

## RESUMO/ ABSTRACT

### VIAGEM AO SUL: OS LIMITES DO MUNDO

O presente trabalho objetiva desenvolver uma leitura do romance *Vou lá visitar pastores*, de Ruy Duarte de Carvalho, ressaltando a contaminação dos discursos literário e científico, além do deslocamento da cena narrativa contemporânea para as terras do sul de Angola. A obra faz uma análise do universo Kuvale, de sua história, geografia e economia, ao mesmo tempo que problematiza, também, o restante do país, por meio, não de sua presença no espaço em questão, mas por suas ausências.

**Palavras-chave:** Angola; romance; antropologia; mobilidade.

### TRIP TO THE SOUTH: THE LIMITS OF THE WORLD

This work aims to develop a reading of the novel *Vou lá visitar pastores*, by Ruy Duarte de Carvalho, emphasizing the contamination of literary and scientific speeches, besides the displacement of narrative contemporary scene to the land of south of Angola. The work is an analysis of the universe kuvale, its history, geography and economy, while problematizes, also, the rest of the country, by means, and not of their presence in the space in question, but by its absences.

**Keywords:** Angola; novel; anthropology; mobility.



## VIAGEM AO SUL: OS LIMITES DO MUNDO

*Renata Flavia da Silva*

Professora Doutora de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa  
Universidade Federal Fluminense-UFF, Niterói-RJ  
renataflaviadasilva@gmail.com

Um texto é como um esforço de existir. (...) Que se constrói? Um texto ou um percurso?  
Ruy Duarte de Carvalho

Os horizontes narrativos da literatura angolana contemporânea nos levam a uma viagem ao sul do país, a observar os contornos e relevos de uma região marcada pela mobilidade. *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso em território Kuvale*, obra do escritor angolano Ruy Duarte de Carvalho, publicada em 1999, ressalta a contaminação dos discursos literário e científico, assim como o deslocamento da cena narrativa contemporânea para as terras do sul do país, em uma expansão voltada para o interior, para as sociedades pastoris africanas.

O subtítulo da obra dá uma pista do que a narrativa oferece: uma viagem textual que narra uma viagem física ao sul de Angola. Os espaços representados na ficção trazem os contornos do deserto do Namibe. As pistas deixadas pelo autor prosseguem no sumário do livro. As divisões dos capítulos são etapas da viagem. Cada localização geográfica indica um ponto de observação nessa exploração narrativa: Namibe, Bero, Kuroka, Giraul, Pico do Azevedo, Virei, Vitetehombo, Vitivi, Sayona, Pikona, Bumbo, Lute, Evau, Kahandya, Malola, Tyihelo e Muhunda (VLVP<sup>1</sup>, p. 7-8). Cada capítulo apresenta subtítulos que, reunidos, sintetizam a obra, poeticamente, indicando o rumo e a paisagem a serem seguidos:

<sup>1</sup> As citações extraídas do livro *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997)* serão identificadas pelas iniciais VLVP.

onde há uns que dão nas vistas  
onde a história nos confunde  
onde se entende a viagem  
onde se aprende a ouvir

onde dá para olhar à volta...  
e ver luz de noite ao longe  
onde se cruzam figuras...  
e se entra no sistema

pelo avesso do olhar  
onde num óbito se fala de bois...  
e num enterro se revelam coisas  
onde o assunto é casar...  
e se fala é de mulheres  
vou lá visitar pastores

do outro lado da idade  
onde se joga ao sistema e o sistema se joga...  
e se resume...  
e se desgasta e o futuro vem aí (*VLVP*, p. 7-8).

Roteiro de um percurso que nos leva à observação das dinâmicas sócio-espaciais da sociedade Kuvale, seus deslocamentos no tempo e no espaço, sua inserção na contemporaneidade do país, apesar dos obstáculos encontrados. O colonialismo e o processo traumático da independência angolana marcam a trajetória desses indivíduos sobreviventes de uma população que conta hoje com pouco mais de cinco mil pastores. O escritor Ronaldo Lima Lins, no livro *Violência e literatura*, ressalta que

[u]ma ordem que interrompe o curso de outra ordem e não se consuma deixa as pessoas no ar, como se vivessem um pesadelo. Há um imenso e inesgotável espaço de criação nesse território. Aí estão os personagens e as situações a refletir. Mas como fazê-lo? (LINS, 1990, p. 106).

Ruy Duarte de Carvalho o faz aliando o discurso científico e a poeticidade à torrente narrativa. Recupera a memória de um povo excluído da história e, unindo-a a sua própria memória, o torna sujeito de um processo do qual ele, o autor/narrador, também faz parte, assim como, todos nós, seres da contemporaneidade.

Ao observarmos o terreno no qual o autor constrói seu teatro de linguagem, ou seja, o cenário onde as personagens executam sua transumância narrativa, podemos perceber que o espaço da ficção transforma-se em local de passagem obrigatória, de trocas incessantes, de transferências entre discursos distintos. A professora Rita Chaves, ao analisar a obra do escritor, afirma que

[s]e a História participou numa concepção de romance valorizada pelo desenvolvimento do sistema literário, comprometido com a idéia de elaborar um projeto de identidade, a Antropologia integra-se à Literatura, formando uma espécie de cadeia multidisciplinar mais apta a melhor flagrar alguns dos movimentos da dinâmica cultural encenada nesse cenário particular que segue semeando perplexidades e impondo a necessidade de novas formas de abordagens (CHAVES, 2004, p. 8-9).

Literatura e antropologia estariam, assim, ligadas pela necessidade que a realidade impõe a seu observador. A problematização da natureza discursiva dá lugar à discussão das relações entre a obra e a realidade que ela representa e aquela na qual ela se apoia. *Vou lá visitar pastores* é exemplo dessa tendência contemporânea ficcional, dessa narrativa de viagens em fins do século XX e antecena do século XXI.

O professor Carlos Eduardo Viana Hissa, da Universidade Federal de Minas Gerais, destaca que “a viagem do cientista tem a mesma natureza da do artista, do navegante, do aventureiro, quando o lugar ‘encontrado’ refere-se à interpretação construída, à criação a partir da sensibilidade e do domínio da matéria” (HISSA, 2002, p. 131). Discurso semelhante apresenta o narrador de *Vou lá visitar pastores*: “Não haverá assim quem não seja operador de ficções e a realidade, essa, esvai-se, ficou mais é a experiência, inscreveu-se a estória” (VLVP, p. 106). Do ponto de partida ao ponto de chegada, o que permanece é o relato da viagem, quer espacial quer discursiva – ou ambas, como nos é apresentado na narrativa aqui analisada –, seu caminho nisso tudo, texto e percurso a serem construídos.

Os atalhos e desvios tomados para se chegar ao conhecimento fazem parte dessa construção textual. Saberes científicos, histórias antigas, imaginação compõem a paisagem da narrativa ficcional. O arranjo não é aleatório, denuncia a visão e a interpretação do autor, sua reflexão e prática nesse território de operações. Recordando o discurso de Roland Barthes,

(...) todas as ciências estão presentes no monumento literário. (...) a literatura faz girar os saberes, não fixa, não fetichiza nenhum deles; ela lhes dá um lugar indireto, e esse indireto é precioso. Por um lado, ele permite designar saberes possíveis – insuspeitos, irrealizados: a literatura trabalha nos interstícios da ciência (...). Por outro lado, o saber que ela mobiliza nunca é inteiro nem derradeiro (...). Porque ela encena a linguagem, em vez, de simplesmente, utilizá-la, a literatura engrena o saber no rolamento da reflexividade – infinita: através da escritura, o saber reflete incessantemente sobre o saber, segundo um discurso que não é mais epistemológico mas dramático (BARTHES, 1980, p. 18-9).

Sendo assim, tanto os saberes antropológicos, quanto históricos ou quaisquer outros, podem fazer parte desse teatro de linguagem onde as personagens encenam seus papéis sociais calcados na realidade. Este lugar indireto que a literatura atribui aos saberes científicos, segundo Barthes, torna-se precioso, pois marca a posição do autor no horizonte narrativo. Nesse cenário em que os atores interpretam a si mesmos, sujeitos Kuvale, o autor/narrador Ruy Duarte de Carvalho aparece como testemunha ocular da narrativa, responsável pela (re)construção desse mundo observado.

Os múltiplos saberes que o acompanham em sua obra são frutos de sua vivência como poeta, ficcionista, regente agrícola, antropólogo, cineasta, sobretudo, de sua vivência em Angola. Seus estudos de antropologia e cinema auxiliam o escritor a traçar um retrato do país, privilegiando os ângulos menos favorecidos pela “ocidentalização” progressiva a que Angola tem sido exposta. Sua construção narrativa, alicerçada sobre outros discursos que não apenas o ficcional, nos fornece um mapa dessa geografia localizada ao sul do país. Esse deslocamento, quer espacial, quer discursivo, contribui para a expansão dos espaços que discutem e representam a sociedade angolana contemporânea.

Tais atitudes tornam-se necessárias, pois, segundo Ruy Duarte de Carvalho,

(...) da acção do intelectual e do escritor poderia resultar um produto cujo efeito se alargasse para além da sua objectivação formal e imediata, que daí poderia advir a disponibilização de materiais capazes de concorrer para a inventariação e a sedimentarização de uma memória nacional e universal à nossa medida, que nós próprios teríamos que forjar, reabilitar, recriar (CARVALHO. In: PADILHA, 1995, p. 74).

A necessidade de construir o próprio percurso no meio do vasto terreno de identificações históricas, geográficas, individuais e coletivas leva o autor a buscar hipóteses outras, africanas, endógenas, capazes de traçar um novo rumo para o país que, ainda segundo sua opinião, “vive em pleno, a par de outras, uma crise de ‘percepção’ e de afirmação identitárias, como não podia deixar de ser” (CARVALHO, 2003, p. 221). Para Ruy, a encapsulização de algumas cidades do país, em nome do progresso,

tende a fechar os horizontes de Angola em torno de visões redutoras, e quase sempre impostas, acerca dos caminhos a serem seguidos. Para expandi-los é preciso prosseguir na viagem, nessa errância constante, procurar o espaço onde seja possível elaborar seu próprio discurso.

Na narrativa em questão, Ruy Duarte de Carvalho declara sua “definitiva votação a uma geografia e a um povo” (CARVALHO, 2003b, p. 13), ao deserto e aos Kuvale. Como um viajante procura encontrar seu próprio caminho junto ao percurso nômade daqueles que acompanha. Como um “aviso à navegação”, antes que dediquemos a essa leitura apenas o viés documental, cabe recuperar as palavras do autor, acerca de outro de seus escritos, ditas na ocasião do *I Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, realizado em 1991, na cidade de Niterói:

Na verdade, por que não também dizê-lo, nada ali provém de outra fonte que não seja a da minha mais pessoal elaboração imaginativa, fruto talvez, mas isso será, a marca de uma conquista, da intimidade do meu contacto existencial com as próprias fontes de expressão oral, com a expressão oral enquanto forma viva e tal como subsiste socialmente integrada em certos contextos, e com os atores sociais, em todas as suas manifestações, que os povoam no exato tempo duma experiência quotidiana comum. Haverá aqui, estou em crer, a hipótese de várias pistas para uma nova linha de pesquisa dentro dos domínios das literaturas africanas de língua portuguesa (CARVALHO. In: PADILHA, 1995. p. 75).

A obra é o relato das experiências do autor junto aos pastores Kuvale no sul do país. As paisagens, as lendas e histórias que cercam o povo nômade do deserto angolano são descritas a partir de seu olhar e de sua interpretação dos fatos. A descrição minuciosa dos costumes e tradições Kuvale é somada à poeticidade e à inventividade com que constrói uma linguagem capaz de traduzir essa estranha geografia e seus habitantes. A ficção realista<sup>2</sup> de *Vou lá visitar pastores* é um convite à reflexão sobre a sua relação com o espaço angolano contemporâneo e, do mesmo modo, a sua relação com o espaço literário textual. Citando a própria narrativa para defini-la, trata-se de

uma aventura pessoal que me situa, em plena recta final do séc. XX, a pouco mais dois anos da viragem do milênio e cercado pelo rumor histórico da globalização, empenhado mas é em decifrar os termos da resolução – rigorosamente situados no tempo e no espaço, revelados pela constatação empírica e não pela

<sup>2</sup> O termo “ficção realista” é apresentado por Clifford Geertz, em seu livro *Obras e vidas*. Trata-se de uma tradução do termo inglês “faction”, mescla de *fact* (realidade) e *fiction* (ficção), usado para denominar textos imaginativos sobre pessoas reais e em épocas reais (cf. referências bibliográficas, p. 184).

reconstituição livresca – de uma cultura milenar que todos os dias se reafirma actualizando, desenvolvendo no presente, uma estratégia de integração total entre o meio que lhe assiste, as pessoas que a compõem e o “impalpável” que a envolve, sem no entanto poder descurar nunca a relação com o exterior que a nega e a longo termo acabará por inviabilizá-la (...) (VLVP, p. 358).

Essa aventura pessoal do autor tem início muito antes do relato gravado e, posteriormente, transcrito. A gravação das fitas cassetes destinadas a guiar um amigo seu, repórter da BBC, que deveria acompanhá-lo durante o percurso e que não o faz, data de agosto de 1997. Porém, como o subtítulo do livro já informa, outras passagens do escritor pelo território Kuvale, desde 1992, são referidas no discurso narrativo, além de outros tempos imemoriais relembrados ao longo das diferentes trajetórias observadas.

A forma epistolar indicada desde o título assume não a configuração tradicional da carta, mas a transcrição de longos solilóquios ditos ao gravador. O registro dessa voz torna-se, portanto, uma passagem da oralidade à escrita. A tradição da transmissão oral de conhecimentos é associada à modernidade do aparelho eletrônico. O discurso mantém o diálogo com um interlocutor que, embora não se apresente, permanece em toda narrativa como destinatário da mensagem.

Decidi que vou gravar-te mais cassetes, já que não estás aqui para saber do gozo que dá acordar e ouvir a BBC tão longe, nem para ficar como eu à espera do que vai acontecer, em lugar de trabalhar no diário como é de costume meu a esta hora quando ando aqui no mato, vou-te falando do que for havendo. Um diário não é só útil, faz parte (VLVP, p. 190).

Entretanto, o amigo ausente, a quem são destinadas as gravações, não é o único interlocutor a quem o narrador da obra se dirige. A presença também de um leitor, especialista ou não, é notada em paratextos como o *post scriptum* ou o glossário apresentado no livro.

Porque neste livro, sem notas de rodapé, usei uma forma epistolar ou parecida e há nele referências que importa situar de forma mais precisa, ocorre-me completá-lo com este **post-scriptum**, destinado ao leitor não especialista mas eventualmente interessado nas fontes que utilizei e em pistas que forneçam abertura para mais informação (...)

Também porque no texto abundam e quase sempre se repetem palavras e expressões em língua olukuvale e termos ligados às referências da antropologia acrescento breve glossário (VLVP, p. 376).

Essa errância discursiva entre diferentes registros destinados a diferentes interlocutores passa também pela confecção de um mapa, pela descrição de uma geografia feita a partir do eu, do narrador/autor da obra.

Hei-de mostrar-te depois um mapa dos terrenos que vais explorar. Corresponde a uma vista aérea que abrangeria todo o território kuvale. Desenhei-o assim porque foi essa a imagem que colhi um dia, ou retive, a voar a baixa altitude do Namibe para Luanda. (...) Tinha aberto, à frente e exposto, o teatro da minha aplicação (*VLVP*, p. 15).

A ficção desenvolvida por Ruy Duarte de Carvalho utiliza, portanto, não o cenário de um mundo imaginado, mas um território fisicamente experimentado. “É a imaginação que cria, servindo-se do ‘real’ como matéria” (HISSA, 2002, p. 118). A representação do território kuvale feita pelo autor é, assim, um ato de criação, pois se trata de uma abstração, de uma leitura possível do real observado, uma interpretação, e, por conseguinte, um aceno como instrumento de transformação do mesmo.

A viagem textual empreendida pelo autor possibilita uma leitura diferente da contemporaneidade em Angola. O escritor, ao construir seu percurso em território kuvale, subverte a superfície brilhante das palavras responsáveis pela falsa homogeneização da sociedade angolana; investiga os silêncios que encobrem esses pastores e suas trajetórias.

Nesse mapa desenhado por Ruy Duarte de Carvalho, a perspectiva dos nômades do deserto angolano dita o roteiro a ser seguido. Sujeitos postos à margem da História, objetos de identificações estereotipadas e superficiais, na maioria das vezes, os Kuvale são pastores da província do Namibe; são Hereros, grupo etnolinguístico de origem banto; sobreviventes de um longo período de guerras e de marginalização, os mucubais do imaginário angolano. Mantêm os ritos e interditos de sua cultura ancestral, o que não os impede de interagir e conviver harmonicamente, desde que respeitados, com a sociedade angolana dita “moderna”, apesar de ainda serem estigmatizados pela sua mobilidade.

No “labirinto local das identificações etnonímicas” (*VLVP*, p. 42), os nomes pelos quais são chamados apontam, em alguns casos, as diferentes interpretações desse teatro de operações. Considerados, hoje, como uma minoria a ser “compreendida” e “preservada”, são, na verdade, exemplos de

populações “tribais” ou “semi-tribais” não integradas ou mal integradas no modelo ocidental. (...) minorias que em grande medida correspondem a uma transição da noção de etnia para a de minoria e que não podem ser entendidas, no quadro das configurações modernas, senão em relação aos grupos dominantes que as en-

globam e que definem as estruturas dominantes do Estado. Populações minoritárias porque de alguma forma marginais ou marginalizáveis dentro dos próprios territórios em que anteriormente se inscreviam, nalguns casos, como “nação” prévia, anterior à instauração do “estado-nação” (CARVALHO, 2003, p. 181).

Excluídas do cenário de modernização do país, essas populações tribais ou semitribais estão presas a identificações discriminatórias, ligadas ao espaço, geográfico, histórico ou social no qual sobrevivem. Aqueles que detêm o poder traçam as linhas divisórias entre o “normal” e o “anormal”, o “ordenado” e o “caótico”, entre o que é considerado aceitável ou não para os dias de hoje. Desenhar esse mapa da modernidade é dominar esse espaço e as gentes que nele habitam. Ruy Duarte, no entanto, ao criar seu próprio mapa da região, não aceita essas relações de poder traçando suas perspectivas a partir de outra ótica, que não a dominante, a dos próprios Kuvale.

A exclusão de determinado grupo social do contexto nacional é, quase sempre, um ato de violência. A dominação utiliza as máscaras da norma, quer como razão, sanidade, lei ou ordem para coagir os atores envolvidos no espaço em questão. Sociedades nômades invariavelmente foram consideradas “ex-cêntricas”, marginais, não confiáveis. Ruy Duarte de Carvalho aponta, em *Vou lá visitar pastores*, para a antinomia histórica que acompanha os conceitos de fixidez e mobilidade, destacando os aspectos culturais e econômicos que traduzem o conflito entre sedentários e nômades.

Muitas destas imputações desabonatórias dirigidas aos Mucubais são afinal as que, por todo mundo e desde a Bíblia, estigmatizam as sociedades pastoris e todas aquelas que fundamentam na mobilidade as suas estratégias de vida. Percorre a bibliografia e verifica. É uma antinomia que remonta a Caim e Abel e muitos dos lances mais decisivos e marcantes da história universal estão ligados a fluxos e refluxos territoriais e culturais, invasões e expansões, recuos e dissoluções de grupos originariamente móveis e pastores. (...) Dirigindo a atenção para os contextos específicos em que esses embates ocorrem no quadro do mundo actual, a mobilidade pode facilmente ser entendida como um factor de perturbação para os interesses das comunidades fixadas (...) (VLVP, p. 25-7).

A perturbação gerada por essas sociedades nômades não se restringe ao controle sobre a terra ou ao roubo de gado. Além das habilidades guerreiras que frequentemente são apresentadas por esses grupos, outros fatores de ordem mais ideológica são tidos como temerários por parte daqueles que dominam o cenário contemporâneo.

A África é um continente marcado por movimentos de migrações, de deslocamentos, desde o período anterior à colonização portuguesa. Com o colonialismo, é reforçado o estigma das sociedades

pastoris, uma vez que “um aspecto importante do discurso colonial é a sua dependência do conceito de ‘fixidez’ na construção ideológica da alteridade” (BHABHA, 1998, p. 105). A fixidez funcionaria como um signo da diferença cultural; aqui e não lá, este e não aquele. O outro, para ser assim classificado, deve ter uma imagem segura, fixa e não ambígua e transitória como a apreendida a partir de seus deslocamentos espaciais e sociais não compreendidos pelo exterior de suas sociedades. Esse desejo de objetivar, confinar e endurecer as imagens do outro não é exclusivo ao sistema colonial, mas inerente a qualquer sistema de dominação, que deseja conter aquilo que é fluido e fugidio, sem considerar a multiplicidade que acompanha esses sujeitos nômades.

Mesmo após a independência do país, os Kuvale permanecem presos nas linhas traçadas pelo poder. O dinamismo de sua organização social faz com que sejam vistos como atrasados, indivíduos perdidos no tempo e no espaço, vadios em meio à modernidade do país. A narrativa, contudo, salienta que “[e]sses ‘vagabundos errantes’ não são obrigatoriamente tão pobres assim e eles formam as populações do comum que talvez melhor tenham sabido e podido resistir ao descalabro nacional” (VLVP, p. 124), pois seu modo de exploração animal nada tem de atrasado, “revela-se assim não só adaptado ao meio como ao tempo histórico e político que decorre” (VLVP, p. 129).

Mantendo-se fiéis às suas tradições – o que não significa dizer que, em dados momentos, não se vissem inseridos nos quadros de mão de obra das grandes propriedades rurais ou das tropas militares –, os pastores kuvale conseguiram não só sua sobrevivência como também a prosperidade de seus rebanhos. Visto a partir de uma ótica urbana capitalista, o uso de sua riqueza, dentro de seus costumes de consumo e partilha, ainda é considerado “irracional”. Apesar de ricos, optam por continuar a viverem na “miséria” das *ongandas*<sup>3</sup>. Essa incompreensão e julgamento

imputam às sociedades pastoris uma marginalidade econômica manifesta, institucionalizada e irredutível, expressão afinal de uma “irracionalidade primitiva”.

A tendência para acumular gado sem visar os benefícios financeiros que adviriam da sua venda no mercado, a resistência de todas as sociedades pastoris em participarem nesse mesmo mercado, ainda quando lhes são feitas aliantes propostas de montantes em dinheiro e a exploração dos animais orientada para a valorização de factores com um interesse mercantil nulo, como a cor da pelagem e o tamanho ou o feitio dos cornos, ocorrem aos olhos do senso comum envolvente e dominante como marcas inequívocas dessa irracionalidade (VLVP, p. 312).

<sup>3</sup> Terreno doméstico habitado por uma ou mais famílias Kuvale, sua casa.

A lógica do povo Kuvale é imposta por sua mobilidade. “Ele (...) *move-se*, e resolve-se, no próprio terreno que a ciência apenas interpreta. Ele age, e a sua acção precede qualquer teorização” (VLVP, p. 308). Atores principais nesse teatro de operações, os Kuvale, suas ações, relatadas pelo autor/narrador ao longo dos vários cassetes transcritos, traduzem o choque entre dois mundos, entre a dinâmica econômica dos equilíbrios, a sua lógica, e a dinâmica econômica do crescimento, a lógica dos mercados financeiros. Essa sociedade pastoril, “a que alguns chamam “a civilização da lança”<sup>4</sup>, geograficamente vasta e historicamente profunda” (VLVP, p. 293) apresenta-nos um espaço onde progresso e prosperidade não são sinônimos, onde devemos estar atentos às atitudes etnocêntricas “que a educação, a ideologia e a cultura tudo fizeram para nos inculcar” (VLVP, p. 310). Os Kuvale constituem, afinal, “uma sociedade concreta, que existe e é formada por cidadãos como os outros” (VLVP, p. 358) e não personagens presos num cenário “primitivo” ou “miserável”, no qual o exotismo transparece por entre as coisas conhecidas, como a riqueza.

Situar esses sujeitos em relação a Angola e ao mundo contemporâneo, e também a si, como angolano e contemporâneo, é o destino dessa viagem narrativa marcada pela cientificidade do discurso antropológico, um percurso construído a partir da “imaginação mórbida do poeta que não dá folga ao antropólogo” (VLVP, p. 121). Nesse caminho construído, tempo e espaço articulam-se numa síntese quase cinematográfica, dada a simultaneidade dos acontecimentos explorados na narrativa. Os treze dias de gravação dos cassetes, os cinco anos de visitas ao território, o intemporal das tradições kuvale fazem parte da anisocronia discursiva, de uma enunciação que traz em si o confronto e o choque entre as épocas, “[o]s momentos de conflito entre este tipo de sociedade e a ‘marcha dos tempos’” (VLVP, p. 204).

Preparado para enfrentar o presente kuvale? Vamos a isso... Mas é preciso chegar até lá, ao espaço onde esse mesmo presente se te há-de revelar, não há tempo sem espaço e sem movimento, é essa a condição de todas as percepções e de todas as relatividades. (...) Serão de facto múltiplos os presentes com que irás confrontar-te. Cada sujeito encontrado, cada homem, cada boi, cada paisagem, cada pedra, andarás vivendo o seu, e eu, que te sirvo de cicerone, o meu. Dizendo-te dos outros estarei a dizer-te inevitavelmente muito mais de mim mesmo e ainda quando, como vamos fazer agora, o objectivo for o de fornecer-te informação tão objectiva quanto possível acerca do meio físico e ecológico onde se desenrola a prática Kuvale, primeiro, e depois sobre a grelha social em que os sujeitos que se dizem e são ditos Mucubais se movem, e por fim à volta do sistema ou dos sistemas operativos que lhes accionam essa mesma sua prática, ela vai desdobrar-se no painel

<sup>4</sup> Referindo-se às *ehonga*, lanças de arremesso utilizadas pelos Kuvale, objetos investidos de grande carga ritualística e usados tanto de maneira simbólica quanto prática. Após a independência, essas lanças foram substituídas, gradativamente, por armas de fogo na ocasião das razias, mantendo-se, apenas, como elementos rituais.

das paisagens que são as minhas e não poderá deixar de recorrer ao produto da minha própria experiência, de observador profissional, bem entendido, mas também, e talvez principalmente, de sujeito em situação. Cada um de nós segundo as suas próprias estórias, não é? (VLVP, p. 103-4).

Segundo o antropólogo Clifford Geertz, sobre os escritos de Malinowski, trata-se de “viver uma vida múltiplice: navegar em vários mares ao mesmo tempo” (GEERTZ, 2005, p. 104), tentar conciliar a paisagem, os indivíduos e suas trajetórias, a sua própria trajetória entre eles. Para tal, é preciso ultrapassar as fronteiras de um tempo presente culturalmente limitado por visões estereotipadas das sociedades nômades africanas, tidas como deslocadas no tempo e no espaço da modernidade, pois,

[s]ociedades pastoris como as do Kuvale, e são muitas e com muitos pontos em comum as que prevalecem em África (...), atestam a evidência, pouco cômoda, desconfortável, de que mesmo ali à mão existem outros tempos, outras idades, que em si mesmo constituem uma afronta para a ordem que se pretende dominante e para afirmação do progresso, da adoção dos sinais do progresso. Por isso também, sociedades como essa são por todo o Mundo estrategicamente ignoradas, olhadas de longe, apenas porque assim talvez se revelem mais inócuas enquanto aberrações, anacronismos, descuidos da história que a história se encarregará de resolver, integrando, na melhor das hipóteses e se não houver resistência, ou aniquilando, dominando, dissolvendo, igualizando e anulando, por fim (...) (VLVP, p. 27-8).

A aproximação desses territórios percorridos pelos Kuvale evidencia a existência de um outro lugar e de um outro tempo onde esses sujeitos agem e interagem com o restante do país e do mundo. Suscetíveis à marginalização, ao esquecimento ou à destruição, esses grupos sociais são considerados uma ameaça à hegemonia do presente da dinâmica capitalista do crescimento. Ocupam espaços transitórios, orientados pela geografia e não pelas leis civis. Seguem o calendário das chuvas e das pastagens. Celebram a partilha dos rebanhos. As *eanda*, linhagens, *kulas*<sup>5</sup> e o boi, “ator principal de toda esta encenação” (VLVP, p. 217) dão a medida, a datação e a repetição desse tempo antigo que permanece nessas terras “do outro lado do Kanehuia, quer dizer, da idade” (VLVP, p. 307), como se estivessem do outro lado do espelho.

Vistos como imagens em negativo do tempo presente, questionados sobre a validade de suas tradições, poderiam responder, tal qual o escritor Alberto Manguel,

<sup>5</sup> *Eanda* é o clã a que pertence todo indivíduo Kuvale, seus parentes consanguíneos a partir de um antepassado comum não identificável; a linhagem é um segmento de clã identificado por uma mãe ancestral comum; *kula* é a classe de idade a que pertencem os indivíduos circuncidados na mesma ocasião.

não com palavras nascidas do que sabem que são, mas com palavras cunhadas por aqueles que ficaram de fora e apontam. Todo grupo que é objeto de preconceito tem isto a dizer: somos a língua em que somos falados, somos as imagens em que somos reconhecidos, somos a história que somos condenados a lembrar porque fomos barrados de um papel ativo no presente. Mas somos também a língua em que questionamos essas pressuposições, as imagens com que invalidamos os estereótipos. E somos também o tempo em que vivemos, um tempo de que não podemos nos ausentar. Temos uma existência própria, e não estamos mais dispostos a permanecer imaginários (MANGUEL, 2000, p. 35).

Entretanto, apesar da existência concreta desses sujeitos e de sua sociedade no contexto contemporâneo angolano, sofrem ainda uma exibição distorcida, voluntária, às vezes, de seus costumes e tradições.

Por isso vão ainda assim servindo para ilustrar algumas festividades na capital da Província ou mesmo em Luanda e de vez em quando chega ordem para constituir um grupo folclórico de Mucubais que, accionados a vinho, se irão exhibir perante públicos desdenhosos e complacentes. (...) Isto de voluntarismos folclóricos passa a ser também uma violência quando, a coberto de necessidades de *afirmação cultural* e de cultos políticos que recorrem à *tradição*, se propõe a reabilitação de um passado quando o que afinal se exhibe é antes a representação viciada a que o presente reduz esse passado (VLVP, p. 29).

Expostos como relíquias de um passado alheio e longínquo, tais personagens se encontram presos num cenário, como num museu de cera.

O crítico indo-britânico Homi Bhabha alerta para os “perigos da fixidez e do fetichismo de identidades” no interior da calcificação de culturas nacionais pós-coloniais, a fim de que não sejam lançadas “‘raízes’ no romanceiro celebratório do passado ou na homogeneização da história do presente” (BHABHA, 1998, p. 29). Os extremos dessa trilha de construção nacional devem ser evitados. Nem a banalização causada pela repetição vazia desse passado cultural, nem

(...) a criação de reservas que declarem intocáveis os pastores e os bois que ficarem lá dentro, dando-lhes assim a oportunidade de preservarem o seu patrimônio *cultural* e *ancestral* a troco de passarem a constituir um inócuo e gratificante espetáculo para o *mundo civilizado* (...) (VLVP, p. 359)

deve fazer parte do presente nacional. Do mesmo modo, a homogeneização da sociedade não deve ser imposta por uma elite urbana. O território angolano é variado como variadas são as imagens de seus povos e todas são válidas no presente da nação.

Ruy Duarte de Carvalho elege o sul de Angola, a região desértica do Namibe, como centro de sua viagem narrativa. A geografia do sul do país é o cenário desse percurso construído com as experiências vividas e com a imaginação. Citando Gaston Bachelard, trata-se do “espaço vivido. E vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação” (BACHELARD, 1998, p. 19).

Esse espaço, teatro de sua aplicação, compreende o mapa desenhado pelo autor, o conjunto de informações referentes a sua área de atuação, seus símbolos, sua interpretação. Convite à viagem feito a seu ausente interlocutor e, também, ao leitor, o país por ele conhecido nos é apresentado, traz “a atenção e o coração abertos. A Angola que eu sei espera só por ti” (VLVP, p. 16). Ruy Duarte nos mostra sua compreensão das dinâmicas socioespaciais dos kuvale, a partir de seus conhecimentos de antropologia e etnografia, assim como de sua própria experiência transumante entre eles. Constrói sua “poética do espaço” traçada desde o sumário. De todas as regiões citadas parte o olhar que busca, na observação do espaço, reter o tempo, experimentar as idades.

Esse olhar não é isento, é fruto de uma reflexão, de uma leitura do outro para reconhecer, destarte, a si nesse cenário. Não há inocência na descrição da paisagem, há a crítica sobre os rumos tomados pelo país.

Para mim, enquanto observador que tenta apreender as lógicas dos grupos que observa, sejam Mucubais ou elites governamentais, não me interessa, neste momento, inventariar evidências que confirmem ou infirmem a filosofia, as razões que a cultura de onde provenho cultiva, ou declara, ou decreta universais, globais. (...) Pobres delas, dir-me-ão, alienadas assim sob o peso de modelos arcaicos que é missão nossa converter à uniformização civilizacional e civilizadora. Pode ser... mas, tanto quanto tenho constatado, desde que uma sociedade perde o seu norte, depois poderá levar gerações a integrar o norte que a sociedade envolvente milita por impor-lhe, e o que integra de imediato são mais as suas derivas, não são tanto as suas direções. (...) E a deriva econômica, institucional, cultural, ética, etc., é, quanto a mim, um problema maior na Angola do presente (VLVP, p. 261).

Nesse país à deriva, segundo o autor, a transumância torna-se o ponto de observação, o ponto de onde partem as perspectivas, móvel e transitório como as sociedades pastoris encontradas no percurso desse olhar, que lê esses sujeitos e reinterpreta suas trajetórias.

O território Kuvale não segue os limites estabelecidos por leis. “O limite é, pois, um conceito inventado para dar significado às coisas, para facilitar a compreensão do que pode ser interpretado de diversas maneiras” (HISSA, 2002, p. 21). Os limites desse mundo são orientados pela geografia local; os homens e o meio formam uma única paisagem, um perfeito equilíbrio entre os elementos

da natureza, que pode ser interpretado como primitivismo, para alguns, ou total adaptação ao meio, para outros:

(...) um sistema geral de relações entre todos os organismos e as condições ambientais de uma dada região, quer dizer, entre a comunidade das plantas e dos animais, incluindo os humanos, e o habitat e, para o caso que nos interessa, entre os humanos e as suas culturas, precisamente, e o resto do meio orgânico e não orgânico. Estou a falar-te da questão ecológica como ela é vivida pelas sociedades onde geralmente o lugar do homem não é necessariamente preponderante ou central, mas lhe atribui uma função relativa de manutenção do equilíbrio geral, (...) (VLVP, p. 130).

O homem kuvale, tal qual Bachelard descreve ao citar o verso de Noël Arnaud<sup>6</sup>, é o espaço onde está. Simbiose perfeita que envolve o autor/narrador a ponto de deslocar o norte de suas interpretações para as terras ao sul do país, de fazê-lo ver-se inserido de tal forma à paisagem que se torne um deles. O espaço local predomina sobre todo o resto.

(...) quando dou conta o centro do mundo é aqui, o quadro de referências a que reporto o que observo e indago passa a ser nem sequer o sistema mas muito mais densamente o da absoluta trama local. (...) O seu mundo passa a ser aquele, e ao mesmo tempo que “os observados” deixam de ser “objecto de observação” e se *insinuum* e por fim impõem como sujeitos, também ele passa a sentir-se, ou quer mesmo ser, faz por isso, um sujeito tão preenchido pela cena local como os outros. O mundo de lá de fora deixa de ser mais importante que este e o que tende a determinar a busca que continua a desenvolver-se, agora mais empenhada e apaixonada que nunca, não é saber coisas com o fim de situar nas grelhas do saber exterior, que perdeu importância, deixou de valer como referência única e dinamizadora, mas de apreendê-las para situar-se na grelha do saber e da interacção locais (VLVP, p. 201-2).

Seu interlocutor é convidado a “olhar para Angola a partir dali” (VLVP, p. 11), a buscar uma explicação geral do mundo a partir dessa localização transitória. É convidado a compreender essa “realidade indissociável que inclui também a relação com o impalpável” (VLVP, p. 343). Uma realidade que integra os antepassados em seu sistema produtivo, na medida em que os tornam responsáveis pelo êxito ou pelo fracasso de seus rebanhos. O cuidado com o Fogo transmitido de pai para filho traduz a

<sup>6</sup> “Sou o espaço onde estou” (ARNOUD, N. “L'état d'ébauche”, *apud* BACHELARD, 1998, p. 146).

importância da mobilidade de responsabilidades e poderes dentro da estrutura social Kuvale no que diz respeito a sua religiosidade.

Por outras palavras: os fenómenos naturais e produtivos são entendidos como expressão de uma boa ou má sorte que depende da intervenção dos antepassados considerados como parte integrante e activa da comunidade. E é pelo sacrifício que se cuida da sorte, que se assegura *a metamorfose das potências errantes em forças submetidas a um movimento circular* (VLVP, p. 343).

O movimento, portanto, está presente nas diferentes abordagens acerca do povo kuvale. Seja no espaço geográfico do continente, seja dentro de suas estruturas sociais, seja no mundo espiritual dos antepassados. Tudo tem a ver com a mobilidade desses sujeitos.

As fronteiras do mundo moderno não impedem a liberdade desses deslocamentos,

as especificidades históricas não anulam as contigüidades geográficas, que estas determinam equivalentes relações com o meio, e que destas relações resultam ou emergem, a par da incidência de outros factores, evidentemente, contigüidades culturais que por sua vez confirmam ou estabelecem processos de identificação étnica. A partir do rio Catumbela, (...) estamos numa África (...) [que] ignora ainda em grande medida as fronteiras estabelecidas pelos desenvolvimentos históricos dos últimos séculos (VLVP, p. 68-9).

O espaço literário angolano contemporâneo também se abre à interpretação das fronteiras entre os discursos. Para dar conta de uma nova configuração identitária do país, abre os horizontes da literatura incorporando os saberes científicos da antropologia e da etnografia, a fim de estabelecer um percurso mais fiel às diferentes trajetórias vividas pelos diversos povos que habitam o extenso território nacional. Após um longo período de unidade proposto pela literatura, necessário à época da luta de libertação nacional, a contingência moderna a leva, agora, a buscar a multiplicidade e a pluralidade de identificações étnicas. Segundo o historiador burkinês Joseph Ki-Zerbo, a

história anda sobre dois pés: o da liberdade e o da necessidade. A liberdade representa a capacidade do ser humano para inventar, para se projetar para diante rumo a novas opções, adições, descobertas. E a necessidade representa as estruturas sociais, económicas e culturais que, pouco a pouco, vão se instalando, por vezes de forma subterrânea, até se imporem, desembocando a luz do dia numa configuração nova (KI-ZERBO, 2006, p. 17).

A literatura angolana caminha, portanto, ao encontro desse novo tempo e articula os dois pés da história de modo a prosseguir na construção de um espaço literário que dê conta da variada paisagem a ser descrita. A narrativa de Ruy Duarte explora essa contingência histórica descrevendo o modo de exploração animal utilizado pelos pastores kuvale; a criação de uma “nação” dentro do país, as soluções encontradas para superar os obstáculos naturais e sociais enfrentados por esse povo nômade, a partir de sua identificação com o território que os envolve.

Esses sujeitos conhecem, interpretam, resolvem sua realidade, apesar dos julgamentos propostos por leituras exógenas a essa modalidade de sobrevivência. A ficção nos apresenta um outro modo, tão verdadeiro quanto os já descritos em outras narrativas, de existir na Angola contemporânea. Esses pastores vivem no além da urbanização progressiva do país, no espaço além das convenções da modernidade e, assim, habitam um lugar intermédio capaz de “redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunidade humana, histórica” (BHABHA, 1998, p. 27) no universo literário.

Nesse percurso construído ali, próximo “aos limites do mundo” (VLVP, p. 365) moderno, ou ainda, na fronteira dele, soldam-se dois universos discursivos, o universo literário, ficcional, e o científico. Essa ficção realista, de acordo com a terminologia de Clifford Geertz, reflete a ambivalência das narrativas contemporâneas, assim como a do mundo por elas representado. O relato do mundo observado não se limita à transmissão da experiência vivida, extrapola a positividade do discurso antropológico e desloca a cena literária para uma “teoria pessoal dos horizontes onde cabe tudo” (VLVP, p. 375), até mesmo a adoção de um sistema milenar de pastorícia nômade às portas do século XXI.

Eis-nos perante uma colocação fértil para desenvolvimentos teóricos: um modelo de cultura pastoril preserva uma pertinência local (talvez mesmo regional), circunstancial (em relação aos tempos que correm) e operativa (em relação ao meio) que o leva a ser inteiramente adoptado por novas populações e a constituir-se como inovação social e económica – apesar de indubitavelmente arcaico perante a ofensiva generalizada da modernidade globalizante e por ela inexoravelmente ameaçado e a longo termo inviabilizável – para grupos que visam assim conquistar uma posição de actores plenamente investidos no desenvolvimento de processos locais. Poderíamos desta forma insinuar e arriscar que a “modernidade” para alguns e afinal, pode passar pela adopção de modelos milenares! Eis um estimulante tema de uma quase irónica actualidade, não é? (VLVP, p. 275-6).

A quase irônica atualidade referida pelo autor/narrador contém em si a ambiguidade dos tempos modernos, a exacerbação de um sistema produtivo capitalista ao lado de uma prática milenar de

exploração animal. O desconforto gerado por essa ambiguidade consiste no sucesso dessa prática tradicional, apesar de todos os esforços do chamado “progresso” em detê-la ou suplantá-la. Os objetos da observação antropológica tornam-se sujeitos de suas próprias ações, acham a saída num mundo ordenado pela lógica do equilíbrio e não do crescimento.

Logo ali, ao alcance de um olhar, um outro modo de viver a contemporaneidade. “A Namíbia ao sul e à volta a Angola restante. O sentido da colocação geográfica, pois, para fazer sentido” (VLVP, p. 15). Para Carlos Eduardo Viana Hissa, percebe-se, “na contemporaneidade, que o lugar e a espacialidade são a natureza da sociedade e da história, os próprios movimentos sociais, e não apenas onde a vida acontece” (HISSA, 2002, p. 283). Homem e meio estariam, assim, indissociáveis em sua prática cotidiana, o que torna a exploração discursiva do modo de vida kuvale exemplo de uma forte tendência ficcional contemporânea a qual se ocupa de espaços marginalizados e dos movimentos sociais que interagem nesses locais.

O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, em *Pela mão de Alice*, alerta que “quanto mais global for o problema, mais local e mais multiplamente locais devem ser as soluções” (SANTOS, 1999, p. 111). Sendo a crise da modernidade, ou a chamada “pós-modernidade”, um evento global, nada mais apropriado que as diversas minorias étnicas africanas encontrem suas próprias soluções, suas próprias saídas, em meio ao caos contemporâneo. Afinal, em nome dessa modernidade,

desertos foram irrigados (mas se transformaram em charcos salgados), pântanos drenados (mas se tornaram desertos), gigantescos gasodutos riscaram a terra para remediar a falta de lógica com que a natureza distribuía seus recursos (mas continuaram explodindo com uma força não igualada pelos desastres naturais de outrora), milhões de pessoas foram resgatadas da “estupidez da vida rural” (mas se envenenaram com os eflúvios da indústria racionalmente planejada, se não morreram antes no caminho). Violentada e prejudicada, a natureza não conseguiu produzir as riquezas que esperavam; a escala total do projeto apenas tornou total a devastação. Pior ainda, toda essa violentação e dano foram em vão. Pouca igualdade se produziu e ainda menos liberdade (BAUMAN, 1999, p. 280-1).

O que sociedades tradicionais como a dos kuvale podem oferecer à contemporaneidade é, talvez, um modelo social mais justo, pautado pelos equilíbrios ecológicos, econômicos e sociais; uma alternativa à hegemonia dos discursos institucionalizados do Ocidente. Não se trata de uma viagem de volta ao passado, mas de uma abertura a futuros possíveis.

A viagem narrativa, que retoma a viagem física empreendida pelo autor, é marcada pela mobilidade desses sujeitos e, também, do próprio discurso que se origina da fala destinada ao amigo

ausente. A mobilidade é o fundamento dessa sociedade e da narrativa, sem ela o percurso de ambas não pode ser construído.

A mobilidade, por exemplo, há-de projectar-se em tudo e tudo se revela, decreta e concebe tendo-a em conta. E como onde há mobilidade há flexibilidade, uma sociedade como esta há-de mostrar-se flexível em todos os domínios, em todas as suas manifestações e respostas. Caso contrário deixar-se-á anular face às conjunturas e às pressões que sempre hão de exercer-se sobre ela, dado que existe e está viva. E ela só continuará a existir e a manter-se viva enquanto souber adoptar uma flexibilidade que não venha a traduzir-se em demissão ou desajuste estratégico, enquanto for ainda adoptada sem perder de vista os objectivos capitais da sociedade, e accionada de forma a não deitar tudo a perder por significar apenas cedência sem retorno, recuo sem futuro que o justifique (*VLVP*, p. 361).

Ruy Duarte de Carvalho opera nos interstícios das ciências para alcançar tais mobilidade e flexibilidade; transpõe para o discurso narrativo a objetivação da Antropologia, porém aliando-a à subjetividade da construção ficcional. Cria, deste modo, um texto flexível que pode ser lido sob várias classificações, e, por conseguinte, amplia os espaços de interpretação do mesmo. Constrói seu teatro de operações sobre a persistente ambiguidade entre o real e a ficção, entre o relato verídico de sua observação e a imaginação do poeta e ficcionista. De profundo valor estético, *Vou lá visitar pastores* é a narrativa de um encontro, do cientista com o outro, dele consigo mesmo, do leitor com essa Angola ainda distante e pouco conhecida.

O relato detalhado desses dias situa os Kuvale em relação ao imaginário que evocam, ao passado conhecido desses sujeitos e ao presente de suas atividades pastoris e culturais. Situa, também, o narrador/autor em relação a seus saberes, suas andanças pelo território e sua interpretação do que vê e ouve. “As portas do Kalahari”, a vida no sul do país, tema recorrente em sua obra, retorna, agora, subjetivado nos pastores que com ele interagem, os quais de excluídos passam a protagonistas da cena contemporânea angolana, ainda que apenas na ficção.

Homi Bhabha questiona, em *O local da cultura*, se acaso poderia “a perplexidade do mundo estranho, intrapessoal, levar a um tema internacional?” (BHABHA, 1998, p. 33). Poder-se-ia dizer que sim, uma vez que os deslocamentos sociais e culturais anômalos, tal qual define esse mundo estranho, fazem parte do universalismo da cultura humana. A exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale poderia, desta forma, ser visto não só como a descrição das particularidades dos Mucubais angolanos, mas também uma discussão acerca da globalização e seus efeitos sobre a perife-

ria do sistema. Ruy Duarte desloca o centro de sua ação para o território Kuvale, contudo não deixa de situá-lo em relação a Angola e ao mundo.

A multiplicidade do continente africano, não levada em consideração pela dominação colonial, faz hoje com que as fronteiras e os limites entre os povos sejam repensados. A causa nacional, que durante algum tempo homogeneizou os discursos dentro do país, hoje se fragmenta em inúmeras demandas dentro e fora do território do Estado-Nação angolano.

A nação é um dado social que só se realiza na sucessão dos presentes de que se faz o curso de uma história comum que acabará por exprimir a dinâmica de uma comunidade de interesses. E essa história comum, esse processo, aquele que está precisamente em curso, teve um passado, tem um presente, e daqui para frente é futuro, projecta-se (CARVALHO, 2003, p. 222).

A projeção desse futuro deve, segundo o autor, considerar os múltiplos presentes vividos pelo povo angolano, sua pluralidade de memórias e trajetórias. Deve considerar os modelos endógenos africanos além das propostas estrangeiras de desenvolvimento social, bem como atravessamentos culturais herdados. Ressalta ainda que “não deve ter nada de original, esta minha estratégia, nem contitui um método, será antes a expressão de uma resposta, a minha. Cada um há-de ter que encontrar a sua” (VLVP, p. 204).

O autor não pretende infundir uma visão idílica da sociedade Kuvale. “Há desvios, bem entendido, em relação a todos os padrões e modelos, e da parte de indivíduos, de grupos e até das instituições. (...) Há desvios, há rupturas, há erosões inflacionárias dentro do sistema” (VLVP, p. 363). Entretanto, esta “sociedade (...) cercada por uma modernidade, ou uma modernização, que a despreza e estigmatiza” (VLVP, p. 343) resiste às ameaças naturais, das secas e das doenças que atingem o gado, e à pressão exercida pelo exterior de suas comunidades. O poder e sabedoria das tradições africanas emanam dessa realidade e vestem a narrativa de cores autenticamente locais.

*Agora, que é cacimbo, é dessa pedra que dou conta de como o verde é tão discreto e integrado na crespa cor do chão e das ramagens que nada na paisagem se exaspera. São dias de suavíssima luz, a oriente, e a ocidente um sol velado que brilha lasso da fúria de arder...* (VLVP, p. 197).

Chega ao fim essa nossa viagem ao sul de Angola nas páginas da ficção, onde a história nos confunde, pois é ampliada em sua abrangência nacional; onde se entende a viagem do texto e se aprende a ouvir as interseções dos discursos; onde dá para olhar à volta pelo avesso do olhar e se visita pastores nos limites do mundo retratados pela imaginação do poeta.

### Referências bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CARVALHO, Ruy Duarte de. *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997)*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Actas da Maianga [dizer da(s) guerra(s) (,) em Angola (?)]*. Luanda: Caxinde, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Como se o mundo não tivesse Leste*. (nova versão). Lisboa: Cotovia, 2003b.
- CHAVES, Rita. *A formação do romance angolano: entre intenções e gestos*. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP, 1999. (Coleção Via Atlântica, nº 1).
- GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.
- HISSA, Carlos Eduardo Viana. *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- KI-ZERBO, Joseph (coord.). *Para quando a África?: entrevista com René Holenstein*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- LINS, Ronaldo Lima. *Violência e literatura*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- MANGUEL, Alberto. *No bosque do espelho: ensaios sobre as palavras e o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PADILHA, Laura Cavalcante (org.). *Anais do I Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*. Niterói: Imprensa Universitária da UFF, 1995.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 1999.

Recebido em 14 de setembro de 2010

Aprovado em 13 de outubro de 2010