

NOTAS SOBRE POESIA E ERRO EM *ONDULA, SAVANA BRANCA E A TERCEIRA METADE, DE RUY DUARTE DE CARVALHO*

NOTES ON POETRY AND ERROR IN *ONDULA, SAVANA BRANCA AND A TERCEIRA METADE, BY RUY DUARTE DE CARVALHO*

José Antonio Gonçalves¹

RESUMO

O objetivo deste estudo é verificar a relação entre poesia e erro, a partir da inserção poética de versos da poesia de matriz oral africana, de *Ondula, savana branca*, no romance *A terceira metade*, do angolano Ruy Duarte de Carvalho.

PALAVRAS-CHAVE: Ruy Duarte de Carvalho. *Ondula, savana branca. A terceira metade*. Poesia angolana. Errância.

ABSTRACT

The aim of this study is to investigate the relation between poetry and error after the poetic insertion of verses of African oral tradition poetry off *Ondula, savana branca* in the novel *A terceira metade*, by Angolan author Ruy Duarte de Carvalho.

KEYWORDS: Ruy Duarte de Carvalho. *Ondula, savana branca. A terceira metade*. Angolan poetry. Wandering.

Em 2022, a recolha de poesia oral de matriz africana, *Ondula, savana branca*, do angolano Ruy Duarte de Carvalho (1941-2010), ganha uma edição brasileira, exatos quarenta anos após a sua primeira edição, publicada em Portugal, pela Sá da Costa, em 1982. Na nova edição, publicada pela Círculo de Poemas, está incluído o integral da edição portuguesa seguido de *Observação directa*, outra recolha poética de Ruy Duarte, originalmente publicada pela Cotovia, também de Portugal, em 2000. No ano de 2021, celebraram-se os 80 anos de Ruy Duarte de Carvalho e cá estamos enredados num nó de datas e de idades, como o próprio autor gostava de referir. E isso é sintomático para repensarmos a posição deste angolano em 1982. Havia cinco anos que publicara os três contos de *Como se o mundo não tivesse leste* (1977), a sua inserção na prosa que só retornaria a praticar na transição da prática etnográfica — que perseguiu dos idos dos anos 80 até culminar com *Vou lá visitar pastores* (1999 [2000]) —, para a ficção da trilogia *Os filhos de Próspero: Os papéis do inglês* (2000 [2007]),² *As paisagens propícias* (2005) e *A terceira metade* (2009). Obra emblemática, de uma antropologia com contornos poéticos e literários. Assim o é, inversamente, o título de uma recolha como *Observação directa*, suscitando uma poesia com contornos antropológicos. E o mesmo embate ou a mesma tensão não deixaria de demarcar outras divisas da obra de Ruy Duarte de Carvalho. Como podemos perceber, a própria deambulação pelos títulos da obra de Ruy Duarte já induz a uma errância pelas paisagens do outro. E como veremos adiante, uma errância por uma lavra interconectada e/ou talhada pela intratextualidade, a partir da inserção poética de versos da poesia de matriz oral africana, de *Ondula, savana branca*, no romance *A terceira metade*.

Suscita no projeto literário de Ruy Duarte de Carvalho o investimento em uma linguagem não só poética mas filosófica, que conduz à “clinamens” — ruptura às atomizações (racismos, segregações), dar “erros no sistema” (CARVALHO, 2009, p. 100)³ —, propostos na interlocução com um mucuíssio das pedras, Trindade, o protagonista do romance *A terceira metade*. Assim é a estrutura narrativa do último romance de Ruy Duarte, marcada pela errância das migrações de bantos e brancos, nos espaços de fronteira, dentro e fora de África, vaivéns conduzidos pela prosa poética e pela poesia em prosa. Para ouvir o outro africano, representado na interlocução com Trindade, a economia narrativa não está ao alcance do autor angolano, sempre expressivo e derramado — uma prolixidade à medida do alcance da longa duração, da ocidentalização do globo, da globalização, que produz tanta desmedida e cujo devir à alteridade a História oficial ainda não alcança. Aqui temos uma situação cabal: os erros do ocidente induzem Ruy Duarte de Carvalho e os africanos representados em sua obra à errância. Em *Vou lá visitar pastores* (2000), por exemplo, segundo o narrador, para a burguesia angolana, o modo de vida errante dos pastores kuvale, que circulam gado e leite, no deserto do Namibe, é visto como um círculo vicioso de “vagabundos errantes”, que

não são obrigatoriamente tão pobres assim e eles formam as populações do comum que talvez melhor tenham sabido e podido resistir ao descalabro nacional. E ninguém melhor que eles, porque actuam à sua maneira, saberá extrair rendimento deste deserto, destas estepes sobre as quais aliás se poderá fazer tudo em nome do progresso e do desenvolvimento, inclusive destruí-las, mas não seguramente transformá-las em permanentes ‘campos verdes.’ (2000, p. 124-125, grifo do autor)

A disposição irônica da noção de “progresso” lida por Ruy Duarte de Carvalho, em relação aos pastores e a sua pradaria, pode ser compreendida como uma zona de apartação, uma fronteira contextualizada entre nós (o Estado-nação angolano) e eles (os povos tradicionais). E a situação de insularidade e desamparo social, oferecida pelo “descalabro nacional” ou os “regimes de historicidade” (CHAVES; CAN, 2016, p. 15, 22) em África ou ainda o processo de globalização, impreterivelmente, posiciona os kuvale como povo que “nem se sobreleva pela virtude e justiça, nem cai no infortúnio em consequência de vício e maldade, senão de algum erro” (ARISTÓTELES, 2005, p. 32). Isso conduz à percepção de que o mau fado dos povos pastoris não é causado por vício de errância, o seu nomadismo, mas por uma sucessão de erros de um sistema que precisa ser questionado. A região de fronteira do sudoeste de Angola, na qual Ruy Duarte de Carvalho investigou juntos aos kuvale, já estava em conflito com os colonos portugueses, desde 1941, na guerra do *kalombola* (em língua banta o equivalente a arrancar tudo). O gado dos kuvale foi espoliado pelo Estado colonial português com a justificativa de um não-pagamento de impostos. Essa população, que foi tanto exterminada como desterrada, viveu um pós-guerra antes mesmo de Angola iniciar a luta pela independência. No entanto, na visão de Ruy Duarte de Carvalho, a libertação angolana representa uma espécie de passagem de bastão interestatal entre Portugal e Angola, em função de uma hegemonia do sistema ocidental. Este tipo de cenário se repete pela zona austral africana, mas não só. E esta é a tônica de *A terceira metade*, aferir os contornos da tensa relação entre civilização e barbárie, contestada, contrastada pelo intertexto com a poesia sapiencial de *Ondula, savana branca*, que se apresenta como pensamento emancipador, efetivamente universal e de resistência aos poderes instituídos. Em especial, os versos, aforismos ou orações poéticas de povos pastoris do noroeste de África, da região do deserto do Saara, recolhidos por etnógrafos, nos anos 1960; o épico “Koumen”, do qual advém a epígrafe do romance:

E agora que tomaste
o leite do saber
diz-me, Silé, da corda que te exponho
quais são os nós vazios
os nós misteriosos
os investidos nós e o nome destes (2022, p. 86)

E “Bambara”, de onde deriva o título da recolha, “Ondula, ondula / savana branca / até que tudo se confunda em ti” (2022, p. 59), imagem afim à paisagem móvel do deserto; além de passagens significativas, como “Uma atenção sem fé engendra o esquecimento / e o esquecimento é que apadrinha o erro” (2022, p. 58) e “Cada conquista provém de outra conquista / e a posse da ciência é discernir / como se entrança nelas o saber” (2022, p. 58), que serão recuperadas mais à frente.

Como as datas das primeiras edições evidenciam, mas não custa ressaltar, *Ondula, savana branca* foi publicado durante a guerra civil angolana (1975-2002) e *A terceira metade* já no período pós-guerra. Autor de expediente idiossincrático, a narrativa de Ruy Duarte de Carvalho é também determinada pela errância advinda da literatura de viagens e das rondas na prática antropológica, bem como pela cinematografia, em especial, o filme *Nelisita: narrativas nyaneka* (1982). “Este filme manifesta a atenção, expressa em toda a obra do autor, pelos que ficam de fora da equação do progresso arrumados como ‘tradicionais’, constantemente esquecidos ou na mira da uniformização (captura do Estado)” (LANÇA, 2019, p. 143). Destarte, o autor fez da sua incursão enquanto realizador um desafio às práticas antropológica e etnográfica e seus logo- e etnocentrismos. Um perro, portanto, à busca pelas diversidades, reforçado pela escassez material, e pela guerra civil, que a partir dos anos 1990 forçaria o autor a não mais rodar, filmar, mas apenas utilizar a linguagem do cinema e o referencial construído daí como processo mental para repensar o modo como narra a história e a identidade, a cultura do outro ao mesmo tempo que também narra a sua.

Do mito de Nelisita ou Nambalisita — herói de uma alma ou uma racionalidade comum a todos os tipos de homens, quer dizer, de todas as cores e credos — surgirá a palavra metamórfica “*eu sou aquele que se gerou a si mesmo*” (2009, p. 408, grifo do autor). Antítese à epistemologia que é a marca do hemisfério do observador — o Norte hegemônico, encantado com a sua imagem narcísica —; já o hemisfério do observado, o Sul em subdesenvolvimento, lida com os seus demônios, por vezes às voltas com os muitos nomes que o diabo tem. Algo que o próprio narrador de Ruy Duarte de Carvalho constatou, no diálogo travado com Riobaldo, em *Desmedida*, no capítulo “Esse Dr. João...” (cf. 2010b, p. 115-117), deste livro sobre crônicas de viagens pelo rio São Francisco. Inclusive, a própria ideia de haver uma “terceira metade” seria um erro, uma desmedida; mesma situação partilhada pela noção rosiana de “terceira margem”. O erro, o desmedido então enquanto necessidade, oportunidade formidável para ir ao encontro da alteridade, da “outridade”, incluindo aí o outro que há em nós. Enfim, mas não é um ser infernal que o autor angolano tem a propor em *A terceira metade*. A sua profanação, pensando aqui com o conceito de Giorgio Agamben, atende por Nambalisita, palavra da terra, narrativa mítica dos nyaneka. No romance, essa construção oral coletiva é alçada à condição de “um texto dupla ou triplamente intermediário entre si mesmo e um ouvinte, e não um leitor” (2009, p. 178), demonstrando, assim, que há outros modos de

conhecer no mundo sensível. Esteticamente, a palavra de Nambalisita surte o efeito esperado por pensadores como Achebe (2012), na expectativa de poder dizer o seu verdadeiro nome e de celebrar uma presença sociocultural do negro. E mais: contrária a “um certo regime da política, um regime de indeterminação das identidades, de deslegitimação das posições de palavra, de desregulação das partilhas do espaço e do tempo” (RANCIÈRE, 2009, p. 18), podemos pensar e perceber que a palavra metamórfica de Nambalisita, a sua autognose, ontogênese e artesanania, também é uma das “formas de inscrição de sentido da comunidade” (RANCIÈRE, 2009, p. 18). O que quer dizer que, junto ao autor implícito, dialogando com Trindade, podemos ouvir e conhecer, aprender “a palavra dos nyanekas”, dos não-ocidentais e ou ocidentalizados; valor que amplia a noção de angolidade para além daquilo que está disponível nos arredores da capital Luanda — “cidade das letras”, na expressão de Ángel Rama, pensando outras latitudes. A “palavra metamórfica” de Nambalisita surge num momento estrutural da narrativa, o capítulo “Dos nós da palavra”, em que o autor, na condição privilegiada de artífice, e por isso, ouvinte, atinge certo grau e/ou valor de autenticidade, pois ao nos disponibilizar o texto mítico de Nambalisita, contado por Trindade, revelaria uma verdade de representação do outro⁴, os seus limites, mas também a sua legitimidade enquanto palavra da terra. Trabalhando com o impossível — apreender “o todo” alheio —, em nossa hipótese, Ruy Duarte parte de um “mundo ininteligível”, construído pelo pensamento ocidental para silenciar o Negro, a sua história e cultura, civilização e humanidade — processo de redução estrutural do outro por via da animalização —, para questionar essa sobreposição do ocidente sobre o espaço outrem. Temos os exemplos clássicos da literatura imperial de Conrad, Hegel, San Bruno, que produziam representações aberrantes dos africanos (CARVALHO, 2010b; CHAVES; CAN, 2022). Se a fisionomia da epistemologia ocidental não prevê a alteridade do outro, do negro, do indígena, do não-ocidental, em geral, “¿Qué puede ser un conocimiento que no tiene ya como correlato la apertura al mundo y a la verdad sino solamente la vida y su errancia? ¿Y cómo pensar un sujeto sino a partir del error?” (AGAMBEN, 2007, p. 61).

É questionando esse tipo de produção de “espaço de ficção” (2009, p. 183, 239, 293) — de uma (re)invenção do outro à revelia da História e enquanto vazio demográfico, precedente à invasão do Eu ocidental —, que Ruy Duarte de Carvalho irá investir a sua atenção. O seu pensamento, inclusive, encontra paralelo com o texto de Cusicanqui (2008), no qual a autora discute sobre o “potencial epistemológico da história oral”, ou seja, da oralidade enquanto vetor de questionamento e possível resposta crítica à História oficial: da ruptura com o paradigma ocidental, que confina o saber do outro a determinada condição de inferioridade, à medida que a alteridade é alienada e instrumentalizada, até a própria descolonização da História. O exemplo paradigmático escolhido por Cusicanqui é o conto “El etnógrafo”, de Jorge Luis Borges, coincidentemente, uma das muitas atividades de Ruy Duarte; e entre o que um pesquisador desse cocar deve ou não revelar sobre

o outro, é preciso aprender a ouvir e lidar com a alteridade. Isso quer dizer que, pensando com Glissant (2021) e sua *Poética da relação* — palavra que une poesia e ética no mesmo termo —, o avaliador, no campo epistemológico do outro, deverá conviver com uma impossibilidade: que é o limite sobre o que e como dizer sobre o outro, a sua condição estremada. À medida que um sujeito como Ruy Duarte de Carvalho que não nasceu em África, nem é um dos pastores kuvale, e que seu texto etnográfico, por isso mesmo, se constitui como ficção sobre o outro, não poderá dizer tudo a respeito desse povo. Será que conseguiria dizer tudo o que sabe sobre os brasileiros? Sequer tentou, quando viajou pelo Brasil, justamente porque não gostaria de ver ou ler investida similar, tentando encerrar os vários povos que habitam Angola, África, num essencialismo errôneo. Com essa percepção do inteligível, torna-se impossível “cobrir”, “dominar” e cobrir para dominar o espaço do outro. Bem como descrever todas as etapas de fabricação e de consumo de um cigarro *Gitanes* seria, em linhas gerais, algo impraticável, como valiosamente nos professa Vargas Llosa — baseado em Claude Simon —, em *Cartas a um jovem escritor* (cf. MORAES, 2009). A própria presença do autor, Ruy Duarte, de seu narrador, na condição de autor implícito já seria o índice de impossibilidade de narrar tudo sobre o lugar do outro. Evidentemente, os cigarros, mas também o outro, em especial, o não-ocidental, tende a ser reduzido à condição de mero objeto. Situação incômoda que a prática antropológica de Ruy Duarte de Carvalho visa perscrutar.

Retomando o texto de Cusicanqui (2008), haver uma historiografia a partir do campo da alteridade significa “una radical crítica frente a todas las conceptualizaciones generadas a partir de paradigmas basados en la homogeneidad de la sociedad” (CUSICANQUI, 2008, p. 170), pautada pela exclusão social e repressão estatal, herdeiras, evidentemente, do colonialismo. A alternativa à opressão colonial frisada por Cusicanqui é recorrer aos saberes pré-coloniais: memória coletiva advinda da mitologia, da oralidade. Ao antropólogo cumpre superar o mito da intraduzibilidade para atender às necessidades da coletividade avaliada. Ou será que o observador deve conviver com mais essa impossibilidade? E como esse consciente não-ocidental, contra-hegemônico pode produzir uma afetação da gramática política vigente? A estética de fronteira de Ruy Duarte nos ajuda a entender isso, no modo como o autor se vale de um “pragmatismo” aprendido com os povos tradicionais africanos, processo inverso ao usual, ao utilizá-lo para afetar a língua portuguesa, via de expressão oficial e nacional, cuja performance seria assim alargada. Nesse estranhamento, em princípio, de gosto duvidoso, forja-se, assim, “uma tentativa de ultrapassar, tornando-as inadequadas, as categorias da literatura e da antropologia, em nome de uma ideia de poesia como espaço aberto e totalizante, capaz de produzir aquela reconciliação entre livro e vida que estaria na origem do sonho etnográfico” (MICELI, 2016, p. 58). Reconciliação entre conhecimento e vida, pois então, nesta etapa da Terra, marcada pelos movimentos migratórios e desenvolvimentistas dos homens, no qual vigora um discurso afinado com a expansão ocidental, cujo progresso suprime o de outros povos, grupamentos e sociedades não-ocidentais.

O erro prefigura no âmago de quem interroga, como o antropólogo, que é Ruy Duarte de Carvalho e que, “inversamente” errando, está “recorrendo a materiais que reportam cosmologias e cosmogonias africanas, bantus e outras” (2009, p. 422), visando a representatividade daqueles que porque “derrotados”, precisam refazer constantemente o caminho, para não sucumbir perante as muitas guerras e fomes que, em África, apenas reduz a possibilidade de sobrevivência de povos que não dispõem “nem das instituições, nem das gramáticas [...] da ocidentalidade de quem manda, domina e dispõe...” (2009, p. 45). Essa é uma das muitas passagens que compõem o romance *A terceira metade*, ouvido pelo autor implícito e contado por Jonas Trindade, um mucuíssu, indivíduo pré-banto, de um recorte étnico menos-prezado tanto por brancos como pelos próprios bantos. O mais-velho, de oitenta e poucos anos, nascido em 1922, foi atravessado por vários períodos da história recente de África, de Angola: do colonial ao pós-guerra civil.

Os diálogos entre o mais-velho Trindade e o autor implícito, às margens do rio Kunene, simbolizam uma recuperação da história oral do sudoeste angolano, que se estende à zona austral (Namíbia, Santa Helena, Cabo das Agulhas), e culmina com uma proposta emancipadora em relação ao humanismo ocidental, um programa Neoanimista, tencionando uma “alternativa” à condição de insularidade e penúria vivida pelas populações dessa região de fronteira. Até poderíamos erroneamente definir o gesto do autor como um ato de “socorrer” o outro africano, espelhando-se no mito do salvador da pátria, mas a função da narrativa de Ruy Duarte de Carvalho vai além e visa questionar os limites da ideia de autonomia e de autodeterminação que, na visão do autor, raramente são garantidas pelo Estado angolano aos povos tradicionais africanos. Ruy Duarte já se perguntou “Em quem pensam os políticos? (1994)” e “Em quem pensa quem ‘responde’ pelo ‘observado’? (2002)”. Na ausência de uma resposta efetiva e imediata, o autor angolano manteve como alternativa e convicção, pertinente ao discurso dominante a ser questionado, “A tradição oral enquanto recurso e referência para uma actuação poética interveniente (1990)”, no liame entre “Poesia, cinema e antropologia, três pólos de um exercício de acção (1990)”⁵. Ao que parece, para transpor essas observações para o plano do Outro seria preciso encontrar uma forma de inscrever a alteridade africana no “arquivo cultural do ocidente” (SAID, 2011, p. 101). A saída seria proceder à desmedida, um corte produtivo ou a uma “cesura na narrativa da modernidade”, como define Bhabha (1998, p. 339). Com efeito, o negro passaria a poder narrar a própria identidade, com os seus próprios saberes etc. E por que não a narra? Porque o espaço colonial é “a terra vazia ou deserta cuja história tem de ser começada, cujos arquivos devem ser preenchidos” (BHABHA, 1998, p. 339). Essa é a ontogonia da nulificação do negro pela suposta primazia civilizacional do ocidente. O pensamento humanista, além de não prever o outro, pois nesse paradigma só haveria um modo de definir a identidade, não permite ao outro que os seus discursos sejam contínua e contigualmente conduzidos por esse outro, valendo-se “de todos os seus sistemas, produ-”

vo, representacional, educativo, jurídico, lúdico, cultural” (1995, p. 235); e aí, restaria ao outro, ao negro, no caso, e nesse cenário, a sublimação a um sistema que age paulatinamente com violência porque pautado numa ideia de “superioridade civilizacional” (CHAVES; CAN, 2016, p. 16, 26).

À medida que o paradigma humanista opera numa clave de etnocentrismo, é possível, inclusive, voltar a “encarar a produção literária africana como uma espécie de produto neo-colonial” (LEITE, 1998, p. 13). E isso, especialmente, porque o lugar do autor, e do crítico acadêmico, no caso de Ruy Duarte de Carvalho, (ainda) se dá “inevitavelmente dentro dos arquivos eurocêntricos de um ocidente imperialista ou neocolonial” (BHABHA, 1998, p. 43). Assim o é também a performance dos Estados-nação em Angola, cuja democracia permanece orientada pelo modelo ocidental de civilização, mesmo no pós-independência. Trata-se de um Estado africano “ao serviço de uma máquina que só entende uma maneira de ser homem com direito a direitos e o resto está condenado à condição de folclore...” (2009, p. 401). E isto porque, na esteira do pensamento humanista, e sua historiografia, que nulifica o negro,

o mundo tinha sido feito para uso deles [os ocidentais] e, em nome de Deus e da civilização, estavam autorizados até a reduzir todos os outros seres humanos do mundo ao estatuto de animais domésticos treinados para lhes legarem depois a herança envenenada dos seguimentos pós-coloniais, estados modernos definidos por fronteiras políticas coloniais historicamente recentes e alheias aos diferentes e muitas vezes distintos grupos ou sociedades envolvidos ou retalhados, e portanto sem nação ou arranjo plurinacional constituídos à data das independências, a que se exigiu de pronto o desempenho de estados-nação (2009, p. 403-404)

Para desalienar e descolonizar a História, seria preciso apostar numa “narrativa dialética” entre história, memória e testemunho — um “lugar de memória”, no termo de Pierre Nora (1985 *apud* FONSECA, 2002), gerando uma “historiografia difusa” porque relacional, afim a uma construção coletiva. A epistemologia ocidental está “arquivando” a alteridade, seja porque subentende que é “preciso acabar” com o outro africano (2009, p. 46), seja porque quer reduzi-lo a mero informante (2009, p. 248-249), antes de seu completo desaparecimento enquanto diferença cultural (2009, p. 268). Resta, então, acessar este “arquivo”, para encontrar, na memória coletiva do outro, práticas que viabilizem a possibilidade de um paradigma emancipador. Contra um exercício de memória acrítico, imposto pela concepção humanista do sensível, é preciso superar a “intraduzibilidade” que marca a assimetria entre o saber institucional e o saber do outro avaliado. A inversão é almejada, usualmente, por cientistas sociais do campo das epistemologias do Sul, e a aposta na relação entre história e texto mítico, possibilita recuperar uma “memória outra”, algo que extrapolaria, inclusive, o alcance da historiografia clássica, superando ou questionando o exclusivo historicista, que costuma conter a sua própria crítica e afinidades. Com efeito, “[l]a conexión mito-

-historia recupera así su valor hermenéutico y permite descubrir el sentido profundo de los ciclos de resistencia india, en los cuales la sociedad oprimida retoma su carácter de sujeto de la historia” (CUSICANQUI, 2008, p. 169).

Em *A terceira metade*, o mito de Nambalisita é fundamental para a resposta crítica que Trindade e o autor implícito endereçam ao pensamento humanista ocidental. Mas, para chegar a esse ponto da narrativa, ao livro, especialmente ao *romance austral* de Trindade, para introduzi-los, naturalmente, teve de se imprimir um percurso. A intolerância e a predação promovidas pela razão ocidental em relação ao espaço do outro é senão “lugar então para o erro, o engano e o mal...” (2009, p. 408) — tal qual o espaço colonial de que fala Bhabha (1998). Para enfrentar esse impasse é preciso reconhecer que “a história é o arquivo, é o desenho do que somos e deixamos de ser” (2009, p. 407). O desmantelamento da identidade do outro, o não-reconhecimento da alteridade do outro, é apenas um indício de que a narrativa da humanidade, única e exclusivamente, à guisa do pensamento humanista é “um programa de devir que a história não alcançava...” (2009, p. 74). Na contracorrente da expansão ocidental, há a epistemologia de um nomadismo circular, como os dos pastores kuvale, e uma poética da errância, pautada no contato dialético com o outro, como o faz o autor implícito de Ruy Duarte com Trindade. Pensando com Glissant, em especial, o capítulo “A errância, o exílio” de *Poética da relação* (2021), se a raiz (o paradigma ocidental) é monolíngue, o rizoma (a alteridade do outro) é multilíngue. Assim, a identidade é (re)construída na relação entre linguagens, palavras, culturas, gramáticas. E “isso porque o pensamento da errância é também o pensamento do relativo, que é o transmitido, mas também o relatado. O pensamento da errância é uma poética, e que subentende que, em determinado momento, ela se diz” (GLISSANT, 2021, p. 42).

É para ganhar “a consciência dos erros...” (2009, p. 388) cometidos pelo humanismo ocidental, pela espoliação colonialista, na zona austral africana, mas não só, que o autor implícito de *A terceira metade* vai ao encontro das “memórias” de Jonas Trindade. Como nos diz Hampaté Bâ, “Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168). E é de Hampaté Bâ a tradução para o francês do texto “Koumen”, que integra *Ondula, savana branca* e que estrutura *A terceira metade*. A própria divisão da recolha de poesia oral em “versões, derivações e reconversões” pode ser equiparada à divisão do romance em três livros: as versões do povo à sua história (Livro I), transmitidas por Trindade, na posição de mediador de culturas, banta e branca; as derivações dos personagens (Livro II), inclusive a do autor implícito pelo Cabo das Agulhas, Califórnia e Swakopmund, e cujos cadernos do autor se imbricam com os do narrador, no recurso à metaficção ou à “autocolocação”, na acepção de Ruy Duarte; e, por fim, as reconversões (Livro III), a partir das quais se situam as inserções da poesia e do cinema “etnográfico” ressignificados. Entretanto, como um poema responderia a uma noção de arquivo? Em nossa hipótese, o último romance de Ruy Duarte de Carvalho encarna o próprio programa

neanimista que propõe, à medida que a narrativa se situa numa fronteira entre “a palavra que demonstra e aquela que representa...” (2009, p. 383), e cuja forma, romanesca, pode ser definida como “um programa de acção urdido para questionar o paradigma humanista” (2011), mas não só, veremos. E isso se dá “exactamente em função do espaço que concede a outra voz, que com a primeira estabelece um jogo de troca de identidades que deixa espaço à imitação, à paródia, ao *pastiche*” (MICELI, 2011, p. 100, grifo da autora), mas também a inter- e a intratextualidade, e ao recitar. A recitação enquanto ato e ou exercício poético, mas também de citação e de transcrição, em linha e em verso, de textos de matrizes orais africanas. Quer dizer, o romance de Ruy Duarte opera esse jogo, revelando propriedades de uma “arte de arquivamento e de transmissão assumidas pela palavra falada e ouvida” (FONSECA, 2016, p. 13). Foi a pretexto de recolher fitas supostamente com rezas gravadas por Trindade (2009, p. 18), que o autor implícito foi ao seu encontro, no Kambeno, no sudoeste de Angola. Mas por que Trindade quer se gravar? Esse será o cenário de escuta do outro no romance, cujas memórias de Trindade chegarão ao momento em que o mucuísso se encontrou com o autor implícito. Essa complexidade espaçotemporal, modulada pela transumância afim à circulação dos pastores no deserto, determinará o ritmo e a estrutura errante de *A terceira metade*. As fitas, assim como o cigarro *Gitanes*, são um objeto — e estarão vazias, descobrirá o autor implícito no final do romance. O mais importante é o porquê Trindade queria gravá-las, o que o aflige. A vivência de Trindade enquanto serviçal, cozinhando em acampamentos para exploradores e cientistas ocidentais, revelará o poder envenenante do cozinheiro (2009, p. 101), cuja resposta crítica fará o ocidente, entre aspas, provar de seu próprio veneno. Dar “erro no sistema”, poder do *clinamen*, surge do aprendizado de Trindade enquanto cozinheiro, ofício que

lhe garantiu escutar e arquivar muita palavra sábia, por esses matos fora e sem dúvida mais do que tendo ido à escola, conforme onde foi estando, com quem, em que fase do roteiro de experiências e de configuração de consciência, da sua constituição como pessoa, quer dizer, conforme o que viu, ouviu e discerniu, e o que inscreveu na parte de si mesmo que nem o próprio controla e no livro de assentos dos alcances, das evidências reconhecidas e retidas para balizar juízos, decisões, e colocações presentes e futuras... (2009, p. 62)

Qual será *O sabor do arquivo*? Para Farge (2009), que já trabalhou com Foucault, é “uma errância por meio das palavras de outro” (FARGE, 2009, p. 119). Na visão de Foucault, o arquivo é um acesso às linguagens disponíveis e ao dizível. E por que falamos de arquivo se estamos em busca de uma interpolação entre poesia e erro? Porque buscamos evidenciar o “modo original de textualização da ‘oralidade’” (LEITE, 1998, p. 36) empreendido por Ruy Duarte de Carvalho. O oral textualizado é inscrito na poética do autor angolano tanto no recurso à cenarização, que prevê a escuta do outro, como na intertextualidade com a poesia de matriz tradicional africana. Dos aforismos aprendidos com um “amigo Tom”, Trindade “registava, guardava,

arquivava, porque sabia que não tardaria a hora de entender como era tudo, um dia” (2009, p. 171). Esse dia se dá quando Trindade, junto e ao serviço de um naturalista sueco, nos anos 1980, irá atravessar a zona austral africana, até chegar ao Cabo das Agulhas. Aí, ao se deparar com a paisagem, o muçulmo perceberá que a geografia do mar também o pertence e não apenas a do deserto. Um momento derradeiro, similar ao segmento de “Koumen” no qual o pastor Silé Sadio está “na matriz do mundo”, e como se o encontro dos oceanos Atlântico e Índico, nas Agulhas, equivalesse a estar “na fronteira do saber dos homens” (2022, p. 84). Essa percepção é acompanhada de um sonho, corte onírico, que indicia uma “terceira metade” na narrativa, e o “roteiro de experiências”, supracitado. A mancha gráfica, nessa passagem de *A terceira metade*, o capítulo “Da gravação do rosto 2”, incorpora inscrições cinematográficas, incluindo “plano anterior”, “flash-backs” e “vozes off” — este último, um recurso que reforça um cenário de escuta do outro. É nesse campo onírico que Trindade, enquanto destinatário da epígrafe do romance, provará o “sabor do arquivo”, pois, se desfazer nós é galgar conhecimento,

uma atenção sem fé engendra o esquecimento e o esquecimento é que apadrinha o erro..... cada conquista provém de outra conquista e a *posse* da ciência é discernir como se entrança nelas o saber..... os nós vazios..... os nós misteriosos..... os investidos nós e o nome destes..... [...] a ciência há de surgir espontaneamente como aos lábios do neófito ocorre o *sabor do leite* (2009, p. 359-360, grifos nossos)

É neste “enquadramento de *posse*, reconquista pela distância, que se esboça uma nova proposta poética” (LEITE, 1998, p. 135, grifo da autora), e desvelam-se os “nós da palavra” (2009, p. 410-411), para objetar a razão humanista. Estes e outros versos são transcrições de Ruy Duarte de Carvalho a partir do acesso que fez ao arquivo etnográfico legado pela expansão ocidental. Por isso nossa aposta no termo “arquivo” como chave de leitura dos intentos do programa neoanimista; de como seria possível tencionar a inscrição do outro a partir da “escrita de si”, dentro do paradigma ocidental e o questionar. Se “a história é o arquivo, é o desenho do que somos e deixamos de ser”, reiteramos, por enquanto, para haver a autoinscrição do outro “o atual ainda é o esboço” (2009, p. 407). Esta seria a contribuição de Ruy Duarte, a sua “proposta poética” a partir da situação de “autocolocação” por ele tão insistida.

A questão da autocolocação parece ter sido o posto encontrado por Ruy Duarte de Carvalho para ganhar entrosamento com o “arquivo” da alteridade africana. Partindo de Angola e não do hemisfério norte, como tantos viajantes e cientistas em busca do outro, o próprio Ruy Duarte passou a se entender enquanto alteridade, posicionando-se como um outro em relação aos observadores da série ocidental e ocidentalizada. Assim o seu devir passaria a ser em busca de uma “razão angolana” antinômica a uma razão imperialista. Além disso, como e por que inscrever um analfabeto (ou quase) no paradigma ocidental, e fazer isso sem “interpretar” esse outro

como exótico? Se a historiografia ocidental reduziu o espaço do outro africano à anomia, o percurso de autores como Ruy Duarte, que possui a sua “meia-ficção-erudito-poético-viageira”, procurou inverter a colonialidade inerente a certo pensamento humanista, bem como rasurar a “imagem da África encerrada no mato” (CHAVES; CAN, 2016, p. 18). Foi a partir da experiência e do aprendizado com “gente de matos e de grotas, de roças e capinzais” (2008, p. 13), que o autor angolano forjou a sua “literatura de fronteira”, que entendemos como uma das linhas de fuga para ele chegar à formulação neoanimista. Apesar disso, o termo “fronteira” não ganha a mesma força e atenção, que há no romance, noutros textos do autor sobre o neoanimismo. Se a literatura de fronteira é uma disposição em relação à linguagem tal qual é o entendimento de Foucault sobre “arquivo”, o neoanimismo intenta proceder a uma releitura dos saberes da alteridade, “ouvi-los” em busca de paradigmas emancipadores advindos daí, do campo do outro. Parece-nos, que há nos últimos escritos de Ruy Duarte uma substituição paulatina de sua obsessão pela questão da “fronteira” para investir na expressão “paradigma”. É uma palavra que se reafirma nos textos “Tempo de ouvir o outro... (2008)” e “Decálogo neoanimista (2009)”⁶. Ouvir a alteridade é “socorrer-se” e solidarizar com a causa do outro. Questionar-se sobre as implicações de seu afazer é o gesto de alguém que está

procurando antes tentar descortinar e extrair o que poderá estar por detrás dos *documentos etnográficos* que foram utilizados, se existirem, ou dos textos produzidos sem que os seus autores tivessem[em] em conta a hipótese de poder existir qualquer outro paradigma susceptível de merecer alguma consideração..... uma releitura, portanto, que ensaiasse agora outra perspectiva, uma perspectiva, precisamente, que tivesse em conta outras maneiras de o homem ver a sua relação com o resto da criação, que conferisse, assim, uma importância e uma pertinência diferentes a paradigmas outros que não o paradigma humanista ocidental que se impôs, dominou, e impera a partir daí em exclusividade..... (2011, grifo nosso)

Introduzimos a citação com certa carga afetiva, mas parece que foi essa sensação de liberdade a solução encontrada por Ruy Duarte de Carvalho, para buscar uma componente ausente na composição da ideia ocidental de identidade: a solidariedade com a causa do negro, do outro. Ao que parece, a recíproca só passou a ser verdadeira, quando o cientista que há em Ruy Duarte estendeu a noção e a sua posição de autocolocação para a própria necessidade de fazer esse acesso ao arquivo, e vasculhar “a outridade que se encontra guardada no acervo da tradição ancestral” (PADILHA, 2002, p. 251). A heurística do autor angolano, que assume a releitura dos saberes do outro, a partir do que está escrito pelo saber ocidental sobre o saber do outro (2009, p. 407), as etnografias, mas não só, envolve “uma abordagem etnográfica dos arquivos, entendidos como lugar de encontro — e de dominação — entre culturas, saberes e instâncias de poder” (HEYMANN; NEDEL, 2018, p. 10). Seria um erro para alguém que é antropólogo uma mistura de categorias,

entre projeto pessoal e profissional, mas foi o que aconteceu na experiência de Ruy Duarte desde o Namibe. Esse rompante estético, provavelmente provoca uma mudança no tipo de observador ocidental e ou ocidentalizado. A vanguarda das atividades de Ruy Duarte de Carvalho, concentradas no polo popular, representa uma mudança de disposição em relação ao poder do arquivo, “um saber criado a serviço da lei e dos governos” (HEYMANN; NEDEL, 2018, p. 7), mas que deveria ganhar outro uso, em favor do povo, como defende o autor angolano, de modo ferrenho:

Criticando ou combatendo o paradigma humanista e prognosticando a recuperação de políticas do equilíbrio, os neoanimistas pretendem antes recolocar o desempenho e a livre existência das pessoas em equilíbrio, precisamente, com os interesses comuns das pessoas, de todas as pessoas e de toda a criação. (2010a)

Mbembe (2002, 2019), atento à questão do arquivo, faz aproximação interessante entre fronteiras e paradigmas, quando contrasta a ideia ocidental de liberdade de movimento à mobilidade na África pré-colonial, a ser reexaminada, e diz: “queremos reunir os arquivos do mundo em geral, não apenas os documentos ocidentais” (MBEMBE, 2019). E aí, é interessante que o autor camaronês vai questionar os limites do arquivo ocidental, porque não prever o outro é já uma fronteira, um abismo. A obra de Ruy Duarte de Carvalho é pautada por uma obsessão pelo espaço, dentre o qual a fronteira é o signo, que “insinuando-se ou explicitando-se, aponta a noção geográfica como uma notável cadeia significativa no itinerário de quem via na errância muito mais que um tema” (CHAVES; CAN, 2016, p. 16). Com efeito, visando uma ambiciosa inversão pragmática e paradigmática, a fronteira representa uma saída para errar, para rasurar a “expressão do poder que a língua também é” (2008, p. 22).

A “errância técnico-compositiva, de improvisação de novas formas” (LEITE, 1998, p. 133), de Ruy Duarte de Carvalho, diz muito respeito sobre os modos como o autor reinventa, ressignifica poeticamente a etnografia, a oralidade dos povos africanos. O percurso de Silé Sadio ou a estruturação de “Koumen”, reconvertida por Ruy Duarte de Carvalho, a partir do conto original, norteia a errância de Trindade e determina a estrutura de *A terceira metade*. A nossa hipótese é que os três livros do romance coincidem com as três idades a serem vivenciadas pelo neófito, o pastor iniciante, cuja travessia prevê uma etapa de aprendizagem, uma de prática e uma de ensino (2022, p. 198). Esta última é que nos interessa, pois é aí que Trindade irá não só narrar de si para si (2009, p. 349), mas questionar, quer dizer, “dar erro no sistema”. Neste corte produtivo, possível “lugar de memória” (NORA, 1985 *apud* FONSECA, 2002), outra instância de uma “terceira metade”, Trindade irá questionar o humanismo. E fará isso a partir de sua bantuiização. A certa altura da narrativa, o autor implícito se pergunta: “revelação onírica ou de outra ordem mais secreta ainda, metamórfica, misteriosa, de até nem ser prudente querer saber?” (2009, p. 60). Esta indagação, no capítulo “Tyikweia 2”, remonta ao tempo das memórias de Trindade em que o mucuíso serviu

aos kuvale, como guardador de rebanhos, recuperando o gado espoliado pelos colonos portugueses, nos anos 1940, na guerra do *kalombola*. É nesse cenário que Trindade “aprendera” muitos dos versos inseridos em *A terceira metade*, para além de tantos outros aforismos ouvidos ao “amigo Tom”. Assim como Ruy Duarte bebeu das fontes africanas, antes de Trindade “beber” o leite do saber, a sua errância envolveu superar os nós da história (2009, p. 231) para alcançar os nós da palavra, e responder ao ocidente com a palavra metamórfica de Nambalisita — “eu sou aquele que se gerou a si mesmo”, como vimos.

Ademais, situando-se numa fronteira entre ser poeta e ser etnógrafo, o autor implícito de Ruy Duarte de Carvalho conseguiu imprimir um avanço em relação a impossibilidade ou o mito da intraduzibilidade despendido pelo protagonista do poema de Jorge Luis Borges. Em “El etnógrafo”, Fred Murdock sonha com bisontes, mas estranha a racionalidade dos indígenas, para dizer sobre o que aprende enquanto adventício e, no entanto, sabe que contar o segredo da tribo não deixaria de ser um exercício de delatar para deletar a cultura e a territorialidade do outro por si avaliado. Errando o nome Texas, local onde o narrador ouviu contar a estória e, assim, a nós a transmite, temos *taxes*, termo inglês para imposto, a mesma prerrogativa que engatilhou o desmantelamento dos kuvale, ora, “en las guerras de la frontera” (BORGES, 1984, p. 989). O texto de Borges foi avaliado de modo comovente por Ruy Duarte em “Três razões para não dizer (1996)” (cf. CARVALHO, 2008). Juntamente com o caso de outro etnógrafo, indesejado pelos próprios nativos Orang-Kubu, Marcel Appenzell, no romance *La Vie, mode d'emploi* (1978), de Georges Perec. Ambos Appenzell e Murdock são “neófitos”, inclusive. “Erraram” para o outro que constitui Ruy Duarte, inscrito numa série, “acertar”. A terceira razão Ruy Duarte de Carvalho só nos revelou mais tarde, em *Actas da Maianga: dizer das guerras, em Angola* (2003). Aí está o hemisfério do observado ratificando o caráter universal de suas lamúrias. Quantas outras palavras concentradas no polo popular são capazes de mudar esse quadro? Caso contrário, a ciência não passa de “una mera frivolidad” (BORGES, 1984, p. 990).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

AGAMBEN, Giorgio. *La inmanencia absoluta*. Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. In: GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermín (Org.). *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 59-92.

ARISTÓTELES. *Arte poética*. In: *A poética clássica*. São Paulo: Cultrix, 2005.

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

BORGES, Jorge Luis. El etnógrafo. In: *Obras completas 1923-1972*. 14. ed. Buenos Aires: Emecé, 1984. p. 989-990.

CARVALHO, Ruy Duarte de. *A câmara, a escrita e a coisa dita... fitas, textos e palestras*. Lisboa: Cotovia, 2008.

_____. 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>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

_____. *Desmedida*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2010b.

_____. O futuro já começou? Transições políticas e afirmação identitária entre os pastores kuvale (herero) do sudoeste de Angola. *Lusotopie*, Ais de Provença, n. 2, p. 221-237, 1995. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1995_num_2_1_988>. Acesso em: 13 ago. 2022.

_____. *Ondula, savana branca* seguido de *Observação directa*. São Paulo: Círculo de Poemas, 2022.

_____. Tempo de ouvir o ‘outro’ enquanto o “outro” existe, antes que haja só o *outro*... Ou pré-manifesto neo-animista. *Buala*, 17 jun. 2011. 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>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

_____. *A terceira metade*. Lisboa: Cotovia, 2009.

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

CHAVES, Rita; CAN, Nazir Ahmed. De passagens e paisagens: geografia e alteridades em Ruy Duarte de Carvalho. *Abril*, Niterói, v. 8, n. 16, p. 15-28, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29886>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

_____. Empire and literature: from the schism of race to the seism of the “other”. In: Khan *et al.* (Org.). *Racism and racial surveillance: modernity matters*. Trad. Ana Monteiro. Londres: Routledge, 2022. p. 16-40.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la Historia. In: MARTÍNEZ *et al.* *Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 154-176.

FARGE, Arlette. *O sabor do arquivo*. Trad. Fátima Murad. São Paulo: EDUSP, 2009.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Impurezas e hibridações: textos em transformação. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 9, p. 8-22, 2002. Disponível em: <<https://doi.org/10.17851/2317-2096.9..8-22>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

_____. Literatura e oralidade africanas: mediações. *Mulemba*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 12-34, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.35520/mulemba.2016.v8n15a5327>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Trad. Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África*. v. 1. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

HEYMANN, Luciana; NEDEL, Letícia. Apresentação. In: HEYMANN, Luciana; NEDEL, Letícia (Org.). *Pensar os arquivos: uma antologia*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2018. p. 7-13.

LANÇA, Marta. “Foi a partir do cinema que me tornei antropólogo”. In: _____. (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>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades & escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Colibri, 1998.

MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteiras. Trad. Stephanie Borges. *Serrote*, Rio de Janeiro, n. 31, 2019. Disponível em: <<https://www.revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe/>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

_____. The power of the archive and its limits. Trad. Judith Inggs. In: Hamilton et al. (Org.). *Refiguring the archive*. Dordrecht: Kluwer, 2002. p. 19-26.

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>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

MICELI, Sonia. *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>>. Acesso em: 13 ago. 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>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. 2. ed. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; São Paulo: Ed. 34, 2009.

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

Recebido para avaliação em 03/11/2022

Aprovado para publicação em 06/12/2022

NOTAS

1 Mestrando em Literaturas Portuguesa e Africanas, no Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES/UFRJ. Membro do PIELAFRICA: Pactos e Impactos do Espaço nas Literaturas Africanas. Email: joseantonio@letras.ufrj.br.

2 Até o momento, o único romance da trilogia publicado no Brasil, pela Companhia das Letras, em 2007.

3 Doravante, a obra de Ruy Duarte de Carvalho será citada pelo ano de publicação e paginação, quando houver.

4 Partimos de observações encontradas em Moraes (2009). Especialmente, quando a autora diz: “estar em dado lugar, ouvir e ver certas coisas, não outras”. No simulacro cenarizado por Ruy Duarte de Carvalho, o autor implícito convive com as informações “disponibilizadas” por seu interlocutor. Cumpre ressaltar, entretanto, que não há uma prática etnográfica em *A terceira metade*, até porque trata-se de um romance. O que há, na verdade, é um acesso ao “arquivo”, um recurso ao dizível enquanto possibilidade de autoinscrição do outro radical africano, modulado por etnografias, de onde deriva a palavra de Nambalisita e, em grande medida, a poesia de *Ondula, savana branca*. Para uma definição copiosa sobre essa noção de acesso ao saber do outro, que estamos tentando assinalar, convém a leitura dos verbetes “Arquivo” e “Práticas inespecíficas” no *Indiccionário do contemporâneo* (Ed. UFMG, 2018).

5 Títulos dos textos citados cf. Carvalho (2008).

6 Os anos entre parêntesis são referentes ao ano de elaboração dos textos.