a terra, a mãe sobre a Mãe, a mulher do homem coroando a fêmea que é mulher do céu. Numa e noutra a força de gerar os frutos. Numa e noutra o fluido que recebe e gera, concebe e produz. Numa e noutra o leite que alimenta a vida e ascende à semente para tê-la madura. Numa e noutra a massa donde emergem corpos e as formas redondas do que é doce e farto. Ambas o presente, ligando o passado. [...] Ambas são sagradas, entre a vida e a morte, em ambas o fruto germina e produz os frutos do tempo que investem o homem da força nos cosmos. (Carvalho, 2003, p. 124)

A mulher, portanto, não é apenas encarregada das tarefas domésticas, mas incorpora a ligação entre os vivos e os mortos. Da mesma forma, a obra de Bumba Kasuque devolve a terra fértil à luz, atuando no quadro de um projeto mandado por uma vontade superior, em que homens e mulheres colaboram.

III.3 Estrutura e violência da sociedade colonial

A violência é uma marca distintiva da sociedade colonial e do sistema de que resulta, nomeadamente o colonialismo. No *Discurso sobre o colonialismo*, Aimé Césaire reitera o caráter pervasivo da violência, que afeta colonizador e colonizado. Do lado do colonizador, é possível observar a sua transformação num ser embrutecido, ao qual foram inculcados o ódio racial, a cobiça, o relativismo moral. Césaire lamenta a hipocrisia com que a Europa de repente se deu conta da barbárie consequente ao advento do nazismo, precisamente na hora da sua manifestação através do uso da violência indiscriminada por parte das suas forças militares. O que o burguês europeu, embora horrorizado pela progressiva realização do projeto totalitário de Hitler, culposamente silencia, é a conivência demonstrada enquanto os mesmos métodos repressivos eram postos em prática à custa das populações não-europeias. Antes de sofrer os efeitos do nazismo, o burguês apoiou-o e o pecado que ele não perdoa a Hitler não é o crime contra da

humanidade, mas o crime contra o homem branco. Portanto, a burguesia europeia é a expressão de um falso humanismo, que destrói os direitos humanos através do uso da violência (Césaire, 1952).

Ainda segundo Césaire, uma das consequências de um sistema fundamentalmente violento é representada pela natureza das relações entre colonizador e colonizado, em que encontram espaço somente o menosprezo, a intimidação, a pressão, a desconfiança, uma cultura imposta. Trata-se de relações constituídas pela submissão e pela dominação, que transformam o colonizador em executor e o homem indígena no meio de produção. Em oposição à retórica da exportação da civilização e do progresso, Césaire iguala colonização e coisificação, destacando os danos provocados às culturas e religiões que foram aviltadas, as terras confiscadas, as obras de arte pilhadas, para depois realizar uma apologia sistemática das sociedades destruídas pelo imperialismo, definindo-as democráticas, cooperativas e anticapitalistas. Porém, ele não identifica o drama africano no contacto tardio com o resto do mundo; pelo contrário, considera o contacto de forma positiva:

Cela réglé, j'admets que mettre les civilisations différentes en contact les unes avec les autres est bien ; que marier des mondes différents est excellent ; qu'une civilisation, quel que soit son génie intime, à se replier sur elle-même, s'étirole ; que l'échange est ici l'oxygène, et que la grande chance de l'Europe est d'avoir été un carrefour, et que, d'avoir été le lieu géométrique de toutes les idées, le réceptacle de toutes les philosophies, le lieu d'accueil de tous les sentiments en a fait le meilleur redistributeur d'énergie. (Césaire, 1952, s.p.)

A tragédia, para Césaire, configura-se num momento histórico determinado, ou seja, entre esse contacto e a queda da Europa nas mãos dos financeiros e capitães da indústria sem escrúpulos, culpados de tornarem essa Europa responsável de milhões de cadáveres.

Para que semelhante projeto tivesse sucesso, era necessário institucionalizar a violência e praticá-la de forma sistemática. Entre os académicos que se concentraram na análise do fenómeno é impossível não mencionar Achille Mbembe, que na sua obra *On the postcolony* descreve três tipos de violência em que se baseia a soberania colonial. O primeiro tipo de violência é chamado *founding violence*, ou seja violência fundadora, e constitui a violência que sustentou o direito de conquista e todas as prerrogativas consequentes do dito direito, atuando de duas maneiras. Em primeiro lugar, a violência

fundadora contribuía na criação do espaço sobre o qual era exercida, constituindo a razão da sua própria existência. Em segundo lugar, apresentava-se como o único poder com a faculdade de julgar as suas leis; desta segunda maneira de atuar resultava outra característica fundamental, nomeadamente a unilateralidade, em que se baseava a sua natureza incontestável (Mbembe, 2001, p. 24).

O segundo tipo de violência tem função de legitimação. Foi produzida antes, depois e como parte da conquista, e o seu papel coincide com a justificação da sua necessidade e da sua missão universalizante, contribuindo para a produção de uma capacidade imaginária que transforme a violência fundadora em autoridade autorizadora (Mbembe, 2001, p. 25). O terceiro tipo de violência existe para garantir a manutenção, difusão e permanência desta violência, recorrendo nas situações mais banais e comuns. Consequentemente, através de uma gradual acumulação de numerosos atos e rituais, a violência cristaliza-se, acabando por representar o imaginário cultural central que o estado partilhava com a sociedade. A existência das três formas de violência cria a condição prévia para a existência da soberania colonial, eliminando a distinção entre meios e fins e introduzindo permutações entre justiça e injustiça potencialmente infinitas (Mbembe, 2001, pp. 25-26).

Governar, numa colónia, significa essencialmente ter o poder de mandar sobre os nativos. Uma das características fundamentais deste poder analisadas por Mbembe é a falta de distinção entre o ato de reger e de civilizar: a arbitrariedade da soberania colonial procurava integrar dimensão política, social e ética, subordinando as três às necessidades capitalistas da produção (Mbembe, 2001, p. 31). Adicionalmente, Mbembe define a soberania colonial como “circular” (Mbembe, 2001, p. 32): as instituições, os procedimentos e as técnicas que dela resultavam, juntamente com o conhecimento em que assentava, não eram implementados para alcançar o bem público, porquanto o objetivo final consistia na submissão dos colonizados.

O que resulta desse poder de mandar é uma relação ambivalente com os colonizados por parte dos colonizadores. De um lado, o colonizador apresenta uma atitude injusta e brutal; do outro, porém, ele considera-se o portador do dom da civilização, com o objetivo de melhorar as condições de vida do povo colonizado até ao ponto de levá-lo ao estatuto de ser humano. O nativo, por conseguinte, é o objeto protegido pelo sistema colonial, mas constitui contemporaneamente a vítima dos seus abusos.

Consequentemente à sua aplicação, os indígenas apercebem-se imediatamente do poder que perderam. Um exemplo dessa perda é a anulação do direito costumeiro a benefício do direito colonial como direta consequência da ocupação da terra por parte do colonizador, como descrito por Carvalho em “As águas do Capembáua”. O branco que “chega e ocupa a terra” (Carvalho, 2003, p. 38) é protegido por uma legislação que legitima a sua tirania através da delimitação de algumas áreas, declaradas reservadas para os designados vizinhos de regedoria. De facto, a onganda de Luna não é eliminada, mas transferida para outro sítio: trata-se de uma solução respeitosa do Ato Colonial, de acordo com o qual

Este sistema deixa às colectividades indígenas as suas instituições sociais e familiares, respeita a autoridade tradicional dos seus chefes e, dando a estes uma maior autoridade e prestígio, garante enfim aos indígenas as suas leis, usos e costumes, por serem os que mais convêm a povos em tam atrasado grau de civilização. (Acto Colonial, 1930, p. 1038)

Todavia, as razões que levam os colonizados a obedecer são de natureza diferente, nomeadamente o temor da repressão violenta, o poder económico do ocupante e a imediata indemnização oferecida em troca da terra, juntamente com a ajuda para a preparação da nova terra e a abertura de depósitos de água para o gado (Carvalho, 2003, p. 26). Como analisado por Mbembe, o ato de fornecer aos nativos equipamentos e mercadorias era justificado pela vontade de introduzi-los e mantê-los integrados na estruturas de produção; consequentemente, o colonizado resulta indissociável da estrutura de poder, de forma análoga à relação entre escravo e patrão (Mbembe, 2001, p. 31).

Nas zonas em que vigora o direito colonial, as práticas que fazem parte da tradição Kuvale são perseguidas. Os costumes reprimidos pelo regime colonial em que *Como se o mundo não tivesse leste* se concentra maiormente são as práticas espirituais, definidas “feitiçaria”, e o roubo de gado. A questão relativa ao roubo de cabeças de gado é particularmente traiçoeira, como demonstrado pela pormenorizada análise realizada por Rafael Coca de Campos.

O objeto da sua investigação é o conflito acontecido em território Kuvale entre 1940 e 1941, através do qual é possível compreender questões importantes na relação entre colonizador e colonizado e, em particular, relativamente à população Kuvale. O conflito, chamado pelos portugueses de “guerra dos mucubais”, é denominado pelos Kuvale de *Kokombola*, termo em língua otjherero com o significado de “guerra total” (Campos,

2019, p. 49). Até à Kokombola, os Kuvale conseguiram manter-se relativamente independentes das imposições da administração colonial. Entre os fatores fundamentais para a existência da dita autonomia, todavia, encontra-se um fenómeno problemático para os colonos e as populações circunvizinhas, nomeadamente o roubo de gado.

No dia 4 de setembro de 1940, conseqüentemente ao assassinato de ajudantes africanos de um comerciante, foram acusados indivíduos Kuvale. Entre as motivações pelo homicídio, enumerava-se o roubo de gado em prejuízo dos assassinos. A expedição punitiva inicial foi ordenada pelo governador da província da Huíla, que decidiu impô-la não apenas aos indivíduos considerados responsáveis do assassinio, mas a toda a sociedade Kuvale. Os primeiros três meses de guerra resultaram, porém, escassamente conclusivos; pelo contrário, os Kuvale foram acusados de se terem apropriado do gado retirado através de novos roubos (Campos, 2019, p. 50).

A segunda operação militar, empreendida no mês de dezembro do mesmo ano, implicou um emprego maior do exército e incluiu a utilização de aviões bélicos, através dos quais era possível localizar os Kuvale e alvejá-los com metralhadores e bombas. A ferocidade da repressão e a desproporcionada superioridade em termos de equipamento obrigaram os Kuvale à rendição em 1941 (Campos, 2019, p. 52).

Campos põe em destaque que, ao analisar as motivações à raiz do massacre, é necessário salientar que, contemporaneamente, Portugal e as colónias estavam a experimentar um período de crise económica causada pelos bloqueios navais impostos pelo segundo conflito mundial. Este período de estagnação impelia os capitalistas coloniais para a procura de mão de obra barata; simultaneamente, foi possível assistir a um enfraquecimento dos controles por parte da vigilância humanitária, o que permitiu aos colonos recorrer a métodos violentos com maior facilidade. Como resultado, intensificaram-se os fenómenos de migração entre o sul de Angola e o norte da Namíbia. Em seguida, foi ordenado que o gado retirado aos Kuvale fosse partilhado entre as tribos que ajudaram o exército colonial na altura das operações militares; resulta portanto possível supor que o gado fosse destinado a essas populações desde o começo, porquanto se trataria do gado recuperado pelos Kuvale através dos roubos acontecidos pouco tempo após o início das operações militares (Campos, 2019, pp. 53-55).

É necessário estabelecer uma distinção entre roubo e razia no contexto pastoril africano:

Diversos estudos sobre sociedades pastoris africanas apontam para a existência de categorias jurídicas que distinguem claramente o roubo – considerado como infração ou crime, cuja vítima pode mobilizar o sistema jurídico endógeno para obter reparação – e a razia, prática de apropriação de gado alheio sancionada pelas instituições pastoris. (Campos, 2019, p. 55)

A diferença entre roubo e razia é estabelecida pelos alvos da subtração, devido ao facto de a razia acontecer em detrimento das populações geográfica e culturalmente distantes. Durante o regime colonial, porém, os dois fenómenos foram equiparados, condenando a razia como prática primitiva e ignorando a sua função redistributiva na sociedade Kuvale. A razia constitui também a maneira de os pastores mais jovens se apossarem de cabeças de gado, tornando-se independentes dos pastores mais velhos e tendo consequentemente acesso ao matrimónio e à vida adulta (Campos, 2019, p. 57).

À vista disso, a condenação das razias produziu um efeito de desagregação internamente à sociedade Kuvale, privando-a de uma ferramenta que possibilitava a preservação de delicados equilíbrios sociais e da maior fonte de riqueza, nomeadamente o gado. A Kokombola, portanto, representa um exemplo cabível da violência que caracteriza a sociedade colonial, criminalizando uma prática comum na sociedade colonizada (ou pelo menos, numa parte dela) e utilizando-a como pretexto para acelerar a sua desintegração, quer através da violência direta da guerra, quer através das suas consequências, como o empobrecimento e os fenómenos migratórios entre populações distantes do ponto de vista identitário.

Na segunda narrativa, a presença do roubo de gado desempenha duas importantes funções. Em primeiro lugar, permite compreender a relevância e a função do gado na sociedade Kuvale; em segundo lugar, está estreitamente ligada à brutalidade aplicada pela polícia, que “resolve” a questão através da violência. A repressão violenta, todavia, não abala apenas os indivíduos considerados responsáveis pelo roubo, mas também João Carlos, a vítima, por causa do carácter unilateral e autojustificativo precedentemente analisado: o objetivo da administração colonial não se configura no estabelecimento de um sistema baseado na justiça, mas na sistematização e reprodução da violência.

Na sociedade colonial, as relações entre colonizadores e colonizados são regulamentadas por papéis hierárquicos, de maneira a manter a separação e a disparidade entre as duas categorias. Trata-se de uma sociedade estratificada, em que um pequeno

grupo de colonizadores se opõe a um muito maior grupo de colonizados. Segundo a análise realizada por Paulo de Carvalho, é possível distinguir entre fatores primários e secundários de diferenciação social. Os primeiros configuram-se na proveniência social, na cor da pele, no meio em que o indivíduo cresceu e na identificação étnica; os segundos são constituídos pelo grau de educação académica, a posição socioprofissional, o salário e o meio e local de residência. O conjunto destas características associadas a um indivíduo determina o seu posicionamento na sociedade e a sua distância da cadeia de comando (Carvalho, 2011, pp. 2-3).

A alcatifa da sociedade colonial era constituída pela elite urbana, composta pelos maiores representantes da potência colonizadora, pertencentes à classe política e militar. Para além da cor branca da pele e do prestígio, estes indivíduos partilhavam os mesmos valores culturais, analogamente à forma de pensar e agir, constituindo um grupo social estável, reproduzido de geração em geração.

Colocam-se no nível imediatamente inferior os indivíduos considerados parte da classe intermédia, nomeadamente os administradores locais do Estado, os oficiais subalternos e os agentes da PIDE, de um lado; do outro, enumeram-se os cidadãos africanos mais bem colocados na hierarquia social, sobretudo graças a um alto nível de instrução académica. É possível salientar que a classe intermédia se diferencia da elite por alguns elementos identificadores da hierarquia social, como o prestígio inferior conferido a cargos subalternos e a cor da pele. Porém, a classe intermédia de qualquer forma partilhava um grau elevado de educação e um modo de vida típico dos cidadãos europeus, resultante da identificação com a cultura europeia. Finalmente, Carvalho identifica uma última camada da sociedade dos “civilizados”, definida “elite dispersa” por causa da sua heterogeneidade (Carvalho, 2011, p. 5) e unificada pelo facto de falar português, ter uma profissão reconhecida pelo Estado e identificar-se na mesma cultura. Abaixo da última camada da elite encontra-se o grande grupo social dos nativos, oficialmente chamados “indígenas” até 1961 (Carvalho, 2011, p. 6). De forma análoga à elite, esse grupo apresentava diferenciações internas, de acordo com uma série de fatores entre os quais prevalece o meio de vida, “factor que determinava em grande medida a possibilidade de acesso à instrução académica, ao emprego e a uma série de outros bens socialmente desejados, assim como determinava o nível de vida” (Carvalho, 2011, p. 6).

Desta forma é possível enquadrar os referidos personagens das narrativas de Ruy Duarte de Carvalho. O Chefe do Posto, branco e pertencente à classe militar, faz parte da elite, em que participavam os maiores representantes do poder político e militar. R, a quem se sucederam Miguel e, em seguida, o personagem-narrador da estória de “As águas do Capembáua”, desempenha o papel de regente agrícola, colocando-se no nível intermédio da estrutura social piramidal. No terceiro nível, a base da pirâmide que coincide com a parte mais numerosa da sociedade, podem pertencer José, capataz, e os outros personagens mencionados em seguida pelo narrador. Numa hierarquia social de tipo económico, com base no sistema de relações de poder típico do capitalismo imposto aos colonizados pelos colonizadores, José coloca-se de qualquer forma acima de Dunduma, Zeca, Ernesto, Silva e Calemba: sendo capataz, quer dizer, um trabalhador encarregado de coordenar e supervisionar o trabalho de outros operários, ele detém um poder maior, apesar de não possuir os meios de produção. O resto dos personagens citados, como no caso de João Carlos, trabalha como operário agrícola, sendo controlados pelo capataz; o número de pessoas que em Angola pertencia a esta camada no início da década de 70 era mais do que significativamente superior ao dos capatazes (aproximadamente 12.000 em face de 350.000 operários) (Carvalho, 2011, p. 7). Vale a pena lembrar que, na altura de 1970, Angola era um país¹⁰ principalmente agrário, que empregava no setor agro-piscatório 64% da população, quase dois terços dos angolanos (Carvalho, 2011, p. 9).

João Carlos pode ser enquadrado mais exatamente como operário agrícola. Trata-se de uma das faixas da população mais fracas: os operários trabalhavam nas plantações ou fazendas agrícolas e pastoris dos patrões. Por falta de meios de produção e de qualificações profissionais específicas, vendiam a sua força de trabalho. Como foi relatado, as diferenças internas ao grupo social dos nativos, do ponto de vista hierárquico, baseavam-se no meio de vida e de residência: frequentemente, os operários agrícolas provinham das zonas periféricas e rurais (Carvalho, 2011, p. 8). Esse dado é confirmado pela narração, em que João Carlos afirma ter viajado múltiplas vezes ao longo da vida para trabalhar, à custa da distância da família. Adicionalmente, por causa da falta de qualificações profissionais, encontra-se obrigado a mudar de profissão, passando de

¹⁰ Embora Paulo de Carvalho utilize o termo “país”, vale a pena lembrar que em 1970 Angola ainda não era um País independente; por conseguinte, o termo deve ser entendido em aceção geográfica e não política.

pastor de ovelhas para escalador de pescado, cortador de cana, viveirista, cozinheiro, ajudante agrícola e, finalmente, de novo pastor. É possível observar que, não obstante os cinquenta anos de idade de João Carlos e a sua existência caracterizada pelo intenso e constante trabalho, ele não consegue afastar-se do seu meio social e alcançar um nível maior de bem-estar: a estrutura da sociedade colonial é de tal ordem que força à imobilidade social, mantendo os privilégios das camadas sociais superiores e tirando a riqueza do trabalho da classe trabalhadora.

Voltando para a reflexão de Mbembe em *On the Postcolony*, a condição de vida em que se encontra João Carlos respeita a definição do escravo elaborada pelo filósofo camerunense: “Who is a slave, if not the person who, everywhere and always, possesses life, property and body as if they were alien things?” (Mbembe, 2001, p. 235). De facto, ele não tem o direito de dispor do seu tempo, do seu corpo ou dos produtos do seu trabalho: ele representa um objeto e nessa qualidade está sujeito à vontade de um patrão. A esse propósito, vale a pena salientar que a palavra “nativo”, originariamente, se referia à gramática da animalidade, passando a pertencer à esfera da servidão só mais tarde: o colonizador, com efeito, visava à domesticação do nativo (Mbembe, 2001, p. 236).

Seria portanto possível definir João Carlos um “escravo”? O uso do termo em relação ao trabalhador contratado foi problematizado pela historiadora angolana Maria da Conceição Neto. Para responder à pergunta é necessário, em primeiro lugar, percorrer novamente as etapas da “abolição inacabada” que aconteceu em Angola (Neto, 2017, p. 2). No estudo da história do trabalho forçado na Angola colonial, a definição da data da sua abolição representa uma dificuldade. Em primeiro lugar é preciso efetuar uma distinção entre abolição do tráfico de escravos e abolição da escravidão. A primeira teve lugar, a nível legal, no ano de 1836: por meio do decreto do liberal Marquês Sá da Bandeira, foi proibida a exportação de escravos das colónias portuguesas em África para além-Atlântico.

A esta medida legislativa seguiram-se outras que, ao longo do século XIX, levaram à interdição da condição de escravo nos territórios sujeitos à dominação portuguesa; todavia, trata-se de uma abolição que apresentava incompletudes e divergências entre o estabelecido pela lei e o que acontecia na prática. Um exemplo destes decretos é o que, no dia 25 de fevereiro de 1869, declarou “libertos” todos os indivíduos na condição de escravos, sem distinções de género. A condição de “liberto”, porém, não corresponde à

liberdade individual: as pessoas enumeradas na categoria eram obrigadas a trabalhar para os mesmos patrões para os quais tinham trabalhado anteriormente, em troca de um baixo salário, e eram marcados com ferro em brasa com o símbolo da sua condição (Neto, 2017, p. 4).

Em 1875 entrou em vigor o decreto que declarava livres os “libertos”; todavia, estes permaneceram sob tutela pública até 1878. Este sistema fazia com que os patrões pudessem continuar a dispor da mão de obra dos seus subordinados, embora já não os pudessem tratar como dantes (Neto, 2017, p. 4). Os efeitos da legislação abolicionista, de facto, eram quase nulos e não atrapalhavam a persistência do trabalho forçado, que era permitido pela legislação colonial portuguesa, particularmente pelo Regulamento do Trabalho dos Indígenas das Colónias. O termo “indígena”, neste contexto, não era sinónimo de “negro” ou de “natural da terra”, mas incluía todos os indivíduos pertencentes a estas categorias à exceção daqueles considerados “civilizados” e, por conseguinte, cidadãos. O Regulamento, de facto, punha as bases legais para a discriminação racial (Neto, 2017, p. 6).

No entanto, a escravidão persistia e com ela o emprego de meios de obtenção, transporte e utilização dos “serviçais” típicos do tráfico transatlântico dos escravos durante o inteiro período colonial. A escravidão, portanto, não constituiu uma aberração ocasional, mas foi “uma forma de extrair riqueza e força de trabalho das populações colonizadas, usada sistematicamente, de um ou outro modo, por todos os colonizadores europeus em África, em pleno século vinte” (Neto, 2017, p. 7).

Ao discutir-se de trabalho e trabalhadores, também é útil lembrar que não existe uma interpretação universal dos dois termos; precisamente por isso, a aceção eurocêntrica do trabalho revelou-se fundamental para a criação do estereótipo em relação às supostas preguiça e ociosidade inatas nos negros, que sem a obrigação ao trabalho forçado não contribuiriam para o bem comum pretendido pela metrópole (Neto, 2017, p. 10).

Voltando para a pergunta inicial, é inegável a influência da experiência americana no uso das palavras “escravo,” “escravizado”, “escravidão”, “escravatura”. Inversamente, as várias línguas bantu conservam diferentes denominações que distinguem entre a pessoa escravizada na guerra, ou comprada, da pessoa reduzida a escravidão temporariamente (Neto, 2017, p. 8), o que reflete a diversificação do fenómeno no continente. Maria da Conceição Neto atribui a defesa do uso do termo “escravatura” a duas macro-fações: de

um lado, os acadêmicos que perseguem o objetivo de remarcar a falta de efetividade das proclamações antiesclavagistas; do outro, os descendentes dos colonizados, que

Partilham uma memória social onde todo o trabalho “para o colono” era “trabalho escravo” por, em última análise, não ser trabalho livre, sendo o colonialismo do século vinte designado também como “tempo da escravatura”, em que se viveu “até à independência”. (Neto, 2017, p. 8)

Não obstante o respeito dessas posições por parte da historiadora, Maria da Conceição Neto identifica na utilização excessiva do termo “escravatura” o perigo de banalizar e até “branquear” (Neto, 2017, p. 8) o debate sobre um tema tão complexo. Ela afirma que, embora o trabalho forçado nas colônias europeias no continente africano tenha propagado muitos dos efeitos do tráfico transatlântico dos escravos, os dois fenómenos não podem ser equiparados. Quem era embarcado para atravessar o Atlântico, por exemplo, tinha certeza da impossibilidade do regresso, enquanto o trabalho forçado não implicava a separação definitiva e “o homem poderia voltar para casa, dar alguma ajuda, fazer mais um filho, antes de partir novamente” (Neto, 2017, p. 9). Esta última circunstância tem confirmação na narração de Ruy Duarte de Carvalho, quando João Carlos lamenta encontrar “entre um contrato e outro o tempo só para fazer um filho, pagar contas antigas e firmar mais dívidas” (Carvalho, 2003, p. 80).

Como já foi antecipado no capítulo anterior, as três narrativas que compõem *Como se o mundo não tivesse leste* têm lugar na última fase do período colonial; naquela altura, as reformas económicas e políticas introduzidas por Portugal na sequência do início da guerra pela independência geraram um forte crescimento económico, que se manifestou no alargamento da indústria extrativa e transformadora, no crescimento da construção civil e do setor empresarial na agricultura e criação de gado. Em resposta, o número dos trabalhadores assalariados aumentou; inversamente, o trabalho forçado tornou-se num fenómeno marginal,

Não só devido às reformas introduzidas na legislação mas também porque a maior parte dos que iam como “contratados” já o faziam voluntariamente, para escapar aos problemas económicos crescentes das suas áreas de origem. Na memória coletiva, porém, ainda não se apagou a imagem do “contratado” como símbolo do trabalho forçado nas pescarias, nas minas e nas fazendas coloniais, longe de casa por meses ou anos, a troco de quase nada. (Neto, 2017, p. 12)

Portanto, a ficção de Carvalho consegue evidenciar a presença fundamental e estrutural da violência na sociedade colonial, que evoluiu contemporaneamente às medidas legislativas que permitiram o seu desempenho.

IV CAPÍTULO

A VIOLÊNCIA EPISTEMOLÓGICA NA COLONIALIDADE

IV.1 Do colonialismo para a colonialidade

O presente capítulo pretende encarar a importância da violência epistemológica na colonialidade. Antes de proceder na análise do complexo fenómeno acima referido, é preciso oferecer uma definição do objeto da discussão.

O capítulo tem o título aqui apresentado com o objectivo de salientar a diferença entre colonialidade e colonialismo. De facto, os dois não são sinónimos: enquanto “colonialismo” é o termo que indica os episódios históricos e empíricos de dominação, “colonialidade” remete para a dimensão ontológica, lógica e de poder criada pela colonização e pela descolonização; a mesma diferença conceitual aplica-se à decolonialidade e à descolonização (Maldonado-Torres, 2016, p. 10). A especificação aqui apresentada permite sublinhar a importância dos trabalhos de pesquisa realizados em perspectiva decolonial, porque a influência da colonialidade não se conclui com a experiência histórica do colonialismo, mas continua a sua obra de difusão através de outros canais. A análise decolonial atua com o objetivo de aprofundar o conhecimento dos ditos canais graças a uma abordagem ao assunto a partir de diversas frentes: os movimentos decoloniais enfrentam as ideias e o conceito de mudança de maneira a não isolar a perspectiva da ação. Eles combinam o conhecimento, a prática e as expressões criativas, entre outros âmbitos, nos seus esforços de transformar o mundo. Para eles, a colonização e a desumanização pedem um movimento holístico que envolva ir ao encontro dos outros, comunicar e organizar. Um novo tipo de conhecimento e de crítica são parte deste processo: a produção do conhecimento e da crítica decoloniais participam num padrão de ser, atuar e conhecer completamente novo e diferente (Maldonado-Torres, 2016, p. 7).

Não teria sido possível ter uma colonização epistémica sem que ela assentasse na experiência do colonialismo, cujos começos podem ser individuados na época da exploração dos oceanos. A partir do século XV, as expedições que partiam da Espanha e de Portugal levaram os europeus para continentes desconhecidos. Naquela época, o reino de Portugal encontrava-se entre um vizinho muito mais poderoso e o mar, que representou o ponto de partida para projetos de expansão que lhe teriam permitido competir com a riqueza de Castela. Naquela altura, cidades como Lisboa e o Porto já eram afirmadas do ponto de vista dos comércios, através das ligações com a Europa do Atlântico Norte e com o Mediterrâneo ocidental. Adicionalmente, os portugueses foram capazes de aproveitar esta oportunidade graças à familiaridade com o elemento marinho, que não tinha o carácter desconhecido e espantoso que podia representar para um europeu proveniente da zona oriental do continente. Por conseguinte, a combinação dos elementos favoráveis até agora mencionados representou o trampolim perfeito para o começo da expansão portuguesa (Rui, Sousa, & Monteiro, 2009).

O próprio Ruy Duarte de Carvalho, antropólogo e autor das narrativas analisadas ao longo do presente trabalho de tese, sublinha que as ditas explorações colocaram as bases para que se criassem as condições necessárias para a mundialização económica; portanto, uma das primeiras causas do expansionismo europeu seria puramente comercial. Desta forma, os portugueses enriqueceram-se graças aos recursos encontrados nos territórios explorados, contemporaneamente ao alargamento das rotas e à descoberta de lugares que, até àquele momento, ficaram desconhecidos aos europeus:

Os Portugueses, para o que nos interessa aqui, do ouro que inicialmente procuram na África setentrional alargam-se, por um lado, ao estabelecimento do acesso por mar às mercadorias da Índia e a um interesse marcado pelas costas americanas que são hoje o Brasil, e pelo outro, em relação à África, descobrem em pouco tempo as possibilidades comerciais que outros produtos africanos, nomeadamente escravos e marfim, podem garantir-lhes. (Carvalho, 2008, p. 37)

Portugal foi um império colonial até 1975, ano do reconhecimento formal da independência dos Países que estavam sujeitos à colonização. Para que uma organização tão extensa durasse séculos, era preciso criar um sistema capaz de garantir o controle sobre os principais meios da existência social de uma pessoa, nomeadamente a

subjetividade, o sexo, o trabalho e a autoridade; o dito sistema, analisado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, leva o nome de colonialidade do poder.

O significado do conceito de eurocentrismo aqui apresentado não remete apenas para a Europa no seu sentido geográfico, mas na qualidade de espaço em que assenta uma epistemologia formada a partir das necessidades da economia capitalista: o dito tipo de conhecimento, que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo, nomeadamente “a medição, a externalização (ou objetivação) do cognoscível em relação ao conhecedor”, tendo como objetivo o poder de controlar as relações dos indivíduos com a natureza e a propriedade dos recursos necessários para a produção, foi produzido a partir do século XVII nos principais centros hegemónicos de poder desse universo intersubjetivo, como a Holanda de Descartes e Spinoza e a Inglaterra de Locke e Newton (Quijano, 2009, p. 74).

Na ordem de conhecimento aqui apresentada, o meio do trabalho ocupa uma posição de primazia, porque inclui a questão da propriedade dos recursos de produção, necessária para a produção da riqueza; os recursos que eram próprios dos países sujeitos à colonização foram pilhados com o objetivo de um enriquecimento a baixo custo. De facto, como sublinhado por Quijano, a capacidade de um grupo social de se impor perante outro grupo não pode assentar apenas no seu poder de coerção: enquanto a autoridade pode apenas obrigar os componentes de um grupo social a cumprir uma norma, é preciso incluir os ditos indivíduos no mecanismo de relações que ligam as diferentes componentes de uma sociedade entre si. Na sociedade capitalista, o dito mecanismo é constituído pelo controlo do trabalho pelo capital. Adicionalmente, o trabalho é uma das três instâncias centrais nas relações de exploração, dominação e conflito, sendo as outras duas o sexo e a raça; destas três instâncias, a que se impõe como central e permanente é nomeadamente o trabalho. Em origem, sexo, raça e força de trabalho são apenas atributos dos indivíduos, mas na sociedade capitalista os ditos atributos assumem o papel de características funcionais à classificação da população. Todavia, entre as três existe uma diferença substancial: enquanto o sexo representa um atributo biológico diferencial, como no caso da idade, a força de trabalho e a raça não têm a ver com a estrutura biológica de um indivíduo; o papel que raça e força de trabalho têm na classificação social, portanto, é o resultado das lutas pelo controlo dos meios de produção. De facto, a raça é uma construção derivada de um dado biológico, nomeadamente o fenótipo (duma forma

análoga à criação da categoria do género a partir do sexo biológico), cuja formação teve e tem um papel fundamental na sociedade capitalista, em que

A racialização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do carácter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjectivo. (Quijano, 2009, p. 107).

Foi desta forma que a colonialidade do poder se impôs na classificação social, tornando-a universal. Em seguida, a colonialidade do poder articulou-se em sentido geopolítico e cultural, classificando os territórios colonizados segundo o modelo eurocentrado de poder: como demonstrado nas narrativas de *Como se o mundo não tivesse leste*, as comunidades indígenas foram por sua vez divididas em classes sociais superiores, as que se relacionavam com o poder colonial e atuavam em função intermediária, e inferiores, como no caso dos operários agrícolas, representados pela história de João Carlos. Adicionalmente, a colonialidade envolveu a distribuição do trabalho: em um mundo dividido entre centro e periferia, o centro experimentava prevalentemente o trabalho assalariado, enquanto na periferia eram mais difusos a escravidão, a servidão, a produção mercantil simples, a reciprocidade, de acordo com a divisão ministrada pelas diferentes classes sociais.

O controlo do trabalho revelou-se fundamental no processo de submissão próprio da experiência colonial; para além disso, também em países caracterizados por uma experiência histórica diferente da europeia e, portanto, não inclusiva da revolução industrial, a natureza tinha de ser enumerada entre os recursos de produção. Deste ponto de vista, a colonização epistemológica resultou no abandono dos métodos tradicionais de produção em favor de uma divisão do trabalho segundo o padrão imposto pelos mercados internacionais. A revolução industrial prevaleceu sobre a atividade agrícola, privilegiando sobretudo a indústria pesada; por conseguinte, foi dada grande importância ao setor terciário e dos serviços e às exportações: o novo sistema económico foi projetado em detrimento da economia tradicional, que não podia competir com os ritmos que se impuseram no contexto da revolução industrial e como consequência dela. É a partir do esquema aqui resumido que se originou o atraso ou, melhor, o subdesenvolvimento, elemento chave na criação de um discurso focado na disparidade entre a Europa e o Sul do mundo representado pelos territórios colonizados. A consequência deste género de

políticas resultou no começo de um processo de subdesenvolvimento em todos os territórios afetados pelo colonialismo. O funcionamento deste processo pode ser sintetizado em três pontos. Primeiro, a constituição do sistema capitalista mundial é tal que partes do sistema se desenvolvem sempre em detrimento de outras partes, ou através do comércio ou da transferência de excedentes. Segundo, o subdesenvolvimento das colônias não consiste apenas na ausência de desenvolvimento, mas é o produto de uma estrutura organizacional constituída pelo colonialismo com o objetivo de conduzir um território não-ocidental para o mundo capitalista. Terceiro, independentemente do seu potencial económico, a organização das colônias é de tal forma que elas não possuem a capacidade estrutural para serem autónomas e crescerem de modo sustentável, porque o seu destino económico é determinado em larga medida pelos países desenvolvidos (Mudimbe, 2013, p. 18).

O que tornou possível este domínio epistémico foi a naturalização da forma em que os ditos meios se apresentaram na experiência social eurocêntrica, incorporando e, por conseguinte, anulando a verdadeira natureza heterogénea da experiência social. A importância representada pela colonização do ponto de vista epistemológico assenta na natureza do conhecimento na sua qualidade de produto da subjetividade; isso significa que não é possível dominar uma população respeitando, ao mesmo tempo, o seu saber e a sua tradição.

O mundo que resulta deste domínio epistémico é um mundo caracterizado por uma visão que contrapõe uma série de conceitos dicotómicos: uma consequência da colonização epistémica é a criação do chamado “pensamento abissal”. Trata-se de um pensamento que analisa o mundo de forma dicotómica, do ponto de vista quer cultural quer económico. De um lado há tudo o que foi produzido no âmbito social, político e cultural na Europa e no Ocidente: o cristianismo, o conceito de modernidade e o método científico como medida universal. Tudo o que não corresponde a padrões reconhecidos como válidos do ponto de vista ocidental é colocado para além da linha abissal: “a característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha” (Santos, 2009, p. 23). De facto, o que aconteceu durante a experiência colonial e que continua a ocorrer na colonialidade é a supressão de todo o conhecimento do outro lado da linha.

Juntamente com a irracionalidade, o que se encontra para além da linha abissal é associado ao carácter de atrasado e ultrapassado. Esta conceção implicou uma visão da história em uma perspectiva de contínua comparação entre as sociedades formadas no ambiente social, político e cultural europeu e às que pertenciam ao Sul global, em que as segundas não podiam competir. A este propósito, vale a pena esclarecer a definição do conceito de “Sul global”, apresentada no conhecido volume organizado por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses: trata-se de um Sul metafórico, que coincide parcialmente com os territórios localizados ao Sul do Equador geográfico, porque é a zona em que se encontra a grande parte dos países alcançados pelo colonialismo europeu, mas que nesta análise se configura como um espaço em que é possível experimentar epistemologias diferentes. Trata-se do espaço ignorado pela hegemonia epistemológica europeia, com as consequências que estão a ser ilustradas no trabalho aqui apresentado.

É possível encontrar no capitalismo a raiz deste processo: como já foi analisado acima, no capitalismo não pode existir desenvolvimento que não seja em detrimento de outra pessoa ou comunidade de pessoas em situação de subalternidade em relação ao sujeito do desenvolvimento. Por conseguinte, a existência de um sujeito ou de uma comunidade de sujeitos marginados e excluídos pelo pensamento abissal é fundamental para a proliferação da epistemologia dominante. Considerando as colónias como máxima expressão da economia capitalista, elas são a expressão geográfica da distinção entre o que se encontra de um lado e do outro da linha:

A mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é, *par excellence*, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de alguma forma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas. (Santos, 2009, p. 29)

Colonizar uma população na sua dimensão epistémica significa impor forçosamente uma epistemologia, quer dizer, “toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido” (Santos, 2009, p. 9). Conhecimento e experiência social constituem uma dupla relação causa-efeito, considerando que a epistemologia é produzida pela experiência social, composta pelas práticas e pelos atores sociais; vice-versa, não existe experiência social que não precise do conhecimento para tornar-se compreensível. Portanto, o que é considerado conhecimento válido constitui

uma epistemologia, que molda as experiências sociais em um determinado contexto (Santos, 2009, p. 9). Seguindo o raciocínio estabelecido por Boaventura de Sousa Santos, à existência de multidões de experiências sociais diferentes corresponde a presença de inúmeras epistemologias diferentes, quer dizer, diferentes maneiras de conhecer e interpretar a realidade, culturas e aplicações do dito conhecimento; pelo contrário, aplicar a colonialidade do poder consiste na classificação da população mundial em categorias que pertencem à epistemologia eurocêntrica.

Para que esta ação tenha êxito, é fundamental despojar as populações colonizadas dos seus saberes. Trata-se de uma série de conhecimentos que encontram as suas bases na ligação com a terra e o ambiente nativo das ditas populações, cuja validade é demonstrada pela coerência entre a sua aplicação e os resultados obtidos. Um exemplo é o desastre agrícola causado pela substituição dos métodos tradicionais de irrigação com sistemas tecnológicos, na ilha de Bali: ignorar conhecimentos baseados na experiência de milhares de anos, acusados de serem práticas de feitiçaria, levou de facto a enormes perdas de colheitas, que foram recuperadas só restaurando os velhos métodos (Santos, 2009, p. 51).

A violência epistemológica, portanto, devora os conhecimentos relativos à dimensão mais concreta da vida quotidiana, mas não se limita a isso e adicionalmente invade sistemas mais complexos, como no caso do direito. Com efeito, disposições como a escravidão e o relativo comércio, a exploração dos recursos naturais finalizada à instalação de estruturas produtivas pertencentes ao colonizador e colocadas no solo do colonizado (como no caso da fazenda de “As águas do Capembáua”), a imposição de um novo sistema jurídico que limita as liberdades pessoais até ao encarceramento ou à pena capital, eram perfeitamente legais: se o conhecimento-poder predominante prevê a crueldade, a crueldade torna-se possível e até justificada. O resultado último da violência epistemológica é, de facto, a legitimação de outros tipos de violência. No caso do direito, a imposição de leis baseadas nos costumes europeus era justificada por uma suposta falta de maneiras de resolver as controvérsias; todavia, em todas as zonas do mundo em que o colonialismo pilhou, saqueou, violou e matou, havia outros sistemas de direito, como no caso do direito costumeiro em Angola. O que o colonialismo fez foi escolher deliberadamente de não considerar o direito costumeiro como válido, enquanto o direito colonial permitia de aproveitar dos recursos locais por custos extremamente baixos.

Adicionalmente, para que as políticas adotadas com o objetivo de explorar os territórios sujeitos ao processo histórico da colonização tivessem efeito, não era possível instaurar uma relação de paridade, nem de continuidade entre colonizadores e colonizados; pelo contrário, era necessário subjugar a população encontrada nos territórios “acabados de descobrir” também através de um clima de medo, capaz de incutir temor reverencial face à presença do branco: “Je parle de millions d’hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d’infériorité, le tremblement, l’agenouillement, le désespoir, le larbinisme” (Césaire, 1955, s.p.).

A importância de argumentar sobre um tipo de violência reside no papel fundamental exercido pela violência no mecanismo colonial. O colonialismo é objeto de estudo de inúmeros trabalhos de pesquisa, em que é definido como essencialmente violento: no seu *Discurso sobre o colonialismo*, que é um dos textos de referência desses trabalhos, Aimé Césaire individua o foco do supracitado sistema na difusão do medo, do complexo de inferioridade e do servilismo na população colonizada. A estrutura em que o colonialismo se baseia, portanto, assenta-se na prevaricação sobre pessoas reduzidas em um estado de inferioridade e subalternidade face ao colonizador. Para alcançar este resultado, é necessário um trabalho destinado a afetar a mentalidade das pessoas sujeitas à colonização, para que as políticas centradas no conceito de superioridade tenham efeito e não sejam prejudicadas pelo risco de motins: é neste caso que se torna imprescindível a colonização epistêmica.

O sentimento de inferioridade é central na análise do autor e psiquiatra Frantz Fanon que, na sua obra de estreia *Pele negra, máscaras brancas*, individua a raiz deste complexo em um duplo processo, em primeiro lugar econômico e, por conseguinte, de interiorização da dita inferioridade. Mas, diferentemente de Freud¹¹, ele recusa a abordagem ontológica porque, no caso do negro, trata-se do resultado da sua experiência na sociedade. Segundo Fanon, as sociedades dividem-se em duas grandes categorias: as sociedades racistas e as sociedades que não são racistas, excluindo qualquer possibilidade de nuances. O negro que cumpre a sua experiência de vida em uma sociedade racista, portanto, é destinado a ser condicionado pelo citado complexo de inferioridade. Exploradas todas as formas em

¹¹ “Réagissant contre la tendance constitutionnaliste de la fin du XIX^e siècle, Freud, par la psychanalyse, demanda qu'on tînt compte du facteur individuel. A une thèse phylogénétique, il substituait la perspective ontogénétique. On verra que l'aliénation du Noir n'est pas une question individuelle. ” Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 1952, Éditions du Seuil, p. 8)

que é possível despojar o sujeito subalterno de cultura, ele é relegado para a imagem do primitivo, resumida por Frantz Fanon em apenas três palavras: “les nègres sont des sauvages, des abrutis, des analphabètes” (Fanon, 1952, p. 94). Ironicamente, pertence ao branco a ciência, nomeadamente aquela ciência em que supostamente assenta as suas bases teóricas o racismo, ou seja a biologia, que porém confirma que “*in vivo et in vitro*, le nègre s’était révélé analogue au blanc [...]: le victoire jouait au chat et à la souris” (Fanon, 1952, p. 96). Mas a linha abissal não deixa de existir no momento em que a epistemologia a que ela própria pertence evidencia que, no plano científico, os dois lados da linha não apresentam diferenças, porque o poder da igualdade invisível é menor das desigualdades baseadas em diferenças visíveis, como a cor da pele. Fanon explica a grande dificuldade do negro em sair da condição de ser “outro” propriamente por causa da sua fisicalidade, que é inconfundível e o torna o candidato perfeito à condição do ser-colonizado¹².

IV.2 O missionário e o antropólogo

Enquanto o parágrafo anterior se concentrava nos pressupostos ideológicos e culturais da colonialidade, o presente parágrafo será focado em duas figuras que puseram em prática os princípios descritos: o missionário e o antropólogo. Trata-se de dois representantes da opressão epistemológica, mas que atuaram de formas diferentes.

IV.2.1 O missionário

É historicamente comprovado que a ação de colonização foi incentivada pela Igreja católica: por três séculos, do XVI ao XVIII, os missionários integravam o processo político de criação e ampliação do direito da soberania europeia sobre as terras “acabadas de descobrir” (Mudimbe, 2013, p. 68).

¹² Fanon (*Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, 1952, p.99) explica que, num primeiro momento, a semelhança entre a atitude do antisemita e a da pessoa racista contra o negro (*négrophobe*) poderia aparecer surpreendente. Il afirma que foi seu professor de filosofia, de origem caribenha, a avisá-lo que, quando um antisemita está a expôr-se contra dos judeus, o seu preconceito estende-se também ao negro (“dressez l’oreille, on parle de vous”): um antisemita é forçosamente *négrophobe*.

Vale a pena sublinhar que os missionários, no cumprimento da sua obra, estavam a obedecer às ordens dos papas, em uma época em que o detentor do poder espiritual influenciava fortemente o poder temporal. Valentin-Yves Mudimbe recorda uma série de bulas papais fundamentais para a realização daqueles princípios em que se baseava o projeto colonial. A bula *Inter Caetera* de 1493 instruía os cristãos a “derrubar o paganismo e instituir a fé cristã em todas as nações bárbaras”, enquanto duas outras bulas publicadas cerca de quarenta anos mais cedo, *Dum Diversas* e *Romanus Pontifex* (1452 e 1455), garantiam aos reis de Portugal o direito de “desapropriar e escravizar perpetuamente maometanos, pagãos e negros em geral”, através da formulação “*invadendi, conquirendi, expugnandi, debellandi*”. Graças a este sistema, os domínios coloniais podiam tornar-se de propriedade da Igreja: o axioma de referência era o dito *cuius regio, illius religio*, que estabelecia a subalternidade do poder político do Estado-nação ao poder da Igreja (Mudimbe, 2013).

Sucessivamente, houve uma transição em favor do poder temporal, mas igualmente regulamentada pelo pontífice. No caso específico de Portugal, vale a pena lembrar o Tratado de Tordesilhas, ratificado em 1494 e originado pela competição e conflitualidade entre Portugal e Castela, as duas potências europeias protagonistas da expansão marítima. O pontífice já tinha intervindo com o objetivo de regulamentar o conflito, estabelecendo uma primeira divisão entre as terras ocupáveis por Portugal e as zonas sujeitas à conquista por parte da Coroa de Castela. O conflito reacendeu-se quando os cosmógrafos portugueses reclamaram as terras “descobertas” por Cristóvão Colombo, que teriam ficado na área destinada a Portugal. Novamente, a resolução da controvérsia não pôde acontecer fora da influência da Igreja, enquanto o rei de Portugal teve de contratar a nova divisão juntamente com os dois reis católicos de Castela e Aragão.

O papel da Igreja católica foi de primordial importância também na domesticação das mentes nativas, operada pelos missionários através da imposição da religião cristã. Assumindo o caráter hegemónico da cultura eurocêntrica e, portanto, a superioridade da Igreja católica, o missionário não precisava de instaurar um diálogo com o indígena; pelo contrário, este último encontrava-se em situações em que a sua sobrevivência na qualidade de ser humano dependia da sua conversão ao cristianismo (Mudimbe, 2013). No quadro do modelo ideológico da conversão, sendo o pagão um significante, o significado a ele associado era o valor da maldade; da mesma forma, a conversão era o

processo através do qual o pagão, tornado em cristão, teria assumido o valor do cristianismo e, portanto, o significado da bondade.

O discurso dos missionários, impondo-se como portador da verdade, por sua vez suportada pela suposta superioridade ocidental, suplantou as outras formas de cultura e de espiritualidade: “é o poder-conhecimento de um campo epistemológico que possibilita uma cultura dominante ou modesta” (Mudimbe, 2013). O tema da procura da verdade representou durante muito tempo a principal preocupação da filosofia ocidental:

desde Descartes, a filosofia no Ocidente tem estado, de forma especial, preocupada com a relação entre conhecimento e verdade: “ser um filósofo era estar preocupado com a questão, o que é a verdade? O que é o conhecimento?” (Foucault, 1980). (Mudimbe, 2013, p. 54)

A Igreja detinha o poder de impor nos fiéis, quer voluntários, quer obrigados, como no caso dos colonizados, as respostas a estas perguntas. A imposição começava com a cerimónia de apropriação da *terra nullius*, caracterizada por uma ritualidade com o objetivo de esclarecer desde o primeiro momento o novo padrão de poder político, militar e espiritual. Normalmente, as cerimónias de instalação do novo poder eram caracterizadas por três elementos principais. Em primeiro lugar, construía-se um símbolo físico que representasse as armas reais, como a coluna no caso da Coroa de Portugal ou os símbolos análogos das outras potências europeias, como o monte de pedras em relação à Espanha ou a cruz no caso de França e Inglaterra. Em segundo lugar, realizava-se uma declaração solene, que muitas vezes apresentava as cartas recebidas do rei, e indicava-se que a posse era efectuada em nome do ou pelo próprio rei, anunciando a nova soberania. Finalmente, oficializava-se a simbolização da nova jurisdição. Depois disso, o costume das nações romano-católicas previa a realização de uma missa, enquanto as nações anglo-saxónicas confiavam o processo a uma fórmula sagrada ou decreto legal (Mudimbe, 2013, p. 69)

Ao longo da sua análise sobre a influência do discurso missionário na invenção de África, Valentin-Yves Mudimbe sublinha a sua natureza violenta: o missionário não tenta estabelecer um diálogo com o indígena, mas impõe a lei divina, até ao ponto em que os africanos estavam obrigados a decidir entre a sobrevivência e, portanto, a conversão, ou a morte. Adicionalmente, referindo-se à obra do filósofo camaronês Fabien Eboussi-Boulaga, Mudimbe individua as cinco características definidoras do discurso missionário.

A primeira característica é a linguagem do menosprezo, que desde o seu nascimento¹³ ridiculizou as divindades e as crenças pagãs e se apropriou quer da única forma de verdadeira comunicação com Deus, quer da única imagem correta do divino. A segunda é a linguagem da refutação ou da redução sistemática, que cria uma oposição metafórica entre o bem e o mal em que o primeiro é representado pelo cristianismo branco transcendental e o segundo pelas religiões pagãs e negras. Em terceiro lugar, a ação missionária é suportada por uma série de objetivos programáticos, que se destinam a demonstrar a verdade de Deus. A quarta característica relaciona a Fé com o conhecimento da única Verdade: graças à entrada das categorias religiosas e bíblicas na lógica da civilização, o modelo cultural assume um caráter sagrado e é garantido por um selo divino: daqui, resulta “[...] que a característica cristã reside na qualidade da Fé e não na sua grandiosidade moral; que é a Fé que promove e dá sentido à ética e não o oposto” (Mudimbe, 2013, p.75). Finalmente, a última característica é o resultado dos dois axiomas acima apresentados e do seu significado teológico: a linguagem missionária, obedecendo-lhe, deve provar que qualquer realização da atividade humana é impossível, a não ser que o verdadeiro Deus seja reconhecido (Mudimbe, 2013, p. 75).

As cinco características aqui apresentadas confirmam que, apesar do missionário ser o responsável da salvação de África e atuar neste sentido (a este propósito, vale a pena sublinhar que, em âmbito religioso, o oposto da salvação é a condenação), o processo praticado pelos supostos mensageiros de Deus encontra a sua raiz na violência.

No discurso missionário, a cultura eurocêntrica e a religião são inseparáveis; por conseguinte, a abordagem abate as crenças e os saberes indígenas da mesma forma em que o capitalismo destruiu a economia doméstica¹⁴: ambas as dinâmicas remetem para o imperialismo, quer económico quer religioso, e atua segundo as mesmas modalidades.

¹³ É possível deduzir que o texto faz referência à forma em que o Cristianismo se impôs na época do Império Romano, que, para além da violência física, sobrepôs as suas celebrações aos dias sagrados da tradição pagã: um exemplo é uma das ocorrências principais do calendário litúrgico Cristão, notoriamente celebrada no dia 25 de Dezembro: a mesma data era originariamente a festa do Sol Invictus. A função desta sobreposição era, precisamente, a de substituir e apagar a tradição original.

¹⁴ Segundo Mudimbe (*A invenção de África*, Pedago, 2013, p.17) as distorções estruturais aplicadas às sociedades colonizadas são constituídas pela prioridade dada à revolução industrial sobre a revolução agrícola, a promoção simultânea de todos os ramos da indústria, foi dada ênfase às actividades do sector terciário e à exportações em detrimento do sistema económico local. Por conseguinte, as economias locais foram destruídas.

IV.2.2 O antropólogo

A importância da segunda figura aqui apresentada, a do antropólogo, é compreensível no momento da análise do tropo epistemológico da invenção de África (Mudimbe, 2013, p. 33). Mudimbe escolhe o termo “invenção” para exprimir o resultado final da colonização, quer dizer, a transformação de áreas não-europeias em construções fundamentalmente europeias: o dito processo não aconteceu apenas a nível político e económico, mas também epistemológico. Como foi explicado no primeiro parágrafo, a raiz da colonialidade do poder encontra-se na difusão de uma epistemologia que satisfaz as necessidades da economia capitalista; por essa razão, as colónias foram inicialmente exploradas para tirar proveito a nível económico e a exploração continuou por toda a duração da experiência colonialista, que no caso de Portugal foi de cerca de quinhentos anos.

A ciência antropológica nasce no contexto da ideologia mercantilista, no século XVIII: “[...] é durante este mesmo século que, paradoxalmente, as interpretações iniciais sobre os “selvagens” são propostas pelos cientistas sociais do Iluminismo (Duchet, 1971)” (Mudimbe, 2013, p. 34). A figura do cientista social acresceu a sua importância nos anos do Iluminismo, tratando-se de uma época caracterizada também pela crítica à religião e que, portanto, deixava espaço à proliferação das publicações científicas. Todavia, entre os efeitos desta liberdade intelectual, havia o desenvolvimento de um conceito de história e de antropologia focados nas suas conceições eurocêntricas: visto que o imperialismo e a antropologia ganhavam forma e importância no mesmo momento, o processo possibilitou a reificação do “primitivo”.

O importante é a ideia da História com um “H” maiúsculo que primeiro integra a noção de *providentia* de Santo Agostinho e depois manifesta-se na evidência do Darwinismo social. Evolução, conquista e diferença tornam-se sinais de um destino teológico, biológico e antropológico que atribui às coisas e aos seres as suas áreas naturais na missão social. Os teóricos do capitalismo [...], bem como os filósofos, comentam dois paradigmas principais e complementares. Estes são a superioridade inerente à raça branca e [...] a necessidade das economias e estruturas europeias se expandirem [...] (Mudimbe, 2013, p. 34)

Portanto, é possível individuar um momento histórico em que a presunção de superioridade com base na diferença racial assume um carácter científico e, por

consequente, incontestável, desde que o método científico é o fundamento do pensamento eurocêntrico. Aqui apresenta-se um dos paradoxos deste tipo de conhecimento: a soberania epistémica. No modelo eurocêntrico, a epistemologia, entendida como teoria do conhecimento, deveria ser “exterior a todas as formas de conhecimento”: desta posição de superioridade deveria derivar a soberania. Todavia, a contradição reside no facto que a dita teoria do conhecimento “tomava como modelo uma das formas de conhecimento que se propunha avaliar, a ciência”; portanto, os critérios soberanos que deveriam separar ciência e não-ciência são, na realidade, resultados do próprio conhecimento científico (Arriscado Nunes, 2009, p.110).

No âmbito da ciência antropológica, o discurso era influenciado por dois fatores principais, quer dizer, o fator ideológico e o das ciências naturais; se o primeiro se concentrava na “relação entre a projecção de consciência de um indivíduo, as normas exemplificadas pela nossa sociedade, e o grupo social e científico dominante”, o segundo lançou as bases para a “implementação progressiva e hesitante das ciências sociais” (Mudimbe, 2013, pp. 36-37). Na atividade antropológica, a convergência dos dois fatores resultou na prevalência do etnocentrismo, quer dizer, a tendência a julgar a história, a estrutura social e a cultura dos grupos humanos com base nos valores próprios do grupo humano a que pertence o ponto de vista do observador, considerado como ideal e ponto de referência da análise. Mudimbe, todavia, atua uma distinção entre dois tipos de etnocentrismo, quer dizer, um etnocentrismo epistemológico e um etnocentrismo ideológico. A diferença entre os dois assenta na sua natureza: enquanto o etnocentrismo epistemológico é suportado por uma atmosfera intelectual, graças à qual a antropologia recebe o estatuto de discurso, o etnocentrismo ideológico consiste em uma atitude e, portanto, é pessoal. O resultado da convergência destes dois aspetos do etnocentrismo é visível na experiência colonial e, mais especificamente, “no discurso do poder e no do conhecimento, ao ponto de transformar a missão da disciplina num projecto de aculturação. E o antropólogo decidiu encarregar-se do controlo dos projectos evolutivos “no discurso do poder e no do conhecimento, ao ponto de transformar a missão da disciplina num projecto de aculturação. E o antropólogo decidiu encarregar-se do controlo dos projectos evolutivos” (Mudimbe, 2013, p. 37).

Através da análise dos papéis desempenhados pelas figuras do missionário e do antropólogo, foi possível evidenciar como os dois foram dois importantes atores do

processo de colonização epistemológica. Ambos desempenharam uma função no processo de conversão, mas com objetivos e modalidades diferentes. O primeiro, o missionário, impõe a própria noção de conhecimento para salvar as almas, limitando a sua ação no âmbito da fé, não esquecendo todas as implicações que esta tem com o conceito de cultura e o de verdade. O antropólogo, pelo contrário, analisa o que vê para contribuir à construção da história da humanidade, segundo critérios que pertencem à sua própria epistemologia; adicionalmente, ele considera os “primitivos” como objeto de estudo. Neste sentido, vale a pena sublinhar a diferença entre historiador e antropólogo evidenciada por Lévi-Strauss: enquanto o historiador reconstrói a história a partir de testemunhos preexistentes, o antropólogo constrói os documentos necessários à reconstrução da história humana com base nos resultados da sua observação (Lévi-Strauss, 1963).

No que diz respeito a uma reflexão contemporânea sobre o papel do antropólogo, vale a pena salientar a conflitualidade com o campo dos estudos pós-coloniais evidenciada por Miguel Vale de Almeida. De facto, enquanto os antropólogos julgam a sua disciplina adequada para decodificar os significados e explicar os processos de transformação identitária, os estudos pós-coloniais, que emergiram da crítica literária e dos estudos culturais, lamentam que os antropólogos se consideram especialistas de populações que constituem os alvos preferenciais de análise dos pós-colonialistas, nomeadamente “populações ex-colonizadas e/ou em comunidades minoritárias ou de imigrantes” (Almeida, 2002, p. 23). Adicionalmente, existe um debate não apenas sobre os estudos pós-coloniais *per se*, mas também sobre o próprio uso do termo “pós-colonial”. Na visão de Almeida, o termo pode ser útil em relação à oportunidade de propor uma análise que considere a continuidade histórica e a mútua constituição das representações sociais de colonizadores e colonizados. Porém, o dito tipo de análise requer uma série de pressupostos, nomeadamente: a consideração da continuidade entre colonialismo e pós-colonialismo; uma análise inclusiva da economia política, para uma compreensão do aspeto material dos processos sociais de significação; uma análise da prática dos atores sociais em contextos específicos, focada no entendimento das complexidades da negociação de identidades; a pesquisa etnográfica; a aplicação do método comparativo, particularmente entre diferentes experiências de colonização e reconfiguração pós-colonial.

Considerando o lugar epistemológico do nascimento da antropologia, hoje é possível afirmar sem hesitações que a dita ciência social surgiu com base em pressupostos colonialistas originais, que desempenharam uma função imprescindível na criação do outro enquanto subalterno e na afirmação da primazia epistemológica ocidental. Todavia, pode-se adicionalmente pensar na antropologia como num possível pressuposto para a criação de um discurso contra-hegemónico, na medida em que essa ciência social pode tornar-se numa modalidade de conhecer racionalidades diversas. Porém, no atual estado de coisas, é ainda cedo para avaliar os resultados desta nova conceição da antropologia: enquanto no âmbito da literatura e da economia política do desenvolvimento já foram produzidos bons exemplos de análise pós-colonial, inclusive sobre a África lusófona, a antropologia portuguesa contemporânea está apenas no início de uma elaboração sobre temas como a análise dos processos de poder-saber coloniais, a abordagem etnográfica dos terrenos ex-coloniais e a consideração da análise pós-colonial na acepção fornecida por Almeida (Almeida, 2002, p. 33).

IV.3 Construir alternativas

Em consequência da avaliação do nascimento da colonialidade, do seu desenvolvimento e dos efeitos por ela produzidos, é possível formular interrogativos relativos à oportunidade de encontrar alternativas à colonialidade e à hegemonia epistemológica. A necessidade de encontrar as ditas alternativas resulta da consideração dos perigos representados pela concretização do produto final do capitalismo, nomeadamente o imperialismo, como afirmado na obra *O imperialismo, etapa superior do capitalismo*. Nela Lenin argumenta que no imperialismo se verificam o domínio dos monopólios e dos capitais financeiros, a exportação dos capitais e a partilha de toda a superfície terrestre entre os maiores países capitalistas. Na fase final deste processo, os países objeto da partição tornam-se, de facto, colónias e encontram-se para além da linha e da cartografia abissal, permitindo a prossecução de um sistema baseado na distinção dicotómica entre centro e periferia atuada nas três dimensões económica, que prevê a contraposição entre desenvolvimento e subdesenvolvimento, epistemológica, que opõe ciência e feitiçaria, e social, nas manifestações de injustiça.

Procurar uma alternativa ao sistema aqui apresentado, portanto, significa antes de tudo prosseguir o caminho para a justiça social. De forma análoga à relação entre colonialidade do poder e do saber, que constituem as bases ideológicas de um sistema que se manifesta com a realização da injustiça social, promover a justiça social indica defender a justiça cognitiva global, que é só alcançável através de um pensamento “alternativo de alternativas”; diferentemente, o pensamento abissal não deixará de autorreproduzir-se (Santos, 2009, p. 41). A alternativa proposta é constituída pelo cosmopolitismo subalterno, teorizado por Boaventura de Sousa Santos:

Consiste num vasto conjunto de redes, iniciativas, organizações e movimentos que lutam contra a exclusão económica, social, política e cultural gerada pela mais recente encarnação do capitalismo global, conhecido como globalização neoliberal. (Santos, 2009, p. 42)

O triunfo planetário da economia de mercado, juntamente com a queda do socialismo, representa de facto um fator preponderante no nascimento do problema pós-colonial (Almeida, 2002, p. 27), a que o cosmopolitismo subalterno de oposição quer propor-se como resposta. As iniciativas através das quais o cosmopolitismo subalterno se manifesta pretendem combater a exclusão social resultante das relações de poder desiguais e prosseguem a redistribuição dos recursos materiais, sociais, políticos, culturais e simbólicos. Uma referência concreta às iniciativas mencionadas por Santos é o Fórum Social Mundial, convocado anualmente, em que participam movimentos formados por elementos da sociedade civil com o objetivo de pensar numa globalização alternativa, em contraposição ao Fórum Económico Mundial. Como as associações que se reúnem no Fórum nascem de forma espontânea, elas têm naturezas e programas diferentes; entre elas, Santos evidencia as associações indígenas, cujas conceções e práticas representam a emergência do pensamento pós-abissal de forma particularmente convincente.

Para que estas iniciativas tenham efeito, um pressuposto fundamental é o reconhecimento da persistência da linha abissal. Qualquer pensamento que assente na distinção entre uma série de valores a que atribui uma aceção positiva e outros valores negativamente conotados é, de facto, um pensamento abissal; por conseguinte, o pensamento alternativo ao pensamento abissal tem que ultrapassar este dualismo e lançar as suas bases numa elaboração diferente, oposta à monocultura gerada pelo pensamento

eurocêntrico: trata-se da co-presença radical, através da qual todos os componentes que se encontram de ambos os lados da linha, conseqüentemente à ausência da própria linha, são considerados no mesmo tempo e com a mesma importância. A existência da co-presença radical tem o objetivo de eliminar todos os processos que impedem a presença simultânea, entre os quais a guerra tem um papel de primazia.

Para construir uma alternativa cosmopolita e pós-capitalista, portanto, é necessário atingir a ecologia dos saberes, que consiste no conjunto dos diversos conhecimentos, entre os quais são enumerados os conhecimentos negligenciados pela hegemonia científica e epistemológica ao longo dos séculos. A ecologia dos saberes produz a consciência de que existe uma multidão de formas de conhecimento, que corresponde a outros tantos critérios para definir o que é o conhecimento considerado como válido.

O impulso de que resulta a ecologia de saberes tem duas matrizes principais. A primeira é constituída pela emergência de povos que durante os séculos foram colocados no outro lado da linha e agora combatem a globalização capitalista, trazendo consigo as suas visões e as suas práticas; a segunda, no entanto, é representada pela proliferação de alternativas que, por causa da sua variedade e do princípio anti-abissal, não é possível agrupar em uma única alternativa global. Neste sentido, a ecologia de saberes propõe-se na qualidade de uma contra-epistemologia, que representa o surgimento contemporâneo de todas as alternativas de que se compõe e enumera entre as suas características principais a heterogeneidade.

As características próprias dos conhecimentos e os processos em que são envolvidos no contexto da ecologia de saberes são igualmente válidos no que diz respeito ao oposto do conhecimento, nomeadamente a ignorância. Na ecologia de saberes, analogamente à pluralidade dos conhecimentos, a ignorância é plural; desde que na ecologia de saberes são envolvidas várias epistemologias que contribuem à recíproca aprendizagem, as ignorâncias podem ser o resultado do esquecimento implícito neste processo. Por conseguinte, a ignorância não representa necessariamente um ponto de partida, porque o andamento da ecologia de saberes prevê casos em que a ignorância constitui uma prova do funcionamento do processo.

A epistemologia alternativa gerada pelos processos apresentados é chamada de “epistemologia do Sul”, sendo o seu ponto de partida a experiência e o mundo dos oprimidos do Sul global; por esta razão, esta epistemologia, apesar de compartilhar com

o pragmatismo a ideia da indissociabilidade da produção de conhecimento e da intervenção transformadora do mundo, distingue-se dele colocando-se de um lado bem definido, nomeadamente o lado dos subalternos. A epistemologia do Sul contrasta com os pilares da epistemologia hegemónica: trata-se de uma “epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral” (Arriscado Nunes, 2009, p. 234), que elimine a soberania epistémica; adicionalmente, a epistemologia do Sul formula um programa de investigação de que resulta a reexaminação da epistemologia colonial segundo os novos olhares produzidos pelas experiências históricas do Sul global.

De acordo com a epistemologia do Sul, é possível pôr em prática uma reflexão sobre um mundo que vai para além do mundo ocidental e que não se esgota nas reflexões produzidas internamente ao contexto ocidental, e esta possibilidade assenta nos interrogativos que resultam das experiências do Sul. Os ditos interrogativos são resumidos por Boaventura de Sousa Santos em três pontos. O primeiro ponto pretende individuar a perspetiva a partir da qual é possível identificar diferentes conhecimentos e, por conseguinte, a modalidade de acordo com a qual distinguir o conhecimento científico do conhecimento não-científico e, em relação a este último, como realizar as devidas distinções internas. O segundo ponto tem a ver com as relações possíveis entre os diferentes conhecimentos, em termos de incomensurabilidade, contradição, complementaridade e incompatibilidade. Finalmente, o terceiro ponto interroga-se sobre as modalidades de transformar a nova perspetiva formada a partir da epistemologia do Sul em práticas de conhecimento, distinguindo as alternativas ao sistema de opressão das alternativas dentro ao mesmo sistema.

Os interrogativos colocados delineiam o caminho que uma nova compreensão dos saberes terá de traçar, a partir de dois postulados. O primeiro postulado consiste no reconhecimento da validade de todos os saberes, em contraposição com as distinções praticadas pelo conhecimento abissal. O segundo postulado poderia parecer em contraste com o primeiro, porque se trata da recusa do relativismo, nomeadamente a consideração segundo a qual todos os saberes seriam equivalentes. Na visão apresentada pelo sociólogo, todavia, não se trata de uma contraposição, sendo que a pertinência e validade de todos os saberes devem ser provadas em condições situadas, antes de desqualificá-los. Da mesma forma, reconhecer a validade de todos os saberes significa que

a nenhuma forma de saber ou de conhecimento deve ser outorgado o privilégio de ser considerada como mais adequada ou válida do que outras sem a submeter a essas condições situadas e sem a avaliar pelas suas consequências ou efeitos. [...] As operações de validação dos saberes decorrem, pois, da consideração situada da relação entre estes, configurando uma *ecologia de saberes*. (Arriscado Nunes, 2009, p. 232)

O resultado do processo aberto por uma nova epistemologia consiste na subversão da geopolítica do conhecimento, que sobrepõe a Europa na qualidade de região geográfica e geopolítica ao seu espaço, no caso em que pelo termo “espaço” se entende um fator filosófico que possui significado: esta sobreposição permitiu que a Europa se afirmasse na qualidade de lugar epistémico privilegiado. Inversamente, introduzir o fator da espacialidade na compreensão da filosofia e na produção da teoria social poderia representar o elemento fundamental para “abrir os olhos”, abandonar a ideia eurocêntrica de imparcialidade e começar a ter cuidado dos modos não-europeus de pensar e da produção e reprodução do esquema de relações próprio da colonialidade (Maldonado Torres, 2009, p. 339).

IV.3.1 Do ser-colonizado para o sujeito decolonial

O protagonista do processo descrito até aqui é o ser-colonizado, analisado na obra de vários autores, entre os quais ocupa uma posição de primazia Frantz Fanon. Fanon chama o ser-colonizado de *damné*: ele é o condenado da Terra e a sua condenação afeta diretamente a sua visão do mundo. Uma *Weltanschauung* compõe-se de uma série de elementos, que a colonialidade influencia de forma sistemática. Desde que os ditos elementos podem ser agrupados em três macro-dimensões, é possível falar respetivamente de colonialidade do poder, do saber e do ser: as três colonialidades são exercidas a partir da catástrofe metafísica e da naturalização da conquista e da guerra (Maldonado-Torres, 2016, p. 18)

Em *Outline of ten theses on coloniality and decoloniality*, Nelson Maldonado Torres subdivide cada uma das três dimensões nos elementos que as constituem e que a colonialidade afeta. O conhecimento compõe-se de sujeito (e subjetividade), objeto (e objetividade) e de método (e metodologia); os três termos são essenciais para a compreensão da noção de conhecimento típica da modernidade e, de forma análoga, da

colonialidade, e devem ser entendidos nesta ordem para ser criticados. De forma análoga, Torres individua as três componentes do poder nos elementos da estrutura, da cultura e do sujeito, inspirando-se na sociogenia de Fanon: enquanto Freud evidencia a necessidade de considerar o fator individual, Fanon responde que a alienação do negro não é uma questão individual mas, pelo contrário, é socialmente produzida, e não é um dado ontológico (Fanon, 1952, p. 8); por conseguinte, a desalienação deve ter em conta os fatores de importância social, como a cultura e a estrutura, e ser atuada a nível subjetivo e objetivo. No entanto, para definir os três elementos do ser, a abordagem escolhida é muito mais prática, porque tudo o que existe, existe no tempo e no espaço, e a representação de qualquer ser envolve a subjetividade; por conseguinte, os três elementos são, nomeadamente, tempo, espaço e subjetividade. É possível notar que todos os três conjuntos de elementos contêm a subjetividade, em que se refletem os efeitos da colonialidade, a demonstração do facto que o sujeito do ser-colonizado é o primeiro alvo da relação colonial/imperial.

A subjectividade é a preocupação principal da análise efetuada por Fanon em *Peau noire, masques blancs*, em que o psiquiatra denuncia que o complexo de inferioridade gerado por uma sociedade burguesa¹⁵ impostada no modelo colonial tende a dissolver a estrutura psíquica do sujeito, o ser-colonizado, e que a dita sociedade tira a sua consistência da preservação do complexo de inferioridade: o ser-colonizado encontra-se em situações nevróticas na medida em que a sociedade lhe causa dificuldades (Fanon, 1952, p. 80). Maldonado Torres, no entanto, aponta para uma outra conotação de *damné*: etimologicamente, a palavra francesa remete para o verbo *donner*, “dar”. Esta conotação remete para a definição de decolonialidade: os condenados não podem contribuir ativamente na sociedade, porque foram pilhados na sua subjetividade e, por conseguinte, não conseguem dar, sendo dar e receber os atos constitutivos da intersubjetividade, de que os condenados foram derrubados, o que os obriga a ficar na margem da experiência social. Remarcando a importância da dinâmica dar/receber, é possível pensar na filosofia duma forma diferente, que deixa de concentrar-se no amor pela verdade e de constituir uma maneira de questionar e produzir o conhecimento próprio de uma categoria intelectual (a dos filósofos), mas se preocupa com a capacidade de amor e compreensão

¹⁵ Fanon chama de sociedade burguesa todas as sociedades que se fixam em formas determinadas, que impedem qualquer evolução, descoberta ou progresso, inclusive a proliferação de novas ideias. (Fanon, 2008, p. 182)

mútua entre os seres humanos, por sua natureza extremamente socializados. Enquanto na colonialidade o sujeito emerge da co-constituição dos regimes de conhecimento, de poder e de ser, que o sujeito deve suportar e refinar, a decolonialidade não visa ser reconhecida pelos sujeitos e pelas estruturas normativas, mas desafiar os termos que definem a humanidade. Para tal, são necessárias novas práticas e formas de pensamento, que promovam interrelações humanas abertas e materializadas através de formas de amor e compreensão.

A aplicação das formas de conhecimento e das práticas baseadas nos valores do amor e da compreensão devem assentar numa nova atitude, uma orientação de que resultam a interpretação e a atuação dos ditos valores: abordando as dimensões do conhecimento, do poder e do ser com essa nova atitude, o sujeito torna-se num sujeito decolonial e reapropria-se do poder sobre a sua subjetividade. Da nova atitude resulta o “decolonial love” (Maldonado-Torres, 2016, p. 23), o amor como valor decolonial e ponto de partida da produção de uma sociedade decolonizada. Não se trata, porém, de um amor conotado de forma passiva, porque o amor decolonial é acompanhado pela raiva e enumera entre as suas práticas a declaração de guerra à guerra: enquanto a guerra separa os sujeitos e anula a intersubjetividade, o amor decolonial conecta os sujeitos e permite o desenvolvimento das novas práticas e das novas formas de conhecimento.

Deixando de lado o pensamento e o conhecimento abissal e, inversamente, aplicando a decolonialidade, o ser-colonizado é livre do complexo de inferioridade resultante da sua experiência na sociedade colonial e pode tornar-se num questionador, pensador, teórico, escritor e comunicador. Graças ao retorno da intersubjetividade, o ser-colonizado tem a possibilidade de formular questões críticas, desafiando a resposta colonial à nova atitude, nomeadamente uma atitude decadente. Uma das criticidades geradas pelo questionamento sobre o significado e o valor do colonialismo e da descolonização é a reação que o dito questionamento produz, uma atitude decadente de indiferença e ofuscação. As típicas respostas obtidas por quem expressa dúvidas relativas à significação da colonialidade remetem para a má-fé, como no caso de quem invalida a argumentação do questionador argumentando que o colonialismo aconteceu no passado e já não deveria constituir um tema de discussão, embora a colonialidade seja ativa e continue a propagar o conhecimento do colonialismo (Maldonado-Torres, 2016, p. 8).

Um dos desafios do sujeito decolonial é contrastar e ultrapassar a hipocrisia que defende a hegemonia, promovendo visões e práticas diferentes. Adicionalmente, para suportar a importância do papel do sujeito decolonial na qualidade de questionador, é possível construir uma analogia entre economia e conhecimento: da mesma forma em que o colonizador se apropria dos meios de produção de riqueza do colonizado e gera o seu desenvolvimento, o sujeito decolonial visa o controle dos meios de produção do conhecimento. A este propósito revela-se fundamental o papel das instituições académicas, porquanto representam o lugar quintessencial do questionamento e da produção do conhecimento: em resposta, tanto Maldonado-Torres quanto Santos afirmam a necessidade da presença do maior número possível de “black bodies and bodies of colonized subjects” (Maldonado-Torres, 2016, p. 31), em contraposição com as barreiras estruturais que impedem o ingresso das categorias acima mencionadas nas universidades, depositando confiança nas ideias trazidas para a discussão pelos movimentos estudantis. Poderíamos considerar um exemplo pertinente na história contemporânea o caso do movimento universitário “Rhodes must fall”, nascido em 2015 na África do Sul: a protesta foi inicialmente desencadeada pela presença da estátua do colonizador Cecil Rhodes no pátio da universidade da Cidade do Cabo. Em 2020, conseqüentemente à morte do afroamericano George Floyd, as demonstrações do movimento Black Lives Matter tiveram como alvo as estátuas celebrativas de outros símbolos do colonialismo, como no caso de Cristóvão Colombo, Leopoldo II ou os maiores comerciantes de escravos, nos Estados Unidos e também na Europa (Gurney, 2018, pp. 33-38).

Para além de questionador, o sujeito decolonial é um criador, no que diz respeito à criação de novas estéticas decoloniais com o objetivo de interrogar a colonialidade. A nova estética expressa-se adicionalmente através da dimensão do corpo do sujeito, de forma coerente com o desejo “de toucher l’autre, de sentir l’autre, de me réveler l’autre” (Fanon, 1952, p. 188): a mente questionadora precisa de um corpo aberto em relação aos outros, desprovido de máscaras e disposto a ficar perto de outros corpos.

Da importância da fisicalidade, portanto, resulta o potencial erótico da decolonialidade:

The erotic plays a major role in the forms of relating to others. Through the erotic, love acquires the dimension of passionate and intimate body-to-body encounter, which is a critical part of forming communities of “loving and understanding” – in this sense the

decolonial philosopher is by necessity an erotic being and erotics is part of decoloniality as first philosophy. (Maldonado-Torres, 2016, p. 28)

Pelo contrário, como demonstrado pela análise de Fanon, a colonialidade impossibilita o toque, tornando-o numa fonte de angústia e associando-o à violência, também de natureza sexual. Por conseguinte, uma das características fundamentais do amor decolonial é a consensualidade.

Finalmente, a decolonialidade é caracterizada pela sua natureza coletiva. Um único *damné*, perante a configuração colonial do mundo atual, não tem a capacidade de realizar o projeto decolonial baseado no amor decolonial: o sujeito decolonial deve entrar em contacto com outros sujeitos, unidos pela mesma vontade de desconstruir a colonialidade do poder, do saber e do ser. Por conseguinte, a decolonialidade é um projeto ainda em evolução, que se desenvolve através da sua própria tecnologia, nomeadamente a capacidade de construir pontes entre os sujeitos separados pelas guerras: graças às pontes é possível reconstruir a subjetividade.

Uma experiência que descreve a tentativa de dar ao conhecimento a direção dada por uma tomada de consciência por parte de sujeitos subalternos pode ser individuada na atmosfera que Valentin-Yves Mudimbe chama de *prise de parole* (Mudimbe, 2013, p. 57) e que inclui o fenómeno da negritude: uma nova atmosfera intelectual, situada na década de 30 do século XX e que se desenvolveu prevalentemente em ambiente francófono. Os protagonistas do dito movimento eram intelectuais africanos que investiam os seus esforços na reflexão sobre as ciências sociais e humanas, como no que diz respeito ao estudo da antropologia, da história e da psicanálise, considerando a soberania científica ainda mais importante da soberania política em termos de utilidade para a África contemporânea. Neste movimento, o filósofo africano era o sujeito da mudança e evidenciava as particularidades da sua experiência intelectual em contraposição à singularidade da tradição científica europeia.

Aimé Césaire e Frantz Fanon dedicaram parte da sua reflexão à negritude. O primeiro comparava a negritude, a que ele atribuía o adjetivo possessivo (*ma négritude*) a algo que mergulha e perfura no desânimo; desta desolação surge uma nova consciência, de que o intelectual negro é portador, porque é o único capaz de decifrá-la e compreender a sua importância. A negritude foi objeto de debate entre os próprios intelectuais negros e a discussão expandiu-se até alcançar outros intelectuais que, embora não diretamente

envolvidos, julgaram-na um fenómeno relevante no quadro dos eventos do período, em que eram em ato várias guerras de libertação em numerosos estados do continente africano. É o caso da controvérsia acontecida entre Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon, que consideramos útil apontar com o objetivo de compreender o debate intelectual da época e o próprio fim da negritude. Jean-Paul Sartre deteve-se em uma reflexão escrita sobre a negritude num prefácio à antologia de poesia organizada por um outro expoente da negritude, Léopold Sédar Senghor; em seguida, o prefácio será singularmente publicado com o título de *Orphée Noir*. Em *Orphée Noir*, Sartre dedica boa parte da sua reflexão às especificidades da experiência negra e ressaltando o valor da experiência poética. O operário branco não expressa os seus sentimentos em relação à opressão resultante da sociedade classista de forma poética, porque as circunstâncias em que a sua experiência se formou o impedem: para ele, a natureza coincide com a matéria e “a matéria não canta” (Sartre, 1948, XII). No entanto, ele define a poesia negra funcional, porque responde à necessidade do negro de reafirmar a sua subjetividade, que foi anulada por uma opressão específica, a opressão colonial, assentada na distinção da raça e na redução do negro ao estado animal. A controvérsia intervém no momento em que Sartre caracteriza a negritude como uma fase do desenvolvimento do debate intelectual, com o objetivo de ser ultrapassada aquando da chegada a uma sociedade em que a distinção entre raças deixa de existir, enquanto Sartre opõe-se fortemente e reafirma que a negritude não se insere na lógica hegeliana de tese, antítese e síntese, respetivamente representadas pela supremacia do branco, a negritude e a realização do humano numa sociedade sem raças. Pelo contrário, Fanon acusa Sartre de “destruir o entusiasmo negro” (Fanon, 1952, p. 109), recusa a dialética que o expulsa de si mesmo e afirma que a negritude é um facto, que resulta do carácter imanente da consciência negra.

Concluindo, foi possível ver que a necessidade de alcançar um conhecimento inclusivo de diferentes epistemologias ocupa uma posição não negligenciável no debate intelectual, quer do século XX quer do XXI. Tratando-se de um assunto que se tornou em objeto de discussão em época recente, a conversa sobre o tema encontra-se numa fase inicial, que precisa do tempo e do aprofundamento necessários para o seu desenvolvimento. Todavia, o tempo presente, caracterizado pela urgência de uma série de instâncias que envolvem a inteira população mundial, exige um adiantamento do debate mais rápido e concretamente eficaz.

CONCLUSÕES

Como resultado desta pesquisa, acreditamos ter conseguido confirmar que a literatura pode representar um instrumento através do qual é viável uma reflexão sobre o tema da violência epistemológica na colonialidade, como evidenciou a análise da obra de Ruy Duarte de Carvalho que foi levada a cabo.

O trabalho do autor e realizador angolano é caracterizado pelo interesse na compreensão de resistências associadas a populações nómadas e pela crítica do desenvolvimentismo. O nascimento e o crescimento desta sensibilidade são atribuíveis à longa experiência de vida que Carvalho teve no meio das populações que protagonizam as suas obras, mas também ao aprofundamento do seu interesse antropológico.

No último capítulo, em particular, examinámos o tropo histórico e epistemológico que deu vida à antropologia, nomeadamente o século XVIII: num período dominado pela ideologia expansionista e mercantilista, os cientistas sociais contribuíram para a criação de uma episteme baseada na superioridade da raça branca e nas necessidades económicas do modelo capitalista. Em seguida, o subsequente período do Iluminismo contribuiu para conferir destaque às ciências sociais, incentivando a difusão das teorias sobre os “selvagens” (Mudimbe, 2013, p. 34).

Em época contemporânea, todavia, as reflexões sobre a antropologia produziram resultados que questionam o papel desempenhado e os métodos utilizados pela ciência social, particularmente a partir da década de 70 do século XX. O antropólogo, no ato de realizar a descrição analítica de uma cultura, de um grupo ou de um fenómeno social, constrói uma narrativa do objeto da sua observação, cuja manifestação na realidade é sempre diferente do resultado final do seu trabalho (Florêncio, 2019, p. 22).

O próprio Ruy Duarte de Carvalho, ao avaliar as relações entre antropologia, saber, poder, tradição, cultura e identidade, delineia a sua forma de exercer a profissão de antropólogo, colocando-se em oposição ao tipo de cientista social analisado no capítulo IV. Em primeiro lugar, ele denuncia a persistência do estereótipo de acordo com o qual o

objeto de estudo da antropologia seriam as sociedades “arcaicas” (Carvalho, 2008, p. 273). Esta convenção errada gera um equívoco, prejudicial quer para o estudo da ciência quer para a população que poderia beneficiar dela, mas vantajoso para quem usa o saber como exercício de poder.

A antropologia distingue-se das outras ciências pela análise qualitativa, um traço extraído da prática etnológica, por meio da qual é possível analisar os procedimentos sociais. A análise qualitativa recolhe informações sobre comportamentos e relações sociais de que não pode haver registo administrativo, como no caso “das economias informais, das relações entre passado e presente, das repercussões de um domínio de comportamento social sobre outro” (Carvalho, 2008, p. 274).

O objeto de estudo universalmente atribuído pelo senso comum à antropologia é a tradição, entendida como algo que vem de trás, de um tempo passado em que a sociedade estava diferente da forma como se apresenta no presente. O ato de perscrutar este passado não é próprio apenas dos antropólogos, mas é uma ação comum. O que interessa à antropologia pela qual Carvalho se interessa, porém, é de que maneira a sociedade encara a tradição no presente. Ele distingue entre as pessoas que refletem sobre a tradição e as que a vivem como prática do seu presente, às vezes sem percebê-la como tradição. Os de que Carvalho fala são indivíduos que foram afastados do seu passado coletivo pelo seu próprio percurso existencial, passando a exaltá-lo como capital social. Desta forma, “a tradição, enquanto referência social, não pode deixar de ser o que é: uma projeção emitida pelo presente” (Carvalho, 2008, p. 275). Deixar de considerar a tradição como produção intelectual significa, de facto, concebê-la como cultura e, por conseguinte, indistinguível dos comportamentos achados “normais”:

E é aí que a antropologia se insinua, apetrechada com os instrumentos que lhe permitem reconhecer ainda assim sinais (através dos comportamentos, das práticas, das ideologias subjacentes), mas sinais de uma muito mais improvável evidência do que maneiras de arranjar o cabelo ou eleger marcações de dança. (Carvalho, 2008, p. 275)

Carvalho examina a relação entre modernidade e tradição; ao fazê-lo, recusa a aceção de modernidade e modernização enquanto expressões ideológicas historicamente referenciáveis, conferindo-lhe respetivamente os significados de criatividade e adoção. Ele afirma que, para produzir cultura na modernidade, se torna essencial o papel

desempenhado pela tradição integrada na cultura e o da criatividade social na expressão da identidade:

A identidade como expressão não pode ser senão uma manifestação de capacidade de resposta “diferente” às interpelações do presente, muito para além da exibição de produtos do passado, que quando desafectados da prática corrente transitam para a categoria de folclore. Assim, o equívoco possível entre identidade e folclore, responsável não poucas vezes [...] por uma sobrevalorização do folclore em desfavor da identidade. (Carvalho, 2008, p. 276)

A categoria que Carvalho acusa de “folclorizar” a tradição é a elite que se aproveita de um populismo débil e paternalista e se apodera do espaço conceptual e simbólico de configurações culturais autónomas, com o objetivo de parecer mais próxima do “povo” e de ganhar popularidade para fins políticos e sociais. Enquanto considera as manifestações folclorísticas eventos de violência cultural, a cultura tem que ser encarada tendo em conta todas as identidades coletivas, nomeadamente aquelas construídas através da união de todas as componentes que intervêm na prática social.

Todas estas questões, relativas ao trabalho antropológico de Carvalho, refletem-se na obra literária e cinematográfica do autor. No cinema como na literatura, ele é determinado em recusar banalizações simplificadoras e interpretações etnocêntricas, escolhendo valorizar a correção científica e a honestidade ética (Basto, 2019, p. 146). Como já foi referido, o cinema constituiu a ponte por meio da qual Carvalho passou da poesia para a antropologia: graças à partilha da mesma atitude, as linguagens artísticas e científicas escolhidas pelo autor complementam-se, “conduzindo umas às outras” (Basto, 2019, p. 144). Através destes códigos expressivos, Carvalho apresenta as contradições típicas da situação angolana, causadas pelas muitas identidades de que a nova nação se compõe e que coabitam o mesmo espaço, pelos contrastes entre diferentes ordens de conhecimento, pelos choques entre diferentes maneiras de administrar o poder. O cinema e a literatura de Carvalho conseguem abordar questões dominantes na contemporaneidade, sobretudo no âmbito dos estudos pós-coloniais, graças a um olhar extremamente crítico em relação a tudo o que resulta das múltiplas formas da colonialidade.

Confiamos que esta pesquisa possa abrir caminho para a investigação de outros textos produzidos por autoras e autores pós-coloniais que partilham com Carvalho a sensibilidade no que diz respeito a temas cada vez mais relevantes na atualidade. O mundo

de hoje apresenta os prejuízos causados pela consagração à competitividade e pela prioridade que a lógica do lucro possui sobre o sentido da comunhão, substituindo o capital amoroso pelo capital económico e permitindo a reprodução da linha abissal. As repercussões deste sistema puseram em grave risco as relações entre os indivíduos e entre os seres humanos e a natureza, que hoje são gravemente ameaçados pela guerra e pela mudança climática. Desejamos, portanto, que a pesquisa académica não deixe de concentrar-se sobre padrões alternativos para a humanidade presente e futura.

BIBLIOGRAFIA

Ato Colonial – decreto n.º 18 570, 8 de julho de 1930.

Almeida, Miguel Vale de (2002). “O Atlântico pardo: antropologia, pós-colonialismo e o caso ‘Lusófono’”, in C. Bastos, M. Vale de Almeida e B. Feldman Bianco (orgs.), *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: ICS, pp. 23-37.

Araújo, Kelly (2019). “Angola de dentro para fora nas Actas da Maianga”, in M. Lança (org.), *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*. Lisboa: BUALA – associação cultural, pp. 26-41.

Basto, Maria Benedita (2019). “Escritas e imagens para uma epistemologia nómada”. In: *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*, organizado por Marta Lança. BUALA – associação cultural, pp. 111-134.

Carvalho, Paulo de (2011). “Angola: estrutura social da sociedade colonial”. *Revista Angolana de Sociologia*. V. 7, pp. 57-69.

Carvalho, Ruy Duarte de (1997). *Aviso à Navegação olhar sucinto e preliminar sobre os pastores kuvale da província do Namibe com um relance sobre as outras sociedades agropastoris do sudoeste de Angola*. Luanda: INALD.

Carvalho, Ruy Duarte de (2000). *Os Papéis do Inglês*. Lisboa: Cotovia.

Carvalho, Ruy Duarte de (2003a). *Actas da Maianga*. Lisboa: Cotovia.

Carvalho, Ruy Duarte de (2003b). *Como se o mundo não tivesse leste* (IV ed.). Lisboa: Cotovia.

Carvalho, Ruy Duarte de (2005). *Lavra, Poesia Reunida 1970-2000*. Lisboa: Cotovia.

Carvalho, Ruy Duarte de (2006). *Desmedida, crónicas do Brasil*. Lisboa: Cotovia.

Carvalho, Ruy Duarte de (2008). *A câmara, a escrita e a coisa dita... Lisboa: Cotovia*.

Carvalho, Ruy Duarte de (2010). *Uma espécie de habilidade autobiográfica* [online]. URL: <https://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/uma-especie-de-habilidade-autobiografica> (último acesso: 7 de outubro de 2021).

Carvalho, Ruy Duarte de (2011). *Tempo de ouvir o 'outro' enquanto o "outro" existe, antes que haja só o outro... Ou pré-manifesto neo-animista* [online]. URL: <https://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/tempo-de-ouvir-o-outro-enquanto-o-outro-existe-antes-que-haja-so-o-outro-ou-p> (último acesso: 10 de novembro de 2021).

Césaire, Aimé, et al. (1947). *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Bordas.

Césaire, Aimé. (1952). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Editions Présence Africaine.

Chaves, Rita (2019). "Ruy Duarte de Carvalho sob o signo da contradição". In *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*, organizado por Marta Lança. BUALA – associação cultural, pp. 63-72.

Coca, Rafael (2019). "Razia, poder e violência no Sudoeste Angolano". In *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*, organizado por Marta Lança. BUALA – associação cultural, pp. 42-62.

Cordeiro Dias, Inês (2019). "A câmara e a nação: a criação de um País nos filmes de Ruy Duarte de Carvalho". In *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*, organizado por Marta Lança. BUALA - associação cultural, pp. 153-164.

- Fanon, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Fanon, Frantz (2002). *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions La Découverte.
- Faedrich, Anna (2015). “O conceito de autoficção: demarcações a partir da literatura brasileira contemporânea”. *Itinerários*, v. 40, pp. 45-60.
- Fischgold, Christian (2017). “Nambalisita: representações do herói mítico angolano na etnografia, na literatura e no cinema”. *Mulemba*, v. 9, n. 17, pp. 67-79.
- Fischgold, Christian (2019). “O nomadismo literário de Ruy Duarte de Carvalho”. In *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*, organizado por Marta Lança. BUALA - associação cultural, pp. 73-82.
- Florêncio, Fernando (2019). “O gabinete de Coimbra. Sobreposições sobre um espaço comum”. In *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*, organizado por Marta Lança. BUALA – associação cultural, pp. 19-25.
- Lança, Marta (2019). “Foi a partir do cinema que me tornei antropólogo”. In *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*, organizado por Marta Lança. BUALA – associação cultural, pp. 138-152.
- Lévi-Strauss, Claude (1963). *Structural anthropology*. New York: Basic Books.
- Lenin, Vladimir Ilyich (1963). *Imperialism, the highest stage of capitalism*. Moscou: Progress Publishers.
- M. Lopes, Maria Cristina, & Reis, Carlos (1994). *Dicionário de narratologia*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Maldonado Torres, Nelson (2016). *Outline of ten theses on coloniality and decoloniality*. Paris: Frantz Fanon Foundation.

Martins Zuquete, Afonso Eduardo (1989). *Realeza de Portugal e do Brasil*. Lisboa: Editorial Enciclopedia.

Mbembe, Achille (2001). *On the Postcolony*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

Miceli, Sonia. (2011). *Contar para vivê-lo, viver para cumpri-lo*. Lisboa: Universidade de Lisboa (tese de mestrado).

Miceli, Sonia (2019). “Os triângulos de Ruy Duarte de Carvalho”. In *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*, organizado por Marta Lança. BUALA - associação cultural, pp. 92-103.

Mudimbe, Valentin-Yves. (2013). *A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Ramada: Pedagogo.

Neto, Maria da Conceição (2017). “De Escravos a ‘Serviçais’, de ‘Serviçais’ a ‘Contratados’: Omissões, perceções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial”. *Cadernos de Estudos Africanos*, v. 33, pp. 107-129.

Oliveira, Ana Balona de, Ponte, Inês & Lança, Marta (2015). *Uma delicada zona de compromisso* [online]. URL: <https://www.buala.org/pt/galeria/uma-delicada-zona-de-compromisso> (último acesso: 25 de janeiro de 2022).

Ponte, Inês (2019). “Conhecer e animar o arquivo de RDC: processos e resultados a partir de uma inventariação”. In *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*, organizado por Marta Lança. BUALA - associação cultural, pp. 185-208.

Rodrigues, José Damião (2011). *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura*. Lisboa: CHAM.

Santos Dela Valle, Laura Regina Dos. (2018). “Ruy Duarte de Carvalho: habitando a fronteira da autoficção”. *Revista Crioula*, v. 21, pp. 546-564.

Sebastião, Lucas (2017). *O casamento tradicional angolano*. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa (tese de mestrado).

Sungo, Marino Leopoldo Manuel (2015). *O reino do Mbalundu: identidade e soberania política no contexto do estado nacional angolano atual*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (tese de mestrado).

Vidal, Nuno (2011). "A Construção da Nação e a Consciência Nacional", entrevista a Ruy Duarte de Carvalho [online]. URL: <https://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/a-construcao-da-nacao-e-a-consciencia-nacional-entrevista-a-ruy-duarte-de-car> (último acesso: 10 de novembro de 2021)

SITIOGRAFIA

Expresso:

<https://expresso.pt/>

Lusofonia Poética, poesia lusófona:

www.lusofoniapoetica.com

On War – Armed Conflict Events Data:

www.onwar.com

Vimeo – RDC virtual:

<https://vimeo.com/rdcvirtual>

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Monica e Andrea, por terem ficado ao meu lado.

Às minhas orientadoras Vanessa Ribeiro Castagna e Alice Giroto, pelo tempo, pela compreensão e ajuda nesta pesquisa; por terem demonstrado a humanidade de que precisava.

A todas as professoras e todos os professores que me transmitiram entusiasmo e paixão, com uma menção especial à equipa de professoras de língua portuguesa que me acompanharam durante cinco anos: Julieta Teixeira Marques de Oliveira, Carolina Santos Oliveira, Vera Horn, Angela Teixeira Rebelo de Oliveira, Carla Valeria de Souza Faria.

À Universidade Ca' Foscari de Veneza e à Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, pela imensa oportunidade que representaram para mim.

Às amigas e aos amigos que este percurso me deu, que nunca vou esquecer. À minha amiga Francesca, que vi crescer, casar-se e ser mãe, sem deixar de estar presente; por me ensinar que o amor não se reparte, mas se multiplica. Ao meu amigo Stefano. Às minhas *descontroladas*.

A mim.