2

A TEMPESTADE CHEGA AO SUL ANGOLANO

Aonde dorme, a chuva?
Na figueira de Haudila?
Nos grandes paus de Solela?
Eu queria o vento.
Eu queria a tempestade
e a faísca que levanta
pela raiz
a pequena palmeira.⁴

Ruy Duarte de Carvalho

Neste capítulo, a análise das obras *Como se o mundo não tivesse leste* (1977) e *Vou lá visitar pastores* (1999) dá efetivamente início ao estudo do modo como o escritor Ruy Duarte de Carvalho problematiza questões ligadas a Angola a partir de um olhar descentralizado, interessado em romper com os parâmetros ditados tanto pelo olhar eurocêntrico, como por uma espécie de olhar “luandocêntrico” que valoriza de sobremaneira a capital, Luanda, em detrimento da desqualificação das demais províncias angolanas. Trata-se, pois, de uma perspectiva que se distancia da concepção de Angola como espaço homogêneo e que, ao mesmo tempo, recusa as dicotomias e hierarquias traçadas entre centro e periferia, sociedades avançadas e “arcaicas”, brancos e negros, entre outras, o que não significa que o autor ignore a existência dessas polaridades.

A vivência durante boa parte da infância e da idade adulta em Moçâmedes, atual Namibe, é um dos primeiros fatores a demarcar essa especificidade do olhar do autor. Província angolana localizada na região sudoeste do país e banhada pelo

⁴ Fragmento da “derivação” do texto intitulado “A fome”, de origem kwanyama. Em sua antologia poética intitulada *Lavra*, Ruy Duarte de Carvalho define as derivações como materiais aproveitados de “traduções literais de cantos e de imprecações que, conforme os casos” (2005c, p. 156), ele refundiu, aglutinou ou reordenou. Laplantine e Nouss, por sua vez, consideram o texto traduzido como uma “forma mutável e mestiça [uma vez que] a tradução é diálogo entre línguas” (s/d, p. 42). Nesse sentido, ao refundir um texto que, enquanto tradução, já possuía uma forma mestiça, o autor potencializou seu aspecto plural e polifônico, corroborando a assertiva de Kristeva de que “todo texto se constroi como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto” (1974, p. 64).

Oceano Atlântico, o Namibe tem seu território ao sul delimitado por fronteiras que, politicamente, instituem as diferenças entre Angola e Namíbia. Contudo, em termos práticos, o que se verifica é, em muitos casos, um cenário de visível continuidade.

Para a historiadora Sandra Pesavento, o conceito de fronteira “se ancora na territorialidade e se desdobra no político” (*apud* HANCIAU, 2010, p. 133). Isso porque, nas palavras de Núbia Jacques Hanciau:

Antes de serem marcos físicos ou naturais, as fronteiras são, sobretudo, o produto da capacidade imaginária de refigurar a realidade, a partir de um mundo paralelo de sinais que guiam o olhar e a apreciação, por intermédio dos quais os homens e as mulheres percebem e qualificam a si mesmos, o corpo social, o espaço e o próprio tempo. (2010, p. 135-6)

Por meio das fronteiras geográficas, homens e mulheres qualificam-se como pertencendo politicamente a um espaço nacional que é este e não outro. Todavia, a situação se apresenta mais complexa quando se convive com povos cuja compreensão organizacional não se dá em função dos interesses de um Estado-nação, mas dos interesses de uma “nação”, compreendida no sentido antropológico do termo. Tomado a partir desse prisma, o termo “nação” se refere a “um grupo que reúne indivíduos não apenas com traços físicos em comum e que nasceram ou são originários de um mesmo ‘lugar’, como também dotados de características culturais em comum” (BARROS, 2009, p. 96). Um sentido, portanto, mais pontual do que o abarcado pela categoria de Estado-Nação.

Se considerarmos o caso brasileiro como ilustrativo, verificaremos que, em nosso país, os traços físicos de cada indivíduo são bastante diversificados. Além disso, o fato de se nascer/morar no Brasil não significa que um gaúcho e um paraense tenham contextos de vida nem práticas culturais acentuadamente semelhantes. Todavia, entre os índios guarani, por exemplo, é possível encontrar semelhanças mais pontuais – a adoção da língua guarani, os ancestrais míticos comuns, o convívio em sociedade, o uso de adornos, por exemplo –, ainda que, em meio aos subgrupos, notem-se diferenças significativas. Geograficamente situados em uma área que vai além das fronteiras traçadas pelo olhar europeu, os guarani habitam, além do Brasil, a Argentina, o Paraguai, a Bolívia e o Uruguai, evidenciando uma outra forma de se compreender as relações identitárias na

América do Sul. Complexidade semelhante à encarada por Ruy Duarte de Carvalho no contexto angolano.

Mas aproveito a deixa. Taça de África das Nações? Ou das selecções nacionais dos Estados africanos? Os pressupostos da discussão estão lançados. As selecções nacionais são tidas como expressões das Nações que hão-de corresponder aos Estados donde provêm. Detenhamo-nos porém um pouco nesta relação Estado-Nação. Situemo-nos perante as selecções de Angola e da Namíbia, por exemplo. Elas poderão ambas comportar, não sei se é esse o caso porque não sou aficionado de futebol a esse ponto, mas teoricamente é possível, atletas de origem ovambo ou herero, já que há Ovambos e Hereros de um lado e do outro da fronteira comum aos dois Estados. Há uma selecção *nacional* angolana e outra namibiana investidas na disputa da Taça de África das Nações. Não há, de facto, uma selecção ovambo ou uma selecção herero. E no entanto cientificamente, academicamente, se nos ativermos à substância sociológica do conceito nação, existe indesmentivelmente uma nação ovambo e outra herero. Estamos assim perante uma evidência incontornável, que é a da conversão do conceito de nação à sua operatividade política em detrimento da sua substância sociológica. (CARVALHO, 2008, p.162)

A vivência nesse espaço fronteiriço (não apenas do ponto de vista geográfico, mas, sobretudo, conceitual) entre Angola e Namíbia possibilitou a Ruy Duarte de Carvalho interpretar esse “mundo paralelo de sinais” (HANCIAU, 2010) e constatar que, se *a priori* deveriam existir alterações identitárias significativas entre angolanos e namibianos, o que se verificava, de fato, era uma continuidade. Em ambos os países havia, por exemplo, ovambos e hereros; povos vivenciando as mesmas práticas culturais, independente das fronteiras outrora traçadas pelos europeus. Ser namibiano não significava a impossibilidade de se ser também ovambo, assim como ser ovambo, dependendo de onde se havia nascido, agregava também a identidade angolana. Por conta disso, falar dessas populações exigia uma visão não dicotômica, atenta a essas complexidades; um olhar de fronteira, intersticial. Afinal:

Se o movimento entre fronteiras coloca em evidência a instabilidade da identidade, é nas próprias linhas de fronteira, nos limiares, nos interstícios, que sua precariedade se torna mais visível. Aqui, mais do que a partida ou a chegada, é cruzar a fronteira, é estar ou permanecer na fronteira, que é o acontecimento crítico. (SILVA, 2011, p. 89)

A formação de Ruy Duarte de Carvalho como antropólogo contribuiu, posteriormente, para a consolidação desse olhar crítico. Em um momento em que ele já se sentia possuidor de uma “alma angolana”, a antropologia forneceu a

instrumentalização necessária para que ele produzisse textos que colocassem em destaque os pastores do sul angolano, problematizando questões ligadas à demarcação das fronteiras na África pela Conferência de Berlim.

Segundo o autor, o trabalho como antropólogo lhe possibilitou “lidar com um terreno em que diferentes sistemas de percepção, interpretação, resolução e representação do mundo, da vida, se implicam, articulam e compõem” (CARVALHO, 2008, p. 36). Embora não se trate de um fenômeno observado apenas em Angola, a presença em meio aos pastores do sudoeste angolano revelava-se como experiência singular na medida em que exigia a percepção de diferentes temporalidades, “às vezes discordantes dentro de um mesmo território, quer dizer, lógicas de equilíbrio econômico, e de toda ordem, que se articulam às lógicas do crescimento obrigatório que caracterizam as dinâmicas do sistema global de capital e de mercado” (CARVALHO, 2008, p. 36).

A esses pastores, eram frequentemente imputados códigos valorativos como “arcaicos” e “atrasados”. No entanto, ao rejeitar uma concepção evolucionista e linear e perceber a existência de temporalidades múltiplas no território angolano, Ruy Duarte de Carvalho percebia a necessidade que se ia lhe impondo: “a do estudo dessas populações numa perspectiva de longa duração, capaz de inscrever tanta descontinuidade temporal no concerto de um presente em movimento” (CARVALHO, 2008, p. 36).

Essa percepção ecoou em sua produção escrita, como comenta o escritor:

[...] quando cedi à tentação da ficção antes de ter passado pela antropologia, em *Como se o mundo não tivesse leste* – por ter entendido já nessa altura que tinha coisas que gostaria de dizer, de escrever, que pela via da poesia, da minha maneira de fazer poesia, não ia dar – fi-lo deixando-me conduzir, consciente ou inconscientemente, não importa agora, mais pela frequência da poesia – a que entretanto tinha aferido a minha voltagem – do que pela intenção de produzir falas locais que, não sendo eu particularmente dotado para isso e não querendo sucumbir nem a imitações nem a reduções, correriam sempre o risco de não chegar a ser voz..... 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 que é o que se passa, talvez e em maior ou menor grau, com a maioria da população angolana), como me permitiu constituir-me a mim mesmo como personagem, como narrador 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. 22-3)

Como se o mundo não tivesse leste e Vou lá visitar pastores foram publicados com vinte e dois anos de distanciamento. Ao longo deste período, o autor se dedicou à escrita de poemas, ao cinema e à antropologia. Apesar de o segundo texto ser visivelmente marcado pela formação antropológica do autor, em ambos, os pastores do sudoeste angolano são colocados em destaque, sem se desconsiderar o fato de que a colonização modificou as suas práticas, pois solicitou, em alguns momentos, novas posturas.

Tomadas, por sua vez, em comparação com o texto de William Shakespeare, é possível verificar que, se na peça inglesa, a tempestade produzida por Próspero (aqui compreendido como representação do colonizador) resultava de seus conhecimentos científicos e visava unicamente a seus interesses, em *Como se o mundo não tivesse leste e Vou lá visitar pastores*, a tempestade é mostrada (mas não só) como um anseio dos pastores.

Como explica Leila Leite Hernandez, em Angola,

[...] a instabilidade das chuvas e as secas são elementos condicionantes da própria história dos povos. Estes foram adaptando-se a vários contextos também marcados por migrações e invasões de povos africanos em movimento. No transcorrer dos séculos suas culturas mantiveram-se, transformaram-se ou ainda foram tão modificadas que praticamente desapareceram. (HERNANDEZ, 2005, p. 562)

Para os grupos pastoris angolanos, o ciclo alternado de chuva e seca marca, portanto, suas dinâmicas organizacionais. Os períodos de seca são os períodos de maior fome, em que os bois emagrecem, em que o cultivo fica prejudicado. Para evitar isso, ou se migra, ou se faz um ritual para que a chuva venha. Ritual que, na visão de Próspero seria certamente repudiado, tachado como uma espécie de bruxaria, assim como o personagem fez com a mãe de Caliban, Sicorax, em *A tempestade*.

1.1 Várias versões para a chuva

Em análise do livro de contos *Como se o mundo não tivesse leste*, a pesquisadora Renata Flavia da Silva escreve:

Primeiro de uma série que atingiria seu ponto máximo em *Vou lá visitar pastores*: exploração epistolar de um percurso angolano em território kuvale, (1992-1997) (2000), *Como se o mundo não tivesse leste* (2003), publicado originalmente em 1977, reúne três narrativas que exploram as dinâmicas sócio-espaciais da região, assim como, a estrutura colonial que se sobrepunha às primeiras, no presente narrativo, limitando-as e confinando tais indivíduos às determinações de uma lei que não os pertence nem os considera. (2011, p. 946)

Embora o aparato colonial seja referido no livro como desencadeador da marginalização social dos pastores, a marginalização não é a tônica do discurso adotado pelo escritor.

Escrita em 1975 e publicada dois anos após a independência angolana, a obra abre espaço para temas, abordagens e procedimentos narrativos ainda não contemplados pela literatura angolana: o foco não está na capital, Luanda, mas na região sul; os pastores angolanos e suas crenças e práticas culturais são colocados em relevo; não se contempla apenas uma versão para os fatos, mas várias; destaca-se a presença de outros europeus em Angola (não apenas do português); as relações de mestiçagem física e cultural são mostradas como processos comuns e frequentes. Desse modo, busca-se também uma descolonização discursiva por meio de uma fala que desvela ao mesmo tempo o que foi silenciado pelo discurso colonial e igualmente obliterado (em um processo de continuidade) pelos Estados Nacionais.

Trata-se de um discurso narrativo que nos apresenta uma interpretação da realidade nacional angolana dos anos 70 de um modo novo, para além das cristalizações do passado, colocando-a numa condição de estranhamento através da modificação da paisagem, da forma discursiva e da ótica, que não a dominante, seja ela nacional ou estrangeira. (SILVA, 2011, p. 948)

Uma análise do primeiro conto da obra em questão, intitulado “As águas do Capembáua”, é capaz de oferecer uma compreensão desse processo. Ambientado, sobretudo, no sudoeste angolano, em região fronteira com a Namíbia, verifica-se, no texto, a tentativa do narrador de falar de um “terceiro espaço”, conforme conceito proposto por Bhabha, o que significa servir-se de um discurso que enfatize as ambivalências geradas pelo processo de colonização e “entenda a subjetividade política como uma forma de identificação multidimensional e conflituosa” (BHABHA *apud* RUTHERFORD, 1996, p. 41).

A percepção dessas ambivalências e desse caráter multidimensional só se torna possível com a abertura desse novo espaço, que excede as polaridades entre o que é legitimado pelo pensamento abissal moderno e o que está oculto pela linha abissal invisível. Assim, enfatiza-se que, se aos olhos do poder metropolitano as chamadas populações “índigenas” eram naturalmente preguiçosas e avessas ao trabalho, o que, de fato, havia, entre os grupos pastoris, era uma lógica de trabalho que se afastava de um padrão mercantil. Uma outra lógica possível, portanto, mas que era negada pela lógica colonial.

É em “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes” que o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos afirma que:

O PENSAMENTO MODERNO OCIDENTAL é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera o sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é impossibilidade da copresença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica. (SANTOS, 2010a, p. 31-2, *grifo do autor*)

Ainda segundo o pesquisador, o “pensamento abissal moderno salienta-se pela sua capacidade de produzir e radicalizar distinções” (SANTOS, 2010a, p. 33) em um processo em que as “distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha baseiam-se na invisibilidade das distinções entre este e o outro lado da linha (SANTOS, 2010a, p. 33). Desse modo:

Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica. Assim, a linha visível que separa a ciência dos seus ‘outros’ modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia. (SANTOS, 2010a, p. 34)

Orienta-se, nesse sentido, por uma perspectiva abissal o discurso de um Estado Nacional que, embora se diga democrático, estabelece suas normas partindo de um modelo herdado da colonização e desconsidera a possível contribuição de outros modelos organizacionais de seu território. É contra essa visão que Ruy Duarte de Carvalho se posiciona, ao buscar a “perspectiva do outro lado da linha, precisamente por o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental” (SANTOS, 2010a, p. 53). Para tanto, práticas e agentes de ambos os lados são percebidos de forma contemporânea e igualitária, capaz de dar conta de várias formas possíveis de se perceber a história.

Paralelamente à descrição geográfica do sudoeste angolano, em “As águas do Capembáua”, são expostas as implicações geradas pela falta de chuva às populações pastoris, cujas atividades se centram na criação de gado bovino, mas não para o consumo de sua carne. Além disso, destacam-se os danos provocados aos pastores pela instalação de fazendas de pecuária empresarial.

As zonas semi-áridas do sudoeste de Angola, sujeitas sempre a reduzidas precipitações pluviométricas anuais e às vezes a verdadeiras crises de seca, com anos seguidos de total ausência de chuvas, são habitadas por populações cuja actividade dominante é a pastorícia, quer dizer, a criação de gado bovino em regime de transumância.

As deslocações dessas populações e do seu gado obedecem a percursos e calendários perfeitamente fundamentados num conhecimento integrado da geografia e do ofício. Cada grupo ou família utiliza uma área que possa prover à sua subsistência dentro de um rigoroso equilíbrio. É esta, aliás, a única garantia de vida no deserto.

A criação de gado, aí, só encontra viabilidade, de facto, desde que a garantia de pasto e de água seja assegurada tanto nos anos normais como durante as infalíveis e cíclicas crises de seca.

A instalação de fazendas para a pecuária empresarial, demarcando terrenos e cercando-os de arame, constitui-se, assim, um duplo obstáculo ao exercício da pastorícia tradicional. Não só ocupa áreas que pelas exactas razões que levaram a ocupá-las constituíam, já, corredores chave nos itinerários da transumância, como impede o acesso aos pontos-de-água e às pastagens a que o critério dos pastores aponta ao longo do ano.

Ora mais do que ocupar uma área vital para um ciclo de transumância, a demarcação da fazenda aqui em causa conduz ao desalojamento de um numeroso grupo familiar cuja onganda⁵ passa a estar envolvida pelo seu traçado topográfico. (CARVALHO, 2003a, p. 25-6)

⁵ “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 menor, 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, 2003a, p. 71)

Como a fala do narrador explicita, a prática da pastorícia só é possível em uma região semi-árida por conta do “conhecimento integrado da geografia e do ofício”, de deslocamentos que seguem um calendário que respeita o ciclo da natureza (e que, portanto, parte de uma concepção linear) e do uso de áreas, pelos grupos, de forma apenas a garantir sua subsistência, de modo que o equilíbrio não se perca. É o desrespeito do poder colonial a essa dinâmica que revela, então, implicações negativas para esses povos.

Tendo se naturalizado angolano, mas sendo português de nascimento, esse narrador, com circunstâncias de vida bastante semelhantes às de Ruy Duarte de Carvalho, pode ser definido como um filho de Próspero. Se, conforme expõe Stuart Hall (2006), em sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, ao sujeito pós-moderno estão fixadas várias identidades – o que leva os indivíduos a exercerem papéis distintos dependendo do contexto em que estão –, pode-se afirmar que é a percepção da não coincidência identitária entre os pastores e o narrador que desencadeia o estranhamento dos primeiros. Para os grupos pastoris, é a identidade étnica que prevalece, e não a identidade angolana. Todavia, neste conto, é a verificação do não estranhamento que surpreende o narrador.

Recordarei para sempre este cair de tarde. Devo-lhe a minha definitiva votação a uma geografia e a um povo. Pela primeira vez (terá sido a última?) me foi permitido sentir desfeitas as barreiras da raça, da cor da pele e da cultura. Apontaram-me um sítio para sentar-me, com a rapariguita velada e recolhida a alguma distância, e pude estar, estar apenas, sem ver-me objecto de particulares atenções ou reservas. Escutei-os, ao José e aos outros, na sua própria língua, indiferentes de mim. Aceitei-lhes das mãos os pedaço de carne e a cabaça do leite, e ninguém se deteve a dar-me explicações. (CARVALHO, 2003a, p. 13-4)

É, pois, sentindo desfeitas as barreiras de “raça”, cor e cultura, que o narrador, estando numa fazenda onde aconteceram fatos misteriosos no passado, irá narrar nas páginas seguintes as versões que lhe foram contadas por seu amigo Miguel, pelo antigo gerente da fazenda, R, e pelo capataz José e que diretamente se relacionam à ausência de chuvas e a seu súbito retorno.

Na versão de Miguel, estranhos acontecimentos envolviam “a morte de um sul-africano e a saída um tanto precipitada do anterior gerente da fazenda, R” (CARVALHO, 2003a, p. 19). Assim é o questionamento dos aspectos obscuros que determinará o tom investigativo do texto, no qual o narrador se comportará “como uma espécie de Conan Doyle - investigando através de relatos, os

elementos elencados” (OLIVIO, 2011, p. 2119). Isto porque: “A acção desenrola-se numa região semi-árida. E toda a aventura de R decorre de conflitos e de contradições ligados a isso” (CARVALHO, 2003a, p. 24).

Com explica o narrador, tendo sido enviado para trabalhar como gerente na fazenda, R logo constatou que a onganda que “atrapalhava” as obras já havia sido removida (no mesmo período, aliás, em que as chuvas cessaram) e que as obras corriam em ritmo acelerado.

Dia a dia um novo troço conquistado, o som das alavancas martelando a pedra, o camião a despejar os postes, as vozes progredindo pelos platôs. E em três meses estava tudo pronto. De noventa homens passou-se para trinta. R mandou fazer para si uma cubata de capim (três divisões e chuveiro) para fugir ao frio da barraca de zinco. Era Setembro.

Começa então a viver-se a expectativa pelas primeiras chuvas. Expectativa baldada. Não chove e aqui começa, verdadeiramente, a nossa estória. Só viria a chover mais de ano e meio depois. (CARVALHO, 2003a, p. 28)

Como se pode depreender, se, na peça de Shakespeare, Próspero enquanto símbolo do colonizador é o causador da chuva, aqui, numa leitura oposta, a conquista pelos portugueses de uma região antes povoada por pastores inicia um período de seca. Essa inversão se justifica em decorrência da grande importância que a chuva possui para os povos pastoris. Nesse sentido, o triunfo de Próspero seria confirmado se, por conta da seca, os pastores não tivessem condições de pastorear seu gado.

Chama ainda a atenção, no fragmento acima exposto, a visão linear do tempo que R insere no contexto do sudoeste angolano. O tempo passa a ser medido em conformidade com o calendário romano atualmente vigente. Tem-se, assim, uma visão temporal linear baseada na organização do tempo em meses e em anos. Todavia, não é apenas a percepção do tempo que se altera com a chegada de R e de outros homens a serviço do poder colonial. Muda também a paisagem. Implantam-se postes, estendem-se arames em meio a um cenário com tratores e caminhões.

É o narrador ainda que nos informa que, percebendo o desrespeito com que o ser humano ocidental trata a terra, a lua (e não Próspero) demite-se de “ordenar as águas” (CARVALHO, 2003a, p. 30). O vento, por sua vez, não se mostra, como na peça de Shakespeare, forte a ponto de ajudar a afundar uma embarcação. Pelo contrário, põe-se “alheio às coordenadas que o fecundam, virado eternamente

às direcções maninhas da negação das chuvas” (CARVALHO, 2003a, p. 30). Com isso, esgota-se o milho, o gado morre, desestabiliza-se o ciclo das transumâncias. Já na fazenda tudo corre bem. Ainda assim, R decide partir.

Em conversa com o narrador, o rapaz explica que, cerca de dois anos após sua chegada à fazenda, um sul-africano apareceu no local em companhia da filha: uma *menina loira*, de 15 anos – tal informação coloca o leitor em posse da informação de que o sul-africano não tem a pele escura. Certo dia, enquanto andava de jipe com o capataz José, viu o gado de Tchimutengue encostado na vedação e se deu conta do cenário de desigualdade criado pela instalação da fazenda. Sentiu, então, o peso do legado de Próspero:

Representante legal do poder que põe e dispõe, ocupa, desocupa, usurpa e domina, assalariado da opressão, instrumento directo da arbitrariedade, reconhece-se R, sem esforço, irremediavelmente identificado com os poderes dinamizadores do escândalo. Conhece suficientemente bem o meio para poder avaliar, com frieza, a dimensão da injustiça. “ – Chega um branco aqui e ocupa a terra. Protege-o uma legislação a que basta, para dar cobertura à sua prepotência, delimitar à volta algumas áreas e declará-las reservadas para os chamados vizinhos de regedoria. O resto é decretado terreno livre do Estado e apto, portanto, para ser requerido e ocupado, a troco, apenas, de um compromisso de aproveitamento que o requerente nunca, ou quase nunca, tem a intenção de respeitar.”

Morre gado à fome diante de capim basto. Duas mil ovelhas ocupam, no máximo, seis mil hectares. Não se aumenta o rebanho enquanto não chover. Certo. Mas então o pasto preservado pela vedação nos restantes dezanove mil hectares, fica para quem, guarda-se para quê? (CARVALHO, 2003a, p. 38)

Diante dessa constatação, viveu os dias seguintes em conflito e, dois meses mais tarde, quando soube por quatro homens negros que, em decorrência da escassez de chuva e da morte dos bois, o gado entraria na fazenda, decidiu partir, subvertendo aquilo que era esperado de um agente colonial. Calibanizando o discurso de Próspero, afirmou: “Pode entrar, Tchimutengue, pode entrar. Rebenta o arame, aproveita o pasto, utiliza a água, faz o que quiser, o pasto é seu, a água é sua, eu vou embora” (CARVALHO, 2003a, p. 42). Antes disso, porém, ao saber, no meio da mesma noite, dos ataques de uma onça, saiu em companhia do sul-africano, conforme o capataz havia solicitado. Ambos morreram: a onça e o branco. Em regresso à fazenda, “com o cadáver do sul-africano arrumado no jipe, a chuva chovia num amplo chover.” (CARVALHO, 2003a, p. 47).

Por sua vez, a versão contada por José enfatiza que, ao contrário do que ocorre na peça de Shakespeare, não é o colonizador que tem o controle de tudo,

mas a natureza, enquanto espaço sagrado. Na visão do capataz, os fatos estavam ligados por uma rede de ocorrências – “transferência da onganda do Luna, morte deste, aparecimento da onça e ausência de chuvas”. (CARVALHO, 2003a, p. 55) – e motivaram as sessões de apelo à chuva feitas, em vão, por Tchimutengue. Posteriormente, o novo adivinho chamado proferiu o veredito: é “indispensável a morte de alguém ligado à usurpação dos terrenos, entendido o poder que a permitiu como a causa primeira para a catástrofe” (CARVALHO, 2003a, p. 66). Logo, quando José pediu que R levasse consigo o sul-africano, foi com o intuito de proteger o gerente. Morto então o sul-africano, “cumpre-se a vontade dos defuntos. As contas estão saldadas e a chuva chove, abundante e clara” (CARVALHO, 2003a, p. 70).

O que se conclui, ao final do conto, portanto, é que a implantação da fazenda, a mando do poder colonial, no espaço antes destinado à onganda, perturbou as relações de equilíbrio anteriormente verificadas em meio à prática pastoril. No entanto, esses mesmos pastores, por meio de práticas culturais próprias, mostraram-se capazes de restituir esse equilíbrio. Nesse sentido, se o pensamento abissal, conforme preconizado por Boaventura de Sousa Santos, exclui formas de saber não autorizadas, o que o conto “As águas do Capembauá” evidencia é a existência de “outras formas de intervenção no real que hoje nos são valiosas e para as quais a ciência moderna nada contribuiu” (2010a, p. 58).

Importa também acrescentar que, em seu discurso, em vez de salientar as diferenças entre Próspero e Caliban, como verificado na peça shakespeariana, o narrador busca mostrar as múltiplas trocas culturais existentes em meio aos colonizadores e em meio aos colonizados. Assim, afirma que Londres, na década de 1970, abrigava pessoas de vários lugares: “Raros ingleses, alguns irlandeses, fartura de antilhenses e, sobretudo, sul-americanos. Meia dúzia de portugueses. De Angola só duas moças, mulatas de Luanda, com quem viria a comer uma amarela feijoada de óleo” (CARVALHO, 2003a, p. 17). Já no espaço do sudoeste angolano, enfatiza o gerente R como alguém que se simpatizou com as lutas dos pastores, José como um intermediário entre dois mundos, e os pastores como indivíduos não absorvidos em sua própria cultura, pois tiveram seu modo de vida redimensionado com a instauração da fazenda.

No segundo conto de *Como se o mundo não tivesse leste*, intitulado “João Carlos, natural do Chinguar, no Bié”, observamos igualmente a exposição de

práticas que se distanciam daquelas que são valorizadas pelo poder hegemônico, acarretando a marginalização social de grande parte dos indivíduos. Contudo, a marginalização não se manifesta da mesma forma para todos os habitantes da província: ela é inversamente proporcional à assimilação da cultura branca. Assim, o Chefe da delegacia, personagem de pele branca, corresponde à voz da autoridade; o cipaio (o polícia negro que explora os “indígenas”) tem algumas vantagens; João Carlos, que durante boa parte de sua vida prestou serviços para os brancos, é explorado pelas duas primeiras personagens, mas chega ao fim da narrativa com um pouco de dinheiro, ao menos; já o velho Candeias, pastor de nascimento, percebe-se, ao fim do conto, sem a quantia que lhe era de direito, visto que ela foi parar nas mãos das personagens anteriormente mencionadas.

Assim, seguindo o princípio da inversão, de Foucault, a narrativa para “cercar as formas de exclusão, da limitação, da apropriação [...]; mostrar como se formaram, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas” (2012, p. 57).

Na narrativa, a informação de que João Carlos é natural do Chinguar (presente no título do conto e reforçada, em um dos vários momentos líricos do texto, pelo narrador) confere uma particularidade identitária ao personagem. Ele não é simplesmente “angolano”. Veio do Bié, tem 50 anos e, por questões de necessidade, precisou trabalhar em muitos lugares, exercendo ofícios distintos. Não tendo nascido pastor, o pastoreio lhe parece, a essa altura, a melhor forma de evitar o desgaste do trabalho como contratado:

“- O senhor está a ver, boi aqui é muito e o seu valor é carne, no Chinguar trabalho. Aqui posso comprar até quatro cabeças, valem menos as quatro que uma só no Bié. Há depois o comboio, facilidades, tanto pagam quatro, como paga um. Quando for embora levo-lhes comigo. Me acompanham lá. Demora quatro anos, comprar bois e passagem. É tempo, sim. Mas conta o tempo quem passou a vida é mais longe dos seus? Entre um contrato e outro o tempo só para fazer um filho, pagar contas antigas e firmar mais dívidas. Às vezes, até, nem tempo dava para fazer mais filho. Quando acordava da primeira festa, à porta ainda do comerciante, a caderneta estava é já na mão do branco e eu em número um para partir de novo, sei lá para onde, para o norte ou para o sul, sisal ou café, cana ou pescaria.” (CARVALHO, 2003a, p. 80)

António de Figueiredo, em *Portugal 50 anos de ditadura*, explica que, findado o período de escravidão, passou a vigorar em Angola um sistema de trabalho compulsório que funcionava em dois níveis. O primeiro era “o trabalho

sob ‘contrato’ para os serviços públicos, portos e estradas de ferro, plantações e obras públicas; o outro era o trabalho de ‘colheita obrigatória’” (1976, p. 173).

O contrato era o regime trabalhista no qual o protagonista do conto estava inserido. Isto significa que, conforme os “brancos” necessitavam de “negros” para a realização de serviços braçais, entravam em contato com a administração local. Como intermediários entre os funcionários administrativos portugueses e os chamados indígenas estavam, por sua vez, os cipaio, os polícias negros que frequentemente exploravam os não assimilados, deixando-se “subornar com galinhas, alimentos ou artigos domésticos” (FIGUEIREDO, 1976, p. 173). A opressão dos negros não findou com a Abolição da Escravatura, portanto. Apenas se adaptou às novas necessidades.

Como afirma Figueiredo (1976), se a colonização portuguesa durante anos baseou-se no transporte de escravos africanos para as Américas, no pós-Abolição, a exploração ocorreu em grande escala dentro das próprias colônias. Tal mudança se revelou ainda mais favorável para o poder metropolitano, já que o novo sistema se mostrou mais lucrativo e conveniente que a escravatura: não havia necessidade de investimento em navios negreiros; a posse das forças de trabalho se dava de forma conjunta, “através de um sistema de exploração coletiva e associada. Além disso, Portugal tinha encontrado uma fonte de produtos alimentícios tropicais, como o açúcar e o café, além de matérias-primas que a seu tempo iriam compensar a perda do Brasil como colônia”. (FIGUEIREDO, 1976, p. 82)

É esse o contexto, portanto, em que João Carlos está inserido. O protagonista não é um escravo preso a uma rocha como Caliban, mas não se sente um indivíduo completamente livre. A expectativa de que essa situação opressora termine ganha força conforme alimenta o sonho de pastorear seus próprios bois:

Tinha chegado à fazenda como contratado, para trabalhar na vedação de arame. Abrir buracos e estender arame. [...] Na sua cabeça, porém, rodeava já a ideia de comprar os bois. Expôs o assunto ao José, capataz na fazenda e natural dali, que achou sim senhor, a ideia era boa, podia fazer. Decidiu ficar. Não estava para chegar à terra e ter que partir de novo, indefinidamente assim, sempre a dever na loja e a pagar com o corpo. Falou com um primo, companheiro de guia, discutiu os casos, decidiu ficar. Mandaria algum dinheiro à rapariga, o bastante para acorrer aos atrasados, e quando para lá voltasse era de vez, agora, com quatro bois para cultivar a terra. A lavra que fizesse havia de bastar para manter-se a si e à mulher. (CARVALHO, 2003a, p. 81-2)

Terminada a construção da vedação (que poderia ser, aliás, a mesma do primeiro conto do livro), João Carlos permanece na fazenda. Um dia, porém, o pequeno Bernardo, seu ajudante de sambo⁶, conta-lhe que um homem tinha ido buscar seus bois. No sambo do pai de Bernardo, João fica sabendo que o homem que lhes vendeu os bois havia os recebido de um sujeito que dormira com sua mulher; no entanto, tendo a mulher agora fugido com outro homem, precisou restituir os bois ao antigo dono, como determinam os costumes pastoris. Sem dinheiro para pagar a João, o que ele poderia fazer é entregar os bois que pagou ao pai de sua ex-mulher para trazê-la. Isso se os recebesse.

Como se pode perceber, não sendo originalmente um pastor, mas tendo escolhido esse ofício para si, João Carlos não se mostra plenamente integrado às dinâmicas que orientam os grupos pastoris. Vive também sob o legado de Próspero. Por conta disso, comprou os bois guiando-se por uma lógica ocidental, sem conhecer plenamente as implicações de seu gesto e, sentindo-se injustiçado perante o ocorrido, decidiu recorrer à justiça dos “brancos”:

No sambo ainda lá estavam
os mesmos que de manhã.
Conversa puxa conversa,
o Chefe quis lá saber
da explicação que lhe davam.
Um branco nunca respeita
costumes que não os seus.
“– Não paga a bem paga a mal,
ou então entra na choça”.
E ordenou para o cipaio
que procedesse conforme.
Aí o pai do Bernardo
mandou parar com a contenda
e foi buscar a quantia
que eu tinha dado pelos bois.
(CARVALHO, 2003a, p. 103)

Na leitura de Olivio (2011), é significativa, no conto, a presença de uma autoridade colonial na resolução do conflito. “Contudo o chefe do Posto, investido pela corrupção e desmando do poder colonial, ao interferir em uma questão de direito costumeiro, mais uma vez a realiza através da violência” (2011, p. 2121),. Seu posicionamento autoritário deixa entrever então a linha que separa a sua

⁶ “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, 2003a, p. 71-2)

cultura (branca), a cultura negra não pastoril e a cultura dos pastores, desautorizada e sem prestígio, segundo a ótica colonial.

O atendimento à queixa de João Carlos não deve ser entendido, nessas circunstâncias, como uma tentativa de ajuda por parte do policial. Como o protagonista relatará a seguir, o Chefe e o cipaio só foram atrás do dinheiro pois estavam interessados em ficar com metade do valor. Foram movidos pela ganância, não pelo altruísmo ou pelo interesse em desempenhar bem o ofício para o qual foram designados. Após toda essa aprendizagem, o conto se encerra então com uma fala esperançosa de João, ainda que ciente dos possíveis percalços encontrados no caminho.

Convém aqui destacar que, se foi movido pela lógica do pastoreio que João decidiu comprar os bois, seu comportamento, no entanto, mostra-se condicionado aos padrões eurocêntricos. Neste sentido, embora seja negro e natural de Angola, suas práticas acabam por reforçar a superioridade do discurso branco, capaz de ditar “os sistemas de coerção” (FOUCAULT, 2012, p. 57).

Já no conto que encerra a obra, intitulado “Como se o mundo não tivesse leste”, o sudoeste angolano é narrado a partir um protagonista coletivo. O texto, antes de pretender falar sobre um único indivíduo, parece abarcar a dimensão de um povo em uma espécie de épica pastoril. Inicialmente, “o narrador usa como moldura a descrição do cotidiano no muxito, desde o tombamento da mata até o plantio, unindo assim homem e espaço em pequenos quadros explicativos” (OLIVIO, 2011, p. 2122).

O primeiro personagem apresentado, no conto, é Adriano Kapiapia, um rapaz que nasceu pastor e é sob esse prisma que ele observa o mundo. O tempo de Adriano Kapiapia é, pois, um tempo cíclico, medido através da observação cuidadosa e detalhada dos sinais que a natureza envia. A exposição de um fragmento narrativo aparentemente igual em seu início e em seu fim ajuda a transmitir ao leitor essa dimensão cíclica.

Voltando o olhar para os lados do sul, à esquerda do sol, pelas cinco da tarde, o céu escurece, de azul carregado, por cima das copas, no morro distante. Sinais de chuva.

Adriano Kapiapia, a meio do morro, roda sobre as pernas e estuda os sinais. Considera o céu por cima dos morros, pedras e muxitos esmorecendo longe, distantes para além do mundo que sabe. Para o sul curtas vistas, e mesmo a nascente, extensões para o norte, também para poente.

Adriano Kapiapia apalpa o céu. Acima do recorte das ramagens, por sobre a encosta que lhe está em frente, aumenta a massa de uma nuvem espessa, negra e pesada, debruada a branco. No hemicírculo oposto o céu é claro, ainda, de luz azul e lisa. Olhando, todavia, para cima, e percorrendo a curva que vai de um extremo ao outro do horizonte, o céu vai escurecendo a pouco e pouco até se transformar, sem sobressalto, num fundo opaco para o debrum branco. Só o debrum, portanto, revela a nuvem espessa. Outras nuvens menores a precederam e estão espalhadas, solas, pelo céu inteiro. Sem atingir, contudo, o azul norte, onde só há rajadas fugidias. E é este o céu, com o sol a meia altura e muito quente. (CARVALHO, 2003a, p. 111-2, grifo do autor)

Assim como ocorre no texto da peça *A tempestade*, de William Shakespeare, é a indicação de uma chuva forte que marca o início da narrativa. Todavia, em vez de prosseguir a narração dos acontecimentos em uma sequência linear, verifica-se a adoção, pelo narrador, do recuo no tempo como estratégia mais adequada para demonstrar como a situação inicial se configurou. O enredo se divide estruturalmente em três partes, respectivamente nomeadas “A terra”, “O mundo” e “A estória”, sendo que a elas se segue um epílogo. A organização em três partes e os títulos escolhidos acenam para um possível diálogo estabelecido com o livro *Os sertões*, do brasileiro Euclides da Cunha, e suas três partes “A terra”, “O homem” e “A luta”.

A parte “A terra” principia com a sinalização da seca, de uma chuva que se espera, mas que não vem. Em meio a esse cenário, Bumba Kasuque desbrava a mata à procura de espaço para uma nova lavra: “O tronco nu progride mata a dentro. Governa os braços firmes e velozes, confere exactidão ao gesto azado. E os fustes gemem, fendidos pelo golpe. Martela, vigoroso, a rijeza maior de alguns dos paus, depois transforma em lenha as copas derrubadas.” (CARVALHO, 2003a, p. 117). Sente que a sua parte no trabalho está feita. Agora conta com o apoio da mulher e com a ajuda da chuva. Afinal, é “tarefa de mãe, a que segue. De macho foi a força desbravante que oferece a terra às mãos que a terra pede. De macho foi ousar interferir na obra, antiga, remota para além das referências, mais velha ainda que os mais velhos pais” (CARVALHO, 2003a, p. 120).

Para Próspero, personagem de Shakespeare, a chuva era uma forma de ele se vingar de seu irmão Antônio; é uma forma de mostrar que detem o poder sobre aqueles que o traíram em Milão e também sobre os seus escravos Ariel e Caliban. Já no conto “Como se o mundo não tivesse leste”, a chuva é mostrada como uma necessidade, como algo que possibilita uma melhor qualidade de vida aos pastores

que vivem no sudoeste angolano: “De chuva se carece, para refazer a vida e dominar o tempo e o movimento” (CARVALHO, 2003a, p. 120). Porém:

Se a chuva tarda esmorece o mundo. Esmorece este mundo. E a vida comum (assente na borda da linha limite da vida possível) entra em crise logo, tão frágil o esquema em que assenta a ordem que garante a vida de um dia para o outro. Se esgota a comida em casa, o milho, a ginguba, macunde e feijão, o que é norma sempre mesmo quando a chuva cumpre com a estação. É chegado o tempo de acorrer à loja. Comércio do mato. O branco fornece, aponta no livro e acresce do juro. Faz-se a sementeira, colhe-se o produto, dividem-se as partes: uma fica em casa, outra vai pagar dívidas já feitas. Reinicia-se o ciclo. E o que fica em casa chega até Janeiro. E volta o tempo de comprar fiado. Para pagar com o fruto do que há para colher. (CARVALHO, 2003a, p. 125)

Quando volta a chover, por sua vez, a esperança renasce e se começa a acreditar na possibilidade de saldar as dívidas com os brancos que, “prosperizados”, revelam-se no controle. As oportunidades de trabalho aumentam, embora o salário ainda seja escasso. A fome deixa de ser constatação diária.

A ausência de chuva acentua, como se pode perceber, as relações de dependência entre os pastores e os “homens brancos”, aumentando suas dívidas e confirmando a condição marginal e subalterna a eles atribuída pelo discurso colonial. A chuva possibilita, em via oposta, a conquista de uma maior autonomia, o investimento em uma lavra própria e o fortalecimento dos laços de solidariedade entre os pastores, uma vez que, nos períodos em que a seca não é frequente, não se torna necessário migrar para outras regiões por conta do contrato.

Se, em sua primeira parte, o conto privilegia a caracterização do local habitado pelos pastores, na segunda parte, percebe-se a referência à concepção de mundo que os norteia. Intitulada “O mundo”, essa parte apresenta como epígrafe o seguinte texto dos pigmeus do Gabão:

*A luz transformou-se em trevas,
Deus está descontente.
Os mais-velhos abalaram
e os seus espíritos vagueiam!*

Por onde andarão os seus espíritos?
(CARVALHO, 2003a, p. 129)

A escolha dessa epígrafe pode ser explicada pelo fato de que, assim como ocorre com os pigmeus do Gabão, a concepção do mundo pelos pastores do

sudoeste angolano norteia-se por uma perspectiva mítica. E, nas palavras de Mircea Eliade:

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portando, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente *fundamenta* o Mundo e o converte no que é hoje. (1998, p. 11)

Compreendida a partir dessa perspectiva, a chuva se revela, pois, como irrupção do sagrado no mundo real. Se ela não ocorre é porque, assim como nos é mostrado no conto “As águas do Capembáua”, algo incomodou aos espíritos dos mais-velhos. A fim de se determinar o que exatamente causou isso, na segunda parte do conto, enfatiza-se a ação dos indivíduos que atuam como intermediários entre os espíritos dos mais-velhos e os demais pastores. Gana Tandela é um deles.

O mundo, para si, é esta sua gente que já não tem semente para verter na terra, cansada de esperar pela voz do céu, faminta já não só de bênçãos mas de frutos.
 “- Onde nos foi a força, nosso Pai, que ofensa praticamos, zelador das prendas, que pena padecemos, oficial da herança?” [...]
 A dor do povo vem ferir-lhe a carne, lembrar-lhe a obrigação de responder pelos vivos, conferir as leis, manter a ligação entre o que é vivo e morto, assegurar os cultos e renovar o tempo. Se a força se abandona do seu povo, de si é que essa força se debanda. É pai, padece a dor sofrida de seus filhos. Responde pelos vivos quando encara os mortos, responde pelos mortos na resposta aos vivos. Se alguma força foi, se abandonou, partiu, extinguiu-se, a si respeita a ausência dessa força e só a si compete alcançá-la.
 E o mundo é seco. (CARVALHO, 2003a, p. 133-4)

Apesar de poder se comunicar com os mortos, Gana Tandela reconhece a necessária intervenção de alguém que possa se comunicar com o próprio Deus. Pacasa Kitato – “guardião dos túmulos, oficial dos mortos, tradutor dos vivos na língua dos vivos, chamador de Deus, peão do silêncio, domador do verbo” (CARVALHO, 2003a, p. 134) – parece a pessoa mais apropriada para isso:

Pacasa Kitato mergulha no fogo, mergulha na noite do grande silêncio sentado sem peso na origem de tudo, num espaço onde habita tudo quanto sabe, de Deus e dos vivos, dos mortos, do mundo, num tempo sem ciclos e sem gerações, num tempo em que o céu se tem sobre a terra, num tempo em que Deus coabita com os homens, num mundo sem norte, sem leste ou poente, sem sol, sem luar, sem morte, sem vida, sem dentro, sem fora, sem frente, sem trás.

Depois retorna ao mundo e sai para a noite. Agora pode olhar o mais profundo, e verdadeiro, e oculto. Instala-se exacto na intercepção do céu e da terra, do leste e do oeste, do macho e da fêmea. Conquista a distância que lhe traz clareza. Eis a distância que vai da terra ao céu, das plantas às nuvens, do homem a Deus. Eis um mundo pejado de sinais, e que é o espelho aonde o homem se reflecte, espelho que reflecte mundo. Eis o homem capaz de governar o mundo, entender-lhe o fundo, organizar-lhe a marcha.

Eis o altar de Deus: a terra. Eis-lhe o sacerdote: o homem. (CARVALHO, 2003a, p. 137)

O espaço em que ocorre a revelação para Pacasa Kitato é, como se pode depreender, um espaço que foge a qualquer dicotomia. Nele não impera a lógica dos “brancos” *ou* a dos pastores, pois há espaço para Deus e para todos os animais-humanos. As fronteiras geográficas inexistem: o leste não é determinado em função de um oeste, tampouco o norte em função de um sul. Não há oposições como sol e luar, morte e vida, fora e dentro, frente e trás. É, então, esse espaço liberto de polaridades que possibilita ao guardião enxergar a sua própria realidade com clareza, entender os sinais ocultos dispersos pelo mundo.

Na terceira parte do conto, nomeada “A estória”, acompanhamos então o desdobramento dos fatos antes expostos. De acordo com o narrador:

O que se sabe, segundo o testemunho de Esteves Catofa, cipaio do Posto, é o seguinte: que tendo sido necessário sacrificar um boi para arrumar o mundo e garantir as coisas como devem ser, com chuva e milho e sucessão de meses em curso usual, sem sofrimento e fome, daí adveio, encadeada e estranha, uma maior desgraça para o povo todo.

Pacasa Kitato fora peremptório: de quanto sabia, dos sinais morosamente interpretados, do silêncio e do comércio que travara com os mais-velhos, sondagens que operara em tão distantes zonas do passado que interpelara nomes já não mais usados, das notícias de Deus, segredos guardados, e da morosa digestão dos casos, não podia declinar uma exigência que se lhe impunha clara e incontestável: a força pedida para agir junto a Deus exigia um boi, todo preto, sem pinta de malha nem pêlo de cor. (CARVALHO, 2003a, p. 141)

Conforme hipótese levantada por Gana Tandela, talvez fosse necessária a ajuda de um branco para encontrar o boi. “Por duas razões: primeiro o transporte, dinheiro depois. [...] E foi seu sobrinho, Pinheiro Katata, regedor da banza⁷ junto

⁷ “Área do domínio de um soba. Sanzala-sede da área.” (CARVALHO, 2003a, p. 159)

do governo, quem partiu para a vila para tratar dos casos.” (CARVALHO, 2003a, p. 142-3). Lá chegando, procurou o Leitão, que providenciou o transporte do boi para a banza, ciente de que a transação seria paga com café, assim que fosse feita a primeira colheita. Assim que o boi preto chegou, Pacasa Kitato fez os rituais necessários. Contudo, “o céu não mudou, nem tão pouco o vento” (CARVALHO, 2003a, p. 143). Porém, o comerciante queria receber o seu pagamento.

Assim como verificado no conto anterior, em meio às dissidências por questões financeiras, é a lei dos “brancos” que determina a forma correta de agir. Para tornar a situação mais delicada, o chefe da polícia é primo do Leitão, o que evidencia a parcialidade em sua decisão de conduzir Pacasa Kitato a uma cela, acusado de cometer o mesmo crime que condenou a mãe de Caliban (Sicorax) ao exílio e, no contexto da colonização portuguesa na África, alguns “indígenas” ao banco dos réus: a prática de feitiçaria.

Como afirma Adelino Torres, em *O império português entre o real e o imaginário*, ao Tribunal da Relação de Luanda (uma espécie de “Tribunal Supremo” na colônia), chegava um número muito limitado de casos, abrangendo tanto os “civilizados” como os “indígenas”. Enquanto os primeiros eram frequentemente julgados por crimes de violência contra a liberdade, aos últimos, além dessa alegação, acrescentava-se a prática da feitiçaria e os “crimes resultantes de revolta contra maus tratos recebidos” (TORRES, 1991, p. 213).

Pacasa Kitato, no entanto, não estava na condição de réu. Preso dentro daquela cela, sendo submetido às determinações do chefe de polícia, não tinha sequer direito à defesa. Continuaria encarcerado durante mais um mês. Nesse tempo, a seca perduraria. A situação só revelou sinais de mudança quando o novo administrador do Concelho apareceu por ali para inaugurar uma fonte.

Pinheiro Katata, vestido de gala, capacete e fitas, caqui e dragonas assumiu o risco e falou pausado:

– Vossa Excelência vai me desculpar. Tem um velho nosso que está aqui preso. Com todo o respeito vimos-lhe pedir que o mande soltar.

Sem cor de ter tido febres que o curtissem, o jovem doutor ficou encarnado, mexeu-se sem jeito e inquiriu ao Chefe:

– Está preso porquê?

– Feitiçaria.

– Mande o velho embora.

E o povo abriu alas para o carro passar. (CARVALHO, 2003a, p. 149)

A conhecida frase de Euclides da Cunha “O sertanejo é, antes de tudo, um forte” (CUNHA, 2009, p. 207) pode ser empregada em alusão a esse momento da narrativa. Ao final de uma luta cheia de percalços, Pacasa Kitato e Pinheiro Katata (esses homens do sertão angolano) conseguem aparentemente se libertar do domínio “branco”. Isso não significa, porém, que compartilhemos da visão de Euclides de que “A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial” (2009, p. 140). Kitato e Katata não se apresentam isolados do “mundo dos brancos” e foi por meio dessa interação que se deu sua vitória: o boi foi conseguido com a ajuda do Leitão e, se foi esse comerciante que colocou Pacasa Kitato na cadeia, com a chegada do novo administrador, a liberdade foi recuperada.

Assim como no conto anterior, os personagens negros só conseguem aquilo que almejam reconhecendo que, ainda que valorizem as práticas “tradicionais”, naquele espaço colonizado já impera uma lógica eurocêntrica. O que Kitato e Katata fazem, pois, é mimetizar a prática colonial, tornando-se sujeitos “de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente” (BHABHA, 2007, p. 130).

Já no “Epílogo” que a dimensão cíclica da narrativa se instaura. Em sua epígrafe, lemos o provérbio dos bambarras: “Tudo o que existe provém de uma origem./ Mas o silêncio é mãe da sua própria origem.” (CARVALHO, 2003a, p. 151). Nas páginas a seguir, Adriano Kapiapia observa os sinais da chuva que se aproxima (do mesmo modo como indicado no início do conto), aperta o passo e anuncia que seu irmão estava retornando ao lar. É quando a chuva principia:

É outro o silêncio, agora rasgado, fervilhante e certo.

Há vozes que ascendem do fundo do vale. Emergem em grupo, da cortina branca da chuva que é forte, garantida e farta, os corpos molhados da gente que canta. À frente há um velho, no seu passo usado, mudo, sem cantar, sem rir, sem falar, os olhos no chão, a cara molhada sem denunciar se é triste ou contente.

Esta chuva é sua. É sua e dos vivos que os mortos escutaram. Não precisa dar-se para além do que é. Está dentro da chuva, habita as paragens que a geram e dão. Já vive no mundo que não se distingue. Se é vivo, se é morto, se é Deus, se é palavra, se é gesto, se é alma, não lhe dá cuidado. É mundo, e se é mundo progride em silêncio, porque é o silêncio que governa tudo. (CARVALHO, 2003a, p. 156)

Ao final, portanto, de *Como se o mundo não tivesse leste*, a chuva tão desejada (conforme indicações dadas desde o primeiro conto) cai, de forma intensa e contínua, para a alegria do grupo. Com isso, a obra, de 1977, acena mais uma possibilidade “de existir na Angola pós-colonial. Esses pastores vivem,

simultaneamente, no espaço dentro e além das convenções da modernidade e, assim, habitam um lugar intermédio” (SILVA, 2011, p. 949) em que o legado de Próspero é percebido cotidianamente.

1.2 Os pastores, a chuva, os bois

Publicada em 1999, *Vou lá visitar pastores* revela, como indica o título escolhido para este subcapítulo, a perseguição dos principais temas abordados na narrativa anterior. O que se altera substancialmente, no entanto, é o modo como esse processo é feito. Os mais de vinte anos que separam as duas obras sinalizam um Ruy Duarte mais maduro, mais consciente dos recursos que pode explorar por meio da escrita. Ao mesmo tempo, vislumbra-se a adoção de um tipo de linguagem narrativa capaz de concatenar a experiência literária do autor à sua prática literária, sem que seja possível distinguir com clareza os limites entre literatura e antropologia.

Segundo Rita Chaves:

A mesclagem de gêneros discursivos, marcante principalmente em *Vou lá visitar pastores*, põe em causa o lugar da autoridade do sujeito da escrita. Ao incorporar procedimentos da linguagem literária, o autor assume com uma produtiva radicalidade, a herança de antropólogos que perceberam a riqueza da aproximação entre materiais etnográficos e processos de representação do “outro” desabridamente subjetivos, tais como as produções plásticas e/ou performativos que se manifestam, por exemplo, no cinema e no teatro. Dada a sua lucidez criativa e a clareza de sua postura, o próprio autor indica algumas fontes de sua opção. (2006a, p. 22)

Em *Vou lá visitar pastores*, como uma forma de desconstruir as imagens cristalizadas disseminadas pelo discurso colonial, Ruy Duarte de Carvalho se serve da antropologia para ceder a voz para que outras pessoas narrem Angola a partir de outros prismas, de olhares ex-cêntricos. Ficcionalmente, registra esse processo: a observação participante, a gravação de testemunhos e a sua posterior transcrição “com hesitações, silêncios e tudo. (CARVALHO, 2008, p. 187).

Aos olhos do leitor, evidencia-se então que

[...] os textos antropológicos são eles mesmos interpretação e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura.) Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado” – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento. (GEERTZ, 1989, p. 11)

Diferentemente do que se verifica nos relatos etnográficos produzidos durante o período colonial, a obra não apresenta o discurso paternalista daquele que vê no sujeito observado um grau diferente de evolução. Tampouco é redigida colocando o antropólogo como aquele que sabe mais (pois detém o conhecimento científico) e por isso está autorizado a dizer. As práticas sociais expostas no livro são de comunidades que produzem “respostas económicas, culturais e até políticas [...] para confrontar-se a um presente que não as ouve e nem as poupa” (CARVALHO, 2008, p. 187). Todavia, esses pastores têm voz e, ao contrário do que uma visão progressista preconiza, não estão em silêncio porque suas lógicas se afastam da lógica global. É a lógica global que tenta silenciá-los.

É que, se a globalização globaliza, também se sabe que compartimenta. A mundialização não cria de modo algum um mundo uniforme. Pelo contrário ela articula-se a um desenvolvimento planetário desigual e traduz-se por uma dualização crescente, tanto entre as nações como no seu seio. Trata-se de uma extensão planetária que tende menos para uma partilha inerente à própria ideia de universalismo, do que para uma sociedade de mercado marcada, ao contrário, por um aumento das desigualdades sociais. (CARVALHO, 2008, p. 40)

Isso implica, mesmo dentro de Angola, a recusa das realidades pesquisadas pelo autor. Como explica Ruy Duarte de Carvalho, para muitos angolanos “não estar em Luanda só pode ser estar fora do país, não ocorre que há “cá dentro” fora de Luanda. Angola é Luanda a capital a Mutamba, desde que sei sempre ouvi assim.” (CARVALHO, 2008, p. 242). Ainda segundo o autor, também em suas idas a Lisboa, é comum ouvir comentários criticando a eleição do sul angolano como paisagem para suas narrativas. “Passei por aí não faz tanto tempo assim e alguém me terá dito então: – Você, afinal, ocupa-se de coisas, de configurações e de situações, tão localizadas, que para nós não chegam a ser Angola. Angola é mais miséria, confusão, conflito, armas e roque” (CARVALHO, 2008, p. 243).

Familiarizados ora com a imagem de Angola projetada pelo discurso colonial, ora com a imagem prosperizada elaborada pelo Estado Nacional angolano (sediado em Luanda), aos luandenses e aos lisboetas causa, portanto,

grande estranhamento, a exposição de “outras” Angolas para eles ainda desconhecidas, distantes das visões estereotipadas que circularam no passado e circulam ainda hoje. Todavia, como lembra Ruy Duarte, pensar Angola no singular revela ainda uma concepção “à maneira do etnocentrismo europeu de gênese colonial, como se todas as populações e configurações africanas, e logo angolanas, procedessem [...] à interiorização de conceitos, de valores e de referências de uma forma indiferenciada e geral” (CARVALHO, 2008, p. 171). E mais: como se as diferenças de gênero, idade, etnia, cor da pele, entre outras, não estivessem atreladas aos distintos papéis sociais exercidos por cada indivíduo.

Assim, se em *Como se o mundo não tivesse leste*, o autor já se mostrava preocupado em mostrar os fatos considerando outros pontos de vista, a partir de *Vou lá visitar pastores*, essa proposta se aprofunda. Isso porque em vez de colocar o narrador como entidade organizadora das várias versões ouvidas, este aparece de forma relativizada, como aquele que não sabe tudo e nem tem a obrigação de sabê-lo. Como seu parceiro de “investigação”, está Paulino, o auxiliar que a delegação provincial de cultura lhe arrumou e que o acompanhará também nos livros subsequentes.

O dado novo é que esse narrador é um antropólogo, figura mostrada, ao longo do colonialismo como autoridade responsável pela descrição das culturas existentes em Angola; logo, como produtor de um discurso de verdade. Estando, porém, em consonância com a antropologia pós-moderna, Ruy Duarte de Carvalho adota neste livro, escrito quase vinte e cinco anos após a independência, uma espécie de discurso pedagógico, capaz de revelar a escrita antropológica como produto de uma performance. Por meio desse procedimento, o autor acena para o fato de que, quando alguém lê um ensaio de um antropólogo, o que encontra é a percepção desse pesquisador sobre uma dada cultura, não a cultura em si.

Para explicitar esse efeito, os livros consultados pelo narrador-antropólogo são referenciados, bem como os informantes com os quais ele tem contato, de modo a pontuar as etapas que antecedem a redação da obra que o leitor tem diante de si. Destaca, assim, a narrativa como um espaço polifônico e metalinguístico, na qual a sua voz não é a única presente:

Eu sei que uma das razões que me pode levar a ser lido é a curiosidade por assim dizer generalizada que existe à volta do trabalho do antropólogo. Dizer, como insinuei atrás, que não há receita para inquirir, levará as pessoas a duvidar. A duvidar primeiro da honestidade da resposta, e depois da nossa própria profissão. Se não há método para inquirir, então o que é que andámos a aprender? Mas eu insisto: você pode ler tudo o que há sobre método... quando chegar no terreno vai ter que pensar por si mesmo como é que há-de ser, como é que vai conseguir. Não, não é se usa gravador ou se é melhor tirar só notas manuscritas. Eu gravo tudo, transcrevo tudo, e tiro notas e mantenho um diário. É antes ter a noção do que se quer saber e negociar isso com o que o terreno oferece, insinua, propicia, coloca, oculta, disfarça ou nega. O que aprendi nos livros e com os outros, a ouvi-los ou a lê-los, foi a saber o que quero saber, a identificar questões, a situá-las, a urdir hipóteses e a perseguir resultados. Agora o meu terreno, os meus terrenos, o das minhas hipóteses e o da minha observação, esse só quem o conhece sou eu. O inquérito tem os seus objectivos, tem uma retaguarda de razões, mas é no termo objectivo da observação (e é aqui que o “objecto” é recuperado, sem ele, já que estamos a falar a sério, também não dá para trabalhar), é no terreno observado que ele, o inquérito, vai encontrar os seus rumos, reconhecer as fragilidades, suas, enquanto programa, e de quem o conduz – o eu-mesmo que inquire, portanto –, descobrir os atalhos, contornar as obscuridades, aprender a respeitar as evidências, ceder ou não ceder a seduções e finalmente constituir-se ele mesmo como objecto. Vai ter que lidar consigo mesmo, o inquérito, porque depois os resultados extraem-se é do que ficou registado, é do próprio inquérito, assim. (CARVALHO, 2000, p. 203-4)

A adoção desse procedimento inaugura, sem dúvidas, uma nova fase na escrita de Ruy Duarte de Carvalho. Afinal, como afirma James Clifford (2002), além de serem representados por meio de dicotomias e essencialismos, os grupos subjugados pelo colonialismo são também frequentemente mostrados como abstratos e a-históricos. Se o discurso antropológico (e aqui acrescentamos: se o discurso literário) continua a se sustentar em relações de poder que conectam verticalmente o antropólogo aos sujeitos observados (reproduzindo, assim, o modo de representação colonial), vê-se manifesta a continuidade de uma relação de dominação. Em uma via oposta, se a autoridade do sujeito antropológico é problematizada, o discurso, em si, se anuncia como um espaço democrático.

Em função disso, o discurso adotado em *Vou lá visitar pastores* revela a preocupação em interrogar a autoridade narrativa, mostrando muitas das imagens expostas pelo narrador-antropólogo como invenções fabricadas pela sua mente:

O pastor que está ali, *o da minha legítima invenção*, também não sabe nada de Bachelard nem de fenomenologias, bem entendido. Mas ele sabe com certeza muito melhor que eu que é entre a terra, o espaço (território) e a água que tudo se joga na vida dele, comum, quotidiana, verdadeira. Ele fala-me com grande precisão nos capins e nas ramas que a terra dá, e onde as há e em que tempo, e quando é que convém que o gado as coma, do sal que ocorre aqui e só tem mais é muito para lá,

da água que o gado bebe e é preciso tratar quando é a das pedras, porque choveu e é água nova, *vilandava*, e exige, para não fazer mal nem às pessoas nem aos animais, que uma mão de *tyimbanda* a purifique e abra. E das águas do chão, boas é salobras, tanto para os carneiros como para os bois, mais para os carneiros, a água doce não os cria bem, eles gostam é dessa, assim com sal, que lhes faz nascer as crias e aqui é que aumentam mais. E perguntar-me-á certamente, a rir por certo se tiver finalmente entendido e aceite o que anda este Branco aqui a fazer que não traz vinho para fazer comércio, se eu sei de ventos e nuvens, *mukukakela*, as nuvens brancas, *muwiengue hengue*, as que abrem as chuvas, *omuvia* (cinto), o arco-íris, *lukeno*, a fásca, e dos tempos que os acompanham, *ekamba* quando as chuvas começam, *kuloka* quando está a cair, *ombava* que é quando pára, interrompe, demora uns dias, *lutho*, que é quando mudam as folhas, estão a rebentar nos paus, e depois é o *ne lute*, é o tempo do leite, é Março, o capim é muito: é estar contente, é ter clareza como quando há lua...*Kudinvila* é ir ver, explorar os terrenos, ver onde choveu e como, subir, descer, transumar para cima, transumar para baixo, *kuthiluka*, mudar. Vai para onde? *Madilonga*, estamos a subir... (CARVALHO, 2000, p. 127-8, *grifo nosso*)

É fato que a chuva é uma grande preocupação dos pastores. Todavia, o registro dessa percepção, por parte do narrador, se afasta da interpretação, em primeira mão, feita pelos próprios pastores sobre suas próprias culturas. Consequentemente, o texto antropológico se torna, nos dizeres de Clifford Geertz, uma interpretação de segunda ou de terceira mão. “Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado” – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não-factuais ou apenas experimentos de pensamento”. (GEERTZ, 1989, p. 11).

O discurso produzido pelo narrador-antropólogo é fruto daquilo que ele acredita ser a verdade da prática kuvale. É produzido a partir dos relatos que ouviu, dos registros que fez, dos livros e dos documentos que leu. Resulta de sua memória, da junção que imprimiu a essas múltiplas relações, de modo que essas falas dispersas parecessem um todo organizado. A representação final dos kuvale presente na narrativa epistolar é, nesse sentido, uma invenção.

Nesse livro de Ruy Duarte de Carvalho, a ousadia do autor não está apenas no questionamento da autoridade antropológica, mas também no apagamento das fronteiras entre literatura e antropologia. Aqui, o escritor opta por falar de um terceiro-espço, questionando os modelos de escrita que o “crítico habituado aos paradigmas da história convencional da literatura” (CHAVES, 2006a, p. 20) tem interiorizados. “Tanto em *Vou lá visitar pastores* como em muitos textos de *Hábito da terra* e/ou *Livra paralela*, livros de tempos e natureza distintas, o leitor

tantas vezes embatua-se, sem conseguir distinguir o gênero que tem diante de si” (CHAVES, 2006a, p. 20).

Porém, essa aproximação da antropologia com a literatura não é, de fato, um procedimento novo. Segundo Laplantine, sendo a antropologia “uma experiência nascida do encontro do outro, atuando como uma metamorfose de si” (2006, p. 174), é natural que os antropólogos procurem outras formas narrativas (como do romance e do cinema) que também expressem essa experiência. Além disso, na visão do teórico, sobretudo a produção romanesca revela um olhar voltado para os eventos minúsculos, bem como para os pequenos fatos.

Na criação de Ruy Duarte de Carvalho, o diálogo antropologia-literatura, adquire feições próprias em virtude da adoção de duas abordagens contemporâneas. Como já mencionado anteriormente, é a antropologia pós-moderna que caracteriza o discurso do pesquisador. Da literatura contemporânea, por sua vez, o escritor se apropria da estratégia de autoficção, definida por Diane Irene Klinger como “uma narrativa híbrida, ambivalente, na qual a *ficção de si* tem como referente o autor, mas não como pessoa biográfica, e sim o autor como personagem construído discursivamente” (2007, p. 62).

O leitor desta narrativa estará certo, então, em afirmar que *Vou lá visitar pastores* apresenta um antropólogo descrevendo seu próprio processo de escrita sobre os pastores kuvale. Contudo, estará equivocado se disser, mesmo pautando-se nas semelhanças inferidas a partir dos fatos apresentados na obra, que o narrador é, na verdade, Ruy Duarte de Carvalho. Isso porque alguns dos fatos apresentados pelo narrador podem ter sido inventados, já que os limites entre realidade e invenção deixam de ser facilmente distinguíveis.

No texto de autoficção, entendido neste sentido quebra-se o caráter naturalizado da autobiografia (a correspondência entre a narrativa e a vida do autor, ou, como prefere Lejeune, a coincidência onomástica somada ao pacto estabelecido pelo autor) numa forma discursiva que ao mesmo tempo exhibe o sujeito e o questiona, ou seja, que expõe a subjetividade e a escritura como *processos em construção*. Assim a obra de autoficção também é comparável à arte da *performance* na medida em que ambos se apresentam como textos inacabados, improvisados, *work in progress*, como se o leitor assistisse “ao vivo” ao processo da escrita. (KLINGER, 2007, p. 56, *grifo da autora*)

Como se pode inferir, em *Vou lá visitar pastores*, essa escrita autoficcional não parte dos mesmos pressupostos do pacto autobiográfico teorizado por

Philippe Lejeune (2008). Afinal, não se trata de o leitor acatar a correspondência entre o nome presente na capa do livro e a figura do narrador, mas de duvidar dessa relação.

Outro ponto significativo deste livro de Ruy Duarte é encontrado em sua dedicatória. Segundo as palavras do narrador, seu amigo Felipe iria acompanhá-lo em uma viagem, em agosto de 1997, para o Namibe, com o intuito de “*se inteirar da terra e das gentes, e olhar para Angola a partir dali*” (CARVALHO, 2000, p. 11, *grifo do autor*). Contudo, por conta de um imprevisto, a viagem foi feita sem ele. Na esperança de encontrar Felipe pelo caminho, o narrador gravou algumas fitas cassetes registrando seu percurso. O livro seria a transcrição dessas fitas.

Como explica Rita Chaves, a figura desse destinatário hipotético sugere, na narrativa, “a possibilidade de uma interlocução tão própria da oralidade” (2006a, p. 22). Convém aqui destacar que os pastores kuvale, personagens centrais da obra, valorizam de sobremaneira a oralidade como uma forma de presentificar o saber aprendido com os antepassados. É por meio da oralidade que o passado se torna presente: que se contam histórias, que se ensinam ofícios, que se mantém contato com os espíritos dos mortos, que se realizam cerimônias invocando a chuva, que o convívio diário é estabelecido. Nas palavras de Laura Padilha: “A milenar arte da oralidade difunde as vozes ancestrais, procura manter a lei do grupo, fazendo-se, por isso, um *exercício de sabedoria*” (PADILHA, 2007, p. 35, *grifo da autora*).

A dedicatória de *Vou lá visitar pastores* alude, portanto, à obra como espaço destinado à transposição de textos originalmente orais para a forma escrita, sem que haja, no entanto, qualquer indicação de que a escrita é superior à oralidade. São apenas formas de registro distintas.

Do mesmo modo, ao longo da narrativa, a língua europeia não é mostrada como superior à língua dos pastores, abordagem que se distancia da apresentada na peça de William Shakespeare. Em *A tempestade*, constata-se que, antes da chegada de Próspero à ilha, Caliban tinha sua própria forma de se expressar, que foi, por sinal, rejeitada pelo duque. A princípio, o escravo achava que Próspero era um homem bom, preocupado em ensinar-lhe “o nome da luz grande e da pequena, que de dia e de noite sempre queimam. Naquele tempo, tinha-te amizade, mostrei-te as fontes frescas e as salgadas, onde era a terra fértil, onde

estéril...” (SHAKESPEARE, 2005, p. 33). Até que um dia percebeu que o intuito de Próspero era se apossar da ilha.

De modo oposto, na narrativa de Ruy Duarte de Carvalho, a diversidade linguística é enfatizada como uma grande riqueza da província do Namibe. Em meio ao grupo dos kimbares do século XIX, por exemplo, ou seja, àqueles que adotaram o “modelo ocidental de cultura material e de prática económica e, de alguma forma, social” (CARVALHO, 2000, p. 19), era possível encontrar uma “língua de relação interna, por exemplo, tributária do Português, do Kimbundo, do Umbundo e das línguas locais” (CARVALHO, 2000, p. 19). Todavia, naquela época, assim como hoje, o Namibe não era habitado somente por kimbares, mas por diversos grupos com culturas e línguas distintas.

Os primeiros moradores da província, assim como de toda Angola, são os povos não bantos: os Kwisi – grupo ao qual Trindade, protagonista do romance *A terceira metade*, pertence – e os Khoisan, erroneamente referidos, segundo o narrador, como “hotentotes” e “bosquímanos”. Ambos os grupos, na visão colonial, eram considerados os mais “primitivos” existentes.

A fim de se ter uma dimensão dos equívocos perpetuados pelo discurso colonial, convém analisar brevemente o livro *História de Angola*, de Norberto Gonzaga, publicado em 1963. Na obra, em consonância com o pensamento lusotropicalista da época, Gonzaga destaca o “modo de ser dos portugueses e o seu senso social de acolhimento humano” (1963, p. 17) enquanto relata as fragilidades que percebe nas populações negras. Nas palavras desse autor, a pré-história da África apresenta características similares à pré-história geral: “superstições e crenças, os complexos provenientes dos fenómenos naturais, a arte de mágicos e oráculos, curandeiros e adivinhos” (GONZAGA, 1963, p. 18). O surpreendente, porém, é verificar que “tais manifestações condenáveis de atraso” perdurem na atualidade (GONZAGA, 1963, p. 18). Ainda, segundo Gonzaga:

Perdura em Angola, quanto à sua pré-história, a tradição oral. Armas, adornos e utensílios que a habilidade natural concebia, tecia e confeçoava [*sic*], deparavam nos produtos vegetais, como a madeira, a matéria-prima indispensável. Tudo a acção do tempo terá consumido, a exemplo das construções, por indubitável ausência do cabouco sólido, revestimento próprio e precisa resistência, e assim menos aptas, pois, a enfrentarem as épocas vindouras. Os restos calcáreos, mingudadamente aproveitados, dos animais, tal como sucedeu à cerâmica, não revelaram também melhor sorte. (1963, p. 18-9)

Aos Kwisi, também conhecidos como “mucuíssos”, o pesquisador não se refere especificamente, pois parte da premissa homogeneizante de também são “bosquímanos”. A partir de seus próprios valores (assentados na valorização da família, também defendida por Salazar) afirma que, por serem monogâmicos, os “bosquímanos” têm uma vida conjugal exemplar, ao contrário dos bantos, naturalmente polígamos. Equivocadamente, ainda acrescenta que:

A pequena estatura do bosquímano anda relacionada com a nutrição. Porque se trata de um verdadeiro caso de patologia nutricional, assistindo a ele, desde criança, a liberdade da escolha dos alimentos, aumenta de peso e estatura. Sob nosso estímulo é capaz de abandonar as peles tradicionais, proceder à construção de cubatas, ao cultivo da terra, dando-se até à posse de animais domésticos. É sociável quando nos compreende, denotando, pois, inteligência. Exterioriza o facto, nem mais, que outrora haveria o bosquímano atingido nível cultural superior ao do banto, seu dominador depois. Os bosquímanos sofreram perseguições, primeiro dos hotentotes (que vieram mais tarde) e logo após dos negros. Há pouco ainda, até de algumas comunidades de raiz europeia... (GONZAGA, 1963, p. 25)

Como se pode observar, na tentativa de mostrar a colonização portuguesa como superior aos outros modelos de colonização, Gonzaga fabrica um discurso que imputa a violência cometida no território angolano tanto ao “banto conquistador” (1963, p. 28) quanto aos demais europeus que habitaram o território. Um discurso, em suma, repleto de falhas e de generalizações, porém, disseminado com o valor de verdade.

Vou lá visitar pastores revela-se, nesse contexto, mais do que uma obra que expõe as práticas pastoris do sudoeste angolano, mas que dá a conhecer uma nova Angola. Assim, se o discurso oficial do passado é percebido hoje como um discurso cheio de equívocos, é necessário, pois, que alguém o reescreva. Não mais, colocando-se como autoridade, mas adotando um discurso democrático, polifônico, de modo que a realidade possa ser compreendida de outra forma. É isso o que o narrador desta obra de Ruy Duarte de Carvalho faz.

Além de desmistificar a visão equivocada do discurso colonial sobre os Khoisan, o narrador também revela informações sobre outro grupo bastante marginalizado em seu país: os kwisi. Esse processo é feito a partir da consulta a livros, notícias e relatos orais. Nem os khoisan, nem os kwisi são, de fato, o foco do discurso desse narrador – e sim, os pastores kuvale, de origem banto; porém, segundo a sua concepção, a compreensão do sudoeste angolano só pode ser feita

se forem levadas em consideração as relações complexas envolvendo bantos e não bantos em Angola. Assim, sobre os kwisi, ele afirma:

Fazendo fé nas notícias que ao longo do séc. XIX se sucedem acerca dos Vakwambundo, e que vêm adicionar se àquelas que remontam ao séc. XVII e chegam a nós através de Cadornega, como julgo que já te aludi atrás, e também nas tradições orais que tenho andado a recolher, o peixe que pescavam ou apanhavam nas praias era consumido imediatamente após o terem rudimentarmente exposto durante algum tempo ao sol. A utilização do fogo e a ciência da sua produção e da sua aplicação no preparo dos alimentos ter-lhe-iam sido transmitidas pelos Kwepe, aqueles, precisamente, que a expansão ovimbundo teria empurrado para cima deles. (CARVALHO, 2000, p. 64)

Ainda segundo o narrador, a situação enfrentada hoje pelos kwisi é bastante delicada. Distantes do padrão ocidental, vivem segregados: “famílias que se fazem e desfazem, bandos de crianças que vivem também do peixe, gravitam à volta das capturas e do pequeno comércio, expressão local de quadros de miséria e de luta pela sobrevivência que ocorrem por todo o país”. (CARVALHO, 2000, p. 19). Consequentemente, a maioria deles acaba por se integrar genética e culturalmente às populações vizinhas: ora se ocidentalizam, virando Kimbares; ora se veem implicados na dinâmica pastoril – o que de fato ocorrerá com Trindade, protagonista de *A terceira metade*, conforme será discutido no próximo capítulo desta pesquisa.

Convém destacar que esses processos de integração genética e cultural nem sempre ocorreram espontaneamente. Por meio de relatos, o narrador soube que a captura de meninos e meninas kwisi era feita por parte de grupo de raziadores (denominado *mukandyie*) – comandados por um ou vários *dyai*⁸ – com o intuito de ampliar o número de pastores da sociedade kuvale. Embora cativas, “cada uma dessas crianças era filiada na linhagem do seu respectivo capturador e assim automaticamente guindada à condição de sua herdeira potencial, no âmbito das complicadas tramas de sucessão que vigoram no sistema” (CARVALHO, 2000, p. 94). Isso não significa que elas deixassem de ocupar uma posição subalterna. Ao crescerem, só lhes era permitido o casamento “junto de outras famílias ou núcleos *muluhapahe*” (CARVALHO, 2000, p. 94). Em contrapartida, tinham assegurado o

⁸ Como explica o narrador, o *dyai* é o pastor que executa o serviço de agarrar os bois que o *ohande*, ou seja, que o espírito “de algum mais-velho da sua família antepassada, lhe está a mandar ir roubar. E se esse espírito lhe indica, no sonho, para ir levantar um boi que pode ser da cor *sonde*, ou *bahue*, ele organiza o seu grupo e vai.” (CARVALHO, 2000, p. 85)

direito de ultrapassar a condição de cativo em vida para ter o “privilégio da posse e da gestão do gado” (CARVALHO, 2000, p. 94).

Solival Menezes, em *Mamma Angola*, explica que, sendo um dos muitos povos bantos de Angola, os kuvale pertencem ao grupo dos hereros, composto pelos “dimbas, chinvas, chavícuas, cuanhocas, cuvales, nguendelengos, dentre outros, [que] vivem no Sudoeste angolano, penetrando também no espaço geográfico da Namíbia” (MENEZES, 2000, p. 105). O herero correspondem a cerca de 1% da população total de Angola e são marcado pela prática pastoril. Os kuvale, por sua vez, também chamados de “mucubais”, subdividem-se ainda em outros grupos, com traços culturais específicos. De modo geral, no entanto, como explicita o narrador-antropólogo de *Vou lá visitar pastores*:

Tanto homens como mulheres usam um pano à frente e outro atrás, e sandálias de couro ou, e mais recentemente, de pneu, no caso dos homens. Como concessão ao circuito urbano os homens podem enrolar um pano à cintura, pekeko, e as mulheres cobrem o peito com um lenço, ou então enfiam blusas ou camisolas que lhes; assentam sempre mal e mal respondem à sua função, se esta é a de ocultar-lhes o peito. Todos usam ainda outro pano que serve de agasalho e é enrolado à volta dos ombros quando faz frio ou, quando não, as mulheres suspendem em tomo das ancas e os homens ao ombro. (CARVALHO, 2000, p. 21)

Essa forma de se vestir bastante diferente dos padrões ocidentais, somada à incompreensão daqueles que observam os kuvale, transforma esses homens e mulheres em alvos frequentes de afirmações redutoras e equivocadas. Como já afirmara Montaigne, no século XVI em ensaio sobre os tupinambás brasileiros (indivíduos hostilizados pela sociedade europeia por conta de seus rituais antropófagos): “cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume” (2002, p. 307).

Shakespeare foi leitor dos *Ensaio*s de Montaigne. No entanto, Caliban assume, em sua peça, uma imagem bastante diversa do canibal montaigniano. Em *A tempestade*, Caliban é negativado não apenas por meio de uma descrição que o inferioriza, mas também pelas referências de que é filho de uma bruxa e de que segue o deus pagão Setebos, transformado por Próspero em seu vassalo.

Embora os kuvale não sejam canibais, em meio ao sudoeste angolano não será raro eles receberem um tratamento semelhante ao dispensado por Próspero a Caliban. Isso significa que serão frequentemente chamados de atrasados, de

preguiçosos e de bandidos por conta de suas práticas culturais tão estranhas aos olhos dos ocidentais e dos ocidentalizados:

Ora os pastores são unanimemente acusados de independentes, pouco controláveis, pouco dóceis, pouco respeitadores das autoridades, turbulentos, bandidos, preguiçosos, avessos tanto aos trabalhos agrícolas como ao trabalho assalariado e público, rebelde à escolarização, vítimas de arcaísmo cultural, de estagnação e de imobilismo, e, sobretudo, estão sempre prontos para roubar gado. (CARVALHO, 2000, p. 26)

Pronunciados por pessoas não familiarizadas às práticas pastoris, esses depoimentos refletem o espanto de indivíduos que se sentem ameaçados por um comportamento que consideram bárbaro, embora não se esforcem para compreendê-lo. Segundo o narrador:

Esta atitude por parte da sociedade moderna e sedentarizada é facilmente compreensível. Ela inscreve-se no curso das complexificações e das expansões civilizacionais que dominam e accionam a aventura humana voltada em toda a parte para a intensificação localizada do aproveitamento de recursos, naturais ou tecnológicos. Dirigindo a atenção para os contextos específicos em que esses embates ocorrem no quadro do mundo actual, a mobilidade pode facilmente ser entendida como um factor de perturbação para os interesses das comunidades fixadas, agricultores na sua maioria legitimamente ciosos do controle absoluto sobre a terra que os mantém e justifica. (CARVALHO, 2000, p. 26-7)

Logo, na visão de um indivíduo acostumado a ter uma moradia fixa, um trabalho assalariado, a se submeter a uma autoridade, e que passou por um processo de educação completamente diferente do ensino recebido pelos pastores, os kuvale (originalmente nômades, que não acreditam na concepção da terra como propriedade, que valorizam o convívio em grupo e os saberes transmitidos pelos antepassados) serão percebidos como preguiçosos e atrasados.

Segundo Boaventura de Sousa Santos, esse tipo de pensamento “assenta na *monocultura do tempo linear*, [ou seja, na] ideia de que a história tem sentido e direcção únicos e conhecidos” (2006, p. 103, *grifo do autor*) e que se encaminha para o futuro, rumo ao progresso, ao desenvolvimento, à modernização. O paradigma desse desenvolvimento são as sociedades onde os “avanços tecnológicos” ocorrem mais rapidamente, já que, a partir delas, as demais são classificadas como subdesenvolvidas, atrasadas, arcaicas, entre outras nomenclaturas possíveis. O que a monocultura do tempo linear tenta ocultar é, portanto, a possibilidade de existência de outras histórias simultâneas, com outros

protagonistas. Para tanto, relega as demais histórias ao espaço além da linha abissal invisível, retirando-lhes qualquer tipo de legitimidade.

Percebidos, pois, como uma afronta para a ordem dominante, os kuvale, assim como outras sociedades marginais no mundo, acabam por ser ignorados, tratados como “aberrações, anacronismos, descuidos da história que a história se encarregará de resolver, integrando, na melhor das hipóteses e se não houver resistência, ou aniquilando, dominando, dissolvendo, igualizando e anulando, por fim” (CARVALHO, 2000, p. 28). Ou então, são submetidos à violência cultural “a coberto de necessidades de *afirmação cultural* e de cultos políticos que recorrem à *tradição* [e] se propõem a reabilitação de um passado quando o que afinal se exhibe é antes a representação viciada a que o presente reduz esse passado” (CARVALHO, 2000, p. 29). Desse modo, por meio da re-reprodução de um discurso colonial, os kuvale aparecem de forma estereotipada e repleta de *clichés* para um público a quem se afirma que aquela é a cultura angolana *tradicional* que, por sinal, não é encontrada na capital, Luanda.

Conforme explicita o narrador de *Vou lá visitar pastores*, é assim, então que, “um grupo folclórico de Mucubais [...], accionados a vinho, se irão exhibir perante públicos desdenhosos e complacentes. A televisão filma e é essa a imagem que os Kuvale candidamente permitem que a seu respeito seja divulgada por todo o país”. (CARVALHO, 2000, p. 29).

Todavia, revela-se igualmente redutor um pensamento que atribui a todos os grupos sedentarizados – incluindo suas elites e seus governantes (seja no período colonial ou no pós-independência) –, de forma indiscriminada, a marginalização dos kuvale. Como destaca este livro de Ruy Duarte de Carvalho, um dos governadores, no século XIX, chamado Ferreira de Almeida, foi um dos poucos que se preocupou em denunciar as acusações de roubo falsamente atribuídas aos Mondombe, pastores que trabalhavam para Eugênio Wherllin, um agricultor francês. Essa defesa acabaria por acarretar a sua demissão. Apesar deste fato lamentável, seus relatos oferecem uma dimensão mais ampliada da violência da ação portuguesa em meio aos pastores, pois explicitam o envolvimento de “brancos” que convocavam Quilengues para a realização de “guerras” contra os kuvale.

Como confirma o depoimento de Serra Frazão, funcionário administrativo que fez parte da equipe do governador Norton de Matos (este, no entanto, avesso

aos costumes “indígenas” e às relações de mestiçagem), quando o gado escasseava na jurisdição dos capitães-mores, eles transformavam

[...] os próprios Tyilengue em seus auxiliares nas acções que passaram a desenvolver contra os Kuvale, garantindo-lhes para isso participação nos despojos. E daqui, diz ele, um ódio profundo dos Kuvale contra os Tyilengue, e o envolvimento de ambas as partes em permanentes ciclos viciosos de apropriação e tentativas de recuperação de gados. Como ainda hoje, acrescento eu. (CARVALHO, 2000, p. 52).

Portanto, o roubo de gado não pode ser caracterizado como uma prática eminentemente kuvale, mas como um processo que se desenvolveu a partir de modificações ali introduzidas por alguns indivíduos “brancos”.

O livro de Serra Frazão (referido pelo narrador) destaca a guerra dos Mucubais – também conhecida como “a guerra de *Kakombola*: *kakombola* é arrancar uma coisa, arrancar tudo, não deixar nada” (CARVALHO, 2000, p. 82) – como o processo histórico mais violento enfrentado pelos kuvale, visto que resultou no quase aniquilamento do grupo. Pastores foram mortos, bois foram levados, mulheres foram estupradas. Do outro lado, combatiam soldados portugueses e tyilengue aliciados. Aos olhos dos pastores, o conflito não se resumia, então, a uma guerra entre negros e brancos. O que prevalecia era a dimensão étnica da luta, com os tyilengue de um lado e os kuvale do outro.

Por isso, quando os termos do jogo se alteraram e os “movimentos” de 1974/75 intervieram e se prepararam para a independência mobilizando e armando as populações locais e da vizinhança, os Kuvale talvez não pudessem ter hesitado, só havia uma lógica, uma coerência, que era a de aliarem-se ao “movimento” que, no quadro da própria dinâmica do panorama político-militar já então definido, estava contra esse outro “movimento” que mobilizava e armava os seus imemoriais adversários – os do alto, os Munanos, de que eles entendem que os Tyilengue já fazem parte. (CARVALHO, 2000, p. 55)

Já servindo-se da obra de Pélissier, o narrador expõe que Tyindukutu foi o kuvale mais perseguido pelos portugueses nesse conflito. Assim, por meio da exposição dessas informações, o narrador “subverte a superfície brilhante das palavras responsáveis pela falsa homogeneização da sociedade angolana; investiga a escuridão que encobre esses pastores e suas trajetórias” (SILVA, 2008, p. 121). Neste processo, à “monocultura do tempo linear” (SANTOS, 2006, p. 13)

suplanta-se, então, uma concepção de “sociologia das ausências”, conceito igualmente formulado por Boaventura de Sousa Santos (2006).

Nas palavras do sociólogo português, a sociologia das ausências visa identificar as subtrações e as contrações promovidas pela monocultura do tempo linear “de modo a que as experiências produzidas como ausentes sejam libertadas dessas relações de produção e, por essa via, se tornem presentes. Tornar-se presentes significa serem consideradas alternativas às experiências hegemónicas” (SANTOS, 2006, p. 104). Ainda, segundo o teórico:

[...] a sociologia das ausências parte da ideia de que as sociedades são constituídas por diferentes tempos e temporalidades e de que diferentes culturas geram diferentes regras temporais. Com isto, pretende libertar as práticas sociais do estatuto residual que lhes é atribuído pelo cânone temporal hegemónico, devolvendo-lhes a sua temporalidade específica, possibilitando assim o seu desenvolvimento autónomo. Uma vez que tais temporalidades sejam recuperadas e dadas a conhecer, as práticas e sociabilidades que por elas se pautam tornam-se inteligíveis e objectos credíveis de argumentação e de disputa política. Por exemplo, uma vez liberta do tempo linear e devolvida à sua temporalidade própria, a actividade de um camponês africano, asiático ou latino-americano deixa de ser residual para se tornar contemporânea da actividade de um agricultor *hi-tech* dos EUA ou da actividade de um consultor agrário do Banco Mundial. Pela mesma razão, a presença ou relevância dos antepassados na vida dos indivíduos ou dos grupos sociais numa dada cultura deixa de ser uma manifestação anacrónica de religião primitiva ou de magia para passar a ser outra forma de experienciar o tempo presente. (SANTOS, 2006, p. 109-110)

Como nos informa o narrador de *Vou lá visitar pastores*, ao contrário do que pensavam alguns portugueses, os kuvale não eram “atrasados”. Foi justamente o seu complexo sistema de organização que lhes possibilitou atravessar as guerras civis, por exemplo, sem sofrerem tantos impactos. Também a guerra de kakombola não revelou o profundo efeito devastador esperado por portugueses e tyilengues: assim que chegou a seu fim, os kuvale começaram a trabalhar para os brancos e a juntarem dinheiro para readquirir o gado; em não muito tempo, já estavam cheios de bois e podiam se desfazer do trabalho assalariado. Além disso, alternativas também foram pensadas visando à ampliação dos membros do grupo.

Desse modo, apesar de o sistema kuvale impor restrições ao envolvimento sexual com outras etnias, a flexibilidade operatória (necessária nessas circunstâncias) abriu brechas para que filhos de mulheres grávidas que voltaram do degredo em São Tomé fossem aceitos como mucubais legítimos. “Deve haver hoje Mucubais com sangue de Chinês ou de Monhé... E também nos dias de hoje

se fecham, na mesma, os olhos ao que os jovens que estiveram no exército terão feito lá por fora com mulheres estranhas ao grupo” (CARVALHO, 2000, p. 362).

Além de favorecer a mestiçagem genética, essa mobilização dos jovens mucubais pelo exército acentuou, como se pode verificar no fragmento abaixo, de igual modo, a mestiçagem cultural

Um dos sinais mais evidentes da incidência uniformizante dos tempos é o abandono, por parte dos homens, do uso do cabelo crescido e envolvido por um pano, o que era comum até à independência. Homem com o cabelo cortado curto e a descoberto era coisa que não se via e o *o thumbo* só era desfeito em situações de luto. Mas em 75 a mobilização de homens jovens para o exército do Mpla foi geral, e não só aceite como também reivindicada em massa, e tal aparato manifestou-se incompatível com o uso de uma farda militar. Depois de desmobilizados e reintegrados, a maioria desses homens não retomou o uso do *o thumbo*, talvez também como sinal do seu trânsito pela aventura de uma guerra moderna que ilustrou as suas vidas. Assim, mesmo homens que não foram a essa guerra terão adoptado também a moda do cabelo curto e da cabeça descoberta, as modas são expressões de afirmação, e não creio que o uso generalizado do *o thumbo* venha a reabilitar-se. Jovens porém que no curso do seu acesso à idade adulta passaram a ter estatutariamente direito ao seu uso não deixam de exhibir, mas durante pouco tempo, incipientes trunfas. Largaram o *etoki*, a crista de cabelo que usaram durante a infância e a adolescência. (CARVALHO, 2000, p. 276-7)

Segundo o narrador, isso não acarretou, porém, uma perturbação no sistema kuvale, no qual a língua portuguesa é conhecida por poucos e o boi continua a polarizar todas as relações sociais. É, ainda, “através do boi que um Mucubal cresce, casa, faz filhos, prospera e come e bebe, e dança e brinca e sofre e chora e dá sentido à vida” (CARVALHO, 2000, p. 185). Além disso, ideias associadas ao boi são usadas na educação das crianças (para introduzi-las à prática pastoril); bois são dados como dotes de casamento, usados para trocas, na mensuração da riqueza, em cerimônias de sacrifício, na distribuição de heranças; o leite das fêmeas, por sua vez, é empregado na alimentação, sendo a prioridade dada aos bezerros. Raramente, contudo, come-se o boi.

Contudo, importa notar que as mudanças nas vestimentas aludem à modificação da identidade kuvale anterior à colonização e a seu contato com o legado de Próspero. Isso porque, com “uma população de cerca de 5000 indivíduos, [os kuvale] mantêm os ritos e interditos de sua cultura ancestral, o que não os impede de interagir e conviver [...] com a sociedade angolana dita ‘moderna’ apesar de ainda serem estigmatizados pela sua mobilidade” (SILVA, 2008, p. 121-2)

Devido à importância que o boi assume em meio às práticas kuvale, a ausência de chuvas – comum na província do Namibe, caracterizada como lugar em que a chuva é “rara mas forte quando chega” (CARVALHO, 2000, p. 17) – revela-se um fato bastante preocupante nesta narrativa de Ruy Duarte de Carvalho. Como afirma o narrador, “o serviço de um homem é estar ao lado dos seus animais, é estar a ver os bois e o coração assim já fica sossegado” (CARVALHO, 2000, p. 304).

O pastor que mantém acesa a fogueira que a noite revela sabe de tudo isto, evidentemente. Sendo Agosto, os bois que tem consigo poderão ter descido, meses antes, das alturas da serra, permanecendo algum tempo, depois das chuvas, na zona dos bosques secos onde ocorrem as baixas aluvionais que justificam a implantação ali das residências principais das famílias, depois chegado até aqui para aproveitar estas franjas do território pastoril antes que as chuvas da serra os chamem de novo e de novo apontem para lá. O problema aqui, neste tempo, é a água, há muito que se esgotou a água das pedras e a lagoa do Kanehuia, que se forma em anos de muita chuva à beira dos Paralelos, secou. Mas o gado que agora aqui se mantém irá beber, de dois em dois dias, no leite do Bero que se cava para além daqueles morros, e aí a água dura todo o ano. E, andando por aqui, os próprios bois sozinhos saberão encaminhar-se para os afloramentos de sal que o Bero também dá. Além de pastos e de água, o gado precisa de sal. E estás na vizinhança, no meio deste deserto, de um importante banco de sal. (CARVALHO, 2000, p. 120)

É o narrador também quem nos informa que, em meio aos kuvale, há um clan da chuva, o *clan* dos *Mukwambila*. Por ser o clan da chuva, ele tem uma série de privilégios: é de lá, por exemplo, que o Estado escolhe os sobas – e, no caso da sociedade kuvale, onde o poder não é centralizado, é nesse clan que o Estado “inventa” a figura do soba. Nesse sentido, embora seja reconhecido como uma autoridade pelos pastores, o soba possui uma atuação “prosperizada”, visto que seu cargo lhe foi conferido pelo poder ocidental ou ocidentalizado, e não por outros pastores como ele.

Ainda, segundo o narrador:

Ao Hamuhapwa, como mais-velho dos Hamba, dos *Mukwambila*, dos Mukwamgombe e por inerência de todos os Kuvale, cabe, quando a chuva não vem e os bois estão ou vão começar a morrer, expedir para o planalto interior, e dirigido a algum dos Hamba, reis, lá de cima – Gambos, Kihita, Jau ou mais remotamente Hufla – um boi ou um carneiro, todos pretos, óleo de *mupeke* e dinheiro para que os *tyimbanda* da chuva que aí operam, os *volokese* – que são *Mukwambila* ou pelo menos deveriam sê-lo porque nem sempre a prática se conforma à regra e muita regra se dilui no tempo e nas conveniências – propiciem, segundo os seus métodos, as precipitações pluviométricas de que o mundo está a sofrer a falta. (CARVALHO, 2000, p. 152)

O Hamuhapwa é uma espécie de “rei”. “É um homem muito rico e reconhecido como tal por toda a população kuvale e não só” (CARVALHO, 2000, p. 146). É sobrinho de Luhuna, mucubal frequentemente referenciado nos livros da trilogia “Os filhos de Próspero”, de Ruy Duarte de Carvalho. Aqui, levantamos ainda a hipótese de “Luna”, tal como referido em *Como se o mundo não tivesse leste*, ser outra grafia cabível para seu nome, o que indicaria a possibilidade de se tratar do mesmo personagem.

Luhuna, antes da guerra do *Kakombola* ocupava a função hoje exercida por I., que, por sua vez, é neto desse velho mucubal, falecido há algumas décadas. Ainda que seja estatutariamente inferior a Hamuhapwa, I. é descrito como “o mais apto para actuar junto da Administração. Ele foi preparado para isso pelo velho Luhuna. Fala português, lidou com muito homem branco, viajou muito, é um homem do mundo” (CARVALHO, 2000, p. 155). Sua função de regedor o coloca acima da figura de um soba, o que significa que, por meio dele, “o Estado, o nosso de agora como o colonial de antes, procura exercer a sua soberania sobre o povo, quer dizer, as populações que esses notáveis são supostos representar, por um lado, e controlar, pelo outro” (CARVALHO, 2000, p. 138).

Em comunicação intitulada “Em quem pensa quem ‘responde’ pelo ‘observado’?”, Ruy Duarte de Carvalho (2008) propõe uma reflexão acerca do duplo papel exercido pelas chamadas “autoridades tradicionais”. Isso porque, “a resolução da sua prática de vida [...] passa pelos códigos do sistema donde, enquanto *autoridade*, foi feito emergir. Mas passa também pelos códigos da Administração, da delegação local poder central, e logo assim ele terá que jogar nos dois registos” (CARVALHO, 2008, p. 90). Além disso, sendo uma espécie de “chefe”, o que ele terá a dizer sobre os kuvale partirá sempre desse seu local discursivo, o que não o torna, de fato, a voz de todos os kuvale ou defensor do interesse de todos os kuvale.

Tanto quanto sei e tenho experimentado, quer as chamadas autoridades tradicionais – as elites locais chamadas a integrar o Estado, o “partido”, o poder, e muito utilizadas como informantes sobretudo por peritos e por pesquisadores com pressa – quer qualquer informante ou intérprete sugerido pelos apoios oficiais que o trabalho de terreno não pode dispensar repartem o que dizem entre o que mais lhes convém fazer ouvir e o que presumem que o inquiridor está à espera de, mais do que saber, confirmar. Dizem o que lhes parece correcto, ou que convém, individual

ou colectivamente – mas raramente no sentido do interesse geral comum –, dentro do campo de comunicação que se estabelece e onde a reprodução do que se disser virá a ter incidência. E segundo, seguramente também, as suas estratégias pessoais em relação às duas frentes que simultaneamente representam: o seu grupo e o poder central. A questão, às vezes, é saber quando e como representam quem e o quê, o “povo” donde emergem ou a administração a que se articulam. Esta é, evidentemente, uma questão que há-de pôr-se também, por exemplo e inevitavelmente, quanto aos deputados eleitos pelas Províncias, pelas regiões, e quanto à adequação do modelo democrático transferido assim tal qual para contextos como o nosso. Mas só estou a querer ocupar-me de matéria que me poderia levar a perguntar “*em quem pensam as autoridades tradicionais?*”, tal como a certa altura do passado recente perguntei “Em quem pensam os políticos?”. (CARVALHO, 2008, p. 90-1)

Como se pode perceber, a articulação das “autoridades nacionais” com o Estado Nacional não é garantia de que os pastores sejam ouvidos.

Até aqui estivemos falando dos pastores, de modo geral. No entanto, a nomenclatura “pastores”, assim como a expressão “povo kuvale”, embora diga *a priori* respeito aos homens e às mulheres dessa sociedade pastoril, não marca as especificidades que diferenciam os indivíduos dos gêneros masculino e feminino. Desse modo, ainda que um discurso crítico tente romper com os padrões eurocêtricos, mostrar-se-á ainda frágil se for ancorado no mesmo padrão patriarcal e androcêntrico que levou Próspero a silenciar Sicorax e a se colocar no controle da vida de sua filha Miranda. Isso porque a retirada dos homens pastores do silenciamento não pode ser feita às custas da permanência das mulheres kuvale em uma situação de anulação de sua voz. Portanto, a partir de agora, algumas palavras sobre as mulheres kuvale do sudoeste angolano.

Às mulheres mucubais, o narrador de *Vou lá visitar pastores* dedica algumas reflexões em especial. Mostra-se satisfeito em contemplá-las e em descobrir mais sobre elas. Se, para Próspero, a “feitiçaria” de Sicorax era prática condenável, no livro de Ruy Duarte de Carvalho, por outro lado, ela é mostrada como uma espécie de condimento:

Como a coisa é sentida nos íntimos não sei, não me atrevo nesses campos, só a sei como a vejo e pode ser que as narrações que me fazem, e eu te faço, exagerem pela necessidade de objectivação implícita ao acto de narrar. Mas o feitiço faz parte do mundo que se me desenrola à frente e intervém como componente de todos os enredos. No óbito dos *nampingos* é claro que a morte em questão também estava ligada a um emaranhado de outras mortes, É muito provável, quase indispensável, que volte a falar-te de feitiçaria. Para já admite que numa sociedade como esta não há desgraça que não seja entendida como o resultado da intenção ou da acção de alguém, é um dado universal. E sobretudo não confundas *tymbanda*, agente dotado

de ciência e de poderes para lidar com o sobrenatural, com *feiticeiro*. Feiticeiro pode ser qualquer pessoa do comum que, sozinho ou através da acção de um *tyimbanda*, promove o mal de terceiros para daí extrair vantagens. (CARVALHO, 2000, p. 233-4)

Ao contrário do que pensaria Próspero, a feitiçaria, na concepção dos pastores, não se opõe a um saber especializado. Um leigo pode praticar feitiçaria sendo, nesse caso, chamado de feiticeiro. No entanto, caso o feitiço seja praticado por um grande conhecedor do assunto, alguém vocacionado para esse propósito, este será nomeado, nas sociedades kuvale, como *tyimbanda*.

Porém, não é apenas como *tyimbandas* que as mulheres podem atuar. De forma diversa do que ocorre em algumas sociedades pastoris, o narrador nos informa que elas não são vistas apenas como procriadoras, pois têm um papel relevante em tudo o que diz respeito a seu povo: na reprodução biológica, nos aspectos sociais, econômicos e também de produção simbólica. Embora estejam inseridas numa sociedade marcada pelo protagonismo masculino, se expressam livremente e “a intervenção das mais-velhas, das mães, é um factor importante de pressão social e política capaz de assumir facilmente a condução de interacções locais” (CARVALHO, 2000, p. 259).

Elas são, de modo geral, mulheres bonitas e bem cuidadas. Ao narrador, parece que não valorizam os seios como recurso de sedução, prevalecendo, portanto, sua função de amamentação. No entanto, a parte inferior do corpo é bastante valorizada.

O pano da frente que usam é por vezes extremamente curto, embora a abundância do pano que é utilizado assegure uma densidade de pregas que sem dificuldade, e a coberto da perícia com que se sentam, nunca revelem mais do que o decoro impõe. O pano de trás, o *dyiondyio*, é no entanto sempre extenso e largo, desce-lhes à barriga das pernas e as pontas de cima vêm entalar-se no cinto suficientemente já sobre o ventre de forma a que o posterior fica inteiramente resguardado e oculto mesmo quando o vento sopra de lado, ao andar, porque aí elas o agarram então com a mão correspondente, gesto de infinita graça, e o cingem à coxa. [...] A arte de andar consta da aprendizagem que as meninas recebem junto das mães, das sogras, das mulheres mais velhas dos seus maridos. (CARVALHO, 2000, p. 256)

Em *Actas da Maianga*, Ruy Duarte de Carvalho comenta que, no cenário angolano, as mulheres kuvale não são as mais desamparadas. Como o universo “político” kuvale é baseado em relações de parentesco, qualquer mulher “tem na sua retaguarda a garantia do interesse e da acção a seu favor não apenas de uma

família,mas de um conjunto vasto de famílias articuladas entre si pela consanguinidade, quer dizer, pela linhagem” (2003b, p. 207). Logo, qualquer mínima agressão sofrida por essa mulher mobilizará os grupos linhageiros inteiros do agressor e da vítima. Isso minimiza, e muito, qualquer tentativa de violência. Assim, na visão do autor, as mulheres mais vulneráveis são aquelas que estão nas periferias urbanas e em campos de refugiados, à mercê de sua própria sorte.

Em *Vou lá visitar pastores*, é, pois, em meio a este cenário, povoado por bois, mulheres e homens (que esperam ansiosamente pela próxima chuva) que o narrador lê, colhe relatos, escreve. Deixa, assim, registrada a sua visita aos pastores para que o mundo aproveite, de algum modo, o lado positivo de suas práticas. Com isso, critica a visão assistencialista de que o mundo precisa fazer algo pela África ou ensinar a África (assim, homogeneizadamente pensada) a fazer algo para se “desenvolver”. O desenvolvimento foi um pressuposto que veio com a colonização e, desde o início da presença europeia no continente africano, a manutenção desse discurso só serviu para aprofundar desigualdades.

O que Ruy Duarte de Carvalho enfatiza, pois, é a necessidade de também se valorizar as contribuições que experiências não alicerçadas em um modelo progressista-linear-desenvolvimentista-dicotômico possam oferecer para o abrandamento dos impasses não resolvidos pelos modelos de saber ocidentais e ocidentalizantes. Assim, a obra se configura como um espaço plural: texto escrito por um “outro (um branco português), identificado com e naturalizado seu outro (não-europeu, africano e angolano), que estuda (via antropologia e etnografia) o outro (o povo Kuvale) do outro (Angola)” (ORNELAS, 2009, p. 192)

Como lembra ainda Renata Flávia da Silva: “Após um longo período de unidade proposto pela Literatura, necessário à época da luta de libertação nacional, a contingência moderna a leva, agora, a buscar a multiplicidade e a pluralidade de identificações étnicas” (2008, p. 134). É justamente este o eixo norteador de *Vou lá visitar pastores*.

Já nas narrativas seguintes de Ruy Duarte de Carvalho – tanto as da trilogia “Os filhos de Próspero”, como a obra *Desmedida* –, as discussões apontadas nesta obra, de 1999, e em *Como se o mundo não tivesse leste* são aprofundadas a partir de novas situações e de novos exemplos. Por conta disso, é possível considerar essas duas primeiras narrativas do autor como uma espécie de preâmbulo dos textos ficcionais subsequentes.