

3

“OS FILHOS DE PRÓSPERO”

O meu touro é tão branco como o prateado peixe do rio
tão branco como a garça na margem do rio
tão branco como o leite novo.

O meu touro é tão escuro como a nuvem
tão escuro como o céu
que a tempestade carrega.

Metade é negro como a nuvem do trovão
metade é branco como a luz do sol.

A sua bossa brilha como a estrela da manhã
e a testa, vista de longe
é como o arco-íris:
parece uma bandeira.⁹

Ruy Duarte de Carvalho

Dando prosseguimento ao estudo do projeto narrativo de Ruy Duarte de Carvalho, este capítulo é destinado à análise das obras que compõem a trilogia “Os filhos de Próspero”, nomeadamente *Os papéis do inglês* (2000), *As paisagens propícias* (2005) e *A terceira metade* (2009).

Como alude a epígrafe escolhida, nesses três livros, sem abandonar as discussões acerca da sociedade kuvalé ou deixar de enfatizar a importância que a chuva e o gado assumem para seus homens e mulheres, o autor promove um alargamento da compreensão do sudoeste angolano por meio de seus três protagonistas. O primeiro é Archibald Perkins, um inglês, “tão branco como a garça na margem do rio/ tão branco como o leite novo” (CARVALHO, 2005b, p. 166), que se cafrealizou. O segundo é Severo (SRO), um rapaz que, sendo filho de um colono português com uma negra angolana, demonstra já fenotipicamente sua vinculação a (pelo menos) dois “mundos”: “Metade é negro como a nuvem do trovão/ metade é branco como a luz do sol” (CARVALHO, 2005b, p. 167). O terceiro, por sua vez, é um kwisi (também chamado de “mucuísso”) tão escuro

⁹ Fragmento da versão para a língua portuguesa de um texto dos povos dinkas (já traduzido em língua francesa ou inglesa), conforme informação disponibilizada por Ruy Duarte de Carvalho em *Lavra* (2005c).

como a nuvem/ tão escuro como o céu/ que a tempestade carrega” (CARVALHO, 2005b, p. 167). Sendo igualmente um “filho de Próspero”, Trindade não apenas aderiu à prática pastoril kuvale (inserindo-se no mundo dos bantos), como também teve, ao longo de sua vida, um grande contato com indivíduos de diversos países europeus.

Assim como ocorre em *Como se o mundo não tivesse leste* e *Vou lá visitar pastores*, essas três novas obras são narradas por um intelectual branco nascido em Portugal (porém naturalizado angolano), e cuja vida se confunde com a do próprio autor. Sua autoridade discursiva, enquanto antropólogo, é por ele frequentemente questionada, com uma constância, aliás, mais acentuada do que a verificada nas duas primeiras narrativas. Cada vez mais o narrador cede espaço para que outras personagens exponham as suas impressões, revelando que aquilo que ele sabe parece ser insuficiente. A interlocução, textualmente indicada, a partir de *Vou lá visitar pastores*, por meio da alusão às fitas cassete gravadas para o amigo Filipe, mantém-se também como procedimento narrativo.

Como lembra a pesquisadora Sonia Miceli:

Os Papéis é composto por uma série de emails dirigidos a uma destinatária que também aparece como personagem do romance; nas *Paisagens Propícias* o narrador cede as rédeas da narração a uma personagem, SRO, que lhe envia dois emails que ocupam dois terços do livro; por fim, na *Terceira Metade* um curioso indivíduo, o mais-velho Trindade, conta ao narrador a história da sua vida, simulando uma situação de narração oral. (2011, p. 7)

Todavia, essa interlocução apresenta, a partir de “Os filhos de Próspero”, uma nova feição, uma vez que, em *Vou lá visitar pastores*, era apenas o narrador que se servia das fitas cassete para deixar registrada a sua viagem para Filipe. A referência aos e-mails nas duas narrativas posteriores, além de indicar uma inovação tecnológica própria da contemporaneidade – a qual a destinatária d’*Os papéis*, bem como SRO, protagonista de *As paisagens propícias*, não estão alheios –, também destaca uma forma de comunicação em que o interlocutor tem a possibilidade de resposta. No caso de Trindade, o único dos interlocutores mucusso de nascença, o conhecimento da internet não é mostrado como uma de suas habilidades. Entretanto, ele é um indivíduo com grande sabedoria adquirida

por meio da fala: abrangendo desde o conhecimento de línguas e de culturas, até o conhecimento histórico geral. Em função disso que a sua grande contribuição para o entendimento de Angola é mostrada por meio daquilo que ele poderá relatar oralmente.

O narrador, ao longo desse processo, continua sendo referido como aquele que lê muitos livros, grava muitos relatos, serve-se de inúmeras fontes, registra suas impressões, enquanto, concomitantemente, sua visão de autoridade discursiva aparece cada vez mais diluída. Aparece como um “douto ignorante”, segundo conceituação de Boaventura de Sousa Santos. Para o teórico:

Ser um douto ignorante no nosso tempo é saber que a diversidade epistemológica do mundo é potencialmente infinita e que cada saber só muito limitadamente tem conhecimento dela. Mas [...] a impossibilidade de captar a infinita diversidade epistemológica do mundo não nos dispensa de procurar conhecê-la, pelo contrário, exige-a. (SANTOS, 2010b, p. 542).

Em *A tempestade*, a relação que Próspero tem com os livros ilustra, de forma bem exemplar, a relação hierárquica que se estabeleceu nos territórios colonizados, por meio do saber dito autorizado. Na peça, o personagem comenta que, ao ser exilado na ilha, conseguiu, graças à intervenção de seu antigo conselheiro Gonzalo, levar consigo os livros que tanto estimava: “Assim, por pura gentileza, sabendo quanto apego eu tinha aos livros, trouxe de minha biblioteca volumes que prezava mais do que meu ducado” (SHAKESPEARE, 2005, p. 26). Caliban, por sua vez, em referência aos livros do duque, afirma:

Ora, como eu te disse, ele tem o hábito de dormir toda tarde. Aí, te fora possível asfixiá-lo, após o teres privado de seus livros. Ou, munido de um pau, lhe partirás em dois o crânio, se não, o estriparás com qualquer vara, ou a garganta com faca lhe seccionas. Mas, primeiro, é preciso que te lembres de lhe tomar os livros, pois, sem eles, é um palerma como eu, já não dispondo de espírito nenhum sobre que mande. Todos, como eu, lhe têm ódio entranhado. Basta queimar-lhe os livros. (SHAKESPEARE, 2005, p. 73)

Sem os livros, portanto, Próspero torna-se igual a Caliban. Afinal, foi a linguagem que instituiu uma relação de autoridade entre ambos. Próspero, dominando a leitura e a escrita, e sabendo se expressar em uma língua europeia, se

sentiu no direito de fazer, do outro, seu escravo. Caliban estava atado, pois não tinha ainda “o poder de nomear, de se nomear, em verdade de *responder* em seu nome” (DERRIDA, 2011, p. 41). No entanto, a partir do momento em que os saberes são descentrados, essa hierarquia tem a possibilidade de ser desfeita.

Em um contexto contemporâneo, Boaventura de Sousa Santos argumenta que o descentramento dos saberes exige que as universidades e os centros de pesquisa deixem de ser concebidos como únicos centros de saberes possíveis. Consequentemente, os materiais que produzem não podem ser os únicos com valor reconhecido (SANTOS, 2010b). É por conta disso que, em “Os filhos de Próspero”, embora o narrador-antropólogo seja um professor universitário, ele nunca é mostrado em congressos ou em salas de aula, por exemplo. Sua predileção é pelos trabalhos de campo, nos quais pode interagir e aprender com indivíduos cujas experiências de vida são bastante diferentes das suas. Ao longo desse processo, a escrita como única forma de captar toda essa diversidade se mostra insuficiente. Por isso, o narrador também recorre à constante gravação dos diálogos em fitas cassete.

Destaca-se igualmente na trilogia a incorporação ficcional mais frequente da experiência do cinema vivenciada pelo autor, bem como o eventual emprego de um linguajar cinematográfico. Isso porque, se em *Vou lá visitar pastores*, algumas referências pontuais ao cinema já haviam sido feitas, a partir dessa trilogia, no entanto, elas se aprofundam. Na compreensão de Ruy Duarte de Carvalho, o cinema “é um universo fortemente ritualizado e ritualizante” (CARVALHO, 2008, p. 346); um espaço de encarnação do mito, entendido como “um *corpus* de referências que funciona para o universo da racionalidade analógica como os *corpus* científicos funcionam para o universo da racionalidade experimental moderna” (CARVALHO, 2008, p. 346).

Segundo o autor, a poesia – pensada não enquanto categoria formal, mas como propriedade inerente à criação artística – desempenha, no contexto atual, uma função semelhante à assumida pelo mito em outras sociedades. Isso significa que ela tem a possibilidade de contribuir para a identificação das pessoas com as coisas e das pessoas com o mundo, bem como para a compreensão “das estruturas profundas da experiência humana.” (CARVALHO, 2008, p. 347). Desse modo, se

não se pode pensar em uma oposição entre o discurso histórico (enquanto discurso verdadeiro) e o discurso mítico (enquanto discurso ficcional), também não se pode pensar o cinema, o romance, a música, em oposição ao saber científico. Isso porque também as expressões artísticas oferecem modos de compreensão e experimentação do mundo, que não devem ter sua importância diminuída em comparação a outros saberes.

Essa percepção da impossibilidade de um conhecimento “puro” e completo tem implicações profundas no modo como a experiência da colonização é abordada pelo narrador da trilogia “Os filhos de Próspero”. Ele não apenas recusa a oposição hierárquica e dicotômica entre o saber científico e o saber empírico, como também, ao contrário de Próspero, valoriza as experiências adquiridas por meio das trocas culturais. Em decorrência disso, a mestiçagem (tanto genética como cultural), não é, por ele, condenada, mas entendida como processo inerente a qualquer sociedade.

À complexidade de uma região marcada por diversas etnias (não raro rivais, como referido no capítulo anterior), o autor acrescenta complexidades e necessidades surgidas em decorrência da presença europeia no continente africano. Reivindica, desse modo, um novo olhar para a experiência colonial em Angola ao apresentar a colonização como um processo que provoca não apenas uma mestiçagem física entre europeus e africanos, mas também uma mestiçagem cultural, que transforma inevitavelmente a todos em “filhos de Próspero”.

Em “Da violência colonial ordenada à ordem pós colonial violenta”, João Paulo Borges Coelho pontua uma série de indicativos de que a independência angolana não instaurou, de fato, um processo de ruptura, em relação às práticas adotadas no período colonial: “em Angola, [...] o conflito armado se desenvolveu praticamente sem interrupção entre os inícios da década de 1960 e os primeiros anos deste século” (2003, p. 175); o Estado colonial, de cunho ditatorial, foi radicalmente substituído por um Estado Nacional monopartidário, que, desde cedo, demonstrou “uma baixa eficácia aliada a uma postura autoritária” (2003, p. 176); as assimetrias regionais foram acentuadas, multiplicando e reforçando o estatuto marginal de grupos alheios ao padrão dominante.

No entanto, como demonstra o narrador de “Os filhos de Próspero”, o fato de o presente ser percebido como uma continuidade do passado não significa que o processo linear e contínuo de segregação da diferença não possa ser interrompido. Assim, ao eleger personagens com contextos de vida tão distintos para repensar a história angolana, a trilogia busca ampliar as possibilidades de compreensão do passado, ao mesmo tempo em que oferece novas formas de se experienciar o presente. Nesse processo, a própria concepção de tempo linear é questionada como sendo a única possível.

3.1 Um inglês em terra de calibans

Em seu longo subtítulo, o primeiro volume da trilogia “Os filhos de Próspero”, *Os papéis do inglês*, nos é apresentado como “narrativa breve e feita agora (1999/2000) da invenção completa da estória de um Inglês que em 1923 se suicidou no Kwando depois de ter morto tudo à sua volta segundo uma sucinta crônica de Henrique Galvão” (CARVALHO, 2007, p. 3). A obra se inicia com uma entrada no diário de campo do narrador, datada de 23 de dezembro de 1999. Em seu registro, ele afirma que, tendo saído para tirar algumas fotos, no caminho de volta, alterou seu rumo: viu a mata, uma pedreira de mármore, um cemitério sombrio, até que decidiu seguir um caminho de bois, que lhe trouxe de volta ao acampamento. Finaliza seu relato dizendo que andou às voltas por se “*julgar bastante, em terreno alheio.*” (CARVALHO, 2007, p.11, *grifo do autor*).

Várias dessas imagens inicialmente expostas se revelarão, ao longo da narrativa, significativas para a reinterpretação dos fatos que envolveram a morte de Perkins (o inglês da crônica de Galvão), já que é a partir de suas experiências de vida que o narrador elaborará a sua própria versão. Chama igualmente a atenção, nesse comentário introdutório, a referência aos bois, cuja importância já fora referida em *Como se o mundo não tivesse leste* e *Vou lá visitar pastores*. Os bois marcam a presença do narrador mais uma vez no sudoeste angolano, espaço em que ele se sente em terreno alheio e em que seu olhar antropológico é convocado para falar de “*coisas que só se revelam/a quem não é do lugar:/porém*

exigem estar/ até sentir com elas/o tempo do lugar” (CARVALHO, 2007, p. 26, grifo do autor).

Todavia, se o narrador de *Os papéis do inglês* se percebe “em terreno alheio”, Henrique Galvão, por sua vez, na época em que era defensor do regime de Salazar (e que desconhecia as complexidades envolvendo os sistemas “indígenas”) julgou simplesmente estar *Em Terra de Pretos* quando escreveu, em 1928, “O branco que odiava as brancas”, publicada no ano seguinte. É desta crônica que o narrador-antropólogo de *Os papéis do inglês* parte, com o intuito de redigir o seu próprio livro.

Durante a infância, o narrador leu obras de Galvão como *Da Vida e da Morte dos Bichos* e *A Caça no Império Português*. Apenas mais tarde, ficou sabendo da ligação desse escritor com o “estado-novo português, quer a servi-lo quer a criar-lhe contrariedades” (CARVALHO, 2007, p. 27). Foi em 1976, quando esteve na província de Benguela “para filmar um comício, depois da retirada dos Sul-africanos” (CARVALHO, 2007, p. 28), que viu ser arremessado com fúria, de uma das janelas do posto administrativo, o livro *Em Terra de Pretos*, no qual consta a crônica sobre a morte misteriosa do inglês.

O livro de Galvão fundamenta-se em uma perspectiva dicotômica: é o branco (tomado como parâmetro) que está em uma terra de pretos (tomados como alteridade), em um processo que homogeneiza todos os indivíduos segundo a cor da pele. Com isso, outras peculiaridades são desconsideradas, pois tudo se resume a uma questão de cor. O mesmo processo ocorre na crônica “O branco que odiava as brancas” que, também em seu título, alude a uma percepção dos indivíduos em função de critérios de pigmentação cutânea.

Embora, como foi destacado no primeiro capítulo desta pesquisa, em decorrência da escassez de mulheres brancas em Angola, fosse prática frequente o envolvimento sexual de homens brancos com mulheres negras, o fato de o inglês não se relacionar com brancas é considerado algo absurdo: “ninguém sabia por que razão aquele branco odiava as brancas, n’um país onde elas são raras e mais desejadas do que a Fortuna!” (GALVÃO, 1929, p. 181). Segundo a crônica de Galvão, uma simples referência às mulheres brancas já incomodava Perkins; “enchia-o de frenesi e de mal-estar, como a picada d’um escorpião. Levantava-se

bruscamente e voltava as costas ao interlocutor, sem mais explicações, com um brilho mau nos olhos parados” (GALVÃO, 1929, p. 181). Foi, aliás, em decorrência das reiteradas insinuações de que Perkins não gostava de mulheres brancas que, durante uma briga, o inglês matou o grego.

Uma leitura mais atenta do título da crônica confirma, além de um discurso eurocêntrico, um padrão heteronormativo: ou seja, fica implícita a ideia de que o que seria natural é brancos gostarem de brancas e homens se relacionarem com mulheres. Embora Perkins “falhe” no primeiro quesito, no segundo, ele não demonstra nenhum “comprometimento”. Consequentemente, pode-se afirmar que, ainda que na crônica de Henrique Galvão não esteja explícito o relacionamento de Perkins com outras mulheres, é bastante provável que ele tivesse como companheira alguma negra ou mulata.

O silenciamento deste fato, bem como da voz dessa personagem feminina, pode ser lido a partir da premissa levantada por Spivak (2010) ao afirmar que se o homem subalterno, do contexto colonial, já é silenciado, sobre a mulher colonizada, paira um maior obscurecimento. Em *Os papéis do inglês*, com vistas a justificar o silenciamento feito por Galvão, o narrador, em sua reescrita da crônica, insere como personagem uma mulata muda que, ao que tudo indica, tem com Archibald Perkins uma relação afetiva bastante forte:

Ora, quando Archibald chega ao acampamento o que lhe acontece não é agarrar, para fazer vida com ela, a menina mulata e muda que lhe trazia o chá, de cabelos ainda molhados pelo banho recente e vestida de lavado para assistir, agachada à sua frente, a saia inocentemente entalada entre as coxas descobertas até meio, aos seus concertos na vastidão do leste, e se inflama e chora quando o vê partir para entregar-se às autoridades, no posto. Abate mas é a tiro tudo quanto mexe à sua volta e dispara depois contra o seu próprio peito enquanto à volta as chamas lavram e o avô do Paulino, o Ganguela-do-coice, sai a correr de onde escondido vigiava para, horrorizado, ainda assim lhe saltar primeiro por cima do corpo para entrar na tenda e ver se salvava o violino, as pautas e os livros do fogo, alvos preciosos do seu remoto e fiel fascínio, mais os papéis que eu agora consultava. O que se tinha passado é que a mulata muda também já lá não estava, tinha sido, com as armas, o marfim e o pessoal do Grego, levada pelo Mulato para além da fronteira, para além de todas as fronteiras. (CARVALHO, 2007, p. 175-6)

Além disso, tendo sido a mestiçagem exposta, nos primórdios Estado Novo português, como um fator perturbador para a unidade preconizada pelo discurso

colonial, seria conveniente para Galvão (nessa época apoiador de Salazar) mostrar o inglês (e não, é claro, um colono português) como alguém que enlouqueceu por conta de sua crioulação, de modo a evitar a disseminação, na metrópole, do aspecto positivo advindo das trocas entre colonizadores e colonizados.

Todavia, como lembra Boaventura de Sousa Santos (2006), Portugal também pode ser interpretado ora como um Caliban prosperizado ora como um Próspero calibanizado, posição intermediária propiciada, desde o século XVII em virtude de seus acordos com a Inglaterra. Essa posição ambígua reduziu o país a uma condição de “colônia informal” inglesa, verificada tanto do ponto de vista econômico, como do ponto de vista discursivo, uma vez que, tendo a história do colonialismo sido escrita, a partir de então, em inglês (e não em português), o colonizador português sofreu um problema de autorrepresentação. Desse modo, enquanto o colonizador inglês se via como Próspero, o colonizador português tinha seus momentos ora de Próspero, ora de Caliban.

Ao mostrar em sua crônica que Perkins havia se degenerado, Galvão buscava, portanto, questionar a subalternidade atribuída pelos ingleses aos portugueses e, conseqüentemente, a seu modelo de colonização. Em contrapartida, na visão do narrador d’*Os papéis do inglês*, embora Perkins fosse inglês e vivesse em uma época em que a colonização inglesa ainda vigorava, isso não implicava a necessidade de o caçador ser um reproduzidor de uma mentalidade colonial. Ser um “filho de Próspero” não significava pensar como Próspero. Logo, se para o personagem de Shakespeare, a mestiçagem era um problema, para Archibald Perkins ela não é.

Na versão do narrador-antropólogo, nos é exposto que, tendo ido viver em Angola após ser proibido de caçar nas regiões de domínio inglês, Perkins montou uma tenda que, embora modesta, tinha um canto exclusivamente destinado à leitura:

É aí que o Inglês faz leituras repetidas recorrendo à sua escassa biblioteca, um volume de poesia isabelina, dois de uma edição das obras completas de Shakespeare e uma bíblia. Lê às tardes, quando está no acampamento, e aí é que toma chá quando não há concerto, a olhar para o ocidente da anhara depois de ler ou entre uma leitura e outra. (CARVALHO, 2007, p. 80, grifo do autor)

O fato de o narrador comentar que o inglês realizava leituras recorrentes das obras completas de Shakespeare sinaliza a possibilidade de ele provavelmente ter lido a peça *A tempestade*, referida diversas vezes ao longo desta pesquisa. Por outro lado, isso não significa que a visão de Perkins seja necessariamente condizente com o pensamento dominante veiculado na peça inglesa. Isso porque o próprio Archibald pode ser uma espécie de antropófago cultural, que se alimentou dos livros bíblicos e dos textos do século XV inglês para produzir seu contradiscurso.

Se Próspero, na peça inglesa, tem aversão a Caliban (o colonizado que não adula o colonizador, em oposição a Ariel, o servo devotado), na história contada pelo narrador-antropólogo, Perkins e o avô de Paulino (referido, aliás, não como “negro”, mas a partir de seu grupo étnico, o dos ganguelas) têm uma relação próxima e amigável. O momento em que o inglês toca seu violino enquanto o ganguela do coice toca o seu kissange marca a aproximação dos universos desses dois indivíduos, em um processo em que nenhum deles é mostrado como culturalmente subordinado ao outro:

Da terceira vez, finalmente, foi de kissange que o Ganguela se apresentou, um desses kissanges dos mais completos, com caixa grande de cabaça antiga. Tomou a posição habitual, ensaiou o tom já na primeira pausa, verteu no ar o choro das palhetas, prolongou a escorrência, deteve o fluxo com um remate brusco. O Inglês endireitou o corpo, firmou-se com força na perna esquerda para dar melhor apoio ao ombro do Ganguela, fixou-se na pauta e rasgou as horas, crepusculares, mornas ainda, do fim da tarde nos confins do Kwando.

Uma importante alteração ao programa viria a dar-se quando, na estação seguinte, o Inglês passou a vir acompanhar, na sanzala, os solos de kissange do Ganguela, surdina morosa em noites de lua e frias, e nos intervalos de alguns trechos mais sentidos era o lancinante contraponto do stradivarius que vinha dilacerar o peito de tantos homens, de tanta raça e tão sós. (CARVALHO, 2007, p.78-9, grifo do autor)

Segundo Dussel, a “A Europa nunca foi o centro da história mundial até finais do século XVIII (digamos, até ao século XIX, apenas há dois séculos). Passará a ser o centro em consequência da revolução Industrial” (2010, p. 344), já que, graças a uma miragem produzida por uma versão eurocêntrica, tudo o que ela produz será considerado superior. Em *Os papéis do inglês*, essa suposta superioridade europeia é questionada por meio de uma abordagem

descolonizadora do conhecimento. Isso implica “levar a sério as perspectivas/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados” (GROSFOGUEL, 2010, p. 457-8).

Assim, na versão do narrador d’*Os papéis do inglês*, Perkins é apresentado como um indivíduo que, antes de ir para o sudoeste angolano, era um “professor associado da London School of Economics, onde leccionava desde que se tinha transferido há cinco anos para Londres, vindo de Liverpool, depois de casar e decidir vir instalar-se aí” (CARVALHO, 2007, p. 46). Opunha-se tanto ao evolucionismo de Tyler (calcado em uma visão linear e progressista da História) como ao difusionismo de Frazer – que privilegiava “uma história com *h* minúsculo, de cada cultura particular, específica” (ROCHA, s/d, p. 40). Apesar da separação entre antropologia e história feita por Radcliff-Brown, repudiava de igual modo o emprego do conhecimento antropológico objetivando a “redução domesticação do indígena” (CARVALHO, 2007, p. 50), tal como praticado por esse pesquisador. Diante da impossibilidade de mudar os rumos da antropologia, decidiu então partir para o continente africano.

Ainda, segundo o narrador, o suposto ódio do inglês (mencionado por Henrique Galvão) restringe-se, na verdade, a uma única mulher branca: a amante que seu pai tinha quando ele ainda era pequeno e que Archibald reencontra, mais tarde, em seu acampamento. Ela havia sido trazida até ali pelo grego e estava, juntamente com seu marido, à procura do tesouro de Lobengula, constituído por “marfim, pedras e ouro no valor de mais de 500 milhões de libras” (CARVALHO, 2007, p. 89).

Perkins, em meio às suas andanças pelo sudoeste angolano, encontrou um tesouro, mas não exatamente o de Lobengula. Estava em companhia do avô do Paulino e de “uma bizarra figura de homem estreito, comprido e sempre vestido com uma velha labita, quioco de barba fina e bom atirador que passaria mais tarde para o serviço do Grego, quando este se lhes juntou” (CARVALHO, 2007, p. 121).

A montanha de pedras de que andara a ouvir falar estava ali, era uma pirâmide a elevar-se de um quadrado aí com uns 15 passos de lado, aparelhada à maneira dos amuralhados do Grande Zimbabwé, mal conhecidos ainda na altura mas de que Archibald tinha ouvido falar. Seria difícil atribuir esse tipo de construção às populações que actualmente povoavam a zona. Mas também não teria qualquer cabimento, reconheceu com desânimo, imputá-la a Lobengula. O chefe matebele tinha sido desbaratado pelos Ingleses há menos de vinte e cinco anos e aquilo era, manifestamente, muito mais antigo. (CARVALHO, 2007, p. 121)

Segundo o narrador, Archibald não mexeu em nada. “Apenas esboçou, no seu caderno, um croquis do sítio e uns alçados da pirâmide. E quase esqueceu, depois. Há muito tempo que não voltava ali. E mesmo de tesouros, nos últimos anos, ele tinha lá querido saber” (CARVALHO, 2007, p. 121).

Como se pode perceber, é um grande respeito pelas práticas culturais existentes em África que condiciona todas as ações de Perkins. No entanto, o grego, extremamente ambicioso, ao descobrir a localização da pirâmide, decidiu destruí-la, reduzindo-a a um amontoado de pedras. O que nela encontrou pareceu-lhe não ter nenhum valor:

[...] um perfeito paralelepípedo de granito, de dimensões enormes, e setas de ferro, enxadas às centenas e instrumentos de ferreiro de manufactura sem dúvida muito antiga, crânios humanos e de animais domésticos. Abaixo do nível do chão em que a pirâmide assentara havia o que restava de uma superfície de lajes onde se abria um buraco de terra preta para onde convergiam as bocas de três galerias. À volta, pela área que circundava os despojos da pirâmide, mais de oitenta buracos tinham exposto à luz do dia terra preta novamente, lajes, pedras cúbicas, enxadas e ferros, setas e facas curvas. E a partir de um amplo quadrado aberto a meia distância entre a pirâmide e o monte de cinzas que lhe ficava a uns duzentos metros, para além de umas valas que há muito tempo também tinham sido ali abertas, divergia uma surpreendente rede de galerias largas, e por vezes fundas, de onde areia rosada e fina tinha sido trazida à superfície. (CARVALHO, 2007, p. 123-4)

Por outro lado, quando Archibald e o Ganguela-do-coice viram esses objetos, tiveram a certeza de que estavam diante do que “restava de cultos muito antigos de apelo à chuva” (CARVALHO, 2007, p. 124). Uma verdadeira riqueza, portanto, em uma região em que a chuva é tão desejada e os cultos continuam a ser frequentes. Todavia, a destruição desses bens sagrados provavelmente traria consequências, e era nisso que o avô do Paulino pensava estarrecido “perante a monstruosidade do sacrilégio e a dimensão das consequências que daí adviriam

para o governo do mundo” (CARVALHO, 2007, p. 124). Já na mente do inglês “fervilhava o desconcerto, a perplexidade, a raiva, o horror” (CARVALHO, 2007, p. 124) e foi esse sentimento que o levou a matar o grego.

A fragilidade do sistema penal português fica nítida nas duas as tentativas de Perkins de se entregar às autoridades. Ambas, aliás, frustradas. Na segunda vez, ainda havia ouvido, no posto policial, um capitão português referir a Rodésia – o lugar, portanto em que ele havia passado sua infância – como “meta de um ideal de civilização que não pode contemporizar nem com a infantilidade e a irracionalidade dos ‘pretos’ nem com a degenerescência abjecta de certos brancos cafreizados e coniventes com os ‘selvagens’” (CARVALHO, 2007, p. 174). Para Archibald, já cafreizado, uma visão sustentada na inferioridade dos negros ou que condenava o convívio entre pessoas com cores de peles diferentes não era uma proposta válida nem na Rodésia, nem em Angola. Ele estava horrorizado.

No acampamento, seu transtorno apenas acentuou quando notou que o marfim, suas armas e a mulata muda haviam sido levados pelo pessoal do grego e pelo mulato. Foi por isso que abateu a tiros tudo o que existia de vivo à sua volta, antes de se matar, em uma espécie de reavivamento do desespero sentido na infância, quando flagrou o pai junto com a amante. Na ocasião:

Archibald sai de casa a correr. Pára a meio do terreiro e, quando se apercebe que está de novo a encaminhar-se para as cavalariças, flecte e lança-se na direcção oposta. Atira-se contra a porta de rede do cerco das aves e abate, inexoravelmente, uma a uma, todas as capotas, e as galinhas, e os patos, e o casal de pavões, que o ímpeto da sua fúria impede de se lançarem para além da cerca. Depois desaparece. A farm, inteira é mobilizada para o procurar, de noite já, até que o trazem, hirto, mudo e fechado. A mãe manda pôr-lhe à frente um prato de canja de capota e todos assistem à sua recusa em comer. (CARVALHO, 2007, p. 89, grifo do autor)

Do ponto de vista formal, *Os papéis do inglês* é dividido em três partes – Livro primeiro, Intermezzo e Livro Segundo. No Livro primeiro, o narrador expõe à sua destinatária (que até então apenas se insinua no texto) o seu despertar, ocorrido em meio ao trabalho de campo, para a procura dos papéis de Perkins, bem como o processo inicial de reinvenção da crônica de Henrique Galvão, realizado no ano seguinte. Destaca também a importância que o avô de Paulino, o

ganguela do coice, poderia desempenhar na elucidação dos fatos que ocorreram a Perkins:

Quando naquela noite me calei e fiquei a espiar, nos rostos virados para mim e suspensos pelo meu discurso, as reacções que o meu desempenho teria sido capaz de suscitar, ao abanar silencioso das cabeças que depois se foram baixando para dirigir de novo o olhar ao fogo manso que ardia, o Paulino, ao seu comum “não vale a pena!!!...”, tinha para acrescentar que as coisas são assim, não vale a pena, e um avô seu, falecido já, guardara até morrer meia dúzia de objectos que vinham do tempo em que, jovem ainda, tinha andado a trabalhar para um branco, também lá para *o fim do mundo* [...]. E que, *não vale a pena!!!*, esse branco tinha sido, parece, um Inglês ou um estrangeiro assim também. Os objectos guardados e preservados, um instrumento de música do mesmo tipo, mas coisa de branco, dessas *tyumba* que os miúdos tocam, uma bíblia e mais uns livros e uns papéis, era a esse sujeito, precisamente, que tinham pertencido. O tal avô, depois de o ter visto matar-se com um tiro no peito, já o pessoal se tinha posto todo em fuga, ficara com as coisas do homem e sem saber o que fazer.

Para mim, e como não, esta era uma nova estória a inaugurar-se. “E esse avô?” “...Ah esse avô já morreu, mas não faz assim tanto tempo, já foi depois da independência...” “E ele fazia o quê, o avô, no serviço desse branco?” “...Cozinhava, parece, e era o operador do travão, o homem do coice, no serviço do carro boer...” (CARVALHO, 2007, p. 21-2)

No Intermezzo, também intitulado “Como num filme”, a crônica de Galvão é efetivamente reescrita, sem que haja o desdobramento do narrador-antropólogo em personagem. Nas palavras do narrador, embora a narrativa do escritor português possa ser contada em meia dúzia de minutos, trata-se de um texto que “detém sem dúvida um potencial dramático digno de uma peça literária acabada, a sério, ou de um filme” (CARVALHO, 2007, p.15). Por isso, sua narração, nesta parte, com requintes de linguagem cinematográfica.

Já no Livro Segundo, a destinatária efetivamente se instala no texto, apresentando-se como personagem que acompanha o narrador em seu trabalho de campo em meio aos kuvale. A partir de então, o enredo parece mais familiar aos leitores de *Como se o mundo não tivesse leste e Vou lá visitar pastores*, acostumados às reflexões sobre as culturas pastoris por parte do narrador e à constatação de que “Longe de Luanda, Luanda é longe, e é sempre longe, de Luanda aqui” (CARVALHO, 2007, p.21).

Desse modo, a obra deixa transparecer seu carácter metalinguístico, pois, se nas páginas transcritas do diário (também diferenciadas pela fonte em itálico)

temos acesso às informações redigidas pelo narrador em seu trabalho de campo – e não por Ruy Duarte de Carvalho, destaque-se bem –, nas partes do Livro Primeiro e do Livro Segundo, o trabalho de campo já acabou, e é sobre o desejo de escrever um livro que o narrador-antropólogo comenta.

Essa aproximação com a destinatária é possibilitada pela chegada ao sudoeste angolano do primo do narrador, Kaluter – um caçador nascido ali na província do Namibe que viveu algum tempo na África do Sul antes de estabelecer moradia em Portugal. Estava acompanhado de sua sobrinha (também nascida em Angola e levada ainda criança para Portugal) e de uma pesquisadora da área de História, cuja tese contempla “muitas obscuridades do século XVIII em Angola” (CARVALHO, 2007, p. 135) e que, posteriormente, saberemos tratar-se da destinatária do narrador.

Esse despertar para a necessidade da escrita é descrito como um ato prazeroso capaz de, nas palavras do narrador, “abrir no hímen de alguma parte virgem” (CARVALHO, 2007, p. 154) que ele sabia existir em si:

Pura sedução, pois. E se fui até ao fundo dos meus próprios abismos, e eu estava mesmo era a ver-me lá, não terei por certo deixado de colocar aquela desvairada interrogação que, desde há muito e entre todas, considero a mais abissal das que me ilustram o mistério: o que poderá pensar-se, saber-se, reconhecer-se, de um rinoceronte sozinho, no meio da estepe e sem ninguém a vê-lo? E quando uns olhos cintilantes de ironia, inteligência e ternura me perguntaram que estória era essa afinal de papéis e tesouros, não lhe terei dito que para responder a um desafio assim teria era mesmo que contar-lhe muitas outras e variadas estórias? E não é isso que tenho estado a fazer, até agora?... (CARVALHO, 2007, p. 156-7)

Kaluter, por sua vez, não se mostra tão interessado nas obscuridades da história angolana. Sendo um filho de Próspero que optou por viver na antiga metrópole, é descrito como “parte daquela avalanche dos que, tendo deixado Angola com a independência, para habitar sobretudo Portugal e a Namíbia, vinham agora depois das eleições, e mesmo com a guerra de novo a ferver, avaliar como é que as coisas estavam a correr cá pela terra” (CARVALHO, 2007, p. 103). E, tanto para os que haviam partido de Angola como para os que haviam ficado, a conclusão era bastante semelhante: a independência não havia trazido melhoras.

O país agora está partido, a situação geral é um perfeito escândalo, a determinação que nos mobilizava, e justificava, não resultou de maneira nenhuma, pelo menos no imediato e ao alcance das nossas hipóteses de vida, as “diferenças” não se verificaram no sentido que perseguíamos, nem segundo a ideologia do “toca a dividir” que por pudor calávamos ou por oportunismo apregoávamos, já que dela, na prática, nunca vigorou senão uma caricatura institucional e burocrática, nem segundo um programa aferido ao país que afinal haveria de ser o que fizéssemos dele... Aquilo que gostaríamos de nos ver creditado, a atestar a “diferença” que já seria então a nossa, não existe de facto e não nos justifica ou confirma, portanto. Colocada a questão entre brancos, e era isso que estava a acontecer agora entre mim e o meu primo Kaluter, eu nem sequer cá tinha nascido e a minha “angolanidade” estava assim sujeita a ser posta também em causa até pelos que, nascidos cá, de facto, tinham andado vinte anos por fora a cuspir-nos em cima, e em cima de Angola, para vir agora atirar-nos à cara a responsabilidade do desastre, enquanto diante dos dirigentes só faltava rastejarem para depois, viradas as costas, se rirem entre si à sucapa como vi por mais de uma vez na Namíbia. (CARVALHO, 2007, p. 106-7)

Segundo o narrador, o momento pós-independência revelava frustrações e, mesmo o fato de ele ser professor universitário não era garantia de um tratamento melhor; antes confirmava a desvalorização do conhecimento universitário. Um colega seu, ao retornar a Angola (também para verificar a situação do pós-independência), se surpreendeu por não encontrá-lo mais “cafrealizado” em decorrência da vivência no continente africano.

Kaluter, do mesmo modo, deixa transparecer em sua fala alguns estereótipos em relação aos povos não ocidentalizados de Angola quando pergunta ao narrador se ele não tem vergonha de viver de esmolas, de subsídios, “de andar por aí a comer peixe seco, feito um Mukuísso” (CARVALHO, 2007, p. 108). Trata-se de uma forma de pensar, aliás, que traduz a visão do senso comum, “um sentimento mais geral sem cor nem latitude. Porque de facto o meu primo Kaluter, mesmo branco de fora, [...] estava afinal mais próximo dos que sendo embora “brancos” ficaram, e não o sendo, dominam”. (CARVALHO, 2007, p. 110)

A presença do narrador homodieético em ambos os Livros, marca, por sua vez, o tratamento diferenciado entre narrador, personagem, e autor (instância narrativa que, mais uma vez, não se refere a Ruy Duarte de Carvalho, mas ao narrador enquanto autor, uma vez que ele também escreve seu livro). Essa distinção entre narrador e personagem pode ser verificada na afirmação:

Quem andava por ali, nessa altura, a cavalgar um land-rover pelas pradarias da Muhunda e do Brutuei? Era eu, bem entendido, mas não o mesmo que está agora a contar-te uma estória. A minha corrida atrás de uns papéis, do meu pai mas que podiam ser também os do Inglês da estória do Galvão, gera a acção de que há-de resultar uma segunda estória. Será da minha acção enquanto personagem assim, que resulta essa outra estória que é, afinal, a da minha elaboração da própria estória do Galvão. Vou ter que *contar-me*, tratar-me, pois, enquanto personagem dessa estória. E essa então será, comigo a actuar lá dentro e a primeira inscrita nela, a tal estória que tenho para contar-te. E quem narra não há-de ter, ele também, que dar-se a contar? Dito assim, dá para entender onde quero chegar? Ou é por demais directo, excessivo, para caber na narração? (CARVALHO, 2007, p. 36)

No Intermezzo, por sua vez, a reinvenção da história do inglês (que matou tudo à sua volta e depois se matou) se concretiza. Nesta parte se enfatiza a dimensão autoral do narrador. Ele deixa de ser também personagem e todas as ações centram-se exclusivamente em Archibald Perkins. Por meio dessa abordagem desveladora, percebemos, então, que o narrador busca desvendar a antropologia em todos os seus meandros.

Nos registros antropológicos, normalmente o “processo de pesquisa é separado dos textos que ele gera e do mundo fictício que lhes cabe evocar. A realidade das situações discursivas e dos interlocutores individuais é filtrada” (CLIFFORD, 2002, p. 42). No registro do narrador d’*Os papéis do inglês*, contudo, tornam-se evidentes a condução do trabalho de campo, o diálogo com os informantes, a interlocução com a destinatária, o processo de transformação das anotações de campo em narrativa, o questionamento da autoridade do sujeito que escreve. Em relação ao último item, especificamente, verifica-se que, em vez de ser mostrada como o relato oficial sobre a morte do inglês, a narrativa criada pelo autor (e exposta em Intermezzo) é referida como sendo mais uma versão possível que, assim como as outras, contém a sua dose de invenção:

A invenção feita pelo narrador tem uma finalidade bastante precisa: parte-se de um texto com uma perspectiva colonial para recontá-lo segundo uma visão “fora de um imaginário nutrido e viciado por testemunhos e especulações que afinal se ocupam mais do passado europeu que do africano – e pelas versões mediatizadas, e de plena má-fé, às vezes, da aberração do presente” (CARVALHO, 2007, p.12). Neste processo de reelaboração, são considerados

sobretudo o conto “O regresso” e o romance *O coração das trevas*, ambos do escritor polonês naturalizado inglês, Joseph Conrad.

De “O regresso”, é uma atmosfera tipicamente londrina que é captada a fim de extrair o espaço em que Archibald Perkins vivia antes de ir para o Namibe, em Angola.

O Archibald Perkins que naquele fim de tarde londrino saiu do trem para o tráfego intenso da Strand, não era ainda um homem morto mas era já um homem profundamente abatido e à beira de remeter-se ao silêncio, à austeridade e ao azedume a que haveria de condenar-se até ao resto da vida. À sua volta, “canalizados pelas paredes nuas da escadaria, os homens subiam rapidamente; as costas eram todas iguais – quase como se eles envergassem um uniforme; as caras de indiferença eram diferentes mas sugerindo um parentesco entre si, como as caras de um grupo de irmãos que, por prudência, aversão ou cálculo, quisessem ignorar-se; e os olhos, vivos ou parados; *their eyes gazing up the dusty steps; their eyes brown, black, grey, blue*, tinham todos a mesma expressão, concentrada e ausente, satisfeita e vazia”. Saiu dali não para casa mas para a ponte de Waterloo, sobre o Tamisa. (CARVALHO, 2007, p. 52)

Nesse processo, recusa o nome do protagonista de “O regresso”, Alvan Hervey) e acrescenta, ao sobrenome exposto por Galvão, um primeiro nome. Assim, ao se alimentar dos textos de Conrad e de Galvão, o narrador-calibânico só aproveita as partes que efetivamente lhe interessam.

Além disso, para o narrador, a “ironia com que Conrad constroi o perfil burguês, conformista, formal, snob e calculista de Alvan, não pode caber ao Perkins” (CARVALHO, 2007, p. 53) em seu texto. Isso porque enquanto o personagem de Conrad tem uma personalidade que resulta de concessões feitas por conta do casamento, a personalidade de Archibald é, desde cedo, moldada pela experiência da colonização. Sua infância, segundo o narrador d’*Os papéis*, foi passada numa fazenda na Rodésia (antiga colônia inglesa, hoje conhecida como Zimbábue), onde o pequeno Archibald foi criado por uma ama negra. Assim, enquanto Alvan Hervey é descrito por Conrad como um típico inglês, o narrador-antropólogo do romance de Ruy Duarte de Carvalho apresenta seu protagonista como indivíduo culturalmente mestiço.

Incomodado não com o seu casamento, mas com os rumos seguidos pela antropologia no início do século XX, Archibald Perkins decide viver em algum

lugar da África. Para descrever esse contexto, o narrador-antropólogo se serve de outra narrativa de Conrad: *O coração das trevas*.

Na visão do antropólogo pós-moderno James Clifford, esse romance discute o “paradigma da subjetividade etnográfica” (CLIFFORD, 2002, p. 109) ao problematizar as implicações negativas de se falar a verdade. Na obra, por meio da mentira (ou ainda, do não dizer – como ocorre quando Marlow não revela as últimas palavras pronunciadas, de fato, por Kurtz), são constituídos diferentes domínios de verdade, organizados por gênero (masculino e feminino) e por espaço (centro e periferia). Nesse sentido, as “verdades” difundidas em um contexto de colonização tornam-se sempre relativas, pois o discurso muda, dependendo do espaço onde é produzido, do espaço para o qual é destinado, do gênero do falante e do gênero do ouvinte. Para Clifford, se “Marlow consegue se comunicar, é dentro desse limitado domínio” (2002, p. 109). Em virtude disso, o personagem que, a princípio, abominava uma mentira, aprende a mentir.

Em *Os papéis do inglês*, a ida de Perkins para a África é motivada, pois, pela percepção de que o discurso etnográfico, assim como o próprio discurso da colonização, era permeado de mentiras salvadoras que beneficiavam apenas a alguns, somada à constatação de que a mulher o abandonara. Como consta no fragmento de “O regresso, transcrito pelo narrador, segundo tradução de Carlos Leite: “Não era uma questão de mais ou menos sofrimento, desta alegria, daquela dor. Era uma questão de verdade e de falsidade – era uma questão de vida e de morte” (CARVALHO, 2007, p. 57).

O coração das trevas, antonomásia empregada por Joseph Conrad no título de seu romance, remete à existência de um lugar extremamente primitivo situado no continente africano. Nesse espaço, os negros não civilizados são percebidos como inimigos selvagens e a crioulização do homem europeu é considerada um fator de degenerescência bastante grave. O homem europeu, neste sentido, teme ser devorado metafórica e literalmente. Para isso, evita a todo custo qualquer contato mais próximo com os negros não assimilados em uma tentativa desesperada de não enlouquecer e de não virar banquete de antropófagos (como eles acreditavam que aconteceria).

“Será que vão nos atacar?”, murmurou uma voz amedrontada. “Seremos massacrados dentro desse nevoeiro”, murmurou outra. As faces contraíram-se com a tensão, as mãos tremiam ligeiramente, os olhos esqueciam de piscar. Foi muito curioso ver o contraste entre as expressões dos brancos e dos negros da nossa tripulação, que eram tão estranhos àquela parte do rio quanto nós, embora suas casas estivessem a apenas mil e duzentos quilômetros de distância. [...] Seu chefe parou perto de mim – um jovem de peito largo, narinas ferozes e cabelo cuidadosamente ornamentado em lustrosos caracois, envolto num severo pano azul-escuro com franjas. “Ah”, disse eu, apenas por camaradagem. “Pega eles”, detonou, abrindo os olhos vermelhos e mostrando os dentes afiados. “Pega eles. Dá eles pra nós.” “Para vocês, hein?”, perguntei; “O que vocês fariam com eles?” “Comer eles!”, respondeu em seguida, e, apoiando o cotovelo na amurada, olhou para a neblina com ar de grande dignidade e profundamente pensativo. (CONRAD, 2006, p. 76-7)

No caso de Kurtz, funcionário colonial inglês descrito nesse romance conradiano, uma perspectiva colonial imputaria à “calibanização” a causa de sua loucura. Todavia, a última fala proferida pelo personagem – “O horror! O horror!” (CONRAD, 2006, p. 133) – sinaliza a percepção, do personagem, do cenário de horror que a violência colonial instaurava. Isso, aliás, foi o que levou Kurtz a se aproximar dos negros não civilizados; uma atitude oposta, portanto, à adotada por Próspero em *A tempestade*.

Embora não esteja presente em “O branco que odiava as brancas” – narrativa da qual o narrador-antropólogo *d’Os papéis* parte para elaborar sua versão sobre a morte do inglês –, a antropofagia aparecerá contemplada em outros escritos de Henrique Galvão. Em “Galvão na terra dos canibais: a constituição emocional do poder colonial”, João de Pina Cabral comenta que:

Para Galvão e a sua geração, a antropofagia – ou canibalismo – não era um simples crime, era mais do que isso. Não se tratava de identificar casos esporádicos de actos tresloucados ou práticas tradicionais ignorantes e insalubres. Tratava-se antes de identificar algo que perpassava toda sociedade humana – metáfora de enorme poder explicativo sobre a vida humana. [...] Assim, a “antropofagia” era vista como perpassando a história humana – só que, no tempo “atrasado” dos primitivos-africanos, era real, enquanto no tempo “avançado” dos europeus-modernos era moral. (2007, p. 105)

Ainda segundo o pesquisador, embora Galvão escrevesse seus relatos partindo de fatos “supostamente empíricos e comprováveis” (CABRAL, 2007, p. 105) e empregando uma linguagem rica em detalhes, a veracidade de seus textos é

bastante questionável. Em primeiro lugar, porque as pinturas e os desenhos que acompanhavam seus relatos eram encomendados de alguns artistas, sobretudo de Fausto Sampaio. Em segundo lugar, porque suas narrativas são “justapostas a outras narrativas vindas de outros locais, outros tempos, outros contextos. Somos levados numa espiral de comprovação crescentemente deslocalizada, ao ponto de nunca sabermos muito bem a que casos se refere” (CABRAL, 2007, p. 106). Em terceiro lugar, porque muitas das práticas culturais comentadas por Galvão não têm qualquer ligação com a antropofagia, como o autor acreditara.

Na fala de Henrique Galvão, um “dos lugares comuns coloniais de ‘revelação’ do atavismo canibal era a prática de limar os dentes, verificada em várias áreas culturais do continente” (CABRAL, 2007, p. 107). Porém, como nos explica Cabral (2007), essa prática, comum em meio a muitos povos bantos, tinha uma finalidade exclusivamente estética. Sendo, no entanto, interpretada como prática demoníaca pertencente a seitas secretas africanas, era necessário, pois, combater o canibalismo não apenas como forma de proteger os brancos dos negros, mas também os negros de si mesmos.

As “confissões” de canibalismo assim obtidas confirmavam os terrores fantasmáticos dos administradores coloniais e eram usadas como “evidência” em processos jurídicos que redundavam na deportação de dezenas de pessoas para os trabalhos forçados em São Tomé. Ironia das ironias, a própria reação por parte das populações subalternas à destruição política e à reestruturação econômica feita pelo colonialismo contribui para a viabilização da estrutura emocional do colonialismo. (CABRAL, 2007, p. 123)

A percepção do canibalismo em Angola, por Henrique Galvão, muito mais do que se assentar em bases concretas, baseia-se na ficcionalização do desconhecido. De igual forma na peça *A tempestade*, de William Shakespeare, embora o nome de Caliban seja um anagrama para “canibal”, em nenhum momento essa personagem é mostrada como antropófago. O emprego do termo “calibans” no título deste subcapítulo busca, portanto, ressignificar o termo canibal, ao considerar Caliban não como um antropófago no sentido literal, mas como um devorador do legado de Próspero. Como problematiza Roberto Fernández Retamar, em sua obra *Caliban*: “Próspero, como bien sabemos, le

enseñó el idioma a Caliban, y, consecuentemente, le dio nombre. ¿Pero es ése su verdadero nombre?” (2005, p. 37).

Assim como Henrique Galvão, Próspero, ao se encontrar no espaço do colonizado, fez deduções que não eram as mais adequadas a respeito dos indivíduos que lá viviam. Em um ato adâmico, fez da sua ilha o seu mundo, ao mesmo tempo em que atrelou à figura do escravo a concepção negativa que tinha acerca dos colonizados. Partindo da premissa equivocada de que estava diante de um canibal, considerou bárbaro o que não era de seu costume (MONTAIGNE, 2002, p. 307) e conjecturou métodos de civilizá-lo.

Em *Os papéis do inglês*, a diferença cultural não vai ser rotulada pelo narrador-antropólogo; antes, será motivo de investigação. Em suas palavras: “Eu andava por este sudoeste à procura de pessoas, a tratar com elas, a tentar entendê-las nas suas razões, como inserem o que de facto fazem e o que pensam na desconcertante cena nacional que é a nossa”. (CARVALHO, 2007, p. 104). Isto porque Angola, próximo à virada do século XX para o XXI, demonstrava sinais evidentes de uma fragilidade econômica, política e social, peculiar a países recém-saídos da experiência da colonização:

Por toda a Angola se consome e vive como se o mundo fosse acabar amanhã, se calhar vai mesmo, e não há que reservar seja o que for para um improvável mais tarde. Ou não tirar o rendimento imediato possível do que se tem à mão. Também ali ia ser assim e todavia não era por razões de crise. Angola é grande e enganosa até inscrever no panorama geral da sua crise expressões de sofreguidão que afinal são antes de cultura e de sistema. Estávamos no tempo da carne e no meio de uma sociedade pastoril, em que ela só se consome, deliberadamente, quando o gado está gordo e é o tempo dos cultos, das festas e da ostentação distributiva dos mais prósperos, promotora de disputas, reciprocidades, alianças e produção de clientelas, e por isso a concentração de gente ali, naquela noite, era enorme, acorrida de todos os quadrantes ao encontro da pletórica fartura que o poder económico da linhagem do finado Luhuna garantia e a já proverbial generosidade do Nungunu, seu filho, anunciava. (CARVALHO, 2007, p. 149)

Luhuna, personagem já referido nas narrativas anteriores de Ruy Duarte de Carvalho, é referenciado também em *Os papéis do inglês*. Conforme afirmado na análise de *Como se o mundo não tivesse leste*, seu antigo cargo de soba lhe fora atribuído por seu pertencimento ao clan da chuva, o que lhe garantia uma vida mais “próspera”. O trocadilho com o nome do personagem shakespeariano não é

aqui casual, uma vez que foi o poder colonial que escolheu Luhuna como intermediário entre o Estado português e os pastores. Esse pastor “até chegou a ter uma bandeira portuguesa hasteada à entrada do seu sambo no tempo em que a autoridade colonial andou a ver se dava cabo dos mucubais todos” (CARVALHO, 2007, p. 43), tamanha era a sua ligação com o poder colonial. E, mesmo com o seu falecimento e com a descolonização angolana, a sua linhagem continuou a marcar relações hierárquicas em meio aos pastores.

Convém aqui destacar que é em meio ao espólio do finado Luhuna que o narrador encontra “duas folhas da carta aérea 1 para 25 000, certidões, desviadas por certo dos arquivos da administração ou recuperadas depois de o fervor revolucionário dos primeiros tempos da independência os ter desbaratado” (CARVALHO, 2007, p. 165) e alguns papéis meio queimados, provavelmente oriundos do período da ocupação cubana de Angola. Além disso, foram encontrados:

[...] um molho de pautas de música atadas com um fio, a ruína de um volume de poesia isabelina, um exemplar, também em muito mau estado, do Ravenstein com o testemunho de Andrew Battel que mencionei lá para trás, um exemplar do tal livro do Fenikov, com as partes em que falava do finado Kaluter assinaladas pelo meu pai, um caderno de assentos só com números e, finalmente, um outro atado de papéis com os verdadeiros papéis do Inglês. (CARVALHO, 2007, p. 166)

São, portanto, essas complexidades omitidas pelo discurso nacional angolano e escamoteadas pelas autoridades tradicionais que o narrador procura investigar enquanto elabora seu livro acerca da morte do inglês.

Padilha e Cardoso (2010), em “Veredas ao sul: a escrita ficcional de Ruy Duarte de Carvalho” lembram apropriadamente que o título exato da obra desse autor angolano é *Os papéis do inglês ou o ganguela do coice*. Logo, se a princípio a narrativa parece se centrar no inglês e na procura por seus papéis, conforme o enredo progride, torna-se mais evidente que outras questões são abarcadas no discurso do narrador. Como afirma o narrador, seu pai, pouco antes de morrer num acidente de avião, contou-lhe acerca de uns papéis que havia comprado de um Ganguela em uma de suas viagens e deixado à beira do rio Bero enquanto caçava animais. Em meio a eles havia uns manuscritos antigos, que não

interessavam a seu pai, mas que sempre atiçaram sua curiosidade: “então o branco que tinha comprado ao avô do Paulino os papéis de um “estrangeiro” que tudo me estimulava a identificar como o Inglês do Galvão, não podia muito bem ter sido o meu finado pai? As datas davam para isso” (CARVALHO, 2007, p. 31).

Nesse sentido, a obra de Ruy Duarte de Carvalho pode ser lida tanto como uma narrativa que aborda os papéis de Perkins, como os do ganguela do coice (avô de Paulino, o ajudante do narrador) ou os papéis de J.J., finado pai do narrador. Além disso, não necessariamente o protagonismo da narrativa é do inglês. O título da obra – *Os papéis do inglês ou o ganguela do coice* – dá margem a uma dupla leitura da obra: ora o foco principal pode estar nos papéis do inglês, ora no ganguela do coice, testemunha ocular de todos os fatos que ocorreram a Perkins. “Eu vi tudo”, é o que o avô de Paulino deixará escrito no caderno de Archibald escrito “pelo seu próprio punho, a grosso e tosco” (CARVALHO, 2007, p. 176).

Essa abertura temática assim ocorre, uma vez que o senso comum ainda associa despojamento tecnológico à miséria, e “o iluminismo e o evolucionismo estão implícitos em toda a produção ideológica e intelectual que vigora” (CARVALHO, 2007, p. 141), continuando a determinar quem tem o “direito de decidir, benemerita e providencialmente, pelos outros e em nome dos outros, os ignorantes e os atrasados, os coitados” (CARVALHO, 2007, p. 141). Todavia, ao final da narrativa, a indicação de que na “*passagem do ano, do século, do milénio*” (CARVALHO, 2007, p. 180) ocorreu uma súbita mudança na configuração da paisagem, parece indicar um futuro mais promissor para Angola:

De costas para ocidente, era o espectáculo destas fontes de inverossímil luz contra a barreira da chuva a leste, painel total. A envolver o acampamento todo, o jipe dum lado, a tenda do outro, duas árvores no meio e entre e para além delas as pedras que nos servem de cozinha e as pessoas nelas, havia não apenas um, mas dois arco-íris, altos no céu, concêntricos e assentes no perfil do verde da mata próxima. E tudo exactamente no centro dos dois arcos. Uma coisa assim perfeita, concertada, determinada, irreal, e tão completamente ordenada em função daquele local, eclodia perfeita qual aparição e seria puro vício de prevenção não lhe conferir um estatuto de sinal. Mas era como numa gravura abusiva e kitsch, inverossímil e quase obscena pela artificialidade da composição e pelo excesso impudico da cor. (CARVALHO, 2007, p. 181, grifo do autor)

São boas, portanto, as notícias que a tempestade anuncia. Mas a busca ainda não havia terminado. Ao final da narrativa, o narrador está em posse dos papéis de um novo personagem, o branco da Namíbia, indicando que, a partir de então, sua investigação ocorrerá em outras paisagens, n’*As paisagens propícias*.

3.2 Por uma epistemologia mestiça

Em *A mestiçagem*, François Laplantine e Alexis Nouss chamam a atenção para o fato de que toda identidade cultural “é o resultado de misturas e cruzamentos feitos de memórias, mas sobretudo de esquecimentos”. (LAPLANTINE; NOUSS, s/d, p. 77). Partindo dessa premissa, SRO, protagonista de *As paisagens propícias*, teria várias identidades fixadas a ele, ainda que elas sejam frequentemente desconsideradas em detrimento de sua identidade nacional. Isso não significa, no entanto, que essas identidades sejam exercidas todas ao mesmo tempo, mas “sucessivamente e, em muitos casos, segundo as circunstâncias” (LAPLANTINE; NOUSS, s/d, p. 85).

No contexto atual, em oposição à visão iluminista do ser humano como “indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia” (HALL, 2006, p. 10-1), temos, então, uma visão que considera outras possibilidades de expressão identitária dos sujeitos, e não uma identidade única que se mantém constante ao longo da vida.

Como explica Stuart Hall, “o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (HALL, 2006, p. 12). Além disso, as formas como anteriormente projetávamos as nossas identidades estão entrando em colapso, uma vez que, “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2006, p. 13).

Em função disso, é possível dizer que os seres humanos estão em constante processo de mudança, sendo submetidos igualmente a um constante jogo de identidades. Assim, em alguns momentos, é solicitado ao indivíduo que se apresente segundo sua identidade nacional, regional, de gênero, e assim por diante.

Agora são também considerados como sujeitos os indivíduos em relação aos quais, no contexto iluminista, havia ainda certas dúvidas quanto à sua humanidade. É o caso dos negros africanos. Além disso, em decorrência da atuação de pesquisadores vinculados aos chamados “novos abolicionismos”, percebe-se também a ampliação da categoria de “sujeito” para os animais não humanos. Tom Regan, por exemplo, emprega a expressão “sujeitos-de-uma-vida”, em sua obra *Jaulas vazias*, para reivindicar o fim do tratamento dos animais não humanos como propriedade. Nos dizeres do teórico:

Ser sujeito-de-uma-vida, sentido no qual uso essa expressão, envolve mais do que simplesmente ser vivo e mais do que simplesmente ser consciente. Ser sujeito-de-uma-vida é ser um indivíduo cuja vida é caracterizada por aqueles elementos [...] crenças e desejos; percepção, memória, e um sentido de futuro, incluindo seu próprio futuro; uma vida emocional que inclui sensações de prazer e de dor; interesses preferenciais e de bem-estar; capacidade de iniciar ações na persecução de seus desejos e fins; uma identidade psico-física ao longo do tempo; e um bem-estar individual, no sentido de que sua experiência de vida é boa, ou má, para si mesmo, logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de ser objeto de interesse para qualquer outro. Aqueles que satisfazem o critério de sujeitos-de-uma-vida têm uma espécie de valor distinto – valor inerente – e não podem ser vistos ou tratados como meros receptáculos. (*apud* FELIPE, 2006, p. 128)

Nesse sentido, em *A tempestade*, mesmo que Próspero tivesse duvidado da humanidade de Caliban, referindo-se a ele como “monstrengo manchado” e “tartaruga”, isso não tiraria de Caliban o direito de ser livre. Afinal, ele possuía desejos, capacidade de decidir o que lhe agradava e o que lhe desagradava e se sentia incomodado com tudo aquilo que atrapalhasse seu bem estar.

Ainda em relação a esta peça inglesa, é pertinente notar que Próspero nos é mostrado como o duque de Milão, enquanto Alonso é exposto como o rei de Nápoles. Isso porque, na época de Shakespeare, não estava ainda solidificado o conceito de Estado-Nação. Em uma leitura contemporânea, contudo, é pertinente

destacar que a compreensão dos indivíduos a partir de sua identidade nacional é apenas uma leitura em meio a uma diversa gama e que, mesmo as identidades regionais, familiares (dentre outras identidades parcelares), partem de uma “tentação diferencialista [...] construída a partir da ficção redutora de um indivíduo que teria definitivamente resolvido a sua duplicidade, triplicidade, etc.” (LAPLANTINE e NOUSS, s/d, p. 78). E é essa sensação de bem-estar – oriunda da aparente resolução dos impasses identitários – que acaba por dificultar a afirmação de um pensamento mestiço. Segundo Laplantine e Nouss:

A mestiçagem, que é uma espécie de bilinguismo da mesma língua e não a fusão de duas línguas, supõe o encontro e a troca entre dois termos, como é o caso hoje em dia da cultura *beur*. Não um ou outro (ou árabe ou francês), mas um e outro, nem um tornando-se o outro, nem o outro reabsorvido pelo um. O pensamento da mestiçagem é um pensamento da mediação e da participação em pelo menos dois universos. (s/d, p. 79-80)

Uma epistemologia mestiça seria então aquela capaz de enxergar os indivíduos em suas múltiplas identidades e não com uma única identidade em detrimento de outras. Isso porque “o pensamento da mestiçagem é claramente um pensamento da mediação, que se exerce no intermediário, no intervalo e nos interstícios a partir dos cruzamentos e das trocas” (LAPLANTINE; NOUSS, s/d, p. 84). Todavia, ao contrário do que se poderia pensar, ele não se trata de um pensamento de síntese ou de resolução, mas antes uma forma de levantar “questões que não podem ser resolvidas pela lógica da tese e da antítese, nem mesmo da síntese.” (LAPLANTINE; NOUSS, s/d, p. 89-90).

Em *As paisagens propícias*, segunda obra da trilogia “Os filhos de Próspero”, a adoção de uma epistemologia mestiça se torna evidente já na escolha do protagonista da narrativa: SRO, o branco da Namíbia – “que afinal não era branco, era – e é – mulato claro” (CARVALHO, 2005b, p. 19). Na “Gabela, pois, é que SRO, tinha afinal nascido. E tinha sido levado daí, do Amboim para Portugal, com dois ou três meses de idade. E voltou lá só com vinte anos já feitos”. (CARVALHO, 2005b, p. 49). Seu pai, um “branco” nascido em Portugal, fora enviado para Angola aos dezoito anos para se adequar aos padrões de educação estipulados por sua família, porém, não teve uma atuação destacada

como agente colonial. Pelo contrário: após um ano vivendo em Angola já se mostrava plenamente integrado com os “indígenas”, recusando todos os “privilégios que por nascimento e relação lhe cabiam” (CARVALHO, 2005b, p. 53). Tempos depois, retornou a Portugal a mando da família, levando consigo, para o espanto de todos, o pequeno Severo. “A mãe, negrinha avulsa, tinha morrido em Angola, a dar à luz” (CARVALHO, 2005b, p. 54).

É pouco antes de voltar a Angola, aos nove anos de idade, que Severo descobre que a sua mãe era negra. Até então, nunca havia se sentido discriminado por conta de sua pele ligeiramente mais escura, já que, em Portugal, havia muita gente mais escura que ele. Como a família do seu pai tinha posses, “a imagem da pobreza, da dependência, da submissão passiva e agradecida, SRO tinha dado por ela colada à pele de brancos, não à sua própria pele nem à de alguém com quem se identificasse pela cor” (CARVALHO, 2005b, p. 56).

Boaventura de Sousa Santos (2006) comenta a esse respeito, que na visão “prosperizante” do discurso colonial inglês, essa cor mais escura do povo português confirmava que Portugal e seus habitantes eram o símbolo do atraso dentro da Europa. Foi, então, a textura de seu cabelo – notada pelo menino quando a criada da professora, uma moça mulata escura, afagou seus cabelos – que o conduziu a essa percepção. “E foi a própria mulata da escola, a preta, como era dita, que o velho degredado lhe referiu para fazer-lhe entender como era que tinha sido a mãe menina que afinal não tinha tido” (CARVALHO, 2005b, p. 57).

Na infância, SRO viveu em Moçâmedes (atual Namibe); já na adolescência, estudou em um colégio interno português. Retornava ao Namibe todas as férias, de modo a não deixar que a ligação com o sudoeste angolano se perdesse. Agrimensor formado, foi trabalhar “numa fazenda experimental de produção de café que o Estado tem no Amboim, onde tinha de facto nascido” (CARVALHO, 2005b, p. 55). Na fazenda, além do amplo espaço destinado às plantações, havia um espaço para os armazéns, os escritórios, as habitações para os brancos e as “sanzalas que era onde dormiam, nas fazendas maiores, como era aquela, milhares de contratados trazidos do Sul para trabalhar ali. A dominar tudo, mais alta e vasta, a casa da gerência. E era nela então que Severo dormia” (CARVALHO, 2005b, p. 64).

Em meio à intelectualidade, vigoravam, desde a década de 1930, fundamentalmente dois pontos de vista, ambos segregacionistas:

Para alguns (com frequência, membros da maçonaria), o negro estava atrasado mas era civilizável, sendo tarefa do colonizador “levá-lo à civilização”, fosse sem separações raciais fosse, como preferia Norton de Matos, sem misturas. A colonização europeia era altamente desejável pelo menos em certas zonas favoráveis (planaltos mais salubres), e a evolução “natural” desta política seria a futura autonomia da colônia, embora com ligação privilegiada à mãe-pátria. Para outros, convictos defensores da inferioridade congênita dos negros ou, o que não era muito diferente, de um atraso “milénar”, o branco era para mandar, o negro para trabalhar, e o trabalho forçado era não só justo como indispensável. A autodeterminação das colônias era um crime de lesa-pátria. As duas posições atrás referidas, contudo, comportavam variantes, já que a questão do futuro das colônias criava divisões em cada grupo, podendo, caricaturalmente, ser divididos entre os “criadores de pátrias” (como Cunha Leal) e os defensores do Portugal eterno “do Minho a Timor”. De qualquer modo, esta última foi a corrente predominante na metrópole e nos governos coloniais em Angola. (CONCEIÇÃO NETO, 1997, p. 344)

Assim, a despeito de o regime colonial português se dizer assimilacionista, havia uma nítida separação dos trabalhadores em função de sua cor. O que importava não era a instrução ou a qualificação do trabalhador, mas a pigmentação de sua pele. Era isso o que determinava, por exemplo, quem dormia em habitações e quem dormia em senzalas; quem recebia salários e quem era submetido ao regime opressor do contrato. A localização da casa da gerência na localização mais alta da fazenda também se mostra significativa. O gerente é a autoridade máxima ali, o Próspero da fazenda de café, aos quais estão subordinados os demais trabalhadores brancos e os indígenas (nesta exata colocação hierárquica).

As mulheres, por sua vez, eram frequentemente cobiçadas pelos trabalhadores brancos, já que a grande maioria deles tinha ido para o Namibe desacompanhada. Severo também chegou a se encantar com uma menina mestiça, porém, logo reviu a sua atitude ao imaginar que, também sua mãe havia estado, naquele mesmo local, exposta aos olhares desejosos dos brancos.

Paulatinamente, portanto, vai sendo construída diante de nós a imagem desse “filho de dois mundos”, cujos papéis haviam sido encontrados ao final de *Os papéis do inglês* pelo narrador-antropólogo. Juntamente com eles, havia outros

registros, feitos em outras épocas, por homens que observaram as mesmas paisagens agora vislumbradas por SRO no sudoeste angolano. É o caso de

[...] uma edição de 1901, organizada por E.G. Ravenstein, que restabelecia *The strange adventures of Andrew Battel of Leigh, in Angola and the adjoining regions*, a partir dos trabalhos de Samuel Purchas, um vigário que ia recolhendo depoimentos de navegantes da época. De Andrew Battel sabe-se que foi marinheiro inglês e que só regressou a casa vinte anos depois de ter de lá saído em 1589, acompanhado por um rapazinho negro que alegava ter vivido com um gorila, em Cabinda. (CARVALHO, 2005b, p. 19-20)

Uma nota presente no livro de Ravenstein – e encontrada pelo antropólogo-narrador – explicitava que “o testemunho de Battel é, em muitos aspectos, sem dúvida fantasioso, mas que outros testemunhos recolhidos por Purchas sobre as mesmas paragens ainda o seriam mais, razão para permanecerem inéditos” (CARVALHO, 2005b, p. 20). Outra nota, datilografada e contendo o timbre da União dos Escritores Angolanos, agradecia o envio dos “materiais” por SRO e solicitava mais dados sobre uma certa “estória”, bem como sobre seu autor.

Mencionado também em *As paisagens propícias*, o padre Duparquet, registrou, por meio de uma linguagem com pretensões documentais, suas experiências em Angola e na Namíbia. Nesses textos, a ênfase estava nas pessoas esqueléticas com partes do corpo queimadas por se aquecerem ao fogo durante as frias noites de julho, bem como nos “pais a quererem dar os filhos porque assim lhes ocorria poder evitar que viessem a morrer de fome” (CARVALHO, 2005b, p. 15). Os locais percorridos pelo padre apareciam, pois, em seu discurso, como lugares miseráveis, à espera de ajuda imediata. Partia-se do pressuposto de que em mais nenhum lugar do mundo havia pessoas passando fome e frio. O tom de autoridade adotado legitimava a veracidade das informações.

Purchas, Battel e Ravenstein expunham, portanto, cada qual a seu modo, suas impressões em torno de uma mesma paisagem. Embora seus discursos fossem diferentes, registravam as marcas do legado europeu. Também na estória narrada por SRO (e enviada à União dos Escritores Angolanos), Próspero não estaria de todo ausente. A própria forma de registro adotada (a da escrita) era uma herança do colonizador. Além disso, como explicita o narrador, não era apenas

entre os europeus e filhos de colonos que se observava o paternalismo em relação aos pastores, mas também entre os “prosperizados” locais:

[...] ninguém, a bem dizer, os achava capazes de se exprimirem por si.....apesar de serem o centro do debate era muito raro ser-lhes dada e garantida oportunidade para falar, e viam-se marginalizados por todos quanto à sua capacidade para lidar com o problema.....uma deputada que se afirmava himba, deputada porque escolarizada e assimilada à razão do seu tempo, não tinha qualquer dúvida em pronunciar-se em nome deles e em prol do que de facto, segundo ela, lhes convinha sem que disso estivessem a dar-se conta, que era mudar de vida e de sistema para poderem fornecer parlamentares e ministros à nação, como acontecia com os outros grupos étnicos..... para os ferrenhos de progresso, de uma maneira geral, a oposição dos himba resultava da sua falta de informação sobre os benefícios potenciais do projecto, por um lado, e pelo outro das maquinações de grupos de interesse exteriores, ecologistas e outros, que os manipulavam..... e no fim também para os ambientalistas, afinal, os himba precisavam sim de ajuda e de esclarecimento porque de facto, cândidos, inocentes e puros face às complicações e às perversidades dos interesses e das engenharias da modernidade, não eram mesmo capazes nem de gerar nem de formular as opiniões adequadas à defesa dos seus próprios interesses..... (CARVALHO, 2005b, p. 284-5)

Sem serem devidamente informados sobre o que estava acontecendo, os himba acreditavam que a barragem era destinada à reserva de água para o gado para que, assim, não dependessem da chuva. Quando perceberam que as suas necessidades não estavam sendo levadas em consideração, dirigiram-se mais uma vez ao local onde os representantes do governo namibiano e angolano haviam se encontrado prontos para dizer que “essa barragem não lhes interessava, de uma vez por todas, e iam opor-se a que ela fosse feita..... mas também voltaram na mesma para casa com a perfeita e confirmada convicção de que ninguém de facto lhes levava a sério.....“ (CARVALHO, 2005b, p. 286).

Tal fato assim se sucedeu uma vez que os interesses da nação himba se afastam dos interesses do Estado-nação, calcados, por sua vez, nos interesses de uma elite ocidentalizada. Desse modo, verifica-se que, ainda que as culturas nacionais sejam representadas como unificadas, elas “são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo ‘unificadas’ apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural” (HALL, 2006, p. 62).

Albert Memmi, em sua obra *Retrato do descolonizado árabe-muçulmano e de alguns outros*, afirma que as “nações descolonizadas são como filhos de

idosos, que nascem débeis e doentios, frutos ressecados antes de terem amadurecido. O projeto nacional do descolonizado parece esgotado antes de ter verdadeiramente começado” (MEMMI, 2007, p. 78). Todo esse legado problemático herdado da colonização, em vez de ser rompido, frequentemente se perpetua, de modo que o fim da colonização não traz paz, liberdade nem prosperidade. Pelo contrário, o que se verifica é a continuidade da violência, da miséria e da corrupção.

No entanto, faz-se necessária a elaboração de outros textos capazes de mirar essas paisagens a partir de outros ângulos. Como afirma o antropólogo Clifford Geertz, “ligar paisagens locais, cheias de detalhes e acidentes, com as topografias complexas em que elas se inserem – requer uma alteração não só da maneira como concebemos a identidade, mas da maneira como escrevemos sobre ela” (GEERTZ, 2001, p. 199). Portanto, ao questionar um discurso dominador, deve-se optar por um discurso que rompa com as hierarquias.

De fato, o narrador, assim como SRO, sabem que

[...] o tempo das visões únicas, totalitárias, parece agora ultrapassado, então isso também terá que poder aplicar-se garantir lugar a ordens de percepção que nada devem aos saberes discursivos e demonstrativos do conhecimento científico, tributário da ordem de entendimento que o gerou e que por um lado pressupõe e dá curso a uma vontade e a uma determinação de dominar o mundo e a natureza nele, e pelo outro tende a converter tudo em representações, quer dizer, a não ver, e a não querer ver, senão o que se quer apreender. É desta forma que a representação se impõe ao visível. Não será sequer muito racional, assim, deixar de admitir que se se quer penetrar a opacidade das matérias e garantir o advento de outras leituras e de outras narrações, tem de haver um espaço entre o saber acumulado e a percepção espontânea. (CARVALHO, 2005b, p. 128)

O diferencial do “branco da Namíbia” é que ele não pensa dicotomicamente, mas a partir de um espaço intervalar: “No intervalo, instalado no intervalo. Viver o intervalo. Ver-se para sempre instalado num provisório que não tem lugar, nem espaço para ter lugar, espaço sequer para ter qualquer sentido” (CARVALHO, 2005b, p. 105). Alguém, portanto, orientado para uma epistemologia mestiça. É isso o que chama a atenção do narrador de *As paisagens propícias*, que pede que seu ajudante Paulino saia em busca do mulato. A viagem de ida e volta dura três meses. Em meio à travessia do Namibe rumo ao país vizinho, o ajudante constata

que a terra “vista de dentro, por quem lhe habita, acaba por ser a mesma, o mesmo rodeia tudo” (CARVALHO, 2005b, p. 25); isso porque, nessa região fronteiriça, não há uma distinção clara da paisagem de Angola e da paisagem da Namíbia. Fica sabendo também da grande diversidade ali existente e dos frequentes conflitos ocasionados por motivações étnicas.

Os tais nama que vieram de lá de baixo, quase encostado ao Cabo, a atacar esses pastores todos por aí acima até empurrar os himba daqui para o lado de Angola, são os mesmos, os swartboois e os topnaar, com muitos mestiços à mistura, parece, que do nosso lado alcançaram até às hortas do Bero, e raziam no Bumbo, em Campangombe, e por essa serra toda até chegarem mesmo a atacar um esquadrão de cavalaria que os portugueses tinham aquartelado por aí, na Humpata, consta. [...] Esses himba que também ficaram e agora você encontra no Kuroka, em cima, chegaram até aí e fixaram-se lá, até hoje, foi a fugir das corridas dos nama, dos kwena, e são gente também das margens do Kunene e dessa parte da Namíbia toda. Depois vieram mais, com a febre aftosa, que há cem anos ia acabando com o gado todo deste sudoeste inteiro, e a seguir vieram ainda mais outras pessoas de língua herero, do centro da Namíbia, quando os alemães quiseram acabar com os hereros todos. (CARVALHO, 2005b, p. 25-6)

Como se pode verificar, em sua busca pelo mestiço SRO, Paulino se deparou com outras formas de mestiçagem ocasionadas não pela presença do “branco” no continente africano, mas pelas migrações de grupos já existentes antes da chegada do europeu. Além disso, constatou que conflitos motivados pela diferença sempre existiram ao longo da história. O exemplo dos nama confirmava isso: tendo vindo da porção sul do continente africano, esses povos estabeleceram relações de inimizade com os pastores himba, sendo responsáveis pelo seu deslocamento para Angola. Agrupar esses indivíduos com interesses tão distintos no mesmo rótulo homogeneizador – “negro” – não se torna, pois, a atitude mais adequada.

Assim, indo além dos contatos entre “negros” e “brancos”, a obra destaca uma compreensão do conceito de mestiçagem que vai além da cor da pele, pois se amplia à troca de olhares e de experiências, recusando a observação da história e da diversidade cultural angolana a partir de um prisma monolítico (MARQUES, 2007). Assim:

SRO, mulato racial, terá para contar uma estória de aprendizado destas “mestiçagens provocadas pela resistência”, tal como propõe Gruzinski, fundada justamente nestas experiências pelas quais seu olhar não local, casado às memórias de uma comunidade que lhe é não-familiar, induzem-no a observar Angola de ângulos outros, até que a economia dos símbolos, a simbologia das trocas, e estas cosmovisões, enfim, de lugares outros, o conduzam a reconhecer, no espelho das identidades, uma face familiar – a ideia de uma angolanidade no plural; vivida e sempre se reescrevendo. (MARQUES, 2007, p. 182)

Em outras palavras, isso significa despir-se do olhar homogeneizador e estereotipante herdado de Próspero, para assumir um olhar capaz de perceber as particularidades em Angola e em suas fronteiras, o que implica também considerar as diversas formas de atuação do poder colonial no território e suas implicações nas práticas de povos como os pastores.

Segundo Maria da Conceição Neto, “a ‘política colonial portuguesa’ não poderia nunca ter sido una. Necessariamente diversa pelas ‘circunstâncias’, foi-o também nas intenções, orientações e fundamentos ideológicos” (1997, p. 328). Além disso, nem sempre as diferenças culturais entre povos colonizados por potências diferentes foi tão significativa, como se percebe na fronteira entre Angola e Namíbia.

Logo, se as fronteiras geográficas, a princípio, marcam diferenças entre um país e outro, o que se constata na primeira cidade namibiana visitada pelo autor é muito mais a expressão de uma continuidade. É o consumo angolano que movimenta a produção mercantil de Oshakati. Chama-lhe igualmente atenção o fato de os anúncios publicitários não serem feitos apenas em inglês (língua oficial da Namíbia), mas também em uma língua pastoril, aludindo ao fato de que não é apenas a lógica nacional que impera naquele espaço. Contudo, o que se busca por meio dessa estratégia é estimular nos pastores, habituados ao consumo de alimentos que eles próprios produzem, o gosto por alimentos industrializados.

Especificamente sobre Opuho, o narrador comenta tratar-se de uma cidade que conta com prédios de serviços oficiais, um restaurante para turistas e um local para acesso à internet. O que se destaca, porém, são as bancadas de comércio informal onde são vendidos produtos manufaturados a “uma população marcada pela mais desconcertante diversidade exterior, conforme o traje com que se passeia” (CARVALHO, 2005b, p. 32). Evidenciam-se, assim, as especificidades

do vestuário bakongo, o “rigoroso aparato himba, [...] a imperativa presença na Namíbia, pelo menos de Windhoek para cima, da sumptuosa majestade dos vestidos das senhoras herero” (CARVALHO, 2005b, p. 32) e, ao mesmo tempo, traços de ocidentalização que confirmam o legado de Próspero.

Na conversa do narrador com SRO, porém, a ênfase está na apropriação e na posterior subversão da cultura herdada do colonizador. Tendo recebido uma educação nos moldes europeus, em Portugal, foi só em Angola – ao conhecer um professor que cumpria pena política em uma fazenda também da posse do Estado, situada nas imediações da Junta – que o narrador foi despertado para uma percepção mais ampla da diversidade angolana. Representantes de uma intelectualidade percebida como ameaça aos interesses do Estado Novo português, professores, como este da narrativa, foram perseguidos pela polícia secreta portuguesa na década de 1960: “Os presos incluíam professores ‘assimilados’ e quase todos os africanos cultos. A posse de uma gramática, de um aparelho de rádio ou até mesmo de uma bicicleta tem sido o suficiente para causar o desaparecimento de um homem” (ANDERSON, 1966, p. 108).

Em *As paisagens propícias*, é o professor que dá a conhecer a SRO aspectos de Angola que ele até então desconhecia. A partir disso, o rapaz começa a questionar as representações amplamente difundidas sobre Angola; constata que o lusotropicalismo, de Gilberto Freyre, apesar de seu “tom gostoso que exaltava certas expressões de uma singularidade que passava quase sempre por uma boémia e festiva comunhão entre brancos, negros e mulatos de toda a ordem, cafuzos, mamelucos, bugres e caboclos” (CARVALHO, 2005b, p. 75) possuía muitos equívocos. Apesar disso, estava presente no discurso do império, além de ressoar em algumas falas nacionalistas.

Em função disso, a sua visão do sudoeste angolano, ainda que registre marcas do legado de Próspero, diverge-se das representações coloniais ao recusar as hierarquias entre colonizador e colonizado, a visão paternalista, e o tratamento estereotipado dos pastores. Recontada, por sua vez, pelo narrador, a estória dos dois “reis” que eram irmãos evidencia ocorrências “tão shakespearianas porque convocam tudo, medo, rancor, traição, inveja, cupidez e amor” (CARVALHO, 2005b, p. 83).

A abordagem shakespeariana pretendida diz respeito, no entanto, não ao contexto europeu vivenciado por William Shakespeare, mas ao sudoeste angolano com suas paisagens específicas. Nesse sentido, o discurso de Shakespeare é calibanizado primeiro por SRO (e mais uma vez pelo narrador), com vistas à produção de um discurso que se afaste da perspectiva colonial. Segundo SRO, o que ele pretendia ao escrever essa estória era encontrar uma maneira de talvez ajudar os dirigentes “– incluindo os da cultura, enrolada como ela andava com a revolução e a com a identidade nacional e com as autenticidades, tudo ao mesmo tempo e no meio da maior confusão geral – a entender o país que estavam a querer govenar” (CARVALHO, 2005b, p. 253-4).

Na estória de SRO, o boi que possibilitou o enriquecimento do rei é mestiço: “o touro branco, o touro escuro do rei” (CARVALHO, 2005b, p. 90). Além disso, as trocas culturais são textualmente expostas, por meio da narração da vivência do mulato em meio aos pastores. Ao final da narrativa, o fato de o rei receber um saco de sementes de um rei mais-velho e se dirigir a Luanda é igualmente significativo. O saco seria dado ali a SRO, no mesmo dia em que viu o narrador pela primeira vez – “Lembra-se disso? Está a lembrar-se?” (CARVALHO, 2005b, p. 96) – e, posteriormente, repassado ao narrador. Isso sinaliza que o rei mais-velho, SRO e o narrador estavam sob o mesmo legado e que sua (re)aprendizagem de Angola deveria se dar por meio da mudança do olhar, propiciada pelo convívio com culturas não-luandenses.

Portanto, da mesma forma como ocorre com o narrador, foi a vivência em meio aos pastores que possibilitou a SRO perceber que os espaços angolano e namibiano eram povoados por grupos étnicos extremamente distintos entre si. Compreendeu ainda que se tratava de uma região de fronteira não por conta dos traçados imaginários separando Angola da Namíbia, mas porque

[...] kuvaes e himbas que por ali encontrava eram em muitos casos sujeitos banidos dos núcleos duros das sociedades donde provinham por infracção de tabus graves quase sempre ligados a relações com grupos de caçadores-recolectores. Fronteira, entendida assim, é isso, são áreas intersticiais entre sociedades organizadas, abertas à intrusão e à instalação, onde podem acolher-se os que vêm de longe e têm de encontrar lugar, os banidos e os derrotados, os que os desdobramentos grupais, as fomes e as sobrecargas das pastagens empurram para uma *no man's land*, quase

sempre ainda assim habitada por alguma espécie de aborígenes (bosquímanos, quer dizer, mukankalas, no nosso caso). Passa aí então a ter lugar um processo novo de elaboração social que, caso vingue, dará origem a uma nova sociedade. [...] E SRO, mulato já de si, resultante colonial, portanto, de processos de fronteira também, inscrito agora, em absoluta, na configuração de uma absoluta no man's land, destinado pois ao exercício de uma dinâmica encapsulada de relações, eis que se vê por fim, assim, homem mesmo de fronteira, em condição e glória..... (CARVALHO, 2005b, p. 163-4)

O envio da estória para a União dos Escritores Angolanos alude, pois, a uma necessidade de se buscar discursos capazes de traduzir a pluralidade angolana. Isso só pode ser efetivamente feito a partir do conhecimento *in loco* das múltiplas facetas de seu território. Mesmo o estar fora de Angola revela-se, neste contexto, proveitoso, já que a visão de outras paisagens pode ajudar na compreensão das especificidades identitárias do país. Eis, então, a importância das viagens, recorrentemente apresentadas na narrativa.

Enquanto novas paisagens são percorridas, também o olhar do indivíduo se modifica. Experiências antigas são descartadas enquanto novas práticas se agregam. Vivendo entre os pastores, SRO descobriu o poder das plantas na cura de diversos tipos de enfermidades. Casou-se com Beliela e se tornou um indivíduo melhor: “Andava limpo, com o vigor em paz, e engordava. Oferecia-se aos olhos de quem vinha, foi-se inteirando das maneiras himba, do aparato das mulheres dali” (CARVALHO, 2005b, p. 210). Contudo, o fato de ele se apresentar, neste momento, mais escuro, descalço e com um pano enrolado na cintura (como é próprio dos pastores), não significa que ele tenha virado gentio ou se cafrealizado. Na fala do personagem: “descalcei-me, apenas, para sobreviver, e sobrevivi, ou passei a calçar como se calça lá, e para bem calçar tinha as minhas soberbas sandálias de pele de rino, prenda de noivado da minha querida esposa Beliela” (CARVALHO, 2005b, p. 288).

Da velha do Kakiriado, SRO ficou sabendo que, entre os pastores, a mestiçagem genética também não era bem aceita, o que revelava pontos em comum com algumas práticas de segregação ocidentais. À mulher que tanto fascinava seu amigo K era imputada a causa do suicídio de Kambwandya. Todavia, seu isolamento social se dava por outros fatores: embora tivesse origem mucubal, acreditava-se que o sangue da moça tinha muita mistura. Sua vó tinha

sido enviada para São Tomé na época da guerra do kakombola e, quando voltou com uma criança, ninguém podia afirmar, com certeza, quem era o pai. Isso fazia com que a amada de SRO fosse considerada filha de uma mãe já impura, fruto da mestiçagem com povos não mucubais. Além disso, não tendo sido, quando criança, submetida à cirurgia para remoção do clitóris, era considerada depravada.

Já exercendo o ofício de artífice, conheceu Trindade, o tio de Beliel: um negro miúdo, nascido na Tyikweia, criado e educado na Lucira pela família mestiça dos Inácios. Vinha “das famílias dos verdadeiros vatwa, kwisis do ferro, era esse o ofício que exercia ali” (CARVALHO, 2005b, p. 221). De origem não banto, convivia com o duplo desafio de ser aceito entre os bantos brancos. Com os bantos aprendeu o ofício do pastoreio de bois; com os brancos, aprendeu diversas línguas europeias ao trabalhar como cozinheiro de exploradores.

Isso confirma a fala de Maria da Conceição Neto de que

Na história de Angola, “ocidentalização” e “cristianização” nem sempre foram sinónimos de “portugalização”, como pode ser constatado em variadas situações. Mas aqui vamos limitar-nos apenas ao século XX, que corresponde à ocupação colonial generalizada e, portanto, à inclusão da maioria dos habitantes do território no espaço colonial português. Dois aspectos se destacam: a circulação de pessoas (e ideias) das regiões vizinhas e para as regiões vizinhas, com relevo para o “Congo belga” (mas também para o “Sudoeste africano”, a “Rodésia do Norte” e a África do Sul); e, no próprio território de Angola, a influência de não-portugueses na transmissão dos modelos de cultura ocidentais. Neste caso, a referência é sobretudo para as missões cristãs não católicas (principalmente baptistas, metodistas, congregacionais e adventistas), mas não esquecendo que em importantes congregações católicas, como os missionários do Espírito Santo, predominaram por muito tempo elementos não portugueses. (1997, p. 335).

Já sobre o catolicismo, a pesquisadora destaca sua contribuição na alteração de noções de “propriedade e sistemas de herança, estrutura familiar, as práticas diárias na alimentação, no vestuário, na educação dos filhos, etc.” (1997, p. 336). Em decorrência do papel exercido pela religião em Angola, na caracterização de Trindade – eleito por Ruy Duarte de Carvalho como protagonista de *A terceira metade* –, a religiosidade herdada dos europeus se percebe de forma marcante.

Para Trindade, assim como para SRO, a recorrência ao conhecimento empírico não implica a negação conhecimento científico e vice-versa. É por isso que, subvertendo os ensinamentos de Próspero, SRO trabalhou com adivinhação

no período em que viveu com Trindade. Neste processo, observava a “correspondência entre o que via nas entranhas dos animais e o que andava nessa altura a ouvir, no [...] rádio de combate, sobre as movimentações da guerra” (CARVALHO, 2005b, 280).

Com a ida de SRO para Opuho (após a descolonização da Namíbia), inicia-se um novo momento narrativo de *As paisagens propícias*. É quando SRO escreve sua história como acha que o narrador o faria. Afirma ainda ter ciência àquela altura que não era movido pela lógica de Luanda: “às exasperações de Luanda eu não queria, decidido, nunca mais voltar.....” (CARVALHO, 2005b, p. 278).

Luanda se revelava ali apenas parte de Angola e como o narrador da obra, é com o sudoeste angolano (e um pouco mais ao sul, na Namíbia) que seu olhar se identifica. Ainda assim, precisava conhecer mais sobre o mundo, encontrar resquícios deixados por outras colonizações a fim de perceber a especificidade da colonização portuguesa. Necessitava compreender de que modo o seu legado se diferenciava dos demais.

Assim, na Cidade do Cabo, teve duas percepções, ambas associadas à questão da mestiçagem: a primeira, do estranhamento que provocara em um segurança também mulato ao sair acompanhado da biblioteca de mãos dadas com uma moça branca com quem teve um breve envolvimento; a segunda, do inesperado que foi o seu convívio entre os himbas: “porque o que se espera é que sejam os mais arcaicos a ceder à razão e às lógicas dos que dominam, e não o contrário, como às vezes, parece, me tem acontecido a mim” (CARVALHO, 2005b, p. 289).

Verifica-se, assim, a percepção de suas esferas do estereótipo motivadas por questões étnicas. Contudo, se SRO já era capaz de enxergar os “negros” africanos além da cor da pele, o mesmo não se dava ainda com o segurança, que via no outro um “não-branco”.

Em comunicação proferida no Brasil, em novembro de 2003, não por acaso intitulada “Colonização e globalização, continuidades e contigüidades colocadas no presente de Angola”, Ruy Duarte de Carvalho chamava a atenção para o fato de que:

A expansão cultural do ocidente e a hegemonia que daí lhe advém fudamenta-se numa aceitação e numa integração, por parte de todos, dos códigos, dos valores e das normas da maneira ocidental como únicos valores universais, bitola para todos os programas, isto é, por uma ideologia do progresso autoritariamente linear, implacável e obstinadamente evolucionista, mascarada a maior parte das vezes por uma doutrina paternalista, humanitarista e populista, quando accionada pelos próprios poderes pós-coloniais de hoje. Os poderes actuais herdaram dos poderes coloniais não só o lugar da decisão mas também o ângulo da visão. E nem a cena podia ser outra, porque afinal os instrumentos cognitivos que uns e outros utilizaram e utilizam, independentemente da forma como o fizeram ou fazem, são os mesmos (as elites a quem foi transmitido o poder – de uma maneira ou de outra – foram, naturalmente, as mais ocidentalizadas. Como se o ocidente tivesse estendido um espelho à África no qual os africanos são hoje obrigados a ver-se). (2008, p. 43)

Neste sentido, vivendo em um país no qual, por conta do *apartheid*, a separação entre negros e brancos foi, durante um longo tempo, prática comum, o segurança sul-africano herdou, de seu Próspero, a crença de que pessoas de cores de pele diferentes formam um casal estranho. Tal fato não torna, contudo, a colonização inglesa mais segregacionista que as demais. Ainda que se manifestasse de outro modo, o discurso do colonialismo português era também segregador, pois impunha uma

[...] eficaz barreira jurídica e cultural à ascensão social da maioria da população negra, já que os brancos eram automaticamente considerados « civilizados ». Quanto à utilização dos antigos poderes políticos africanos como intermediários entre o Estado colonial e as populações, eles não foram totalmente respeitados na indirect rule nem totalmente esquecidos na administração directa, embora a lógica das concepções administrativas apontasse nesse sentido. É que no terreno não se jogava apenas com a política concebida nas capitais imperiais... (CONCEIÇÃO NETO, 1997, p. 342)

Soma-se a esse quadro o fato de os grupos não ocidentalizados de Angola serem, ainda hoje, considerados apartados do contexto oficial angolano. Não mais chamados de “indígenas”, é o rótulo das “culturas tradicionais” que pesa sobre eles. E, como já delineado no Iluminismo, estar apegado à tradição significa ser desigual, não estar de acordo com os rumos ditados pelo progresso.

Foi também no tempo em que viveu na África do Sul que SRO chegou a fabricar aquarelas em que até a assinatura do artista era de sua autoria: “e agora o outro deu conta..... mas é claro que também não pode ir queixar a ninguém, ia

perder mais ele do que eu” (CARVALHO, 2005b, p. 330). Continham o registro de novas paisagens. Foi também ali que vivenciou o luto pelo amigo K e decidiu sair pelo mundo, sem contar o destino de sua viagem. Em e-mail enviado ao narrador-antropólogo, afirmava apenas serem ambos

[...] ainda de uma geração de angolanos à desmedida de Angola como ela agora é..... somos angolanos até, talvez, apenas à maneira como passaram a existir angolanos depois de cada um de nós ter feito o que pôde, ou estava ao seu alcance, ou lhe deixaram fazer, ou aceitaram que fizesse, para que Angola passasse a ser..... (CARVALHO, 2005b, p. 336)

A busca do narrador e de SRO por uma Angola que excede a si própria continuará nas viagens registradas em *Desmedida*, livro de 2006. Na ocasião, tomando o Brasil como ponto de comparação, a complexidade da colonização portuguesa continuará sendo investigada a partir de outros prismas e de outros olhares.

3.3 A terceira margem de Angola

O escritor brasileiro Guimarães Rosa, em “A terceira margem do rio” narra a estória de um pai de família que, certo dia, resolveu construir uma canoa para si. Quando a embarcação ficou pronta, nela entrou e se afastou da margem. Nunca mais voltou para casa. “Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais” (ROSA, 2001, p. 80). Como se pode depreender, o que esse homem da estória de Guimarães Rosa buscava era um espaço em que se sentisse mais confortável. Era um espaço intermédio, uma terceira margem incompreendida por aqueles que não conseguiam ver além do óbvio e que acreditavam que o homem estava acometido por alguma espécie de doença, feitiço ou loucura.

Leitor confesso das narrativas rosianas, Ruy Duarte de Carvalho, em *A terceira metade*, aborda também a existência desse espaço intersticial, fora das convenções, ao reivindicar uma forma não-dicotômica de se enxergar Angola. Assim, “esquemas cristalizados de unidade, pureza e autenticidade, que vêm

testemunhar a heterogeneidade das culturas nacionais” (HANCIAU, 2010, p. 127) são automaticamente questionados. Além disso, instaura-se uma ruptura paradigmática ao se propor uma forma de exposição factual por meio da articulação entre oralidade e escrita, e por meio do olhar de um indivíduo que não pertence à elite colonial, nem nacional angolana.

Segundo Boaventura de Sousa Santos:

A actual reorganização global da economia capitalista assenta, entre outras coisas, na produção contínua e persistente de uma diferença epistemológica, que não reconhece a existência, em pé de igualdade, de outros saberes, e que por isso se constitui, de facto, em hierarquia epistemológica, geradora de marginalizações, silenciamentos, exclusões ou liquidações de outros conhecimentos. Essa diferença epistemológica inclui outras diferenças – a diferença capitalista, a diferença colonial, a diferença sexista – ainda que se não esgote nelas. A luta contra ela, sendo epistemológica, é também anti-capitalista, anti-colonialista e anti-sexista. É uma luta cultural. A cultura cosmopolita e pós-colonial aposta na reinvenção das culturas, para além da homogeneização imposta pela globalização hegemónica. (SANTOS, 2006, p. 153)

Na concepção do teórico, a autorreflexividade subalterna possibilita questionar a razão pela qual todos os conhecimentos não científicos são sempre considerados “locais, tradicionais, alternativos ou periféricos” (SANTOS, 2006, p. 153), ao passo que mesmo o conhecimento científico instituído como universal emana sempre de um contexto específico. Aqui convém lembrar que o estabelecimento das distinções científico X não científico, universal X local, antes de serem qualitativas, são muito mais quantitativas, já que se referem ao nível de importância (maior ou menor) que se atribui a cada um desses saberes.

A terceira metade busca romper essas dicotomias ao instaurar essa terceira margem, na qual o discurso científico pode ser pensado em colaboração com o discurso não científico e a visão universal ser agregada à dimensão local. Desse modo, neste romance de Ruy Duarte de Carvalho, o saber dos livros que Próspero, em *A tempestade*, usava para dominar, aqui se soma a outras formas de saber igualmente válidas. Afinal, sem o depoimento de Trindade, jamais existiria o livro do narrador. É o depoimento do mucuíssu que possibilita a existência do texto escrito. Por outro lado, como lembra Trindade, a sua versão mucuíssa da história é única,

[...] porque condição de mucuíssso ninguém reivindica, não dá vantagem nenhuma nem ser, nem dizer-se, nem ser tido como..... e o que há de constar para sempre é o que ficar escrito, gravado, digitalizado, informalizado, perpetuado por alguma via, sobre algum suporte..... este seu mais-velho Trindade está-lhe a falar assim aqui, mas se você que é doutor não registrar, quem mais vai saber, mesmo agora, quanto mais mais tarde? (CARVALHO, 2009, p. 288)

Trindade, o tio de Beliel (esposa de SRO, em *As paisagens propícias*) é o protagonista da obra. Seu nome explicita o desejo de se expor Angola a partir de “um absoluto imprevisto olhar, portanto e de qualquer maneira..... e, para o autor, talvez, uma terceira metade da mesmíssima coisa que tinha andado a tentar querer dizer antes, dando notícia de outros olhares” (CARVALHO, 2009, p. 23). Além disso, ao inevitavelmente evocar a imagem da Santíssima Trindade, o nome expõe esse mucuíssso como alguém ocidentalizado sobre quem paira algo de sagrado e, portanto, diferente dos demais.

A aproximação do narrador com o protagonista foi motivada por uma mensagem que recebeu de SRO enquanto estava nos sertões do Brasil. O mulato estava na Patagônia e solicitava que o narrador fizesse, quando possível, uma consulta na biblioteca da Cidade do Cabo. A Patagônia, nas palavras do narrador, já havia estimulado “a fantasia e a ruminação de gente de estatura tão intimidante como Shakespeare, Gongora, Donne, Coleridge, Melville e Poe” (CARVALHO, 2009, p. 16). Todavia, não era a essa questão que ele iria se ater naquele momento. Isso porque a mensagem de SRO também comentava acerca de uma fita cassete na qual o mais-velho Trindade havia gravado rezas a partir de uma pauta de hinos, salmos e preces clônicas. Era, pois, o momento de se iniciar uma nova viagem para o espaço fronteiro entre a Angola e o Namibe.

Cozinheiro do mato com pouco mais de oitenta anos, Trindade vivenciou fatos significativos do século XX e do início do século XXI: a guerra de kakombola, a guerra pela libertação, a independência de Angola, a independência do Namibe, a guerra civil angolana, o início do período de paz. “Filho de Próspero”, em sua juventude, caminhou por ruínas do período da escravidão, trabalhou com muitos estrangeiros, aprendeu vários idiomas europeus. Quando

falava, era todo um conhecimento histórico, então, que fluía, e que abarcava não a história aprendida nos livros, mas a história diariamente vivida. Era

[...] o discurso de um africano configurado em simultâneo por duas diferentes aprendizagens “maternas”, nenhuma delas, todavia, produção e resposta da história ou da cultura do seu sangue, matriz da ‘raça’ que lhe é imputada..... o Trindade é negro, sim, mas é mucuíssso, não é banto de origem..... e no contexto em que sempre viveu nunca deixou de ser-lhe lembrado, tanto por brancos como por negros, que a sua ‘raça’ é a de um twa, de um vátua, de um ‘primitivo pré-banto’, domesticado tanto pela incidência banta como pela incidência ocidental..... (CARVALHO, 2009, p. 22-3)

Como explica o narrador, apesar de o Namibe possui uma densidade demográfica baixa em relação à capital angolana, ali também foram frequentes os contatos de grupos com práticas e com identidades distintas. Inicialmente a província era habitada pelos não bantos (dentre os quais se incluem os mucuíssos, como Trindade), até que chegaram os povos bantos, “e dos próprios bantos cada grupo ou nação tinha a sua própria língua..... o tempo e a ocidentalização anulam pelo menos em termos de efetiva pertinência e prática as expressões linguísticas diferenciadas, e tudo passa a ser negro indiferenciado” (CARVALHO, 2009, p. 267).

Com a chegada dos europeus, passaram a vigorar fundamentalmente dois sistemas de hierarquia: para os “brancos”, que haviam dominado os “negros”, estes eram inferiores; já para os “bantos” que haviam dominado os “não bantos”, estes sim eram os inferiores. Em um certo sentido, portanto, “as versões bantas às vezes não são senão versões brancas mais ou menos viradas do avesso.....como aliás quaisquer outras para valer, no mundo que a expansão ocidental criou” (CARVALHO, 2009, p. 289). Isso porque os bantos um dia também foram invasores e, “para lá de certos paralelos austrais, terão chegado muitas vezes ao mesmo tempo que os brancos, e outras depois” (CARVALHO, 2009, p. 289). E, assim como ocorreu uma mestiçagem de “brancos” com “negros”, também a mestiçagem entre “bantos” e “não bantos” foi prática frequente.

Não sendo banto nem branco, Trindade é mostrado, em *A terceira metade*, como um indivíduo que sempre se sentiu estranho em sua terra, fora de lugar:

[...] tanto podia alcançar entendimento segundo a maneira dos brancos como segundo a maneira que era a dos bantos.....ambas ao seu alcance e ambas bizarramente alienígenas para ele, para a sua raça de mucúisso, para a sua origem twa, para o seu sangue vátwa.....branco não era..... e banto, embora negro, também não..... (CARVALHO, 2009, p. 170)

Embora seja classificado como um twá, culturalmente ele pode ser definido como um indivíduo mestiço, cuja formação se deu sobretudo a partir da vivência com pastores bantos e com pesquisadores europeus. Tal premissa coloca em xeque a crença em uma identidade africana comum a todos os negros e possibilita perceber a diversidade na África por meio de uma abordagem que não se restringe ao critério de cor da pele. Como explica Appiah:

A “raça” nos incapacita porque propõe como base para a ação comum a ilusão de que as pessoas negras (e brancas e amarelas) são fundamentalmente aliadas por natureza e, portanto, sem esforço; ela nos deixa despreparados, por conseguinte, para lidar com os conflitos “intra-raciais” que nascem das situações muito diferentes dos negros (e brancos e amarelos) nas diversas partes da economia e do mundo. (1997, p. 245)

A trajetória de Trindade ajuda a exemplificar os conflitos entre indivíduos negros de etnias diferentes, bem como as proximidades entre indivíduos de cor diferente. Trindade havia nascido nas imediações da Serra da Neve, na década de 1920. Seu pai, Nené, era um mucúisso da Serra da Neve e fazia parte de um grupo grande de homens armados a quem os portugueses perseguiam, mas que, “durante as campanhas ditas de pacificação pagavam como guerreiros quando precisavam de reforços para fazer as guerras deles contra os povos que ainda não tinham dominado” (CARVALHO, 2009, p. 55). Em uma dessas guerras, abandonou a mãe de Trindade, já grávida, na Serra da Neve e saiu pelo mato. Sua traição a Tyindukutu, pastor a cujo bando se juntou, culminou na morte de ambos por portugueses, o que aumentou a segregação de Trindade entre os pastores.

Em seus primeiros anos de vida, convivendo com outros mucúissos, Trindade desconhecia ainda que a “raça foi importada da Europa e da América, como conceito diferenciador” (MAGNOLI, 2009, p. 240). Ao ser levado para a Lucira, ainda criança, para trabalhar como ajudante de uma família mestiça abastada, se deu conta de que “era negro, pobre, criança para sempre e só.....

para dar também depois conta logo a seguir, quando lhe arrancaram dali e levaram para a Tyikweia, que era mais negro, mais pobre e mais só, até, que aquelas crianças negras filhos dos contratados” (CARVALHO, 2009, p. 38).

Na Lucira, aprendeu a ler e a escrever e foi também batizado. Tal como Peri, no romance brasileiro *O guarani*, ou como a pequena Daniela, no romance guineense *A última tragédia*, a família que “acolheu” Trindade via no cristianismo uma forma de livrá-lo da “perdição”. Possivelmente seu nome lhe foi atribuído pela família a que serviu com o intuito de esculpir-lhe uma identidade mais de acordo com os moldes europeus. Iniciada, contudo, a guerra de kakombola, foi dali retirado, a pedido de Luhuna (o mesmo soba das narrativas anteriores), para conviver com um grupo de pastores banto.

Em pouco tempo ficou sabendo que o fato de a linhagem de Luhuna receber um tratamento diferenciado não tinha relação com sua pertença ao “clã da chuva”, como anunciado em *Vou lá visitar pastores*. Luhuna era, na verdade, um filho de Próspero que, durante a guerra de Kakombola, aliou-se aos portugueses, o que o colocou em uma situação privilegiada. Ao contrário do que se poderia então supor, os cargos de autoridades “tradicionais”, antes de serem instituídos pela própria sociedade kuvale (e levando-se em conta as suas necessidades), foram determinados estrategicamente pelo poder colonial. Em meio a esse processo, a ênfase em uma “tradição” era também uma forma de reforçar o que os pastores não tinham culturalmente e que não os tornava civilizados.

Todavia, como enfatiza Trindade, o fato de Luhuna trabalhar a serviço do poder colonial português não fazia dele um homem mau. Havia sido ele, aliás, quem havia pedido para que seu tio fosse buscá-lo na Lucira. Trindade tinha ali na Tyikweia uma missão: findada a guerra, ele iria ajudar na recolha do gado, não com o intuito de entregá-lo aos brancos; “era para lhes reter ali guardados, escondidos naquele buraco do Sayona, extrair-lhes crias e garantir-lhes recato, reprodução e proteção” (CARVALHO, 2009, p. 49). Assim, com a reprodução desse gado, os mucubais dali e os que haviam sido deportados para São Tomé conseguiram refazer suas vidas. Além disso,

[...] muitos mucuísos deixaram de o ser e passaram também a ter bois e a alcançar estatuto de pessoa.....vá a gente agora decidir quem é que a longo prazo irá ser tido como traidor, como é com o caso desse mucubal importante, o mais-velho Luhuna..... existiu a favor da raça dele à sombra e ao serviço das bandeiras suas contemporâneas..... (CARVALHO, 2009, p. 50)

O mundo não se resumia, pois, a pessoas totalmente boas e a pessoas completamente más. Mais tarde, Trindade ainda agregaria o conhecimento de que nem todo branco era imperialista e de que nem todo negro agia em benefício de pessoas cuja cor da pele se assemelhava a sua: “em Angola, até ao fim, também tinha tido bons brancos..... o que nunca lhes tinha passado pela cabeça é que preto pudesse ser mesmo, de facto e de uma maneira geral, gente da mesma qualidade deles”(CARVALHO, 2009, p. 246).

Por meio desse procedimento narrativo, *A terceira metade* busca romper os essencialismos atribuídos ao “ser negro” e ao “ser branco”, mostrando que atributos como a bondade ou a maldade não estão ligados à cor da pele do indivíduo. O texto também enfatiza que há “razões relativamente diretas para supor que as grandes parcelas da humanidade não se enquadrarão em nenhuma classe de pessoas que possam ser definidas por terem, além de uma morfologia superficial, também outras características biológicas significativas em comum” (APPIAH, 1997, p. 65).

Assim, em Moçâmedes (atual Namibe), Trindade constatou que a pobreza não se restringia apenas aos homens “negros”. Juntos, brancos, negros e mulatos pobres pescavam “para essas indústrias de peixe seco e óleo que enriqueciam homens ricos que jamais tinham pescado, e nem pescariam nunca, e nem sequer lá iam” (CARVALHO, 2009, p. 66).

A essa altura, falava um português bastante fluente e, no hotel em que foi empregado, era frequentemente chamado para resolver problemas de comunicação com os estrangeiros. Foi assim que conheceu o engenheiro que lhe contou acerca de *Huckleberry Finn*, atentando para as semelhanças entre ele e o personagem da narrativa de Mark Twain. Ao ver a capa do livro, o mucuíso imediatamente notou a semelhança entre os trajes do negro com as roupas que ele e os serventes do hotel usavam “e, de uma maneira geral, os moleques todos do serviço

doméstico das famílias brancas com quem o Trindade cruzava nas ruas de Moçâmedes” (CARVALHO, 2009, p. 75).

Todavia, a aproximação que se estabelece entre as duas narrativas vai muito além de uma questão de vestuário. Raquel Tavares Marques (2009), em estudo sobre o romance de Mark Twain, afirma que esta obra tem como elemento central a viagem vinculada aos interesses da colonização. Além disso, enquanto o narrador de *A terceira metade* acredita que “na América é a ficção muitas vezes que aponta o caminho à realidade”, a pesquisadora parte, em sua análise, da premissa de que “a América foi desde sempre entendida ora como uma utopia ora com distopia, sendo que esta invenção da ‘América’ era comungada por todos aqueles que inicialmente nela se fixaram” (2009, p. 60).

As semelhanças entre o cenário descrito por Mark Twain nos Estados Unidos, no século XIX, com o Namibe da década de 1940 não deixam de instigar, na narrativa, o estrangeiro, Trindade e o próprio narrador. Afinal, “a América tinha-se constituído como nação moderna a partir de núcleos coloniais assim e ali não tinha dado nada” (CARVALHO, 2009, p. 87). Quais seriam, então, as projeções para o futuro? Tudo parecia muito incerto e, ao mesmo tempo, nada promissor.

Trindade trabalhou no hotel por vários anos, até descobrir que a dona do estabelecimento planejava a morte de seu filho mais velho e que este tramava a morte de sua mãe. Juntou suas coisas e foi para a Praia da Amélia. Tal como o Jonas bíblico, sentiu-se amparado ao morar dentro dos cascos de uma baleia. Era, nesse momento, Jonas Trindade. Sentiu ali que a adjetivação dos indivíduos levando em conta exclusivamente sua cor de pele era falha. Paulatinamente, então, o discurso de Trindade vai destacando as práticas posteriores ao encontro colonial como híbridas, pois, como argumenta Appiah (1997), não implicaram nem a simples continuidade de uma tradição nativa, tampouco a sua total ruptura pelas práticas metropolitanas.

Mucuíssso de nascença, Trindade, por exemplo, já era, a essa altura, ocidentalizado e bantuizado, o que não significa que tivesse rejeitado suas origens. Os rumos de sua vida o conduziram a isso. Assim, trabalhou como cozinheiro de mato do doutor Vargas, um geólogo português e, posteriormente,

com um senhor alemão. Foi quando percebeu que, da mesma forma que ocorria com os negros, também entre os brancos havia diferenças, porém, avaliadas a partir do conceito de Estado-nação. Isso porque, que, às quintas-feiras, quando a colônia alemã se dirigia para Calulo, a vila se modificava: os brancos e os mulatos do local ficavam de olho nas filhas dos alemães, enquanto os soldados da infantaria portuguesa, tratando os alemães como se fossem uma “raça indígena” preferiam dirigir seus olhares para as filhas dos brancos e dos mulatos do local.

O conceito de Estado-Nação, tal como presuppõe a cena descrita por Trindade no Calulo, evoca a concepção de uma identidade semelhante entre os indivíduos nascidos em um espaço demarcado por fronteiras, seja ele Portugal ou a Alemanha. Nas situações de conflito, por sua vez, ora se enfatizam essas semelhanças ora se destacam as diferenças, fortalecendo, ainda mais, a imagem de uma identidade nacional. Logo, se para Trindade (cujo olhar se dava a partir de uma terceira margem), os alemães tinham, entre si, suas especificidades, no discurso nacional alemão (bem como na visão dos portugueses acerca da colônia alemã) predominava uma perspectiva unificadora.

O mesmo fato ocorre, aliás, em relação ao “ser angolano”. Um estudo desse gentílico indica a existência de um código valorativo de criação europeia, ressignificado, por sua vez, quando da criação do Estado-nação “Angola”.

Segundo José D’Assunção Barros (2009), os administradores coloniais do trabalho escravo logo perceberam a necessidade de um sistema de classificação que fosse além da simples nomenclatura “negro”. O que movia esse interesse não era o desejo de conhecer “as etnias originais dos negros, mas o tipo de trabalho com os quais estiveram acostumados na África, o tipo de vegetação e clima com os quais lidavam ancestralmente, e talvez conhecer algo do seu potencial de rebelião ou fuga” (2009, p. 80). As classificações geográficas mostraram-se bastante adequadas a esse propósito, mas também problemáticas, pois ignoravam as diversidades existentes entre os indivíduos que embarcavam em cada porto. Assim, centenas de grupos étnicos eram abarcados por uma só designação. Cabindas, congos, angolanos e benguelas eram, portanto, nomes de “regiões geográfico-administrativas surgidas no século XVIII da partilha da África pelos países europeus envolvidos no tráfico” (BARROS, 2009, p. 81).

Todavia, se na ótica colonizadora, a homogeneização identitária abrangendo os grupos não bantos (dos vátuas e dos khoisan) e os cerca de 100 grupos etnolinguísticos de origem banto revelou-se uma estratégia de manutenção de poder, próximo à década de 1960, a exposição da representação de um espaço constituído por indivíduos ligados por uma identidade comum foi uma tentativa de unificar as populações de Angola na luta contra o colonialismo. Nesse processo, portanto, o novo discurso não promovia a completa negação dos modelos europeus, ainda que dele se diferenciassse.

Essa diferença, contudo, nem sempre era em relação à perspectiva. Segundo Trindade, se o conhecimento dos gregos era sempre mencionado “cada vez que ouvia sábios brancos a falar das ciências deles” (CARVALHO, 2009, p. 163, dele frequentemente se omitia o fato de que fora produzido em um tempo em que a “humanidade dos brancos se confunde, ou se mistura, com a animalidade e com a divindade” (CARVALHO, 2009, p. 376). Nessa época,

[...] a troca direta de produtos é que assegurava as relações entre as populações, e os povos do comum eram sobretudo pastores organizados à volta de uma casa patriarcal como são as ongandas de cá..... a terra toda servia principalmente para pastagens e só alguns vales eram aproveitados para produzir quantidades insuficientes de cereal..... tinha ferreiros, adivinhadores, contadores de estórias, rezadores e médiuns de cultos iniciáticos, e médicos, kimbandas, sempre ainda como continua a ser por estes lados..... e até o controle da sociedade era sobretudo assegurado pela família, encarregada de fazer respeitar as normas e de punir com multas as infrações..... igualito a nosotros, como diriam os cubanos..... (CARVALHO, 2009, p. 377-8)

Assim, se o discurso da expansão colonial buscou escamotear essas informações do passado europeu e, com isso, acentuar as diferenças entre as sociedades africanas e as europeias, Trindade, ao estabelecer aproximações entre os contextos de surgimento do saber dos gregos (e que, ainda hoje, se mostra bastante atual, sendo amplamente citado) e do saber mucuísso, busca reforçar a validade de ambos. Ao mesmo tempo, enfatiza as semelhanças entre Europa e África, destacando a relação de proximidade epistemológica entre os dois continentes, obliterada pelo discurso colonial.

SRO, protagonista de *As paisagens propícias*, tem uma participação maior nesta narrativa a partir do momento em que ocorre a morte de Paulino. Ansioso por um destinatário, o “autor” convoca novamente o mulato para dar continuidade à sua escrita:

[...] é desta sucessão de ideias, acionadas pela luz da Califórnia, que agora resulta em grande parte o seguimento do que daqui para a frente irá constituir esta segunda metade da terceira metade de *Os Filhos de Próspero*, dita, escrita, contada, e desta vez também explicitamente comentada e anotada, falando agora o autor diretamente a SRO..... (CARVALHO, 2009, p. 182-3)

O novo modo de condução narrativa elimina os momentos de evocação do diálogo entre o narrador e Trindade e de sua reelaboração, por meio da fala, ao interlocutor, Paulino. Desse modo, a escrita do “autor” (categoria narrativa explicitada na narrativa a partir deste momento, sem se confundir com o próprio Ruy Duarte de Carvalho) é feita por meio das anotações colhidas pelo narrador um ano antes quando se encontrou com Trindade. Por meio desse procedimento, “autor e narrador revezam-se em filtrar os registros das memórias do protagonista, Jonas Trindade” (MURARO, 2011, *não paginado*). Se a escrita do narrador parece mais fidedigna ao relato de Trindade, aquilo de que o “autor” não se recorda plenamente é reelaborado, a partir de então, com informações que ele próprio acrescenta.

Neste momento, o diálogo do “autor” com SRO (seu novo interlocutor), ocorre predominantemente por meio de e-mails. Logo, ao discurso oralmente exposto de Trindade, sobrepõe-se o registro por meio da escrita, informatizado de SRO, aludindo a inserção da narrativa em um contexto mais contemporâneo. De fato, a Guerra Fria, cujos ecos marcaram a história angolana, teve um papel crucial no desenvolvimento da informática, sobretudo da internet. Em 1969, ainda chamada de ARPAnet, a internet era “uma rede do Departamento de defesa norte-americano” (TAIT, 2007, *não paginado*) que, posteriormente, teve seu propósito inicial modificado e se popularizou.

Na década de 1960, em Angola, era a Guerra Civil que, por sua vez, eclodia. Segundo o “autor”, Trindade estava, nesta época, trabalhando em uma fazenda e se surpreendeu ao ver toda aquela agitação ocorrendo em lugares distantes da

capital, Luanda. Foi então que percebeu que “para aqueles brancos a quem durante a vida inteira tinha andado a servir já não adiantava andarem a agitar-se agora para verem se conseguiam deter a mudança geral que estava para haver”(CARVALHO, 2009, p. 184-5). Já em relação aos anos do pós-independência, afirma que o mucuísso sintetizou com “um desdenhoso ênfase de cansaço enfadado... *e depois foram as décadas*, disse ele então” (CARVALHO, 2009, p. 187-8).

Nas décadas de 1980 e 1990, verificou-se o prolongamento da guerra dos quarenta anos, iniciada contra o colono e continuada contra os próprios angolanos. No mundo, de uma forma geral, se deu destaque à queda do muro de Berlim e à “derrocada da União Soviética que marcou essa época, junto com a ofensiva da informática e do poder dos média.....e para cada porção do mundo ela será sobretudo lembrada conforme tiver sido vivida lá, localizadamente” (CARVALHO, 2009, p. 303). É o caso da “batalha do Cuito-Canavale, ainda um resto de uma guerra fria universal já extinta” (CARVALHO, 2009, p. 304).

Assim, em Angola, o pós-independência revelou a continuidade de um ciclo de violência, de descaso e de miséria. Tal fato coloca o escritor angolano contemporâneo, do qual o “autor” de *A terceira metade* é um exemplo, diante da constatação de que

[...] é mais difícil ser um escritor no período pós-colonial do que durante a colonização. Antes, o descolonizado escrevia na língua do colonizador, a única que ele realmente dominava, mesmo contra o colonizador. Denunciando, diretamente ou de maneira velada, a colonização, sua injustiça fundamental, suas pequenas misérias cotidianas, a presença opressora e humilhante da polícia e do Exército estrangeiros, a exploração econômica, frustrações políticas e a asfixia cultural, ele contribuía, com seu trabalho, para a revolta dos seus. Ao expressar-se na língua dos dominantes, só era ouvido, é verdade, por eles; mas podia, pelo menos, agir, afetando a opinião pública deles.

Eis que, desde então, ele tem que voltar essa mesma língua contra os seus, uma vez que não aprendeu nenhuma outra. Continuando a fazer seu ofício, deveria pintar as carências de seu povo, seus egoísmos, a lucrativa cumplicidade de suas classes dirigentes, as exações de seu próprio governo. (MEMMI, 2007, p. 57)

Todavia, como afirma Memmi (2007), a existência de uma postura combativa por parte do escritor é repudiada por regimes que se mostram opressores, o que leva ao silenciamento dos intelectuais. Nesse sentido, a postura

de enfrentamento constatada no “autor” de *A terceira metade* é uma exceção. Ele não se constrange e narra que Trindade sabia exatamente que tipo de gente havia tomado o poder:

[...] eram aqueles a quem tinha cabido e competido tomar conta do aparelho de estado que os portugueses deixaram para trás, qual prenda envenenada..... mas competência não é o mesmo que inteligência..... e competência para ter conquistado a independência, para ter feito a guerra de libertação, o exílio ou a clandestinidade, para ter estado preso para dar o exemplo, não habilitava automaticamente a ter competência para governar nem para dirigir instituições de estado..... (CARVALHO, 2009, p. 216)

Foi por isso que, um dia, cansado de servir “*ao povo*, quer dizer, àqueles seus novos patrões” (CARVALHO, 2009, p. 218), o mucuíssso decidiu voltar para a Praia da Amélia e fazer a “vontade dos deuses no tempo que andava a viver e na pele da personagem, na pessoa que andava a ter de ser e a querer ser ali, porque era afinal kwisi, e ferreiro é ofício de mucuíssso” (CARVALHO, 2009, p. 230). Tendo já passado, então, pela experiência da bantuzização e da ocidentalização, era chegado o momento de viver como um mucuíssso.

É a partir de então, SRO e K ocupam um espaço maior nas reflexões de Trindade, recontadas pelo “autor”: “SRO, o Trindade e o K..... órfãos do impérios os três, filhos de Próspero..... em busca portanto de um sentido pessoal em relação a essa condição” (CARVALHO, 2009, p. 306). Neste processo, informações omitidas por SRO em *As paisagens propícias* são textualmente expostas. Ficamos então sabendo que o casamento de SRO com Beliela foi uma ideia do próprio K, cuja morte, ocorrida tempos depois, era marcada por um componente trágico:

[...] a tragédia, tinha o Trindade ouvido dizer a uma senhora espanhola há muitos anos já, durante uma caçada, comove e mete medo..... dá pena porque suscita compaixão ver alguém a quem o destino envolve num enredo trágico e assusta porque pode acontecer a qualquer um, basta que se lhe imponha num instante a revelação de que o tempo verdadeiro, aquele que lhe restituirá o ser e a existência, só poderá ser o de um viver total imediato e instantâneo, que o liberte dos pesadelos que lhe povoam o semi-sonho da vida (CARVALHO, 2009, p. 331)

Como nos explica o “autor”, ao contrário do que se propagava entre mucuíssos e mucubais, a mulher por quem K se apaixonara não era vítima de

nenhuma maldição; “o mais-velho Kambwandya tinha acabado pendurado por lhe ter agredido da cintura para baixo, crime maior, irrecuperável, segundo o regime das bantuidades” (CARVALHO, 2009, p. 332). K, por sua vez, havia, em Kuroka, empurrado o ombro da moça com a sola de sua sandália, fazendo um gesto com a cabeça para que ela andasse. Àquela “mulher, afinal, o único pecado que lhe cabia era também original, quer dizer, pecado original, era só uma criatura poluente e também, para ele, inarredável, irresistível, inevitável e ao mesmo tempo inapreensível” (CARVALHO, 2009, p. 332-3).

Na versão de Trindade, um dia, K, ao ver em sua própria casa, a mulher com um rapaz, queimou tudo, sem mesmo desejar saber quem ele era. Cinco dias depois, SRO apareceu, abriu um buraco na terra, afiou uma faca e espalhou farinha pela casa toda. Apesar de cair uma chuva baixa incomum nessa noite, o dia seguinte amanheceu claro. Foi quando Trindade encontrou na cubata de SRO

[...] uma tyihumba que não pertencia àquele lugar, uma dessas espécies de lira, ou de harpa, que os pastores usam aqui..... e a calota de uma meia cabaça guardava ainda um resto do sangue do carneiro que jazia, intacto, apenas degolado, ao lado..... K teria finalmente embarcado com destino certo na barca da sua paixão, para o Trindade tinha chegado o tempo de ficar parado, e SRO, condenado à imaturidade e à deriva, que é feito dele então, está onde, agora?..... dar uma volta pelos infernos e pelos paradisos faz parte dos percursos sublimes e extremos, e entre nós, pessoal daqui, foi a K é que coube e competiu assim..... (CARVALHO, 2009, p. 336)

Já na versão contada por SRO, os fatos não se sucederam desta maneira. Semanas antes ele já havia encontrado K com uma expressão de ausência. Quando retornou ao local, chamado por Trindade, acabou encontrando o amigo morto. Foi logo após o ocorrido, que SRO decidiu viajar para a Patagônia (motivado, pois, pela morte de K e, segundo Trindade, também pelo fracasso do romance que teve na Cidade do Cabo). Somado a essas circunstâncias, também havia as aquarelas que estava pintando para outra pessoa assinar. Uma série de complicações, portanto.

É, por sua vez, o “autor” que explica que, no ímpeto de colocar fogo em sua casa para acabar com a mulher por quem era apaixonado, K matou seu próprio filho, revelando a transposição da caracterização do herói trágico aristotélico ao

contexto angolano. K é um indivíduo em situação intermediária que “nem se sobreleva pela virtude e justiça, nem cai no infortúnio em consequência de vício e maldade, senão de algum erro” (ARISTÓTELES, 2005, p. 32). Além disso, praticando o procedimento figurativo da execução, enunciado por Aristóteles em sua *Poética*, realizou uma ação capaz de despertar compaixão no leitor, uma vez que

[...] só a tragédia confere à pessoa a percepção do monstro que lhe habita e agita o ser e o aniquila para abrir-lhe uma visão assim, de tais alturas..... será esse o sacrifício que os deuses lhe exigem para dar passagem ao nascimento de uma tal consciência..... K terá sacrificado o seu próprio filho..... deus exigiu-lhe mais do que a Abraão..... (CARVALHO, 2009, p. 366)

Desse modo, se como afirmado anteriormente, o discurso eurocêntrico tende a apagar as aproximações entre as práticas angolanas e as práticas europeias (como ocorre em relação aos saberes produzidos na Grécia antiga), aqui ambos os contextos são reatados por meio da descrição da morte trágica de K.

Trindade passaria os próximos dias de sua vida no Kambeno para “primeiro: ir finalmente curtir o que tinha andado durante a vida inteira aprendendo a ver, segundo: treinar para antepassado, e terceiro: apurar, de si para si, umas sentenças.....” (CARVALHO, 2009, p. 349). Porém, para o “autor”, o que virá a seguir só pode ser por ele captado com o auxílio da linguagem cinematográfica. Chama a atenção o modo de condução narrativa em um desses momentos especificamente: diversas cenas da vida de Trindade estariam passando em *flashback*, “sempre envolvidos por luminosidades fantasmagóricas” (CARVALHO, 2009, p. 357). A voz *off* seria a do próprio Trindade relatando

[...] de como realizou quem é.....mortal, ainda assim e bem entendido, mas da categoria dos gémeos, dos aleijados, dos diferenciados congénitos..... nunca terá sido gente, embora pessoa.... para além de mucuíssso, sempre terá pertencido, de alguma forma, à categoria dos omayova, como a hiena e os homossexuais..... filho de ituta muda.....menino-lobo na Serra da Neve..... ocidentalizado e bantuizado, feito homem só de tudo quanto ouviu, aprendeu e intuiu..... (CARVALHO, 2009, p. 357)

Desse modo, próximo ao final da narrativa, se acentua a percepção de Trindade como indivíduo que rompe com o discurso da normalidade – entendida como forma de ditar padrões a serem aceitos indiscriminadamente por todos.

Os princípios de pureza e de unidade preconizados pelo discurso colonial, bem como o desejo de uma unidade nacional são fortemente limitadores, pois encobrem a multiplicidade que é inerente ao ser humano. É por isso que se faz necessário o irrompimento, nessa terceira margem de Angola, de discursos capazes de abarcar essa pluralidade desmedida.

Percorrendo, pois, os oitenta últimos anos da história de Angola a partir do olhar de um indivíduo mucuíssso, ocidentalizado e bantuizado, mas que sempre se sentiu fora de lugar, *A terceira metade* busca uma compreensão distinta dos fatos de que temos conhecimento, ao mesmo tempo em que expõe novos dados. “Assim, esse romance pode ser lido também como uma pequena historiografia angolana, os nós da história” (MURARO, 2011, *não paginado*).