

# A ÁFRICA CONCRETA NO IMAGINÁRIO DE RUY DUARTE DE CARVALHO

José Antonio Gonçalves<sup>1</sup>  
Carmen Tindó Secco<sup>2</sup>

**Resumo:** Pretende-se fazer uma sondagem dos pressupostos “historiográficos” que demarcam a ficção do angolano Ruy Duarte de Carvalho (1941-2010). Ao explorarmos a autoinscrição de Ruy Duarte junto aos pastores Kuvale, no deserto do Namibe, faz-se necessária uma revisão de literatura dos aspectos “antropológicos” da obra do autor. Assim, perceberemos haver uma África concreta, diferente das ideias de “continente negro” e ou de “coração das trevas” difundidas pelo imaginário humanista. Contra essa neotradição da epistemologia, surge a proposta neanimista, no romance *A terceira metade* (2009), cujo campo alegórico indicia a urgente necessidade de ouvir a alteridade para divisar outros modos de conhecer.

**Palavras-chave:** Ruy Duarte de Carvalho; *A terceira metade*; romance angolano; neanimismo.

## THE CONCRETE AFRICA IN THE IMAGINARY OF RUY DUARTE DE CARVALHO

**Abstract:** It is intended to survey the “historiographical” assumptions that demarcate the fiction of the Angolan author Ruy Duarte de Carvalho (1941-2010). When exploring Ruy Duarte's self-inscription with the Kuvale shepherds, in the Namibe desert, it is necessary to make a literature review of the “anthropological” aspects of the author's work. Thus, we will perceive that there is a concrete Africa, different from the ideas of “dark continent” and/or “heart of darkness” spread by the humanist imagination. Against this neo-tradition of epistemology, the neanimist proposal emerges, in the novel *A terceira metade* (2009), whose allegorical field indicates the urgent need to listen to otherness in order to envision other ways of knowing.

**Keywords:** Ruy Duarte de Carvalho; *A terceira metade*; Angolan novel; neanimism.

### Introdução

---

<sup>1</sup> Mestrando em Letras Vernáculas (Literaturas Portuguesa e Africanas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

E-mail: [joseantonio@letras.ufrj.br](mailto:joseantonio@letras.ufrj.br).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2132-355X>.

<sup>2</sup> Professora Titular de Literaturas Africanas em Língua Portuguesa na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

E-mail: [carmen.tindo@letras.ufrj.br](mailto:carmen.tindo@letras.ufrj.br).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6649-2971>.

Uma das tendências do romance africano contemporâneo em língua portuguesa identificadas por Secco (2015) é a relação entre História e Literatura. Do liame entre essas duas áreas do conhecimento, que atestam o estado de crise do projeto de nação em Angola, advém uma série de linhas de força, dentre as de nosso interesse: a literatura enquanto lugar de reflexão crítica da história e da cultura; a ampliação dos limites de representação da história pelo alcance da arte e da ciência que envolvem a ficção, algo que escaparia à alçada de um historiador positivista (SECCO, 2015). Partindo do campo das letras angolanas, mas provocando uma espécie de apagamento referencial em relação à capital Luanda, o angolano Ruy Duarte de Carvalho (1941-2010), nesse gesto, consegue operar duas inversões fundamentais, no que diz respeito às macrocategorias Outro e Espaço: dar voz às populações insulares do sul de Angola, que sofrem com o silenciamento institucional do Estado-nação em seu país; portanto, um apagamento de sua alteridade e, na observância dessa inversão, promover o alargamento do campo literário angolano, como chamam atenção Chaves e Can (2016).

Enxergando no outro uma possibilidade de escrutinar os poderes institucionais vigentes, herdeiros, dentro e fora de África, da expansão ocidental, o entrelaçamento entre Geografia e Alteridades (CHAVES; CAN, 2016) é, juntamente com a relação entre história e ficção, crucial à leitura crítica da obra de Ruy Duarte de Carvalho. Situando-se no hemisfério do observado, em suas investigações, Ruy Duarte se dedicou a compreender as dinâmicas de subsistência dos povos tradicionais de Angola durante trinta anos. Essa aferição, que atravessou diferentes períodos angolanos – o anticolonial, o da pós-independência durante e posteriormente à guerra civil –, se estendeu a outros espaços, transatlânticos e transpolares, assim como às diversas modalidades de expressão intelectual do autor que trabalhou como regente agrícola em Angola, estudou Cinema na Inglaterra e se doutorou em Antropologia na França. Uma trilogia entre antropologia, geografia e história mediada pela ficção, pelo cinema e pela poesia, outra tríade que compõe o campo ontológico do projeto intelectual do autor angolano, que se mistura à sua vida. Da mesma forma que a seu projeto literário se mistura a sua autobiografia. Se Ruy Duarte se situou obsessivamente na zona austral africana, no sudoeste angolano, em específico,

no deserto do Namibe, junto aos pastores kuvale, a sua obsessão o guiou também a outras regiões fora de Angola, como o São Francisco do sertão brasileiro de Guimarães Rosa ou os sertões de Euclides da Cunha, outro sudoeste desértico localizado no Brasil, no interior do estado da Bahia.

Marca indelével da obra de Ruy Duarte de Carvalho, a literatura de viagens se apresenta numa divisa entre a viagem da escrita e a escrita da viagem, viabilizando o pensamento fronteiriço e ardiloso do autor. Aguçar essa ideia, fazer desse “espaço de fronteira” uma relação entre a escuta da viagem e a viagem da escuta, tornando as representações da oralidade em palavra palpável, foi o compromisso firmado por Ruy Duarte, primeiro, em sua poesia e cinema, e depois, em sua “antropologia” e ficção. A preocupação em representar etnias tradicionais de Angola sem fazer dessas culturas um depósito de folclores – algo comum a antropólogos vindos da Europa, cujos gestos traziam marcas ocidentais de olhar e definir o espaço do outro –, já estava presente, como veremos adiante, em títulos como *Ondula, savana branca* (1982), recolha poética de matriz oral, e em *Nelisita: narrativas nyaneka* (1982), filme sobre o mito de Nambalisita, personagem que será também revisitado no romance *A terceira metade* (2009).

No encontro cultural estabelecido com a alteridade, pela via do dialogismo, a tradução da geografia do africano empreendida por Ruy Duarte visa captar e não raptar o âmago do outro. Artes poéticas como a de *Ondula, savana branca*, que trazem na expressão a instabilidade do espaço avaliado, representa a luta travada contra a intransigência linguística que é uma marca do pensamento ocidental. Mas na altura dessa publicação, ao poeta etnógrafo, que recusa tal acepção, caberia transcriber a expressão oral africana, mesclando-a à língua portuguesa, e não o contrário, como fará em sua ficção: a literatura de fronteira lhe permitirá ressignificar o português tendo em conta o espaço do outro. Noutras palavras, não é usar o português para domesticar a geografia do outro, mas usar a geografia do outro para afetar violentamente o português. Essa era a violência de que falava o “pensamento metamórfico” de Fanon, relido por Mbembe (2014, p. 272). O título móvel e luminal desse livro, *Ondula, savana branca*, e seu conteúdo que reinventa o português de modo que este consiga captar a proverbialidade do nomadismo de vários povos do continente

africano, de sua palavra circular e polifônica, é indício de que o conhecimento ancestral africano pode ser vertido, convertido e reconvertido, até que o poeta atinja o efeito desejado: ouvir o plano do Outro.

À medida que Ruy Duarte de Carvalho aliou o seu projeto pessoal à sua proposta investigativa, fez do cotidiano de pesquisas método. Do contato com os pastores, fez de seus diários uma relação com uma fonte de conhecimento e não com um mero objeto de estudo. E, se inspirando no nomadismo desses povos, que circulam gado e leite no deserto, partiu em busca de questionar o sedentarismo do Estado-nação angolano; de aferir a natureza de resistência desses grupos minoritários frente às dinâmicas de dominação ocidentais, como os efeitos da *razia* e da guerra movida pelos colonos portugueses contra os *kuvale*; de avaliar criticamente a sucessão dos vários regimes históricos, indo do colonial ao pós-guerra civil, no sudoeste angolano; de realizar uma aferição do exercício político na aplicação da democracia; de repensar a construção da identidade angolana e sua relação com a noção de diversidade cultural. O modo como Ruy Duarte enfrentou registrar essa historicidade da Angola profunda, em sua obra em prosa, seja a ficcional ou a teórica, demonstra o talho não apenas com as palavras da gramática tradicional, mas com a gramática alternativa das tradições locais, tendo em conta a necessidade de prever um espaço de escuta, que coubesse a si e ao outro, espaço este que persistiu em representar.

Com efeito, ao explorarmos a faceta de antropólogo de Ruy Duarte de Carvalho, revela-se a sua situação de autoinscrição, a fronteira que o autor passou a habitar, no contato com os povos pastoris. Ruy Duarte não adota uma visão objetiva da Antropologia clássica que avalia o outro africano como objeto de estudo. Ao apresentar um olhar subjetivo, que vai além dos ditames usuais da prática antropológica, trata o africano como sujeito, espécie de “outro eu”, dando-lhe efetivamente ouvidos e, por inerência, voz. O autor opera, assim, um sutil deslocamento da posição canônica de considerar o africano um indivíduo a ser sempre representado por outrem, aquele que raramente representa a si, senão através de normativas ocidentais. No contrassenso dessa volição subjetiva, o que ficou inscrito nas memórias e nas histórias dos territórios do continente africano foi o poder do discurso e da dominação europeia. Situação que inviabiliza por vários motivos a autoinscrição e autoafirmação do negro e do

africano, no sentido de poder narrar a sua identidade (MBEMBE, 2001).

Representando um adensamento das ideias praticadas no cinema de *Nelisita* e da poesia de *Ondula, savana branca*, a etnografia de Ruy Duarte de Carvalho passaria a ser pautada por viragens em relação à disciplina etnográfica e seu afazer. Algo que o autor já vinha praticando, em sua poesia, nos anos setenta, ainda no período anticolonial de Angola, ou seja, uma década antes da virada ontológica das disciplinas.<sup>3</sup> As extrações dos poemas de matriz oral, constituindo-se de textos míticos, não seriam uma domesticação do saber alheio pela língua portuguesa ou um processo de redução cultural do outro pela diferença. Mas, na literatura de fronteira que Ruy Duarte passou a praticar, o vernáculo que se instaurou e instituiu como oficial é que seria confrontado pela geografia dos kuvale, pela paisagem do deserto, como dissemos. Se o pensamento ocidental, no embate com a paisagem do outro, assumiu-se, essencialmente, como uma não-aceitação do homem e da natureza que aí habitam, Ruy Duarte assume o compromisso de celebrar a presença de geografias omitidas pela retórica da conquista dos discursos imperiais. Demover o imaginário construído em relação ao africano, retirando-o dessa posição de opacidade, preconiza ouvir o outro e trabalhar o seu testemunho como fonte de saber. Esse seria um dos aspectos “antropológicos” da extração de Ruy Duarte de Carvalho a partir dos saberes matriciais de África. Isto implica considerações como: “não nos parece legítimo sacrificar dados culturais autonomamente existentes e viáveis nos seus contextos de origem a uma interpretação ou explicação etnocêntricas” (CARVALHO, 2011a) e “Que revolução, porém, estará em curso para a própria antropologia quando o observado se transforma em observador e, dificuldade teórica maior em relação ao ser e ao modo da disciplina, se observa a si mesmo? Que acontece quando o observado assume a palavra?” (CARVALHO, 2011a).

Ao que parece, a dificuldade teórica mencionada por Ruy Duarte de Carvalho seria superada pelo cotejo com outros aspectos decorrentes de sua prática antropológica, mas que, evidentemente, vai além desta, pois o poeta,

---

<sup>3</sup>Trata-se de um tema abrangente e delicado, mas podemos pensar a virada ontológica das disciplinas como o reconhecimento de que o não-ocidental/não-ocidentalizado também produz conhecimento/epistemologia.

conforme demonstraremos adiante, recria a oralidade, além de operar com a intertextualidade, a intratextualidade, o dialogismo e a metalinguagem, todos recursos literários que compõem uma antropologia poética, cuja estratégia dialética permitirá ao autor ampliar o índice de inscrição da alteridade. Ou seja, o expediente narrativo de Ruy Duarte evidencia um metamorfismo do exercício antropológico para ressignificar a cultura do outro, visando a que este possa narrar a sua identidade, como veremos à frente.

### **Aprender a ouvir o outro**

Distanciando-se gradualmente da poesia e do cinema para se concentrar na prosa, a etnografia percebida em obras como *Nelisita*, refutada como cinema etnográfico, e *Ondula, savana branca*, reafirmada como exercício poético independentemente de sua origem etnográfica, a ficção de Ruy Duarte de Carvalho modificaria a forma como se inscreveriam o autor implícito e o outro, por ele representados. Articulando as noções de *extração*, que se estende à de *transcrição*, de *autocolocação* e de *destinação*<sup>4</sup>, temos um conjunto de aspectos advindos de uma outra percepção da antropologia, a partir do próprio regime literário criado pelo autor.

A prática antropológica de Ruy Duarte ganha um redimensionamento em *Vou lá visitar pastores* (2000), narrativa híbrida, de difícil classificação, pelo intercâmbio discursivo e pela mescla de gêneros, sintomática do período em que o livro se insere, ao propor “uma meditação sobre os novos tempos em que os antropólogos evidenciam a natureza subjetiva e marcadamente autoral das narrativas que constroem” (LIMA, 2016, p. 424).

Para dar conta do desafio à disciplina antropológica clássica, às práticas que esta preconiza, mesclam-se em tensão várias formas de expressões literárias, como a ficção, o ensaio, a etnografia, a historiografia, a geografia etc. Todas visando criar pela via do afeto, da afetação pelo outro, no caso as populações pastoris kuvale, não só uma subjetividade, mas uma ação subjetiva menos

---

<sup>4</sup>A noção de extração vimos nas breves reflexões sobre a importância de uma arte poética como *Ondula, savana branca*; a transcrição é a transposição da cultura do outro por meio da oralidade recriada em prosa ou verso; a autocolocação diz respeito à situação de inscrição de Ruy Duarte de Carvalho junto aos pastores kuvale; e a destinação é remeter a obra ao outro, gesto simbólico com atenção à alteridade com quem se convive e aprende.

tributária dos modos de representação ocidentais, e mais próxima da realidade que se pretendia realizar nesse registro epistolar que o autor explora em *Vou lá visitar pastores* (2000), construindo uma cartografia e uma carta aberta, de algum modo, “onde se aprende a ouvir”, em sua “autocolocação kuvale”. É importante perceber que, ao invés de se distanciar dos elementos trabalhados pelo ficcionista noutra temporalidade, o cinema e a poesia, essas práticas não são abandonadas, na medida em que se intensificam as rondas no território dos pastores, havendo uma *ruminação* recriadora de algumas das imagens e formas poéticas e cinematográficas anteriormente trabalhadas. Essa noção ruminativa, que, semanticamente, significa “cogitar profundamente”, “meditar”, “refletir”, “remastigar”, é uma característica da escrita de Ruy Duarte e poderia, inclusive, ser pensada conjuntamente com outras noções já arroladas. O que deriva desse ruminar estilístico e metódico é:

[...] uma reflexão *sui generis* sobre o olhar do outro, marcada pela experiência etnográfica presencial, ou seja, pela *formulação concreta* do 'estar lá', no terreno. Desse modo – íntimo e coletivo – expõe-se a realidade de um povo inserido num contexto histórico e geográfico específico, cruzado pela variedade de etnias, línguas e tradições. (LIMA, 2016, p. 425, grifo nosso)

O conjunto de estilos e gêneros, em tensa convivência no interior de *Vou lá visitar pastores*, aponta para outro exercício que cumpre primazia na obra ficcional de Ruy Duarte de Carvalho: a constante leitura-releitura das bases em que assenta a sua antropologia; das obras literárias a que o autor incorpora, intertextos; da sua própria obra, especialmente poética, que reintegra como intratexto; e dos espaços visitados, que podem ser os dos kuvale, da oralidade e de uma cenarização do real em que ambos, o autor e o Outro, caibam em diálogo. Esta última assertiva pode parecer absurda, mas a não confiscação do outro radical, do insular, só seria viável havendo uma linguagem capaz de o representar frente ao Estado-nação que o confina (APPADURAI, 1996) e que se recusa a ouvir a sua alteridade (SAID, 2011). A busca, por uma alternativa efetiva, a esse quadro de exotismo, baseado numa hierarquia de culturas, foi aguçada em *Os papéis do inglês* (2007). Logo no início da narrativa o autor implícito diz haver uma “África concreta” para além do “imaginário nutrido e

viciado por testemunhos e especulações que afinal se ocupam mais do passado europeu que do africano” (CARVALHO, 2007, p. 12). Há, portanto, uma carreira de literatos que usou a África como terreno privilegiado para celebrar os feitos da colonização.

Para encontrar essa “África concreta”, o autor implícito precisa se inserir numa série, uma vez que sua situação de inscrição envolve ser tanto um ficcionista como um cientista. E isso, com o diferencial de Ruy Duarte de Carvalho ter-se assumido angolano, partindo, sempre, de África adentro e afora, enquanto pensador e pesquisador do hemisfério sul. E não do hemisfério norte, meridiano do observador, posição hegemônica garantida pelo pensamento ocidental na longa duração, na *démarche*, que constitui a própria historicidade do mundo ocidental. Nessa “obra” o africano e o não-ocidental costumam ser operários sem voz nem vez. No contraponto necessário à lógica instaurada pela colonização e herdada pelo Estado-nação angolano, Ruy Duarte “ambicionava descobrir e divulgar narrativas silenciadas ou ignoradas por outras dominantes, *sem lugar nas historiografias e desinteressantes para os poderes*. Neste processo estaria o seu contributo para que finalmente o 'hemisfério do observado assumisse a palavra” (LANÇA, 2019, p. 151, grifo nosso). Isso fica claro em *Desmedida* (2010b), quando o narrador de Ruy Duarte deu indícios do deslocamento que pretendia operar: “*fazer da respeitável história e da esforçada historiografia uma 'estória' que dê para contar a qualquer um*” (CARVALHO, 2010b, p. 309, grifo nosso).

Relato das viagens de Ruy Duarte pelos sertões de Guimarães Rosa e de Euclides da Cunha, *Desmedida* é um registro que apresenta ao leitor o lugar de Angola em uma narrativa sobre crônicas do Brasil. O país africano que surge, na metaficção, através dos diálogos do autor implícito com o seu interlocutor Paulino, encarna a possibilidade de fazer caber o outro, imprevisto pelo ocidente, na história. Aí, ao prever perguntas do informante ganguela, etnia do pastor Paulino – diga-se de passagem, um analfabeto –, o autor implícito passa a ver e a escutar o outro. Nesse livro de crônicas, estreitam-se os laços entre Angola e Brasil, pela mão da literatura, descobrindo-se, em ambos, lugares de cultura. Nesse sentido, a destinação ilumina o comprometimento do pesquisador com seu objeto: ao invés de viajar pelo Brasil depreciando o

território, pensando na manutenção do poder colonial, como fizeram tantos viajantes durante a colonização, Ruy Duarte se desloca pelas terras brasileiras para encontrar a si mesmo e a Angola de onde partiu. O texto resultante é destinado ao interlocutor, num processo mental, numa abstração que possa projetar perguntas de Paulino endereçadas ao autor implícito. Trocam de lugar o informante e o inquiridor, ainda que hipoteticamente. Trataria, então, de comunicar a um ouvinte e não a um leitor,

isto é, para avançar no livro, precisaria não ter que continuar a deter-me na ponderação dos implícitos, na necessidade de não escrever como se o eventual destinatário para aquilo que escrevo estivesse plenamente na posse dos *pressupostos da ideia* que me levam a ver e a escrever assim. (CARVALHO, 2010b, p. 204, grifo nosso)

O ideário projetado por Ruy Duarte promove, assim, uma inversão decisiva no modo de transmissão da história. Ao se situar na “horizontal da ideia”, alinhado a seu interlocutor, visa contar do mundo aos pastores kuvale, e não o contrário, itinerário usual desde o tempo colonial. Não se trata de um exercício de capacidade pela rapacidade, como primou a epistemologia que animou a literatura imperial.

Em *A formação do romance angolano*, obra de fundo e de relevo, focalizando o campo literário angolano, Chaves (1999), ao refletir sobre a dinâmica de circulação do conhecimento eurocêntrico na Angola colonial, ressalta um movimento de dispersão pernicioso, oferecido pelo colonizador:

Realizados na metrópole ou mesmo nas colônias, os estudos impostos aos meninos e moços objetivavam claramente a consolidação da cultura gerada pela Europa, investindo na desvalorização de todo o patrimônio cultural produzido pelos povos africanos. Se até mesmo as lições de Geografia e História restringiam-se à paisagem da matriz, limitando-se a fatos e feitos que movimentaram as suas transformações, era óbvio que a desconsideração em relação às chamadas produções de espírito alcançaria graus elevadíssimos de preconceito, colocando-se sempre na esfera do primitivismo e do atraso. *Se o concreto era ignorado, as derivações do imaginário só mereciam desprezo*. Na extinção dessa herança que, apesar dos longos e duros anos, continuava sendo passada de uma geração a outra, o colonialismo enxergava um meio de fragilizar a teimosa resistência de seus dominados. (CHAVES, 1999, p. 98, grifo nosso)

Assim, foi-se construindo uma biblioteca nefasta, sustentada pela pretensa assunção de “superioridade civilizacional” (CHAVES; CAN, 2016; CAN, 2018) do poder colonialista, que retalhou as culturas dos africanos e deu sentido a um imaginário anômico e esvaziado sobre África. O continente, então, passaria a ser compreendido, na difamação empreendida pelo discurso ocidental, como um lugar hiante, desprovido de história, de civilização e de humanidade (CAN, 2018).

No tempo pós-colonial, continua a haver a dinâmica apontada por Chaves (1999), só que noutra realização de racismo e fragilização pela mão do poder ocidentalizado, herdado do colono ausente de corpo, mas nunca de alma: “Os ocidentais podem ter saído fisicamente de suas antigas colônias na África e na Ásia, mas as conservaram não apenas como mercados, mas também como pontos no mapa ideológico onde continuaram a exercer domínio moral e intelectual” (SAID, 2011, p. 65). Talvez tenha sido por isso que as produções de espírito tenham sido tão rechaçadas durante a colonização de África, para conservar o ascendente do pensamento do norte hegemônico sobre o de outros povos e culturas. É em atenção a essa produção que as pesquisas de Ruy Duarte de Carvalho se empenham em ressignificar os saberes africanos em extinção, como veremos à frente. Evidentemente, esse processo de defasagem cultural do africano não se dá de modo pacífico. De braços dados à brutalidade da expropriação do patrimônio material e imaterial do africano, estaria um discurso afinado com uma *invenção de África*, na célebre expressão de Mudimbe (2013).

É preciso mudar a visão estereotipada da África enquanto território dos *Condenados da terra*, conforme denunciou em seu livro Franz Fanon, para uma *Geografia da coragem*, como sugere o romance do angolano Jorge Macedo, cujo título formidável vem a calhar com os intentos de Ruy Duarte de Carvalho e a sua visão difusa a respeito da ideia de identidade angolana, costumeiramente celebrada como angolanidade. Entretanto, essa ficção consensual, essa construção coletiva que eflui das identidades, ainda não se dá abdicando do imaginário construído pelo pensamento ocidental acerca do outro (macrocategoria em que se insere, inclusive, o autor, Ruy Duarte de Carvalho,

branco, angolano por adesão, porém nascido em Portugal), do africano (ocidentalizado, colonizado ou nado no período pós-colonial) e do “outro” africano (povos tradicionais de África, como os kuvale, que mantêm sociedades miméticas aos tempos anteriores à chegada do colonialismo).

Recuando ao período de zênite da penetração imperialista em África, os séculos XIX e XX, verifica-se o porquê da dificuldade de inclusão da alteridade na história e, dificuldade maior, o porquê desse “outro” africano não poder narrar a sua identidade. A literatura colonial primava por constatações como a de Joseph Conrad, para quem, estar em África era estar “na selva, entre negros gentios, malditos para todas as versões bíblicas” (CARVALHO, 2010b, p. 160). Para Richard F. Burton, seria impossível ao africano poder escrever a sua história, quiçá uma bíblia, “já que ‘os africanos em sua terra ignoram toda a espécie de escrita’...” (CARVALHO, 2010b, p. 151). Ao inferiorizar a cultura do outro, a epistemologia ocidental não escreveu ou inscreveu, mas descreveu para discriminar o continente africano como um abismo, território encravado no nada de selvagens incultos, um “coração das trevas” na depleção conradiana. A associação entre africano e animal passaria a ser uma constante no redimensionamento da realidade promovido pela ocidentalização de África (CAN, 2018), fazendo do africano, escravizado e colonizado, espoliado e dilapidado, um excluído da história na construção da modernidade. Não é à toa que, guardadas as diferenças de origem etimológica, na língua inglesa, mesma via de expressão de Conrad e de Burton, a palavra *race* equivale à “corrida” e “raça”. Trata-se, portanto, de uma corrida para pôr o outro africano em extinção, pois

a história que os homens urdem não é senão uma muleta que os poderes fabricam ou de que se servem para impor como lhes convém os rumos de cada tempo; que quando a marcha do curso dos acontecimentos atinge uma certa velocidade tanto faz acelerar como travar, o desastre é inevitável (CARVALHO, 2009, p. 149).

Daí, surgem duas constatações: uma é a de que há os que podem escrever a história, e outros que sequer são inscritos nela. Ou o são na condição de não-pessoa, de animalizado, de mercadoria, de objeto que, inversamente, é também, o não-inscrito, o não-autoafirmado, apesar de lhe terem garantido o direito à

autodeterminação.

Historiar, em nossa sondagem, é poder narrar a própria identidade. Do contrário, a autoinscrição do negro, do africano é senão feita mediante um acesso ao paradigma humanista. Fora desse paradigma, portando outra matriz cultural, o corpo negro não seria um corpo de carne (MBEMBE, 2001, p. 178). Ou seja, a autoria é dessacralizada por portar uma cultura diferente, mas sublimada por se render e ascender à razão do humanismo ocidental. Noutras palavras, o incivilizado é um objeto; a civilização pertenceria ao paradigma humanista, ao colonialismo, ao modernismo, ao capitalismo, ao neoliberalismo etc. É preciso, assim, questionar o processo de ocidentalização do “continente negro”, que sofre com as condicionantes de uma política de *brutalismo* ou de uma *necropolítica*.

A expansão ocidental, em seu anseio de unificar para controlar a cultura de sua alteridade, somente prevê um meio de narrar a história: o do próprio. Aquele que não é um mesmo, que não é aquele cujo termo começa e termina com Eu, não pode, efetivamente, narrar a sua história, a sua identidade. Surgiu daí a ideia de ser necessário anular o outro, prática que, ao longo do tempo,

[...] vai vir a calhar para nutrir a elaboração intelectual com que a Europa anda a ter que haver-se para forjar uma maneira de lidar com o planeta colocado todo ao seu alcance e quase todo à sua mercê, e a ver se afina a sua razão moderna e iluminada a uma ideia do mundo e a [...] uma identificação consumada entre África e barbárie a sedimentar-se desde então na 'ideia', no 'adquirido', no 'integrado', no 'culturalmente impresso', no *pressuposto implícito* e no imaginário ocidental e ocidentalizado, de forma tão tenaz e marcante que ainda hoje se revela em grande medida presente no olhar com que o resto do mundo encara, em muitos aspectos, a África de hoje. (CARVALHO, 2010b, p. 315-316, grifo nosso)

Há, desse modo, um imaginário, uma *ideia de África*, forjada pelo pensamento ocidental, filão perseguido por Ruy Duarte de Carvalho em sua situação de inscrição, e que tencionava inverter a partir de uma “ficção antecipativa” (CARVALHO, 2010b, p. 382). Algo como evitar fazer da investigação da história de si e do outro africano um ofício de papiloscopista, assim entendemos. No entanto, essa autoinscrição do autor é parcelar, à medida que devolver o entendimento da história da expansão da geografia e da cultura

do homem branco, europeu, para os pastores, e o lugar desses povos nesse ditame, torna-se inviável. E isso, porque o autor não é um deles, não pertence, originariamente, àquele espaço, àquela mancha pastoril. Apesar de pretender “congeminar [...] um manual dos passados de Angola para uso de pastores e de analfabetos...” (CARVALHO, 2010b, p. 282), tal empreitada não passa de um esforço improvável, impossível. Caso contrário, para além de uma situação de cenarização, que veremos no romance *A terceira metade*, ouvindo a palavra do outro, é preciso haver uma ruptura com os condicionamentos e as linhas abissais estabelecidas pela historiografia colonialista (MONTAURY; LEAL, 2016).

A história colonial é uma história de vazio e de apagamento da alteridade africana, que passou à ficção o condão de a resgatar. Para superar esse impasse, à representação do outro, seria preciso “rompe[r] com a voz monofônica e o foco dos grandes feitos da historiografia tradicional, que tem a história europeia como narrativa paradigmática, para, por meio do romance, possibilitar um espaço polifônico e com foco no cotidiano” (RÜCKERT, 2015, p. 37) e, assim, “metaforizando, literariamente, a História, [...] captar fragmentos históricos ocultos, transfigurando-os por intermédio da criação e da fantasia, cujos limites são mais amplos do que aqueles, em geral, permitidos aos historiadores” (SECCO, 2015, p. 70). Noutras palavras, seria “Tempo de ouvir o outro” (CARVALHO, 2011b), como apurava Ruy Duarte ao apreciar o pensamento animista das culturas com quem lidava; de gente reduzido à condição de objeto, de mercadoria enquanto corpo subalterno. Mas o que aconteceria se as mercadorias pudessem falar?

Apesar de especular sobre mercadorias que falam possa parecer uma noção animista ou um exercício poético, como podemos ver, na verdade este processo tem importância política, na medida em que assume que um objeto tem alma. Quando este pensamento é aplicado a escravos, transforma-os em pessoas com agência e, por extensão, transforma a forma como os sujeitos ocidentais compreendiam a sua relação com os escravos. (CLAVO, 2016)

### **A palavra metamórfica**

Último livro da trilogia *Os filhos de Próspero*, que inclui *Os papéis do*

*inglês e As paisagens propícias* (2005), o romance *A terceira metade* apresenta um protagonista que faz jus ao título do livro: nem branco, nem banto, possível equivalente ao “nem um, nem outro” de Bhabha (1998), Jonas Trindade, por ser mucuíssu, e considerado como um “primitivo” por ambas “domesticações” a que foi submetido (CARVALHO, 2009, p. 23),<sup>5</sup> se situa como um “terceiro elemento” (MURARO, 2016, p. 253) entre europeus e africanos, criando uma possibilidade de leitura do conceito de “terceiro espaço”, também de Bhabha (1998). Trindade representa a conjugação entre alteridade e alheamento extremados, à medida que o protagonista pode ser lido como um “modelo de *lugar*” (CHAVES; CAN, 2016, p. 26), produto da expansão ocidental, mas praticamente alheio à mesma (LANÇA, 2010). Trindade é um “divíduo” tal qual o Tonho Tigreiro de “Meu tio, o Iauaretê”, “alguém profundamente ligado à natureza, uma espécie de fim de raça, mais próximo dos bichos do que dos outros homens. De toda forma, colabora com o processo de modernização, do qual não se beneficia” (BUENO, 2014, p. 263). Anunciado ao fim de *Desmedida*, que ao invés de parar a narrativa, pariu outra, a ideia de haver uma “terceira metade” ecoa, obviamente, afinidades com “A terceira margem” rosiana, que acabara de ser então visitada por Ruy Duarte, no Brasil. Pelos sertões, o autor angolano andava senão como “eu de Luanda à Barra do Rio Grande, ou mais longe ainda, à procura da *terceira margem* de mim mesmo, pois então...” (CARVALHO, 2010b, p. 54).

No romance, ouvimos os diálogos entre o protagonista Jonas Trindade e o autor implícito, às margens do rio Kunene, no Kambeno, espaço de fronteira entre a Namíbia e Angola. Trindade é um mais-velho, na terceira idade, cuja alcunha de ex-cozinheiro de matos e de acampamentos remete ao “mato” de que fala Francisco Noa (2002 *apud*: CHAVES; CAN, 2016, p. 17), atentando para a dimensão de “nada” que o termo comporta no ideário da literatura imperial. Aí, Trindade conta sobre a sua vivência com os kuvalés no deserto do Namibe, com cientistas e exploradores pelos cabos austrais de África, e depois o seu retiro espiritual no Kambeno, “com um lugar de nada num lugar de nada” (p. 22). Estórias ou experiências-limite que, ouvidas pelo autor implícito, concorrem para a formulação do programa neo-animista. Ao “programa que passou a ser

---

<sup>5</sup>Doravante o romance *A terceira metade* será citado localizando apenas as suas páginas.

global, a partir do modelo ocidental” (p. 404) de civilização e controle da episteme, Ruy Duarte e seus personagens propõem um “programa de devir que a *história não alcançava*” (p. 74, grifo nosso); a história oficial, que sempre esteve a serviço dos colonizadores. Uma proposta capaz de dar uma volta paradigmática nas categorias epistemológicas e civilizacionais do ocidente e promover a reparação do paradigma perdido: a natureza humana (MORIN, 2005).

É por meio de uma dicção narrativa intercambiante, que ora se funde, ora desaparece, que uma terceira voz, a do protagonista, dita a diegese (MURARO, 2016). Inclusive, é pelo pretexto de ouvir Trindade ditar rezas, por indicação de Severo (SRO), protagonista de *As paisagens propícias*, que o autor implícito foi ao encontro do mucuíso. Trindade reproduziria poemas baseados na poesia oral africana, da “lavra alheia” de Ruy Duarte, demonstrando ser seu leitor: “Assim, as personagens participam ativamente de uma dinâmica de leitura, escrita, fala e escuta (que envolve ampla rede de textos escritos e orais)” (MORAES, 2016, p. 426). Surge, então, uma maneira de apurar a palavra, uma rogação que irá ao encontro dos pressupostos neo-animistas, e isso tendo como baliza a divinação de Nambalisita, cuja “palavra metamórfica [...] *alcança*, envolve tudo, do mineral e do biológico ao divino..... os mitos emergem, nascem, autoproduzem-se, quando a força do imaginário se apodera daquilo que não dá para negar” (p. 408-409, grifo nosso).

No “Decálogo neo-animista” (CARVALHO, 2010a), espécie de manifesto metodológico, o angolano Ruy Duarte de Carvalho define o neo-animismo como “um programa de ação urdido para questionar o paradigma humanista” (CARVALHO, 2010a). Apesar de a definição ter sido tencionada para um livro inacabado (CARVALHO, 2019), o inconcluso *As paisagens efêmeras*, poderíamos apreciar aquela formulação também para a construção de *A terceira metade*, similarmente inacabada (MICELI, 2011, 2016). O caráter de inacabamento desse romance repercute numa ideia de provisoriedade, reflexo de uma idônea representação da alteridade e de seus saberes, que só o boicote à figura autoral seria capaz de garantir (ALVERNANZ; MORAES, 2018; MORAES, 2009, 2016). Boicotar a autoridade do cientista, “um antropólogo aferido ao

ofício de ouvir” (p. 298), função de Ruy Duarte, representa negligenciar uma construção histórica do saber ocidental enquanto baliza para a dominação da geografia física e mental do não-ocidental (MBEMBE, 2014).

Como alternativa, surgirá, da “invenção de Jonas” (p. 101 e p. 411), narrando de si para si, a palavra metamórfica de Nambalisita, herói mítico e da alma comum a todos, e uma proposta de releitura sobre os saberes do outro, cuja construção do romance cria um posto a se pensar. Trabalhar a partir da narrativa seria demonstrar que o romance contém a sua própria teoria e que essa forma literária é capaz de comportar outras expressões de pensamento que, inclusive, desafiem a ideia de mimese, promovendo uma ruptura com as normativas ocidentais de representação e construção do livro (MICELI, 2011, 2016; MORAES, 2016), de si mesmo, levando em conta a noção de autocolocação assumida por Ruy Duarte, e do outro, tendo em vista a interlocução com os pastores kuvale, respeitando a destinação do texto com eles aprendido, a eles destinado; a circularidade da matéria narrada.

Com efeito, as considerações de L. Carvalho (2019) e de Fischgold e Pinheiro (2018) convergem quando identificam na virada ontológica uma possibilidade de simetria, espécie de relação mútua de troca de conhecimentos e diálogos entre o pesquisador e o outro, cujos saberes e cultura deixam de ser objeto e passam a ser sujeito da investigação científica. E isso, dada a natureza dialético-dialógica dos estudos antropológicos de Ruy Duarte de Carvalho, os quais, dentro dessa ordem de convívios e reciprocidades, demonstram a capacidade do autor em prever o outro. Além disso, as investigações de Ruy Duarte junto aos pastores kuvale repercutem numa experiência epistemológica de subversão de noções hierárquicas e assimétricas, que definem os contornos do paradigma ocidental, no qual as suas alteridades são francamente desqualificadas por resistirem aos modelos de progresso e desenvolvimento impostos pelo ocidente. Então, se para L. Carvalho, o perspectivismo ameríndio do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro representa, em linhas gerais, uma viragem nos modos de apreensão, percepção e representação das alteridades, para Fischgold e Pinheiro:

Ruy Duarte de Carvalho subscreve a assertiva de Viveiros de

Castro de que agora é a vez do nativo – *the turn of the native*. Não se trata, no entanto, de um retorno a qualquer visão essencialista dos saberes autóctones. Não é *the return of the native*, mas ‘*the turn*, a torção, a hora, a virada inesperada’, o momento de expor os limites do paradigma humanista através de uma outra perspectiva – ou da perspectiva do ‘outro’. (FISCHGOLD; PINHEIRO, 2018, p. 129-130)

Dessa subscrição operada por Ruy Duarte advém a recriação de Nambalisita, uma figura do panteão africano capaz de interagir com toda a criação, sem distinção. Esse “herói ecológico e de alma comum” (p. 404), que nasceu de um ovo autofecundado e cuja palavra metamórfica faz apelo aos animais e ao divino até, surge como alternativa à razão humanista que antropomorfizou até

o divino configurado como um deus branco de barbas brancas..... [...] segundo um modelo que até prevê o selvagem e se previne logo contra ele [...] um meio-humano que só tem acesso ao patamar da humanidade, só é verdadeiramente pessoa, ser com alma, quando convertido à cristandade. (p. 403)

Firmando pacto narrativo, quem propõe Nambalisita ao autor implícito é Trindade, “remetendo a ideias de Severo” (MORAES, 2016, p. 426), e não o autor implícito ao leitor. Nesse procedimento mimético e simétrico, as posições são invertidas, e há a transmissão de um texto de matriz oral (o mito de Nambalisita), mediante um diálogo, que será hipoteticamente ouvido pelo leitor-ouvinte. Quer dizer, tem-se aí “a produção de um texto dupla ou triplamente intermediário entre si mesmo e um ouvinte, e não um leitor” (p. 178). Já o herói Nambalisita, que possui a palavra metamórfica “eu sou aquele que se gerou a si mesmo” (p. 408) – palavra animista, filosoficamente indiscernível, e que diz seu verdadeiro nome e celebra uma presença (ACHEBE, 2012) –, apresenta-se como uma construção coletiva, signo de uma África concreta, contra a figura pretensamente unitária do ocidente e as rédeas que esta detém em relação ao campo epistemológico do outro. O mote desse herói de múltipla forma é a pedra de toque do neo-animismo, capaz de operar “uma grande inversão paradigmática” (p. 409) nos modos como os saberes africanos lidam com as barreiras impostas pelo ocidente ao pensamento da alteridade, superando-as, já que Ruy Duarte tencionava um programa, por conseguinte,

que

permitisse tão-só talvez, sei lá, colocar alguns estudiosos a rever ao menos tudo o que está fixado, recolhido, escrito sobre as culturas outras..... novas leitura[s] que permitissem novas extrações a partir dos mesmos materiais..... não haverá nada desprezado antes mas a extrair agora do paradigma animista, por exemplo, conforme as novas visões, as novas questões e os novos interesses que se impõem neste momento ao mundo?..... talvez assim os personagens do livro que ando escrevendo encontrassem então *terreno propício* para propor o seu herói tutelar, esse Nambalisita herói ecológico e da alma comum que é homem e herói fora da condição humanista e de uma genealogia divina que até agora só foi dizendo respeito aos homens de certas cores e de certa cultura e lhes foi conferindo autoridade e legitimidade para irem controlando e regulando tudo, a criação inteira, incluindo os homens de outras cores..... (CARVALHO, 2011b, grifo nosso).

A citação é ilustrativa do alcance e das intenções do programa neo-animista, que Fischgold (2019) sintetizou como uma “cartografia étnica” (FISCHGOLD, 2019, p. 206) e, em contraposição à “teoria geral do silêncio” – expressão utilizada por Ruy Duarte para ilustrar o colonialismo interno instaurado em Angola no pós-independência –, entende que Ruy Duarte propõe “uma espécie de metafísica do mundo nômade pastoril” (FISCHGOLD, 2019, p. 204). Algo que repercute na bantuização de Trindade e que vai ao encontro da definição de L. Carvalho de que “o trabalho de campo de Ruy Duarte no Namibe poderia ser a averiguação de uma metafísica pastoril” (CARVALHO, 2019, p. 17). Poderia, nesse sentido, o neo-animismo ser considerado uma metafísica, melhor, um campo ontológico que superasse o abismo que há entre saberes científicos e não-científicos? (GARUBA, 2012). Um “abismo ontológico” (p. 348), portanto, um abismo entre conhecimentos de mundo, entre mundivisões, que, ao mesmo tempo que representa uma barreira ao pensamento das alteridades, retira-lhes aquilo que se convencionou denominar como “lugar de fala”? (RIBEIRO, 2017 *apud*. LANÇA, 2019, p. 144).

Para Fischgold e Pinheiro (2018), o neo-animismo não é nem uma recuperação do termo animismo nem um esgotamento do sentido de alteridade como concebido pelo humanismo. Na verdade, o termo, na reformulação proposta por Ruy Duarte de Carvalho, representa uma ampliação da noção de alteridade para além do humano (FISCHGOLD; PINHEIRO, 2018, p. 126-127).

Nesse cenário de superação da norma ocidental de representação do outro, não haveria uma ficção do outro, comprometendo ou obliterando o lugar de fala dessa alteridade, nem a percepção de uma dualidade essencialista entre africanos e ocidentais, reafirmando a dicotomia entre autoctonia e universalidade (FISCHGOLD; PINHEIRO, 2018, p. 125-126). De acordo com a previsão de Mudimbe (2013), para superar a imposição da episteme ocidental que põe os intelectuais africanos em situação de submissão em relação aos saberes ocidentais, seria preciso fazer uma releitura do modo como as alteridades lidam umas com as outras dentro de uma ordem de epistemologias e de modernidades não-científicas e não-ocidentais. Algo curioso, porque o próprio Ruy Duarte de Carvalho lidava com populações pastoris consideradas insubmissas pelo discurso dominante, e, aí, como representar esse outro, se o discurso sobre esses povos outros se submete a uma hierarquia encabeçada pelos saberes ocidentais? Isso é o que o próprio Ruy Duarte identifica como cair no “jogo do outro” (p. 405), espécie de reforço involuntário de uma subordinação do pensamento e, por conseguinte, discursiva em relação à ciência ocidental. Ao cotejar uma identidade em devir, o que pensadores como Ruy Duarte de Carvalho buscam é

compreender a complexa episteme africana em suas multiplicidades e hibridismos sem por isso incorrer na ocidentalização do saber, [pois, ao preservar] o seu local de fala, promovem a ampliação das perspectivas identitárias africanas e desafiam a lógica binária local/global, autóctone/universal, mostrando que esta divisão não é estanque e encontra-se em vias de constante reformulação (FISCHGOLD; PINHEIRO, 2018, p. 131)

Outrossim, a uma humanidade verdadeiramente universal fica o desígnio de que é preciso haver locais de cultura para aferir as condicionantes globais da cultura. Estaríamos, assim, sempre situados entre um local de cultura e o “global de cultura”. O que não dá para assumir e acatar é continuar a ver no espaço do outro um local de loucura. Nisso, fica a constatação de que é preciso combinar o que há de melhor entre os hemisférios sul e norte, garantir ao africano rumo e destino próprios e, quem sabe, assim, criar para a humanidade um hemisfério da sorte.

Por último, quais ensinamentos poderíamos extrair de uma proposta fundamentada nas culturas animistas e no pensamento outro que delas emana, para aferir os discursos econômico, político e teórico que regem o pensamento de África a partir do ocidente? Será possível “um ocidente não-ocidentalista” (SANTOS, 2009) e uma África autônoma, à posse da qual o ocidente “teria peito para renunciar”? (p. 399-400). *E se a África recusasse o desenvolvimento?* (KABOU, 2013).

## Referências

ACHEBE, Chinua. *A educação de uma criança sob o protetorado britânico*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ALVERNAZ, Juliana Campos; MORAES, Ana Martins Rodrigues de. A encenação da etnografia em *Os papéis do inglês e Nove noites*: entre a negação e o boicote. *Abril*, Niterói, v. 10, n. 21, 2018, p. 109-122. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29968>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. (Public Worlds, v. 1).

BASTO, Maria Benedita. Escritas e imagens para uma epistemologia nómada. Ruy Duarte de Carvalho e James C. Scott entre resistências subalternas, oralidades e cinema não etnográfico. In: LANÇA, Marta (Org.). *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*. Lisboa: Buala; Lisboa: Centro de Estudos Comparatistas, 2019. p. 111-134. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10451/37994>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

BHABHA, Homi Kharshedji. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BUENO, Luís. A modernização brasileira em Guimarães Rosa e José Lins do Rego. In: ALVES, Luis Alberto. (Org.). *A formação em perspectiva*: ensaios de literatura, cultura e sociedade. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2014.

CAN, Nazir Ahmed. Espaços (d)e escrita em contextos africanos: notas sobre os campos literários de Angola e de Moçambique. *I-LanD Journal*, Nápoles, n. 2, 2018, p. 8-22.

CARVALHO, L. Ruy Duarte de Carvalho e o neo-animismo. In: LANÇA, Marta (Org.). *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*. Lisboa: Buala; Lisboa: Centro de Estudos Comparatistas, 2019. p. 14-18. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10451/37994>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

CARVALHO, Ruy Duarte de. Da tradição oral à cópia *standard*, a experiência de Nelisita. Buala, 10 set. 2011a. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/da-tradicao-oral-a-copia-standard-a-experiencia-de-nelisita>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

\_\_\_\_\_. Decálogo neo-animista. Buala, 15 abr. 2010a. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/decalogo-neo-animista-ruy-duarte-de-carvalho>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

\_\_\_\_\_. *Desmedida*: Luanda, São Paulo, São Francisco e volta. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2010b. (Coleção Ponta de Lança).

\_\_\_\_\_. *Ondula, savana branca*. Lisboa: Sá da Costa, 1982.

\_\_\_\_\_. *Os papéis do inglês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. Tempo de ouvir o 'outro' enquanto o "outro" existe, antes que haja só o *outro*... Ou pré-manifesto neo-animista. Buala, 17 jun. 2011b. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/tempo-de-ouvir-o-outro-enquanto-o-outro-existe-antes-que-haja-so-o-outro-ou-p>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

\_\_\_\_\_. *A terceira metade*. Lisboa: Cotovia, 2009.

\_\_\_\_\_. *Vou lá visitar pastores*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000.

CHAVES, Rita de Cássia Natal. *A formação do romance angolano: entre intenções e gestos*. São Paulo: FBLP, 1999. (Coleção Via Atlântica, n. 1).

\_\_\_\_\_; CAN, Nazir Ahmed. De passagens e paisagens: geografia e alteridade em Ruy Duarte de Carvalho. *Abril*, Niterói, v. 8, n. 16, 2016, p. 15-28. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29886>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

CLAVO, María Iñigo. Modernidade vs. Epistemodiversidade. Trad. Mariana Pinho, José Santos. Buala, 11 out. 2016. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/a-ler/modernidade-vs-epistemodiversidade>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

FISCHGOLD, Christian; PINHEIRO, Vanessa Rimbau. Apontamentos sobre alteridade e autoctonia na filosofia africana: a proposta neo-animista de Ruy Duarte de Carvalho. *Abril*, Niterói, v. 10, n. 21, 2018, p. 123-134. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29969>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

FISCHGOLD, Christian. Ruy Duarte de Carvalho e o paradoxo do moderno estado-nação angolano. *Transversos*, Rio de Janeiro, n. 15, 2019, p. 194-212. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/42042>>. Acessado em:

27 maio. 2022.

GARUBA, H. Explorações no realismo animista: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana. Trad. Elisângela da Silva Tarouco. *Nonada*, Porto Alegre, v. 15, n. 19, 2012, p. 235-256. Disponível em: <<https://seer.uniritter.edu.br/index.php?journal=nonada&page=article&op=view&path%5B%5D=610>>. Acessado em: 27 maio 2022.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008. (Coleção Pensamento Crítico, v. 55).

KABOU, Axelle. *E se a África recusasse o desenvolvimento?* Trad. Glória Sousa. Mangualde: Pedagogo; Luanda: Mulemba, 2013. (Coleção Reler África).

LANÇA, Marta. “Foi a partir do cinema que me tornei antropólogo”. In: LANÇA, Marta (Org.). *Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho*. Lisboa: Buala; Lisboa: Centro de Estudos Comparatistas, 2019. p. 138-152. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10451/37994>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

LIMA, Paulo Branco. Condicionalismos da identidade kuvale em *Vou lá visitar pastores*. *Revista de Estudos Literários, Coimbra*, v. 6, 2016, p. 423-441. Disponível em: <[https://doi.org/10.14195/2183-847X\\_6\\_19](https://doi.org/10.14195/2183-847X_6_19)>. Acessado em: 27 maio. 2022.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. Trad. Patrícia Farias. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, 2001, p. 171-209. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-546X2001000100007>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MICELI, Sonia. Contar para vivê-lo, viver para cumpri-lo. Autocolocação e construção do livro na trilogia ficcional de Ruy Duarte de Carvalho. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparatistas), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2011. 110 f. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10451/3635>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

\_\_\_\_\_. De cartas e mapas. Livro, viagem e paisagem em Bernardo Carvalho e Ruy Duarte de Carvalho. Tese (Doutorado em Estudos Comparatistas), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2016. 240 f. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10451/27930>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

MONTAURY, Alexandre; LEAL, Lara Nogueira da Silva. Ficção abissal: partilhas do comum, clivagens coloniais. *Abril*, Niterói, v. 8, n. 17, 2016, p. 67-79. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29909>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

MORAES, Anita Martins Rodrigues de. Discurso etnográfico e representação na

ficção africana de língua portuguesa: notas sobre a recepção crítica de Mia Couto e o projeto literário de Ruy Duarte de Carvalho. *Via Atlântica*, São Paulo, n. 16, 2009, p. 173-194. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50472>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a *mimesis* em Ruy Duarte de Carvalho, leitor de Guimarães Rosa. *Remate de Males*, Campinas, v. 36, n. 2, 2016, p. 413-433. Disponível em: <<https://doi.org/10.20396/remate.v36i2.8647909>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

MORIN, Edgar. *El paradigma perdido: Ensayo de bioantropología*. Trad. Domènec Bergadà. 7. ed. Barcelona: Kairós, 2005.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Trad. Ana Medeiros. Mangualde: Pedagogo; Luanda: Mulemba, 2013. (Coleção Releer África).

MURARO, Andrea Cristina. Os nós da história na trilogia Os filhos de Próspero, de Ruy Duarte de Carvalho. *Miscelânea*, Assis, v. 20, 2016, p. 241-263. Disponível em: <<https://seer.assis.unesp.br/index.php/miscelanea/article/view/42>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 215-242.

RÜCKERT, Gustavo Henrique. A ideologia da estética pós-colonial entre romances portugueses e angolanos. In: PACHECO, Abilio; PINHEIRO, Veridiana Valente (Org.). *De caminhos e do caminhar: estudos e ensaios de literatura contemporânea*. Belém: Literacidade, 2015. p. 25-40.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 445-486.

SECCO, Carmem Lúcia Tindó Ribeiro. Teias e tramas da ficção e da história: uma das tendências do romance contemporâneo em Angola e Moçambique. *Historiae*, Rio Grande, v. 6, n. 1, 2015, p. 43-72. Disponível em: <<https://periodicos.furg.br/hist/article/view/5407>>. Acessado em: 27 maio. 2022.

**Recebido em:** 06 de setembro de 2022

**Aceito em:** 10 de outubro de 2022