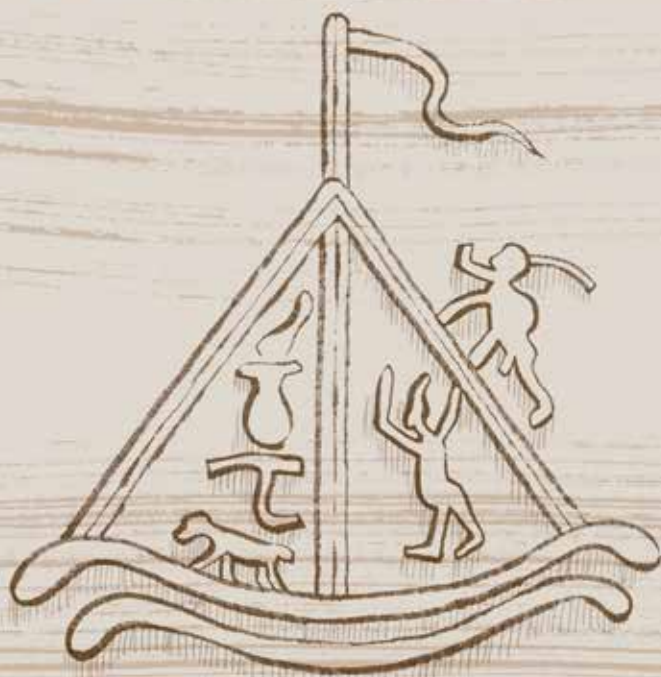


# TRANSCOLONIAL

João Pina-Cabral



ICS







# Transcolonial

João Pina-Cabral

ICS

Imprensa  
de Ciências  
Sociais

Imprensa de Ciências Sociais



Instituto de Ciências Sociais  
da Universidade de Lisboa

Av. Prof. Aníbal de Bettencourt, 9  
1600-189 Lisboa – Portugal  
Telef. 21 780 4700 – Fax 21 794 0274

[www.ics.ulisboa.pt/imprensa](http://www.ics.ulisboa.pt/imprensa)  
E-mail: [imprensa@ics.ul.pt](mailto:imprensa@ics.ul.pt)

Instituto de Ciências Sociais — Catalogação na Publicação

PINA-CABRAL, João, 1954-

Transcolonial / João Pina-Cabral.

- Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2022.

- 23 cm

Trânsitos coloniais

Canibalismo

Moçambique

África

ISBN 978-972-671-726-3  
ISBN EPUB 978-972-671-727-0  
ISBN PDF 978-972-671-728-7  
CDU 39



© Instituto de Ciências Sociais, 2022

Capa: Rui Rasquinho

Projecto gráfico: Aresta Criativa – Artes Gráficas, Lda.

Revisão: Catarina Carvalheiro

Impressão e acabamento: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, Lda.

Depósito legal: 507584/22

1.ª edição: Dezembro de 2022

# Índice

Capítulo 1	
<b>Transcolonial</b> .....	13
Um passado pessoal e coletivo.....	17
Os ensaios .....	24
Capítulo 2	
<b>O retorno da Laurentina</b> .....	29
Um enorme peixe canibal.....	30
Sobre bacalhau e sereias .....	41
Laurentina e o <i>nyamussoro</i> .....	43
Lourenço Marques/Maputo?.....	48
Coda antropofágica .....	52
Capítulo 3	
<b>Galvão na terra dos canibais</b> .....	53
Colonialismo.....	54
Galvão em África .....	58
O tempo e o canibalismo .....	64
Dentes carnívoros.....	66
Hediondo pantagruelismo .....	68
Deslizes de tradução e registos de verdade.....	70
Uma confissão .....	71
Confronto colonial.....	75
Zombies subalternos.....	77
Agorafobia colonial .....	80

Compatibilidades equívocas.....	84
Conclusão .....	86
Capítulo 4	
<b>Um imbróglio de parencças</b> .....	89
Diferentes nomes .....	90
Assimetrias valorativas .....	92
Difusão cultural e identidade social.....	94
Sub-rogação ou riso .....	96
Capítulo 5	
<b>Rios e estações</b> .....	99
Solidariedades primárias.....	102
O contexto histórico .....	104
A ferida colonial .....	105
Três vidas.....	110
Autoridades tradicionais .....	113
«99,9% dos moçambicanos são pretos» .....	119
Conclusão .....	123
Capítulo 6	
<b>O Jardim da Dona Berta</b> .....	125
O Jardim da Dona Berta .....	126
A segunda visitaçã de Dona Berta.....	132
Conclusão .....	138
Capítulo 7	
<b>Agora podes saber o que é ser pobre</b> .....	143
Tu és pobre .....	143
Triangulaçã .....	147
Colegas de voo .....	149
Identificações cruzadas.....	151
Conclusão: dois eixos de identificaçã .....	154
Capítulo 8	
<b>A Catedral de Palhotas</b> .....	157
Pancho Guedes e o Moçambique tardocolonial.....	158
As igrejas protestantes .....	163

O arquiteto e o bispo . . . . .	168
Construir no Caniço . . . . .	176
Chamanculo . . . . .	181
As almas penadas do Caniço – agosto de 2010. . . . .	192
Capítulo 9	
<b>Os albinos não morrem</b> . . . . .	197
Intersubjetividade e o automóvel . . . . .	198
Os albinos não morrem . . . . .	199
Crença e interpretação . . . . .	203
Verdade e crenças sobre albinos. . . . .	206
Ostensividade e a rede da crença . . . . .	210
Ostensividade e retenção . . . . .	214
Visões do mundo, classificações e protótipos. . . . .	216
Conclusão . . . . .	221
Capítulo 10	
<b>Crises de fraternidade</b> . . . . .	223
Alteridade . . . . .	223
O pano de fundo. . . . .	226
Crises de fraternidade . . . . .	228
O pescador e o advogado . . . . .	230
Dona Ermelinda . . . . .	236
A paz na proximidade . . . . .	242
Notas finais . . . . .	243
Capítulo 11	
<b>Cisma e continuidade</b> . . . . .	247
Portugalidade e agência . . . . .	248
A «tradução» e as categorias intermédias . . . . .	254
O silenciamento das continuidades . . . . .	259
Pós-colonialismo . . . . .	262
Capítulo 12	
<b>O equívoco da raça</b> . . . . .	267
O contexto histórico de <i>Race Relations</i> . . . . .	268
O preço da ambiguidade. . . . .	273
Os equívocos da leitura transcolonial . . . . .	277

Uma pluralidade de «raças» .....	282
Capítulo 13	
<b>Portugal e a lusotopia</b> .....	289
Um problema de viabilidade .....	289
A proximidade europeia – aquém-mar .....	293
A proximidade atlântica – além-mar .....	294
O fim do West.....	299
A atual crise de viabilidade.....	301
<b>Agradecimentos</b> .....	307
<b>Bibliografia</b> .....	313

## Índice de figuras e quadros

1.1	Uma cerimónia de batismo no interior da província de Gaza . .	20
1.2	O Hotel Polana na década de 1920 . . . . .	21
2.1	«Um homem Bila de Bilene» . . . . .	32
2.2	«Tipos Angónis, descendentes dos primeiros invasores mangónis» . . . . .	34
2.3	«Mordungaz, depois Gungunhana» . . . . .	36
2.4	«Burocracia no acampamento» . . . . .	40
2.5	«Rapariga Bila do Bilene» . . . . .	42
2.6	Travessia da Baía de Inhambane, julho de 1997 . . . . .	45
2.7	«Camila, mulher de Lourenço Marques», a narradora das histórias, esposa de Elias Spoon, o assistente de terreno de Junod . . . . .	47
2.8	Fábrica da cerveja Laurentina . . . . .	49
3.1	Página de rosto de <i>Antropófagos</i> . . . . .	53
3.2	Henrique Galvão . . . . .	59
3.3	«Conferência com soba: em que se fala de antropófagos» . . . . .	61
3.4	Capa do livro de Galvão . . . . .	62
3.5	O festim canibal reconstituído . . . . .	65
3.6	Exemplo de deslocação fantasmática. A legenda original diz: «Uma expressão do Meneca Paca, Kinzare de Nambuango, cantando a Puhita» . . . . .	67
3.7	«Outra atitude de Nambua Mainga» . . . . .	68
3.8	«Nambua Mainga, N’Ganga do povo da Praia» . . . . .	68
3.9	Mulheres Nambuango acusadas de terem praticado antropofagia. A legenda original diz: «Mulheres canibais» . . . . .	76
3.10	«Ataque noturno» . . . . .	83

3.11	«Grupo de Kinzares de Nambuanguo fotografados em S. Tomé, para onde foram deportados» . . . . .	85
6.1	Vista geral do Jardim da Dona Berta . . . . .	127
6.2	Uma <i>joint venture</i> na principal avenida da cidade . . . . .	128
6.3	Dona Berta na altura da visita presidencial a Moçambique, em 1956 . . . . .	129
6.4	O jardim no início da década de 1960 . . . . .	130
6.5	Fonte de água no jardim, datada poucas semanas após a morte de Berta Craveiro Lopes . . . . .	131
6.6	A placa dedicatória de Dona Berta em 2001 e os fotógrafos . . . . .	134
7.1	Perfis comparados de companheiros de voo . . . . .	150
7.2	Eixos de identificação lusotópica . . . . .	155
8.1	Salazar visto por um escultor maconde – coleção pessoal de Pancho Guedes . . . . .	159
8.2	Mouzinho no interior da Fortaleza . . . . .	161
8.3	A Catedral de Maciene . . . . .	169
8.4	Altar-mor, Catedral de Maciene, D. Dinis Sengulane celebrando . . . . .	171
8.5	O projeto inicial da Catedral de Palhotas . . . . .	174
8.6	Pancho Guedes e mais um projeto sonhado (o «futuro» Museu Malangatana) . . . . .	175
8.7	Plano lateral da Catedral de Palhotas . . . . .	180
8.8	Plano aéreo da Catedral de Palhotas . . . . .	183
8.9	Centro Diocesano de Chamanculo . . . . .	184
8.10	Altar-mor, Centro Anglicano de Chamanculo . . . . .	187
8.11	«Vida de São Cipriano», por Malangatana Valente (Centro Diocesano de Chamanculo) . . . . .	190
8.12	Maquete da Catedral de Palhotas . . . . .	191
8.13	Barricadas em chamas na fronteira entre o cimento e o caniço . . . . .	193
11.1	«O Magaiça» . . . . .	261
12.1	Página de rosto de <i>Race Relations</i> (Boxer 1963) . . . . .	267
12.2	Frontispício de <i>Race Relations</i> . . . . .	275
13.1	«Portugal não é um país pequeno.» . . . .	290

## Capítulo 1

# Transcolonial

Esforço-me neste livro por dar testemunho, e ao mesmo tempo examinar, os tortuosos périplos da transcolonialidade, isto é, os espaços onde os impérios e as hegemónias se cruzam e onde as pessoas e os grupos se movem no interior do capitalismo global.<sup>1</sup> Um dia, em Moçambique, descobri que, quisesse eu ou não, transportava em mim mesmo sinais que desencadeavam nos meus anfitriões um sentimento de familiaridade transcolonial que nem sempre era agradável. Será que os portugueses são mesmo peixes-canibais como os moçambicanos achavam? Que sentido fazem essas narrativas de canibalismo e troca de substâncias corporais que se encontram um pouco por todo o mundo onde houve portugueses? Afinal, quem come quem?

Canibais, está claro, são os outros: mas ali, eu era o próprio catalisador da alteridade; a minha companhia aumentava a intensidade da polarização étnica no mundo que partilhávamos. A contaminação de substâncias característica de todos os processos vitais assume um aspeto sinistro e ameaçador sempre que se conjuga com as grandes fronteiras identitárias estruturadas pela violência imperial. Por meio da metáfora canibal, os humanos desenham a natureza desconcertante das suas participações inevitáveis, tão familiares quanto dolorosas. Foi assim que se iniciou o percurso que este livro vai descrevendo capítulo a capítulo.

---

<sup>1</sup> Para Ewa A. Lukaszzyk (2022) o termo remete para uma superação dos estudos pós-coloniais e refere «uma herança da memória e formas específicas de pós-memória, parecidas com as que estão presentes nos estudos do Holocausto».

Estes ensaios que agora vos apresento foram escritos numa longa sequência destituída de plano. No fim, descobri que eles mapeavam o percurso pelo qual eu próprio – como pessoa e como antropólogo – fui descobrindo a condição de viver num mundo que se prende com a história já longa, mas sempre imediata, do processo de globalização lançado pelos portugueses na Era Moderna: um longo périplo de gente *lusotópica*. Essa gente ia e vinha, quase todos à procura de riqueza, alguns também de poder, outros ainda de realização pessoal ou muito simplesmente de aventura – uns donos, outros escravos. Coletivamente, todos moveram processos que ultrapassaram em muito cada um deles, escapando também ao controlo das entidades políticas (imperiais, eclesiais ou outras) que eles foram criando, servindo ou traíndo por esse mundo fora.

O livro começa lá longe e acaba cá perto, mas poderia ter sido ao contrário. Só é assim porque foi assim que eu me deparei com o desconcerto da transcolonialidade – essa espécie de *affordance* perversa que põe em causa, lá longe, o nosso próprio situar cá perto. A historiografia portuguesa recente tem chamado a tudo isso o «império sombra» (Hespanha 2019), mas eu creio que seria melhor chamar-lhe «a sombra do império»; isto é, o outro lado do processo de expansão dos portugueses, que nunca foi só um de imperialismo, nem sequer inicialmente; mas que foi sempre também um de aventura, de procura insistente de uma condição melhor por qualquer meio. Desde o século XIV, quando a população voltou a crescer em Portugal depois da peste negra, até hoje, emigração, cruzada, imperialismo, banditismo, escravatura e aventura combinaram-se nessa forma lusotópica de se mover no mundo. Separar o formal do informal; separar o imperial, coletivo, violento e glorioso do informal, pessoal, humilde e assustado, parece, por vezes, fazer sentido, mas acaba sempre por esconder a natureza polimórfica, mas sistémica, dos circuitos de poder.

Ora, hoje, esse processo ainda não acabou – veja-se o surto de emigração da juventude portuguesa de classe média para a Europa após a crise de 2008 ou o recente surto de migração brasileira para Portugal. O que é sempre por uns anos uma coisa de portugueses, cedo passa a ser um processo multilateral compósito cujo impacto global só foi mesmo ignorado pelos camponeses que, escondidos nos vales profundos do norte de Portugal, foram expelindo durante séculos os seus filhos, quando já não havia mais terra para estes

herdarem. As tais «tribos de portugueses» de que António Hespanha fala existem tanto nos confins do Sudeste asiático como em Newark, Caracas, Paris ou San José (Califórnia). Não são essencialmente compostas por portugueses – são convictos cidadãos chineses, malaios, brasileiros, franceses, venezuelanos, americanos... Só reconhecemos neles um elo conosco por virtude da continuidade histórica de que tanto eles como nós estamos imbuídos. Muitos nem sequer falam português – ou, pelo menos, um português que os portugueses compreendam. Não se trata de lusofonia especificamente e, muito menos, de lusotropicalismo *à la* Adriano Moreira. São espaços-tempos lusotópicos, não espaços-tempos portugueses (Pina-Cabral 2019). Não houve assimilação, houve contaminação.

E há sempre uma torna-viagem: o que se passa por lá acaba sempre por impactar o que se passa por cá. A lusotopia, essa espacialidade transcolonial que a mobilidade dos portugueses vai promovendo, acaba sempre por ultrapassar as fronteiras do tal império, os tais «Estados» que os portugueses foram criando através dos últimos cinco séculos por esse mundo afora. O ressituacionamento do Brasil no mundo a que assistimos nos nossos dias, as independências dos novos países africanos e asiáticos que ocorreram na segunda metade do século xx, a tormentosa integração de Portugal no que se vai fazendo com dificuldade uma união europeia, não deixam de fazer parte das ondas históricas em que nos movemos lusotopicamente sem estarmos, em geral, sequer muito conscientes disso. Tão lusotópicos são o António Damásio ou o António Guterres como a enfermeira psiquiátrica que conheci um dia num voo para Lisboa e que trabalhava em Aberdeen por um salário de fome, na esperança de assim poder fazer algum currículo que a ajudasse, mais tarde, sabe-se lá onde no mundo, a praticar a vocação que tão fortemente a inspirava. Recorrendo, portanto, ao termo inventado pelos fundadores da revista *Lusotopie*, falo de luso-topos (espaços lusos); não de trópicos lusitanos e muito menos de utopias portuguesas!

E quero insistir logo aqui à partida que lusotopia não implica de forma alguma nem utopia nem distopia. Muito pelo contrário, a formulação que aqui proponho pretende ultrapassar decididamente o binómio utopia/distopia sobre o qual assentam as visões modernas do mundo. A noção de utopia implica a possibilidade de começar de novo; implica a possibilidade de interromper a História. O pró-

prio inventor do conceito, Thomas More, sabia-o muito bem. Ao inventar a palavra «utopia», ele sabia perfeitamente que, etimologicamente, o termo tanto poderia significar «mundo melhor», como «mundo nenhum». No fim, aceitou mesmo ser decapitado pelo seu velho amigo Henrique VIII por se recusar a aceitar a própria possibilidade da utopia protestante.

Segundo as minhas luzes, a noção de utopia é perigosa, porque ela levanta a possibilidade de ocorrência de algo que jamais poderá ser. Ser pessoa, ser social é essencialmente ser parte da história humana; caminhar sobre o que já antes existia. Assim, a proposta analítica deste livro é convictamente historicista; quer dizer, ela assume que a noção de uma vida social «melhor» (e já agora pior também) que não seja radicada na História é positivamente impensável. E não falo da história dos impérios (sombra ou não sombra). Falo, sim, da história real de cada um de nós, de cada uma das categorias que empregamos, de cada um dos objetos que encontramos, de cada grupo, de cada sociedade.

Em boa verdade, nunca tive a intenção de escrever sobre estas matérias. Não foi um projeto académico que eu tivesse planeado. Desde o início, fui sendo apelado a falar sobre estes temas tanto ou mais pelo que eu *sou* do que pelo que eu *sei*. De palestra em palestra, fui fazendo o meu caminho pessoal por entre os esteios do debate, sempre na fronteira da polémica – em Portugal, em Moçambique, no Brasil, na Europa e na Inglaterra onde, em particular, nunca consegui fazer-me entender sobre estas matérias. Pelo Japão, Formosa, Hong Kong, Macau, Tailândia, Índia, África, América do Sul e América do Norte, fui sendo confrontado com as evidências e os conluios da lusotopia. Eu sabia coisas sobre quem eles eram, eu tinha portas de compreensão abertas, eu tocava numa riqueza histórica que, por vezes, nem sequer os habitantes locais (as tais «tribos» do Hespânia) sabiam bem explicar.

Por isso, o caminho que mapeio neste livro através dos ensaios que fui levado a escrever nas últimas duas décadas sobre a matéria é um percurso pessoal e, ao mesmo tempo, intelectual e profissional. Eu sou tanto o informante como o informado, o antropólogo como o nativo; sou parte de um movimento na antropologia da segunda metade do século XX em que os antropólogos se descobriram como nativos. Para nós, no nosso mundo transcolonial, o sonho de atingir uma objetividade isenta, exterior às peias da história humana, revelou-se afinal um sonho imperial. Não dispensamos a procura da ver-

dade, isso nunca; nem a recolha empírica de evidência válida, ainda menos; dispensamos, isso sim, a crença na verdade última, numa única maneira de dizer (Pina-Cabral 2010).

Os antropólogos, por isso, encontram-se neste nosso mundo em descolonização como partes integrantes e indissociáveis dos processos históricos que estudam. De um ponto de vista narrativo, portanto, os ensaios que aqui recolho respondem ao que Marilyn Strathern considera ser a vocação da antropologia: a *redescricao* – tal como ela insiste, «usar relações para descobrir relações» (2005, 7). Descrevo redescrivendo. Toda a redescricao assume história e, ao mesmo tempo, assume que o que está a ser contado está a ser contado de novo, numa outra maneira, de uma outra perspectiva. Esse, afinal, será o valor que possam ter as «histórias/estórias» sobre canibalismo (a contaminação destrutiva de substâncias corporais) e transcolonialidade (o navegar por entre hegemonias) que de seguida vos conto.

Após longos anos de investigação sobre os euroasiáticos de Macau, o retorno a Moçambique em 1997 e em 2000/2001 levou-me a repensar em profundidade as continuidades lusotópicas. O Moçambique que reencontrei era uma sociedade que havia passado por profundas mudanças e profundos traumas. Contrariamente a muitos outros observadores, porém, eu não podia deixar de ver a preteridade inscrita no presente pós-colonial. Eu próprio era um agente de transcolonialidade, na medida em que os dispositivos dessa continuidade são parte da minha pessoa. Pelo simples facto de estarem comigo, as pessoas reavivavam périplos transcoloniais. À época vivi também longos trechos no Brasil – o que me alertava para a complexidade das diferenças. Os ensaios que em seguida apresento foram escritos à medida que as experiências que tive iam adquirindo sentido. Eles respondem muito diretamente ao meu confronto com um mundo que, sendo muito relevante para mim, já não era o mesmo que eu conhecera.

## Um passado pessoal e coletivo

Sáimos do avião em Lourenço Marques (hoje Maputo) vindos de Portugal numa tarde amena do que por lá faz figura de inverno – em 18 de julho de 1967. Eu tinha nascido no Porto, no seio de uma família pertencente à Igreja Lusitana – hoje uma província autónoma

da grande comunhão anglicana. Quando, nos finais do século XIX, o meu bisavô se converteu, tratava-se de um pequeno movimento protestante, modernizante e antipapista, muito ligado a sentimentos republicanos, cuja vocação principal era a promoção da literacia, na crença utópica de que a leitura pessoal da *Bíblia* acabaria necessariamente por esclarecer as mentes e levá-las a uma forma de pensamento reformado. Por isso, os primeiros edifícios fundados por Diogo Cassels em Vila Nova de Gaia foram um Salão de Leitura e, mais tarde, uma Escola, que lá ainda se encontram. Em 1967, o meu pai, que fizera carreira como advogado financeiro, mas cuja vocação missionária era já antiga, finalmente aceitou dedicar-se a tempo inteiro à vida religiosa em Moçambique, à altura uma «província ultramarina» portuguesa.

Como esquecer esse dia? Saídos do avião, fomos recebidos por uns parentes distantes da minha mãe num mundo onde tudo era diferente do Porto; um mundo de calor e luz brilhante, ocupado por pessoas de pele negra que eu mal sabia distinguir entre si e que falavam línguas estranhas. Fomos para um restaurante de praia e passaram-me para as mãos uma Coca-Cola! Em Portugal, essa bebida era proibida e, com os meus treze anos mal feitos, ela significava tudo o que era liberdade, universalismo, modernidade. Nunca mais me esquecerei do efeito que teve sobre mim essa bebida – da qual hoje não gosto. Ela abriu o meu coração à aventura para nunca mais se fechar. Com o passar dos meses, o encontro com os modos informais dessa vida tropical foi estonteante e libertador.

A Diocese Anglicana dos Libombos, onde o meu pai iria ser o primeiro bispo não-inglês, tinha sido fundada nos meados do século XIX. Nessa época, tendo os ingleses convertido ao cristianismo muitos trabalhadores moçambicanos nas minas do Transvaal (hoje Gauteng), sentiram necessidade de enviar missionários para a costa leste por forma a acompanhar, corrigir e aumentar a nova fé que esses homens transportavam. Passado um século, na década de 1960, os novos líderes anglicanos da África Austral (entre estes, grandes figuras de perfil profético como Alpheus Hamilton Zulu, Robert Selby-Taylor ou Desmond Tutu), preparavam um processo de descolonização eclesial que era parte integrante desse percurso de libertação das mentes e das vidas que levaria décadas depois ao fim do *apartheid*. Não é por acaso que o arcebispo Tutu estava destinado a ter o papel que teve. Nos meados da década de 1960, esses pensadores congemi-

navam qual a melhor forma de lançar um processo de «localização» das comunidades anglicanas da África Austral.

No caso moçambicano, eles consideraram que era necessário encontrar alguém que pudesse intermediar com as autoridades portuguesas de Moçambique e, ao mesmo tempo, levar a cabo um processo de formação de uma elite eclesial local. Só assim seria possível levar por diante um processo de localização do que continuava a ser em Moçambique uma igreja missionária, liderada por missionários ingleses, cuja perspectiva não se coadunava com os novos tempos pós-coloniais que, previsivelmente, se avizinhavam. A nomeação de um protestante português para o cargo de Bispo dos Libombos (assim se chama a diocese, em memória dos montes situados na fronteira entre Moçambique e a África do Sul que os trabalhadores migrantes têm de cruzar no seu caminho para as minas) por parte das figuras de proa do anglicanismo sul-africano, respondia à procura de uma intermediação para esse salto. O meu pai foi abordado por meio dos seus antigos professores do seminário onde tinha estudado em Londres (que mais tarde viriam a ser os arcebispos Ramsey e Coggan).<sup>2</sup>

Para mim, a imersão que se seguiu numa sociedade colonial em pleno processo de mudança – essa quase década que vai do acidente vascular de Salazar (1968) à independência de Moçambique (1975) – foi um processo que vivi com enorme intensidade. De facto, a vocação como antropólogo emergiu da necessidade de dar sentido às *compatibilidades equívocas* que a missionação convocava e, mais ainda, ao confronto com o *apartheid* sul-africano, quando fui estudar para Joanesburgo, em 1972, na Universidade do Witwatersrand. Pela altura em que terminei a minha graduação, porém, Moçambique tinha-se tornado independente, o novo regime «socialista» tinha adotado uma via autoritária e vários amigos e conhecidos meus estavam perdidos nos infames «campos de reeducação»<sup>3</sup>. Sem caminho de volta, decidi continuar o meu treino antropológico em Oxford e, uns anos depois, voltei a Portugal, agora como professor no ISCTE, uma das novas escolas de ciências sociais que, então, estávamos a criar.

---

<sup>2</sup> Tive já ocasião de demonstrar a Michel Cahen que os ensaios de juventude que escreveu sobre este tema estão completamente equivocados sobre os valores e os processos que moveram o anglicanismo do período tardocolonial em Moçambique (Cahen 2000).

<sup>3</sup> Veja-se o impactante filme de Camilo de Souza e Isabel Noronha *Sonhámos um País* (2019) sobre o assunto.

**Figura 1.1** Uma cerimónia de batismo no interior da província de Gaza.



Foto do autor.

Assim, entre outubro de 1975 e julho de 1997, fiquei longe de Moçambique. Nesse ano, porém, fui convidado como membro de uma delegação da União Europeia a participar num colóquio chamado *Sustainable Development in Southern Africa* [sic]. Para meu horror e surpresa, encontrei-me fechado nas salas recém-restauradas do luxuoso Hotel Polana junto com um grupo colorido de especialistas internacionais discutindo um tema que, conforme o simpósio avançava, se afiançava cada vez mais utópico e, portanto, face à dureza da vida dos moçambicanos reais, fantasmagórico.

Construído pelos interesses mineiros anglo-americanos que já dominavam a África Austral nos finais do século XIX, o hotel é um antigo marco imperial na cidade, tanto hoje como nos tempos em que eu e os meus colegas de escola olhávamos com desgosto para a sua arrogante fachada branca. Até Gilberto Freyre, nos anos 1950, quando passou por Lourenço Marques numa campanha de apoio ao regime colonial português, se sentiu ofendido pela atitude «arianista» e «endogamista» que permeava o hotel.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Segundo Freyre, o hotel «especializava-se em acolher anglo-saxões, boers, israelitas...» (1980 [1952], 392). Estou grato a Lorenzo Macagno por chamar a minha atenção para esta passagem.

Figura 1.2 O Hotel Polana na década de 1920.



Um dos maiores e o mais moderno hotel da África do Sul: o Polana Hotel.

Foto de Santos Rufino.

Eu estava ali fechado dentro, mas do outro lado das janelas chamavam-me as águas brilhantes da baía que conhecia tão bem de as ter sulcado em jovem no meu pequeno *vaurien*, de um lado para o outro. Fora dos imponentes portões, viam-se as mesmas velhas ruas que eu cruzara centenas de vezes em cima da minha bicicleta. Conforme a reunião progredia e discutíamos temas de relevância «social», eu ia-me sentindo perturbado pela incongruência de toda aquela vácuca retórica onguista. Fomos mais de uma vez informados de que não deveríamos sair do hotel, porque a cidade era MUITO perigosa e foi-nos contada uma série horrífica de histórias do que pode ocorrer a estrangeiros desprevenidos.

Chegou um momento em que tive mesmo de fugir dali para fora. Mudei-me para uma pensão vizinha e contactei os velhos amigos da diocese anglicana que me receberam com enorme gentileza. Um deles tinha assuntos a tratar nos centros diocesanos a norte da capital e aceitou acompanhar-me na longa viagem de carro a Inhambane. Essa é uma terra à qual estou apegado emocionalmente e que, pensando que talvez nunca mais lá voltasse, senti que tinha de visitar a todo o custo.

O capítulo inicial deste livro – «O retorno de Laurentina» – é uma narrativa do que se passou nessa viagem. A princípio não pensei sequer em redigir o sucedido, mas na viagem de volta à Europa passei por Joanesburgo e encontrei-me a tentar decifrar o sentido dos eventos na companhia do meu velho orientador David Hammond-Tooke – figura de uma gentileza e sagesa antropológica inigualáveis. Inspirado por essa conversa, decidi narrar os acontecimentos a um grupo de antropólogos reunidos na Unicamp (São Paulo, Brasil) por mão de Cristiana Bastos e Bela Feldman-Bianco. Um mês depois, recebi um email de Omar Ribeiro Thomaz com a transcrição da narrativa e o pedido de que ela fosse publicada. Após alguma hesitação acabei por aceitar e, assim, sempre inspirado e encorajado por Omar – que, no entretanto, se foi tornando no conhecido africanista que hoje é –, foram saindo do meu teclado, um a seguir ao outro, os capítulos que agora aqui reúno. Afinal, são em muitos sentidos reações aos debates sobre «pós-colonialismo» que nos rodearam nesses primeiros anos do século XXI e que mais me incomodavam do que iluminavam. Pareceu-me necessário ir dizendo a coisa doutra forma.

O livro acabou por emergir da sequência das narrativas que aqui agora publico e que responderam todas a debates vivos para os quais fui sendo convocado. Foram publicados paulatinamente em revistas académicas ao longo de duas décadas, adicionando-lhes pequenas correções e as alterações necessárias à sua integração dentro de um arco narrativo mais vasto. Fui desenvolvendo um método de pegar num evento exemplar, analisando-o por meio da constituição de um contexto, trazendo assim à luz um sentido ali pressentido. Tratando-se de narrativas, há um lado bastante neoestruturalista em muitas destas análises.

Em suma, o presente livro não é uma monografia, mas sim um rosário de redescobertas antropológicamente informadas; uma resposta a um «retorno» pessoal que acabou por ter implicações intelectuais mais profundas do que eu próprio poderia ter imaginado. Como resultado, fui sendo obrigado a mover-me entre a narrativa na primeira pessoa e o estilo mais distanciado que normalmente caracteriza a escrita sociocientífica. No início, esse movimento surpreendeu-me, mas com o passar dos anos acabei por aprender a aceitá-lo.

Afinal, voltei a Moçambique mais cedo do que previra. Em 2000, e depois em 2001, a simpatia e interesse dos meus colegas na Universidade Eduardo Mondlane levaram-me a passar uns meses em cada ano

a ensinar antropologia a estudantes de graduação. A experiência teria sido muito entusiasmante não fosse eu ter chegado num momento de conflito aberto entre os professores e o reitor, que levou a uma longa greve e que fez emergir uma série de clivagens brutais de cariz racista. Mais ainda, o reencontro em 2000 com Carlos Cardoso, que fora meu colega de universidade em Joanesburgo, e a constatação do seu homicídio político quando voltei em 2001, deitaram uma luz trágica sobre essas estadias. Por isso, nos anos que se seguiram, decidi voltar a minha atenção etnográfica para o Brasil.

Conforme a minha perplexidade perante os problemas éticos e políticos levantados pela sociedade moçambicana ia aumentando, fui percebendo que estes não estavam dissociados dos desafios intelectuais que perseguiram a antropologia a nível global na época. A distopia epistemológica que fascinou toda uma geração da nossa disciplina (os chamados «ontológicos») conjugava-se na perfeição com o paternalismo cínico dos «doadores» que governavam indiretamente a sociedade moçambicana. Assim, fui provocado a procurar caminhos alternativos para as questões teóricas que tantos antropólogos da época deixavam de lado no seu fascínio egoísta com a «mimese colonial».

O meu confronto com Moçambique tinha-me obrigado a decifrar a persistência de um passado transcolonial para construir um sentido do presente – algo que eu não tinha previsto. Além disto, para minha surpresa, na Europa, era frequentemente mal interpretado pelas pessoas que me ouviam e que tantas vezes liam a minha «incorreção política» num registo nostálgico ou revanchista e não pelo que era: um questionamento do passado por via a encontrar novos trilhos para o futuro – procura essa que me envolvia a mim mesmo pessoalmente numa história transcolonial dentro da qual eu próprio tinha sido moldado. E aqui, transcolonial, tanto por fazer a ponte entre a colónia e a pós-colónia, como por navegar entre as diferentes hegemonias imperiais que se cruzam no interior do capitalismo global.

Descobri que o discurso *progressive* dos académicos «orientalistas» ou «pós-colonialistas» ou, mais tarde, «decolonizantes», raramente redundava em mais do que a naturalização de categorias políticas, tais como «ocidentalidade», «portugalidade», «africanidade», etc. Ouvi ataques tonitruantes contra a «antropologia» baseados em nada mais do que a pura e simples ignorância da história real da nossa disciplina. Descobri que o fascínio pelo «discurso sobre

o discurso» deixava para trás as complexidades incertas do mundo real, transformando tudo em «culturas» – objetos abstratos que são supostamente cognoscíveis. Descobri que «poder», «hegemonia» e «subalternidade», afinal, podiam ser usados de formas tão abstratas e generalizadas que deixavam de remeter para a complexidade, incerteza e indeterminação das suas implicações humanas. Descobri que todos mais ou menos estavam incertos sobre a própria relevância da categoria «humano» (Pina-Cabral 2017). Acima de tudo, fui ficando cada vez mais perturbado pela aceitação que se tinha vulgarizado de um estatuto paraliterário para o trabalho antropológico e o correspondente abandono da preocupação com a evidência científica. Preocupados em assumir posições politicamente corretas, os nossos colegas que faziam a moda à época tinham-se despreocupado dos efeitos patentemente destrutivos do imperialismo económico e financeiro que ia dominando o mundo e que, nas periferias da Europa, acabou por revelar a sua perversidade após 2008 – e que, contudo, continua vivo e a fazer feridas graves um pouco por todo o mundo.

Tinha de haver formas melhores de lidar com os dilemas éticos dos nossos dias e com os desafios epistemológicos do que este enleio barroco com um relativismo radical, que absorvia os meus jovens colegas. Decidi, pois, fazer um mergulho na literatura filosófica, não no sentido de mudar de disciplina, mas sim no sentido de encontrar propostas que abrissem novos caminhos para a antropologia. Foi um esforço prolongado, pois os temas eram novos e muito complexos. Assim, os capítulos centrais deste livro vão sendo mais teóricos como resposta ao meu diálogo com figuras como Donald Davidson, Emmanuel Lévinas ou Hannah Arendt. Contrariamente ao que alguns amigos me recomendaram, optei por seguir as pistas que se iam revelando valiosas sem me preocupar excessivamente com a compatibilidade filosófica entre os vários autores. O tempo acabou por revelar que essa foi a opção correta, já que me abriu pistas diversificadas que foram iluminando os caminhos do que, por fim, descobri ser um percurso lusotópico.

## Os ensaios

O primeiro dos textos aqui recolhidos é a transcrição de uma palestra proferida *ad hoc* quando, no Brasil, tentei explicar como o

confronto com o Moçambique pós-colonial me tinha deixado perplexo. O capítulo relata a inesperada descoberta, em 1997, da minha própria condição canibal e de como tal se inscrevia num Moçambique que realizava penosamente um percurso de reconstrução social após uma guerra civil de dezasseis anos.

De volta a Portugal, o ensaio seguinte é uma resposta a esse primeiro: examinando como a metáfora canibal exercida pelos coloniais portugueses correspondia a uma visão polarizante da sociedade colonial, que validava implicitamente o roubo da terra. Face aos textos antropológicos clássicos sobre *witchcraft* escritos no período pós-Segunda Grande Guerra no mundo anglo-americano – e que haviam tido um papel central no meu treino como antropólogo (por exemplo, Gluckman 1987 [1940]; e Marwick 1965) –, havia algo de perversamente anacrónico nas atitudes das autoridades portuguesas. Surpreendemo-nos ouvindo tais fantasmagorias pela voz de Henrique Galvão, um dos mais notáveis opositores à ditadura salazarista – cujas políticas eram tão obscurantistas em Portugal como nas colónias.

O capítulo 4 (*Um imbróglio de parecenças*) volta à questão da polarização da condição humana colonial. Neste caso, já não fantasmagorizada através de noções de coletividade mágica, mas, pelo contrário, através de um discurso sobre a própria pessoa e as ambiguidades e confrontos de um mimetismo colonial que, afinal, não era mimese nenhuma. A este segue-se um texto onde exploro as continuidades transcoloniais no Maputo do início do século XXI (*Rios e Estações*). Nele, tento lançar as bases para compreender as formas de racismo pós-colonial que iriam marcar um Moçambique que, apesar de já não ser governado por portugueses, ia prolongar um aparelho de estado radicado nas violências herdadas do período anterior.

O capítulo sobre *O Jardim da Dona Berta* é um estudo de como a própria constituição do espaço público na cidade pós-colonial reflete as mediações transcoloniais da identidade pessoal. A relação entre um jardim e as pessoas que por lá passam ilumina as fantasmagorias que resultam dessa condição surpreendente de, por um lado, ser cada um de nós como pessoa a pôr em movimento a transcendência, mas, por outro lado, nos encontrarmos a ser movidos por ela como se de fora viesse. O capítulo seguinte (*Agora podes saber o que é ser pobre*) continua esta questão, mas abre-a a um discurso mais vasto sobre a natureza do espaço lusotópico, que é constituído não só na ex-coló-

nia, mas, sobretudo, um pouco por todo o mundo. A esse, segue-se um texto (*A catedral das palhotas*) em que se discute a visão utópica do grande arquiteto moçambicano-português Amâncio ‘Pancho’ Guedes e a sua relação com a cidade que hoje se chama Maputo – uma cidade estruturada segundo polarizações que são tão brutais hoje quanto o eram quando, em 1963, ele contra elas se revoltava.

O capítulo sobre os albinos (*Os albinos não morrem*) é um estudo das condições históricas de uma continuação transcolonial para a grande cesura étnica entre «branco» e «preto». Baseado num exame teórico e crítico da noção antropológica de crença que eu estava realizando à época (Pina-Cabral 2017), o texto volta à temática do canibalismo, agora como metáfora transcolonial. As bases éticas dessa condição são então exploradas no capítulo sobre *Crises da Fraternidade* à luz de uma leitura da ética de Emmanuel Lévinas. Tomando como referência duas obras ficcionais sobre a guerra civil moçambicana, o capítulo examina os silêncios da pós-colonialidade, revelando as continuidades transcoloniais.

Segue-se-lhe um capítulo sobre a forma como o poder cria «cismas» – quebras, ou melhor, «limiaries» no mundo que o estruturam. E assim se inicia o processo de retorno a uma Lisboa agora lusotópica – um ponto de encontro entre narrativas que não se conjugam, não se encontram, mas se vão sobrepondo nas vidas das pessoas que por entre esses mundos navegam. Assim, o capítulo sobre o grande historiador inglês Charles Boxer e as suas ambiguidades e desaires em torno da *questão racial* pretende situar o transcolonialismo lusotópico que foi o objeto de todos os capítulos anteriores num contexto mais abrangente da hegemonia global americana durante a segunda metade do século xx. Aqui se examina como as diferentes noções de «raça» (nomeadamente, no triângulo atlântico, América/Brasil/África Austral) refletiam diferentes histórias que, afinal, se digladiavam no interior de uma ordem global que não era menos imperial durante a segunda metade do século xx do que durante a primeira metade.

O livro termina com uma volta a casa. No fim de contas, onde estamos nós em Portugal hoje? Apesar de vivermos no interior de uma ordem geopolítica que parece ter abandonado o eixo atlântico, acabamos por nos descobrir tão lusotópicos e transcoloniais como qualquer outra dessas populações que transportam na sua história um passado de difusão portuguesa. E assim faz o livro a volta a um

percurso que tem tanto de coletivo como de pessoal, de científico como de autobiográfico – onde o analista nunca aceita a convenção de se situar fora da história. Tanto da história geral «lá fora», como da história ontogénica «cá dentro», porque uma move a outra.

Afinal, o que integra o livro são os caminhos contemporâneos da transcolonialidade. Contrariamente a Eduardo Lourenço, para quem Portugal era a questão que tinha consigo mesmo, neste livro a questão não é Portugal, mas o que está para além dele; não o que está na sua essência, mas o que está na sua sequência. Por isso, inclui o último capítulo, que é uma meditação sobre a estranheza da condição lusotópica do próprio Portugal.



## Capítulo 2

# O retorno da Laurentina

Quando voltei a Moçambique em julho de 1997, após uma ausência de mais de vinte anos, uma das coisas que mais imediatamente me impressionaram foi a forma como os intercâmbios quotidianos eram permeados automaticamente por «histórias/estórias» que pareciam ser carregadas de significados nem sempre explícitos. Algumas eram contadas como narrativas factuais; na generalidade, porém, eram narradas como tendo sido ouvidas de uma outra pessoa – a sua veracidade ficava vagamente incerta. Quer se escolha levar estas narrativas a sério ou não, o facto é que as relações quotidianas acabavam sendo influenciadas pelo tom fantástico que essas narrativas lhes transmitiam. Suponho que elas são inseridas nas conversas quotidianas com o intuito inocente de entreter os ouvintes; contudo, fica certo a quem as ouve que há uma suspeita de uma intenção ligeiramente mais comprometida por parte de quem as relata: como que para provocar o ouvinte.

Por exemplo, uma amiga nossa ouviu a seguinte história no rádio: no Norte da cidade de Tete, uma mulher grávida entrou na maternidade local e deu à luz um bebé saudável e uma manga verde. Felizmente, ela e o bebé ficaram bem. O relato radiofónico terminava friamente dizendo que, após dois dias, a mulher voltou a sua casa levando o bebé e a manga com ela! Outro exemplo: um conhecido meu, ao passarmos por baixo de uma grande araucária nas ruas de Maputo, comentou que estas árvores são «elétricas» e que o cabelo das pessoas fica em pé quando passam por baixo delas. «Alguns até dizem que essas árvores têm bruxos pendurados nos ramos mais de

cima... mas não deve ser verdade.» Outro amigo ainda, um dia, afirmou discretamente que ouvira dizer que os coqueiros do campo estavam doentes: também sofriam de SIDA. Ainda mais um exemplo: uma vez explicaram-me que os ninjas nos machimbombos (autocarros) suburbanos conseguem saber se uma pessoa anda com dinheiro escondido no corpo. «Para evitar que eles detetem que alguém traz esse dinheiro, um procedimento complexo deve ser seguido...» – já não me lembro dos detalhes.

Não há fim para o número de exemplos desta natureza que eu, ou qualquer pessoa que tenha vivido em Maputo, poderá suscitar. De facto, essa maneira simbolicamente carregada de se relacionar com o mundo e de o refletir era-me familiar desde a minha juventude, altura em que vivi no país. Reconheci-a imediatamente na minha volta. Além disso, os estudos antropológicos tinham-me preparado para isso. No entanto, a especificidade do modo tinha algo que me desafiava. Vi logo que, assim, podiam ser ditas coisas que, de outra forma, teriam permanecido sem declaração. A certa altura, descobri que também eu tinha começado a transmitir narrativas deste género aos amigos como uma forma de testar as suas respostas, com uma taça de vinho ou uma cerveja na mão. Por fim, decidi que valeria a pena tentar uma exegese escrita de algumas delas, mesmo que eu sentisse que precisaria de ter muito mais conhecimento para lhes fazer justiça.

## **Um enorme peixe canibal**

Vou relatar aqui como me deparei com a primeira dessas narrativas. Em julho de 1997 – não sabendo se jamais iria voltar a Moçambique – quis visitar a Baía de Inhambane, zona onde passara alguns dos momentos mais marcantes da minha juventude. Tendo ouvido que eu havia alugado um carro, um velho amigo moçambicano ofereceu-se para me acompanhar. Ele ia fazer a viagem por motivos profissionais de qualquer forma e, para ele também, este foi um momento de reviver memórias antigas. Tal como eu, ele também nasceu numa família de clérigos anglicanos.

A caminho do norte – cerca de 500 km ao longo da estrada costeira principal – fomos acompanhados por um carpinteiro muçulmano, oriundo de Inhambane, que tinha uma ligação profissional

com o meu amigo. A viagem durou a melhor parte de um dia e as três narrativas que se seguiram acompanharam-nos a maior parte do tempo, estruturando a nossa memória da paisagem que se desenrolava à nossa frente. Íamos para norte, seguindo a região costeira e seca, passando pelos lagos de Zandamela e, finalmente, ao cair do dia, alcançando as águas cintilantes da Baía de Inhambane, ladeadas por coqueiros e atravessadas por pequenos veleiros carregados de gente. Acabámos a viagem na Maxixe.

Começou tudo bem cedo na viagem, quando passávamos pelo desvio para Bilene, na província de Gaza. Quando a conversa esmoreceu, e porque passávamos perto de Rikatla, onde o missionário-etnógrafo Henri-Alexandre Junod tinha vivido, decidi contar-lhes o que o povo de Bilene pensava sobre os portugueses na última década do século XIX. Conteí-o como uma piada, pouco suspeitando do que se seguiria. Tinha encontrado essa narrativa uns meses antes enquanto procurava uma referência na famosa monografia que Junod publicou sobre os povos que ele chamou de «Thonga» ou «Tsonga» – um conjunto complexo de populações residentes ao sul do rio Save, ao norte da Suazilândia atual e a leste das montanhas dos Libombos, que fazem fronteira com a África do Sul. Para além de duas breves interrupções de poucos anos, Junod viveu no sul de Moçambique (no que hoje são as províncias de Maputo, Gaza e Inhambane) e em Spelonken, na África do Sul, perto da fronteira moçambicana, entre as décadas de 1880 e 1920. A versão final da sua monumental obra *The Life of a South African Tribe* (1962 [1927]) foi produzida em inglês em sucessivas edições a partir de 1912 e tornou-se uma referência central para todos os antropólogos socioculturais desde então, particularmente para os que escrevem sobre a África Austral.

Por exemplo, alguns dos principais textos de Radcliffe-Brown em *Structure and Function* – uma das peças-mestras do pensamento antropológico do século XX – são comentários a material etnográfico recolhido por Junod. Se Van Gennep é conhecido nos dias que passam, tal deve-se à utilização que Junod fez das suas descobertas; Gluckman, quando redige a sua etnografia zulu, está a dialogar explicitamente com Junod; e, mais tarde, Turner vai buscar a Junod a inspiração para os seus famosos «dramas sociais».

Um dos aspetos que mais me surpreenderam acerca dessa passagem sobre os portugueses que eu tinha encontrado na obra de Junod foi o facto de nunca ninguém antes me ter falado sobre ela. Em si,

já só isso é estranho, tendo em vista a atenção que o livro tem merecido. Junod, que não era positivamente lusófilo, transcreve com alguma ironia uma conversa que teve em Bilene com um jovem a quem chama Pikinini e que, noutra local da sua obra, nos é apresentado como um assistente que o acompanhou longamente. Trata-se de uma criatura esperta e imaginativa na opinião do autor. A certa altura, por exemplo, Junod apanha-o a falar com um galo, perguntando ao animal notícias da sua terra natal, de onde se tinha ausentado em companhia do missionário-etnógrafo.

Em 1911, num romance chamado *Zidji*, que o próprio Junod insiste ser totalmente baseado em material verídico, ele transcreve as palavras de Pikinini a contar a seguinte história:

Era um dia de descanso na aldeia. Um parente chegara em visita do Bilene, que fica na grande planície do Baixo Limpopo [...]. Era um sujeito curioso e atarracado, com uma grande cabeçorra redonda, um exímio cantor e bom falador. Nesse dia, estava ocupado a transmitir as notícias do Bilene. Chamavam-lhe Pikinini, mas ele próprio intitulava-se de Fabalene, nome com história. Um dia, o seu cérebro filosófico havia inventado o seguinte aforismo: «Ba fa ba nga lele, ba lela ku endja», isto é, «Dizemos adeus quando partimos em viagem; não dizemos adeus quando morremos.» Essa frase plástica teve muito sucesso entre os vizinhos. Então, orgulhoso, decidiu criar o seu novo nome a partir dela: era a vaidade de um orador público, um literato, sei lá! [Junod 1911, 89]<sup>1</sup>

**Figura 2.1** «Um homem Bila de Bilene».

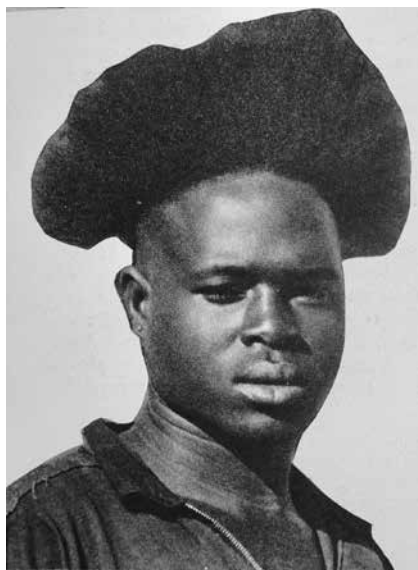


Foto *in* Galvão 1948, I: 154.

<sup>1</sup> A tradução para português das citações de obras referidas na bibliografia noutras línguas é da responsabilidade do autor.

Junod afirma que a conversa que transcreve ocorreu pouco antes de 1895. O relato de Pikinini que Junod recolheu e que transcreverei de seguida é, portanto, especialmente interessante, à luz do que nos sugere sobre o modo como as relações coloniais estavam a ser construídas nessa região, na viragem do século XIX para o século XX, numa época em que se redesenhava completamente o mapa político da África Austral e, em particular, da região que se estende para norte do Maputo de hoje até ao rio Save (Pélissier 1987, II: 187-208).

No Sul de Moçambique, a ocupação *nguni* (port. angone) foi especialmente brutal e deixou cicatrizes profundas na memória do povo, tal como David Webster ainda conseguiu descobrir na década de 1960 durante o seu estudo sobre os Chopi da província de Gaza ([1976] 2009). Contudo, através da conquista e assimilação, os chefes guerreiros angone obtiveram a fidelidade da maioria dos Tsonga da região e, em menor extensão, dos súbditos Ndau mais a norte. Tais populações são referidas como «angonizadas» pela historiografia portuguesa. Nas palavras do historiador Pélissier, esse processo «produziu angonizados, que eram conhecidos em Gaza pelo nome de «Shangane» (ou «Changane»). [...] O fenómeno da ‘angonização parcial’ foi muito mais avançado ao sul do rio Save (entre os Tsonga) do que ao norte dele (entre os Shona)» (Pélissier 1987, 191).

Ao mesmo tempo, porém, apesar de os angonizados permanecerem ligados a uma imagem de grandeza histórica e militar angone, essa elite de origem zulu não impôs a sua própria língua, como foi o caso no Zimbábue. Changana, a língua que os descendentes dos angonizados falam hoje, é uma versão de Ronga (a língua dos Tsonga) com forte influência zulu. Como em muitas outras áreas da África Meridional e Oriental, esses guerreiros zulus passaram a constituir o núcleo de uma liderança militar que governava a população local. Nas palavras de Pélissier, o reino de «Gaza sustentou-se para melhor ou pior durante três quartos de século graças a: (a) um forte centralismo de Estado que reforça o poder local; (b) uma mobilização regular dos súbditos num exército permanente; (c) uma assimilação cultural e linguística dos derrotados, em particular, a manutenção como reféns dos filhos dos régulos [chefes] e a adoção de cativos masculinos» (1988, II: 189).

Visto de fora, Moçambique poderá parecer um território mais ou menos uniforme, mas tal não é nem nunca foi o caso. Entre o interior norte, predominantemente matrilinear, a costa norte, islamizada de

**Figura 2.2 «Tipos Angónis, descendentes dos primeiros invasores mangónis».**



Foto *in* Galvão 1948, I: 155.

longa data, a zona central do Vale do Zambeze, onde a mestiçagem associada à instituição dos prazos deixou marcas de longa duração, ou os vários povos patrilineares do sul, a diversidade é enorme. A capital de hoje, Maputo (anteriormente Lourenço Marques), tinha sido um presídio português instável e perenemente ameaçado durante vários séculos. Por um tempo, foi até ocupada por austríacos. A capital política estava no Norte, na Ilha de Moçambique. Mas, no fim do século XIX, Mouzinho de Albuquerque, o governador militar português, trouxe para o sul a capital do território, então conhecido como África Oriental Portuguesa, precisamente por sentir que aí estava o maior desafio à hegemonia portuguesa. Fez isso para confirmar o seu controlo sobre as regiões de Gaza e Maputo.

As campanhas militares portuguesas que prepararam o caminho para uma administração colonial efetiva na década de 1890 foram dirigidas, principalmente, contra um grupo de guerreiros angones sob o comando supremo de Gungunhana (Alexandre 1998, 182-193). Este último era um descendente de Shoshangane, um dos

generais que escaparam das garras de Shaka Zulu na década de 1820 (Wilson 1969, I: 346 ou Hamilton 1998). Esses conflitos militares, ocorridos no que é hoje a Zululândia/Natal, promoveram um processo de expansão de hordas militares angone que subiram a costa leste de África em direção ao norte. O famoso movimento populacional daí resultante, hoje chamado «*mfecane*», levou a uma profunda reestruturação étnica e política de toda a África Austral.

É assim que o grande líder Shoshangane institui a sua hegemonia sobre a zona de Gaza, expandindo finalmente o seu poderio até ao Zambeze. Chega mesmo a conseguir que Sena, uma velha fortaleza portuguesa nas margens do grande rio, lhe pague impostos. De facto, historicamente, a presença portuguesa tinha-se baseado mais a norte: em torno da primeira capital, na Ilha de Moçambique; em torno de Quelimane, o principal assentamento na região do Zambeze; e em torno da península de Inhambane, facilmente protegível em termos militares. No entanto, no final do século XIX, o crescimento do império britânico no planalto interior africano (no Transvaal, hoje Gauteng, e na Rodésia do Sul, hoje Zimbábue) obrigava os portugueses a tomarem uma posição de ocupação administrativa extensiva dos territórios que lhes tinham sido atribuídos durante a partilha de África na década de 1870, caso não os quisessem perder. Para tal, foi necessário levar a cabo as então chamadas «Campanhas de África» – durante as quais se destacaram figuras de colonizadores que misturavam o político, o militar e o intelectual, como Mouzinho de Albuquerque e António Enes. Estas guerras são hoje conhecidas pela historiografia pós-colonial como «Guerras de Ocupação» e visaram principalmente destruir o poderio social e militar detido pelos chefes angone em Gaza.

O inimigo imediato era Gungunhana, sediado no Vale do Limpopo. Mas, de facto, o impulso português para o controlo administrativo das províncias de Gaza, Inhambane e Maputo, no final do século XIX, respondeu tanto à expansão angone na costa leste de África (parte do *mfecane*) como à rápida expansão dos interesses económicos anglo-americanos nos planaltos internos africanos.

Residente em Rikatla, no centro do Vale do Limpopo, Henri-Alexandre Junod foi um observador ativo destes movimentos militares, como se depreende, por exemplo, da tensa correspondência que manteve com António Enes, comissário régio à época – correspondência que Marcelo Caetano trouxe ao prelo nos anos 1940,

quando, na qualidade de ministro das Colónias, concebeu e instituiu o famigerado Regime do Indigenato.

Apesar de ser suíço, Junod tomou consistentemente o lado dos interesses anglo-americanos nesse conflito, assim como em todos os que se lhe seguiram. Estas campanhas culminaram com a prisão de Gungunhana e a sua subsequente deportação para Lisboa e, mais tarde, para os Açores, onde teve uma morte imerecidamente humilhante.

No caso português, a imagem do Gungunhana subjugado desempenhou um papel mediático muito importante no processo de racialização das populações africanas. Há que notar que tal processo estava a ocorrer um pouco por toda a parte no mundo e que, como resultado dele, ocorria uma mudança de atitude profunda para com as tradicionais elites mestiças (as de que nos fala, por exemplo, António Hespanha, 2018). As peças de cerâmica, supostamente cómicas, de Rafael Bordalo Pinheiro são ainda hoje uma das mais terríveis memórias de quão poderosa pode ser a mediatização moderna na naturalização da opressão racial.

Em suma, nos anos de 1890, as populações moçambicanas de Gaza estavam pela primeira vez a confrontar-se com uma presença portuguesa permanente. Ao contrário das pequenas feitorias e presídios comerciais que tinham caracterizado a presença europeia na área até então, a população local tinha agora de negociar o controlo sobre as suas terras e as suas formas de vida com os chefes de postos portugueses. Por poucos que estes fossem, exerciam um poder considerável de repressão apoiados pelas tropas nativas (os famosos sipaios, também eles maioritariamente constituídos por membros da elite angonizada).

**Figura 2.3** «Mordungaz, depois Gungunhana».



Desenho de José Moura, *in* Galvão 1948, II: extra 15.

A conversa que Junod narra com óbvio prazer é a seguinte:

Pikinini [...] contou-me um dia o que é que as pessoas do Bilene pensam dos brancos. Foi pouco depois da deportação do Gungunhana:

– «O Gungunhana está morto. Os portugueses comeram-no!»

– «Como é isso?»

– «Claro! Os portugueses comem carne humana. Toda a gente sabe isso. Não têm pernas; são peixes (*tinblampfi*). Têm uma cauda em vez de pernas. Vivem na água.»

– «Então como é que eles conseguem lutar convosco e bater-vos, se são peixes e não têm pernas?»

– «Oh! Os que vêm lutar contra nós são os homens jovens; esses têm pernas. Levam-nos e põem-nos num vapor que vai para muito, muito longe. Esse vapor chega a uma grande rocha que está rodeada por água de todos os lados. Isto é o país deles. Somos retirados e levados para uma ilha, enquanto os soldados vão e disparam para anunciar aos grandes homens-peixe brancos que chegámos. Escolhem um de nós e fazem um pequeno corte no seu dedo mindinho para ver se está suficientemente gordo; se não estiver, põem-no dentro de uma grande caixa cheia de amendoins que ele tem de comer para ficar mais gordo. Quando já está suficientemente gordo, põem-no dentro de um pote grande e comprido do tamanho de um homem, que está incandescente. Sabemos estes detalhes porque um homem, Ngomon-gomo, nos deu a explicação completa. Ele tinha sido apanhado, mas na viagem os seus deuses ajudaram-no; foi coberto por uma erupção de borbulhas que era tão revoltante que foi deixado na ilha e depois trazido de volta. Ele viu tudo. A princípio recusámo-nos a acreditar. Agora sabemos que é mesmo verdade!» (Junod 1962 [1927], II: 353-354)

Junod prossegue de seguida no seu estilo característico, tentando dar sentido ao que ouviu. Na sua explicação, ouvimos os tons do missionário, que acredita na igualdade de todos os seres humanos diante de Deus, mas, ao mesmo tempo, também está seguro da superioridade da sua «civilização» e «religião» (o «conhecimento mais verdadeiro») sobre as dos «selvagens» – palavra usada à época sem qualquer intenção ofensiva, mas, está claro, refletindo o processo de racialização colonial que estava então a consolidar-se em África.

Aparentemente, Pikinini falava comigo em toda a seriedade e estas ideias absurdas eram aceites como factos pela maioria dos seus conterrâneos no Bilene. Não é surpreendente que, enquanto um número considerável de europeus acredita que os negros são todos canibais, estes selvagens, por seu turno, acreditem exatamente na mesma coisa sobre nós?! [...] Antigamente, parece que os Thonga acreditavam que todos os brancos, não só os portugueses, moravam na água. Dizia-se deles que tinham olhos à frente e atrás e que viam para todos os lados, de tal forma que era impossível escapar-lhes. Tinham o costume de raptar negros e levá-los para longe. [1962 (1927), II: 353-4]

Hão de admitir que há aqui muito em que pensar. De um ponto de vista antropológico, temos de ler esta conversa hoje de uma forma bem diferente da que Junod adotou. Para ele, Pikinini estava simplesmente enganado sobre a natureza dos «brancos». Para nós, a questão de saber se Pikinini estava ou não enganado é essencialmente irrelevante. Estava, outrossim, a fazer uma afirmação simbolicamente cosmogénica (aliás, poderíamos dizer que Junod se apercebe vagamente disso, quando faz o comentário sobre a antropofagia atribuída simetricamente ao Outro colonial).

Através deste mito, que aparentemente relatou mais do que uma vez, Pikinini efetuava uma reconstrução simbólica da escravatura e da opressão colonial. Formulava assim o lugar do colono branco – do branco que ocupa – enquanto alguém que vem sugar a «nossa» essência, a «nossa» força vital (note-se que se trata de um discurso tanto de produção identitária como de alterização). O branco come a nossa carne, bebe o nosso sangue – transforma-nos num produto consumível. Portanto, nesse momento em que a exploração colonial estava a alterar profundamente a natureza da população local, somos confrontados com a sua formulação por meio de uma metáfora gastronómica – o absorver da substância vital do outro.

Ao mesmo tempo, há também uma tentativa de explicar o processo da escravatura; esse contínuo roubo de gente, que ocorria já há séculos. Diz-nos Junod, adotando um tom de falsa inocência, que os Tsonga achavam que os brancos «tinham o costume de raptar negros e levá-los para longe.» Contudo, depois da derrota do poderio angone em Gaza, os opressores tinham agora uma presença bem mais visível. A sua cara étnica, por assim dizer, passara a ser os portugueses.

Quanto ao facto de os portugueses serem peixes... sim, porque eles poderiam ter sido impalas, elefantes, coelhos ou outra coisa qualquer... porquê peixes? Note-se, contudo, que não se trata de uma ideia idiossincrática de Pikinini. Na região Macua, por exemplo, muitos quilómetros a norte do Bilene, a gíria para «branco» é *ehopa*, peixe. Este é um tema com enormes reverberações em todas as populações bantu da África Oriental, como o próprio Junod sugere. No seu famoso ensaio *Os laços na fronteira da cor*, Max Gluckman diz-nos que «Shaka, o homem que criou o reino zulu no início do século XIX, disse aos comerciantes britânicos que seus ancestrais haviam tido medo dos brancos e os matavam por considerarem tratar-se de um tipo particular de monstro marinho» (1955, 141).

Na mitologia bantu, o mar é a fonte de um poder criativo e misterioso. As almas dos mortos e outros espíritos são frequentemente vistas a emergir das águas, particularmente em torno de grandes rochas ou falésias imponentes (Slenes, 1995). Por exemplo, em 1856, como resultado de um movimento messiânico entre os Xhosa – uma população da África Oriental residente mais a sul –, todo o gado, principal fonte de sobrevivência das pessoas, foi morto porque os oráculos profetizaram que, se isso fosse feito, os ancestrais sairiam das águas do mar perto de um grande penhasco rochoso e libertariam o povo negro dos brancos, devolvendo todos estes últimos ao mar (Mostert 1992). Dora Earthy, uma outra missionária que viveu entre os povos do Bilene (Valenge e Chopi) depois de Junod, cita a seguinte expressão: «o mar pertence aos espíritos ancestrais, o mar é dos nossos antepassados» (1968 [1933], 196).

O Bispo Callaway – um outro insigne missionário-etnógrafo, que inspirou Junod – relata a versão do mito cuja origem foi ouvida da boca de um angone, soldado do Shaka Zulu:

Pedi-lhe que me contasse o que é que lhe tinham ensinado, quando era rapaz, sobre a origem do homem. E ele replicou: «Disseram-nos que tínhamos surgido das águas, de um canavial, perto do mar... O primeiro homem chamava-se Unkulunkulu. Ele saiu juntamente com uma mulher; e outros homens saíram do canavial depois dele, todos os homens primitivos. Ele, o primeiro, era verdadeiramente chefe. Foi ele que deu origem aos homens. Dizemos «Foram gerados pelo que saiu primeiro»... Unkulunkulu surgiu tal como era. Nós não o vemos. Só ouvimos falar de Uthlanga, o local de onde Unkulunkulu e todas as

outras coisas vieram. Por isso dizemos que ele foi o primeiro: ele fez a terra e as montanhas, a água, o milho, a comida, o gado e tudo o mais. Todas as coisas surgiram da água – cães e gado. Dizemos que foram feitas por ele, pois quando nós fomos criados elas já estavam em existência.» [citado em Mostert 1992, 1163]

Em suma, temos de ler as palavras de Pikinini como um comentário de natureza tanto identitária como cosmogénica. Trata-se de uma objetivação da identidade (Pina-Cabral 2005) por meio da qual se constrói de forma simbólica uma explicação para um fenómeno que, na altura, se tornava crescentemente importante para os Tsonga do sul de Moçambique: a capacidade que os «brancos» tinham para sugar a força vital dos «negros» – não só através da escravatura, que no final do século XIX estava a terminar, mas também através da

**Figura 2.4 «Burocracia no acampamento».**

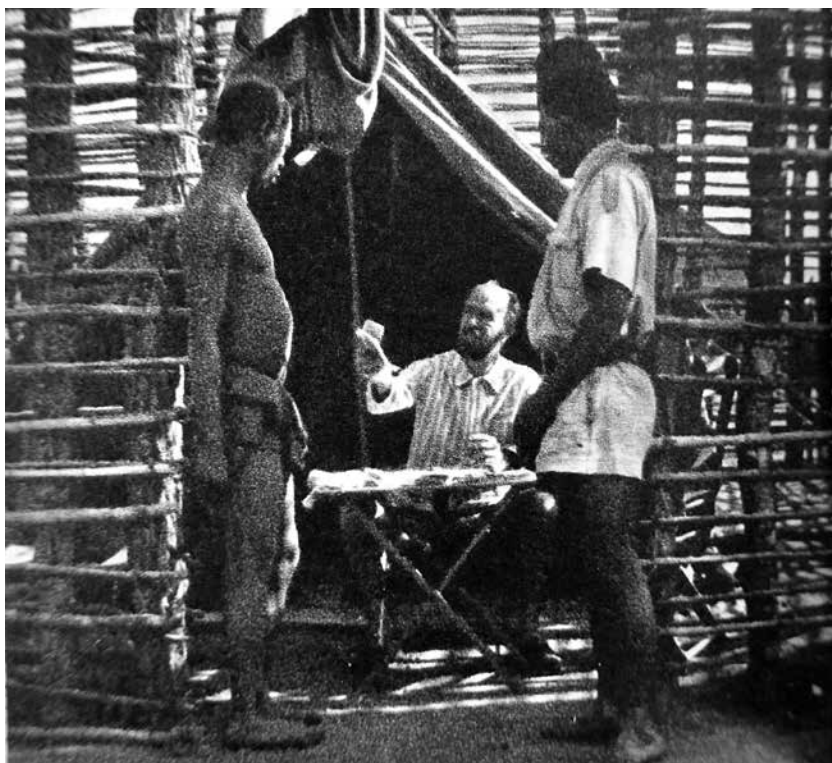


Foto *in* Galvão 1948, II: 582.

exploração económica, e muito em particular do trabalho forçado, que em Moçambique seria ainda levado a tão trágicos extremos pelos portugueses. Além disso, como veremos, na sua narrativa de canibalismo, havia também ecos da exploração sexual tão característica dos contextos coloniais.

## **Sobre bacalhau e sereias**

Volto, então, a esse dia de viagem entre Maputo e Inhambane. Passámos pelo Bilene e, lembrando-me da história de Pikinini, disse: «Ah, olha que engraçado...», e contei-lhes em grandes traços a história: «Havia aqui há um século um homem que achava que os portugueses eram peixes, etc.» Francamente, à luz do que depois ocorreu, vejo agora que tinha esperado que eles reagissem com um sorriso irónico: pois não sou eu português e não sou eu patentemente pouco peixe? Contudo, a reação deles não foi de todo essa. O meu amigo, sentado ao meu lado, e o carpinteiro no assento de trás, deixaram cair um silêncio sobre o que tinha sido até aí uma conversa amena e animada. Pouco depois, porém, o carpinteiro, rindo-se timidamente, disse: «Ah, é como o bacalhau!» Não posso esquecer-me da frase, é claro, tal foi a minha surpresa.

«Como o bacalhau!» – disse eu – «Que é isso do bacalhau?»

Bom, a princípio estavam tímidos, não queriam contar-me. Mas fomos andando e, como ainda tínhamos para aí uns quatrocentos quilómetros de estrada pela frente, deu para insistir. Segundo eles, entre os Tsonga, as mães contam às crianças uma estranha história sobre o bacalhau. Eles próprios, em jovens, afirmam ter acreditado piamente nela, o que é particularmente interessante no caso do meu amigo, que é oriundo de uma família cristã de considerável prestígio local. Em Moçambique, toda a gente comia bacalhau. Contudo, como sabem, o bacalhau é, por assim dizer, a comida totémica dos portugueses. Quero dizer, aquilo que define ser-se português é comer bacalhau e, em Moçambique, assim era. Ainda hoje se come bastante bacalhau por lá.

Ora, perguntavam as mães Tsonga aos seus filhos porque é que o bacalhau não tem cabeça. Porque lha cortam, está claro. E cortaram-na porquê? Porque o bacalhau é uma sereia. Eles não usaram a palavra «sereia». A expressão usada foi algo como: «São mulheres

que os portugueses pescam do fundo do mar.» Havia uma conotação sexual: «Eles dormem com elas, cortam-lhes a cauda e, depois, deitam-nas de novo ao mar, e a cauda cresce outra vez. É aquela cauda que se come!»

Vejam bem, Junod recolheu a história da boca de Pikinini nos últimos anos do século XIX; estes meus amigos eram homens de meia-idade, quer dizer que a história do bacalhau lhes fora contada pelas suas mães durante a década de 1950. Eles não conheciam a história de Junod, nunca tinham ouvido falar disso. E, no entanto, quem fez a associação entre as duas histórias não fui eu, foram eles – foram eles que disseram que «era como o bacalhau». Sabendo nós que um dos pavores clássicos que ataca qualquer etnógrafo que realiza a análise simbólica de uma narrativa é que esteja a fazer associações abusivas, tínhamos aqui uma situação fantástica, quase única: eram os próprios detentores da narrativa que vindicavam a veracidade da exegese antropológica ao afirmar que o mito canibal do Bilene dizia o mesmo que a história do bacalhau que lhes tinham contado as suas mães.

No caso do bacalhau, a antropofagia desses seres ambigualmente humanos mais uma vez funciona como uma espécie de metáfora da apropriação colonial. Assim devemos nós interpretar a associação entre as duas histórias: «é como o bacalhau...» Vamos encontrar de novo uma identificação do colonialista enquanto alguém que está ligado ao elemento marinho e ao mar alto, porque é essa a condição do bacalhau.

Além disso, porém, surge uma nova associação relativa à diferença de género: são homens portugueses que, no alto-mar, dormem com mulheres que são peixes roubando-lhes parte do seu corpo. Ora, o que a história diz é que seria precisamente essa apropriação da força vital através do sexo que daria origem à comida totémica dos portugueses. Na conjugação das duas narrativas simbólicas, apercebemo-nos de uma outra

**Figura 2.5 «Rapariga Bila do Bilene».**



Foto *in* Galvão 1948, I: 134.

relação: na história de Pikinini, o português é peixe; na do bacalhau, a sereia é peixe. Mas quem come é sempre o português. Assim, o colono está para o nativo, na narrativa do Bilene, como o homem está para a mulher, na do bacalhau.

## Laurentina e o *nyamu*ssoro

Acontece que as surpresas da viagem estavam longe de terminar: haveria ainda lugar a outra reviravolta na conversa. Quando nos aproximávamos de Inhambane, e depois de muita conversa sobre o bacalhau, o carpinteiro comentou: «Ah, já que gosta dessas coisas vai achar piada, porque em Inhambane agora há um grande escândalo.» Em linhas gerais, contou-me a história seguinte, corroborada pelo meu amigo, que, envergonhadamente, atribuía o conhecimento que dela tinha à sua mulher – ela própria oriunda da Maxixe.

Para aí oito anos antes (c. 1989), durante a guerra civil, tinha havido um ataque das forças rebeldes da RENAMO à vila da Maxixe (a povoação rodoviária que fica nas margens da Baía de Inhambane, do lado oposto à velha cidade portuária). A população, sentindo-se ameaçada, tentou desesperadamente atravessar a água para a relativa segurança de Inhambane, que, por estar numa península, era mais facilmente protegível pelas tropas governamentais. Tantas pessoas se meteram no velho *ferryboat* – ainda o mesmo que, quinze anos antes, me tinha tantas vezes transportado –, que ele se afundou no meio da baía, levando consigo mais de oitenta pessoas. Foi assim que me contaram o ocorrido.

Contudo, na mesma semana em que fazíamos a nossa viagem de automóvel, tinha surgido nos jornais nacionais um grande debate a propósito da exploração que os feiticeiros fazem da credence das gentes. O caso que desencadeara a atenção jornalística estava associado a esse trágico incidente. O pai de uma das vítimas do naufrágio, que vivia perto da Maxixe, fora abordado uns meses antes por um feiticeiro, dizendo-lhe este: «A tua filha Laurentina já acabou a universidade e quer voltar, vem acompanhada por um companheiro!» Esta frase, que para mim foi tão surpreendente quando primeiro a ouvi, foi de fácil e imediato entendimento para todos os amigos e conhecidos moçambicanos a quem subsequentemente a relatei. Mais tarde, como não podia deixar de ser, vim a encontrar corroboração

para ela em mais uma passagem de Junod: «Alguns feiticeiros afirmam que foram passar algum tempo nas profundezas [do mar]: para eles, ter ‘atravessado o mar’ é uma espécie de diploma que lhes atribui o direito de praticarem as suas artes.» (1962 [1927], II: 326).

Assim, o que estava a ser dito ao pai pelo especialista ritual é que Laurentina estava viva no fundo do mar, tinha já feito o seu tempo de treino como *nyamussoro/curandeira/feiticeira* e estava pronta a voltar à companhia dos vivos. Segundo o curandeiro, ele estava informado porque possuía «uma televisão» por meio da qual falava com a colega no fundo do mar. A televisão era um pequeno espelho colorido que trazia na mão, que, segundo ele, possuía virtudes mágicas que só a ele se revelavam. Dizia, olhando para o espelho: «Agora, a Laurentina está a mandar dizer isto ou aquilo» ou «Agora ela está a dizer que quer ainda fazer isto ou aquilo lá debaixo do mar, antes de sair», etc. De repente, a Laurentina, que se tinha afogado ainda adolescente, falava agora através do espelho místico com a autoridade de uma mulher formada, uma curandeira poderosa.

Foi então decidido por todos os parentes que seria indispensável realizar as cerimónias necessárias para que ela emergisse do mar. A palavra que o carpinteiro usava quando falava comigo para se referir às cerimónias que permitiriam a saída de Laurentina do fundo do mar era «batucada». Dizia com humor: «Fizeram a batucada, mas a Laurentina não apareceu.» Ria com a credence alheia, como se a história não o tivesse também impressionado a ele. Encontramos aqui, mais uma vez, uma ambiguidade criativa entre o literal e o metafórico que tanto perturbava Junod.

O que aconteceu foi que, depois de várias noites de cerimónias numa praia da cidade em frente ao local onde o barco se afundara, os ânimos começaram a esmorecer. Tendo em vista os gastos vultosos já incorridos, o feiticeiro ficou com medo de que o maltratassem e desapareceu discretamente. O pai da Laurentina, sentindo-se defraudado, fez queixa à polícia, insistindo que já tinha pagado muito e que agora ou a Laurentina aparecia, ou o curandeiro deveria devolver o dinheiro. A polícia, por sua vez, na busca do fugitivo, fez declarações à imprensa, que logo publicou a história. Por esta altura, porém, já não era bem a mesma história. Tinha ocorrido uma mudança de registo semântico: agora, era uma história sobre um camponês ridiculamente ignorante que se tinha deixado enganar por um curandeiro hipócrita.

Entretanto, as opiniões locais divergiam. Havia quem aconselhasse o pai a procurar um curandeiro melhor e mais honesto, pois teria sido por inépcia do especialista ritual que a Laurentina não teria conseguido emergir. Sugeria-se que se deveria mandar vir um do Norte (um curandeiro Ndau), pois é lá que é suposto poderem-se encontrar os especialistas mais poderosos (Earthy 1968 [1933], 196 e ss. ou Honwana 2002). Eu próprio, no dia seguinte, tive ocasião para verificar como a opinião local divergia. Logo pela manhã, fugido do desagradável quarto de hotel onde passara a noite, decidi nostalgicamente tomar um barco à vela, dos que fazem a travessia entre a Maxixe e Inhambane, demorando muito mais do que os *ferries*. Fui aceite por um marinheiro num barco cheio de gente simples. A módica quantia que exigiu de mim, vim a descobrir depois, era consideravelmente superior ao que recebera de todas as outras dez ou doze pessoas que comigo fizeram a travessia.

Lentamente, pois o vento era pouco, fomo-nos deslocando sobre as águas da baía, passando por cima do local onde a Laurentina agora esperava saída. Mas esperava, ou teria ela saído mesmo? Afinal, vim a descobrir que a questão estava longe de resolvida na mente dos meus companheiros. As mulheres, em particular, tinham ideias firmes sobre a questão. A versão que os homens que estavam comigo no barco começaram por me apresentar era simples: «Isto é tudo feitiçaria, não acredite em nada disso, isso são tudo mentiras!» Mas eu já tenho alguma experiência como etnógrafo e já sei que a primeira resposta, nestas matérias, nunca é de confiar. Normalmente, a primeira afirmação é sempre o que se pensa ser a opinião da pessoa que faz as perguntas, sobretudo, se esta última está numa posição hegemónica.

Figura 2.6 Travessia da Baía de Inhambane, julho de 1997.



Foto do autor.

As mulheres, que têm menos a perder, logo quebraram o dispositivo. A cena trouxe-me à mente centenas de conversas sobre bruxas e bruxedos que tinha tido com gente rural no Alto Minho. Uma vez afirmada a opinião dos homens – que, afinal, era um teste que me era feito –, as mulheres logo a rejeitavam. Eu falava com os homens em português e elas, tendo percebido o que dizíamos, contestavam os homens em Bitonga, insistindo para que eles traduzissem e corrigindo quando a tradução era incompleta no seu português incompleto: «*Está mentir! Fala mulungo!*» *Mulungo*, no linguajar local, mais do que «branco», significa «figura de poder».

Para sumariar, segundo elas, havia quem tivesse visto a Laurentina e o amigo emergirem até à altura dos ombros para logo de seguida voltarem a submergir, porque o *nyamussoro* incompetente não soubera fazer os transes corretos. Mas a opinião dominante no barco não era essa. Pelo contrário, dizia-se que Laurentina tinha mesmo voltado, mas fizera-o durante a noite e ninguém a tinha visto. Estava agora escondida numa cubata iniciática a fazer um período de transição «para retirar as escamas».

Esta referência merece um aparte, pois tem raízes profundas nas tradições simbólicas da região. De facto, a associação entre poder, dinheiro e grandes animais marinhos é escrita na *longue durée* do folclore do sul de Moçambique. No seu primeiro livro etnográfico, sobre as canções e contos dos Baronga da Baía de Delagoa (hoje Maputo), Junod relata a história «A menina e a baleia». Nela, a «irmã de Chinchiguane», que é enterrada viva pelas suas irmãs mais velhas, sobrevive na barriga de um peixe grande sem escamas – que se assemelha aos «portugueses» de Pikinini. Junod traduz o nome do peixe como «baleia» (1975, 135), mas depois escreve uma nota de rodapé para dizer que, com toda a probabilidade, o narrador estava a referir-se a um tipo grande de *siluridae* – uma espécie gigantesca de bagre sem escamas (*chipfalumfala*, em Ronga) que era comum nas águas da baía, em torno de Tembe. Seja como for, mais tarde, Chinchiguane emerge em toda a sua glória, desprendendo as suas «escamas», que acabam por se tornar em valiosas moedas de metal<sup>2</sup> que os seus parentes amealham gananciosamente (trad. port. 1975, 136).

---

<sup>2</sup> Na verdade, Junod refere-se a estas moedas como «escudos» – a moeda portuguesa a partir de 1911.

Nestas histórias, «meninas com escamas» e «peixes sem escamas» fornecem um elo de mediação simbólica entre *riqueza e poder exógeno* e *riqueza e poder endógeno* – fornecendo um poderoso comentário sobre a necessidade de controlo do poder local e familiar, para proteção dos fracos.<sup>3</sup> Os contornos dessa reversão, no entanto, são ainda mais profundos, pois parecem ter consequências mais gerais para as noções estéticas locais de feminilidade. As colegas moçambicanas que trabalharam ao sul do rio Save sobre o tema da sexualidade feminina relatam as explicações que lhes foram dadas sobre as tatuagens de mulheres com escoriações. A pele lisa da barriga das mulheres que não estavam tatuadas era associada à «pele de peixe»:

Figura 2.7 «Camila, mulher de Lourenço Marques», a narradora das histórias, esposa de Elias Spoon, o assistente de terreno de Junod.



Foto in Junod 1962 [1927], II: 92.

Toda a mulher considerava as tatuagens importantes, classificando as que não as tivessem como *kwiri la xlbampfi*, ou seja, «barriga de peixe preto». Quando as mulheres iam tomar banho ao rio ou lagoa, preocupavam-se bastante em inspecionarem-se mutuamente, para detetar aquelas que não tinham tatuagens. Se fosse descoberta uma nessas condições, era injuriada [...] para se sentir ridicularizada, acabando por chorar e indo logo fazer também as suas tatuagens.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Como tantas vezes acontece com Junod, ele fica fascinado pela semelhança com a história de Jonas na *Bíblia* (Junod 1975, 4: 135). Os contos que ele transcreve (numa fase em que afirma ter feito anotações em francês, diretamente a partir da narrativa que ouviu em Ronga) estão repletos de ecos bíblicos.

<sup>4</sup> CPVC, rec. Changana, Gaza, Guijá, 16/12/81, reg., XXII: 1-2, in ARPAC, Maputo.

De acordo com os meus companheiros no barco, Laurentina e o seu homem levariam ainda algum tempo para deixar cair as suas escamas. Por isso, estavam escondidos na tal palhota ritual. Enquanto tal não acontecesse, nem ela nem ele poderiam ser mostrados em público.

Este tema da cabana da Laurentina, no entanto, viria ainda a ter muitas mais elaborações. Quando voltei a Moçambique vários anos depois, em 2001, fui informado de que existia de facto uma «palhota do espírito» para Laurentina. Aí vivia uma «criada» (assim me foi explicada a coisa) encomendada de cuidar da casa para quando a dona finalmente retornasse. Infelizmente, não pude visitar o local, pois descobri que não estava no lugar original dos cerimoniais que os parentes de Laurentina tinham custeado (uma praia na baía, perto da cidade de Inhambane), mas em Morrumbene, muito para norte. Presumo que os meus informantes se estavam a referir a uma «palhota do espírito» do tipo das que Alcinda Honwana descreve como *ndhumba* no seu livro sobre curandeiros espirituais no sul de Moçambique (Honwana 2002, 67).

Caracteristicamente, importa notar que, se todas estas distintas narrativas são coerentes de um ponto de vista simbólico, já de um ponto de vista factual elas são incompatíveis. Existiu, sem dúvida, um conjunto diversificado e recorrente de apropriações da narrativa geral da Laurentina. Mas todas elas se conjugam com o apelo silencioso que estas velhas metáforas têm para os habitantes da região. Essas metáforas são pertinentemente estruturadas pela narrativa da tentativa de renascimento de uma jovem, tão tragicamente afogada num acidente de guerra fratricida. Visivelmente, ao longo dos anos, houve muitas pessoas que tentaram minar a fértil fonte de convicção que tal conjugação simbólica constitui.

## **Lourenço Marques/Maputo?**

Chegados a este ponto, creio que é necessário relatar algo que o meu amigo insistiu em explicar-me durante a nossa viagem de volta a Maputo quando lhe contei o que me tinham dito no barco sobre a Laurentina. Acontece que Laurentina é também o nome de uma das principais cervejas que se bebia em Moçambique no período tardocolonial e ainda hoje se bebe. Chama-se Laurentina porque é de Lourenço Marques, o nome que a capital tinha durante o período

Figura 2.8 Fábrica da cerveja Laurentina.



Foto de Mónica Chan (2001).

colonial. Ora, confirmando algo que já anteriormente me tinha sido relatado, o meu amigo explicou-me que a população da cidade não está satisfeita com o novo nome de Maputo porque é o nome do régulo da província que se estende a sul da cidade e não da zona onde a cidade se encontra.

Muitos séculos antes, o régulo tradicional desta área chegou a um acordo com os portugueses, cedendo-lhes os direitos ao território para que aí fundassem um entreposto comercial. No período da Independência (1974-1976), o partido FRELIMO, sentiu que usar o nome desse régulo para a capital do novo país seria incorreto, visto ele ter tomado o lado dos colonialistas, que agora estavam finalmente a ser expulsos. Mais ainda: nem sequer o nome português pelo qual era tradicionalmente conhecida a baía onde se situa a cidade lhes podia ser útil, porque remetia diretamente para um passado imperial. O nome Delagoa lembra, afinal, que se tratava do porto onde, nos séculos XVI e XVII, se recolhiam os barcos que voltavam de Goa a caminho de Portugal.<sup>5</sup> Portanto, à falta de nome melhor e porque

---

<sup>5</sup> No caminho inverso, em direção ao norte, faziam escala na Baía de Alagoa, que hoje se chama Port Elisabeth, antes de seguirem para a Ilha de Moçambique.

não fazia sentido manter o nome de Lourenço Marques – figura sem qualquer destaque histórico, cuja única característica distintiva era ter sido português e ter passado por lá –, viram-se obrigados a chamar à cidade Maputo.

Para além do mais, a presença do antigo nome permanecia profundamente marcada nas ruas da cidade. Através de toda a «cidade do cimento», todas as placas de metal nas calçadas, todos os tambores públicos do serviço municipal de águas, todos os móveis urbanos mais antigos transportavam a marca LM. Nas décadas de 1960 e 1970, essa antiga abreviatura era uma marca famosa em toda a África Austral, porque era o nome da rádio livre que transmitia a música rock que encantava os jovens à época e que lá estava sediada. Se, de facto, essas referências não servem para validar o nome antigo, pelo menos, elas deitam uma sombra sobre o nome atual.

A moça que volta do fundo do mar como curandeira depois de se ter diplomado na «universidade» e de se ter libertado das suas «escamas» chama-se Laurentina. Tal facto não é despreciando e, pelo contrário, constitui uma parte importante da narrativa mítica. Laurentina morreu inocentemente no meio de uma das mais cruéis guerras fratricidas que a história da África Austral regista. Acabada a guerra, Moçambique vivia nos anos 1990 um período de ressurgimento; essa população, que foi usada como o principal instrumento de guerra pelas fações que se digladiavam pelo controlo da herança deixada pelo estado colonial (Geffray 1990), procurava agora reencontrar a felicidade de um quotidiano de paz e relativa prosperidade. Por relação a isso, a população só tem um único termo de comparação: os últimos dez anos antes da Independência. Esse foi um período de desenvolvimento económico acelerado, em que os instrumentos de exploração e violência colonial tinham sido relativamente moderados como tentativa de retirar à população as razões para apoiarem os que lutavam pela independência. Assim, se a moça assassinada pela guerra volta agora como poderosa curandeira do fundo do mar se chama Laurentina, tal não pode ser tomado como puro acaso. Está-se aqui a fazer um comentário sobre uma tentativa, não de voltar ao colonialismo – nunca –, mas de voltar a um estado anterior de relativa paz e relativo bem-estar, que, entretanto, tem sido tão difícil de atingir.

Note-se ainda que quem se afoga é uma rapariga jovem e sem poder. Contudo, quem volta é um casal (pois ela traz o seu companheiro) imbuído do poder que obteve no fundo do mar: afoga-se

negra, mas volta *mulungu*. Todas as narrativas que eu aqui tenho relatado assentam sobre essa *polaridade simbólica mediada por violência*: o poder do Gungunhana espezinhado pelos portugueses; os «brancos» que comem os negros; os homens que comem mulheres-peixe; a vitória sobre os colonialistas; o desalento da guerra civil em que os negros «se comem» a si mesmos. Na década de 1990, o voltar da Laurentina era um grande grito de esperança – todas estas polaridades são resolvidas através deste casal de curandeiros que vem do fundo do mar, que possui o conhecimento que dá poder (a universidade), com o qual comunicamos através de tecnologia avançada (a televisão) e que recupera a ligação entre o que de melhor havia no poder dos curandeiros tradicionais e o poder «branco» do período colonial. E, finalmente, não poderá a referência ao psicotrópico – a cerveja – ser tomada como um prenúncio de felicidade?

Entretanto, Luís Passador publicou o doloroso relato de Hassabe Armando sobre o massacre de Homoíne – logo ali ao lado da Maxixe, onde mais de 500 pessoas foram massacradas numa manhã de julho de 1987, sem que se possa compreender bem porquê. Quem o ler está em condições de entender a força do desejo da população da província de Inhambane de que Laurentina retorne (Armando 2018). O relato de Armando está permeado por essa perplexidade perante o inexplicável, a que ele chama «mágico» – onde a capacidade de agir sobre o mundo de certas pessoas, na sua total irracionalidade, é atribuída a poderes que ultrapassam em muito os normais poderes humanos. Em suma, o «retorno da Laurentina» é uma maneira simbólica de dizer: «Vamos tentar agora recuperar uma forma de coabitação que permita uma paz social e que impeça o retorno à guerra civil».

Tal como no relato de Pikinini sobre os peixes canibais, há um sentimento de impotência perante a forma como a vida é espezinhada. Tendo começado este ensaio com violência e canibalismo, acabo-o com algo de bem mais complicado: a tentativa desesperada desta população oprimida para reencontrar um módico de prosperidade. A Laurentina, portanto, deve ser tomada como protagonizando a proposta de um novo encontro com a história. Em 1997, os portugueses (eu próprio que ali estava) já não constituíam um elemento de violência e *disempowerment* (para usar essa expressão americana tão dificilmente traduzível) como antes de 1976. O reaparecimento de portugueses nas ruas de Maputo era tomado agora como um sinal da possibilidade de uma prosperidade futura (Teixeira 2004).

Temo bem que, no que se refere à pessoa física da Laurentina e do seu companheiro, e às expectativas sobre o poder da sua magia, os habitantes de Inhambane e da Maxixe venham a ser defraudados. Se a minha interpretação simbólica for correta, porém, espero que a ambição de reconstruir as suas vidas em paz e prosperidade, por frugal que seja, não seja indefinidamente protelada.

## Coda antropofágica

Este ensaio teria terminado aqui, não fossem os meus anfitriões brasileiros terem-me levado a visitar a Bienal de São Paulo de 1998, dedicada ao tema da «antropofagia». Nessa ocasião, a saudosa Ana Maria Galano ofereceu-me o *Manifesto Antropófago*, de Oswaldo de Andrade. Nele, encontrei uma passagem que, creio bem, poderá iluminar ainda melhor este enredo. Andrade diz: «Antropofagia. A transformação permanente do tabu em totem.» (1990 [1928], 47-8). Para mim, estamos aqui perante uma verdade muito profunda. A saber, que a quebra de um tabu pode posteriormente vir a constituir um fenómeno de tal força, que sobre ele se fundam novas identidades. Assim, e num espírito que nos faz lembrar as argumentações lévi-straussianas sobre o papel do tio materno, não é o grupo que produz a proibição, é a proibição que produz o grupo. Ora, os atos de violência que são a exploração colonial e depois a guerra civil, uma vez resolvidos pela passagem da história, não desaparecem simplesmente – é isso que mostra o livro de Hassane Armando. Eles passam a ser um fundamento para a constituição de novas identidades. Em suma, a continuidade da história leva, sem escape possível, à constituição de pontes de mediação.

Será isso que Oswaldo de Andrade quer dizer quando afirma sobre os brasileiros que «só a Antropofagia nos une»? Se assim for, trata-se de uma singular forma de vingança sobre a violência. Aos seus olhos, o que estava em causa era uma utopia/distopia; aos nossos olhos, porém, não é de nada disso que se trata. Outrossim, estamos perante o desejo impaciente de uma população oprimida de atribuir um sentido final à história real de violência, no sentido de permitir uma melhoria de condições para a vida futura. No ensaio que se segue, seguiremos a pista antropófaga indo um pouco mais longe, devolvendo o olhar aos europeus.

## Capítulo 3

# Galvão na terra dos canibais

Relembremo-nos da pergunta irónica de Junod que citei acima: «Não é surpreendente que, enquanto um número considerável de europeus acredita que os negros são todos canibais, estes selvagens, por seu turno, acreditem exatamente a mesma coisa sobre nós?!» Tendo concluído o capítulo anterior com as esperanças estranhamente utópicas de Mário de Andrade sobre a antropofagia na civilização brasileira, senti que não podia deixar de explorar de seguida a simetria canibal que Junod identifica nesta sua pergunta.

Afinal, o sentimento de surpresa que o missionário manifesta através dela não foi tão raro assim. Os primeiros médicos coloniais que começaram a entrar em contacto com as populações no início do século XX em Moçambique relataram repetidamente que as suas tentativas de coletar sangue foram recebidas com

Figura 3.1 Página de rosto de *Antropófagos*.

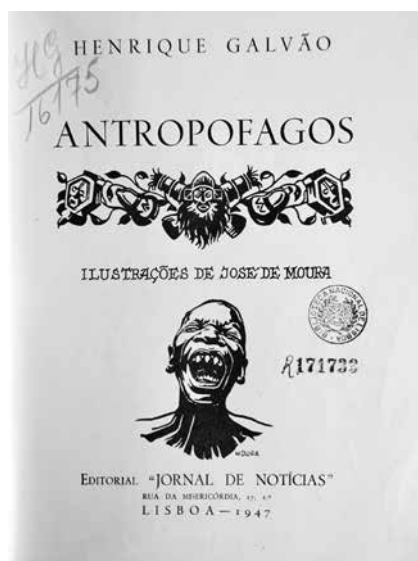


Foto in Galvão 1947.

extremo medo por parte da população. Para esses médicos, que não falavam as línguas locais com a maestria de Junod, havia algo de perverso e estranho no facto de eles, que se consideravam os únicos «verdadeiros» curandeiros, serem acusados pela população de serem canibais; população que, pelo contrário, esses médicos acreditavam estar envolvida sistemática e recursivamente em práticas canibais (Sant’Anna 1911). A mais estranha ironia do terror mútuo causado por esse *efeito de espelho* é que o equívoco não podia ser simplesmente resolvido pelo confronto mútuo das duas acusações. O fosso linguístico não era assim tão grande que o impedisse. Se quisermos esclarecer a questão, portanto, o equívoco não basta, temos de olhar para mais longe.

Neste capítulo, pretendo lançar alguma luz sobre o processo de constituição emocional do poder colonial, explorando os usos coloniais do tropo canibal: quer dizer, o terror causado pela ideia da absorção do corpo de um ser humano por outro ser humano – o tal tabu que se torna totem, nas palavras de Andrade. Para tal, recorro a uma leitura dos escritos não ficcionais de Henrique Galvão – um dos mais ativos intelectuais e políticos africanistas portugueses dos meados do século xx.

## Colonialismo

Como o conceito de «colonialismo» é central ao argumento que se segue, parece importante começar por investigar o significado do termo. O uso moderno da palavra «colónia» data do século xvii e traz consigo, da sua origem romana, três sentidos essenciais.

Em primeiro lugar, a aparente referência agrícola do termo é, na verdade, uma metáfora civilizacional. Para os romanos, uma colónia era «um assentamento público de cidadãos romanos num país hostil ou recém-conquistado onde lhes eram concedidas terras, mantendo eles a sua cidadania romana. A colónia funcionava como uma guarnição, sendo principalmente formada por soldados veteranos que cumpriram o seu tempo de serviço» (*in Oxford English Dictionary*, s.v.). De facto, o conceito fundia a metáfora civilizacional com a agrícola, como se pode perceber da definição de «colonizar» dada pelo famoso *Dicionário Johnson*: «plantar com habitantes; povoar com novos cultivadores; plantar colónias» (1799, s.v.). A raiz latina

«colere» significava «cultivar», mas também «honrar». Este sentido implicava habitar uma terra no sentido de lhe dar valor, enfatizando o exercício de frutificação que a civilização exerce sobre a natureza selvagem.

Em segundo lugar, a palavra é usada para definir um território por relação a um grupo de pessoas que assumem o controlo sobre ele. E, em terceiro lugar, nas definições da palavra ou dos seus derivados imediatos, não se encontra qualquer referência às pessoas remanescentes que estavam anteriormente no controlo da terra. O ato de colonizar constituía um momento de fundação social e, portanto, redefinia retrospectivamente a ocupação anterior da terra como tendo sido de alguma forma pré-social (bárbara ou selvagem). A terra ficava «devoluta» («*terra nullius*»). Assim, o próprio conceito de colónia implicava uma aniquilação simbólica das populações que tinham anteriormente ocupado a terra, com o resultado da propensão à constituição de fantasmagorias sobre elas (a atribuição de poderes mágicos).

Finalmente, uma outra metáfora implícita nos usos modernos do termo «colónia» correlaciona-se interessantemente com essa aniquilação ou pretensa ausência dos colonizados. É a metáfora de colónia aplicada ao mundo animal. Assim, usamos a palavra «colónia» para falar de grupos de térmitas e ou de microrganismos propensos a uma ocupação autoritária e altamente corporativa do território. Tanto no uso romano como no uso moderno, portanto, a palavra «colónia» sugere tanto a capacidade como a propensão para a autoproteção diante de uma ameaça externa. Os que antes ocupavam a terra passam agora a ser-lhe externos. Por isso, quando os portugueses chamam a um acampamento de verão «colónia de férias» ou quando os ingleses chamam a um grupo autogovernado de artistas uma «colónia de artistas», o mesmo tipo de sentido é aqui aplicado para sugerir que o grupo se encontra isolado do seu entorno social, desconsiderando o domínio original da terra.

Em suma, sempre que adotamos a palavra «colónia» e seus derivados como categorias de referência, devemos ser cautelosos com a armadilha semântica que nos é montada pela própria história da palavra: a saber, o destaque metafórico do papel do colonizador e o lançamento de uma sombra fantasmagórica sobre o colonizado. Esse encobrimento constitui uma espécie de «holofote ideológico» na medida em que, ao iluminar um sujeito, esconde a categoria de

sujeito do outro (Pina-Cabral 1997). Tal significa que a participação autónoma na arena pública por parte do colonizado/nativo fica dependente da sua capacidade de imitar o colonizador (Bhabha 1997). Qualquer outra manifestação pública é necessariamente tratada como sendo externa à ordem colonial e, portanto, percebida como ameaçadora.

No século XIX, quando um estado europeu e seus respetivos cidadãos «brancos» assumiam o controlo de um território africano «negro», eles não o faziam apenas pela violência física. A necessidade de formas negociadas de dominação era constantemente sentida. Formas negociadas essas construídas sobre todo um fundamento de definições e associações simbólicas mais ou menos explícitas: elas faziam parte de um discurso «civilizacional» que definia quem e o que estava dentro ou fora dos limites da «civilização», tanto no sentido daquilo que é mais plenamente humano (portanto, menos selvagem ou bestial) como no sentido daquilo que pode ter visibilidade na praça pública. Assim, o discurso civilizador define as pessoas enquanto sujeitos morais e políticos, como se os dois aspetos fossem interdependentes.

A obra de Junod pode ser lida retrospectivamente a essa luz: ao determinar o que constituíam os costumes nativos, ele estava ao mesmo tempo a determinar a «civilização» por contradistinção. Tal não significa que, como evidência científica de uma forma de vida humana (isto é, enquanto uma etnografia da forma de vida das populações Tsonga na viragem do século XIX para o XX), a obra do autor suíço deixe de ser válida. Ao lermos hoje autores como Junod ou Callaway – mas também ao lermos qualquer outro clássico do passado –, compete-nos saber ressituar a verdade neles contida à luz do nosso cosmos de hoje. O presente capítulo constitui um exercício nesse sentido. Não querendo eu, ao reler Junod, de forma alguma diminuir o valor dos seus esforços, há muito a fazer no sentido de desetnocentrificar a sua obra, como diria Julian Pitt-Rivers.

As pessoas humanas não existem fora da ordem sociocultural que as definiu. Não existem utopias. Ao impor-se, a dominação colonial era aceite por pessoas que ela própria definia perante si mesmas. Além disso, em termos práticos, muitas vezes ficava longe de ser claro qual era a barreira entre os que exerciam e os que suportavam a dominação colonial. Como veremos num capítulo posterior, o conceito anglo-americano de «raça» tem o efeito de fazer parecer

(a) como se a barreira fosse «natural», unívoca e não encenada e (b) como se alguém pudesse sempre dizer quem estava em qual lado do limite transcolonial da dominação – sendo tal escrito na pele, por assim dizer. Na verdade, isso estava longe de ser verdade, mesmo durante o auge do Império Britânico. No contexto do império africano português do século XX, as fronteiras da dominação eram frequentemente ambíguas e indeterminadas (ver Capítulo 12).

Tal como explica Erving Goffman, «o constrangimento dos limites é uma característica geral da organização social» (1963, 148). Os sujeitos coloniais enfrentavam constantemente o embaraço de lidar com os limites internos que as margens da «civilização» representavam. Durante o auge do colonialismo britânico na primeira metade do século XX, por exemplo, os portugueses eram frequentemente confrontados com a ambiguidade resultante de serem vistos, por um lado, como um poder colonial e europeu e, por outro lado, como uma nação subdesenvolvida, «mediterrânica», mestiça. Ninguém deve duvidar de que nasciam tantos filhos mestiços de portugueses como filhos mestiços de súbditos britânicos. Simplesmente os portugueses perfilhavam os seus filhos e os britânicos não (em Hong Kong, por exemplo, era-lhes proibido por lei usarem o nome de família do pai europeu). Tal levava a situações curiosamente ambíguas que tiveram efeitos profundamente perturbadores sobre aqueles que as viviam.

Os efeitos dessa dinâmica de exclusão não desapareceram simplesmente com o fim do Império Britânico. Eles permaneceram como parte e parcela das construções ideológicas dos territórios historicamente moldados por essa dinâmica. A maneira como os portugueses eram tratados durante o regime do *apartheid* na África do Sul, por exemplo, sempre com uma sombra de dúvida sobre a sua genuína «brancura», demonstra bem o que quero dizer. Quando vivi na África do Sul, no início dos anos 1970, vários portugueses com pele ligeiramente mais escura me relataram situações em que foram questionados agressivamente quanto ao seu direito de usar o elevador dos brancos em vez do elevador dos «não-brancos» («*niet blanke*», em Afrikans). Da mesma forma, os euroasiáticos portugueses que viveram em Hong Kong antes da década de 1950 partilharam comigo episódios em que tinham sido humilhados por virtude da sua condição de não-chineses ter sido posta em causa.

A virada que Henrique Galvão deu às páginas iniciais do seu livro sobre o canibalismo em África (*Antropófagos*, 1947) é uma demons-

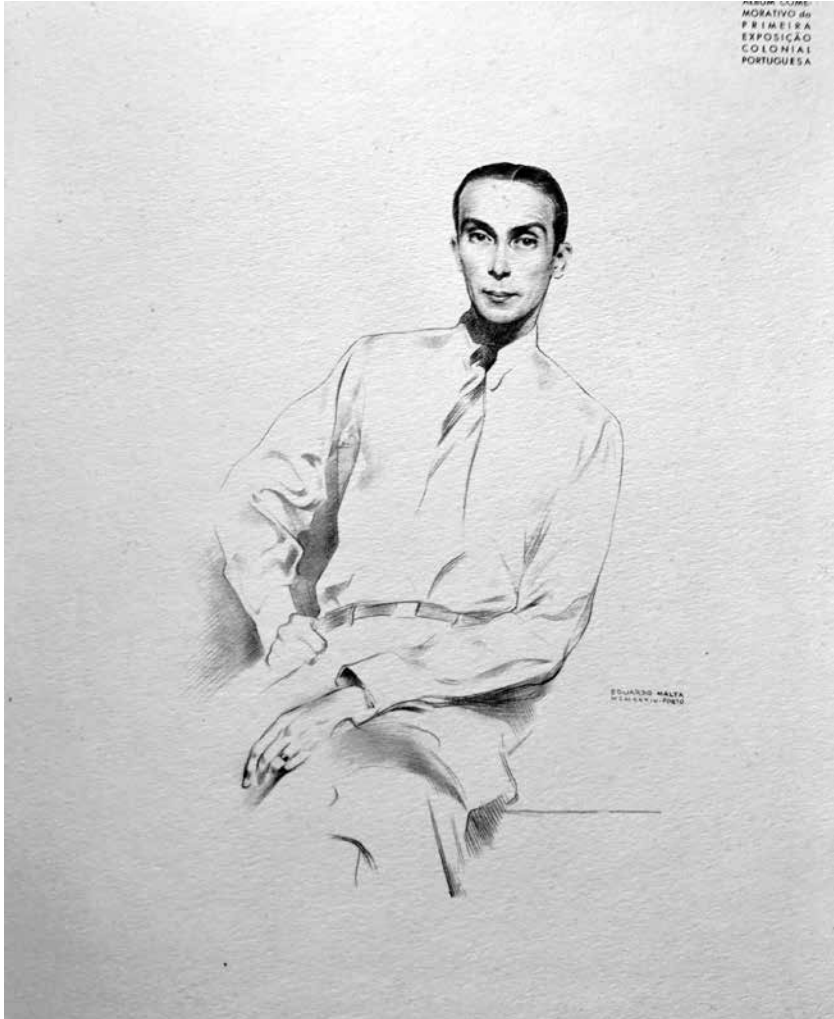
tração gráfica dessa forma de embaraço. Ele começa por descrever os estereótipos raciais polarizados apenas para chamar a nossa atenção para as continuidades existentes. Ao insistir no facto de o seu discurso sobre o canibalismo ser, em última instância, um discurso sobre moralidade, Galvão também nos está inconscientemente lembrando de que «civilização» não é meramente uma questão intelectual, mas algo que tem de ser coreografado.

Tal como com qualquer outra forma de comportamento potencialmente sujeita a caução moral, não é suficiente que ocorra «civilização»; a sua existência necessita de ser vista. Somos aqui lembrados da queixa de Catherine Lutz contra «a visão cognitiva dominante [entre os antropólogos dos anos 1980] dos seres humanos como meros ‘processadores de informação’» (1986, 405). Para que os significados se imponham às pessoas, eles têm de ser radicados não apenas nas suas mentes, mas nos seus corpos e emoções e no mundo que as rodeia. As pessoas são movidas à ação por ideias apenas na medida em que as ideias as movam emocionalmente. Só assim as ideias surgem como «naturais», «indiscutíveis» e, portanto, «incontornáveis». Então, o poder colonial não pode deixar de ser emocionalmente construído. Ao estudar as suas bases ideológicas, temos de encontrar a maneira pela qual as ideias movem as emoções dos sujeitos. Só assim poderemos compreender como a dominação colonial construiu sujeitos coloniais (tanto colonizadores quanto colonizados) propensos a agir naturalmente de acordo com o ambiente colonial. Em suma, há que procurar traçar a constituição emocional por trás do poder colonial.

## Galvão em África

Nem todos os «colonialismos» são iguais: os tipos de colonização variaram ao longo da História; os colonizadores diferiram nas suas atitudes; os povos colonizados reagiram de maneira diferente à opressão; as condições gerais predominantes na época de cada colonização a nível global não foram sempre as mesmas. Acontece que, nas ciências sociais, a palavra «colonial» tem sido marcada principalmente por um conjunto de expectativas e pressuposições que encontraram a sua origem na forma de colonialismo que foi globalmente mais dominante durante a primeira metade do século xx: o colonialismo britânico. Para quem escreve sobre outros tipos de

Figura 3.2 Henrique Galvão.



Desenho de Eduardo Malta, *in Galvão* 1934, 5.

colonialismo, essa propensão interpretativa constitui um problema agudo, pois há muitas coisas assumidas nas formas de expressão mais vulgarmente usadas que acabam por induzir em erro. É, portanto, necessário salientar, desde o início, que este artigo se refere ao colonialismo do império africano português moderno, que durou da segunda metade do século XIX até 1974 – aquilo a que Clarence-Smith apropriadamente chamou de «Terceiro Império Português»

(1985). No que se segue, eu ponho a ênfase em Moçambique e em Angola, entre as duas guerras mundiais (décadas de 1920 a 1940).

A escolha de Henrique Galvão pode parecer estranha, já que ele é mais conhecido internacionalmente como o principal crítico português das políticas coloniais do regime ditatorial que governou Portugal do final dos anos 1920 a 1974. E, na verdade, durante a segunda metade da sua vida, quando exilado no Brasil, Galvão liderou uma luta muito ativa e pública contra as políticas colonialistas salazaristas. Alguns dos seus gestos políticos mais mediáticos fizeram manchetes mundiais – tal como o rapto do transatlântico *Santa Maria*, em 1961. Chegou a ponto de fazer um discurso de denúncia perante uma Comissão Especial das Nações Unidas, em Nova Iorque, em dezembro de 1963 (Farinha 2000).

Tudo isso, porém, ocorreu depois de 1947, quando ele se voltou contra o regime ditatorial português. Antes disso, Galvão tinha dedicado a sua insuperável energia a apoiar a política autoritária que Salazar representava. Na década de 1920, tinha mesmo feito parte do grupo de jovens oficiais que apoiavam soluções autoritárias para resolver a agitação política e o mal-estar económico que caracterizaram o período republicano (1910-1926). Tendo já estado envolvido na fracassada ditadura de Sidónio Pais, ele apoiou o golpe militar de 1926 que levou Salazar ao poder. A partir dessa data, esteve muito envolvido nos desafios de propaganda e de política externa que se apresentavam ao regime. Durante algum tempo, foi até diretor (e fundador) da Emissora Nacional. Em 1931, representou o Ministério das Colónias no Congresso da Imprensa Colonial de Paris; foi diretor das Feiras de Amostras Coloniais de Luanda e Lourenço Marques, em 1932; dirigiu a organização da Exposição Colonial de 1934, no Porto; foi inspetor-geral das Colónias a partir de 1936; foi governador da Huíla em Angola; foi organizador da Secção Colonial da Exposição do Mundo Português (*Exposição...*, 1940) – o mais destacado momento de afirmação nacionalista do regime salazarista, já durante a guerra. Finalmente, de janeiro de 1946 a janeiro de 1947, foi membro da Assembleia Nacional como representante de Angola.

Durante essas duas décadas, Galvão escreveu incessantemente. Os seus romances sobre safaris e feras africanas e os seus livros de viagem – sempre editados com meticulosa atenção ao *design* gráfico – tornaram-se a marca ideológica central para toda uma geração de colonos. Contudo, não proponho aqui deter-me sobre os detalhes

da sua obra literária. Pretendo, sim, usá-la como instância de um complexo ideológico que ia muito além da sua influência pessoal.

Em muitos aspetos, Galvão foi o produto da sua época, apesar de o ter sido de uma forma singularmente enérgica e, por mais intrigante que tal nos possa parecer hoje, com uma profunda preocupação humanitária. A Segunda Guerra Mundial mudou radicalmente a forma como as questões coloniais foram tratadas em termos internacionais, em grande parte devido à mudança de atitudes que ocorreram na Europa Ocidental e na América do Norte.

O ditador português e os homens que o rodeavam, porém, tinham ficado fora da guerra e não conseguiam entender a necessidade de remodelar as suas mentes. É possível que Galvão tenha entrado em conflito com Marcelo Caetano, a figura que mais influenciou a formulação das políticas coloniais do regime entre 1930 e 1950.

A corajosa denúncia do trabalho forçado nas colónias africanas portuguesas, que realiza em 1947 na sua qualidade de membro da Assembleia Nacional representando Angola, acabou por forçá-lo a um perigoso confronto com Salazar. De forma caracteristicamente franca, concluiu o seu relatório parlamentar sobre o «Trabalho Indígena», alegando que, na África portuguesa, «Só os mortos estão isentos de trabalho forçado» (Thomaz 1997, 58 e 124).

Contrariamente aos restantes membros da elite governamental, Galvão entendeu que os tempos tinham mudado e que as políticas que estavam a ser implementadas eram retrógradas e que o tiro acabaria por sair pela culatra. Usava agora a mesma energia propagandística que caracterizara o seu apoio ao regime antes da Guerra para se opor a ele. Na sua *Carta Aberta a Salazar* (1959), por exemplo,

Figura 3.3 «Conferência com soba: em que se fala de antropófagos».

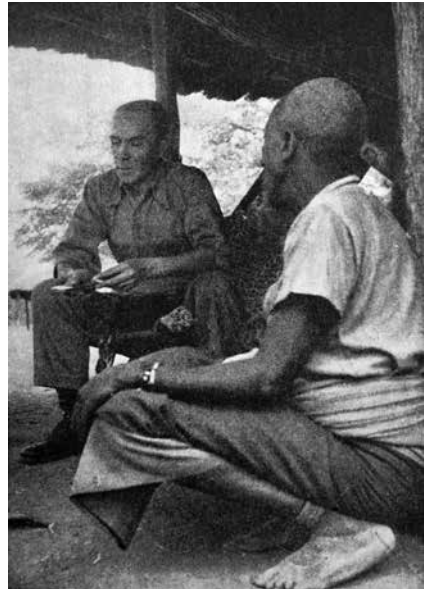


Foto in Galvão 1947, 9.

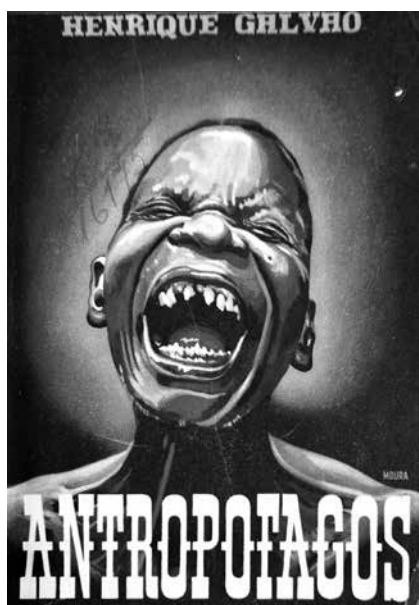
depois de se ter queixado da limitada visão económica da «política ultramarina» do ditador, afirma:

Essa paz [política, de que Salazar se ufana] tem sido mantida pelo terror e pelo obscurantismo. As nossas províncias de Angola e Moçambique são os únicos territórios ao sul do Saará em que não se conta um número mais ou menos avultado de intelectuais negros – o que não acontecia antigamente antes da tua [de Salazar] milagrosa aparição. [...] Os nossos negros, com exceção de escassos milhares cujas habilitações literárias não vão muito além da instrução primária, não passam de simples indígenas para trabalho compelido, para pagamento de imposto... e para emigração. [Galvão 1959, 86]

Tinha toda a razão e, dois anos depois, Salazar deixou de poder gabar-se de conseguir manter as populações africanas arredadas da luta pelos seus legítimos direitos através da repressão e da ignorância construída. Ironicamente, em 1961, a rebelião armada contra o colonialismo português começa precisamente em Nambuangongo (Angola), um lugar sobre o qual vamos voltar a ouvir falar a propósito de canibalismo.

A crítica de Galvão é informada e motivada por sentimentos de justiça – demonstrando cabalmente quão bem ele conhecia os territórios africanos portugueses. Fosse ele um colonizador boçal e iletrado, dos que procuravam em África fortuna fácil a todo o custo, não ficaríamos hoje tão surpresos pelos aspetos da sua obra que tratam do canibalismo africano. Passados quase oitenta anos sobre o seu livro *Antropófagos* (1947), a leitura do texto deixa-nos perplexos e exige inadiavelmente de nós, leitores «não-modernos» (Latour 1994 [1991]), uma

Figura 3.4 Capa do livro de Galvão.



Desenho de José Moura, in Galvão 1947.

tentativa, por desastrosa que seja, de dar alguma explicação contextual ao que lá vemos.

A surpresa nunca se esvanecerá por completo. Consideremos o que, entretanto, se passava nos territórios vizinhos colonizados pelos ingleses na África Austral. Aí, a administração colonial estava a subsidiar o desenvolvimento de uma das mais brilhantes escolas antropológicas de toda a época moderna. Em 1946 – um ano antes da publicação de *Antropófagos*, portanto –, Max Gluckman consegue que o *Colonial Social Science Research Council* conceda uma bolsa a um jovem psicólogo social vindo do Natal para estudar «o conflito por relação à ação secular e ritual» (Marwick 1965, v), numa zona a sul do Lago Niassa, junto à fronteira com Moçambique. Através de uma exegese das crenças locais, que acompanha com um estudo qualitativo de 194 casos de infortúnio ligados a acusações de bruxaria, Marwick vai demonstrar que há uma correlação entre pontos de tensão próprios da estrutura social local e as ditas acusações.

Contudo, do outro lado da fronteira colonial, os administradores portugueses – e até personagens excepcionalmente inteligentes como Henrique Galvão – continuavam a seguir a velha fórmula de que «os deuses dos gentios são demónios»<sup>1</sup>; isto é, as manifestações simbólicas de culturas alienígenas não são simplesmente interpretadas como falsas, mas são vistas como potencialmente perigosas, por serem socialmente destrutivas. As acusações de bruxaria que inevitavelmente chegavam aos ouvidos dos administradores coloniais eram lidas literalmente como acusações de homicídio voluntário! A fantasmagorização dos colonizados tornava as mais extraordinárias acusações em possibilidades literais.

Para entendermos as atitudes anacrónicas das elites portuguesas dos meados do século XX, talvez seja menos importante perguntarmo-nos porque é que eles continuavam a aderir a conceções tão claramente ultrapassadas nessa época, do que perguntarmo-nos porque é que os colonos anglo-saxónicos tinham mudado de atitude após a Segunda Guerra Mundial.

---

<sup>1</sup> Trata-se de uma frase retirada ao *imprimatur* da primeira edição dos *Lusíadas*, onde o inquisidor afirma aceitar excepcionalmente o recurso que Camões faz a deuses gentios por se tratar claramente de uma figura poética, mas reivindica a veracidade da velha teoria eusebiana de que os deuses gentios não são meramente deuses falsos, são demónios, pelo que não são simples construtos passivos da imaginação, mas sim forças antissociais ativas (Pina-Cabral 1992b).

## O tempo e o canibalismo

Para Galvão e a sua geração, a antropofagia não era um simples crime; era mais do que isso. Não se tratava de identificar casos esporádicos de atos tresloucados ou práticas tradicionais ignorantes e insalubres. Tratava-se, antes, de identificar algo que perpassava toda a sociedade humana – uma metáfora de enorme poder explicativo sobre a vida humana. Aliás, o autor começa logo por nos esclarecer sobre isso no prefácio, onde explicita claramente que pode haver semelhanças entre «estas gentes e coisas bárbaras» que descreve e «certas gentes e coisas que todos temos por muito civilizadas». Como sabemos, para os modernos, a diferença entre culturas era compreendida em termos temporais. A alteridade era lida como «preteridade» (*pastness*)<sup>2</sup>. Assim, a antropofagia era vista como perpassando a história humana – só que, no tempo «atrasado» dos primitivos-africanos era real; enquanto no tempo «avançado» dos europeus-modernos era moral. Contudo, «o homem continua», diz Galvão, «a ser comido pelo homem, com apetites mais e mais insaciáveis» (1947, 8).

Urge, portanto, explicitar, logo à cabeça, que, na África Austral, a provável ocorrência de casos esporádicos de homicídio motivado por rituais canibalísticos ou por magia em nada retira força ou validade aos argumentos que se seguem. O significado estatístico destas ocorrências é nulo; em escala de grandeza jamais se comparará, por exemplo, às mortes resultantes de problemas de saúde causados pelo trabalho nas minas ou por criminalidade urbana. Em termos simbólicos, o eventual conhecimento que venha a público dessas ocorrências não tem outro efeito que não seja uma sugestão imagética. Na primavera de 2000, por exemplo, a imprensa moçambicana entreteve várias dessas histórias, produzindo nos seus leitores calafrios tão fantasmáticos quanto as histórias que relatava. Mais uma vez, sobre esta matéria, Junod confirma: «O canibalismo [...] quase de certeza nunca existiu como costume generalizado na África Austral, mas tem ocorrido em tempos de fome, e deixou um sentimento de nojo e horror nas mentes das gerações subsequentes, que se manifesta

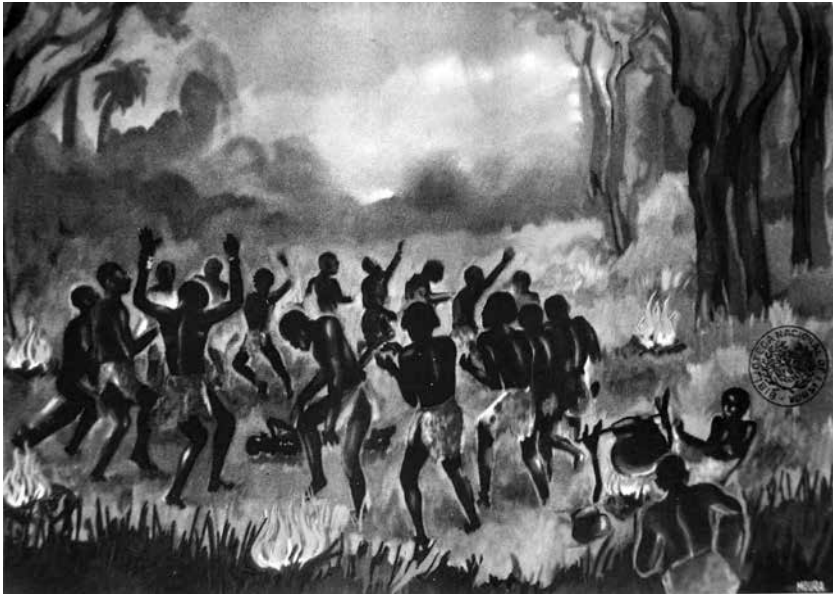
---

<sup>2</sup> Veja-se o desenvolvimento do conceito de «preteridade» (*pastness*), que, partindo da obra de Hermínio Martins, é realizado por mim mesmo no contexto da comparação entre a sociedade burguesa e a sociedade camponesa no Norte de Portugal (Pina-Cabral 1989b, 272).

nos numerosos contos referentes a bichos-papões» (1962, II: 535). A densa rede de inter-relações que estamos prestes a identificar entre o canibalismo e o colonialismo não deve ser vista como um produto da ocorrência literal de reais atos de canibalismo, mas sim como um produto e condição da dominação colonial.

Galvão semeia os seus livros africanistas com narrativas de casos antropofágicos, supostamente empíricos e comprováveis, que surgem muito vivas e localizadas, cheias de detalhes quase intimistas, acompanhadas de fotografias dos culpados e atualizadas por reconstruções dramáticas dos momentos em que a fúria canibal se exercia sob a forma de desenhos e pinturas que o autor encomendava aos seus amigos artistas e, nomeadamente, a Fausto Sampayo e José Moura. As personagens são descritas pelo nome próprio e são tratadas com a familiaridade do africanista que mostra conhecê-las intimamente. Mas logo são justapostas a outras narrativas vindas de outros locais, outros tempos, outros contextos. Somos levados numa espiral de comprovação crescentemente deslocalizada ao ponto de acabarmos por não saber muito bem a que casos se está a referir. Esse é um dos estratagemas retóricos mais utilizados pelo autor.

**Figura 3.5** O festim canibal reconstituído.



Desenho de Fausto Sampayo, *in* Galvão 1947, 233.

As narrações da antropofagia que nos lega – venham elas de Angola, de Moçambique, da Guiné ou ainda de outros tempos e locais – são todas agregadas umas às outras dentro de um esquema interpretativo generalizante, apontando para uma visão integradora de «África», sempre cruzada pela lógica da temporalidade. «O canibalismo», diz-nos o autor, «embora em decadência, era ainda comum, no fim do século XIX, a quase todas as raças negras superiores da África, sobretudo, as do ramo bantu [*sic*]» (Galvão 1947, 41).

Aliás, essa «gulodice», afirma o autor com segurança, está bem atestada nos relatos feitos por europeus dos tempos em que os africanos andavam livres do domínio colonial. E cita-nos exemplos de um francês que viajou em África e que «descreve os homens com os dentes limados em ponta e enegrecidos – e as mulheres, muito tatuadas e quase nuas –, contando que, em certa aldeia que visitou, viu, fugindo às suas vistas, uma mulher que levava na mão uma coxa humana» (*ibidem*). Insiste ainda no caso, que seria amplamente conhecido por todos, dos «zulus e bassutos», que, por gulodice, «praticavam a caça ao homem com mais entusiasmo do que a caça aos bichos e habitavam cavernas para onde conduziam e devoravam os semelhantes caçados em batidas hediondas» (Galvão 1947, 40-41). De repente, a nação Zulu, que foi historicamente formada nos tempos do Shaka Zulu, pelos meados do século XVIII, vê-se atribuída a uma espécie de atemporalidade primordial (vivendo em cavernas!), simplesmente pelo facto de o nome ser facilmente reconhecível por qualquer europeu.

Só a repressão branca controla o canibalismo, segundo Galvão, já que os indígenas não sabem resistir à tentação dessa gula perversa, e mesmo assim a antropofagia continua a existir (insiste ele) nos recantos secretos dos vastos territórios coloniais (*ibidem*, 37).

## Dentes carnívoros

E que comprovação mais cabal dessa gula poderia haver do que o facto de os próprios corpos africanos serem manipulados no sentido de melhor satisfazer essa proclividade? Um dos lugares-comuns coloniais de «revelação» do atavismo canibal era a prática de limar os dentes, verificada em várias áreas culturais do continente. Atente-se na comparação entre a Figura 3.4 e a Figura 3.6 – na capa do livro,

uma fotografia de um ancião de Nambuanguo cantando é re(a)presentada num desenho de José Moura como demonstração cabal gráfica da prática canibal. Por isso mesmo a usa Galvão como capa para o seu livro.

Esta prática costumeira de limar os dentes, comum a muitas populações bantus, tinha uma finalidade puramente estética. Contudo, através do recurso à deslocação temporal criada pelo conceito de primitividade, ela acabava sempre por ser recontextualizada como demonstração de ancestralidade canibal. Até etnógrafos atentos e cuidadosos como Dora Earthy, no seu estudo sobre uma população do sul de Moçambique, estavam sujeitos a sucumbir a este tipo de associação:

Limar os dentes é uma outra marca tribal. As mulheres Lenge já não praticam isso. Mas as mulheres Chope mostram frequentemente uma fileira de dentes limados, diz-se que se parecem com os do crocodilo. Elas afirmam que o fazem por razões decorativas. É bem provável que seja uma relíquia do canibalismo. [1968, 105]

A boca, que se abre e fecha, revelando interioridades tanto morais como físicas, passa a constituir uma espécie de dispositivo de revelação quase teatral. Assim, a jovem angolana Nambua Mainga, que nos é apresentada numa fotografia (Galvão 1947, 181) como uma simples mulher africana, sentada no chão de terra do seu terreiro, revela-se, afinal, numa outra fotografia (*ibidem*, 177) – em que lhe foi pedido que abrisse a boca e realizado um *close-up* mais descontextualizante –, uma perigosa «N’ganga» (palavra assustadora, cujo significado nunca chega a ser claramente explicitado por Galvão).

**Figura 3.6** Exemplo de deslocação fantasmática. A legenda original diz: «Uma expressão do Meneca Paca, Kinzare de Nambuanguo, cantando a Puhita.»

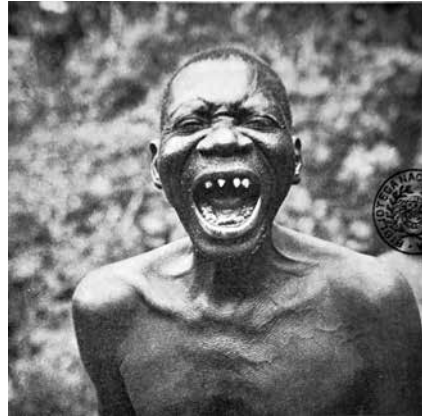


Foto in Galvão 1947, 241.

Figura 3.7 «Outra atitude de Nambua Mainga».

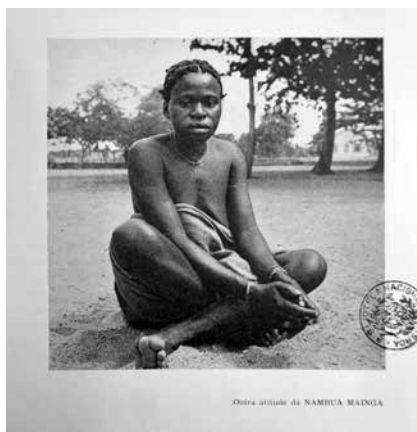


Foto in Galvão 1947, 181.

Figura 3.8 «Nambua Mainga, N'Ganga do povo da Praia».

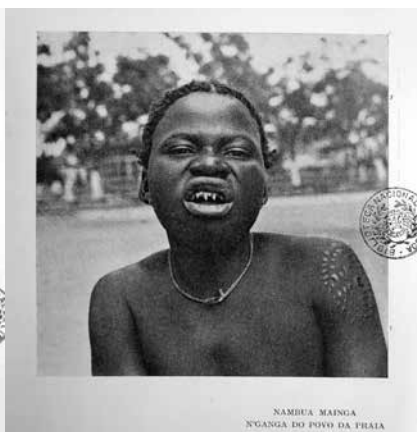


Foto in Galvão 1947, 177.

Como em tantas obras que nos legou da sua primeira época enquanto apologista do colonialismo africano português, Galvão revela-se um exímio utilizador da imagem como forma de legitimar argumentos e justificar poderes. As suas atividades enquanto organizador de exposições coloniais tinham-no amplamente preparado para tal (Thomaz 1997).

## Hediondo pantagruelismo

Que crime mais miserável pode haver, aos olhos de um cristão europeu, do que o de uma mãe que, por gula (literalmente por amor excessivo ao paladar da carne humana), come os próprios filhos? Oh, hediondo pantagruelismo! E, no entanto, aos olhos dos africanistas portugueses dos meados do século xx, em África, havia muitas destas mulheres.

Vejamos como Galvão descreve um acontecimento que certo dia ele terá testemunhado – trata-se de um extrato retirado ao volume de *Ronda de África* (de 1948), no qual relata as suas viagens por Moçambique:

O pantagruelismo revelou-se também nas confissões de outros [antropófagos]. Alguns declaravam que caçavam o homem como

outros caçavam os bichos e porque a carne humana lhes agradava mais que a dos antílopes. A Vancela e outra que usava o nome de Fátima especificaram que até o excremento das vítimas humanas é mais saboroso do que a carne de qualquer animal selvagem, e mais salgado!

Ao mesmo tempo – vá entendê-los um bestunto de branco! – intervínham na bárbara tragédia sentimentos que pareciam e parecem absurdos.

Por exemplo: Aquela Vancela que referimos, que assistiu ao assassinato do Morrilha e lambeu sangue do seu cadáver, que de acordo com os companheiros do grupo matara e comera dois filhos de tenra idade, trazia às costas, quando foi presa, um outro filho de seis meses. Como a criança parecesse doente – apenas um farrapito vivo de carne, tão definhado se encontrava – foi mandada entregar aos cuidados do Posto Sanitário e, naturalmente, separado da mãe. Pois não se imagina a aflição, a dor comovente, as súplicas da megera para que não lhe tirassem o filho. E não podia duvidar-se que a sua dor fosse profunda e sincera. [1948, II: 492]

A julgar pela parte do livro de Galvão em que esta descrição surge, a cena terá ocorrido num posto administrativo, algures entre os povos matrilineares, no Norte de Moçambique, mas não nos é dada nunca a certeza. Vim a descobrir posteriormente que, no ano anterior à redação do seu livro, Galvão esteve de facto presente em Pebane no interrogatório de pessoas acusadas de participar de uma «seita de homens-leão», da qual vinte pessoas foram exportadas para os campos de trabalho forçado na ilha de São Tomé (Nascimento 2003, 87).

Quando encontrei pela primeira vez esta passagem, fiquei como-vido quase até às lágrimas. Se levarmos em conta que, na Europa católica, o amor de uma mãe, como simbolizado na imagem da *Pietà*, representa o elo mais sagrado entre dois seres humanos, como podemos então esperar que um «bestunto de branco»<sup>3</sup> (como afirma enfaticamente Galvão) entenda que tal monstro *contra-natura*, tal monumento à bestialidade humana como esta mulher Macua possa sentir o amor de uma mãe. Realmente, seria absurdo! Se essa pessoa

---

<sup>3</sup> Para os que, tal como eu, já não tenham muita certeza sobre o significado desta expressão coloquial, agora arcaica, o dicionário informa que significa «cachimónia, pouco juízo, miolos»!

matou dois filhos só porque apreciava o gosto de carne – se ela come até com mais agrado excremento humano do que um bom bife de pescoço de impala –, então que sentido faz exprimir amor por um pobre filhito que, devido à miséria a que a mãe fora forçada pelas sevícias sofridas à mão dos sipaios, estava já quase inanimado!

Acontece que, neste momento, eu sei que o leitor, tal como eu próprio, não está a sofrer do mesmo tipo de choque com que Galvão foi confrontado. Eu estou quase certo de que o leitor está chocado, sim, mas com outro absurdo da natureza humana: a saber, o de um homem culto e inteligente como este capitão do exército não se ter perguntado sobre a base de evidência que o levava a acreditar que aquela mulher tinha factualmente, e por aquelas razões, cometido aqueles crimes que ele descreve. É isso que me proponho tentar elucidar, porque é isso que me deixa estarecido ao confrontar esta descrição.

## Deslizes de tradução e registos de verdade

Já no livro *Antropófagos*, mas agora aparentemente referindo-se ao contexto do Norte de Angola<sup>4</sup>, Galvão faz-nos uma outra descrição muito semelhante. Será a mesma pessoa? Uma certa mulher, depois de devidamente investigada, terá confessado que:

era feiticeira porque costumava transformar-se em cobra, mas que, como já queimou o feitiço, não poderá mais transformar-se no dito animal. [E que] já comeu dois filhos, de quatro e dois meses de idade, tendo sido ela própria que os matou, espetando-lhes uma faca na garganta. [...] Atribui o crime que praticou ao facto de estar o diabo com ela. Mas que o diabo já não está com ela desde que entregou o feitiço que tinha (alguns ossos dos filhos que matara) ao indígena MAÇÓNICO<sup>5</sup>. Este queimou-os na sua presença, ficando ela então livre, não podendo mais matar ninguém nem se transformar em cobra. [1947, 169]

---

<sup>4</sup> Os concelhos de Ambriz e de Bembe em 1945 (Galvão 1947, 125).

<sup>5</sup> No contexto do livro, pareceu-nos perceber que, aqui, «Maçónico» não tem mais sentido do que o de ser um nome pessoal – apesar de ser difícil fugir à sobreposição de significados. Tratar-se-ia de um especialista ritual vocacionado para a resolução de casos de bruxaria, tais como os que Marwick refere para as décadas de 1940 e 1950 no Norte de Moçambique (1965, 63-64).

Fosse ou não a mesma história, fosse Angola ou Moçambique (o que, aos olhos de Galvão, para a questão em causa, era tudo mais ou menos a mesma coisa), esta história levanta, para nós «não-modernos», uma pergunta que deita luz sobre o que se terá realmente passado com a pobre Vancela de Pebane. Que raio de «diabo» e «maçónico» são esses que lhe permitiam transformar-se em cobra? Ora, sabendo nós o que sabemos hoje sobre práticas e crenças de bruxaria e feitiçaria em África, a ideia de «familiares» (do tipo da cobra acima descrita) ou a ideia de que os bruxos atacam os seus próximos (tais como filhos) não tem nada de surpreendente. Já as noções judaico-cristãs de possessão demoníaca ou de intriga maçónica, onde terão ido eles buscá-las?

Estas noções mostram claramente que um processo de interpenetração de crenças estava já em andamento – observamos, pois, a ocorrência de uma *compatibilidade equívoca* entre as noções tradicionais bantu e a teologia católica (Pina-Cabral 2002a, 105-6). Tal noção de «diabo» passou a florescer mais tarde com a expansão na África Austral de movimentos sionistas; sionistas estes que viriam também, eles mesmos, a ser vítimas da ganância dos administradores coloniais. Uma vez criminalizadas, estas pessoas podiam ser enviadas para realizar trabalho forçado em São Tomé (Nascimento 2003, 91 e ss.).

Imediatamente nos apercebemos de que, entre Galvão, o administrador do posto e o seu amigo caçador (Teodósio Cabral), que o acompanhava pelas suas viagens em Moçambique, por um lado, e entre Fátima, Vancela, os sipaios que lhes extraíam as confissões e os vizinhos e família que faziam a queixa, por outro lado, existia um poço terrível de incomunicação intercultural. Para já, uma coisa é certa: alguém traduziu mal, ou alguém percebeu mal a tradução, porque o que tinha acontecido a Vancela não tinha sido, de certeza, um caso de possessão demoníaca. Se essa parte está mal traduzida, então, será que o resto está bem traduzido? Quando ela diz que matou os filhos, que bebeu o sangue do tal Morrilha, será que o registo de verdade em que ela baseia a sua confissão é o mesmo que o de Galvão? Não seria.

## Uma confissão

Que é isso de confissão, então? Deixemos de lado uma resposta genérica a esta questão tão complexa. Atenhamo-nos ao caso pre-

sente e ao tema que mais nos preocupa neste momento: afinal, que confissão é essa que Vancela fez?

Quando chegou ao chefe de posto para julgamento, a pobre da mulher vinha trazida por uma acusação. Não foi um sipaio qualquer que, passeando-se um dia pelo mato, se deparou com Vancela em flagrante delito gastronómico! Tais coisas não ocorrem assim. Quando chegou ao posto, ela vinha já perseguida e quiçá torturada pelos seus parentes e vizinhos que acreditavam que ela era a causa de um qualquer infortúnio – estando já imbuídos do medo difuso de «homens-leões», cujas pegadas hediondas se poderiam detetar impressas na areia. O facto de o filhito estar a morrer de fome, e ela estar num estado tão miserável, poderia bem dever-se à perseguição e ostracismo a que, entretanto, tinha sido votada.

Prossigamos: se ela, então, não cometeu o crime, como lhe teria ocorrido contar uma história tão hedionda? Acontece que sabemos que, em princípio, na sociedade onde ela foi criada, as pessoas consideram que tais coisas ocorrem realmente. Mais uma vez, nós não sabemos a que contexto sociogeográfico se aplica a descrição, já que Galvão é pouco claro sobre isso, mas, por exemplo, relacionando com o sul de Moçambique, Junod diz-nos: «O facto de uma mulher ter perdido muitas crianças é também uma razão para a suspeitar de ser bruxa, porque a morte de uma criança é constantemente considerada como tendo sido causada pela sua mãe, que queria ‘comê-la’» (1962, II: 525). Note-se que o etnógrafo coloca «comer» entre aspas.

Se, porém, Vancela pertencia a uma das sociedades matrilineares do Norte de Moçambique, também não era nada de surpreender que ela pensasse nestes termos. Marwick, logo ali do outro lado da fronteira com o Malawi (então Niassalândia), afirma que 100% das pessoas que conheceu acreditavam que existiam bruxas e que a maioria eram mulheres (1965, 72, 96).<sup>6</sup> E explicita:

Depois de ter ouvido um número de relatos dos poderes maravilhosos, mas maléficos, dos feiticeiros e depois de me terem assegurado que as pessoas estavam constantemente incomodadas pelos atos que já tinham praticado e pelo medo dos atos que poderiam vir a praticar, solicitei a um assistente meu que entrevistasse dez homens e nove mulheres

---

<sup>6</sup> Ele opta por dizer «feiticeiros» (*sorcerers*) em vez de «bruxos» (*witches*), a expressão mais comum na literatura antropológica, por razões que não urge discutir aqui (Marwick 1965, 68-71).

individualmente, pedindo-lhes que estimassem, de entre vinte hipotéticas mortes numa aldeia, quantas é que eles esperariam que seriam causadas por bruxas. As suas estimativas estavam entre 16 e 20 – isto é, entre 80 e 100%. Sendo a categoria residual (nos casos em que existia) descrita como «mortes de Deus» (*imfa zaMulungu*). [1965, 72-73]

Seria, contudo, mesmo certo que ela teria dito «filhos» quando dizia que já tinha matado dois? Até essa questão se levanta, pois nós só conhecemos o que Galvão escreve. Ora, como é sabido, a tradução de termos de parentesco é um dos problemas clássicos destas situações de incompreensão intercultural em África. Será que ela se referia aos seus filhos biológicos ou a filhos das suas irmãs, ou a filhos das outras mulheres do seu marido? Segundo Marwick, qualquer uma destas situações poderia bem ter induzido uma acusação.<sup>7</sup>

A terceira questão, finalmente, é: o que teria levado Vancela a confessar?

Não vou aqui entrar pela temível questão de saber como é que certas pessoas chegam a acreditar serem os autores de crimes que, em toda a probabilidade, não realizaram num sentido propriamente literal da palavra. Mais uma vez, é algo de demasiado profundo para os limites do nosso presente ensaio.

Atenhamo-nos, em qualquer caso, a razões culturalmente endógenas. Apesar de não conhecermos com precisão onde viveu Vancela, podemos situar o seu relato em termos culturais que perpassam toda a África Austral. Podemos assim perceber que a confissão desta mulher poderia ter sido vista como tendo efeitos positivos, que ela própria desejava. E de novo Junod fornece-nos uma contextualização verosímil. No caso específico que descreve, o sarampo funciona como um agente revelador do crime e é endereçado como tal.

Suponhamos que o paciente que está gravemente doente [com sarampo] é uma mulher adulta, esposa de um dos homens da aldeia. Os parentes dela serão chamados em primeiro lugar. O chefe de aldeia e os restantes habitantes encontram-se na cubata. «Confessa a tua culpa!»,

---

<sup>7</sup> «Cewa maintain that matrilineal relatives 'practice sorcery against each other' because they are unable to settle their quarrels by the ordinary judicial procedures available to unrelated persons who quarrel» (*ibidem*, 95).

dizem à mulher. Ela poderá responder: «Não! Eu não sou bruxa.» [...] Eles insistem: «Não escondas nada.» E devido à pressão das perguntas deles ela poderá responder: «Sim! Sou uma caminhadora da noite! Eu comi fulano-de-tal! Eu comi a minha própria criança!»

Se o paciente é uma criança pequena, o seu pai terá de fazer a confissão por ele. Pegará na criança nos seus braços e dirá: «*Mavuzane dhlula!* Perguntador [referindo-se ao sarampo], faz-te ao caminho! Sim! Somos *baloyi* [bruxos]. Eu ensinei a minha criança a comer corpos humanos! Mas não vamos persistir com os nossos atos maus! Vai-te e deixa-nos em paz!» [Junod 1962, II: 465]

Aqui, vemo-nos obrigados a fazer um outro salto intelectual para poder perceber o que se terá passado com Vancela, já que o mais provável é que sejamos induzidos em erro pelo vício logocêntrico do pensamento moderno (Derrida 1967). Até Junod se vê obrigado a corrigir-se a si mesmo quando explica que uma pessoa pode ser comida e ficar só o seu cadáver a viver, tendo a sua verdadeira personalidade já sido roubada e comida. Comenta perturbado: «Como é que é possível que um homem que ainda tem uns dias ou meses para viver seja considerado como tendo sido inteiramente comido. Não é coisa que eu pretenda poder explicar.» (*ibidem*, 515).

A incompreensão é causada por mais de um fator e de formas distintas. Em primeiro lugar, a ideologia individualista moderna que concebe as pessoas como entidades estanques não era a visão dominante nas culturas pré-coloniais da África Austral. Em segundo lugar, o materialismo não era dominante como pano de fundo ontológico. Por isso, a distinção literalista entre metáfora e realidade não era de forma alguma tão clara como na modernidade. Em terceiro lugar, a forma de conceber a contaminação constitutiva que ocorre entre pessoas (ou «participação», para usar a palavra preferida de Lévy-Bruhl [Pina-Cabral 2018]) levava a formas de conceptualização da corresponsabilidade que o logocentrismo europeu exorciza (Pina-Cabral 2017).

Tal como demonstra Mary Douglas no seu ensaio (1995) sobre o conceito teórico de pessoa, nos contextos pré-modernos não-europeus, não se verifica uma atomização da pessoa, o que permitiria abarcar, sem recurso à irracionalidade, situações como a que Junod descreve, tais como aquela em que Vancela se encontrou perante Galvão e, finalmente, tal como a de Galvão perante Vancela.

## Confronto colonial

Consideremos agora as questões culturalmente exógenas, isto é, as que resultam do facto de a situação social em causa ser de confronto intercultural colonial. Galvão dá-nos várias pistas para a natureza do confronto. Começemos por ter em conta a descrição que nos faz das qualidades humanas do seu companheiro de viagem – coautor de livros de caça e grande amigo – numa ocasião em que a sua herdade fora atacada por um leão.

Teodósio Cabral, cujo cuidado permanente pela segurança dos seus pretos é um exemplo notável para caçadores africanos, não se conformava. Tinha sido atacado no seu reduto de grande senhor do sertão por outro grande como ele – e perdera a pobre velha [esfacelada pelo leão que o patrão tinha ferido]. Nem todos os leões que matara, e aqueles que mataria ainda, seriam bastantes para pagar a afronta. [Galvão 1948, 500]

É interessante notar como a simetria da situação aqui é expressa de tal forma que é o leão como chefe poderoso do mato que confronta como oponente o caçador. Os súbditos, que acidentalmente morrem, brutalmente esfacelados como resultado das lutas entre os principais atores, são de somenos importância. Não era, portanto, de surpreender que a situação em que se encontrava Vancela fosse de especial tensão. Galvão descreve uma situação semelhante, em Angola, desta vez:

Encontrei-me certa manhã com um grupo de antropófagos de Nambuangongo, entre os quais se encontrava uma rapariga de cerca de 16 anos, e que se fizera antropófaga contra própria vontade e tendências [...]. Sofrera os terrores do Sobrenatural que a subjugava – e, perante mim, branco grande, o terror do que lhe poderia acontecer pelo facto de ter praticado antropofagia. [1947, 141]

Galvão esquece-se de nos lembrar, porém, que os terrores de que a rapariguita sofria eram objetivos e iminentes. Na melhor das hipóteses, poderiam ser todos enviados para São Tomé, para o degredo, onde passariam o resto da sua vida no trabalho forçado das roças. Em São Tomé, as mulheres degredadas, porque eram menos do que os

**Figura 3.9** Mulheres Nambuanguo acusadas de terem praticado antropofagia.

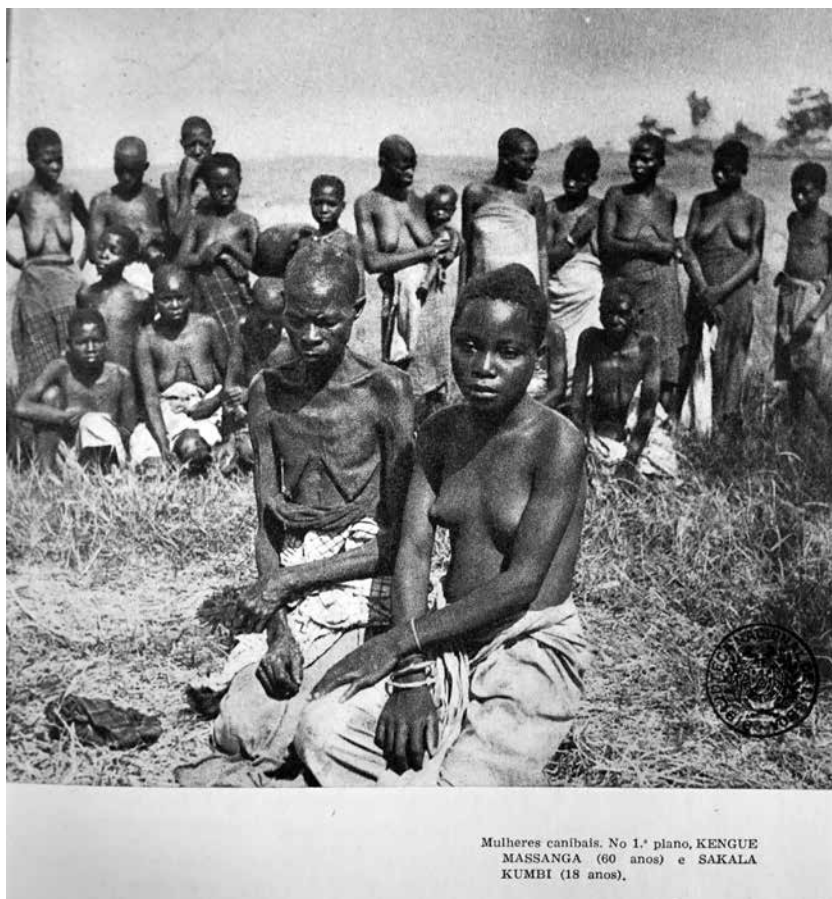


Foto *in* Galvão 1947, 229.

homens, encontravam-se numa situação particularmente indesejável. Descrevendo um julgamento ocorrido no Congo angolano, o nosso autor explica:

A administração portuguesa, tradicionalmente compreensiva, não realizou a perseguição e punição dos criminosos, conforme em muitas sociedades se entende que estas coisas devem ser reprimidas. [...] Os canibais do Congo foram simplesmente deportados e entregues à influência de sociedades mais sadias onde, se espera, regenerá-los pelo trabalho. [1947, 237-238]

Curiosamente, vai ao ponto de nos mostrar uma fotografia deles a realizar trabalhos braçais duros, depois de deportados para São Tomé! (Figura 3.11, 1947, 264). Temos direito hoje a perguntar-nos quão «sadias» seriam mesmo as condições de trabalho escravo a que os degredados eram sujeitos nas temíveis roças dessa ilha tropical.

Os métodos policiais usados para obter confissões, como sabemos, eram dos mais brutais, mas o que é importante perceber no presente momento é qual o construto simbólico que permitia que pessoas essencialmente bem formadas como Galvão não se revoltassem contra situações de tal desumanidade.

## Zombies subalternos

O que está em causa aqui é a conceção de que estas pessoas subalternas estavam sujeitas a diferentes padrões de referência corporal em relação aos do colonizador. Permitam-me que relate eventos que se passaram comigo mesmo em Moçambique, no início da década de 1970 – uma época em que eu próprio não era ainda antropólogo, mas esses eventos influenciaram decisivamente esta minha escolha intelectual.

No edifício onde hoje reside o presidente da República moçambicano, existia um clube social (Associação de Antigos Alunos de Coimbra). Nele eram realizadas *parties* muito ao gosto do nosso grupo de amigos. Numa ocasião, tendo ocorrido umas escaramuças no evento anterior, foi decidido chamar um polícia com cão. A meio da noite, fugindo do calor do interior, encontrei-me a partilhar umas cervejas com o polícia. O homem explicava como é que treinavam os cães. A descrição – que tenho bem viva – foi demasiado brutal para ser relatada aqui. O que eu retive, porém, foi a crença deste homem de que «os negros» têm uma capacidade de resistir à dor muito superior à «nossa» e que eles se treinam no sentido de não estar sujeitos a ela. Segundo o polícia, tal facto tinha-o aprendido ele durante os longos anos que vivera «no mato». Como exemplo, fez-me o seguinte relato.

Ele teria trabalhado num posto administrativo rural na zona de Gaza e, um dia, tinha sido levado ao posto um certo homem, acusado de ter roubado uma galinha. Depois de terem questionado o homem, ele continuava a recusar confessar o ato. Tendo sido chicoteado, o réu, por assim dizer, continuou a recusar-se a confessar, apesar de os

vizinhos afirmarem terminantemente que ele fora o culpado. Então, o guarda que comigo falava pediu ao chefe de posto que saísse da sala, atou o homem de braços e pernas à cadeira e arrancou as unhas das mãos e dos pés do homem com a palmatória de pau-preto que usava sempre. Só então o homem confessou. Para o guarda, jamais me esquecerei, a moral desta história era que os negros eram particularmente perigosos porque tinham uma capacidade espantosa de resistir à dor!

Numerosas descrições destas poderiam ser relatadas. Elas apontam para o que eu chamo aqui de *zombificação do subalterno*. Trata-se da condição de pessoas às quais são atribuídas tendências misteriosamente terríveis que ultrapassam a simples racionalidade. São agentes passivos de forças que os dominam, como dizia Galvão da pobre rapariga de Nambuango: «Sofrera os terrores do Sobrenatural que a subjugava.» Se escapam à racionalidade, porém, não é só pela suposta demoníaca capacidade para resistir à dor, mas também por praticarem atos que, nas suas consciências normais, os próprios atores reconheceriam como irracionais. Por isso – achavam os colonizadores portugueses da época –, se tornam perigosos, não se podia confiar neles: porque, quando são possuídos por essas tais «forças ancestrais», deixam de seguir os preceitos racionais que normalmente prezam. Mais uma vez, recorro à minha própria história pessoal e a um outro relato que me marcou na infância. Qual o contexto em que me foi narrado, já não sou capaz de recordar.

Dizia-me uma senhora branca que, na sua infância, em Angola, tinha tido uma colega de escola negra que tinha sido educada no liceu e se tinha acabado por casar com um outro negro também assimilado. Muito mais tarde, este casal, em relação ao qual tudo indicava ser «civilizado», teria sido acusado de cometer rituais canibalísticos com criancinhas negras. A razão para os seus atos assentava em um suposto recidivismo atávico. Tal como a rapariga que Galvão conhecera no Nambuango, eles praticavam esses atos terríveis por estarem sujeitos a um terror atávico que ultrapassava as suas mentes e era contrário aos seus sentimentos normais.

Esta conceção fantasmagórica do sujeito colonizado é particularmente visível na forma como Galvão adjetiva certos grupos étnicos que, por uma razão ou outra, são escolhidos como exemplos particularmente graves desse recidivismo atávico pan-africano. Por exemplo, falando dos congolezes de Nambuango: «Além de rebeldes

e refratários a todas as tentativas de assimilação, eram ainda inferiores a muitos outros povos bantus: mais viciosos, mais submetidos ao horror negro da magia, degenerados e embrutecidos pelas orgias, enfim, reduzidos às piores condições morais e intelectuais» (1947, 116).

Já de um tal grupo chamado Mussorongó – dos quais também nos apresenta uma fotografia supostamente exemplificativa –, afirma serem «gentes que deixaram, entre as piores, fama sonora de canibalismo e animalidade, de estupidez e insensibilidade moral, de mandruice e vícios orgíacos» (1947, 126). Trata-se de uma passagem particularmente perturbante, na medida em que estabelece uma polaridade entre diminuição de cariz mental (canibalismo, estupidez e preguiça) e diminuição da condição de humanidade (animalidade, amoralidade e sujeição aos desejos puramente físicos). O que ele pretende descrever não é só uma condição menor de humanidade, é, sobretudo, uma condição de particular perigosidade.

Urge, pois, comparar estas acusações de canibalismo feitas por brancos contra negros com as que debatemos no capítulo anterior, de negros contra brancos. Aí, negros acusavam brancos de os comerem, roubando a sua força vital; aqui, os brancos acusam os negros de se comerem uns aos outros. Foi com alguma surpresa que descobri que as acusações feitas por brancos raramente contemplavam a hipótese de os negros os quererem comer a eles. Dir-se-ia que é só em situações em que o poder dominante dos brancos é diretamente posto em causa por acontecimentos de cariz explicitamente político (tal como viria a acontecer em Nambuangongo duas décadas mais tarde, por ocasião do início da luta armada contra o colonialismo português) que encontramos acusações referentes a pessoas brancas sendo comidas por pessoas negras.

Assim, deparamo-nos com uma interessante assimetria que eu proponho dever ser interpretada como significando uma diferença intrínseca entre os dois tipos de acusação. Se as acusações de canibalismo forem lidas como um discurso sobre a dominação dos corpos, então ambos os tipos de acusação assentam sobre a construção simbólica de uma fantasmagorização do outro – é sempre atribuído ao outro um poder excessivo. Contudo, as acusações situam-se de forma distinta dependendo do próprio sujeito da acusação. Enquanto na acusação de canibalismo atribuída pelas gentes do Bilene aos portugueses, os negros veem a sua própria substância ser roubada pelos

brancos; nas acusações de Galvão contra os bantus, a substância dos brancos fica intacta, é a humanidade comum que é ameaçada.

Desta forma, por meio de um edifício simbólico em que «os negros» fantasmagorizados ameaçam a sua própria humanidade, fica estabelecida a necessidade do «poder branco»: o poder civilizador que vem revelar a verdadeira humanidade a seres inevitável e recidivisticamente sujeitos a uma brutalidade e animalidade que os leva a ameaçarem-se uns aos outros na sua própria essência humana. O edifício emocional do poder colonial encontrava-se vigorosamente apoiado sobre os contrafortes deste terror por todos partilhado – essa iminência do colapso da humanidade perante a natureza. Para «os brancos», este terror era simbolizado pelo som longínquo dos tambores e a sombra ameaçadora da floresta tropical (ver Figura 3.5). Para «os negros», pelas bruxas e pelas histórias de bichos-papões a que Junod alude.

Note-se que eu uso aqui as categorias de «branco» e «negro/preto» como opostos polares, como se nas relações quotidianas fosse sempre fácil determinar qual era qual. Na realidade, a situação era muito mais complexa. A simplificação aqui, no entanto, não se deve apenas às necessidades da análise que polarizam a complexidade das relações para identificar a sua estrutura interna. É também devida ao facto de que, a nível ideológico no regime colonial africano do século XX, «preto» e «branco» são apresentados como se fossem atributos claramente determináveis. O discurso racista que caracteriza a imprensa de hoje em Maputo continua a referir-se a «negros/pretos» e «brancos». Mas, quando tentamos situar esses atributos em relação às pessoas mencionadas, acabamos por descobrir que nem sempre é claro onde classificá-los. Além disso, descobrimos que o binómio «preto/branco» é uma forma de construir um discurso de alteridade que tem pouco apoio fenotípico real. Voltaremos a esta questão em capítulos seguintes.

## **Agorafobia colonial**

Associado a este complexo, existe um outro que se liga à espacialização do poder político. Não é só a presença de populações com definições alternas da realidade que ameaça o colonizador, é, sobretudo, a falta de controlo sobre o espaço – que se revela como ameaçador por ser agigantado. O colonizador apraz-se com a enor-

midade do território, que lhe promete fortuna fácil, mas ao mesmo tempo assusta-se com a dificuldade de o controlar. A esta ambiguidade poderíamos chamar «agorafobia colonial», sendo frequentemente formulada em termos de acusações antropofágicas. Desta forma, revela a sua associação à dominação colonial e, em particular, à transformação da dominação numa estrutura de emoções através da fantasmagorização do subalterno.

Surge, assim, uma ligação direta entre ameaça simbólica, ameaça geográfica e poder político. Como afirma Galvão, a antropofagia só consegue continuar a existir porque se esconde, «refugiando-se no mistério das seitas secretas que, na profundidade das florestas labirínticas e valhacoutos impenetráveis, conseguem escapar, durante muito tempo, a todas as perseguições» (1947, 37).

Mais uma vez, como no caso de Vancela, é difícil escapar à suspeita de que estamos a lidar com uma infeliz conjugação entre as crenças tradicionais na África Austral sobre feitiçaria e a sua má interpretação pelos administradores europeus. De novo, Junod pode servir para destacar esse ponto. Relatando as crenças Tsonga, diz-nos: «Esses *baloyi* [bruxos] conhecem-se uns aos outros. Eles formam uma espécie de *sociedade secreta* dentro da tribo, e reúnem-se durante a noite – em seus corpos espirituais – para comer carne humana no deserto.» (1962, II: 506).

O território escapa às mãos do colonizador:

As dificuldades do território, *sempre demasiadamente extenso e misterioso*, em relação às possibilidades atuais de ocupação, e o sigilo ferozmente imposto e supersticiosamente observado, não só entre os sectários como também entre as próprias vítimas –, permitem, e têm permitido, que muitas destas seitas se mantenham, e até se organizem outras, onde algumas puderam ser eliminadas. [Galvão 1947, 74, itálicos do autor]

Se a população não chega para a terra toda que há, então é por causas morais: «o flagelo», diz-nos o autor, «que mais contribuiu para a rarefação demográfica foi o complexo ‘magia, demonismo e feitiçaria’, ao qual, na generalidade, a antropofagia se ligou direta ou indiretamente» (1947, 38). Quer dizer, segundo Galvão e os seus companheiros da época, é porque se comiam uns aos outros que os africanos não ocuparam completamente a terra de África, deixando-a

disponível para o colonizador! A forma como a própria noção de «colonial» apaga a presença do colonizado e torna a terra em terra devoluta é-lhe totalmente inacessível, pelo que a culpa da terra ser devoluta é atribuída à imoralidade do colonizado.

Em todas estas passagens, o conceito de «seita secreta» é fascinante porque revela a forma como a ideologia colonial silencia e naturaliza a presença do terror que ela própria causa. Assim, as seitas são secretas na medida em que se escondem da justiça do branco. Aliás, tal é afirmado repetidamente pelo autor. Só por via da «ação do branco», e nomeadamente das missões católicas, é que se consegue ir reprimindo a tendência recidivista espontânea do subalterno: «As seitas secretas são fruto, fatal e espontâneo», diz Galvão, «dos mitos e mistérios que fazem da vida espiritual do indígena africano [...] uma tragédia horrorosa» (1947, 67). Contudo, o secretismo destas seitas é remetido para um período pré-colonial. De tal forma que o que passa a explicar o seu secretismo é a sua perversidade.

É curioso que esta associação entre dominação política, agora-fobia colonial e recidivismo antropofágico surja claramente patente no ódio que os colonialistas portugueses tinham aos missionários protestantes. Por exemplo, nos comentários de Mouzinho de Albuquerque contra os wesleyanos e «as teorias de igualdade» que ensinavam aos nativos, já esta associação estava bem patente. É Marcelo Caetano que, na altura ministro das Colónias, vai publicar estas passagens retiradas do «Relatório do Governo Geral», de 1896-1898, em que Mouzinho afirma que, «mesmo em Lourenço Marques, os pretos *chiquonguelas*, isto é, os catequisados pelos suíços e wesleyanos, são os mais insubordinados, mais avessos ao trabalho, os menos aproveitáveis de todos os indígenas» (1946, 76).

Ora, Galvão associa esta preocupação política à antropofagia de forma explícita, dizendo que a missão protestante «ou ignorava totalmente o que se passava, ou o sabia e não procurava reprimir as façanhas da seita nem comunicá-las às autoridades. Em contrapartida, tais casos não se davam na zona de influência direta das Missões Católicas» (1947, 155). Logo adiante afirma que, nas missões protestantes, «também se recebem as coisas do feitiço» (1947, 157).

Para quem assumia a posição de que «os deuses dos gentios são demónios», havia algo de muito ameaçador na atitude de maior aceitação que as missões protestantes tinham da diversidade religiosa, o

Figura 3.10 Ilustração de um suposto ataque noturno por uma destas seitas canibais.



Desenho de José Moura, *in* Galvão 1947, 136.

que significava que não se entregavam diretamente à repressão violenta das práticas religiosas nativas, muito menos colaboravam com as autoridades civis portuguesas no sentido de as reprimir policialmente.

Desde o começo, a atitude em relação a esses assuntos tinha sido diferente entre os protestantes. Em 1926, Junod já estava em alerta para o tipo de falta de comunicação trágica que o exemplo de Vancela torna tão evidente. Na introdução à sua *Life of a South African Tribe*, ele declara: «Ouvi falar de autoridades coloniais recebendo acusações de feitiçaria, acreditando que os bruxos pretendidos eram verdadeiros assassinos e antropofágicos e condenando-os como tal!» (1962, I: 8). Ora, parece ter sido isso mesmo que Galvão e os seus colegas fizeram a Vancela quase meio século depois.

Seguindo uma lógica simbólica já bem estudada pela antropologia<sup>8</sup>, podemos perceber como a fantasmagorização dos subalternos pode funcionar como uma validação para as atitudes repressivas do poder colonial. O terrível perigo que o inimigo constitui justifica a grandiosidade dos meios que contra ele se mobilizam. Tal é particularmente verdade numa situação em que o que tornava evidente a urgência da dominação repressiva era o terror do que poderia acontecer caso essa dominação fosse retirada. A questão não era proteger os «brancos» dos «negros», já que se construía um mundo simbólico de evidências segundo o qual *os negros também necessitavam de ser protegidos de si mesmos*. O recidivismo canibalista era considerado quase inevitável, caso o controlo do Estado colonial não fosse reforçado e o poder da Igreja Católica protegido.

## Compatibilidades equívocas

A história, porém, não termina aqui, infelizmente. Mais uma vez, é a pobre Vancela que chama a nossa atenção. É que tudo sugere que a presença disruptiva do poder colonial sobre as estruturas políticas e económicas pré-coloniais tenha dado azo a reações conservadoras por parte das sociedades da África Austral, que, por sua vez, acabaram por funcionar como instrumentos de validação da fantasmagoria da subalternidade.

---

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, Pina-Cabral 1980; Bloch e Parry 1982; Bloch 1986; Pina-Cabral 1988.

Já no seu famoso ensaio sobre a inauguração de uma ponte na Zululândia moderna, Max Gluckman tinha identificado essa aparente ironia. Apesar de as autoridades brancas em nada atacarem os rituais associados ao culto dos antepassados, estes davam sinais de ter entrado em decadência. Contudo, apesar de as autoridades coloniais reprimirem sistematicamente as acusações de bruxaria, estas estavam em crescimento.

Em geral, na Zululândia, o culto ao ancestral extinguiu-se em grande parte, enquanto as crenças em feitiçaria e magia sobreviveram. Isto se torna interessante se levarmos em conta que o governo tentou eliminar

**Figura 3.11** «Grupo de Kinzares de Nambuanguo fotografados em S. Tomé, para onde foram deportados».

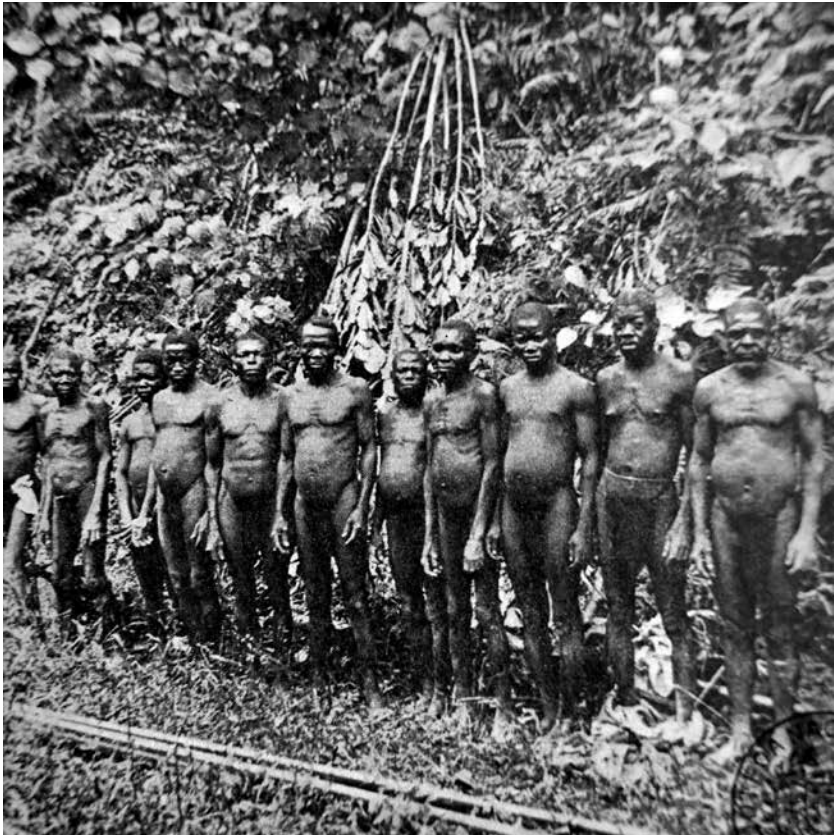


Foto *in* Galvão 1947, 265.

à força as crenças em feitiçaria, embora tenhamos visto que a pressão do governo pode ser um fator de manutenção dessas crenças sob os processos de endocultura como um valor de grupo. [Gluckman 1987 [1940], 338]

Uns anos mais tarde, no prefácio ao livro de Marwick, este mesmo autor volta a comentar sobre a bruxaria que, «surpreendentemente, estas crenças, enraizadas em formas persistentes da vida doméstica, sobrevivem mais do que as crenças nos espíritos linhageiros» (Marwick 1965, vii). Tratar-se-ia, segundo Marwick, de uma força social conservadora, papel que seria particularmente reforçado em momentos mais intensos de mudança social (1965, 221).

Tudo indica, portanto, que uma das reações ao crescente impacto da economia capitalista e do sistema político colonial nas décadas de 1940 e 1950 foi o reforço de acusações intracomunitárias de bruxaria. No caso da Vancela, assim como nos outros casos relatados por Galvão, o poder administrativo corrobora a sua fantasmagoria de subalternidade através do recurso às acusações mútuas de bruxaria por parte dos subalternos. Quando estas acusações intracomunitárias são interpretadas pelos administradores portugueses como «confissões» de canibalismo, à luz de um conceito jurídico moderno de pessoa, deparamo-nos com uma instância particularmente trágica de *compatibilidade equívoca* (Pina-Cabral 1999a).

As «confissões» de canibalismo assim obtidas confirmavam os terrores fantasmáticos dos administradores coloniais e eram usadas como «evidência» em processos jurídicos que redundavam na deportação de centenas de pessoas para os trabalhos forçados em São Tomé. Ironia das ironias, a própria reação por parte das populações subalternas à destruição política e à reestruturação económica feita pelo colonialismo contribuía para a viabilização da estrutura emocional opressiva do colonialismo e da sua angariação de mão de obra escravizada .

## Conclusão

A passagem do tempo e a mudança nas condições políticas, bem como os esforços conjuntos de inúmeros antropólogos que trabalharam duro para interpretar a diferença cultural durante a maior

parte do século xx, permitiu-nos obter algum distanciamento da teia de equívocos que levou a pobre Vancela a um tão trágico fim e que constituía uma barreira insuperável de compreensão para os contemporâneos portugueses de Galvão.

No entanto, o nosso próprio mundo contemporâneo é permeado por formas cada vez mais complexas de dominação que levam a dilemas cada vez mais inescrutáveis. Além disso, as armadilhas semânticas estabelecidas pelo conceito de colonialismo não desapareceram pura e simplesmente, o que acaba por ter implicações potencialmente perturbadoras. Por exemplo, escolhendo definir uma condição presente por referência a um colonialismo passado (como em «pós-colonial»), corremos o risco de obscurecer o neocolonialismo atual. Isso contribui para a naturalização da aparência já sem rosto (sem nação) do capital financeiro globalmente dominante nos nossos dias e das suas mais trágicas manifestações contemporâneas em África. Nos capítulos que seguem, continuaremos a explorar esse filão.



## Capítulo 4

# Um imbróglio de parecenças

Neste capítulo, tentarei captar a natureza do processo de constituição da cesura colonial na sua vertente identitária e pessoal. Abordarei a questão da transmissão de nomes portugueses em contextos imperiais recorrendo a uma narrativa sobre um evento que se terá passado em Angola na segunda metade dos anos 1930. Confrontando essa narrativa com as práticas de homonímia familiar tão características da lusofonia (Pina-Cabral 2007), verifico que estamos em ambos os casos perante situações onde o conceito de mimese cria uma assimetria interpretativa tendencialmente etnocêntrica.

Ao recorrer a um exemplo autobiográfico, na medida em que trato de uma história que me foi contada pela minha avó materna, eu sou tanto o antropólogo como o nativo dos eventos que vou relatar. Estou, assim, ao assumir uma condição transcolonial, a recusar a postura que propõe que quem observa é exterior ao observado. Nesse sentido, estou a trabalhar contra o poder de evidência da cesura colonial.

A minha finalidade aqui é demonstrar que, na sua adaptação à análise do quotidiano em contextos imperiais, o conceito de mimese funciona assimetricamente e é, pois, potenciador das fronteiras ontológicas que estruturam o contacto imperial enquanto campo de *estar* que é também um campo de *ser*. Ele tende a esconder que os fenómenos de influência mútua no referente a formas de viver e modos de pensar não podem ser vistos segundo uma lógica representacional, pois implicam não só a forma dos comportamentos, mas também a própria constituição dos agentes intervenientes.

Em Luanda, nos meados da década de 1930, um certo oficial do Exército tinha uma ordenança<sup>1</sup> com quem mantinha uma relação antiga de confiança mútua. Esse homem, um angolano negro cristão, teve um filho e veio solicitar licença ao oficial para dar ao filho o nome integral deste mesmo oficial – para os presentes efeitos, usarei o pseudónimo Joaquim Oliveira de Ramalho Seabra. O oficial recusou a proposta de forma abrupta por considerar a ideia, para além de absurda, sobretudo, cômica.

O relato da minha avó, que eu ouvi na minha infância, trinta anos mais tarde deveria induzir o riso em quem o ouvia. Tratava-se de uma narrativa de validação racial porque altamente hierarquizante. O riso, se eu hoje posso analisar a forma como eu próprio me ria em criança, assentava sobre uma noção de mimetismo que sugeria infantilismo da parte do soldado angolano; mas, mais do que isso, sugeria quase animalidade, já que se tratava de uma instância do que na época se chamava «macaquear o branco».

No entanto, o oficial tinha um afilhado e sobrinho, filho do seu irmão mais velho, que se chamava Joaquim Oliveira da Silva de Ramalho Seabra. Esta última homonímia, portanto, é no essencial a mesma que a pretendida pela ordenança do oficial. Mas ela não foi nunca considerada por ninguém sob a mesma luz, e qualquer semelhança entre os dois atos de homonímia seria tratada pelos membros das famílias em causa como uma absurda confusão de categorias. Como diferenciar, então, estas duas homonímias?

## Diferentes nomes

Há uma questão marginal que esta confrontação convoca e que tem de ser tratada à cabeça: a diferença entre as distintas partes do nome joga aqui um papel importante. O primeiro nome (nome de batismo) não é o que está em causa, já que qualquer subalterno em contexto colonial tem o direito de se chamar Joaquim ou qualquer outro nome cristão.

Os imperialistas cristãos da Época Moderna, devido ao próprio longo termo teológico do Cristianismo, nunca puderam levar a quebra ontológica imperial ao ponto de negar a humanidade última dos

---

<sup>1</sup> Soldado que está às ordens de uma repartição ou autoridade.

seres humanos subalternizados. Mais ainda, no caso português, a conquista dessas pessoas para os plenos direitos dessa humanidade através da conversão ao Catolicismo funcionava como o próprio instrumento legitimador da conquista. Em suma, a apropriação do nome Joaquim não era o que estava em causa.

Pelo contrário, a adoção do nome de família era mais complicada, porque ela poderia presumir que o soldado estaria a reivindicar uma qualquer forma de parentesco. Mas mesmo isso tem de ser visto em contexto, já que uma das características das formas de escravização no Atlântico Sul (estávamos, então, a poucas décadas do fim da escravatura formal) era os escravos usarem o nome de família dos seus «donos».

Neste caso, porém, dois fatores em jogo tornavam a prática abusiva aos olhos do oficial e da sua família. Por um lado, a criança em causa não era uma «criança» da casa, no sentido etimológico da palavra. A relação que o oficial tinha com o soldado era uma relação formal, burocratizada e institucional. Ambos eram membros de um órgão das Forças Armadas portuguesas e estavam ambos sujeitos da mesma forma à autoridade superior da respetiva hierarquia. A relação entre eles não era uma relação de poder direto unipessoal, como a do dono e do escravo, mas uma relação hierárquica dentro do que Weber chamaria uma «organização heterocéfala subsidiária do Estado» ou uma «organização compulsória».

Por outro lado, se o nome de família fosse Santos, Silva ou Costa, um dos apelidos lusófonos mais vulgares, a sua adoção poderia até passar despercebida. Acontece que o oficial e o seu irmão, pai do sobrinho, estavam envolvidos num processo burguês de constituição identitária, característico da época em que cresceram (*a Belle Époque* e a Primeira República) e que implicava uma quebra com as formas mais soltas e bilaterais de utilização dos sobrenomes que tinham caracterizado Portugal e os seus espaços imperiais durante o Antigo Regime (Monteiro 2007). Havia um investimento em sobrenomes patronímicos diferenciadores: Ramalho Seabra era um capital que essa família se empenhava em valorizar e preservar e que os irmãos tratavam talvez como o seu maior investimento. Por isso, até o sobrenome duplo era importante, porque diferenciava dos outros Seabra e dos outros Ramalho.

O «erro», pois, se erro houve, e, como veremos, isso depende, estava na utilização do nome integral por parte da ordenança, por-

que presumia uma excessiva continuidade entre o nomeado e o nomeador; uma continuidade ontológica que, no caso do afilhado/sobrinho, era mais do que legítima. Porque, para o coronel Ramalho Seabra, a coisa não se punha em termos de «ter direito a», ela era do registo da evidência. Isto é, tinha a ver com *ser*, não com *poder*.

## Assimetrias valorativas

Visto da perspetiva do oficial, a homonímia do sobrinho era valorizadora das pessoas em causa e da família em geral; a da ordenança era um erro de julgamento, na melhor das hipóteses. Entre o sobrinho/afilhado e o coronel Ramalho Seabra havia uma co-substancialidade considerada indubitável, mas, mais do que isso, uma co-substancialidade objetivada nas próprias conceções do corpo dos intervenientes (que supostamente partilham de um mesmo «sangue»). Se eles são corresponsáveis é porque são coextensivos.

Ainda da perspetiva do oficial, entre ele e o soldado, havia uma descontinuidade radical, uma impossibilidade de partilha de substância que era tão objetivada nas conceções do corpo dos intervenientes (separados pela «cor») quanto no caso anterior. Acontece que esta visão assume a perspetiva imperial, ela é hierárquica. Mas, mais do que isso, e sobretudo, ela é imposta no contexto colonial por um grupo a um outro. Na medida em que é uma questão de perspetiva, esta conceção é subalternizante. Já na perspetiva da ordenança, pelo contrário, a homonímia teria tido por finalidade veicular um ato de continuidade entre um ideal desejado e o seu próprio filho. Ao nomear o filho com o nome de um branco, ele não estava a confundir brancos com negros, nem a pretender que o filho passasse a pertencer a uma outra família, a do branco. Não havia qualquer pressuposto de abandono da identidade familiar, como teria sido o caso fosse essa uma situação de escravatura ou de adoção.

O soldado estava a manifestar o seu desejo de se inserir nas formas de viver e modos de pensar que o branco simbolizava, porque desejava a condição moderna do branco, que era vista como melhor ou até como moralmente superior. Mais ainda, ao dar ao filho o nome de uma pessoa que ele respeitava, estava a afirmar essa relação, que ele via como de amizade e respeito e que queria que fosse mútua, recorrendo ao dispositivo tradicional da homonímia; quer dizer, à

prática dos xarás – pessoas que, por terem o mesmo nome, criam amizades preferenciais –, que são uma instituição de tão longo prazo nas sociedades da África Austral (Pina-Cabral 2010a).

O gesto da ordenança, porém, continha dentro de si um potencial subversivo. Ele continha dentro de si uma reivindicação de honra, de valor social para o seu filho. Consciente ou inconscientemente, ele estava a pôr em causa as fronteiras coloniais criando identidades continuadas que atravessavam a linha da cor. Ao fazê-lo, não estava só a jogar o jogo do imperialista, mas bem mais do que isso; estava a usar os próprios instrumentos do poder colonial para os subverter. Se o que impedia os subalternos de ter o pleno direito de cidadania naquele contexto imperial particular era o seu «atraso», já que a reivindicação última de uma quebra ontológica fundamental que retirasse a humanidade aos súbditos imperiais nunca esteve disponível a europeus cristãos e, sobretudo, a católicos lusófonos, então, a solução da quebra – que, apesar de tudo, existia – seria retirada quando os negros assumissem as formas de viver e modos de pensar dos brancos. Este era, afinal, o sonho da «educação africana» que moveu tantas águas e tantas almas por essa África afora, dos dois lados da fronteira da cor. Junod foi um dos seus principais advogados. Meio século mais tarde, a falência desse sonho num mar de hipocrisia foi teorizada por Leo Kuper, o antropólogo sul-africano, no seu estudo sobre a burguesia africana do Natal, assim como no seu romance cómico, *The College Brew* (1969).<sup>2</sup>

Concluindo, pois, preliminarmente: para o soldado, havia uma continuidade na condição humana que permitiria que, caso se apresentasse como branco, o seu filho ganhasse algumas das características dos brancos; para o oficial, havia uma descontinuidade fundamental na condição dos dois, de tal forma que, ao apresentar-se como branco, o filho da ordenança estava ridiculamente a «copiar», a «mimetizar», a «macaquear».

Para o soldado, o seu filho teria o nome do coronel Ramalho Seabra da mesma forma que o sobrinho do oficial o tinha; para o coronel, não havia qualquer semelhança entre os dois casos, porque o sobrinho era como ele, por isso, não «macaqueava». Já o filho do

---

<sup>2</sup> Mais uma vez, agradeço a Omar Ribeiro Thomaz estas sugestões bibliográficas, assim como os longos debates sobre elas, que tanto me ajudaram a pensar sobre estas questões.

soldado nunca poderia ser. Como não era o produto genuíno, seria sempre uma imitação ridícula.

A diferença é que, no caso do sobrinho, havendo um ser comum entre os dois homónimos, não ocorreu especularidade, mas sim identidade continuada; no caso da ordenança, havendo uma quebra ontológica, ocorreu imitação, mimese. Num primeiro caso, estavam do mesmo lado do espelho; no segundo caso, em lados opostos do espelho.

Como sabemos da própria história do conceito de mimese e da sua origem na obra de Platão, a principal qualidade diferencial do conceito é a existência de uma quebra ontológica entre as coisas que se assemelham. É isso que a imagem do espelho ou da sombra evocam. Para Platão, entre a ideia, a coisa e a representação da coisa havia mimese porque não havia continuidade de substância; eram modos de ser imiscíveis.

## **Difusão cultural e identidade social**

Acontece que este exemplo das homonímias nominativas constitui um excelente campo para elucidar aspetos nem sempre visíveis dos processos de transmissão e transformação das formas de viver e modos de pensar que estão ligados ao que a antropologia do antigamente chamava «difusão cultural». O que estes exemplos ajudam a ver é que a cópia de uma forma de apresentação do *self* transporta consigo mais do que uma simples maneira de fazer, transporta também uma forma de ser, na medida em que tem profundas implicações identitárias.

Permitam-me um argumento *ad ridiculum*. Uma vez, no metro de Toulouse, tive ocasião de fazer o seguinte reparo à nossa colega Susana Durão: todas as pessoas nesse metro (umas largas dezenas eram visíveis à nossa frente), homens e mulheres, usavam *jeans*. Para um francês de hoje, a utilização de *jeans* na sua vida quotidiana está completamente generalizada (Miller e Woodward 2012). Imagine-mos agora se, em vez de termos sido nós a entrar naquela carruagem de metro, tivesse sido Tom Doniphon, a famosa personagem do filme *The Man who Shot Liberty Valence*, de John Ford, que tornou John Wayne famoso. Se Tom Doniphon entrasse no metro como nós naquele momento e visse aqueles franceses todos e, sobretudo,

aquelas francesas vestidas de *jeans* a caminho do emprego, ficaria, no mínimo, desconcertado. Se não se partisse a rir incontrolavelmente, ficaria sem dúvida muito chocado pela imoralidade da coisa. Seria sinal claro de que os franceses o estavam a macaquear, o que teria sido bastante abusivo da parte deles. Ora, numa situação imperial em que ocorre difusão de «traços culturais» (aquilo que hoje preferiríamos apelidar de formas de viver e modos de pensar), este exemplo chama a nossa atenção para a existência de dois ângulos para ver uma mesma coisa. Há uns que fazem o que gostam de fazer porque isso os valoriza e representa bem aquilo que eles são e querem ser, tal como os franceses e as francesas vestidos de *jeans*; há outros que copiam coisas numa lógica de superficialidade especular, como os macacos vestidos de *cowboy* dos circos de todo o mundo ou o grupo de mulheres *cowboy* que se passeava há umas semanas com armas de plástico às cores vivas pelas ruas de Cádiz, durante a celebração do Carnaval a que assisti.

O que torna uma parecença uma mimese é o facto de estar em causa algo de superficial; é não haver essência comum. Por isso, a moda analítica da mimese que grassou pela vida académica das últimas décadas acompanha uma visão do mundo que se caracteriza pela ênfase sobre uma virtualização da existência, em que as coisas são vistas despidas da sua essência e onde o comércio dos signos é tendencialmente visto como vácuo, destituído de referencialidades reais.

Assim, quem faz a mesma coisa do que uma outra pessoa, mas a faz porque essa é a sua condição, não ocasiona mimese; a mimese só ocorre se houver perda de essência, isto é, se entre os que fazem a mesma coisa existir descontinuidade no ser. Para os franceses que usam *jeans*, isso não é mais do que uma forma habitual de vestir que reflete uma certa maneira de viver a quotidianidade (que, entre outras coisas, se concebe como informal, igualitária, livre, etc.), uma forma de ser comum a todos os modernos; para o nosso hipotético Tom Doniphon (e para o John Wayne que representou a personagem), haveria mimese, porque nenhuma daquelas pessoas no carro elétrico de Toulouse seria mais do que uma ridícula imitação de um verdadeiro *cowboy*.

Para cima, há continuidade de ser; para baixo, há mimese. Para cima, há identidade; para baixo, uma forma de cópia tendencialmente desumanizante. A noção de mimese contribui para apagar o sentido

da aposta na continuidade realizada pelo soldado angolano. Nessa medida, o conceito contribui para a consolidação de uma visão histórica de pendor imperialista.<sup>3</sup>

## Sub-rogação ou riso

Consideremos agora o caso da homonímia entre o coronel Ramalho Seabra e o seu sobrinho. Entre eles, havia uma grande proximidade. Mais tarde, em adulto, o sobrinho iria ser valorizado nos meios familiares por ter dado corpo às qualidades e às aspirações que o tio promovera. Em suma, se sob um certo aspeto, o tio homónimo era um modelo a seguir, quando o sobrinho mostrava aos seus filhos que as formas de agir pelas quais ele se guiava eram as que o tio tinha promovido, não estava a dar a entender sobre si próprio que seria uma representação, cópia ou «macaqueamento» do tio. Nada disso e muito pelo contrário. O que havia entre eles é que eles «eram a mesma coisa» e, por isso, não se copiavam um ao outro, simplesmente eram. A homonímia assinalava só isso. Mal estaria se o sobrinho tivesse acabado por ser diferente do tio no que respeita ao essencial da sua honra pessoal. Isso, sim, seria algo a problematizar, algo a esconder da vizinhança.

Mas isso não é o que está em causa no mais fundo da coisa, porque todos somos livres de optar pelas nossas diferenças dentro da continuidade familiar até um certo ponto. Não é que ambos sejam instanciações de um modelo comum, uma qualquer ideia platónica de «Ramalho Seabridade»; nem é que o sobrinho seja a simples continuação sob outras formas da essência do tio. Não. O que há é uma continuidade que é realizada por sub-rogação e não por mimese. O sobrinho está na continuidade do tio, tal como a água turva de primavera faz o rio com a água límpida do verão. A água de hoje está sempre no lugar em que esteve a água de ontem. Há sub-rogação porque o sobrinho é como se fosse o tio, sempre, sem que tudo o que ele é seja o tio. Mais uma vez, tal como no caso da verdade dos nomes, temos de atender às continuidades ontológicas como podendo ser graduadas e encadeadas (Pina-Cabral 2010b).

---

<sup>3</sup> É, em especial, nessa matéria, que me encontro em desacordo com o famoso ensaio de Homi Bhabha sobre o tema da mimese colonial (1997).

Agir como e em sintonia com outros é algo que os seres humanos fazem sem estarem plenamente conscientes de que o fazem: está inscrito nas suas formas mais profundas de ser, através do processo da «alteroção» (Tomasello 2008). Essa capacidade para partilhar com outrem um mesmo ponto de vista, por estar em sintonia com a «proprioção» do outro, está na base da própria possibilidade de aprendizagem e, portanto, da língua e, portanto, da cultura. Ora, é aí que surge a questão do ridículo. Se a imitação do soldado é macaqueamento, mas a do sobrinho não é, é porque há uma quebra de ser no caso do primeiro, como vimos. Mas não é isso que cria o ridículo, isso cria o errado ou, eventualmente até, o impuro. O ridículo surge porque há um jogo que ameaça o que parece ser, porque ocorre um desafio à racionalidade. Esse jogo aprofunda o que vemos, juntando num registo comum duas coisas que, afinal, não são a mesma. É quando ocorre uma quebra na continuidade identitária (isto é, a partilha comum do mundo), mas eu continuo a agir como se tal não fosse, que há lugar ao absurdo.

Quando uma coisa que parece ser se revela como não sendo, há desapontamento. Deve ter sido isso o que o soldado sentiu, presumo eu, quando levou com um raspanete e dois ou três epítetos racistas após anunciar a sua proposta. Mas quando eu sei que uma coisa não é como a que lhe é parecida, mas jogo com a possibilidade de ela poder ser vista como sendo, aí há entretenimento: há, precisamente, «jogo» porque ocorre um *imbróglio de parecenças*. E há ridículo quando alguém se deixa enganar a propósito de uma co-essencialidade que, patentemente, não existe. Nesse caso, há lugar ao riso, há macaqueamento porque há, num certo sentido, uma quebra na racionalidade que caracteriza a humanidade. Assim se constroem as naturalizações que sustentam a colonialidade e, se pensarmos um pouco e olharmos bem à nossa volta, veremos que hoje, tal como nos anos 1930, em Angola, processos deste género continuam em pleno funcionamento.



## Capítulo 5

# Rios e estações

Uma das mais curiosas experiências com que me confrontei quando voltei a Moçambique em 2000/2001, desta vez para passar longos meses, envolvia listas de rios e estações de comboios. A experiência era peculiar porque produzia uma sensação de deslocação que aparentemente punha em causa a mútua condição de estrangeiro entre visitante e habitante local. O efeito desta janela transcolonial, na verdade, era bilateral, como demonstravam os sorrisos de ironia de ambos os lados.

Cenas destas repetiram-se mais do que uma vez. Vou aqui referir meramente uma de entre várias em que participei. Em 2001, quando estava a investigar a história de um jardim da cidade (ver Capítulo 6), fui visitar os escritórios dos serviços municipais de jardins e parques situados no Jardim Tororó – antes Vasco da Gama. Aí fui recebido pelo jardineiro-chefe, um homem negro de alguma idade, cuja primeira reação para comigo foi um pouco agreste. No entanto, logo depois de lhe ter explicado a natureza do interesse que me movia e quem eu era, ele confirmou que sabia da presença da minha família em Moçambique antes da Independência. A sua atitude descontraiu-se.

- E onde vivem os seus pais agora? – perguntou ele.
- Vivem no Porto, que é de onde veio a família.
- E o rio Douro ainda está no mesmo sítio?
- Sim, ainda lá está, e o vinho do Porto também. (Decidi alinhar no registo irónico, apesar de nesse momento ele ainda ter um semblante muito sério).

– E vive lá?

– Não, eu sou professor na Universidade de Lisboa.

– E quando visita os seus pais apanha o comboio em Santa Apolónia, não é? (Neste momento, a sua face abriu-se num sorriso de ironia benevolente.) E passa por Vila Franca de Xira e por... – Debitou a longa lista de todas as estações e apeadeiros onde paravam os comboios locais que viajavam lentamente, há cinquenta anos, entre Lisboa e Porto.

Rimo-nos e a atmosfera do encontro tornou-se francamente amigável. A partir desse momento, passou a responder às minhas perguntas com uma franqueza e à-vontade que divergiam muito da primeira reação. Claro que, nessa altura, nenhum de nós teria podido especificar analiticamente qual fora a finalidade daquela exibição de conhecimento e como é que ela tinha funcionado ao nível simbólico por forma a alterar a natureza da nossa relação. Uma coisa é certa, o seu efeito tinha sido imediato e ela tinha-nos reposicionado mutuamente.

Nos anos 1960, quem ia à escola em qualquer uma das colónias portuguesas tinha de aprender de cor as longas listas de rios, estações de comboio e cidades da «Metrópole». Tendo muito cedo rejeitado a atmosfera de tédio e repressão que se vivia nas escolas portuguesas da época, eu próprio fiz por esquecer tudo o que aprendera à força de palmatoadas naqueles bancos de escola duros e empoeirados. Contrariamente a mim, porém, para aquele homem, ter ido à escola fora um privilégio que o distinguia positivamente da maioria dos seus contemporâneos e cuja importância crescera no período pós-colonial, devido à gravíssima falta de quadros escolarizados.

Para ele, aquele conhecimento distinguia-o. Ora, eu suspeito de que ele sabia perfeitamente que eu não seria capaz de reproduzir essa longa lista de nomes de estações, pelo que, demonstrando esse conhecimento, não só se valorizava face aos seus próximos como manifestava uma familiaridade com o meu mundo, que eu próprio não possuía. Aí está a ironia – o desencontro de significados.

Desta forma irónica, estava ali a ser gerida distância social. Note-se, aliás, que, neste nosso encontro, a diferença de nacionalidade indicada nos nossos passaportes não era a única questão em causa. A cor era também uma perspetiva a tomar em conta. Enquanto isto se passava, uma amiga moçambicana branca, que me tinha ajudado a encontrar o local, sorria silenciosamente. Um pouco antes, durante

as apresentações, ela referiu discretamente «Eu sou moçambicana». Para ela, ele não faria esse tipo de piadas. Nem ela as fez para mim quando nos conhecemos, umas semanas antes. Não teria tido piada nenhuma. Porque é que ela queria mostrar-me que se lembrava das listas idiotas que os professores tinham martelado nas nossas jovens cabeças? Para o jardineiro-chefe, aquilo representava a partilha de um mundo de referências comuns; para ela, teria sido um sinal de que ela não tinha continuado a aprender no liceu e, mais tarde, na universidade. Teria sido um fator de diferenciação. Por isso, portanto, a perspetiva de classe também estava ali claramente presente.

Assim, apesar de ela ser moçambicana, a ambiguidade irónica que nos fazia rir da piada dele não teria funcionado com ela – porque ela é «branca» e pertence a um estrato socioeducacional superior. Tivesse eu sido um académico português de origem africana agora de volta a visitar a terra dos meus antepassados, será que ele teria feito a piada? Duvido, mas se tivesse, será que ela teria as mesmas repercussões? Em suma, a piada só tinha funcionado porque, num certo nível de contabilização simbólica, Portugal é «meu» e Moçambique é «seu»; enquanto, num outro nível, se constituíam identificações transcoloniais entre nós, produzidas pela partilha pretérita de um mundo comum.

Vinte e cinco anos antes, nenhum de nós três se tinha conhecido pessoalmente, mas era bem possível que nos tivéssemos cruzado por acaso no Jardim da Dona Berta. A minha amiga costumava ir lá brincar com a sua ama; eu próprio passava por lá com os meus amigos para fumar um cigarro às escondidas dos pais; ele trabalhava lá como jardineiro. Foi o primeiro emprego que teve quando chegou à cidade como adolescente vindo do campo. Assim, classe e etnicidade combinavam com nacionalidade nesse nosso encontro fortuito. As nossas identidades formais divergiam, mas partilhávamos um mundo comum de referências, pelo que facilmente se constituíam identificações entre nós. Identificações irónicas porque incertas face às identidades mais facilmente formalizáveis hoje. Essas identificações emergiam nesse momento por se ter revelado que a relação entre nós três exibía uma «preteridade», a partilha no passado de um mundo comum.

## Solidariedades primárias

Permitam-me que contextualize agora em termos mais abstratos o argumento que pretendo aqui desenvolver. As identificações precoces que enformam o «eu» (o *self*) de uma criança transportam consigo fortes laços de solidariedade interpessoal que, mais tarde, vêm a constituir referentes centrais na futura inserção social dessa pessoa (Pina-Cabral 2017, 99-134). Estas solidariedades primárias constituem parte integrante do sentimento de identidade pessoal de cada um de nós. No decurso da vida adulta, elas poderão vir a ser alteradas e outras serão certamente adicionadas. Mas as solidariedades primárias que uma pessoa adquire durante a sua infância são os fundamentos sobre os quais se constroem os laços institucionais que a situam na sociedade – em especial, o parentesco, a etnicidade, a classe, a religião, os sentimentos de pertença local.

Neste capítulo, esforçar-me-ei por explorar a forma pela qual as solidariedades primárias são elaboradas e reconstruídas como resultado de alterações políticas rápidas. Em especial, o fim abrupto de um regime colonial dá lugar a uma série complexa de mudanças nos contextos dentro dos quais as pessoas exercem as suas identidades pessoais. Em Moçambique, durante o período marxista-leninista, imediatamente após a Independência (1976-1982), os enquadramentos institucionais que anteriormente suportavam as solidariedades primárias alteraram-se, entrando em contradição com os que se verificavam anteriormente, durante o período tardocolonial (1961-1974), quando essas mesmas pessoas se tinham constituído enquanto agentes sociais.

Além disso, em África, estamos frequentemente a lidar com territórios onde não existiam estruturas políticas modernas anteriores ao domínio colonial e onde, portanto, o aparelho de Estado é uma herança direta e única do Estado colonial.<sup>1</sup> Uma vez terminada a legitimidade do Estado colonial, novas formas de legitimação da dominação política tornaram-se necessárias. Na África de Leste, as novas elites em controlo do Estado no imediato período pós-colonial ten-

---

<sup>1</sup> Mesmo em Gaza, a área mais diretamente controlada pelo reino angone, não existia propriamente um aparelho administrativo. O historiador Henri Pélissier sustenta que, precisamente por esse aparelho faltar, os angones se viam obrigados a recorrer a «operações sucessivas de devastação» para sustentar o exército com o qual asseguravam o seu domínio (1988, II: 189).

taram legitimar o seu poder através da implantação *ex novo* de uma retórica nacionalista – moldando-se a partir dos modelos concebidos no período moderno pelos Estados-nações europeus. As bases institucionais das solidariedades primárias até aí vigentes (necessariamente, radicadas em padrões de socialidade colonial e pré-colonial) passaram a ser vistas como «divisionistas» por serem contrárias aos interesses da afirmação dessa nova identidade nacional. Portanto, a diferenciação étnica e linguística passou a assumir um aspeto sedicioso. Foram, pois, severamente reprimidas essas formas de identificação, chamadas «tribais».

Este processo acabou por se revelar muito mais complexo e profundo do que se poderia ter esperado. Tal como no relato de Pikinini a Junod um século antes, onde a ordem pré-colonial se confrontava com a ordem colonial criando efeitos fantasmagorizantes, agora também a transcolonialidade se impunha, causando uma fantasmagorização da nova ordem. Assim, emergiam os efeitos de superação das lógicas do mundo quotidiano que caracterizam a «magia», do género do que Hassane Armando tão convictamente descreve no seu perplexo relato do massacre de Homoïne ao qual escapou por um triz (2018).

O que a guerra civil da década de 1980 (a tal «guerra dos 16 anos», como ele lhe chama) e o que o estado de permanente instabilidade política que lhe sucedeu até hoje acabou por revelar é que não era possível construir a estrada para o nacionalismo contra as solidariedades primárias dos cidadãos, porque isso os ameaçava fundamentalmente enquanto pessoas. Em termos da sua própria identidade individual enquanto ser social, cada sujeito ex-colonial dependia dos fundamentos institucionais que suportavam as suas solidariedades primárias. A tentativa de deslegitimar (ou mesmo proibir) essas instituições levou inevitavelmente, por um lado, à revolta e, por outro lado, à corrupção generalizada. Uns lutavam contra a imposição de uma ordem irracional; outros aceitavam-na, mas subvertiam-na, já que em boa verdade ninguém se sentia emocionalmente mobilizado pelo que ela propunha. Exploraremos de seguida esta questão recorrendo a alguns exemplos recolhidos em Moçambique na viragem do século XXI.

## O contexto histórico

Moçambique foi uma colónia portuguesa até 1975. Desde o século XVI, o Estado português (a Coroa) tinha interesses investidos sobre consideráveis porções da costa do que é hoje Moçambique e sobre o comércio nesse vasto território. A presença administrativa, porém, estava limitada a pequenas fortalezas costeiras posicionadas em locais estratégicos. Na área central do país, o vale do rio Zambeze, a presença portuguesa foi-se sentindo com mais força a partir dos meados do século XVIII. Contudo, foi só no fim do século seguinte, e largamente devido a pressões exercidas por interesses comerciais britânicos, que os portugueses se viram obrigados a instalar um sistema de administração territorial extensiva.

Após as guerras de ocupação lideradas por Mouzinho de Albuquerque na década de 1890 contra o reino angone, o centro de interesses da administração portuguesa deslocou-se da costa norte (Ilha de Moçambique e Quelimane), onde tinha estado desde o século XV, para o extremo sul. As duas principais cidades modernas – Beira e Lourenço Marques, hoje Maputo – datam desse período e enquadram o desafio político que representava o Reino de Gaza. A primeira, jazendo em terrenos pantanosos na costa entre o rio Save e o Zambeze, constituía uma porta ferroviária oceânica para a Rodésia do Sul e marca a margem norte do poderio angone. A segunda, que veio substituir a Ilha de Moçambique como capital da colónia, desempenhava um papel idêntico por relação aos interesses mineiros anglo-americanos que controlavam o planalto do Transvaal (hoje Gauteng). Da mesma forma, situa-se na margem sul do anterior poderio angone.

Em 1964, iniciou-se no norte do país uma guerra anticolonial movida inicialmente por fortes sentimentos de protesto agrário. A independência efetiva, porém, resultou de uma brusca mudança na política colonial portuguesa. Em abril de 1974, vendo que nenhuma solução política tinha sido preparada para terminar uma série de guerras africanas que estavam a levar a um forte desgaste, o exército português e a população de Lisboa derrubaram o regime ditatorial salazarista. No anos que se seguiram, a Revolução de Abril resultou na implantação de um regime democrático em Portugal e na concessão de independência formal às colónias africanas.

Em Moçambique, os primeiros atos de rebelião armada contra o poder colonial tinham sido levados a cabo por populações nortenhas (macondes, sobretudo). No entanto, o partido político que acabou por dominar os esforços armados contra a presença portuguesa e que recebeu o poder em 1976 – a FRELIMO – é maioritariamente constituído por membros oriundos do sul, com fortes laços à elite angone.

A Independência, porém, acabou por ter um gosto amargo, já que, pouco depois da implantação de um regime de inspiração marxista, irrompeu uma guerra civil que sangrou profundamente o país e matou vastas camadas das suas populações (Geffray 1990). Após a queda do Muro de Berlim, as partes em luta finalmente conseguiram chegar a um acordo e uma paz relativa foi estabelecida. A partir das eleições de 1994, o regime tem sido nominalmente democrático, favorecendo a atividade económica privada com o apoio do Banco Mundial (Hanlon 2004), apesar de a FRELIMO nunca ter abandonado o controlo absoluto do poder.

## A ferida colonial

Quando, em 1997, visitei a pequena cidade de Maxixe, perto de Inhambane, onde tinha passado longos períodos durante a minha juventude (ver Capítulo 2), fui convidado a almoçar por um senhor de cerca de 75 anos, que é parente de um amigo meu. Trata-se de uma pessoa de algum destaque local e muita lucidez. Durante as cerca de duas horas que passámos juntos, contou-me a história da sua vida.

Como filho mais novo de uma linhagem de chefes, foi educado numa escola de padres e obteve um grau de educação secundária. Na época colonial, chegou a obter o estatuto de *assimilado*<sup>2</sup>, tendo sido

---

<sup>2</sup> A partir dos anos 1930, nas colónias continentais africanas, foi instituída uma distinção legal entre cidadãos e indígenas. Segundo este regime de *indigenato*, um africano podia tornar-se cidadão se conseguisse realizar um complexo e moroso processo chamado de «*assimilação*», que envolvia entre outras coisas ser letrado em português e viver segundo padrões considerados europeus. Este estatuto implicava consideráveis privilégios (além da possibilidade de acesso a empregos mais bem pagos, o mais importante era escapar ao trabalho forçado e aos maus-tratos casuais infligidos pela polícia) mas também um teor igualmente considerável de ambiguidade identitária (Castro Henriques 1999, 225-229; e Macagno 2019).

durante muito tempo chefe de posto. Mais tarde, como recompensa do seu bom trabalho, obteve um prestigioso posto na capital, onde se encontrava no momento da Independência. Esta alteração política afetou-o profundamente, pois fez parte dos que eram vistos com maus olhos pelo novo regime, por serem considerados colaboradores do anterior. Cedo, porém, os seus evidentes dotes se revelaram úteis para o novo regime e voltou a ser contratado para desempenhar cargos de destaque na administração territorial. Quando nos encontrámos, tinha já entrado na reforma e tinha-se deslocado para a sua região de origem. Mantinha, contudo, um alto nível de prestígio local que, em muitos aspetos, dependia ainda da velha retórica assimilacionista que associava os sinais externos de «civilização» (as marcas da modernidade) ao poder social.

A socialização primária deste homem tinha ocorrido num contexto sociopolítico colonial, no interior do qual, por ser negro, ele estava marcado desde o nascimento pelo cunho da subalternidade. Durante a primeira parte da sua vida, através de muita inteligência, trabalho duro e paciência, ele conseguiu superar parcialmente os piores efeitos dessa condição. Mas, para se tornar *assimilado*, teve de rejeitar (ou melhor, teve de puxar para a sombra) algumas das suas solidariedades primárias. Ao «tornar-se português» não deixou de ser o que antes era, mas passou a sê-lo em menor grau. Existiam incompatibilidades evidentes entre os laços sociais constituintes da vida quotidiana de um «indígena» e de um cidadão («branco», «misto» ou «assimilado»). Tal significa que ele teve de lidar com o conflito interno resultante desse confronto, porque ninguém perde de um dia para o outro as solidariedades primárias adquiridas no seio da sua primeira socialização. Claro que os efeitos desse conflito eram parcialmente atenuados pelo prestígio, conforto material e segurança que resultavam da sua mudança de classe social. Esta alteração afastava-o dos seus parentes, amigos e vizinhos, por um lado; mas, por outro, tinha efeitos positivos para eles em termos de acesso a patrocínio.

Ele nunca se tornaria completamente «português», pois era patentemente «africano». Tal significa que a sua trajetória foi principalmente de alteração de classe social, mas não de etnicidade. A sua própria presença, portanto, criava uma quebra na correspondência geralmente assumida neste contexto colonial entre etnicidade e classe social. Isto significa que o conflito se instituía como uma

ferida identitária, da qual estava constantemente a ser lembrado no seu papel como administrador colonial (tanto por «brancos» como por «negros»)<sup>3</sup>. Se, num certo sentido, o seu estatuto ambíguo era imediatamente patente para qualquer pessoa que o contactasse, noutra sentida essa pessoa estava sob a obrigação legal e social (fosse «branca» ou «preta») de se comportar para com ele como se tal ambiguidade não existisse, pelo que ele tinha constantemente razão para se preocupar com a possível emergência da ambiguidade.

O processo de «assimilação», há que sublinhar, envolvia não só consideráveis ganhos em termos financeiros e de segurança social como a aquisição de novos registos de identificação – o que o obrigou a manipular algumas das suas solidariedades primárias. A ferida identitária resultante da disjunção entre classe social e etnicidade era compensada por toda uma nova gama de identificações. Não só com pessoas e instituições, mas sobretudo em termos de formas de viver: gostos pessoais, hábitos espaciais, dependências corporais, alianças, etc.

Após a Independência, integrou-se no novo *statu quo*, tornando-se «moçambicano». Para isso, foi necessário reprimir alguns dos veios de identificação que tinha, entretanto, absorvido como partes indissociáveis de si mesmo. Tenho em mente como exemplo (e não mais do que como exemplo, já que a lista seria, em princípio, inesgotável) uma certa estética nacionalista modernista ligada a uma cultura lusófila que tinha marcado tão profundamente todos quantos se identificaram com o regime salazarista e que tinha passado a marcar os seus modos e gostos. Tal era ainda muito visível quando o visitei, tanto no que respeita aos objetos de que se rodeava em sua casa, como da esmerada etiqueta pessoal que exhibia.

Em suma, tanto num momento como no outro, ele foi obrigado a cortar alguns laços de pertença (a participação em pessoas coletivas específicas) mas nunca perdeu a memória das associações anteriores, os veios de identificação: nem os que adquirira como parte das suas solidariedades primárias enquanto «africano/preto», nem os que obtivera mais tarde como parte do processo de escolarização e que redundaram na aquisição do estatuto de *assimilado*. Vinte e sete anos após a Independência, eu e ele descobrimos que partilhávamos

---

<sup>3</sup> Isabel Castro Henriques (1999), no seu tratamento do tema da assimilação, enfatiza esta questão da ambiguidade identitária.

de fortes vetores de identificação transcolonial. Da mesma forma, estou certo, ele continua a partilhar as suas identificações de juventude com o seu primo-irmão que era, na época, o chefe tradicional numa zona rural próxima da Maxixe.

Em suma, o ato de Independência não envolveu unicamente a rejeição dos opressores por parte de uma população subalternizada. Essa descrição é insuficiente. Envolveu também a confrontação com o facto de o opressor se ter tornado parte do oprimido. Assim, o sujeito pós-colonial encontra dentro de si mesmo o reflexo distorcido da dominação imperial. No caso dos «assimilados», essa condição é mais evidente, mas verifica-se em diferentes níveis em todos os membros da população anteriormente subalternizada. A ambiguidade identitária que tal processo implica pode ser considerada uma «ferida», na medida em que transporta todas as marcas do que Goffman chamaria «um estigma» (Goffman 1963), tanto antes quanto depois do fim do colonialismo.

A ocupação colonial não se tinha limitado a subalternizar uma parte da população. Tinha também deslegitimado as instituições que suportavam as solidariedades primárias desses setores da população. As feridas identitárias, portanto, não se podiam curar simplesmente com a retirada do poder colonizador. A colonização projetou a sombra da subalternidade não apenas sobre pessoas, mas também sobre as categorias de classificação social e as correspondentes entidades sociais, aumentando, assim, o seu poder de estigmatização. Este processo, porque resultante de uma dominação negociada, estabelecia uma dinâmica de compensações (perdas/benefícios) com efeitos no longo prazo, já que as categorias de classificação étnica que caracterizavam a subordinação colonial<sup>4</sup> continuaram a ter repercussões no período pós-colonial.

Diferentes contextos históricos e geográficos dão azo a diferentes situações pós-coloniais. No caso da população aborígene, profundas diferenças existem entre contextos africanos, onde ela continua a constituir uma maioria, e contextos americanos, onde perdeu o estatuto maioritário. O desenho da polarização étnica durante o período colonial tem também fortes consequências.

---

<sup>4</sup> Não só a mais abrangente («branco»/«misto»/«preto»), mas também as interiores à sociedade local (Changana/Ronga, Bitonga/Tswa, etc.), que também transportavam diferentes inserções na sociedade colonial.

Precisamente um dos principais problemas com as categorias «colonial» e «pós-colonial» é a forma através da qual estas são usadas no discurso sociocientífico atual de maneira a esconder as profundas diferenças existentes entre os distintos contextos. Quando recorremos ao termo «colonial», estamos necessariamente a pôr a ênfase sob o país colonizador enquanto foco definatório da situação. Assim, quando classificamos Macau, Moçambique, Timor ou o Brasil como situações pós-coloniais portuguesas, estamos a correr sérios riscos, pois passamos a ter muita dificuldade em explicar as enormes diferenças que existem entre esses contextos.

Por definição, um território colonial passa à condição pós-colonial no momento em que se torna independente. A independência de um território pressupõe a condição de passar a governar-se a si mesmo. Ao colocarmos a coisa desta forma, porém, surge algo que não era imediatamente patente: que falar de «independência» envolve necessariamente postular um sujeito, um *self* que deixa de ser dependente de outro. Este *self* é o país independente. Essa entidade, porém, surge como se pudesse ser definida a partir de fora; quer dizer, alogenamente.

Contudo, isso será impossível, pois um país é uma entidade política e, como tal, envolve necessariamente um processo de constituição política interna. Para que haja um país não basta haver fronteiras, tem de haver um processo de delegação política – um processo de constituição de hegemónias (isto é, formas de dominação negociada). Durante o processo de colonização, porém, as categorias de organização coletiva endógenas, desde as mais primárias (aldeias, grupos de parentes, associações, escolas locais, paróquias) às mais complexas, foram deslegitimadas por relação ao poder colonial. Foram manchadas, por assim dizer, pela ferida da subalternidade.

De acrescentar que as perceções do passado colonial afetam o presente pós-colonial. Para os moçambicanos comuns, em particular, existe um contraste agudo entre a relativa paz social e considerável prosperidade do período tardocolonial (1961-1974) e o colapso económico, violência ideológica e insegurança pessoal das décadas que lhe seguiram, inclusive, por dezasseis anos de uma terrível guerra civil. Os horrores a que foram sujeitos e a forma patentemente ineficiente pela qual têm sido governados contrastam com um passado que, por indesejado que seja, se apresenta como tendo sido menos problemático. Assim, a tentativa de naturalizar o *self* nacional é cons-

tantemente confrontada com uma mácula pela própria experiência individual dos sujeitos.

O outro lado da medalha desta representação é o sentimento de desengajamento por relação a uma identificação nacional. Tal manifesta-se tanto por parte dos cidadãos (que se sentem longe da nação), quanto por parte da elite (que representa a nação e veicula o discurso nacionalista, mas, no entanto, no seu comportamento quotidiano, atua de forma «corrupta», isto é, contrária ao interesse coletivo, que não tem força suficiente para se afirmar). Essa é uma ferida transcolonial.

## Três vidas

Em 2001, num restaurante de Maputo, jantando com alguns amigos, passou-se algo que penso poder ajudar-nos a compreender como estes processos ocorreram no interior das vidas individuais, modulando os seus percursos. Estava a explicar aos meus companheiros quão estranho era a experiência de voltar a uma cidade que me era tão familiar, por ter aí passado os anos mais importantes da minha juventude, que tinha mudado tão radicalmente. Um deles virou-se para mim e afirmou enfaticamente: «Sim, mas tu não sabes nada! Porque eu, por outro lado, já tive três vidas!» E repetia esticando os dedos da mão: «Três vidas! Três vidas!», para que ficasse bem claro que não fazia um comentário leviano.

Pedi-lhe para explicar o que queria dizer. Respondeu que tinha tido uma vida como português; depois, veio o Machel (o líder carismático do regime marxista), que o transformou num socialista; e, depois, quando a guerra acabou, descobriu que todos esses ideais eram retórica vácuca e teve de recomeçar a vida outra vez como homem de negócios. Uns dias antes, havia-me contado que recebera uma educação completa em português e que tinha começado a sua vida adulta como soldado do exército português, de onde subiu para um posto administrativo intermédio. O seu primeiro emprego tinha sido num departamento do Estado. O que isto significa é que, como o próprio insistiu, ele possui toda a bagagem cultural que se espera de um homem de classe média portuguesa: o português é a sua língua nativa; é especialista em assuntos de futebol, sendo um benfiquista fanático; tem todas as «virtudes sociais» da classe média; tem todo o conhe-

cimento necessário dos referentes históricos e geográficos populares da vida quotidiana portuguesa; etc. Mesmo assim, num cenário colonial dominado por europeus católicos, o facto de ser oriundo de uma família muçulmana euroafricana não o libertou de algumas ambiguidades. Contudo, durante os últimos anos do regime colonial, ocorreram mudanças importantes nas políticas governamentais e nas atitudes raciais, o que implicou que os jovens como ele não tivessem de enfrentar os impedimentos discriminatórios que tinham prejudicado as vidas das gerações anteriores da sua família.

Quando Moçambique recebeu a sua independência em 1976, o meu amigo decidiu ficar e optou pela cidadania moçambicana. Não pretendo saber as razões que o levaram a tomar essa opção, particularmente porque outros membros da sua família optaram por ir morar para Portugal. Pode muito bem ter estado presente uma boa dose de idealismo juvenil ou até a sua relação com a que viria a ser a sua futura mulher. Estou certo, no entanto, de que as suas solidariedades primárias – parentesco, religião, amizades – foram fatores centrais na estruturação da sua decisão.

Pouco depois de ter tomado a decisão, foi confrontado com um acontecimento potencialmente traumático: os homens moçambicanos que tinham sido soldados portugueses foram postos sob suspeita de serem desleais ao novo regime, já que este era liderado pelas mesmas pessoas com quem tinham lutado. O facto de a maioria do exército português ter adotado de braços abertos a proposta do fim das hostilidades em 1974 só parece ter aumentado a ambiguidade da situação.

Para pessoas como ele, isso significou passar por uma verdadeira prova iniciática. Um outro conhecido meu, que tinha sido soldado nos Comandos, deu-me conta do que então se passou. O evento, realizado em Maputo, foi pessoalmente presidido pelo presidente Samora Machel. Várias centenas de homens foram reunidos no grande salão de dança da mais prestigiada escola secundária da cidade (que havia abandonado o seu nome anterior de Liceu Salazar, para passar a chamar-se pelo nome da ex-mulher do novo presidente, a já então falecida Josina Machel). Na época, o governo tinha o hábito de distribuir sentenças severas por desvio ideológico, tanto de deportação para campos de reeducação nas regiões isoladas do Norte, como até penas de morte. Esses homens, portanto, tinham todas as razões para suspeitar de que o seu destino seria semelhante.

O presidente realizou um julgamento de «estilo popular», onde ele entrevistou pessoalmente os homens e os levou a confessar publicamente os seus «crimes». Durante quase uma semana, ficaram todos fechados, de manhã à noite, no salão, mas eram autorizados a voltar para as suas famílias ao pôr-do-sol. Chegou, então, o último dia. Nessa noite, foram mandados mais uma vez para casa e foi-lhes dito para voltarem na manhã seguinte para ouvirem as suas sentenças. Em casa, naquela noite, as famílias temiam justificadamente que fosse a última vez que estariam juntos. Na manhã seguinte, porém, o presidente decidiu simplesmente ilibá-los, libertando-os do seu pesado fardo de culpas. Naquele dia, Machel ganhou a fidelidade absoluta de todos aqueles homens.

O meu amigo que teve três vidas, porém, porque tinha sido funcionário público, e devido aos seus contactos com alguns dos membros brancos da FRELIMO, não passou por essa experiência. Em vez disso, foi posto numa outra lista: a dos homens que foram enviados para a Zâmbia para retreinamento numa base militar soviética. Uma vez terminado o curso, dedicou-se de alma e coração a construir o seu novo país. Queria ser o «novo homem» moçambicano de que falava Machel. Cedo, porém, o desapontamento foi surgindo. A guerra civil declarou-se e as condições de vida foram-se deteriorando. Quando as fontes tradicionais de comida foram retiradas dos mercados para que se pudesse pagar o armamento importado da Rússia, as suas solidariedades primárias começaram a ser testadas fortemente. Como poderia ele assegurar-se de que a sua família não passava fome? Será que lhes era possível esquecer o passado religioso de um dia para o outro? Como podia ele dispensar dos hábitos de civilidade que tinham sido sempre parte integrante da sua condição social?

Além disso, começou a acontecer algo que iria testar ainda mais o seu sentimento de identificação com o novo regime. Com o desenrolar da guerra civil, uma atmosfera de corrupção, brutalidade e irresponsabilidade começou a permear a relação entre as pessoas que controlavam o aparelho do Estado e a população em geral. Assim que a oportunidade se apresentou, o meu amigo aposentou-se antecipadamente para não ter de se envolver cada vez mais em processos que, segundo ele, iriam mais tarde cair fora de controlo.

Quando a guerra terminou, como resultado dos Acordos de Roma em outubro de 1992, ficou muito aliviado. Realizaram-se elei-

ções e a FRELIMO abandonou a sua roupagem socialista, que já estava bastante esfarrapada. Nesta altura, o meu amigo decidiu usar os seus talentos e os seus contactos pessoais para abrir uma série de pequenos empreendimentos comerciais. Estava, então, a começar a sua terceira vida. Nesta vida, ele tinha de assumir valores considerados criminosos uns anos antes: ganhar dinheiro, alcançar um padrão de vida de classe média, estimar a família, praticar a religião, lembrar os ancestrais, relacionar-se com os laços rurais que tinha herdado do passado familiar, etc. Era preciso ter uma casa «moderna», um carro chamativo e educar os filhos da melhor maneira possível. Era urgente fazer economias em dólares, para poder obter alguma segurança económica para o futuro. Tudo isto tinha de ser feito num país que era à época um dos mais pobres do mundo e cujas infraestruturas económicas e administrativas estavam totalmente arruinadas.

## **Autoridades tradicionais**

Com o fim da guerra civil, a nova era que assim começava trouxe liberdade civil, uma nova prosperidade económica e um maior reconhecimento internacional. Além disso, realizou-se com apoio externo toda uma série de mudanças institucionais e adaptações estruturais que beneficiaram um pouco as vidas das populações urbanas.

Uma coisa era óbvia para todos: o flagrante desrespeito às solidariedades primárias dos cidadãos tinha sido uma das principais causas para a guerra. À medida que o país ia encontrando caminhos de paz, ia ficando evidente que o poder do Estado central estava largamente limitado às zonas urbanas e suas periferias imediatas. No geral, em 2000/2001, as populações rurais estavam em regime de autogoverno e dedicavam-se a uma agricultura de autossustentação complementada aqui e ali pela venda de um ou outro produto. Fora dos perímetros urbanos, os régulos «tradicionais» eram a única autoridade judicial disponível às populações e as únicas entidades com capacidade para a organização de ações coletivas. Qualquer processo de controlo de autoridade central sobre estas populações passava necessariamente por uma negociação com estas «autoridades tradicionais», às quais as pessoas estavam ligadas por laços familiares e étnicos.

O próprio conceito de «autoridade tradicional» remete para uma visão política que os habitantes da capital julgavam ter abandonado:

o Estado colonial. Muitos dos «chefes» desta altura eram descendentes dos «régulos» e «cabos» do tempo da administração portuguesa e a única experiência que tiveram de ligação com o Estado aponta para as práticas coloniais. Qualquer tentativa de os associar de forma não-mediada a um passado «pré-colonial» e «tradicional» se defrontava com os mais sérios obstáculos. De acrescentar também que eles refletem ainda períodos anteriores de dominação política – que, no caso de Gaza, é o poderio angone, mas, em outros casos, pode ser o Reino Barué, na zona de Manica, ou o regime de prazos, no Vale do Zambeze, ou, ainda, a expansão Ajaua (Yao), no Niassa. O exemplo do presidente Joaquim Chissano é interessante. O seu antepassado era um importante *induna* de um dos tios paternos de Gungunhana (Dlhambuye N’gumayo), que, porém, tomou o lado dos portugueses no período derradeiro do conflito, quando o rei angone estava já a dar sinais de fraqueza.<sup>5</sup>

É evidente, pois, que a intervenção da administração colonial portuguesa nos assuntos dos chefes locais tinha sido mais profunda do que poderia parecer inicialmente. Em primeiro lugar, a questão da sucessão tinha sido muitas vezes resolvida unilateralmente pelas autoridades coloniais. Os descendentes dos herdeiros preteridos, porém, ficaram no local, continuando frequentemente a reclamar legitimidade à luz de regras «tradiccionais» de sucessão. Em segundo lugar, em zonas onde dois grupos étnicos coabitam – e existem muitas áreas desse tipo no país –, a administração colonial tinha de optar por dar primazia a um grupo sobre o outro. A complexidade étnica (e linguística) foi posta de lado, já que a administração estatal moderna exigia que as fronteiras territoriais do poder local fossem unívocas.

Em termos práticos, o administrador devia decidir entre um ou outro candidato. Estas decisões eram contrárias aos sistemas de constituição das solidariedades primárias em termos locais. Assim, a administração colonial afetou decisivamente quem viria a ser o incumbente do posto de régulo e quem seria súbdito. Apesar de tal ter levado a situações muito diversificadas, o facto é que o tempo acabou por legitimar, pelo menos parcialmente, o poderio de certas linhagens sobre outras. Há que sublinhar que a administração

---

<sup>5</sup> Mesmo assim, mais tarde, em 1902, ele participou numa revolta armada contra a imposição do poderio colonial.

atribuía aos incumbentes que escolhia os meios de se legitimarem. Por exemplo, caso um súbdito não utilizasse para com o régulo a etiqueta que este considerava correta, podia ser aprisionado pelos cabos e levado ao posto administrativo. Aí, o administrador – por exemplo, o senhor da Maxixe a que me referi anteriormente – ficava numa situação especialmente desconfortável. A lei portuguesa não contempla qualquer forma de punição para uma pessoa que não use a etiqueta correta para com o seu chefe. Caso ele libertasse o preso, porém, estaria a desautorizar o régulo, indicando que a escolha que ele próprio, administrador de posto, tinha feito fora errada. Essa desautorização virar-se-ia contra ele, portanto. Em suma, via-se obrigado a fazer um esforço de teatralização para assustar o súbdito e sustentar a autoridade do chefe, sem poder, contudo, correr o risco de o punir por um crime inexistente.

O problema tornou-se especialmente agudo no período imediatamente após a Independência devido às atitudes de rejeição total assumidas pela FRELIMO desde o início do seu funcionamento como entidade política. Logo no seu segundo congresso, ainda em 1968, quando o partido adotou uma linha marxista, as autoridades tradicionais foram classificadas como «lacaia» do colonialismo e foi-lhes retirado qualquer direito de representação política. Um exemplo bem esclarecedor é-nos fornecido pelos acontecimentos que marcaram a eleição de representantes para a primeira Assembleia Popular, em 1977, nas duas aldeias comunais macua estudadas por Christian Geffray, no Erati, perto de Nacala, no Norte do país.

Não foi permitido aos antigos régulos e cabos serem candidatos a deputados na Assembleia Popular. Esta proibição estendia-se a todos os chefes intermediários (*mpewe*, pl. *mapewe*), mesmo os que não tivessem ocupado qualquer função na hierarquia colonial. Isto, apesar de, para os habitantes rurais, a maioria dos *mapewe* não ter nada a ver com agentes do poder colonial e a sua autoridade não ter origem essencialmente no papel que lhes fora atribuído pelos portugueses. A reação dos aldeões foi surpreendente e idêntica em ambas as aldeias. Como os chefes foram postos de lado, os habitantes votaram massivamente por homens que eles viam como seus representantes legítimos, os únicos que consideravam capazes de falar em seu nome e defender os seus interesses: os chefes de linhagem, os *mahumu* (sing. *humu*). Confron-

tado com esta imprevisível e inoportuna reação «feudalista», o chefe de posto cancelou a eleição e baniu todos os chefes e líderes linhageiros. Neste ponto, sem que tivesse havido algum acordo entre eles, os eleitores das duas aldeias (que ficam a vários quilómetros de distância) reagiram mais uma vez de forma idêntica: votaram massivamente por pessoas consideradas inofensivas e especialmente incultas, os idiotas da aldeia. [Geffray 1990, 31]

À época, debatia-se a questão de se saber como poderiam os governantes estatais resolver este problema. Se os únicos representantes em quem o povo confia são os que dependem das solidariedades primárias, que formas podem ser desenvolvidas para agrafar, por assim dizer, estes representantes ao aparelho do Estado? Este é um dilema, afinal, não muito diferente do que confrontava as administrações coloniais. Como decidir quem é o sucessor correto e que linhagem deve governar este ou aquele território? Será legal e tecnicamente possível alterar os pressupostos inscritos nas formas modernas de governação, de maneira a quebrar a integridade territorial de cada chefia, permitindo aos cidadãos estar subordinados a chefes diferentes segundo as suas diferentes pertenças étnico-linguísticas? Os problemas com chefes, porém, não se limitam unicamente a quem eles são, mas também ao que podem ou devem fazer. Logo que, nos anos 1990, foi dada oportunidade aos chefes para se manifestarem, estes começaram a fazer exigências ao governo. A sua anuência só poderia ser assegurada mediante a obtenção de algumas prerrogativas. A principal exigência dos chefes a norte do Save foi a de que o novo Estado lhes voltasse a atribuir as insígnias de estatuto que detinham no período colonial: a saber, direito a uso de medalha, uniforme e bandeira sobre a sua casa.

No Sul, onde a ligação étnica e de parentesco com a elite de Maputo é forte, as demandas passaram tipicamente pela exigência de um salário. Além disso, surgiram exigências associadas ao direito de exercer justiça e de efetuar encarceramento temporário – direitos que muitos deles já exercem, dando continuidade à prática colonial, mas não são oficialmente reconhecidos pelo Estado das cidades. Tudo isto é ainda potencializado pelo facto de, no período marxista, a FRELIMO ter banido o culto dos antepassados. Assim, essa ponte principal entre a subordinação política e as solidariedades primárias pessoais foi repentinamente fechada. Se adicionarmos a isto o terrí-

vel aumento na insegurança política que se verificou na época (prisões políticas indiscriminadas, campos de reeducação, etc.), a fome extrema resultante do colapso do sistema de distribuição de bens de primeira necessidade e a subsequente guerra civil, é fácil compreender porque é que as acusações de bruxaria aumentaram de forma inusitada. No entanto, só os chefes tinham a autoridade para lidar com tais acusações. Ora, a FRELIMO tinha-os banido. Consoante as comunidades locais foram sentindo mais e mais falta da mediação dos chefes na resolução de casos de bruxaria, o sentimento de azedume para com o Estado foi aumentando. Este processo foi um dos combustíveis que prolongou a guerra civil.

Em 2000/2001, esta situação constituía um desafio importante para as elites urbanas, particularmente porque os chefes das vastas regiões a norte do Save, onde a legitimidade da FRELIMO para governar é fortemente contestada pela larguíssima maioria da população, eram mais difíceis de controlar. A questão envolve duas vertentes aparentemente incompatíveis. Por um lado, encontrar formas para superar o viés eurocêntrico que está inscrito na estrutura de todos os Estados modernos; por outro, aceitar que as instituições coloniais e os eventos políticos históricos que as precederam não são dados alógenos, mas sim partes integrantes de um passado que o futuro Moçambique e os futuros moçambicanos sempre terão. A «preteridade» transcolonial das formas de constituição de autoridade legitimada é inevitável, porque é constituinte.

A «tradição» foi essencializada por estes modernistas pós-coloniais, adotando, assim, sem saberem, a essencialização dos sujeitos africanos que os colonialistas portugueses tinham consolidado na legislação através da noção de *indígena* – esse sujeito subalterno recidivisticamente pré-moderno, cuja cidadania seria, portanto, sempre adiada.<sup>6</sup> Nos dias que passam, porém, o problema só se complica: é que, afinal, não é possível reescrever a história. A «tradição» mistura-se com o colonialismo de formas quase sempre inextrincáveis. Pior ainda: o projeto utópico de criar uma nação assente unicamente na procura do bem coletivo por parte de cidadãos individuais desmoronou-se por completo. São os próprios líderes governamentais que, com a sua «corrupção», demonstram em termos práticos que não

---

<sup>6</sup> Segundo pessoas como Adriano Moreira (1952), a razão para tal era «protegê-los» porque o seu atavismo os impedia de exercer os seus direitos [*sic*].

têm adesão ao projeto que promovem. As pessoas não se libertam facilmente das suas solidariedades primárias, assim como as instituições nunca podem deixar de transportar a sua «preteridade». A linha entre colonialismo e pós-colonialismo, assim como a linha entre Estado marxista-leninista e Estado pós-socialista, não é fácil de demarcar.

Na década de 1990, foi atribuído muito peso cognitivo à fronteira temporal e estrutural colonial/pós-colonial em África. Sem querer sugerir que ela não seja importante, penso que temos de identificar algumas perigosas consequências práticas e ideológicas desta disposição. Entre outras coisas, porque ela acarreta uma tendência ao esquecimento de que os Estados pós-coloniais são umbilicalmente associados ao processo de construção do Estado moderno que se iniciou durante o período colonial. Ora, esta estratégia de silenciamento tem sido usada no sentido de impor formas de dominação não-hegemónica (isto é, não negociada com os cidadãos), passando ao lado do funcionamento das instituições que consolidam as solidariedades primárias. O exemplo máximo disso foi a própria Independência; negociada entre a FRELIMO e as forças revolucionárias portuguesas em Lusaka, em 1974, não tendo sido dada às populações qualquer possibilidade de manifestação de opinião. Durante o período de transição, dá-se o êxodo da população branca e mista. O resultado foi altamente problemático em duas frentes: (a) deslegitimou a nova elite governamental (forçando-a, pois, a impor-se pela violência); (b) confrontou os moçambicanos com um Estado que é um espelho distorcido do Estado imperial.

Assim, há que levantar a questão de saber em que medida é que, na viragem do século XXI, em Moçambique, se vivia um período pós-colonial no pleno sentido da expressão, já que o projeto de construção nacional não levou a uma renegociação hegemónica do poder estatal. Só um lento processo de negociação de legitimidade com os cidadãos, que inevitavelmente lhes atribuiria alguns poderes de autodeterminação local, regional e nacional (alguma forma de federalismo), é que poderá algum dia permitir a constituição de uma nova legitimidade estatal. Creio que todos sabem isso, a questão é que tal constatação vai contrária aos interesses tanto da elite governamental no poder como das partes internacionais que com ela negociam. Em vez disso, optou-se por brincar irresponsavelmente com uma democracia municipalista, totalmente

limitada às zonas urbanas e sem qualquer significado a nível mais geral.<sup>7</sup>

Até lá, o poder governamental será sempre uma demarcação do poder colonial – um espelho distorcido do império. Os exercícios de «democracia» a que temos assistido desde a década de 1990 foram profundamente frustrantes e insatisfatórios, como foi amplamente demonstrado pelas recorrentes e irresolúveis crises políticas.

### «99,9% dos moçambicanos são pretos»

A ênfase no colonialismo como tropo explicativo transporta consigo o perigoso pressuposto de que se trata de uma condição que pode, de repente, ser terminada. Acontece, porém, que tal esconde que as dominações hegemónicas são sempre construídas em camadas – nunca são unívocas e carregam sempre a sua «preteridade». Em situações de dominação violenta de curto alcance temporal, a quebra entre dominação e subjugação pode, na verdade, ser unívoca e clara, dando lugar a categorias monolíticas de pessoas (dominador *versus* dominado). Pelo contrário, todas as situações de dominação de longo prazo (e a dominação colonial por maioria de razão) estão sujeitas a gradações de dominação.

Durante o período colonial, o ex-assimilado a quem me referi acima conseguiu atingir uma posição de poder relativo. No entanto, sendo «negro», ele nunca conseguiu ter tanto acesso ao poder quanto teria um homem «branco» que possuísse os mesmos dotes e capacidade de trabalho que ele possuía. Mesmo assim, conseguiu superar grande parte do peso da sua subalternidade racial. Por exemplo, escapou à maioria das formas de dominação física direta, impostas sistematicamente aos seus contemporâneos «pretos». Sendo um assimilado, não podia ser espancado pelos homens do administrador com as suas famigeradas palmatórias. Se cometesse um crime ou fosse suspeito de o ter cometido, seria levado para a prisão com relativa civilidade, a fim de aguardar julgamento.

---

<sup>7</sup> Este texto foi publicado em 2006 e não é possível aqui refletir os eventos das quase duas décadas que, entretanto, passaram. Infelizmente, em 2022, as propostas aqui apresentadas continuam válidas em quase todos os aspetos.

Em suma, o regime colonial – conforme se transformou ao longo do tempo de uma forma de dominação violenta direta num sistema baseado em formas negociadas de dominação – instituiu um sistema hierárquico de poder, dentro do qual as pessoas se posicionavam. Este sistema foi caracterizado por um marcador central de diferenciação: a «cor», isto é, a diferenciação fenotípica entre «preto», «branco» e «indiano». Contudo, como já vimos, a diferenciação racial não varia apenas em termos das categorias usadas; difere também de acordo com a natureza formal das fronteiras internas entre as categorias. Pode haver limites mais ou menos permeáveis; limites sombreados ou nítidos; limites segmentariamente interrelacionados ou hierárquicos. No sistema particular que estava em funcionamento em Moçambique no período imediatamente anterior à Independência, as fronteiras raciais estavam a tornar-se mais fluidas, permitindo que «negros» assimilados vivessem como se fossem mistos e que os mistos entrassem nos ambientes de sociabilidade dos «brancos» (dependendo da classe e da educação). Isso foi acompanhado ainda pelo crescimento económico que levou a uma crescente prosperidade, o que significava que uma classe média baixa de mistos se estava a formar e tinha expectativas consideráveis de promoção social. Na época da Independência, muitas dessas pessoas temeram não conseguir ganhar a vida num país que agora seria dominado por negros e decidiram mudar-se para Portugal, onde foram integradas como «retornados».

Por conseguinte, a tendência a colocar o enfoque relativo ao cisma «colonial» na descrição histórica transporta duas perigosas tendências: a) a de tratar a dominação colonial como se fosse unívoca e não-graduada; b) a de tratar as entidades sociais que constituíam a sociedade colonial como se fossem monolíticas e absolutamente isomórficas com a polarização «branco»/«preto». Tal não era o caso, porém. A dominação política era negociada e, na verdade, durante o período tardocolonial, a prosperidade económica e as correntes culturais dominantes no campo «ocidental» da Guerra Fria permitiram um relativo amainar da conflitualidade racial.

Os princípios políticos na base dos quais a Independência foi decidida, porém, não resultaram de artefactos ideológicos produzidos ou moldados dentro do sistema étnico local. Pelo contrário, a Independência foi realizada no âmbito internacional da disputa por áreas de influência geopolíticas dentro da Guerra Fria resultando

numa deslocação de Moçambique da área de influência anglo-americana («ocidental») para o campo soviético. O símbolo da Kalashnikov na bandeira nacional moçambicana marca claramente a força sobre a qual a nova elite no poder se apoiava ao tomar em mãos o controlo do aparelho do Estado e, por se tratar de um regime marxista-leninista, também da propriedade privada.

Mas, mais do que tudo, o período pós-Independência veio a ser marcado por uma nova forma de legitimação com importantes efeitos políticos. As posições globalmente dominantes (tanto dos hegemónistas sino-soviéticos, nos anos 1980, como dos «doadores», nos anos 1990) sublinhavam que o novo Estado deveria ser controlado por «africanos»; sendo esta palavra lida de forma explicitamente racista. Não havia, porém, uma elite suficientemente grande de «africanos/pretos» para assegurar o controlo do Estado. Tal significou que as pessoas que assumiram o poder no período pós-Independência (e que, devido às políticas leninistas também controlavam o aparelho económico formal) estavam discretamente sedimentadas em termos raciais. Havia os que, sendo «africanos/pretos», eram legítimos senhores da terra e havia os que, sendo igualmente moçambicanos e igualmente envolvidos nos processos de «construção da nação», eram «brancos», «mistos» ou «indianos». Tais pessoas não eram consideradas tão legítimas quanto os «africanos» – mesmo quando se tratava de figuras centralmente posicionadas no aparelho partidário.

Constituiu-se, assim, um sistema de participação de elite que instituiu uma forma binarizada de luta pelo poder sobre o aparelho do Estado e os respetivos benefícios – particularmente, na relação com os «doadores» internacionais. Este sistema de acesso graduado é ironicamente referido em Maputo através da distinção entre *moçambicanos* e *moçambiquenhos* – que pressupõe abertamente que os segundos («brancos», «mistos» ou «indianos») estão menos legitimados como cidadãos. O que está em causa, pois, é um sistema de diferenciação de elite conducente a direitos diferenciais sobre os ganhos resultantes do controlo do aparelho de Estado. Na verdade, a vasta maioria da população «branca» ou «mista» que ficou a viver no país após a Independência reside nas cidades, em particular, na capital. São, pois, membros da elite, mas o seu acesso ao estatuto de elite é reduzido relativamente ao setor «africano/preto» da mesma elite.

Por exemplo, um jovem professor universitário, regressado da Suécia em 1999, onde tinha realizado o seu doutoramento, justificava

publicamente o seu desejo de controlar a distribuição dos recursos financeiros provenientes dos «doadores» em vez dos seus colegas, afirmando que «brancos», «mistos» e «indianos» devem ter menos direitos no seio da vida académica porque «99,9% dos moçambicanos são pretos» (*Savana* 24/3/2000, p. 2). Só o futuro poderá confirmar se este sistema de discriminação racial no interior da elite virá reforçar as fronteiras raciais – com a finalidade de reproduzir intergeracionalmente os privilégios raciais de acesso aos benefícios – ou se um qualquer processo de cruzamento racial de elite virá a prevalecer, cancelando o processo de binarização.

Contudo, «cor» é só um dos fatores em causa. Contrariamente ao que pode parecer das afirmações deste jovem académico, está em jogo toda uma série de fatores de diferenciação identitária para além da polarização racial. Interesses e identificações baseados em diferentes sistemas de classificação cruzam-se. Estes resultam de processos históricos que, por sua vez, estão inscritos na própria constituição dos agentes sociais, por via das suas solidariedades primárias.

Em Maputo, na viragem do século XXI, tais afirmações de privilégio étnico baseadas na «cor» eram, na verdade, altamente dúplices, pois escondiam outras formas de exploração socioeconómica que tinham um enorme impacto no país e na população. Mais importante do que saber se, de facto, 99,9% da população moçambicana é «preta», como ele escreve, é saber em que medida é que 99,9% da população moçambicana é Changana, lusófona, urbana e do sul – ou alternativamente pertencente aos círculos militares macondes, pois estes dois grupos dividem entre si o controlo sobre o partido. Por outras palavras, a «raça» não é o único eixo de diferenciação/identificação em jogo no Moçambique independente, o que ajuda a explicar porque que é que a guerra civil abanou o país tão violentamente e continua recorrentemente a ameaçar reemergir. Explica ainda o profundo sentimento de frustração política e colapso económico que se vive no país a norte do Save e a consequente necessidade de prolongar indefinidamente a ocupação militar da cidade da Beira.

As pessoas como este jovem, que hoje dominam o aparelho de Estado e colhem os benefícios económicos resultantes da «ajuda internacional» (a principal fonte de rendimentos ainda existente no país no início do século XXI), não são só «pretos» e «jovens», são também «do cimento» (como se diz em Maputo) e descendem maioritariamente de dois setores bem determinados: (a) a aristocr-

cracia rural angonizada de Gaza que desempenhou um papel tão importante no regime colonial português, tanto enquanto régulos como enquanto membros das chamadas *tropas landins* (o que em português corresponderia aos *Gurkhas* britânicos)<sup>8</sup>; ou (b) uma elite militar de origem maconde. Em suma, ao basear a sua reivindicação por privilégios em «direitos» racialmente definidos, este académico estava a esconder as bases (sub)étnicas da distinção que lhe permite fazer tais reivindicações.

A continuidade histórica do regime colonial volta ao de cima em dois aspetos: (a) a forma como a elite angonizada e maconde atingiu distinção no período pré-colonial e pós-colonial; e (b) o facto de o Estado moçambicano ter herdado a tradição centralista que sempre foi um cancro da vida política portuguesa. A evidente necessidade de criar alguma forma de autonomia regional num país tão largo e diversificado é pura e simplesmente banida do discurso político pela elite da capital em nome da «unidade nacional», cuja natureza substantiva, a cada ano que passa, é mais difícil de determinar.

Assim, as reivindicações de privilégio deste jovem académico são tão profundamente marcadas pela «preteridade» (mesmo se formuladas em termos «pós-coloniais») quanto o é o sentimento de auto-validação do ex-assimilado da Maxixe ou a listagem das estações de comboio da «Metrópole» feita pelo jardineiro-chefe.

## Conclusão

Na narrativa mais comum da História, o colonialismo, o socialismo pós-colonialista e o subsequente período capitalista anulam-se sucessivamente, arrumados que estão numa sequência linear de atos de superação sucessiva. O poder dos *mulungos* brancos foi cedido aos *mulungos* pretos. Na verdade, porém, o tempo social está longe de ser simplesmente linear. O passado e o presente misturam-se constantemente em aglomerados de experiência, onde cada componente original se torna indissociável das outras. O passado e o pre-

---

<sup>8</sup> Estes eram profundamente odiados pelas populações das outras colónias do Oceano Índico onde exerciam funções militares. Em Macau, por exemplo, ocorreram vários levantamentos populares contra os que eram localmente designados como *hak gwai* – Cant. «fantasmas negros».

sente visitam-se mutuamente na experiência humana. O homem que teve três vidas ou o ex-assimilado, que lutavam diariamente com o seu sentimento de incongruência; os régulos, cuja influência já não pode ser negada; o aristocrata angonizado, cujo poder é por demais patente; nenhum deles pode simplesmente despir-se da sua radicação num passado cuja complexidade (política e étnica) tem profundas consequências identitárias.

Nesse sentido, o colonialismo europeu dos séculos XIX e XX está longe de ser algo de específico. Estamos, no entanto, historicamente tão próximos dos acontecimentos do colonialismo europeu em África, que achamos difícil extrair a conclusão óbvia de que a única maneira de curar as feridas criadas pela violência e opressão do passado é transformá-las numa fonte de fraternidade. Os europeus de hoje, portanto, vivem tanto numa condição pós-colonial quanto os africanos – os dois sentidos da palavra «pós-colonial» têm alguma conexão entre si, afinal. As ligações criadas pelo colonialismo são tão ineficazes para os dominadores do passado como para os oprimidos do passado. Para voltar à metáfora de Oswald de Andrade, a antropofagia pode unir as pessoas, embora isso não seja imediatamente aparente – é por isso que, quando o chefe dos jardineiros citou em detalhe as estações pelas quais eu passava no caminho para visitar os meus pais, tudo me parecia tão estranho.

## Capítulo 6

# O Jardim da Dona Berta

Na sequência dos eventos descritos nos capítulos anteriores, iremos de seguida debater um caso de continuidade na mudança que me foi dado observar em Maputo quando vivi vários meses na cidade, em 2000 e 2001. Trata-se de um caso de inércia e resistência inconsciente no interior do devir transcolonial do espaço urbano.

As mudanças políticas são acompanhadas por reconfigurações ideológicas do espaço público. Se estas ocorrem do dia para a noite, já o mesmo não pode ser dito do mundo vivido; esse mundo que constitui o terceiro nó de qualquer ato de comunicação entre dois seres humanos. Situações de mudança política rápida (tais como o fim de um regime colonial) levam a uma reconstrução total do discurso político e muitas vezes também parecem levar a uma total recomposição das elites dominantes. No caso de Maputo, as ruas, os jardins e as praças mudaram de nome e a cidade mudou de significado. Mas de que forma e com que efeitos?

Quando ocorreu a Independência, as novas elites de inspiração socialista esperavam também que as mudanças políticas rápidas levassem a uma recomposição benéfica das relações entre classes sociais, grupos étnicos e até mesmo os géneros. Porém, diante da resistência do mundo compartilhado, com a sua imensa inércia e complexidade, as esperanças de mudança foram negadas, combatidas, postas em causa, cooptadas, adaptadas, etc. Em particular, no que se refere a espaços públicos, novos contextos políticos (novos interesses e conflitos) geraram novas formulações. Mas a existência de continuidades afetou sempre essas novas narrativas, que dialo-

gavam retrospectivamente com as velhas narrativas. Como abarcar a forte evidência de continuidades, face à mudança política? Tais continuidades são mais facilmente formuladas através do recurso à metáfora do que de forma literal.

Este capítulo irá discutir a história de um jardim da «cidade de cimento» em Maputo, a fim de destacar a complexidade da relação entre o espaço urbano, a mudança política e a constituição social da pessoa.

## O Jardim da Dona Berta

No primeiro dia da minha chegada a Maputo, em março de 2000, depois de ter deixado a bagagem no alojamento disponibilizado pela universidade, quis telefonar para Lisboa. O porteiro do prédio ofereceu-se para me mostrar o caminho até à central telefónica mais próxima. Atravessámos um pequeno parque que contrastava agradavelmente com a atmosfera geralmente desleixada da cidade. Comentei que este jardim estava muito bem cuidado. Ele concordou e respondeu que tal se devia ao facto de se tratar do «Jardim da Dona Berta». Perguntei: «Quem é Dona Berta?» Respondeu: «Ah, é uma mulher que mora aí em baixo, em algum lugar do outro lado do parque.» Disse-me que o jardim era dela; que ela cuidava dele, não permitindo que ninguém o danificasse. Por esse motivo, o lugar era tão bem cuidado. «É por ser privado», assegurou-me ele, «se fosse público, teria sido um desastre, tal como todo o resto».

Esta narrativa da história do jardim, por ser aparentemente tão improvável, continuou a incomodar-me nas semanas que se seguiram. Perguntei aos meus colegas na universidade sobre o assunto e foi-me dito que, alguns anos antes, o Conselho Municipal de Maputo tinha subcontratado a manutenção dos parques públicos, já que o município se via incapaz de cuidar deles com fundos públicos. Na condição de ajardinarem o jardim e os seus terrenos anexos, os empresários subcontratantes seriam autorizados a usá-los para produção de flores para venda nos mercados e para cobrar uma taxa pelas fotografias de grupo lá tiradas. Perguntavam-se se não seria essa a explicação para o facto de o Jardim da Dona Berta (por todos assim conhecido) estar tão bem mantido.

Alguns dias depois, ao atravessar novamente o pequeno parque, fiquei especialmente surpreendido, quando a minha atenção foi

**Figura 6.1** Vista geral do Jardim da Dona Berta.



Foto do autor (agosto 2000).

atraída por uma discreta, mas elegante, placa de mármore cinzento que dizia simplesmente: «A Dona Berta Craveiro Lopes.» Em suma, já sabia agora quem era a Dona Berta – afinal, tinha sido a esposa do marechal Francisco de Craveiro Lopes, presidente da República Portuguesa entre 1951 e 1958!

Na verdade, o marechal estava familiarizado com Moçambique e os seus colonos desde a Primeira Guerra Mundial, tendo-se destacado como jovem oficial durante a amarga luta contra a invasão alemã. Craveiro Lopes voltou a viver em Moçambique entre 1918 e 1920 e visitou muitas vezes a cidade durante a sua subsequente carreira militar e política. Em 1956, Dona Berta participou da triunfante visita de Estado presidencial. É muito provável que os dois se tenham conhecido em Moçambique durante a década de 1910, aquando das longas estadias de serviço do então jovem oficial, pois ela descendia de uma destacada família crioula de Quelimane.

Segundo Marcelo Caetano, Dona Berta era uma senhora «doce e frágil... de porte distintíssimo, também de família de militares» (1977). Durante o seu mandato como presidente, Craveiro Lopes

Figura 6.2 Uma *joint venture* na principal avenida da cidade.



Foto do autor (agosto 2001).

ocupou-se muito com as questões coloniais e cedo começou a mostrar sinais de independência para com o ditador. Como resultado, em 1958, Salazar substituiu-o na Presidência da forma brutal e vexatória que lhe era própria. Pouco antes de seu marido abandonar o cargo, porém, Dona Berta morreu com uma embolia cerebral no Palácio Presidencial de Belém. De acordo com os relatos não corroborados de pessoas cujos pais faziam parte da comitiva de Craveiro Lopes na altura, o presidente foi fortemente pressionado para deixar o cargo sem dar sinais da sua insatisfação. Asseguraram-me que Salazar e os seus sicários tinham ido ao ponto de ameaçar aprisionar e humilhar publicamente o filho mais velho (que, à época, era um tenente-coro-

nel e ajudante-de-campo do presidente) caso o marechal se declarasse publicamente. Segundo quem o conheceu, nos anos que se sucederam, Craveiro Lopes terá sempre atribuído o desenlace final da sua esposa ao terror causado pelas ameaças de Salazar, impostas através do ministro da Guerra, o infame general Santos Costa (Homem de Melo 1983, 47).

Em dezembro do ano em que Dona Berta faleceu, Craveiro Lopes visitou novamente Moçambique, mas agora na qualidade de cidadão particular. O seu segundo filho, um arquiteto, vivia lá há vários anos. Na sua correspondência, o marechal afirma ter recebido uma recepção particularmente calorosa e, de facto, a consulta dos jornais da época corrobora essa afirmação. A subscrição pública organizada pelo jornal *Notícias* para oferecer um bastão de ouro ao recém-nomeado marechal não teve apoio oficial, mas foi tão entusiasticamente recebida pelos leitores do jornal que prontamente atingiu a significativa quantia de 86 770\$00 (*Notícias*, 21/01/1959). O bastão foi exibido publicamente numa joalheria do centro da cidade durante uma semana, onde foi visitado por uma grande quantidade de pessoas. A cerimónia de entrega foi grandiosamente organizada pelo município. Por essa altura, porém, as tentativas por parte da ditadura de atenuar o impacto que o marechal estava a ter sobre a elite colonial estavam já em andamento.

O jornal relata a cerimónia de entrega do bastão num tom empolgado:

Às 16h30, na Câmara Municipal de Lourenço Marques, o Governador Geral de Moçambique entregou a um Marechal do Exército português as insígnias do seu cargo. Circunstâncias muito especiais rodeiam um tal evento, com um significado único, tão íntimo, emocional e

Figura 6.3 Dona Berta na altura da visita presidencial a Moçambique, em 1956.

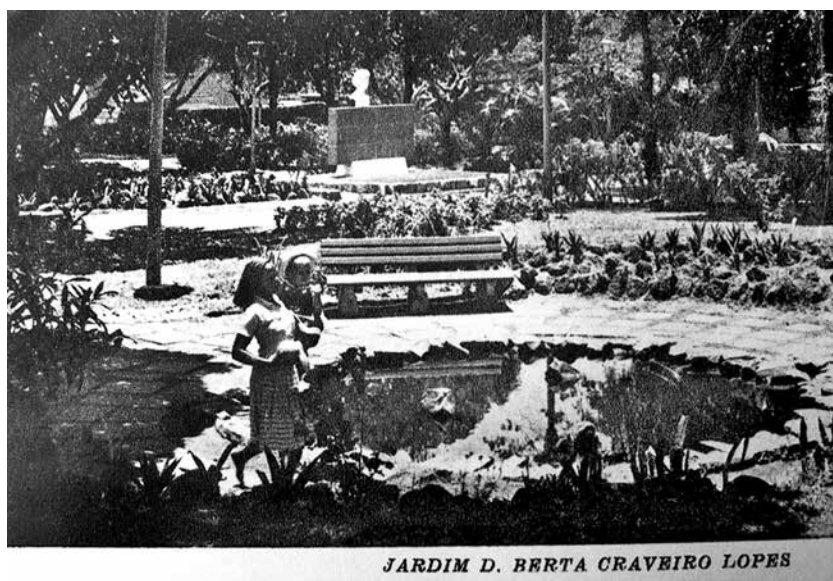


Foto: *Notícias*, 1958.

humano. Tudo porque o Marechal Craveiro Lopes, para além de ter sido a Primeira Figura da Nação até há poucos meses; para além de ter sido o Chefe de Estado que Moçambique recebeu de braços abertos nessa tarde de Agosto de 1956 – para além de tudo isso, é para o povo desta Província o Oficial que, durante a Primeira Guerra Mundial, lutou aqui pela nossa nação; o Homem que, nesta mesma cidade, conheceu a Senhora com quem se iria casar na velha igreja da Nossa Senhora da Conceição; o Pai a quem aqui pouco depois foi nascido um primeiro filho; o Homem, finalmente, que, no fim de uma vida honrada, limpa e por todas as formas digna, volta a esta terra para se encontrar com os seus filhos e netos, procurando alguma consolação para a ferida profunda que acaba de receber: a perda da sua Esposa e Companheira de Vida. [Notícias 01/02/1959, p. 1]

Na verdade, a visita do marechal a Lourenço Marques e os seus laços crescentes com os «intelectuais» da colónia, só serviram para aumentar a sua oposição às políticas africanas de Salazar. Escreve Craveiro Lopes a partir da capital moçambicana: «Não estou nada satisfeito com o que aqui tenho visto e ouvido. A Província atravessa uma grave crise económica e social que requer medidas urgentes e sábias, de

Figura 6.4 O jardim no início da década de 1960 (postal s. a.).



forma a preparar-se a enfrentar, num futuro muito próximo, as tremendas dificuldades que ameaçam os territórios africanos ao Sul do Saará» (citado por Homem de Melo 1983, 27). Mais tarde, a sua oposição a Salazar tornou-se tão forte que aceitou mesmo desempenhar um papel no golpe finalmente fracassado liderado por Botelho Moniz, em abril de 1961 (Ramos 1999, 79). Tendo em vista que a guerra colonial iria começar nesse mesmo ano em Angola, a visão dos que, como ele, queriam preparar uma solução de continuidade para uma independência futura era bastante profética.

O jardim sempre tinha feito parte do admirável plano quadrangular da «cidade de cimento», que ainda hoje distingue Maputo como uma joia urbanística (Morais 2001). Em toda a probabilidade, contudo, foi após a sua morte, em 1958, que o espaço recebeu o nome de Dona Berta. Foi-me dito por pessoas que na altura moravam na cidade e conheciam muito bem o marechal que a cerimónia para nomear o parque foi um evento muito discreto. Ainda em 2001, existia no local um modesto bebedouro gravado com a data de 24 de julho de 1958. Esse era o dia da festa da cidade, que todos os anos celebrava a decisão do presidente francês Mac-Mahon, em 1875, de conceder a faixa de Maputo aos portugueses e não aos britânicos.

Embora os jornais de 1958 comentem extensamente as grandes comemorações que aconteceram nesse dia, nem uma única referência aparece – naquela ou qualquer outra data da década de 1950 – ao jardim e a como ele terá sido dedicado à esposa do ex-presidente.<sup>1</sup>

**Figura 6.5** Fonte de água no jardim, datada poucas semanas após a morte de Berta Craveiro Lopes.



Foto do autor.

<sup>1</sup> Realizei uma longa pesquisa nos jornais da cidade dos anos 1950 no Arquivo Histórico de Moçambique.

Encontrei nos jornais da época insistentes observações sobre as celebrações públicas em torno da visita do marechal, mas sobre o jardim e a sua dedicação, que terá ocorrido por essa ocasião, o silêncio é absoluto. A opinião educada na colónia estava profundamente insatisfeita com o desenvolvimento dos acontecimentos políticos. Um mês depois da festa da cidade, João Craveirinha – que mais tarde se iria tornar famoso como poeta de inspiração política anticolonialista – publicava um amargo artigo contra o «mau nível» das comemorações (*Notícias*, 27/07/1958).

Nas décadas de 1950 e 1960, a frustração de Craveiro Lopes com a falta de visão estratégica de Salazar, que se recusava a reformar a política colonial, concedendo maior autonomia às então chamadas províncias ultramarinas, era largamente partilhada entre a elite local. Terá sido essa a razão pela qual a placa dedicatória do jardim escapou ao destino dos outros memoriais públicos do período colonial, durante a euforia destrutiva que se seguiu à Independência? O busto de Dona Berta, que inicialmente fora montado sobre a placa, foi de facto retirado (comparar Figura 6.4 e Figura 6.6) e ninguém hoje sabe do seu paradeiro.

Vários membros da ilustre família de Dona Berta continuaram a desempenhar papéis de destaque no Moçambique pós-colonial, mas entende-se bem que preferiam não divulgar abertamente a antiga glória deste distinto membro da sua família – primeiro, como esposa de um ilustre general; depois, como esposa do presidente do Município de Sintra, uma posição de muito prestígio na época; e, finalmente, como primeira-dama. Ou poderia a razão para a sobrevivência do monumento ser simplesmente a de ele ser tão discreto – o que provavelmente se explica porque os apaniguados do ditador à época não estavam dispostos a tolerar nada de mais grandioso.

## **A segunda visitação de Dona Berta**

O facto é que o jardim e a sua placa sobreviveram às crises iconoclásticas do período da Independência (1976), quando a maioria dos jardins da «cidade de cimento» perdeu a sua aparência decorativa e a maioria dos monumentos e placas comemorativas foi roubada, removida ou apagada. O nome deste parque também foi alterado – agora chama-se oficialmente Jardim Nangade, em honra de um campo de

treino de guerrilha da FRELIMO – mas o novo nome não pegou. Por si só, isso já merece destaque, pois em Maputo as mudanças de nomes dos espaços públicos tornaram-se todas efetivas no período pós-Independência. A única outra exceção que conheço é o «Bairro Benfica», cujo nome celebra o Sport Lisboa e Benfica, o clube de futebol lisboeta onde jogava Eusébio, e que tem um largo número de apoiantes na cidade (ver Capítulo 7).

Durante o período tardocolonial (1961-1976), esta área da cidade era ocupada principalmente por famílias brancas de classe média. Durante os anos após a Independência, contudo, a cidade foi ocupada por moradores negros. Assim, o jardim e a sua placa passaram a ser reinterpretados pelos novos habitantes à luz de eventos políticos que, em 1958, Craveiro Lopes queria impedir e por pessoas que não residiam ali à época.

Mais tarde ainda, durante o período pós-socialista (1992-2005), surgiram novas formas de administrar jardins municipais. Os moradores da cidade que atribuem à Dona Berta a boa manutenção do jardim insistem no facto de que a única razão por que o jardim se mantém é por ser «privado». Este é um comentário feito em tom amargo, sugerindo tanto a ineficiência e corrupção que é atribuída à agora extinta «República Popular», como a natureza predatória que é atribuída à elite burocrática do período pós-socialista. Na sua utilização, o jardim é público, claro. Se ele é concebido como «privado» é na medida em que foge à condição geral da coisa pública. Este jardim interessa a alguém – é o que está a ser dito.

A fúria discreta da elite branca e mestiça colonial contra as políticas de Salazar que os amigos do marechal Craveiro Lopes expressavam ao homenagear a sua recém-falecida esposa desapareceu para todo o sempre. No entanto, o monumento que lá ficou foi reinterpretado por forma a manifestar uma fúria similarmente discreta contra uma elite estatal pós-colonial que, tendo conduzido o país à miséria total através de políticas socialistas mal congeminações, se tornou agora uma elite capitalista altamente exploradora. Dentro do ambiente urbano decadente que caracterizava o Maputo da viragem do século XXI, a terceira Dona Berta (a que supostamente contrata o jardim ao Conselho Municipal para iniciativa privada) conseguia oferecer aos agora moradores negros do bairro uma amenidade básica. Desta forma, ela era conjugada simbolicamente com a primeira Dona Berta – a que a classe média colonial dos anos 1950

Figura 6.6 A placa dedicatória de Dona Berta em 2001 e os fotógrafos.



Foto do autor.

via como uma mártir dos seus apelos reprimidos por uma reforma colonial.

Ainda em 2000, mas já de volta a Lisboa, conforme eu ia escrevendo os parágrafos acima, levantou-se em mim a suspeita de que haveria mais nesta história do que eu tinha conseguido saber. Pedi a um amigo moçambicano que voltava a Maputo para fazer algumas perguntas sobre o assunto a residentes do bairro. Imediatamente, o enredo complicou-se. As pessoas que vivem nas redondezas do jardim afirmaram que, de facto, tinha havido uma Dona Berta real, mas ela tinha morrido recentemente. Além disso, o meu amigo afirmava que o jardineiro responsável pelo jardim (um tal Rubão Balone) lhe insinuou que havia «pessoas brancas» que estavam a enviar dinheiro para ajudar a manter o jardim. Esta informação permanece tão intrigante e improvável hoje como na época.

Um ano depois, quando voltei a Maputo, entrevistei pessoalmente os fotógrafos que circulam à volta da placa de Dona Berta durante o dia, cobrando 20 000 meticais por cada fotografia. O negócio não é dos melhores, reclamam. No entanto, suspeita-se de que

deve valer a pena, já que parece ocupar diariamente esses três fotógrafos e os seus sofisticados equipamentos. Eles confirmaram que conheciam Dona Berta pessoalmente – ela havia desaparecido apenas um ou dois anos antes. Aparentemente, não morreu, mas desapareceu: «Os seus parentes vieram cá para a levar embora.»

Havia, pois, uma segunda Dona Berta que teria morado na parte mais baixa do jardim, perto de onde fica hoje a casa do jardineiro, por trás da placa. Disseram-me: «Isso aí é como se tivesse sido a casa dela.» Perguntei se era uma doente mental, mas os fotógrafos negaram. Estava, de facto, um pouco destrambelhada, mas doida não! Responderam: «São as coisas duras da vida, a pessoa fica assim... pronto, esquisita. Acontecem muitas coisas más que a pessoa depois até não aguenta.» Disseram que, quando ela ficou sozinha e sem abrigo na época da Independência, passou a morar no jardim, cuidando dele e impedindo que fosse tomado por ocupantes ou se transformasse numa lixeira; certificando-se de que as árvores não eram cortadas para lenha ou destruídas de qualquer outra forma. Se os rapazes destruíam as flores a jogar à bola, ela expulsava-os do jardim.

A meio da nossa conversa passou outro morador que, ao ouvir o que dizíamos, se meteu. Contou que, em boa verdade, a Dona Berta frequentemente dormia no jardim, mas tinha uma casa logo ali ao virar da esquina. Passava o dia no jardim, ocupada a fazer tricô. Costumava dizer a quem lhe perguntasse que o jardim era dela, porque ela era parente da dama referida pela placa comemorativa. Queria impedir que as pessoas estragassem o seu jardim. «No final», insistiu o residente curioso (talvez fantasiando, quem sabe?), «os seus filhos vieram da África do Sul e levaram-na».

O meu colega tinha sido informado de que ela era *mista* – afro-europeia – mas, quando entrevistei os fotógrafos e o vizinho, não chegaram a um acordo unânime sobre o assunto. As senhoras que têm a barraca de frutas na margem do parque alegaram com grande entusiasmo que ela tinha sido «uma branca» cujos parentes a tinham abandonado quando os brancos voltaram a Portugal, por ocasião da Independência. Na verdade, as vendedeiras ficaram logo muito empolgadas, congeminando a hipótese de que fosse eu o seu filho, regressado tarde demais para a encontrar. Tive de explicar que era português e mostrar o cartão da universidade antes que desistissem da sua euforia romântica.

Chegados a este ponto, é importante notar que, nas muitas conversas que fui tendo com as pessoas que fui encontrando em Maputo, percebi que a categoria «branco» é menos uma categoria fenotípica do que um referente elástico de alteridade – cruzando fenótipo, classe e etnia. Assim, as duas categorizações (*mista* e *branca*) não precisam de ser contraditórias. Na verdade, mais tarde, a pessoa que vivia naquele momento no que outrora fora a casa da segunda Dona Berta (ali perto do jardim) explicou-me que ela era na realidade «um pouco escura – se calhar tinha um pouco de sangue indiano».

Uma das jardineiras mais jovens que trabalhava no jardim conversou comigo longamente sobre a segunda Dona Berta, demonstrando grande carinho por ela. Contou-me que Dona Berta afirmava que o marido era de Portugal e que o jardim lhes pertencia a eles, mas depois veio o «Pega Relva» e mandou o marido embora. «Pega Relva» é o nome que ela dava (numa tradução desajeitada da expressão Ronga) ao jardineiro-chefe (uma pessoa branca que trabalhava para o município no período colonial). A terra de Maputo é muito vermelha e dada a endurecer, por isso, a relva não cresce bem a menos que o solo seja perfurado regularmente para permitir a penetração da água. Esta tarefa desagradável e cansativa era encarregada aos serventes negros que trabalhavam na canícula sob a autoridade do jardineiro branco. Apontou para uma zona mais alta e explicou com alguma irritação: «Ele costumava pôr-se ali e gritava: ‘Hora de voltar ao trabalho, já basta de descanso! Pega relva, pega relva!’»

Segundo a jardineira, em 1992, Dona Berta «desapareceu no Xipamanine» – o mercado da periferia da cidade, onde estão situadas as barracas dos curandeiros. É suposto ser um lugar imbuído de perigos místicos e de criminalidade, onde os locais (assim como os repórteres da cidade) imaginam que as pessoas são sequestradas e mortas para fazer uso ritual dos seus restos mortais. O relato que esta mulher me fez sugeria fortemente que a segunda Dona Berta teria tido um destino sombrio e assustador desta natureza.

Em suma, na sua visitação pós-colonial como uma mulher de rua, agressiva mas amável, a segunda personagem de Dona Berta transforma o abandono num presente para a coletividade. Ela era tão suja, miserável e solitária quanto o seu amor antigo era grandioso, belo e distinto. Como mulher de um marechal, a primeira Dona Berta fora vítima da oposição do seu marido às políticas coloniais equivocadas de Salazar; a segunda Dona Berta lutou contra as políticas opressivas

e egoístas dos governantes pós-coloniais da cidade. A primeira era uma dama «de porte distintíssimo»; a segunda, uma «mestiça de baixo nível». Ambas, no entanto, eram afro-europeias e tinham escrito em seus corpos a ambiguidade da sua pertença à terra africana.

O regresso do marechal a Moçambique para comemorar a esposa que morrera recentemente nos aposentos presidenciais do Palácio de Belém, tanto quanto a luta corajosa, ainda que um tanto lunática, da sua suposta parenta para salvar esta amenidade pública da ruína, pode ser lido como manifestação de uma reivindicação simbólica ao apego ctónico (a identificação com a terra).

O meu fascínio pela história deste jardim, contudo, não parou aí. No Capítulo 5, já vos falei da visita que fiz ao Serviço de Parques e Jardins e da conversa amena que tive com o chefe dos jardineiros da cidade depois de ele me ter listado todas as estações de comboio entre a minha casa e a casa dos meus pais, em Portugal. Foi ele que me fez um relato empenhado de Rubão Balone – o tal jardineiro com quem o meu amigo havia falado no início de 2000 e que, quando o procurei em 2001, tinha acabado de morrer. Novamente, no apego pessoal que Balone tinha a este jardim, voltamos a ver como os processos de constituição pessoal se fundem com os processos de constituição urbana (tanto em termos étnicos, quanto de género), desafiando assim os cismas que os eventos políticos proclamam e que, afinal, nunca são completos.

De acordo com o chefe dos jardineiros de Maputo, a ligação pessoal de Balone com o Jardim da Dona Berta foi a razão «real» pela qual este nunca foi arruinado, como aconteceu a praticamente todos os outros jardins da cidade durante os «anos difíceis» (expressão sua) após a Independência. Segundo o seu chefe hierárquico, que falava dele com muito respeito, o papel de Balone na preservação do jardim foi bem superior ao da segunda Dona Berta, com a existência da qual ele estava, no entanto, familiarizado.

Durante os últimos dias do regime tardocolonial, Balone foi o primeiro negro a ser pessoalmente encarregue de um jardim pelas autoridades municipais. Tinha sido um rapaz pobre, vindo de uma zona rural, e subira as fileiras do serviço por mão própria após ter conseguido completar o ensino primário. A sua nomeação para essa posição de responsabilidade ainda durante o período pré-Independência era motivo de grande orgulho pessoal para ele e de satisfação por parte de pessoas como Dona Berta e a jardineira júnior com

quem eu falei, que tanto odiavam o Pega Relva – o capataz branco que o tinha precedido. A afirmação da segunda Dona Berta de que Pega Relva lhe havia roubado o marido, mas havia encontrado no «seu» parque a sua casa, traz Balone para o centro da nossa história. Ele foi quem possibilitou tudo, tendo sido seu protetor, nunca a expulsara, como poderia ter feito, durante os anos duros da guerra civil. Rubão Balone morreu em dezembro de 2000 deixando muito boa memória entre os que o conheciam. Enquanto esteve vivo – e a minha surpresa ao atravessar o jardim no início desse mesmo ano é ampla confirmação do facto –, o Jardim de Dona Berta permaneceu impecável, uma exceção única na cidade. No entanto, em setembro de 2001, quando finalmente saí de Maputo, o estado do jardim já se tinha deteriorado significativamente, apesar de treze jardineiros continuarem a reivindicar do município salários (por minúsculos que fossem), afirmando que trabalhavam lá!

## Conclusão

Nas nossas vidas, tanto pessoais como coletivas, o passado, o presente e o futuro vão sendo misturados em conglomerados de experiência, onde cada elemento componente se torna indissociável dos outros. Esses conglomerados instituem-se como estruturas narrativas, já que, mesmo quando falamos só connosco, falamos sempre com um outrem. Narrativamente, as três Donas Bertas – a presidenta, a branca abandonada, e a mestiça empresária – conjugam-se, tenham elas sido ou não pessoas distintas e reais. Elas formam uma ponte ambivalente entre o passado e o presente da cidade. Todas pertencem à cidade, porém.

Durante o dia, os vizinhos visitam o jardim para tomar ar à sombra e para tirar fotografias. Querem que os seus entes queridos se lembrem deles num lugar de beleza, onde vão brincar, namorar, charlar. À noite, porém, as sombras do parque abrigam perigos imprevisíveis. Todas as pessoas que eu ia conhecendo em Maputo a quem dizia onde vivia me avisavam insistentemente de que, tanto quanto me fosse possível, eu deveria evitar esse jardim e os seus perigos iminentes. Para alguns, era por ser um covil de criminosos; para outros, por ser um lugar onde as árvores altas (e especialmente as araucárias) davam abrigo aos bruxos.

No meio da «cidade de cimento», o Jardim de Dona Berta é uma lembrança simbólica da indivisibilidade da história de uma cidade que teve dois nomes e duas personalidades – uma cidade à qual nenhum dos nomes realmente se adequa, como já vimos anteriormente. Este jardim, com a sua história estranhamente transcolonial, é sinal de que, de facto, o mundo é historicamente construído, porque funciona como um referente para a comunicação. Ora, a comunicação é o veículo para a intersubjetividade na qual se baseia a nossa existência, tanto enquanto pessoas singulares, como enquanto membros de entidades coletivas.

Como todos os espaços urbanos, o Jardim da Dona Berta é um contexto para a intersubjetividade, só que neste caso marcado por narrativas transcoloniais que possibilitam continuidades entre momentos diferentes da história. Por sua vez, estas existências da cidade são personificadas numa mesma pessoa, mas, tal como a cidade, trata-se, afinal, de pessoas distintas. As três Donas Bertas (e quaisquer outras que possam vir a surgir de novas versões idiossincráticas futuras na história deste jardim) não são a mesma Dona Berta: elas estão processualmente relacionadas entre si, da mesma forma que o parque de hoje (relativamente despenteado e envelhecido, ocupado por negros pobres durante o dia e bruxos durante a noite) se relaciona com o antigo parque colonial (bem cuidado e ocupado por babás pretas descalças e bebés brancos bem vestidinhos, ver Figura 6.4).

Para o mesmo espaço público, em diferentes conjunturas históricas e políticas, foram elaboradas três narrativas diferentes. Chamolhes «histórias» ou «tradições narrativas» para facilitar a expressão. Na realidade, porém, cada pessoa que conta ou reúne na sua cabeça a história da Dona Berta conjuga uma história ou narrativa diferente, baseada num conjunto de referências específicas que lhe são pessoais e cuja combinação é idiossincrática.

No que diz respeito ao Jardim da Dona Berta, as narrativas personalizadas que eu aqui retive agrupam-se em três grandes «tradições» perfeitamente delineadas. Estas sucedem-se no tempo (a «esposa do presidente» dá lugar à «mulher abandonada», que dá lugar à «empresária»). Elas sucedem-se não apenas na narrativa, mas também na experiência vivida – na forma como encenaram na sua vida os seus papéis (com a possível exceção da terceira Dona Berta, a empresária, que provavelmente nunca foi encarnada). Mas, ao mesmo tempo, as três histórias sobrepõem-se no presente. Quando se encontram

diante do jardim, as pessoas conhecem histórias diferentes que vão reformulando e adaptando. Desta forma, essas pessoas, na medida em que as suas identidades pessoais são marcadas pela cidade e pelo país em que vivem, são alteradas, pois a sua relação com a cidade (através do jardim) é realinhada.

Isso ficou muito claro para mim quando confrontei pessoas que tinham morado na cidade antes da Independência («negros» e «brancos») com os meus relatos sobre as três Donas Bertas. Ficavam perplexos e ligeiramente perturbados, tanto pelas duas últimas histórias (a mulher abandonada e a empresária) quanto pela continuidade que elas revelavam ter para com a primeira Dona Berta (a esposa zambesiana do presidente), que todos pareciam esperar ter simplesmente desaparecido na névoa da história.

O que é específico neste jardim em particular é a existência de uma espécie de «harmonia» entre as três histórias, as três pessoas, as três conjunturas urbanas – o que podia não ter ocorrido. A mudança no tipo de narrativa que legitima este espaço público poderia ter acontecido de uma forma que as três narrativas não se inter-relacionassem. Se este tivesse sido o caso, então, teríamos de concluir que não era um único espaço público, mas uma continuidade topográfica de três espaços diferentes. Acontece que, quando reunimos as três tradições narrativas, não podemos deixar de ver que faz sentido que estejam juntas; elas criam um espaço de continuidade metafórica.

Cada uma das narrativas é relativamente autossuficiente, está claro. Trata-se de uma narrativa sobre uma série de eventos particulares que não vem junto com uma exegese. Eu sigo aqui o argumento de Donald Davidson, quando este enfatiza que «o que distingue a metáfora não é o significado, mas o uso» (1984, 259). Quando eu e os meus amigos falámos com as pessoas da cidade, elas não nos contaram «metáforas» ou «lendas». Elas informaram-nos sobre mulheres específicas e sobre a sua relação com um espaço particular, em conjunturas políticas e étnicas diferentes.

Apesar disso, a natureza metafórica das narrativas manifestou-se para mim sem margem para alguma suspeição, devido à relativa excepcionalidade e inverosimilhança do que me era contado. «Geralmente é apenas quando uma sentença é considerada falsa que a aceitamos como uma metáfora e começamos a atribuir-lhe uma implicação oculta» (Davidson 1984, 258). A leitura metafórica das histórias de Dona Berta impôs-se-me. As histórias não eram «patentemente fal-

sas»; elas eram apresentadas como relatos de experiências vividas, mas com um nível baixo de verossimilhança.

Consoante eu as ouvia, ia ficando impressionado pela vaga «improbabilidade» ou «excepcionalidade» do que ouvia. E é importante sublinhar que essa estranheza não parecia ser exclusiva a mim, por virtude de ser um cientista social que vive num mundo supostamente «desencantado». Pelo contrário, todos com quem conversei sobre Dona Berta e a(s) sua(s) história(s) pareciam ser afetados por curiosidade ou por um certo sentimento de estranheza. Tal como Davidson nos explica sobre as metáforas, essas histórias sinalizavam a sua excepcionalidade e chamavam os ouvintes para um tipo de compreensão simbólica que ia muito além do significado explícito e literal do que estava sendo contado.

Acontece que as várias histórias diferem consideravelmente, tanto quanto as conjunturas políticas em que cada uma delas se desenvolve. A primeira tem a ver com a resistência da elite crioula e colonial à ditadura de Salazar e ao seu desinteresse pelos interesses das colónias; a segunda refere-se à resistência ao processo do coletivismo socialista e à política racial do período da Independência; a terceira é um apelo aos valores de cidadania em face da falta de respeito pelo bem público que caracteriza o tipo de capitalismo corrupto que domina a cidade no período posterior ao fim da guerra civil.

O que difere entre as três tradições narrativas, portanto, não é apenas, nem sequer especialmente, a história e as suas personagens principais. Pelo contrário, é o contexto referencial de interpretação de cada uma delas. Assim, embora divirjam enormemente no seu conteúdo explícito, a harmonia entre as três narrativas aponta para uma enorme área de continuidade transcolonial. Numa primeira aproximação, as histórias invalidam-se mutuamente – pois a «verdadeira» Dona Berta só poderia ter sido uma das três. No entanto, no fim de contas, essa incompatibilidade não é mais do que uma pequena parte do mundo suscitado por cada narrativa.

Como vimos, cada uma delas sinaliza a sua natureza metafórica. Por isso, cada pessoa que reativa a história está fadada a assumir uma abordagem metafórica da relevância da história. Isso significa que a «falsidade patente» que resulta da conjugação das três histórias não leva o ouvinte a rejeitá-las. Pelo contrário, torna-se um fator de enriquecimento das três. Isso explica a reação das pessoas em Maputo às minhas investigações. Algumas manifestavam uma espécie de pra-

zer irónico em discutir e explorar as diferentes narrativas; outras, no entanto, manifestavam constrangimento, entendendo de maneira relativamente não-verbal o potencial sedicioso que a conjugação das três histórias trazia consigo.

A harmonia entre as três histórias é identificável na figura das heroínas que são (a) mulheres da terra que, apesar de (b) serem marcadas por um nível de diferenciação social positivo, (c) resistem à natureza opressiva dos regimes políticos em prol do bem coletivo: a presidenta crioula morre às mãos de Salazar numa tentativa de favorecer o bem das colónias; a mulher mestiça, abandonada pelo marido e filhos que deixam o novo país, passa os seus dias no jardim protegendo o bem público da incúria geral; a empresária de sangue misto que tenta fazer negócio, ao mesmo tempo, protege a vida pública da cidade.

O maior elemento de harmonia nas três histórias, porém, não está presente a nível narrativo. Pelo contrário, o aspeto mais sedicioso de todas elas é o próprio jardim, que, como utilidade pública de grande valor para quem vive nesta cidade, é ameaçado pelo desgoverno, corrupção e bruxaria.

Finalmente, essas histórias fornecem às pessoas perceções sobre o mundo delas que dependem do que cada uma delas faz com a história (ou estórias) que ouve (ou reúne). «Não há limite para o que uma metáfora chama a nossa atenção e muito do que somos levados a perceber não é de carácter proposicional.» (Davidson 1984, 263). Ao explorar estas tradições narrativas, a sua relação com o parque e com as diferentes conjunturas políticas, eu quis fornecer um exemplo de como, face a mudanças políticas repentinas, as pessoas manipulam as continuidades que caracterizam o seu mundo vivido. Na sua continuidade, as três narrativas da Dona Berta formam uma continuidade lusotópica – um veículo para a transformação da história.

## Capítulo 7

# Agora podes saber o que é ser pobre

Não é possível (e, sobretudo, não é recomendável) tentar vacinar as identidades contra a História. O passado reemerge sempre para desafiar o futuro. Por muito seguras, estáveis e hegemonicamente fundamentadas que sejam as objetificações em que assenta uma qualquer formulação identitária, ela não é impermeável às mudanças futuras nem às revisitações do passado.

Neste capítulo, apresento e interpreto dois encontros que tive em 2001 e que apontam para essa fluidez transcolonial das identificações quotidianas de cada um de nós. Pretendo ilustrar as tensões identitárias que se constroem e cruzam no âmbito do espaço da expansão histórica portuguesa – a lusotopia –, demonstrando que, na sua afirmação incontrolável, mas contraditória, ela desfaz o binómio moderno da utopia/distopia.

## Tu és pobre

Numa tarde soalheira de setembro de 2001, passeava-me eu acompanhado de um colega na avenida Eduardo Mondlane, em Maputo, ainda perto da Julius Nyerere, quando nos aconteceu algo que se tornou rapidamente o tema de conversa com os nossos colegas e amigos nos dias que se seguiram. À nossa frente ia um homem negro ainda jovem, alto e musculado, apoiando-se no ombro de um amigo. Levava a camisa na mão e o tronco nu. Pelo seu andar bam-

boleado, era bem patente que estava ébrio. Como tropeçava e o seu ritmo era mais lento do que o nosso, passei ao seu lado.

Nesse instante, senti que ele me tinha agarrado o antebraço com a sua mão forte. Surpreendi-me, mas acho que não me assustei, porque, num ápice, os nossos olhos cruzaram-se e percebi que tinha boas intenções.

— De que clube és tu?, perguntou-me. E já se antevia um sorriso nos seus lábios.

— Eu sou do Porto, respondi.

— És pobre!, disse ele com um esgar cómico de desprezo. — És pobre, porque perdeste o Jardel. Sabes que és pobre? Sabes?

Sendo pouco entendido sobre matéria futebolística, não percebi logo ao que ele queria chegar. Já a rir, o meu colega informou-me de que tínhamos perdido o Jardel para o Sporting. Respondi-lhe algo do género: «Isso não importa, que o Porto é uma nação!»

Entretanto, ele e o amigo iam a entrar para um chapa 100 (uma carrinha de transporte público) que estava parado ao lado da rua. Já lá de dentro, ele gritou-me:

— És pobre, és pobre! Agora é que tu podes saber o que é ser pobre!

Todos nos ríamos muito.

Antes de tentar propor-vos uma leitura do que se passou, parece-me importante explicar a razão pela qual este evento desafiou a minha imaginação. Penso que tal se prende com o facto de não lhe ser imediatamente aplicável o género de lógica identitária que costumamos tomar como explicação para os fenómenos de adesão futebolística. Por exemplo, poucos anos antes, os apoiantes da seleção nacional angolana, que jogava e perdia contra a seleção nacional portuguesa no Estádio de Alvalade, levantaram-se contra as decisões do árbitro e destruíram as bancadas do estádio impedindo a prossecução do jogo.

Este evento é bem mais complexo e merecedor de atenção do que possa parecer. Não se trata aqui de o simplificar. Por um lado, os adeptos angolanos presentes quem são? Há quantos anos vivem em Portugal? Não terão até nascido muitos deles nos arredores de Lisboa? Que significa esse levantamento em massa em termos da perceção que eles têm da sociedade onde vivem – já que podemos presumir com alguma segurança que uma boa parte, se não mesmo a maioria deles, é de nacionalidade portuguesa? Por outro lado, infelizmente, e sem pretender julgar sobre este caso particular, cujos

detalhes desconheço, há sinais mais do que evidentes de que a sociedade portuguesa não está a conseguir ultrapassar o nosso pernicioso legado histórico em matéria de tribunais, arbitragens, assim como de discriminação baseada na cor.

Com estas reservas à parte, o caso da revolta dos angolanos é um caso claro da afirmação pública de uma identidade étnico-rácio-nacional (não serei eu que direi qual o vetor principal em causa) através de uma simbolização futebolística. Já o mesmo não se passava com o sportinguista moçambicano. Face ao meu portismo, qual o significado da performance sportinguista que ele espontaneamente encenou? Qual o efeito semântico que nos causou tanto riso e que fez rir a todos quantos tenho contado a história desde então?

No fim, fui eu que me revelei mais «pobre» do que poderia parecer? Ou foi a pobreza dele que se revelou mais digna?

### *Análise*

Proponho a seguinte análise da performance por ele encenada, tomada enquanto estrutura analógica de cariz simbólico (refiro as duas personagens como Eu e Ele).

- (a) Num primeiro momento, Eu e Ele apresentam-se como muito diferentes. Naquele momento, naquela rua, Eu era «branco», «bem vestido», «educado/culto», «sóbrio», seguro no andar e na apresentação pública. Já Ele, apresentava-se como «negro», «despido», «inculto ou sem educação formal», «ébrio» e pouco seguro (mesmo até deprimido), tanto no andar como na apresentação pública.
- (b) Assim, num segundo momento, seria perfeitamente possível descrever a polarização segundo um eixo de riqueza/pobreza, em que Eu = rico e Ele = pobre.
- (c) Num segundo momento, estabelecemos que o Jardel é um jogador famoso por ser um goleador. É por isso que ele recebe salários astronómicos, discutidos detalhadamente com enorme sofreguidão aos balcões de muitos bares e cafés por uma percentagem muito elevada de todos os homens lusófonos. Mas não só o Jardel é rico, como os que são «donos» do Jardel são muito ricos, porque podem dar-se ao luxo de pagar os respetivos salários já que vão ganhando jogos. O Jardel é uma «fonte de riqueza».

- (d) O Futebol Clube do Porto, ao perder o Jardel, perdeu os golos que ele metia e, como tal, perdeu a sua fonte de riqueza. O Sporting Clube Português, ao ganhar o Jardel, ganhou o acesso aos golos que ele produz e, como tal, ganhou uma fonte de riqueza. Em suma, Porto = pobre; Sporting = rico.
- (e) Ora, se Eu = Porto e Ele = Sporting, então Eu = pobre e Ele = rico.
- (f) Portanto, concluímos com uma contradição: Eu = rico e Ele = pobre tanto quanto Eu = pobre e Ele = rico.

Portanto, a proposta de análise que aqui vos faço – baseada como é na estrutura da analogia – é a de que a performance dele teve como finalidade revelar, ou pelo menos postular, a possibilidade de uma contradição nos termos em que ambos nos apresentámos inicialmente naquela arena pública onde nos cruzámos. Tal contradição é meramente simbólica e, por conseguinte, só atua nessa área. A questão é que essa área se revela como muito importante, tanto para ele como, presumivelmente, para mim. Na verdade, com a sua performance, ele estava a apontar para o facto de as aparências que marcavam a forma como nós nos encontrámos serem problemáticas porque podiam ser demonstráveis como contraditórias.

Ora, essas aparências só o eram na medida em que correspondiam a uma série de formas de valoração hegemónicas (relacionadas com a maneira de vestir, a forma de andar, o estado de alcoolemia a certa hora do dia e num certo local, a cor da pele, etc.). Pelo que o exercício por ele empreendido era um exercício de revelação de uma consciência anti-hegemónica. Assim, ao revelar a contradição, ele estava a criar uma tensão. Aparentemente, ele estava a pôr em causa o meu capital de prestígio social, estava a dizer que eu era pobre.

Pensando sobre o que se passou, porém, estou convencido de que ele estava realisticamente a jogar com a possibilidade de, quando ele revelasse a contradição, eu não me sentir diminuído. A sua intenção não era má, como disse desde o princípio. Ele julgou corretamente que eu me iria rir. Isto é, eu iria exercer a minha disponibilidade para aceder à consciência anti-hegemónica que ele revelava. Ao fazê-lo, portanto, o que estava em causa era a aceitação da minha parte, não de que ele era rico e eu era pobre, mas sim da nossa *essencial identidade*.

Esta é a conclusão última que retiro do nosso encontro. O nosso riso libertou a nossa capacidade (tanto dele como minha, como ainda dos nossos mútuos companheiros) para aceder a uma consciência do

tipo da que Victor Turner chamaria «*comunitas*». Por conseguinte, apresentou-se como um momento transcolonial.

## Triangulação

Voltemos por uns momentos à questão da identidade com que comecei este ensaio. Donald Davidson explica assim o processo de constituição dos fenómenos linguísticos:

Ter o conceito de uma mesa ou de um sino é reconhecer a existência de um triângulo, uma esquina do qual somos nós próprios, a segunda esquina é uma criatura semelhante a nós e a terceira é um objeto (mesa ou sino) localizado num espaço que, assim, se torna comum. [2001, 121]

A isto chama «*triangulação*». Assim, tanto o princípio social quanto o mundo experiencial estão subjacentes a todos os processos de constituição de significado. Diz-nos ainda Davidson:

A crença, a intenção e as outras atitudes proposicionais são todas sociais na medida em que são estados em que uma criatura não se pode encontrar sem ter o conceito da verdade intersubjetiva, e este é um conceito que não se pode ter sem partilhar um mundo com alguém, e saber que se partilha, assim como uma forma de pensar sobre esse mundo. [*ibidem*]

No referente a categorias de identidade – que são uma instância daquilo a que Davidson chama «crenças» –, devemos, portanto, identificar dois aspetos essenciais: (a) a necessidade de um outro «semelhante»; e (b) a necessidade de um contexto de semelhança, um mundo partilhado.

Essa semelhança entre os comunicantes, claro está, nunca é redutível a uma identidade absoluta entre eles. Como o próprio Davidson nos explica, os conceitos que cada um de nós tem nunca podem sobrepor-se totalmente aos conceitos de outrem. Cada um de nós tem necessariamente uma história distinta e, por conseguinte, todos possuímos referenciais semânticos distintos. Se conseguimos compreender o que os outros dizem (e, por maioria de razão, se consegui-

mos traduzir entre línguas distintas), é porque estamos predispostos à partida a acreditar que esses referenciais semânticos podem fazer sentido. O laço social preexiste à comunicação. Procuramos, assim, ajustar as nossas categorias aos contextos referenciais nos quais os outros usam as categorias linguísticas com que pretendem comunicar connosco. Assim, vamos dialeticamente aprendendo a interpretar o que nos dizem em termos do mundo que nos rodeia. A isto Davidson chama «*caridade interpretativa*» (Pina-Cabral 2022).

Destas breves considerações se deduz dois aspetos importantes para o nosso argumento. No referente ao requisito de um *outro semelhante* – há que especificar que, se esse outro é necessário, ele também intervém. Todas as identidades são, como mantive anteriormente, o produto de um encadeamento e entrecruzamento de instâncias particulares de identificação e diferenciação. Mais ainda, tal como todas as outras atitudes proposicionais, as identidades são constituídas na relação entre o eu, o mundo e o outro. Em suma, subjacente a todas as identidades existe *uma ambiguidade fundamental*: a saber, a identidade é produzida e sustentada dialeticamente através de um processo em que a autoidentificação e a alter-identificação se encontram sem nunca corresponderem absolutamente.

No caso do sportinguista moçambicano acima referido, é evidente que ele se está a julgar aos meus olhos e, através da sua performance simbólica, está a tentar afetar a forma como eu o vejo a ele e, por conseguinte, como me vejo a mim próprio. Pela minha reação, eu afeto a forma como ele se vê a si mesmo. E, além disso, porque foi particularmente bem-sucedido na sua performance, ele está também a afetar a forma como vocês veem o mundo, por intermédio da minha presente narrativa.

Assim chegamos ao segundo aspeto – que se refere ao mundo que eu e o sportinguista partilhamos. Foi todo esse universo de partilha que permitiu que fizéssemos sentido um para o outro. Está claro que eu poderia ter recusado a racionalidade da sua performance e podê-lo-ia ter afastado arrogantemente. Mas até isso não teria sido fácil. Por um lado, porque ele «teve piada» objetivamente – isto é, foi bem-sucedido na forma como manipulou os laços simbólicos em jogo. Por outro lado, porque ele até me poderia ter ameaçado fisicamente caso eu me comportasse de uma forma que ele considerasse arrogante. Qualquer «branco» que se passeia na rua em Moçambique sabe isso.

O que nós partilhamos, porém, dispõe-me a perceber o sentido do que ele dizia, mesmo apesar de nem eu nem ele termos sabido pôr a questão em palavras na altura. É que o mundo do futebolismo português é partilhado por todos nós; a língua portuguesa é igualmente partilhada. Mas nós partilhamos muito mais do que isso, apesar de não ser fácil identificar rapidamente todo esse mundo partilhado. Trata-se de um conjunto disperso e tendencialmente infinito de itens, resultante de um longo contacto histórico. Integra coisas, ideais, formas e pessoas que não têm nada de específico entre si. A isso tudo, chamo «lusotopia».

Esta partilha de um mundo é uma condição para a constituição de identificações entre nós, mas não necessariamente de identificações grupais. Consideremos em particular a questão das identidades nacionais e a sua relação com as identificações culturais mais gerais. O evento que descrevo de seguida poderá elucidar esta questão.

## **Colegas de voo**

Vou descrever-vos um encontro fortuito que ocorreu num avião entre Joanesburgo e Maputo, em abril de 2000, quando eu voltava a Moçambique para recomeçar a série de aulas que lá estava a dar na universidade, depois de visitar velhos amigos na cidade sul-africana onde estudei há já muitos anos.

Sentei-me na coxia de uma série de três cadeiras. Os meus colegas logo iniciaram uma conversa acesa em português que eu tentei ignorar para poder continuar a ler o livro que me absorvia na época. Como o livro era em inglês, eles só perceberam que eu era um deles quando respondi à assistente de bordo moçambicana em português. Imediatamente, fui incluído na conversa sem para tal ter muita escolha. Ele era um engenheiro que ia a Moçambique tomar conta da filial da empresa sul-africana para a qual trabalhava em Pretória. Ia a contragosto, mas foi forçado pelos patrões a ir, porque não havia ninguém melhor para o lugar, já que não só era bom técnico como falava português fluentemente. Ela era uma médica da UNESCO que estava a dirigir um hospital em Benguela (Angola). Voltava a casa para ver os filhos e para o acerto regular de questões com os colegas moçambicanos da sua agência internacional.

As histórias de vida complexas de qualquer um de nós três combinavam-se de forma curiosa. Contudo, possivelmente, não estaria agora a narrar esta história se não fosse a forma agressiva, depreciativa, redutora com que qualquer um deles se referia a tudo que tinha a ver com portugueses e Portugal. Curiosamente, encontrei-me no papel de os contradizer, assumindo uma defesa de Portugal e da portugalidade. Mais interessante ainda é que as críticas e comentários acerbadados que tinham se fundamentavam em memórias do tempo da infância de ambos de um Portugal salazarista, que era também a razão pela qual os pais de cada um deles tinham procurado formas de vida melhor longe da pátria. Cada um deles abordava a questão a partir de ângulos distintos, já que ele era um cristão recentemente convertido a uma seita protestante, casado com uma cidadã americana e profundamente conservador em termos sul-africanos. Ela, por outro lado, tinha participado nos movimentos esquerdistas moçambicanos liderados pela FRELIMO no período pós-Independência, tinha dois filhos com um negro moçambicano e trabalhava para uma ONG internacional.

A tabela que se segue sumaria os traços principais dos nossos trajetos identitários, mostrando onde existem semelhanças absolutas ou semelhanças partilhadas. Urge sublinhar que o único dos três que hoje se considera português sou eu.

#### **Quadro 7.1. Perfis comparados de companheiros de voo.**

	<b>Engenheiro</b>	<b>Médica</b>	<b>JPC</b>
Cor	Branco	Branca	Branco
Naturalidade	Portugal (Lisboa)	Portugal (Alentejo)	Portugal (Porto)
Língua materna	Português	Português	Português
Língua quotidiana	Português/Inglês	Português	Português/Inglês
Nacionalidade	Sul-Africana	Moçambicana	Portuguesa
Religião	Católico → Protestante	Católica → Ateia	Protestante → Ateu
Esposo(a)	Branca (EUA/Ang.)	Negro (moçambicano)	Chinesa (Portuguesa)
Local de trabalho	JHB, Maputo	Benguela, Maputo	Lisboa, Maputo

## Identificações cruzadas

Vem-me à mente o velho ditame de Victor Turner sobre o conflito. Diz-nos ele que há três tipos de conflito. Em primeiro lugar, há o conflito entre grupos distintos; depois há o conflito entre pessoas que pertencem ao mesmo grupo; finalmente, há o conflito interno a uma pessoa entre os interesses dos vários grupos de que faz parte.

Creio que desta forma podemos compreender um pouco a natureza das reações identitárias das três pessoas que se encontraram fortuitamente naquele voo. A princípio, vendo que eu lia um livro inglês, eles dois presumiram que eu não partilhava um mundo com eles. Logo que me ouviram falar português, não resistiram a estabelecer contacto comigo. Impuseram-se. Claramente, partilhávamos todos de um mundo referencial que constituía uma base segura para uma imediata identificação. Só que divergíamos num aspeto central: enquanto eu me sentia português e estava pronto a afirmá-lo publicamente, eles não se sentiam portugueses e, pelo contrário, desgostava-os a associação biográfica que tinham com Portugal.

Como duvidar de que todos nós três somos participantes ativos nesse mundo que resulta da expansão histórica do Estado português? A ênfase com que eles rejeitavam a sua portugalidade era excessiva, na minha perspetiva, particularmente se vista à luz dessa mesma portugalidade que constituía a base para uma imediata aproximação entre nós três. E chamo à atenção de que foram eles e não eu que iniciaram o contacto. A transnacionalidade e transcolonialidade de cada um de nós, afinal, não apagava o campo de aproximação lusotópica que resultava de partilharmos uma história comum.

Em suma, é a própria partilha de um mundo lusotópico e a necessidade de enfatizar identidades alternativas potencialmente ameaçadas por esta partilha que explica a enfática rejeição emocional de Portugal e de tudo o que é português por parte dos meus companheiros de viagem. Ao chegarmos a Maputo, estava eu a meio de uma tentativa de demonstração de que Lisboa não era objetivamente uma cidade feia, provinciana e habitada por pessoas rústicas e malcriadas. Era essa a memória que qualquer um deles tinha da cidade, dos tempos de infância em que por lá tinham passado com os pais a caminho de uma vida melhor nas colónias. Conheciam Londres, Nova Iorque, Paris, Madrid, mas nunca tinham pensado que valesse a pena passar

férias em Lisboa. O lugar onde mais se sentiriam em casa era, afinal, o lugar que menos queriam visitar.

Este evento poderá servir-nos de base para dar mais um passo na nossa exploração. Todos três partilhávamos de um mundo referencial comum e reconhecíamos explicitamente as nossas semelhanças – fazemos parte de uma mesma tessitura transnacional de lusotopia. Não partilhamos, contudo, de qualquer nacionalidade, nem reivindicamos qualquer identidade sociopolítica explícita comum. Os processos emocionais de equilíbrio das nossas balanças identitárias divergem, portanto. Mas, em todos os três casos, esse equilíbrio passava por um qualquer relacionamento com um mundo lusotópico de identificações e diferenciações ao qual não podíamos escapar.

Não se trata, aliás, de algo de específico ao mundo pós-colonial africano, como poderá ser argumentado por quem conheça mal esta transnacionalidade lusotópica. Por exemplo, nunca mais me esqueço da surpresa que foi ler o texto de um discurso que Sir Jack Braga proferiu na Sociedade de Geografia de Lisboa no início dos anos 1950 e que cito em *Between China and Europe* (2002, Capítulo VI). Este homem, oriundo da comunidade euroasiática de Macau, foi um leal súbdito do império britânico toda a sua vida, dedicou todas as suas energias à administração colonial em Hong Kong, optou por se reformar na Austrália e deixou o seu espólio intelectual a uma universidade australiana. No entanto, em Lisboa, fez um discurso que acabava aos gritos de *Viva Portugal, Viva Portugal*, e cujo teor patrioteiro me parece francamente excessivo, até à luz dos padrões da época, e que está na origem de um incidente diplomático com a China.

É que a questão da identidade mexe com as pessoas emocionalmente. A tendência que temos para enfatizar as formulações identitárias mais explícitas e mais hegemónicas tende a esconder que estas são sempre menos sólidas do que parecem, sendo sempre sujeitas à ambiguidade identitária transportada pelo mundo, que remete para identificações passadas. Por trás das identidades preferenciais está toda uma tessitura de inter-relacionamento que marca as identificações e diferenciações historicamente radicadas na expansão histórica do Estado português. Objetivamente, Lisboa nem é feia nem provinciana – sobretudo se comparada com Maputo ou Joanesburgo –, mas é um local onde, caso se sentissem bem, as identificações preferenciais dos meus companheiros de voo seriam ameaçadas.

A transcolonialidade da experiência lusotópica desafiava as identidades nacionais, religiosas, linguísticas e políticas que, entretanto, eles tinham adotado. Como tal, essa facilidade comunicacional lusotópica constituía-se como uma ferida, um estigma, algo que preferiam não exercer abertamente, mas, contudo, não conseguiam deixar de exercer.

Para muitos dos emigrantes e filhos de emigrantes portugueses, por esse mundo fora, a experiência das semelhanças e do mundo partilhado que essa tessitura lusotópica produz entra frequentemente em conflito com as identidades sociopolíticas explícitas de cada um (nomeadamente, nas pós-coloniais, mas não só, como pode ser amplamente demonstrado pelos casos de filhos de emigrantes portugueses, um pouco por todo o mundo). Essa ambiguidade – que o sportinguista resolve através do futebol e do riso, que os meus colegas de voo resolvem através de uma rejeição excessivamente enfática, que Jack Braga resolvia através de um empolamento identitário excessivo (porque não tinha qualquer correspondência na sua vida vivida) –, essas ambiguidades, digo eu, são manifestações da forma como as identidades explícitas, reificadas e hegemonicamente fundamentadas estão permanentemente ameaçadas pela natureza fluida, fugaz e sub-reptícia da evidência vivida de semelhanças passadas.

Acontece que há características específicas da história da expansão do Estado português que explicam que a tessitura de inter-relacionamento transnacional lusotópica se apresenta como diferente de outras. Desenvolvo aqui uma ideia glosada do texto de António Hespanha para o catálogo da exposição *Outro mundo novo vimos* (2001, 23 e ss.). A expansão do Estado português ocorreu durante um período temporal muito prolongado, em contextos geopolíticos altamente diversificados e recorrendo a modelos altamente distintos de implantação administrativa local. Mais ainda, ela é prolongada nos séculos XIX e XX por fenómenos de emigração laboral em massa que se cruzam de formas altamente localizadas com os espaços da expansão colonial europeia.

À complexidade dessas tessituras de identificação sociopolítica adiciona-se um fator importante, que é a sua inserção dentro de hegemonias de cariz global. Desde os finais do século XVIII que o desenvolvimento de outros impérios coloniais europeus criou fenómenos de secundarização imperial portuguesa. Face, em particular, ao Império Britânico, as pessoas ligadas à tessitura de identificações

lusotópicas transportavam (e, em muitos casos, transportam ainda) um pesado fardo, tanto de inferioridade relativa a nível político, militar e económico, como de desprezo e incompreensão a nível social, cultural e racial (Boaventura Sousa Santos 2001). A consciência deste processo de subalternização global – do qual o Ultimato de 1890 foi o paroxismo – teve e continua a ter profundos efeitos identitários. Creio que o exemplo máximo desta ambiguidade e da tensão identitária que lhe subjaz são as «piadas de português» que constituem uma parte central do quotidiano brasileiro. A crença de que não sentem a necessidade de confirmar a fealdade e provincianismo da cidade de Lisboa feita pelos meus colegas de voo pode ser vista como mais um exemplo da forma como essas identificações lusotópicas ameaçam as identidades nacionais explícitas de cada um deles.

## **Conclusão: dois eixos de identificação**

Em conclusão, parece-me relevante que olhemos agora explicitamente para o Portugal dos nossos dias. O eixo de identificação «d'além-mar» ao qual me tenho vindo a referir deve ser equilibrado por um outro eixo de identificação cujas implicações são, pelo menos, tão importantes para a forma como os portugueses dos nossos dias gerem a sua inserção identitária a nível global. Refiro-me ao eixo europeu – «d'aquém-mar». Na verdade, tanto ao nível sociopolítico como ao nível cultural, o reconhecimento de semelhanças e a partilha de um mundo comum dos portugueses tendem a ser bipolarmente organizadas em termos destes dois eixos de continuidade: o lusotópico e o europeu.

Desde o fim do Antigo Regime na Europa que as identificações intraeuropeias tinham vindo a ser formuladas em termos de um relacionamento paradigmático<sup>1</sup> entre um conjunto de nações equipositionadas. A construção da União Europeia veio alterar este processo. As velhas continuidades europeias (assinaladas, por exemplo, pelo papel da Igreja Católica Romana – ver Hespanha 2018) voltaram a afirmar-se crescentemente em termos de padrões de relaciona-

---

<sup>1</sup> Paradigmático: *Semiótica* – relações entre unidades que ocupam a mesma posição; *Política* – relações de paralelismo e de colaboração baseadas em independência mútua.

mento sintagmático<sup>2</sup> – isto é, como partes ordenadas numa cadeia. Pelo contrário, a relação imperial significava que as identidades que assentavam sobre o eixo de identificação ultramarino (lusotópicas) eram formuladas através de modelos sintagmáticos, como um nexu de continuidades. O colapso final do projeto imperial nos anos 1970, contudo, veio alterar a forma como estas relações são concebidas. De forma progressiva, a relação entre Portugal e as ex-colónias passou a ser formulada como tratando-se de um conjunto de relações paradigmáticas entre «nações-irmãs».

### Quadro 7.2. Eixos de identificação lusotópica

Eixos	Pré-década 1980		Pós-década 1980	
	Lusotópico	Europeu	Lusotópico	Europeu
Sintagmático	+	-	-	+
Paradigmático	-	+	+	-

As continuidades sintagmáticas lusotópicas tornam-se indizíveis e desconfortáveis, como os meus colegas de voo bem exemplificaram. Mesmo em Portugal, projetos como o da «lusofonia» desagradam a muitos de nós, pois suspeitamos de que, em vez de uma afirmação construtiva de sinergias, se possa tratar de uma tentativa de salvação de hegemonias antigas agora ameaçadas de ruína.

Por outro lado, o continuado significado das relações paradigmáticas entre nações e regiões europeias vai sendo submerso debaixo de uma capa de irmandade, oleada por transferências financeiras (explícitas, porque públicas, no sentido Norte/Sul, e menos explícitas, porque privadas, no sentido Sul/Norte). Só após a chocante resposta por parte da União Europeia à crise bancária de 2008 é que essas feridas se tornaram mais explícitas e começaram a reemergir formulações paradigmáticas do futuro europeu, tal como o Brexit.

Os dois exemplos que aqui vos dei ilustram quanto as continuidades sintagmáticas lusotópicas permanecem vivas. Mas por quanto tempo mais? Dependerão elas do tempo de vida da minha geração, com a sua experiência transcolonial – na qual todas as famílias têm

<sup>2</sup> Sintagmático: *Semiótica* – relações baseadas em padrões de sucessão e encaadamento; *Política* – relações de continuidade e colaboração baseada em interdependência mútua.

uma qualquer ligação ultramarina, seja ela em África, em Macau, ou no Brasil?

Da mesma forma, qual o futuro da estruturação paradigmática das nações europeias? A crise bancária de 2008 e as subsequentes crises políticas (entre estas, a forma como a Grécia foi tratada e o Brexit) revelaram que, afinal, o projeto europeu de integração não era imune às recorrências das polaridades da História. Tudo sugere que o mundo que se aproxima seja de crescente aceleração da comunicação transnacional, mas nada sugere que tal redunde num processo de maior igualdade e justiça social.

Tal significa que os ângulos de percepção de semelhanças e diferenças transnacionais não diminuirão. Não tenho evidência no presente momento que sugira que o eixo de identificação lusotópico se venha a esvanecer. Da mesma forma, não tenho evidência que as diferenciações internas à Europa venham a perder a sua relevância. Quanto à forma como estas identificações se virão a manifestar, só o futuro o dirá.

## Capítulo 8

# A Catedral de Palhotas

O presente capítulo pretende refletir sobre a forma como, num país profundamente dividido em termos étnicos e raciais – tal como era o Moçambique do período tardocolonial (1961-1976) –, o campo da religião funcionava como uma margem etnicamente compartilhada para lidar com os dilemas levantados tanto pela modernidade como pelos sentimentos emergentes de ambiguidade identitária protonacionalista. Como exemplo, recorrerei ao pensamento e à obra de Amâncio d’Alpoim Miranda Guedes, mais conhecido como «Pancho» – um arquiteto de excepcional talento que deixou uma obra revolucionária para a sua época e que, para sempre, marcará a capital de Moçambique e a arquitetura na África Austral.

Sobre como lidar com o conceito de «religião», a solução que prefiro constitui em recusar toda e qualquer fixação sobre as fronteiras categoriais, pondo o enfoque sobre as áreas de continuidade existentes entre, por um lado, os vários tipos de fenómenos que temos historicamente apelidado de «religiosos» e, por outro, as restantes áreas da vida sociocultural. Assim, optei por avançar sobre a gama dos fenómenos «religiosos» a partir da sua dupla marginalidade – isto é, por um lado, percebendo-os como constituindo uma categoria que emerge através da História e, por outro, como constituindo uma área de socialidade que jamais alcançará absoluta completude, nunca se estruturará plenamente e se encontra sempre enraizada no mundo sociocultural circundante (Pina-Cabral e Pine 2007).

## Pancho Guedes e o Moçambique tardocolonial

A luta armada contra a ditadura colonialista lisboeta tinha-se iniciado em Angola, em 1961; a crise do *Santa Maria* protagonizada por Henrique Galvão tinha ocorrido no mesmo ano; e, ainda no mesmo ano, Goa, Damão e Diu foram militarmente ocupados pela República da Índia. Estas mudanças, e ainda a abertura nos anos seguintes de mais duas frentes de batalha africanas, na Guiné e em Moçambique, forçaram o regime salazarista a responder aos novos ventos de mudança que se manifestavam globalmente e onde o Brasil teve um papel de destaque (no Movimento dos Não-Alinhados e, em especial, na Conferência de Bandung).

Contrariamente ao que se poderia ter esperado, a resposta de Salazar não foi o outorgamento da independência às colónias africanas como fizeram alguns poderes europeus, nem sequer a instituição de uma qualquer fórmula política de autonomia local progressiva (tal como defendida por pessoas como o marechal Craveiro Lopes), mas sim a de (a) realizar uma tímida abertura ao capital estrangeiro para satisfazer os interesses militares norte-americanos, (b) terminar com o regime legal racista através do qual os direitos de cidadania eram negados à grande maioria dos nativos das colónias africanas (o *indigenato*) e (c) levar a cabo uma incipiente liberalização política e cultural.

Adriano Moreira, um jovem ministro de Salazar, inspirado no antropólogo brasileiro Gilberto Freyre, tornou o «lusotropicalismo» em ideologia oficial. O racismo declarado do Ato Colonial de 1930 (redigido na sua juventude por Marcelo Caetano) foi substituído por uma ideologia de suposta «democracia racial» em que as colónias eram tratadas como parte integrante do território nacional. Apesar do gesto político inicial ter constituído pouco mais do que um exercício cosmético de diplomacia internacional, com o decorrer dos anos 1960, as atitudes foram evoluindo num sentido de maior abertura internacional e consideráveis mudanças foram também ocorrendo nas condições políticas internas em Moçambique, largamente como resposta às novas hegemonias dominantes durante o período da Guerra Fria.

Uma guerrilha anticolonial pró-soviética estava ativa nas fronteiras norte e nordeste de Moçambique. No entanto, o impacto desta sobre as populações urbanas em rápido crescimento era bastante ténue. Ao mesmo tempo, assistiu-se a um dos períodos de

mais rápido crescimento económico na África Austral, o que trouxe consigo uma relativa prosperidade e abriu as populações rurais a um maior contacto com a sociedade de consumo. Durante a década de 1960 e primeira metade da de 1970, ocorreu um surto de construção civil – o maior que o país jamais teve até hoje.

Contrariamente à África do Sul e à Rodésia, em Angola e Moçambique, o período tardocolonial (1961-1976) levou também a uma gradual mudança de atitudes da população branca e do Estado para com as populações locais. Foi abolida o sistema de indigenato, que retirava os direitos de cidadania à larga maioria da população negra, e o famigerado sistema de trabalho forçado

foi também sendo paulatinamente ilegalizado. Novas políticas referentes à educação das populações nativas e à redução de discriminação racial explícita foram sendo timidamente implementadas. A campanha de propaganda militar no sentido de ganhar a simpatia das populações locais contra os movimentos de libertação (*a psico*, assim chamada) teve o efeito colateral de melhorar o tom geral das relações étnicas no início da década de 1970. Durante esse período, surgiu na capital uma camada de intelectuais liberais opostos ao regime ditatorial, cujo impacto na África Austral e no mundo da língua portuguesa viria a sobreviver em muito à independência de Moçambique (Rita-Ferreira 1988).

Para tal, contribuíram essencialmente três fatores: 1) o rápido crescimento económico na África Austral do pós-Guerra; 2) o impacto sobre a elite da província do sistema de educação universitário sul-africano (que era muito superior ao retrógrado sistema

Figura 8.1 Salazar visto por um escultor maconde – coleção pessoal de Pancho Guedes.



Foto do autor (Eugaria, Sintra, 2003).

universitário português); e 3) a política salazarista de reduzir um pouco a opressão cultural e intelectual em Moçambique. O regime de Salazar via Moçambique como uma região suficientemente distante da área metropolitana e cabalmente sob a influência geopolítica da África do Sul, pelo que se permitiu relaxar o policiamento ideológico que tão profundamente afetava tanto a metrópole como Angola. Alguns destes artistas, pensadores e cientistas ficaram em Moçambique após a Independência (Craveirinha, Mia Couto, Luís Bernardo Honwana, Malangatana, Quintanilha pai); outros vieram a afirmar-se subsequentemente na África do Sul, em Portugal e até internacionalmente.

Pancho Guedes é um dos mais distintos membros deste grupo. Nascido em 1925, em Lisboa, passou a sua infância em São Tomé e Príncipe e, logo de seguida, em várias zonas do interior de Moçambique, onde o pai era médico ao serviço do Estado. A sua vocação inicial era a pintura, mas foi aconselhado a fazer arquitetura quando se registou na Universidade do Witwatersrand, em Joanesburgo, tendo sido um aluno especialmente brilhante. Voltou a Lourenço Marques em 1949, para dar início à sua carreira de arquiteto, na humilde qualidade de desenhador no gabinete de arquitetura da Câmara Municipal da cidade. O primeiro trabalho que lhe entregaram, porém, acabou por constituir um marco identitário central da cidade: foi encarregado de redesenhar a Fortaleza da cidade a partir das ruínas dos alicerces, que constituíam os únicos restos então ainda existentes do que tinha sido por vários séculos a única presença portuguesa no sul de Moçambique: o sempre precário e sempre inacabado Presídio de Lourenço Marques.

Tratava-se de uma obra que, em Moçambique, refletia a prática urbanística salazarista de reconstruir monumentos de pedra com inspiração medieval por forma a legar às cidades uma centralidade histórica de raiz nacionalista – disposição que nos deixou alguns dos monumentos mais marcantes do ideário nacionalista português e da indústria turística nacional, tais como o Castelo de São Jorge, em Lisboa, ou o Castelo dos Mouros, em Sintra. Também em Maputo, hoje, a Fortaleza desempenha um papel especial e igualmente paradoxal, pois aí acabaram por ser recolhidas tanto a incontornável estátua equestre do «conquistador português» Mouzinho de Albuquerque – sobre os ecos pós-coloniais da qual divaga tão maravilhosamente Henning Mankell em *Comédia Infantil* (Mankell 1998) – como as

supostas ossadas do seu adversário, o anterior conquistador angone, Gungunhana.

Nas décadas que se seguiram, Pancho Guedes produziu uma notável e diversificada obra arquitetónica em Moçambique, Angola,

**Figura 8.2** Mouzinho no interior da Fortaleza.



Foto do autor (Maputo, 2001).

África do Sul e Suazilândia. O *Grove Dictionary of Art* faz a seguinte apreciação conservadora:

Erigiu aproximadamente 500 edifícios, incluindo igrejas, escolas, casas, apartamentos, restaurantes e edifícios de escritórios, um pouco por toda a parte no país. Os melhores destes encontram-se entre as obras de maior destaque da arquitetura do pós-Guerra na África Austral.<sup>1</sup>

Seu trabalho como pintor e escultor também foi consagrado e teve uma ótima recepção crítica à época. Sempre profundamente polêmico, Pancho foi um pensador ativo e um artista que jamais aceitou qualquer associação com o regime fascista. Com o passar dos anos foi elaborando uma linguagem arquitetónica muito inovadora que se engaja explicitamente num diálogo com o contexto regional: nos materiais usados, na adaptação dos edifícios às condições de vida e de clima locais, mas sobretudo nos elementos mais formais (recorrendo frequentemente a formas geométricas e padrões de cores derivados das tradições decorativas da África Austral).<sup>2</sup>

Na apreciação de uma historiadora de arte sul-africana,

Quando o movimento modernista assumiu o controle na África Austral, alguns arquitetos, em especial Norman Eaton, Barrie Biermann ou Amâncio d'Alpoim «Pancho» Guedes, concentraram-se na exploração das possibilidades de uma adaptação regionalista às condições específicas locais do Estilo Internacional emergente. Uma parte central desta procura foi um forte engajamento com formas artísticas e artesanais e uma curiosidade sobre a cultura tradicional africana. Pancho Guedes, em especial, epitomiza essa explícita integração da arte com a arquitetura. Ele não só aplica a arte sob vários meios à sua arquitetura como, mais significativamente, trata o próprio edifício como uma escultura. No início, foi atraído pela aproximação «antirracional» do Movimento Dada e Surrealista, do Expressionismo e ainda da obra de António

---

<sup>1</sup> É possível consultar em: [http://instruct.westvalley.edu/grisham/1b\\_grove.html](http://instruct.westvalley.edu/grisham/1b_grove.html).

<sup>2</sup> Inspirando-se numa larga gama de influências regionais: a escultura tradicional de colheres decorativas entre os Tsonga, a pintura mural Ndebele, os bordados feitos pelos mineiros nos hospitais do Transvaal nos períodos de convalescença, os painéis de missangas Zulu, as placas funerárias de Moçâmedes, as máscaras iniciáticas Macua, a escultura maconde, etc.

Gaudí, com as suas formas biomórficas e a sua aparência «mole». Mais tarde, porém, combina estas com um interesse na tradição racional, límpida, geométrica e simétrica do Classicismo. A sua linguagem arquitetónica, frequentemente sugestiva, pictórica e tátil, liga a herança portuguesa local, inspirada no Barroco, à austeridade e racionalidade do Estilo Internacional. [Marshall 1999]

A sua obra como pintor, escultor e promotor de jovens artistas (entre estes o tão famoso Malangatana Valente Ngwenia) recebeu também muita atenção crítica, tanto na África Austral, onde o seu papel nos meios arquitetónicos é destacado, como mais recentemente em Portugal, onde a sua obra está a merecer renovada atenção.<sup>3</sup> Pancho Guedes foi sempre um pensador e artista profundamente polémico e prolixo, que nunca se associou ao regime ditatorial português. Contudo, no período imediato da pós-Independência, as suas posições resolutamente liberais e opostas ao autoritarismo soviético, levaram-no a ter de sair do país e a aceitar o posto de professor e chefe do Departamento de Arquitetura na Universidade do Witwatersrand. Tendo-se reformado no início da década de 1990, viveu os seus últimos dias em Sintra, perto de Lisboa, onde desempenhou um papel ativo como arquiteto e professor de arquitetura.

## As igrejas protestantes

Alguns dos seus projetos mais inovadores e interessantes foram realizados para as igrejas missionárias protestantes – em especial a Missão Presbiteriana Suíça (Cruz e Silva 1998) e a Diocese Anglicana dos Libombos. Sendo um agnóstico de origem familiar católica romana, a sua colaboração com estas missões (frequentemente *pro bono*) não teve qualquer significado diretamente religioso ou missionário. Insere-se, contudo, numa associação familiar, já que a sua esposa, Dori Guedes, cuja influência sobre ele mesmo e o seu círculo de amigos foi sempre destacada, era uma sul-africana oriunda de uma família missionária wesleyana da Namíbia.

---

<sup>3</sup> Ver as exposições retrospectivas da sua obra em Lisboa, Basel e Cape Town, em 2006 e 2007.

Assim, esta colaboração estava baseada, por um lado, na partilha do ideal missionário de contribuir para o melhoramento das condições materiais e culturais dos segmentos mais oprimidos da população e, por outro, num profundo distanciamento do paternalismo retórico – católico e mesquinho – que caracterizava as atividades dos círculos oficiais do regime colonial fascista. Com as autoridades portuguesas, Pancho colaborou num único projeto, ele próprio de características bastante visionárias – o Complexo Escolar Ferroviário de Inhambane –, que hoje constitui uma marca arquitetónica incontornável dessa pequena e lindíssima cidade assim como de toda a África Austral.

Com os missionários protestantes de origem não-portuguesa, Pancho Guedes partilhava de uma profunda preocupação com a questão da educação africana como meio privilegiado de acesso à modernidade. Esta questão era muito polémica no âmbito do colonialismo salazarista, cuja política sempre foi no sentido de não promover a formação de uma elite africana com raízes regionais. Convém ter em conta que este foi um dos temas mais divisivos no período de viragem das décadas de 1950 e 1960 e nas dissensões políticas que então marcaram o regime ditatorial português. Na famosa viragem de Henrique Galvão contra o salazarismo, a questão do «obscurantismo» foi um ponto retórico central, como se pode depreender da leitura dos panfletos que publicou no seu exílio brasileiro (por exemplo, Galvão 1959). O profundo elitismo e desprezo pela educação popular do ditador não eram, aliás, especialmente movidos por considerações de natureza racista, já que se aplicavam igualmente em Portugal continental.

Aliás, o tropo retórico da escolarização como caminho único para a cidadania colonial, através do acesso de pleno direito à modernidade, tem uma longuíssima tradição na África Austral. Um dos textos centrais para a compreensão do significado ideológico deste tropo é precisamente o romance *Zidji* escrito, em 1911, por Henri-Alexandre Junod, um dos fundadores da missão metodista suíça em Moçambique. Mais tarde, os ecos deste mesmo tropo vão ser encontrados na obra autobiográfica que o fundador da FRELIMO, o cientista social Eduardo Mondlane, vai co-redigir sob pseudónimo junto com um dos missionários metodistas que mais intensamente colaboraram com o nosso arquiteto (Chitlangou e Clerc 1950). Na mesma época, porém, Leo Kuper, o famoso antropólogo social sul-africano,

escrevia já um romance satírico, *The College Brew* (Kuper 1960), cuja finalidade era desmistificar definitivamente a forma como o tropo da libertação através da educação estava a ser pervertido na África do Sul do *apartheid*.

Note-se, aliás, que Pancho sempre se recusou a ver a arquitetura como algo de separado da cultura, tanto na vida quotidiana quanto na arte. Dois correlatos se impunham, portanto, devido ao binarismo étnico (racial) da realidade colonial. Para o nosso arquiteto era urgente construir uma linguagem cultural e artística que permitisse abordar a questão das duas perspetivas que o regime colonial impunha: por um lado, era urgente contribuir para reduzir o sentimento de alienação da população africana por relação ao seu passado face à modernidade emergente; por outro, era indispensável contribuir para reduzir o sentimento de deslocação e estranhamento que a população de origem europeia tinha por relação à sua inserção africana. Para Pancho, na época, a noção de que as populações brancas viessem um dia a deixar de constituir parte integrante da sociedade africana era tão impensável quanto a noção de que o colonialismo racista se iria prolongar interminavelmente.

Estas preocupações posicionavam-no, tanto quanto aos missionários protestantes, em franca oposição à vacuidade do discurso assimilacionista que se tornou a ideologia oficial do regime a partir de 1961. Para o arquiteto dos anos 1960, tanto quanto para Henrique Galvão no final da década de 1950, como ainda para os líderes exilados dos movimentos independentistas africanos, o lusotropicalismo oficial não constituía mais do que uma fachada hipócrita e, sobretudo, cega por relação ao futuro. Pancho Guedes era um modernista convicto, pelo que a inevitabilidade de uma forma qualquer de libertação nacional e cultural num futuro próximo estava fora de questão. Se não concordava com o autoritarismo soviético que os movimentos independentistas propalavam durante a Guerra Fria, por um lado, e se não conseguia sequer imaginar um futuro africano em que as populações de origem europeia deixassem de fazer parte integrante de África, por outro, tal não significava que não estivesse convencido da inevitabilidade de uma qualquer forma de independência democrática.

Assim, a injustiça racial e a hipocrisia cultural e política que o rodeavam deixavam-no profundamente revoltado, já que iriam produzir inevitavelmente uma temível herança de fúria racial e consequentemente de violação dos direitos humanos. Pancho criticava

acerrimamente os arquitetos e urbanistas que desenhavam na época a cidade de Lourenço Marques – que sempre foi para ele «a minha cidade» – e cujas preocupações em produzir uma cidade formal esteticamente perfeita, esquecendo a realidade viva da crescente população africana, eram cegas ao inevitável devir da cidade. Em julho de 1963, publicou na revista *A Tribuna* um texto, ao qual voltaremos a referir-nos, em que os acusava de «venderem pesadelos futuros mascarados de sonhos» (citado em Morais 2001, 240). Quem visitar Maputo não poderá deixar de ficar impressionado com a força visionária desta apreciação.

Na época, a Missão Presbiteriana Suíça e a Diocese Anglicana dos Libombos eram as duas principais denominações protestantes. O impacto da sua evangelização sobre as populações do sul de Moçambique resultou essencialmente de uma longa história de migração laboral masculina para as minas do Transvaal e das Rodésias que antedata em várias décadas a ocupação territorial portuguesa na década de 1890. Nas áreas do país em que eram ativas, essas denominações tinham uma influência em número de crentes bem superior ao da Igreja Católica Romana oficial, cujo impacto era ainda fortemente ligado à colonização portuguesa. Para além disso, estas missões levavam a cabo uma série de atividades de cariz filantrópico que eram vistas com a máxima suspeita pelas autoridades da ditadura portuguesa. No período imediatamente anterior ao Concílio Vaticano II, por exemplo, era comum turmas de jovens saírem das escolas para irem organizada e oficialmente apedrejar a casa do bispo anglicano (no que é hoje a rua Ahmed Sékou Touré).

Os hospitais e postos de saúde que estas missões protestantes montaram e mantiveram nas zonas rurais do sul do país eram uma marca da sua independência relativa face ao Estado. Contudo, o que mais incomodava os oficiais do regime eram as atividades de educação e catequese que estas missões empreendiam, onde frequentemente se usavam as línguas nativas. Para os setores de direita do regime colonial, tratava-se de uma forma descarada de propaganda «antiportuguesa.» Exemplo desta atitude é o estudo do protestantismo africano publicado pelo antropólogo José Júlio Gonçalves (1960), então funcionário do Ministério da Defesa associado à política política e mais tarde professor do Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina (pois assim passou a chamar-se a Escola de Estudos Coloniais após as reformas de Adriano Moreira).

Quando o envelhecido ditador finalmente ficou diminuído como resultado de uma queda acidental (em 1969), tornando-se totalmente incapaz de continuar a governar, foi instalado um presidente do Conselho de Ministros interino – Marcelo Caetano – que muitos pensaram que poderia proporcionar a evolução política há muito esperada. Tendo sido na sua juventude responsável pela implementação do colonialismo salazarista do primeiro período (1930-1961), Caetano tinha evoluído muito nas suas declarações públicas durante o período tardocolonial, advogando uma atitude de diálogo com os movimentos independentistas no sentido de procurar uma solução política negociada. Muitos intelectuais e homens de negócios portugueses da época ansiavam fortemente por tal mudança, acreditando que essa solução seria mais desejável do que a pura e simples outorga da independência aos países africanos; já que, tendo em conta a situação internacional da Guerra Fria, tal implicaria a adoção imediata de regimes de socialismo pró-soviético. Contudo, face ao poder dos elementos mais conservadores do regime (entre estes a família Espírito Santo e o então presidente da República, almirante Américo Tomás), Marcelo Caetano revelou-se incapaz de traduzir em ações as ideias que propalava. Por fim, acabou por ceder perante as forças de mudança, recusando-se a opor o levantamento militar e popular de abril de 1974 e aceitando passivamente o exílio no Brasil.

Tal implica, porém, que o período caetanista (1968-1974) tenha sido marcado por uma série de iniciativas idealistas e com forte visão futurista que acabaram por ser largamente abortadas. A criação de universidades foi um destes esforços, cujo impacto em Moçambique ainda hoje é bem perceptível. Outro ainda, que mais nos interessa aqui, foi o esforço liderado pelo último governador-geral colonial (Baltazar Rebelo de Sousa) no sentido de realizar uma aproximação aos movimentos religiosos tradicionalmente opostos ao colonialismo português: as comunidades muçulmanas, as igrejas protestantes tradicionais e os setores emergentes de esquerda da Igreja Católica Romana.

O governador e o próprio Marcelo Caetano revelaram-se incapazes, porém, de controlar as atividades repressivas da polícia política (PIDE), dos setores mais exaltados das Forças Armadas assim como dos ideólogos do regime. As tentativas de liberalização e de maior autonomia política africana acabaram, pois, por fracassar. Em Moçambique, a morte trágica do líder presbiteriano reverendo

Zedequias Manganhela às mãos da polícia política constituiu o sinal último do falhanço dessa pouco esforçada tentativa de encontrar um caminho para uma transição mais progressiva e pacífica para o que todos na época pensavam já ser inevitável: a independência nacional moçambicana. É curioso que, para os historiadores ideologicamente mais engajados do período pós-Independência, cuja incompreensão da ambiguidade e tibiez do movimento caetanista é mais do que natural, até por serem desconhecedores das complexidades da vida política portuguesa, estes esforços bem-intencionados de liberalização cultural e política chegaram a apresentar-se quase como gestos de extremo cinismo. Com o passar dos anos e uma abordagem historicamente mais complexa e informada, esta visão tem vindo a ser ultrapassada.<sup>4</sup>

Para pessoas como Pancho Guedes e os líderes religiosos protestantes da época, contudo, o falhanço das políticas caetanistas representou o fim do seu muito acarinhado sonho protonacionalista de uma evolução gradual e negociada para a independência política e a libertação das populações africanas do jugo colonial. Apesar de estarem inicialmente em forte sintonia com o principal movimento independentista a quem o poder foi entregue em 1976 – o partido FRELIMO –, quase logo as políticas por este adotadas de cariz ditatorial e antirreligioso se viraram contra eles. Foram praticamente todos obrigados a abandonar o país nos anos que se seguiram à Independência.

## O arquiteto e o bispo

A catedral anglicana de Maciene é um velho e amplo edifício com um telhado de folhas de zinco ao estilo das igrejas missionárias rurais que se construíram na segunda metade do século XIX um pouco por toda a África. A data da sua fundação é hoje desconhecida e o local da sua construção, por ter sido muito anterior à implementação da administração colonial portuguesa na década de 1890, não se integra facilmente na organização territorial moderna. Assim, tal como a missão presbiteriana de Rikatla fundada por Junod na mesma região, a catedral anglicana está situada numa zona rural profunda, relativa-

---

<sup>4</sup> Ver o volume da revista *Lusotopie* (AAVV 1998) dedicada ao assunto.

Figura 8.3 A Catedral de Maciene.



Foto de Joana de Pina Cabral (2006).

mente distante da cidade de Xai-xai, a capital da moderna província de Gaza.

Contudo, há que compreender que a escolha da posição destes focos de atividade missionária controlados a partir da África do Sul inglesa responde claramente a fatores de ordem geopolítica, tal como ocorreu com a escolha de Livingstone para o local da sua missão no Shire (hoje Blantyre, Malawi), que desencadeou o conflito anglo-português de 1890, conhecido pela historiografia portuguesa como «o Ultimato». Na época, os britânicos e os portugueses debatiam-se pelo direito de colonizar a região dominada pelo reino Angone de Gaza, situada na planície costeira a sul do rio Save. O poder português sobre o sul de Moçambique só tinha sido parcialmente consolidado pela declaração do presidente francês Patrice de Mac-Mahon, em 24 de julho de 1875, de que a baía do Espírito Santo (Delagoa Bay) pertencia aos portugueses. Os interesses mineiros anglo-americanos no Transvaal desejavam desesperadamente controlar esta saída natural do interior africano para o Oceano Índico. Só mesmo através da captura efetiva e deposição do rei de Gaza, Gungunhana, em 1890, por Mouzinho de Albuquerque, é que o assunto ficou resolvido (Alexandre, 2000). A tradição de ódio e suspeita dos mis-

sionários anglófonos (incluindo Junod) por parte das autoridades portuguesas, que iria prolongar-se em Moçambique bem para além da Independência, foram inicialmente formuladas pelos principais integrantes da Expedição Militar que controlou Gaza e, muito em especial, pelo próprio Mouzinho (Caetano 1947).

Em 1967, porém, os bispos da província Anglicana da África Austral, sentindo que o tempo para missões lideradas por estrangeiros estava a terminar, e que um certo nível de autonomia local tinha de ser construído em negociação com as autoridades portuguesas, decidiram nomear para a diocese dos Libombos um bispo de língua e nacionalidade portuguesas. A hipótese dominante entre eles era a de que tal pessoa estaria em melhor posição do que um britânico para reduzir os temores das autoridades portuguesas e para preparar a diocese para um grau maior de autonomia, nomeadamente, preparando uma nova geração de clérigos africanos luso-falantes.

A decisão, contudo, causou profundo desconforto nos meios missionários britânicos que até então tinham controlado tais nomeações. O sentimento de interesse ferido de alguns padres preteridos prolongou-se por muitas décadas. O expoente mais persistente desta reação foi o padre John Paul, que, na sequência da independência moçambicana, esperando ainda poder vir a assumir a posição de bispo no lugar do candidato moçambicano que viria a ser escolhido para assegurar a sucessão em 1976 (D. Dinis Sengulane), escreveu um livro (1975) em que faz afirmações caluniosas e infundadas. Infelizmente, devido ao interesse internacional pelo país no período pós-Independência, esta obra chegou a ter algum impacto e veio a afetar a opinião da jovem geração de historiadores marxistas franceses, britânicos e americanos que se interessaram então por Moçambique (por exemplo, Cahen 2000).

O bispo escolhido foi Daniel de Pina Cabral (meu pai), padre anglicano e advogado financeiro oriundo de uma família protestante do Norte de Portugal, que foi sagrado em Lisboa na Catedral de São Paulo da Igreja Lusitana, em 1967. Ele deteve o bispado até 1976, altura em que sagrou como seus sucessores dois clérigos de origem local. Durante os anos 1960, o bispo Daniel esteve muito próximo dos círculos renovadores que se reuniam em torno de Marcelo Caetano, tendo sido aluno e protegido deste durante o seu período estudantil na Universidade de Lisboa, muito antes de Caetano renunciar ao cargo de reitor em protesto contra a ocupação policial do campus

Figura 8.4. Altar-mor, Catedral de Maciene, D. Dinis Sengulane celebrando.



Foto de Joana de Pina Cabral (2006).

universitário. Contudo, nos últimos anos do consulado caetanista, as relações entre eles deterioraram-se irremediavelmente pelo facto de o então presidente do Conselho de Ministros não ter conseguido ou ter querido controlar as atividades de repressão realizadas pelos setores mais reacionários do regime. A incapacidade de Caetano para impedir a morte do pastor Manganhela às mãos da polícia política constituiu a quebra final dessa relação.

Desde o início do seu mandato que o novo bispo modernizante estava insatisfeito com o posicionamento do centro espiritual da diocese num local longínquo e rural, porque tal significava que o foco central das atividades da diocese se encontrava à margem das grandes decisões políticas e culturais do Moçambique da época. Porém, o debate que levou a cabo na diocese sobre a possibilidade de transferir a catedral para a capital causou sério desconforto entre os clérigos do sul de Moçambique (Saúte 2002).

A região de Gaza é a base da velha aristocracia associada ao poderio das elites de origem angone que fundaram o reino de Gaza. Nos dias que passam, a hegemonia dos Changana sobre o sul de Moçambique continua bem presente e, através do seu controlo do aparelho da FRELIMO, ela estende-se a todo o país. Durante a implantação do regime colonial, na primeira metade do século xx, a sua hegemonia local foi sustentada através de várias atividades, entre as quais se destacam as posições assumidas nas igrejas protestantes tradicionais – onde muitas das principais linhagens de chefes se encontram até hoje bem representadas entre os padres e catequistas – e no exército colonial, onde formavam o núcleo das famosas tropas de elite nativas, os *soldados landins*. Retirar o quartel-general da diocese da zona rural, onde estes aristocratas são dominantes, levando-o para a capital, onde padres e catequistas oriundos de todas as regiões do país poderiam ter igual destaque, foi visto como uma ameaça pelas pessoas desta região – que constituem o corpo dos entrevistados de Alda Saúte (2002).

Mas a velha catedral estava urgentemente necessitada de reparação. Durante uma conversa informal, o bispo terá dito ao arquiteto que necessitava de reconstruir a catedral, mas não tinha fundos para tal. O próprio Pancho Guedes descreve como, umas semanas mais tarde, apresentou ao bispo um plano de como construir uma nova catedral com materiais localmente disponíveis e técnicas arquitetónicas tradicionais – o que reduziria os custos a quase nada. Rememorando a situação nos meados da década de 1980, o arquiteto afirma:

Quando era preciso construir alguma coisa, mas faltava dinheiro, eu costumava optar por um modo de construção tradicional – para começar, o vernáculo moçambicano. Esta é a forma pela qual são construídas a maioria das casas moçambicanas e quase toda a gente sabe construí-las. Por todo o lado se encontram paus, cana, lama e palha – estão dis-

poníveis de graça ou por quase nada. No entanto, esse tipo de sugestão só era aceite como último recurso. Os negros preferem sempre uma «casa de branco». Tinham vergonha das suas palhotas maravilhosas, perfeitamente adaptadas e económicas. [Guedes 1985, 29]

Assim descreve ele o plano que apresentou ao bispo:

Para a Igreja Anglicana situada no interior do mato em Maciene, que necessitava de um novo edifício, mas não tinha dinheiro, [eu] virei-me para as formas tradicionais de construção do vernáculo moçambicano. A Catedral de Palhotas celebra os componentes tradicionais do *kraal* [a aldeia/curral característica da África do sudeste] no muro que a rodeia, no agrupamento das palhotas e nas celas redondas de cada uma das palhotas familiares. O sinal da cruz é repetido [quatro] vezes – nos canais para a água da chuva, nas paredes, [...] nas palhotas [e no cruzamento das trilhas do mato]. A palhota central seria construída pela comunidade, enquanto as palhotas mais pequenas seriam construídas por cada uma das famílias, como se fossem bancos de igreja. A parte interior do muro tinha assentos e haveria enormes cajueiros – esféricos e verde-escuros – em cada um dos quatro cantos. [Guedes 1985, 29-30]

Segundo Pancho Guedes, o bispo terá rejeitado o projeto porque «preferia um estilo de construção não-vernacular». Nos anos 1990, porém, quando o entrevistei sobre o assunto, o bispo não tinha qualquer memória de lhe ter sido apresentado o plano, mas admite francamente que a sua atenção na época se concentrava exclusivamente em tentar levar o arquiteto a terminar os planos do Centro Diocesano de São Cipriano, em Chamanculo – obra sobre a qual falaremos posteriormente. Para o bispo, que, entretanto, vira o seu projeto inicial de recentramento da diocese em torno da capital moderna do país rejeitado pelo grupo dominante de clérigos da região de Gaza, a questão da catedral tinha passado decisivamente para segundo plano.

Para Pancho Guedes e os seus estudantes sul-africanos no período pós-Independência, porém, tanto quanto para nós hoje, o projeto da sua Catedral de Palhotas assume um relevo especial pelas suas características intrínsecas, das quais, à época, nem sequer o seu autor estaria plenamente consciente. A Catedral de Palhotas viria, afinal, a ter uma longa vida, mas não como catedral, outrossim como projeto, como declaração arquitetónica. A intensa atividade do archi-

Figura 8.5 O projeto inicial da Catedral de Palhotas.

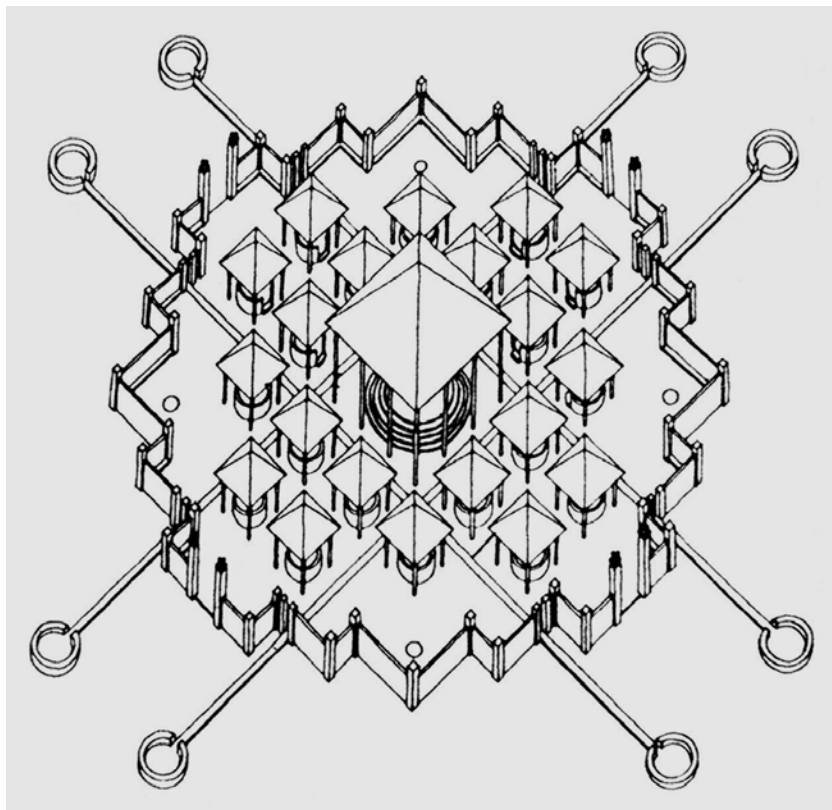


Foto do autor (2003).

teto como professor universitário e como promotor da integração entre arte, arquitetura e idiomas tradicionais na África Austral dos anos 1980 levou o seu projeto, apesar de nunca ter passado de uma maquete, a ser apresentado repetidamente em palestras, aulas, artigos, livros e numerosas exposições arquitetónicas. Por tudo o que representa em termos das correntes arquitetónicas da época, e pela forma como integra uma série de preocupações com a arquitetura na sua relação com a arte, com a arquitetura como local identitário e como afirmação sobre o mundo vivido, o projeto merece bem a atenção que tem recebido.

Não se trata, porém, do único projeto desenhado por Pancho Guedes no que ele chama «o vernáculo moçambicano». Os seus

**Figura 8.6 Pancho Guedes e mais um projeto sonhado (o «futuro» Museu Malangatana).**

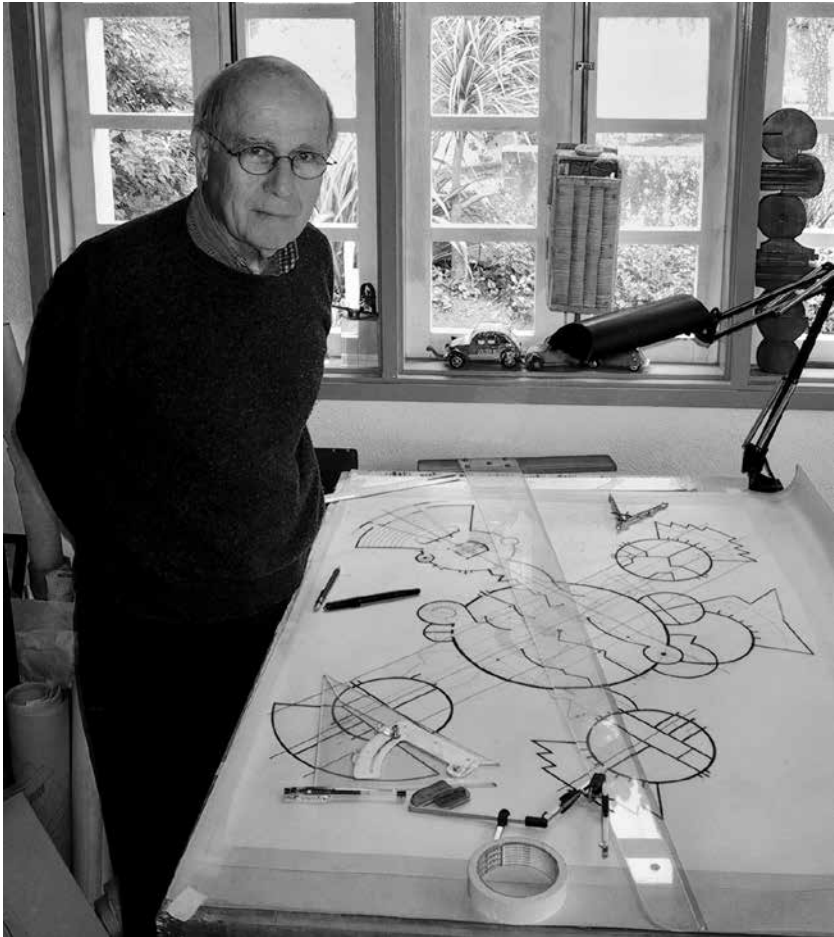


Foto de Mónica Chan (Eugaria, Sintra, 2003).

planos para uma outra igreja anglicana em Gaia Massala e para uma casa de veraneio de um amigo também tiveram uma longa vida como projetos não-realizados. O único destes edifícios (ou complexos arquitetónicos, melhor dizendo) que acabou por ser construído foi a Escola Infantil Clandestina nas periferias de Maputo.

Este facto, em si, é significativo, já que revela como o que estava em causa não era um idioma religioso, nem qualquer atitude prática para a missão, mas sim a rejeição da forma como o pla-

neamento urbano e a arquitetura moderna podem ser imbuídos de atitudes sociais racistas, classistas e ecologicamente cegas. Por trás dos projetos que Pancho desenhou de igrejas feitas com o material de palhotas ou de igrejas sobre rodas, há uma análise sociológica e um posicionamento político. Por forma a compreendermos o que tal significa, temos de olhar brevemente para a capital da colónia – a tão merecidamente louvada Lourenço Marques, hoje Maputo.

## Construir no Caniço

Assim descreve o arquiteto a sua escola clandestina:

Era uma aldeia de várias casas. Eu planeei-a e construí-a para [...] uma associação de pessoas que olhavam por crianças abandonadas e órfãs. A associação quase não tinha dinheiro e a Câmara não teria permitido de forma alguma construir um edifício permanente no Caniço. Tivemos de fazer três tentativas para a conseguir construir [...]. Por duas vezes fomos expulsos pela Polícia Municipal. Mas, à terceira vez, conseguimos construí-la com a ajuda de um carpinteiro e de alguns assistentes. Era toda feita de paus, cana e palha. As janelas e as portas tinham-nos sido dadas – vieram de edifícios demolidos na cidade. A escola tinha uma horta ao lado, eram as crianças mais velhas do Caniço e os órfãos que olhavam por ela. Todos os dias fazia-se uma sopa maravilhosa para toda a gente com os vegetais da horta. [Guedes 1985, 30]

A palavra operativa nesta explicação é «caniço», a área onde a escola foi construída. O significado original da palavra refere o entrançado de canas que era usado para construir as paredes verticais dos edifícios vernaculares. Em Moçambique, contudo, a palavra assumiu um sentido especial, referindo-se aos bairros de casas construídas com materiais tradicionais efémeros que rodeavam (e ainda rodeiam) a cidade moderna.

Desde que foi fundada que Lourenço Marques (e hoje Maputo) é uma cidade dual: integrando a *cidade visível* – construída de materiais duráveis e de circulação fácil e segura – e a *cidade da penumbra* – construída de materiais efémeros e de circulação complexa e perigosa. Sob esse ângulo, portanto, a cidade tardocolonial onde Pancho Guedes vivia era constituída por duas cidades: os cidadãos (brancos,

mistos e indianos mais prósperos) viviam nos bairros mais altos e saudáveis da «cidade de cimento», frente ao mar; as outras pessoas (predominantemente negros) viviam nos baixios pantanosos para o interior. Por ser encantadora como é (mesmo depois de tudo o que se passou após a Independência), a cidade planeada de cimento ocupa inúmeras páginas dos tratados arquitetónicos sobre a África colonial. A sua irmã «marginal», porém, raramente merece mais do que duas páginas discutindo o conhecido «problema do caniço». O estudo de João Sousa Morais (2001), apesar de ser uma obra excelente, acaba por ser um bom exemplo desta disposição.

As duas cidades sempre viveram e cresceram juntas. Desde a altura em que o presídio começou a ter atividade, em 1830, já havia uma população autóctone, rodeando com as suas casas de estilo tradicional o núcleo europeu (Arquivo Histórico de Moçambique, 1986). Mais tarde ainda, na última década do século XIX, quando os engenheiros militares dirigidos pelo governador major Machado modernizaram a cidade por forma a adaptá-la às novas condições económicas e sociais resultantes da colonização territorial, o tema do chamado «*bairro indígena*» já constituía um fantasma preocupante.<sup>5</sup> Aliás, o famoso Plano Araújo, que daria à «cidade de cimento» a encantadora volumetria urbanística em forma de leque que ainda hoje possui, demonstra a tendência para criar regulamentação excessiva para esse outro lado de penumbra da cidade. Tudo isto esforço vácuo, já que a cidade de penumbra esteve sempre totalmente fora da real capacidade de intervenção dos urbanistas. Esse lado pouco evidente ou, quem sabe, negocial da política urbanística moçambicana continua a deixar estranhamente perplexos os estrangeiros mal informados que sobre a cidade se debruçam.

Até ao final dos anos 1950, porém, a densidade urbana era de tal forma baixa que permitia que se desenvolvessem na periferia da «cidade de cimento» formas de habitação neotradicional relativamente sustentáveis. Durante o período tardocolonial (1961-1976), porém, a procura de mão-de-obra associada ao rápido crescimento económico e ao desenvolvimento atraiu para a cidade mais e mais habitantes oriundos das zonas rurais de todo o país, mas especial-

---

<sup>5</sup> Este governador major Machado é o mesmo que deixou o seu nome associado à linha de ferro do Transvaal e à cidade de Machadodorp, na atual província sul-africana de Gauteng.

mente das províncias do sul. Rapidamente, surgiu o Caniço: uma série de bairros de autoconstrução feita com materiais e técnicas cada vez menos vernaculares. Devido ao seu crescente gigantismo, deixou de ser possível tratá-lo de forma paternalística como até então devido à categoria de «bairro indígena». Desde o início dos anos 1960 até aos nossos dias, como veremos, tanto o seu tamanho como o horror que causa aos governantes nunca pararam de crescer. Na verdade, a guerra civil dos anos 1980 só levou ao seu maior crescimento e ao incremento do desgoverno e da desigualdade social que esta binariedade urbanística representa.

Esta sempre presente cidade-que-não-é-cidade começou a pesar sobre a «cidade de cimento» no período tardocolonial, transformando-se numa ameaça e numa camisa-de-forças. Uma *ameaça*, porque dava guarida a toda uma série de atividades que estavam muito para além do controlo policial, mas também porque a pobreza da sua população lembrava constantemente aos vizinhos do cimento o seu potencial revolucionário. Uma camisa-de-forças, porque a «cidade de cimento» estava agora rodeada em toda a sua extensão por uma periferia que a impedia de crescer, com efeitos visivelmente deletérios para os urbanistas da câmara, para os residentes mais ricos e para os capitalistas do imobiliário. No período pós-Independência, o regime socialista realizou alguns esforços inteligentes e até certo ponto bem-sucedidos para regulamentar a vida urbana dessa periferia, melhorando um pouco as condições de vida dos residentes. Cedo, porém, a guerra civil e o crescimento caótico causado por esta puseram cobro a tais esforços.

Nas décadas de 1960 e 1970, os urbanistas do período tardocolonial tentavam impedir a consolidação de formas de usucapião que dessem origem à posse definitiva da terra e que impedissem o eventual crescimento da «cidade de cimento» dos brancos. Congeminaram, então, a política para impedir a construção de estruturas de cimento no Caniço. Como se pode bem imaginar, a população dos bairros pobres via este constrangimento como uma forma de opressão que lhes retirava a possibilidade de autoconstrução das tão desejadas «casas de branco». A noção puramente irrealista de que se tratava de um arranjo temporário e de que seria possível a curto prazo realizar uma construção de bairros pobres em cimento, seguindo as leis do planeamento urbanístico, só era parcialmente explicável pela ignorância que estes técnicos vindos de Portugal tinham das condi-

ções locais e pelo cinismo dos interesses dos investidores imobiliários locais. Em 1963, num dos seus gestos políticos mais arrojados, Pancho Guedes decide alertar a opinião pública quanto ao que considerava ser uma charada perversa e contrária aos direitos humanos. Quis chamar a atenção do público branco e rico para as gravíssimas consequências que poderia vir a ter essa ficção de que a outra cidade não existia.

No número de julho do periódico local *A Tribuna* (07/1963), o arquiteto publicou um manifesto, escrito no tom barroco e neosurrealista que lhe é tão característico, chamado «Várias receitas para curar os males do Caniço ou o Manual do Vogal sem Mestre». A história deste documento, tal como nos foi narrada pelo próprio autor, é bem interessante. Tendo o texto sido entregue à Censura pelo editor da revista, foi prontamente riscado com o famoso lápis azul do silenciamento. Recusando-se a aceitar a desdita, porém, o editor decidiu dividir o texto em parágrafos e, a partir daí, todos os meses durante mais de um ano, foi apresentando à Censura um parágrafo por ordem aleatória. Finalmente, em julho de 1963, todos os parágrafos tinham passado o crivo da Censura e foi possível publicar o texto na sua íntegra.

O manifesto começa por notar que «na cidade das estradas de lama [...] sem esgoto, água ou luz» viviam entre 150 mil e 300 mil pessoas. O leitor é alertado, então, para o facto de que o sonho urbanístico de construir uma «cidade jardim», levado a cabo com empenho na «cidade de cimento», tinha um outro lado da medalha: a produção de um pesadelo logo ali ao seu lado. «A cidade está doente», grita Pancho, está louca porque está esquizofrénica: não consegue perceber que é só uma e pensa que são duas. O argumento tem ecos interessantes com o famoso texto no qual Max Gluckman descreve a inauguração de uma ponte na Zululândia dos anos 1940 e sustenta que só há uma África do Sul e que a separação entre sociedades racialmente separadas era errada e profundamente hipócrita (Gluckman 1987 [1940]).

A parte porventura mais fascinante do manifesto de Pancho Guedes é a solução propalada. Para o arquiteto, a única solução viável nesse momento seria trazer o caniço para as partes ainda vazias da «cidade de cimento» – no caso, o local onde esteve implantada durante décadas a FACIM (Feira Internacional de Maputo, da qual uma das últimas iterações foi inaugurada em 2010 pelo presidente

Armando Guebuza). A proposta de Pancho Guedes era construir habitações baratas para os trabalhadores pobres num local do centro da cidade dos patrões (que, nessa época, estava vazio) e, dessa forma, trazer para dentro da cidade a verdadeira vida urbana.

Não restam dúvidas de que a solução era utópica e irrealizável tendo em vista as atitudes raciais dominantes. Mas o que é mais importante é que a formulação feita envolvia um reconhecimento público claro da disparidade racial que estava a ser positivamente construída através de uma forma de planeamento urbanístico que se apresentava como sendo meramente sanitário, estético e moderno, escondendo a enormidade do que estava a ser feito por trás da sua aparente naturalidade. «Casinhas lindas» e «cidades jardim», dizia Pancho Guedes para os seus contemporâneos que não tinham como ouvi-lo, eram *sonhos que produziam pesadelos num futuro pouco distante*.

Por forma a demonstrar que existiam outros trilhos que levariam a um mundo mais humano, a imaginação insaciável de Pancho foi produzindo uma série de planos, maquetes e técnicas de construção: para os presbiterianos, por exemplo, desenhou uma igreja de cimento sobre rodas (e que, portanto, podia ser construída no Caniço, onde as regras urbanísticas impediam a construção de edifícios permanentes). Os missionários, porém, preferiram negociar o terreno com a câmara.

Noutra ocasião, com efeitos práticos mais palpáveis, congelou todo um processo de construção baseado em blocos estandardizados de cimento localmente construídos, que permitia que os seus planos arquitetónicos fossem usados (e, portanto, lidos num certo sentido) pelos construtores analfabetos que trabalhavam para as missões. Esta solução teve uma longa vida e a relação de Pancho com o iletrado pedreiro chefe da Missão Suíça (mediada pela sua amizade

**Figura 8.7** Plano lateral da Catedral de Palhotas.

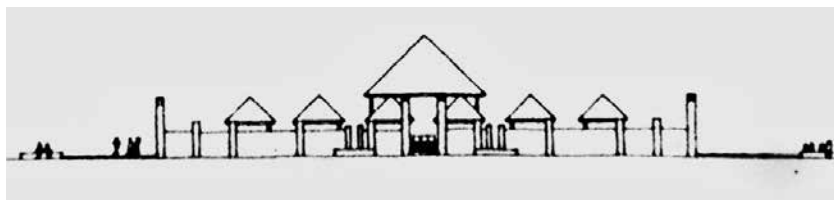


Foto do autor (Eugaria, Sintra, 2003).

com Clerc) foi longa e profícua. O betão para os blocos estandarizados era feito com areia retirada do rio que bordejava a missão e os planos envolviam unicamente a simples contagem e ordenamento de unidades sempre idênticas. Assim se ergueu, pelas mãos de um analfabeto, todo um conjunto de edifícios planeados no seu gabinete pelo arquiteto. Mais para a frente, iria desenhar e construir casas de lama e caniço – sendo pioneiro do uso que os materiais tradicionais iriam ter nos anos 1990 para a construção de instalações turísticas. Projetou, assim, a sua catedral feita de palhotas.

Curiosamente, ao mesmo tempo, era também o arquiteto de um dos principais bancos comerciais de Angola e Moçambique e desenhou inúmeras agências nestas duas colónias, insistindo sempre em recorrer a materiais locais e sinais estéticos que ligassem o edifício às tradições locais. Sendo sempre um modernista e, portanto, profundamente preocupado com a função e uso dos edifícios que produzia ou alterava, tratava cada um deles como uma peça de arte – quer dizer, como uma afirmação de relevância identitária, «uma celebração do ser», na famosa expressão de Emmanuel Lévinas (1996, 41).

## Chamanculo

A própria linguagem de desenho de Pancho Guedes é uma declaração de revolta e um manifesto permanente em favor de uma modernidade mais humana. Ele não podia ou queria ser missionário e não sabemos mesmo em que medida era «crente» (tendo colaborado sobretudo com protestantes, tal pelo menos é certo, nunca aderiu a qualquer organização religiosa, dizendo-se «de origem católica»). Contudo, encontrou na área da religião duas importantes portas para a sua criatividade.

Em primeiro lugar, conseguia partilhar com estes missionários o desejo de construir edifícios economicamente viáveis e climaticamente apropriados que podiam ser usados para ultrapassar as formas inscritas de dominação que impediam a renegociação de uma sociedade racializada.

Tal como os missionários, ele trabalhava com imagens de uma comunidade de crentes que se ajudavam mutuamente. O simbolismo das palhotas agregadas na Catedral de Palhotas tem inscrito em si uma sociologia utópica. Muitos outros dos seus edifícios públicos –

religiosos ou não – desenvolvem esta noção através da imagem da rua central: um caminho comum que passa através de todo o complexo arquitetônico e que integra os vários edifícios, criando um tipo de integração dinâmica supostamente democrática. Provavelmente, o melhor exemplo desta técnica/filosofia é o Complexo Escolar Ferroviário de Inhambane.

Em segundo lugar, Pancho Guedes encontra nas tradições religiosas uma linguagem simbólica que lhe permite explorar a integração entre arte e arquitetura. Seguindo a sua fé modernista, deseja integrar a «celebração do ser» com a prática da quotidianidade. Na Catedral de Palhotas, ele propõe-se integrar essa cruz que se repete quatro vezes com o simbolismo circular do *kraal*, associando-os a uma noção panteística de radicação telúrica expressa através dos cajueiros gigantes e dos canais para a água das chuvas, que em Gaza são tão raras quanto torrenciais. Esta espécie de recurso simbólico surge em muitos dos seus edifícios – e não só nos explicitamente religiosos como, por exemplo, no seu famoso prédio «Leão que Ri» ou na casa cujo plano é constituído por formas simplificadas de um homem e de uma mulher.

Em muitos sentidos, o Centro Anglicano de Chamanculo – a obra que acaba por desenhar para o bispo, na sequência da patente inviabilidade prática da Catedral das Palhotas – vem corroborar muitos dos aspetos que temos vindo a sublinhar. Pancho era um utopista convicto, um modernista que acreditava que o sonho muda o mundo. Paradoxalmente, contudo, também era um «prático»: construtor de edifícios reais e eminentemente viáveis – como a resiliência do atual Centro Diocesano de Chamanculo bem demonstra. Foi o arquiteto da sua geração na África Austral que deixou mais obra construída – para cima de 500 edifícios! O centro eclesial que o bispo e o arquiteto acabam por construir é uma das suas mais grandiosas obras arquitetônicas, que marca indelevelmente a estrutura da cidade de Maputo que hoje conhecemos.

Nesses tempos conturbados das invasões angone (o *mfecane*, c. 1815-1840), os homens da região do sul do Save começaram a deslocar-se regularmente para trabalhar nas minas de ouro e diamantes do Transvaal (hoje Gauteng). Convertidos ao cristianismo nas minas, voltavam acompanhados de uns poucos missionários, pioneiros que lançaram as bases de uma estrutura benemérita e religiosa que, para além de igrejas, sempre contemplou escolas, enfermarias, oficinas e,

Figura 8.8 Plano aéreo da Catedral de Palhotas.

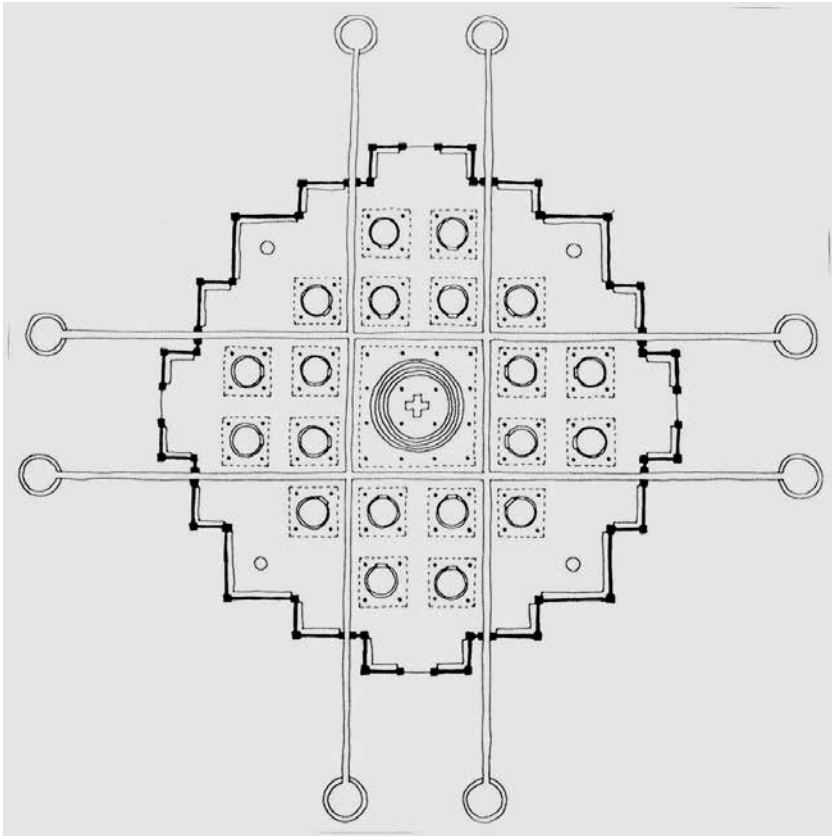


Foto do autor (Eugaria, Sintra, 2003).

mais tarde, até hospitais. À época, Lourenço Marques (Maputo) era um pequeno núcleo urbano aninhado em torno da sempre arruinada Fortaleza, na Baixa. A ligação ao Interior por caminho-de-ferro, que iria mais tarde dar vida à cidade, não era ainda mais do que um plano na mente de alguns visionários.

Chamanculo era uma zona rural fora da cidade, mas situada perto da estrada de terra que levava ao Interior (às montanhas dos Libombos, na fronteira com o que viria a ser a África do Sul) e que ia ganhando importância de dia para dia. Essa estrada seguia o percurso da atual avenida 24 de julho. Em data indeterminada, os anglicanos construíram aí um complexo de pequenas casas de tijolo e caniço e alguns edifícios prefabricados maiores, de madeira, metal e zinco.

A igreja, um imponente barracão de zinco avermelhado, era tremendamente quente nos meses de verão e era dominada pelo enorme crucifixo vitoriano que hoje está sobre o altar do principal templo no complexo de Chamanculo.

Um século depois, no período tardocolonial, situado junto ao maior mercado popular da cidade (Xipamanine) e perto da ponta oeste das duas grandes vias que abrem a «cidade de cimento» ao exterior (as avenidas 24 de julho e Eduardo Mondlane), Chamanculo tinha-se tornado um bairro periférico da cidade,

fazendo a mediação entre o «cimento» e o «caniço». Ao escolher este local para o centro das atividades da diocese anglicana em Moçambique, tanto o arquiteto como o bispo estavam imbuídos de uma conceção de um cristianismo moçambicano moderno, ideal que concebiam como universalista e abrangente, tanto étnica, como cultural e espiritualmente.

Havia que criar algo que fosse um sinal para um futuro moderno; ao mesmo tempo uma radicação na terra moçambicana e uma porta para um humanismo universalista. Tanto o artista agnóstico e modernista, como o bispo cujos valores ecuménicos ultrapassavam o próprio cristianismo, partilhavam dessa conceção incompreendida pela ditadura salazarista da época... e, mais tarde, incompreendida também pela ditadura socialista que se seguiu após 1976 e que veio a expeli-los a ambos desta sua «pátria de opção» que era Moçambique.

Algo deve ser dito desde logo sobre este complexo arquitetónico: trata-se de um espaço cuja utilidade e valor adaptativo foi sendo provado ao longo do tempo. Passaram os anos difíceis do pós-Independência, passaram os dezasseis anos brutais da guerra civil, passaram os anos desorientados de readaptação a um regime eleitoral

**Figura 8.9** Centro Diocesano de Chamanculo.



Foto de Joana de Pina Cabral.

capitalista, mas ficou uma obra vívida, prática, útil, simpática para quem lá habita. Quem como eu, na altura, assistiu ao processo, sabe que esse sucesso se deve a uma colaboração sempre um pouco tensa e até quezilenta entre as duas personagens: o artista e o dono da obra tinham visões e interesses que se conjugavam, mas, contudo, igualmente divergiam. O edifício trouxe-os a uma mesa comum. O que acabaram por produzir foi válido e, hoje, podemos espantar-nos até com a continuada atualidade do que lhes saiu das mãos.

E essa colaboração não foi só no aspeto prático, mas também no espiritual. Esse requisito de elevar a obra de cimento acima de si mesma preocupava-os a ambos: um artista agnóstico, que queria deixar um legado espiritual e um cristão convicto, que queria deixar um legado humanístico. Desde logo, chamamos à atenção para o *leitmotiv* do edifício: a quadratura do círculo.

Quem der voltas ao complexo vai encontrar por toda a parte, mas sobretudo no templo principal e nos espaços que o rodeiam, quadrados e cubos que dialogam com círculos e esferas, por vezes, de forma positiva (na afirmação do cimento), outras, de forma implícita (nos formatos desenhados a vazio). Vale a pena olhar para o projeto (sempre uma obra-prima visual, como caracteriza Pancho Guedes) para perceber que estamos perante algo de explicitamente desejado e concebido por ambos.

A quadratura do círculo é um mistério geométrico anterior mesmo à formulação clássica de Arquimedes, que já se encontra referido em textos babilónicos e védicos; um desafio à racionalidade que, após ter ocupado vidas inteiras de alguns dos melhores matemáticos de todos os tempos, veio a revelar-se como o símbolo por excelência de um ato que é lógica ou intuitivamente impossível.

A mensagem, porém, não é de todo pessimista: na vida real, o círculo e o quadrado coexistem harmoniosamente apesar da sua incompatibilidade lógica. Tanto no material construído como nas nossas vidas humanas, o formal e o vivido encaixam-se permanentemente um no outro; o racional e o espiritual afirmam igualmente a sua presença.

O desafio do homem é saber viver essa não-resolubilidade última, essa incapacidade para determinar a vida pela razão ou a razão pela vida: saber ultrapassar o irracional da dor e da opressão atual; saber afirmar a esperança na racionalidade de um futuro melhor; saber conjugar o homem político com o homem espiritual. Se, para

o bispo, a quadratura do círculo é o símbolo último da futilidade de tentar entender os desígnios divinos, a necessidade de ser humilde perante o horror da quotidianidade; para o arquiteto, ela é o símbolo do mistério de superação realizado pela conjugação entre a arte e o amor.

Três marcas icônicas estão inscritas nos edifícios que foram desde logo concebidos em torno da sua futura presença; não é possível entender os edifícios sem atender a essas marcas. Aliás, tanto o bispo como o arquiteto eram colecionadores natos, pessoas que sabiam encontrar nos objetos mais insuspeitos as marcas da grandeza humana e que viam a arte como parte integral da vida humana. Curiosamente, ambos divergiam dos principais movimentos artísticos da época porque eram ambos, por assim dizer, cerimonialistas históricos: o arquiteto, na negação do abstrato e na afirmação do representacionalismo espontâneo da ação humana; o bispo, na afirmação da centralidade espiritual da liturgia.

Começarei pela primeira das três marcas, por ser a mais singela, a mais fácil de escapar ao visitante, mas por ser também aquela à qual o bispo mais se apegava. À direita da entrada da suíte de quartos dedicada à administração da diocese – onde o bispo e o secretário (os eixos sagrado e laico da diocese) têm os seus escritórios –, encontramos um desses caixilhos-esculturas em que Pancho Guedes se especializa e que ligam a sua obra à tradição barroca dos relicários. Em Lisboa, na sua casa em patamares da velha Alfama, lá encontramos uma coleção insuperável (e única) de mapas antigos de Moçambique, cada um num caixilho esculpido para representar, aprofundar, substituir e mimetizar o seu conteúdo. Cada caixilho é um eco dessa história de percursos humanos objetivada no mapa, por aquelas escadas íngremes acima.

Em Chamanculo, naquele caixilho-escultura, no centro de uma enorme cruz de madeira que se integra estruturalmente na arquitetura geral do espaço, um dispositivo de marcenaria que lembra um cofre esconde um singelo documento em papel timbrado azul, do género que se usava antigamente para documentos oficiais. É a declaração de óbito de um velho missionário inglês que vivera toda a sua vida ativa entre os Tsonga do sul de Moçambique e aí morrera já muito velho, bem antes da chegada de Mouzinho de Albuquerque, em 1890, ou de Henri-Alexandre Junod, o etnógrafo-missionário, em 1889. Aí se declaram as suas posses ao momento da morte: uma

Figura 8.10 Altar-mor, Centro Anglicano de Chamanculo.



Foto de Mónica Chan (2001).

mala gasta, roupa velha, um par de sapatos e uma *Bíblia*. Este documento, no local em que se encontra, é mais do que um *recuerdo* ou um monumento, é uma «reliquia» mesmo; aliás, no verdadeiro sentido da palavra, porque é algo de mágico que vem do passado e que nos permite alterar a nossa vida presente. Esta é a magia de Cristo: o sacrifício da própria vida pela salvação do outro. Quando o bispo descobriu este documento entre os arquivos da diocese e no-lo veio mostrar lá em casa, lembro-me de ter experienciado uma sensação de calafrio, como quando nos deparamos com algo que nos ultrapassa, com sinais evidentes da quadratura do círculo.

A segunda é uma grande obra que marca a porta do templo principal (há dois templos – um público e grande e, no segundo andar, um privado e íntimo). Alberto Chissano – em nada relacionado com o presidente Joaquim Chissano – era então um jovem escultor que fazia parte do grupo de artistas que Pancho ia descobrindo pelas ruas de Lourenço Marques e que acarinhava e educava sempre discretamente, já que a ideia de educar alguém, no sentido de lhe inculcar ideias às quais ele não chegaria por moto-próprio, sempre foi estranha à sua alma de anarquista.

Chissano – uma personalidade reservada e intensa que, em 1994, perante as incongruências da vida e da política moçambicanas, viria a cometer suicídio – usava pedaços de madeira «encontrada», nomeadamente, raízes e troncos torcidos, que manipulava esculturalmente. A sua obra fascinava o bispo. Teve sempre no seu quarto de dormir, até ao fim dos seus dias, um Cristo-raiz de Chissano – obra onde, para ele, a natureza assinalava a imanência no mundo da mensagem cristológica.

Pediram, então, a Chissano que esculpisse uma obra compósita representando o sacrifício de S. Cipriano, o primeiro mártir africano. Oriundo de uma rica família pagã, Cipriano era um advogado e orador que, no momento da sua conversão, distribuiu uma parte importante da sua riqueza. Mais tarde, tornado bispo, envolveu-se numa série de disputas teológicas ligadas à perseguição dos cristãos pelos imperadores romanos e às suas consequências. Por se ter recusado publicamente a sacrificar-se perante os imperadores, foi decepado pelos romanos em Cartago, a 14 de setembro de 258 d. C., inspirando os seus seguidores com muita devoção. Relíquias suas foram levadas por Carlos Magno para França, onde hoje sobrevivem. Esta mensagem da superioridade da fé às iniquidades dos políticos, concebida num período em que uma ditadura iníqua dominava Moçambique, afinal, não ia deixar de ser uma provocação no futuro; e, durante os anos 1980 e 1990, foi necessário escondê-la para que não a vandalizassem.

A terceira marca icónica é a obra de Malangatana Valente Ngwenia, pintor maior moçambicano, também muito próximo a Pancho Guedes. No interior da igreja principal, existem dois painéis laterais, cada um dividido em quatro, onde se representa a vida e martírio de S. Cipriano, e ainda um crucifixo gigante que se encontra hoje pendurado do balcão traseiro da igreja.

Estas obras de Malangatana – à parte, a série surpreendente de pinturas narrativas intimistas que constituem o início da sua obra e que fazem parte da coleção privada do arquiteto, hoje em Sintra – são talvez as suas mais bem-sucedidas obras. Há aspetos destes painéis que merecem a nossa atenção, como, por exemplo, o formato dos capacetes dos soldados romanos que mais se assemelham aos capacetes da polícia moçambicana dos anos 1980. Segundo o próprio Malangatana – com quem tive ocasião de discutir o assunto durante uma estadia nos Estados Unidos –, os painéis foram encomendados

pelo bispo fazendo referência explícita à morte às mãos da polícia política de Salazar do reverendo Zedequias Manganhela.

Tendo sabido por um médico amigo que o pastor da igreja presbiteriana, figura de enorme destaque religioso em Moçambique, estava a ser torturado pela PIDE, o bispo deslocou-se a Lisboa no sentido de pedir ao seu velho mestre e amigo Marcelo Caetano, então presidente do Conselho de Ministros, que impedisse que tal acontecesse. Entre as cartas que se encontram no espólio do bispo, existe uma em que, muitos anos depois, o ex-político, já exilado no Brasil, se tenta desculpar perante o bispo pela ignóbil covardia que o levou a não saber parar os sequazes da sua própria polícia a tempo de impedir a morte deste mártir. Quem sabe se a história de Moçambique teria sido distinta se líderes com a grandeza de alma e a educação de Manganhela ou Mondlane tivessem sobrevivido? Perguntas que, porventura, não fazem sentido formular, mas cuja carga espiritual implícita nestes painéis de Malangatana nos sugere, já que ecoa com as outras duas marcas icónicas referidas acima, assim como com o enorme crucifixo, tão africano na sua mensagem, que Malangatana pintou para esta igreja.

Por cima do altar, porém, não é esse o crucifixo que encontramos e, num certo sentido, apesar de tal ser contrário ao plano original do bispo e do arquiteto, é correto que assim seja. Está lá o menos interessante, mas igualmente imponente crucifixo realista vitoriano que sempre tinha estado em Chamanculo e que os crentes se recusaram a abandonar. Assim como, pendurados no teto, não estão os elegantes candelabros modernistas que Pancho Guedes concebera, mas sim uns estranhos candelabros floridos vindos do velho barracão/igreja, que, para os membros da congregação, eram as marcas do seu próprio sonho de modernidade.

Isto chama a nossa atenção para um aspeto da Catedral de Palhotas que não era óbvio para o arquiteto na época, mas tornava, no entanto, o seu modelo totalmente inconstruível – apesar de ter sido pensado para ser barato, fácil de construir e bem-adaptado climaticamente à sua função. O plano presume que os paroquianos formem uma comunidade idealizada com um número fixo de famílias que nunca muda. Cada família poderia construir a sua palhota e a diocese só teria de construir a palhota central, onde estaria o altar e onde o sacerdote celebraria em plena vista de toda a congregação, cada um sentado no seu espaço privado familiar.

A própria ideia da Catedral de Palhotas nunca poderia ter a sua existência no mundo do real, fora da utopia modernista dos arquitetos, pois ela não contempla o movimento, a constante mudança e a complexidade na apropriação do espaço que caracterizam o real. Mas mais do que isso ainda, o edifício – ou melhor, o agregado arquitetónico de pequenos edifícios – não tem em conta as aspirações das

**Figura 8.11 «Vida de São Cipriano», por Malangatana Valente (Centro Diocesano de Chamanculo).**



Foto de Mónica Chan (2001).

peçoas. Por muito que os ideais de modernidade do Pancho Guedes dos anos 1960 sejam mais bem servidos por métodos neotradicionais do que por estruturas de cimento mal iluminadas, desconfortáveis e pouco saudáveis, como ele tantas vezes insistia, o facto é que não contemplam o desejo de modernidade de quem habitava esses edifícios.

Acontece que hoje sabemos que não há fuga à modernidade, ela é perversiva e compulsiva; a modernidade não permite que a passemos ao lado, ela só permite a sua superação. A «cidade de cimento» não era unicamente uma ideia errónea dos brancos – não era só o bispo que só gostava de edifícios de cimento, como o arquiteto se queixava. O problema é que o cimento já há muito tinha entrado nas

Figura 8.12 Maquete da Catedral de Palhotas.

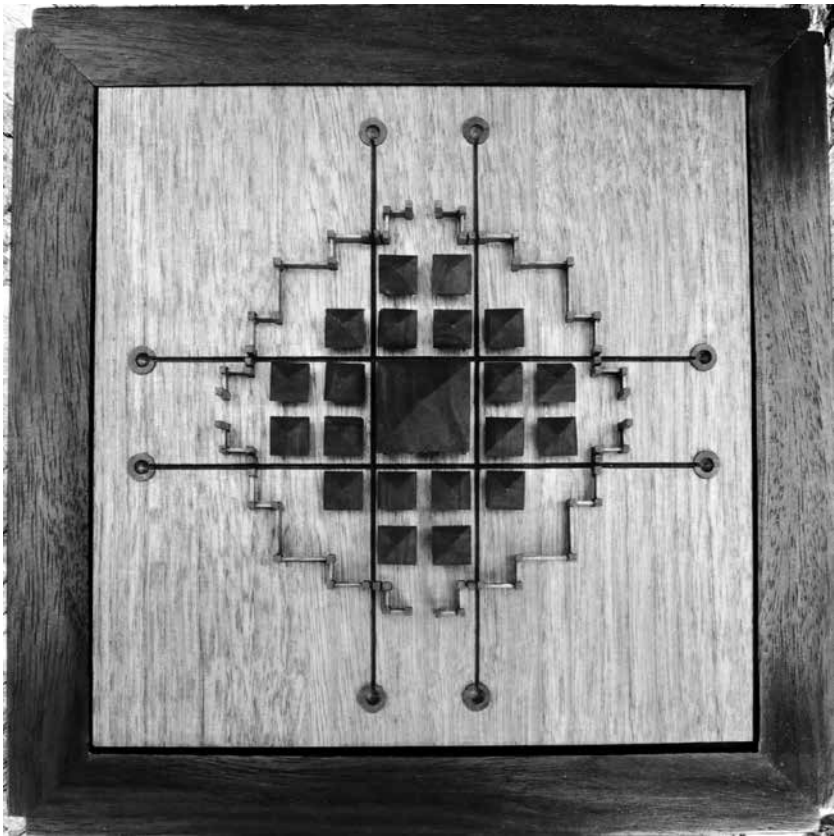


Foto do autor (Eugaria, Sintra, 2003).

mentes de toda a gente, brancos e negros. Por isso, até nos tempos mais recentes, os membros intelectuais da elite moçambicana falam de si mesmos ironicamente referindo-se aos «pretos do cimento».

## **As almas penadas do Caniço – agosto de 2010**

Este capítulo, inicialmente redigido em 2003 e revisto profundamente em 2005, não entrou na edição do livro para o qual foi escrito, coordenado por mim próprio, nem acabou por ser publicado numa gentil revista americana que muito o solicitou, pela simples razão de que eu sentia que ele estava ainda inacabado. Hoje, outros fizeram o que me faltava então fazer: Pancho Guedes e a sua obra foram objeto, na segunda metade dos anos 2000, de uma série de monografias, catálogos e exposições que permitem ao leitor situar a Catedral de Palhotas no conjunto vasto da sua obra. O conhecimento íntimo e antigo da obra que eu possuía devido à amizade pessoal que me unia ao autor e à sua esposa e que já os unira aos meus próprios pais parecia-me excessivamente privado. Entretanto, na década que precedeu a sua morte, o mestre tornou-se uma figura de destaque na cena artística internacional.

Sinto, porém, que não é possível terminar sem alertar a atenção do leitor para o facto de que os termos do panfleto publicado em 1963 – o tal «Manual do Vogal sem Mestre» – estão vivos e que é um crime que a mensagem já tão antiga de Pancho nunca tenha sido ouvida: nem pelos fascistas, nem pelos socialistas que os sucederam, nem mais recentemente pelos «neoliberais» que agora governam o país em nome dos interesses financeiros internacionais.

A cidade encontrou-se, mais uma vez, em agosto de 2010, no meio de uma crise brutal. Na década de 1970, pensava-se que a fonte da opressão na África Austral era racial; pensava-se que bastaria alterar a estrutura racial do poder político para instaurar um regime de justiça social. Mas a realidade demonstrou-nos quão errados estávamos. Deveríamos ter ouvido o arquiteto visionário com mais atenção quando, no início dos anos 1960, conseguiu contornar a censura para nos gritar: «Cuidado que a cidade está esquizofrénica»; cuidado porque o caniço é parte da cidade, e isso é muito perigoso.

Não creio que haja melhor forma de chamar a atenção para o facto de a cesura cimento/caniço continuar a mexer com Maputo

– como se de uma «alma penada» se tratasse – do que citar pura e simplesmente uma notícia escrita por João Vaz de Almada, diretor do jornal *A Verdade*, de Maputo, e também publicada no jornal *Público*:

Já passa das 10 da manhã e a circulação automóvel no interior da cidade de Maputo, à medida que o tempo passa, é cada vez mais reduzida. [...] Ao cimo da luxuosa avenida Kenneth Kaunda [antiga avenida Nossa Senhora de Fátima] – ficam aqui muitas residências dos embaixadores estrangeiros e de altos dirigentes do partido no poder –, [...] a nuvem de fumo adensa-se e uma ligeira brisa transporta o odor desagradável da borracha queimada. As fogueiras de pneus traçam a fronteira: da Praça [OMM] para baixo e para a direita, em direção ao bairro do Polana Caniço, fica a «cidade de caniço» que se desloca diariamente para trabalhar para a outra, para a «cidade de cimento».

Mas hoje, contrariamente à rotina de todos os dias, quase ninguém veio trabalhar. Desde as seis de manhã que os chapas [transporte público] não ousam fazer-se à estrada. A propalada greve, convocada na véspera por SMS, está a ter uma [adesão] de quase 100%. Os cerca de dois milhões de moçambicanos que protestam contra o desmesurado aumento do custo de vida registado nos últimos dias estão dispostos a levar o seu protesto por diante e chegar à «cidade de cimento», «àqueles que têm poder de decisão», refere um popular que caminha em passo apressado tentando alcançar a Praça antes da chegada dos manifestantes àquela zona.

O bruaá da multidão é cada vez mais sonoro e a cadência dos passos intensifica-se, sinal [de] que a turba se aproxima rapidamente da Praça. Momentos antes, três veículos carregados de polícias munidos de metralhadoras AK 47 – armamento da PRM (Polícia da República de Moçambique) – tomam posições ao longo da Praça. A multidão chega

**Figura 8.13 Barricadas em chamas na fronteira entre o cimento e o caniço.**



Foto in *A Verdade* (01-09-2010).

ao local e a tensão aumenta à medida que crescem as palavras de ordem que clamam por justiça. Os tiros de aviso, sinal de intimidação, sucedem-se.

O descontrolo entre os polícias é grande, e a turba, cada vez mais vociferante, entra na avenida Vladimir Lenine, tomando a direção da Baixa da cidade. Agora as ordens parecem claras: ninguém pode passar para o cimento. Rapidamente tudo se precipita e os disparos, exclusivamente da polícia, tomam as mais variadas direções, com dois deles a deixar um corpo já cadáver e outro em estado grave que acaba por ser socorrido por uma carrinha da Cruz Vermelha. A turba, essa, recua, voltando à procedência. No alcatrão, jazem dezenas de chinelos que o pânico deixou para trás.

Agora, os disparos vêm lá de baixo, da esquina das avenidas Joaquim Chissano com a Acordos de Lusaca. Aqui já estamos em pleno caníço e o fumo e fogo que brotam dos pneus e dos troncos de madeira toldam a visibilidade. Na Acordos de Lusaca há mais disparos e gente a fugir. A notícia de dois jovens atingidos por balas reais corre célere, tão célere quanto a turba a dispersar. Um polícia não nos confirma a notícia.

Sob agitação e alguns tiros corremos para o local. «Já levaram uma criança que estava ferida por bala», revela um transeunte. «Isto é fogo real. Vocês têm de escrever que a polícia está a matar o povo inocente e indefeso», enquanto isso outro popular puxa-nos para o outro lado da rua em direção a uma criança que jaz cadáver, coberta por uma capulana. Do seu lado esquerdo repousa a pasta com os livros da escola. Do lado direito, uma enorme poça de sangue testemunha a brutalidade do disparo. «Atingiram-no aqui na cabeça», berra uma mulher indignada, enquanto levanta o improvisado sudário. «Chamava-se Hélio, tinha 11 anos e regressava da escola quando foi atingido», diz-nos Albino Massinga, pedreiro de profissão e ativista em várias organizações cívicas. «Estamos contra o aumento do custo de vida, é um protesto legítimo. Eu vivo com menos de 50 meticais por dia. Se a manifestação existe é porque as pessoas não estão contentes. Eu saí de casa porque senti o peso que outras pessoas que estão aqui sentem. Dói sermos explorados injustamente.» E continua: «Nós votámos neles [FRELIMO], mas a FRELIMO não é aquela pessoa que está hoje na cadeira do poder. A [FRELIMO] foi um partido que sempre

quis dar o melhor ao povo desde os tempos de Samora Machel. E os atuais dirigentes não sentem pena desta gente que está cada vez a sofrer mais?»<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Almada, João Vaz de. 2010. «No dia em que Hélio não voltou para casa», *A Verdade*, 1 de setembro, <http://www.averdadeonline.com/temadefundo/thema-defundo/no-dia-em-que-helio-nao-voltou-para-casa.html>. A presente notícia aqui citada foi republicada no jornal *Público*, a 2 de setembro de 2010, [http://www.publico.pt/Mundo/maputo-no-dia-em-que-helio-nao-voltou-para-casa\\_1454014](http://www.publico.pt/Mundo/maputo-no-dia-em-que-helio-nao-voltou-para-casa_1454014).



## Capítulo 9

# Os albinos não morrem

Se perante mim vejo  
a nervatura da vida passada  
numa imagem, logo penso  
que isto tem a ver  
com a verdade. Afinal, os nossos cérebros  
estão sempre a trabalhar nos tremores  
de auto-organização, por rarefeita que esta seja,  
e é daqui que surge  
ordem, em lugares bonitos  
e consoladores, e mais cruéis também,  
do que o anterior estado de ignorância.  
Até onde, todavia, necessitamos recuar  
até encontrarmos o princípio? Talvez...

W. G. Sebald (1944-2001)<sup>1</sup>

Em Moçambique, são-nos frequentemente contadas coisas acerca de albinos nas quais não podemos acreditar literalmente. Não se trata tanto de estórias (no sentido de uma série de eventos ligados entre si em narrativas organizadas e ficcionadas), mas mais de atitu-

---

<sup>1</sup> Excerto de «Dark Night Sallies Forth», em tradução livre a partir do inglês, por sua vez, traduzido do alemão na *New Yorker* de 17 e 24 de junho de 2002, p. 126.

des propostas como sendo referentes a constatações de facto, isto é, são «crenças». Não nos são contadas como «mentiras», mas a verdade é que quem as narra está normalmente indeciso sobre se «acredita» nelas. Ora, se não são da ordem da simples descrença, o que significa deter e transmitir estas crenças? Neste ensaio procurarei interpretar o sentido destas afirmações sobre os albinos e, ao mesmo tempo, propor uma nova maneira de olhar para crenças deste tipo.

Começemos por Quine e a sua definição de crença como «uma disposição para reagir de determinadas maneiras que surge um assunto determinado» (Quine e Ullian 1970, 4). Seguiremos com a sugestão de Donald Davidson de que a crença é essencialmente associada a uma noção de verdade. Argumentaremos, porém, que crenças do tipo das acima mencionadas não são julgadas por referência à ostensividade<sup>2</sup>, mas têm antes uma função de retenção, ou seja, suportam áreas inteiras de crença porque fornecem ambientes de crença simbolicamente organizados. Estas áreas de crença são integradas e estruturadas de forma difusa, de maneira a serem constituídas como o que poderíamos apelidar de «*visões do mundo*». Assim, propomos uma abordagem que põe o foco sobre a importância da *retenção da crença*, isto é, a forma pela qual todas as crenças dependem de outras crenças, constituindo assim uma tessitura ambiental.

No caso das crenças acerca de albinos, estas acabam por ser mecanismos de fixação e transmissão de uma visão do mundo profundamente marcada por fronteiras étnicas. Referem-se à condição intersticial dentro da grande divisão étnica «preto/branco» vigente hoje na África pós-colonial.

## Intersubjetividade e o automóvel

Longas viagens em automóveis privados são sempre circunstâncias excepcionais para o exercício da intersubjetividade. As pessoas estão juntas por longos períodos, em número reduzido e numa

---

<sup>2</sup> A expressão técnica inglesa usada por Quine *ostensivity* (referente às características do ato de mostrar ou apontar, associando, assim, um objecto fisicamente presente a um conceito) poderia talvez ser mais bem traduzida em português por «demonstração», como sugeriu Eduardo Antunes. Contudo, por forma a evitar a desmultiplicação terminológica, com todas as confusões que tal normalmente acarreta, optei por usar o neologismo ostensividade.

grande – algumas vezes quase promíscua – proximidade física. Ao mesmo tempo, é-se interpelado pelo exterior – há direções a descobrir, há os perigos da estrada e dos outros condutores, há vistas para serem interpretadas, há projetos sobre o que fazer quando se chegar ao destino.

De facto, o próprio objetivo da viagem está em constante negociação ao longo da mesma, uma vez que, e isso sucede muito, se se for numa direção, o resultado final da viagem é um, mas, se se for noutra direção, o resultado pode ser bem diferente. Por último, há a questão da autoridade: de quem é o carro; quem é que o guia; quem paga a viagem; qual o seu propósito último; a senioridade (aqui idade, género, etnicidade, classe, formação, prestígio, entre outros, tudo conta). Muitas vezes, isto agrupa-se tudo numa só pessoa, outras vezes não, dando azo a quadros distintos na negociação de sentidos e de ações coletivas (daquelas delimitadas pelo carro). A viagem é um contexto de intensificação de *companhia* – essa disposição para habitar o mundo em conjunto com outros.

Após o período de adaptação inicial, as viagens de carro longas tornam-se muitas vezes uma espécie de seminário livre, no qual as pessoas trocam pontos de vista, debatem interpretações do que vêm e renegociam com os outros parceiros as suas próprias identidades (dependendo de que quadro de identificação se torna relevante no contexto). Aquilo que é dito está na maioria das vezes dependente de uma lógica de exposição específica e é frequentemente concedido «sem nenhum objetivo específico em mente». Resumindo, as pessoas contam umas às outras o que querem dizer, sem a sensação de que devem questionar-se a si próprias sobre as razões por que as estão a contar ou por que os outros as quererão ouvir. Por princípio, presume-se que os outros querem ouvir porque «não têm nada melhor para fazer».

## **Os albinos não morrem**

Foi numa viagem assim, em 2001, no Sul de Moçambique, que passámos por mais um albino à beira da estrada. Tendo-me anteriormente apercebido de que este era um tópico de conversa bastante comum, comentei que parecia haver muitos albinos por ali. Os meus companheiros moçambicanos prontamente me confirmaram que

existem mais albinos em Moçambique do que noutros países africanos. Mais tarde, vim a verificar que esta convicção é muito generalizada, se bem que decerto não fundamentada. A conversa prosseguiu naturalmente e disseram-me que, em geral, se acredita que os albinos não morrem, mas simplesmente desaparecem. Perguntei aos meus companheiros de viagem se alguma vez tinham ido ao funeral de um albino e responderam-me que, de facto, nunca o tinham feito.

Estava interessado nesta troca de ideias porque, tal como eu, as pessoas que me contavam esta história estavam fascinadas por ela sem se preocuparem em afirmar se acreditavam nela ou não. Por isso, perguntei se realmente acreditavam nela. A resposta foi negativa, mas ambivalente, no sentido de que também não quiseram negar cabalmente a possível verdade do relato. Perguntei se o que estava em causa era os albinos renascerem mais tarde ou se passavam para um outro nível: eu estava a tentar encaixar esta narrativa noutras tradições narrativas que já conhecia de outras regiões socioculturais. Mas ambas as respostas foram negativas.

Já em tom mais jocoso, e porque sabiam do meu interesse no canibalismo, disseram-me que, durante o período socialista, e quando havia falta de comida, começava logo a correr o boato de que «os chineses» andavam a matar e a comer albinos, além de venderem a sua carne como sendo de porco. À altura, o regime socialista da FRELIMO tinha laços estreitos com a República Popular da China, e estes boatos tinham uma natureza vagamente sediciosa.

De qualquer modo, nesta parte do mundo, a relação entre a população local e os migrantes chineses sempre foi tensa. Já durante o período colonial (1961-1975), o sucesso financeiro de muitos chineses e a sua pronta associação com os brancos europeus – nomeadamente, através do sucesso escolar – causava fricção com a população negra local. Numa entrevista a um jornal em 2001, um velho chinês, que em jovem tinha sido um pugilista de renome local, explicava ao jornalista como tinha começado a sua carreira. Tinha crescido num bairro pobre da cidade e rapidamente aprendeu que, na escola, a única maneira de sobreviver enquanto chinês era lutar bem. Como era franzino, decidiu aprender boxe.

A viagem continuou e retomámos a conversa. Aparentemente, os homens não gostam que as suas mulheres deem à luz albinos. Foi-me dito que «os maridos mais tradicionais» têm tendência a divorciar-se das suas mulheres «por suspeitarem delas». Não me disseram

em que é que consistia esta suspeita – se teria a ver com relações adúlteras com brancos ou se com práticas mais sinistras, como a bruxaria.

O que se seguiu, precisamente por não ter sido explícito, foi ainda mais confuso. Um deles disse-me que tinha conhecido recentemente uma mulata, cujos pais eram mulatos mas a mãe era albina. Aparentemente, a rapariga não teria «mau cabelo como o nosso» e «seria igual a uma branca», por ser simultaneamente albina e mulata.

Imediatamente se instalou a conversa acerca das peles negras não serem todas iguais, como, por exemplo, a pele das pessoas do Chokwé (região do sul de Moçambique), que têm a pele mais clara, mas é, ainda assim, distintamente uma pele negra, não confundível com a pele dos brancos europeus.

O que me chamou à atenção nesta série de comentários não-explícitos foi como cada bocado de informação fornecia um contexto interpretativo para a informação anterior, de forma que o narrador, mesmo não querendo tomar cada informação como uma observação empiricamente verificada, tinha desenhado uma trama interpretativa que clarificava o significado de cada uma delas para o ouvinte, colocando-as todas ao mesmo nível. As suas histórias esboçaram um mapa de relações étnicas conflituais, em que «brancos», «pretos», «mulatos», «albinos», «chineses» e outros se distinguem entre si através de signos diacríticos, como o tipo de cabelo e a cor da pele.

Não parecia que quisessem ou sequer fossem capazes de formular uma teoria sobre como as supostas capacidades místicas dos albinos – e a conseqüente discriminação de que são alvo – tinham alguma associação com este contexto de conflito social. Mas, sentindo a minha falta de meios para contextualizar estas crenças, davam-me exemplos de uma série de ligações que talvez me pudessem ajudar na reconstrução da «teia de crenças», na qual o que eles me diziam fazia sentido, para eles e para os que os ouviam. Será importante realçar que não procuraram, em momento algum, fazer-me «acreditar» no que estavam a dizer, no sentido literal de serem coisas que correspondessem a uma realidade empírica e factual. Eles próprios tinham negado a crença.

Nas semanas que se seguiram, procurando perceber até que ponto as histórias que me tinham contado correspondiam a ideias genericamente aceites, ensaiei-as em vários outros conhecidos meus.

Falaram-me, por exemplo, de um músico albino que conta que foi abandonado pelo pai numa lixeira a seguir ao nascimento e que foi salvo por um tio materno, que o criou.<sup>3</sup>

Noutra altura, uma senhora deu-me uma versão muito mais complicada da história dos chineses que comem albinos. Aparentemente, «no período da fome» adoeceram muitas pessoas na Matola (um subúrbio de Maputo) depois de comerem carne vendida por chineses. Dizia o povo que estes, devido à semelhança da cor da pele, estavam a vender carne de albino como carne de porco.<sup>4</sup>

No entanto, disse-me esta mesma pessoa que os próprios chineses não comem carne de albinos. Em vez disso, contratam albinos para criados, engordam-nos e encerram-nos vivos em um bidão de gasolina fechado que depois deixam ao sol. Quando o criado morre e entra em decomposição, sai dele um enorme verme necrófago. Este é o petisco que os chineses comem nas suas festas anuais. Mais uma vez, não tive confirmação alguma sobre se a narradora pensava que isto tinha mesmo acontecido ou se não passava de um boato. Certamente, não seria esta a razão para esta pessoa me contar isto: a impressão com que fiquei é que ela estava fascinada com a simples ideia de os chineses comerem tais vermes, fosse verdade ou não.

Ainda a mesma senhora me confirmou que, de facto, o povo diz que os albinos não morrem e que «nunca se é convidado a ir ao funeral de nenhum albino». Afirmou que se trataria de um desaparecimento de tipo mágico, mas não implicava, contudo, um posterior renascimento ou um reaparecimento sob a forma de espírito.

Os pais ficam profundamente tristes por darem à luz bebés albinos, corroborou-me ela. Uma conhecida sua matou à nascença dois filhos albinos que teve, até desistir e decidir criar um terceiro filho também albino. Aparentemente, haverá um tipo de medicação que se pode administrar a estes bebés de maneira que cresçam como mulatos. Os albinos não devem comer moluscos e, enquanto bebés, deve-se-lhes dar banho com água do mar, para prevenir que a sua pele se deteriore. Esta pessoa expressou igualmente uma enorme repugnân-

---

<sup>3</sup> É suposto que tal tenha ocorrido entre os Makua do norte de Moçambique, onde o tio materno é uma figura de maior responsabilidade do que o pai.

<sup>4</sup> Vejo-me obrigado a advertir o leitor para não tomar isto como uma constatação de facto empiricamente comprovada. Mesmo se algo semelhante tivesse realmente acontecido, quem narra estas histórias não teria maneira de averiguar da sua veracidade.

cia em relação à pele dos albinos. Assunto sobre o qual eu já tinha ouvido falar mais do que uma vez.

Por último, existe ainda a associação feita com o vitiligo, uma doença de pele frequentemente hereditária caracterizada pelo aparecimento de manchas brancas em várias partes do corpo. Disseram-me que se trata de uma forma de albinismo que provém do roubo: se alguém rouba alguma coisa, o anterior proprietário procura uma bruxa para «tratar» o ladrão. Deram-me o exemplo de alguém que tinha roubado um pato. Apanhou vitiligo assim como os seus filhos, por terem comido o pato, mesmo sem saberem da sua proveniência.

## Crença e interpretação

Desde há muito que o tema da «crença» é para os antropólogos uma fonte de preocupações teóricas. Se, por um lado, são poucas as etnografias que não se debruçam sobre «as crenças» da população estudada (e, destas, um número razoável não trata mesmo de outro assunto), por outro lado, ninguém parece saber o que seja a «crença». Desde Needham (1972), passando por Gellner (1974), Veyne (1988 [1983]), Tambiah (1990), quanto mais se discute o assunto, menos parece que nos aproximamos da solução: neste caso, o pessimismo radical de Needham continua a ser largamente justificado.

Essencialmente, o tópico sobre a definição do que é a crença tende a fundir-se com o tópico mais geral de haver uma propensão modernista para ver a «crença» como algo antagónico a «conhecimento». Para melhor percebermos como é que este discurso modernista formata a nossa teoria, devemos colocar-nos fora dele. Assim, se aceitarmos, como Latour sugere (1991), que o «tradicionalismo» é uma forma de modernismo, então, metade dos modernistas era tradicionalista (a outra metade seria modernista-progressista). E, assim sendo, já não é de todo possível afirmar que a modernidade tem visto a crença como erro.

A questão realmente importante é, pelo contrário, o papel que se atribui ao «conhecimento» – e, em particular, ao conhecimento científico e tecnológico. Ao dissociarem a «crença» do «conhecimento», os modernistas colocaram-nos perante um dilema que só pode resultar no etnocentrismo. A «crença» passou a estar associada àquilo que caracteriza as formas de vida não-modernas; o «conhecimento» per-

tence ao domínio da ciência e da cultura modernas. Existem inúmeras variantes desta polaridade e inúmeras formas de a teorizar, mas todas nos tornam incapazes de definir o que é a «crença». Sabemos que está lá, mas não sabemos o que é.

A situação piorou quando um certo tipo de relativismo cultural, vestido num estranho neomarxismo de inspiração foucaultiana, se tornou hegemónico na antropologia do mundo inteiro nos finais da década de 1980, após a queda do Muro de Berlim. Baseado num tipo de ceticismo epistemológico particularmente simplista, esta corrente resolveu o problema dizendo que as «culturas» (embora todos concordassem com o facto de já ninguém saber muito bem o que isso é) estão essencialmente fechadas sobre si mesmas. O conhecimento científico tornava-se, assim, o conhecimento cultural do «Ocidente» (Fabian, 1983, como um exemplo deste raciocínio). Há muito que chamei à atenção para as consequências perversas desta visão (Pina-Cabral 1992a), que, ao associar ao «Ocidente» os direitos sobre a ciência e a tecnologia, tem essencialmente dois efeitos: a) deslegitima os direitos dos não-ocidentais ao património científico e tecnológico da humanidade, concluindo-se que, para poder contribuir para a ciência, é necessário ser de alguma maneira «ocidental»; b) obscurece o facto de que os «ocidentais» contemporâneos (quem quer que sejam) são tão propensos ao pensamento analógico e simbólico como quaisquer outras pessoas que conheçamos da história da humanidade.

Na minha opinião, a teoria da interpretação radical (*radical interpretation*), de Donald Davidson (1984, 2001), e a forma como ele trata a questão da crença podem constituir uma porta privilegiada para ultrapassar esse dilema. Finalmente, poderíamos vislumbrar alguma luz ao fundo do túnel. Poderíamos começar a responder a uma problemática central para a Antropologia, da qual esta parece ter-se esquecido há demasiado tempo: a saber, que uma condição necessária para a descrição, análise e discussão das divergências na vida humana é a existência de um sólido comunalismo humano. Como salienta Davidson, uma condição necessária ao êxito da interpretação é a de que «o intérprete deve interpretar para que o orador ou o agente estejam essencialmente corretos acerca do mundo» (2001, 152). Isto é algo que todos os etnógrafos sabem. Por si só, a deslocação cultural não obsta à comunicação e à interpretação. «Dar sentido aos comportamentos e afirmações dos outros, mesmo aqueles mais aberrantes, obriga-nos a descobrir neles uma grande dose de razão e

de verdade» (1984, 153). Porque é que, então, nos focamos sempre na diferença, deixando a semelhança como pressuposto tácito?

Davidson define crenças como «frases tomadas como verdade por alguém que as entende» (2001, 138). Insiste no facto de que não são nem «representações» nem «imagens». Antes, e seguindo W. V. O. Quine, alega que «crenças [...] são estados de pessoas com intenções, desejos, órgãos sensoriais; são estados provocados por, e que provocam, acontecimentos dentro e fora do corpo dos seus atores» (2001, 138).

A definição inicial de Quine é a de que a crença, como atitude propositiva, «é a disposição a responder de dada forma perante um assunto apropriado» (Quine e Ullian 1970, 4). Para estes filósofos, é importante rejeitarmos o lugar-comum aceite de que «acreditar [é] algo que o homem faz a alguma coisa: a algo intangível, que é aquilo em que acredita» (*ibidem*). Acreditar, portanto, não é mais do que «acreditar que é verdade». A descrença e a suspeição são consequentemente tidas como casos de, respetivamente, crença e julgamento suspenso.

Para Quine, isto significa o seguinte:

Onde não haja perigo de confusão, será natural e conveniente que se fale daquilo em que um homem acredita, em vez de falar daquilo que ele acredita ser verdade. Mas, sempre que formos assaltados por questões filosóficas acerca dos objetos de crença, devemos estar gratos por poder recuar até à formulação mais explícita que fala de acreditar que certas frases são verdade ou, em última instância, acreditar em afirmações verdadeiras. [Quine e Ullian 1970, 5]

Para Davidson, o que isto significa é que a possibilidade de comunicação entre os humanos (e, consequentemente, a capacidade de pensamento proposicional, uma vez que este não existe sem linguagem) depende da partilha dum campo comum. «A comunicação começa onde há convergência de causas: a tua afirmação significa o mesmo do que a minha se a crença na sua verdade for sistematicamente causada pelos mesmos objetos e acontecimentos» (2001, 151). É neste sentido, pois, que «a crença é, na sua natureza, veraz»<sup>5</sup> (Davidson 2001, 146)), pois doutro modo a comunicação seria impossível.

---

<sup>5</sup> A expressão inglesa usada é *veridical*, ou seja, «a ver com verdade».

Esta teoria poderá parecer estranha se nos continuarmos a agarrar à clássica definição da crença em coisas e, particularmente, em coisas que não são verdade. Mas se adotarmos a definição de Quine e virmos que muito do que nós pensamos quotidianamente são crenças (que o céu é azul, que o chão está debaixo dos nossos pés, etc.), facilmente aceitaremos a noção de que a parte principal do que uma pessoa diz e presume no decorrer da comunicação quotidiana é necessariamente verdade.

Tal afirmação, está claro, não presume que o erro e a falsidade sejam impossíveis, muito pelo contrário. Como salienta Davidson, «não existe uma presunção geral de que alguém que emite uma frase declarativa quer ou pretende falar a verdade, nem que, mesmo que o faça, o faça intencionalmente» (1984, 268). Mas isto requer duas importantes ações. A primeira é obrigar-nos a focar a nossa atenção no alto grau de comunalidade subjacente a toda a experiência humana. A segunda é o ultrapassarmos o ceticismo simplista, por atentarmos ao facto de que a realidade não é exterior à experiência humana (por assim dizer, escondida pela cultura), mas antes é parte necessária dela. Como refere Davidson, «a noção de crença é a noção de um estado que pode ou não estar em harmonia com [*jibes with*] a realidade» (2001, 153).

## Verdade e crenças sobre albinos

Consideremos, pois, à luz desta teoria as crenças sobre albinos acima mencionadas. Se todas as crenças são crenças de que  $x$  é verdade, então estas afirmações sobre albinos ou (a) não têm o estatuto de crenças ou (b) são afirmações acerca da verdade.

A primeira hipótese não parece ser sustentável, pelo facto de as pessoas que fazem estas afirmações as proferirem e as usarem quase da mesma maneira do que outras afirmações do quotidiano. Podia, claro, argumentar que se trata de metáforas e que, portanto, não devem ser entendidas literalmente. Mas elas pretendem descrever acontecimentos factuais – como o facto de os albinos não serem enterrados ou de os chineses venderem carne de albino como sendo carne de porco. Estas afirmações não transportam consigo qualquer indicação de que se trate de um símile (em que  $x$  é igual a  $y$ ), nem trazem, claro, nenhum aviso a dizer: «Cuidado, eu sou uma metáfora!»

Deste modo, e muito à maneira de Donald Davidson (1984, 245-264), não vejo como possam estas afirmações ter outro sentido que não o seu sentido literal. Se existe uma intenção metafórica na sua produção, esta não reside nas palavras de facto pronunciadas, mas sim na forma como são emitidas e recebidas. Aqui estamos a distinguir entre o significado das palavras e o uso que lhes é dado. Para seguirmos o mesmo autor, diria que «a metáfora pertence exclusivamente ao domínio do uso» (Davidson 1984, 247). Sendo este o caso, estas afirmações só podem ser entendidas como tendo a mesma natureza de qualquer outra crença. Isto fica confirmado pelo facto de que muitas afirmações de crença podem ser recebidas, ao mesmo tempo, literal e metaforicamente – o que, mais uma vez, vem sublinhar que a metáfora não está na afirmação em si, mas na forma como é recebida por quem a ouve.

Se confirmarmos então que estas afirmações são crenças, devemos forçosamente ter a noção de que são afirmações sobre verdade ou falsidade. Mas isto é problemático, como vimos, porque as próprias pessoas que proferiram estas afirmações sobre albinos manifestaram incerteza quanto à sua veracidade. Chegados a este ponto, poderíamos insistir em que uma coisa ou é verdade ou é mentira, mas o que quer que decidamos a um nível mais geral sobre esta questão não se aplica aqui, devido ao facto de a noção de níveis de verdade ou verosimilhança neste contexto ser um *facto etnográfico*, ou seja, foi o que as pessoas nos sugeriram. Se pressionados (com, por exemplo, «Mas tem mesmo a certeza de que isso aconteceu?»), os informantes põem-se muitas vezes com rodeios e dão respostas incertas, do tipo: «Bem, as pessoas acham que é verdade. E, de facto, não sei de nada que indique ser mentira... mas, se é mesmo verdadeiro ou falso, isso já não sei dizer.» Notem-se as reticências neste segundo exemplo, muito apropriadas ao caso, porque o que acontece normalmente, quando pressionamos os informantes sobre estes pontos, é esta hesitação e este rodeio.

Nestas narrativas de albinos, duas coisas devem permanecer claras: (a) estas não me foram contadas como «estórias» (isto é, como narrativas de ficção), mas como informações de uma crença comum, de algo em que as pessoas acreditam: *as pessoas acreditam que...; as pessoas dizem que...; essa gente pensa que...*; (b) foi-me dito pelos informantes, textualmente, que estas coisas, se calhar, eram mentira.

Esta questão prende-se com o chamado problema da «autoridade da primeira pessoa». Estamos geralmente mais seguros sobre coisas e eventos que vivenciámos pessoalmente (por exemplo, a comunicação direta e pessoal com um qualquer tipo de divindade) do que sobre coisas e eventos que ouvimos de outrem ou que deduzimos a partir de outras fontes. Este potencial para a gradação da crença é uma realidade quotidiana. As pessoas estão sujeitas a diferentes graus de certeza até com assuntos de experiências sensoriais (eu posso ter claramente visto que foi Marta quem atravessou aquela porta, ou posso estar aberto à sugestão de que a pessoa que atravessou aquela porta se parecia bastante com Marta). Este é, pois, um fator que ajuda a explicar como é que o grau de verdade de afirmações como as dos albinos acima referidas pode ser mais ou menos diluído.

Seguindo mais uma vez a pista de Davidson, poderíamos pensar que o facto de serem apresentadas como possivelmente falsas é precisamente aquilo que diz ao recetor que estas afirmações são metáforas: «Normalmente, só quando uma frase é tida como falsa é que a aceitamos como metáfora e começamos a vasculhar as suas implicações escondidas» (1984, 258).

Mas isto não resolve o nosso problema. Em primeiro lugar, porque não nos foram ditas como sendo falsas, mas sim como sendo menos verdadeiras.<sup>6</sup> Depois, porque a relevância destas frases não se esgota na sua interpretação literal. Parece-me que, mesmo que os meus companheiros naquela viagem de carro já tivessem visto um funeral de um albino, estariam igualmente abertos à discussão genérica sobre a possível verdade de «os albinos não morrerem» e discutiriam o assunto na mesma. Needham salienta, citando Wittgenstein, que em relação a matérias religiosas, «o verdadeiro e o falso não são o ponto essencial; o que conta é a *capacidade circunstancial de clarificar significado [circumstantial cogency]*, a força da tradição prevalente» (1985, 39, sublinhado meu).

Em terceiro lugar, porque a veracidade relativa destas crenças varia de contexto para contexto. Isto é algo que tem sido repetidamente observado, mas continua, ainda assim, a não ser fácil de explicar: dir-se-ia que a vontade das pessoas para interpretar literalmente crenças

---

<sup>6</sup> Lembremo-nos da contestação de Paul Veyne de que «o sentimento de verdade é muito amplo (facilmente abarcando o mito) mas também [...] ‘verdade’ significa muitas coisas ... e pode até aplicar-se à literatura ficcional» (1988, 15).

não alicerçadas na realidade parece aumentar em situações de crise social ou durante estados emocionais individuais muito pronunciados. Por isso mesmo, toda a gente com quem falei em Moçambique acerca destes assuntos sublinhou que, durante «o período da fome», as pessoas tendiam a levar à letra todas estas histórias dos chineses venderem carne de albino. Agora, porém, numa situação mais calma (i.e. o pós-guerra civil, período mais próspero), as pessoas tinham cada vez menos tendência para acreditar na verdade literal de tais crenças.

Dito isto, há que lidar com um tipo de argumento a que se recorre muitas vezes como tentativa de resolver este género de problemas e que seria o de presumir que os meus informantes, ao expressarem dúvidas sobre estas crenças, estariam simplesmente a adaptar-se a mim – e à minha condição hegemónica global, enquanto europeu, branco, educado, adulto e homem. Não digo que não haja situações em que este tipo de explicação faça sentido, nem defendo que as nossas conversas não tenham sido marcadas por fatores desta natureza. Mas não acredito que isso resolva o nosso presente dilema. O facto de os meus informantes não estarem tão presos à verdade literal destas afirmações sobre albinos como à de outras afirmações (por exemplo, «este é o caminho para o centro da cidade») não pode ser explicado por um simples recurso ao relativismo cultural binário. Por assim dizer, eles acreditam mesmo, mas têm tanto medo de que eu pense que são tolos que levantam dúvidas vácuas, só para se ilibarem da vergonha.

Farta experiência diz-me que este tipo de veracidade reduzida é algo presente em todas as situações culturais. É uma das interpretações do clássico ditado galego: «*No creo en brujas, pero que las hay, las hay.*» Resumindo, e para retomarmos o nosso dilema: se isto são crenças, que nos dizem elas sobre a verdade?

A solução mais fácil seria tomarmos o caminho do relativismo cultural e desistir da verdade. Contentar-nos-íamos, então, em afirmar que tudo o que se pode dizer acerca do mundo é o que cada cultura específica permite dizer acerca do mundo. Classificaríamos os meus interlocutores moçambicanos como pertencendo a «uma outra cultura», onde as pessoas realmente acreditam que os albinos não morrem e afirmaríamos que tal cultura é para mim, que sou «ocidental»<sup>7</sup>, basicamente, incompreensível.

---

<sup>7</sup> Com todas as consequências no que respeita à reivindicação de hegemonia

Isto, porém, não me levaria a lado nenhum. Pior ainda, esvaziaria de sentido uma série de coisas que me parecem fundamentais, tais como, por exemplo, o meu próprio fascínio com a ideia de que os albinos não morrem (e que me levou a escutar estas histórias, a gravá-las, a procurar mais pormenores e, por último, durante vários dias, a tentar fazer algum sentido delas); a minha incapacidade de destrinçar onde começa «a cultura deles» e acaba a «minha» (supostamente «ocidental»); e, não menos importante, toda a história da etnografia enquanto antropologicamente fundada e informada.

## Ostensividade e a rede da crença

Ironicamente, acredito que a solução se encontra na direção oposta, naquilo que Davidson apelida da «natureza essencialmente veraz [*veridical*] da crença» (2001, 175). O autor sugere uma alternativa bastante convincente para a resolução do problema. De acordo com ele, nem tudo aquilo em que acredito tem de ser verdade, mas, se a maioria das minhas crenças não fosse correta, como reflexo de um mundo partilhado, então, eu jamais conseguiria comunicar com outro ser humano, pela simples razão de que não teria conseguido adquirir uma linguagem. «O pressuposto de que, genericamente, não estou enganado acerca do que digo é essencial para que eu tenha linguagem – para que eu possa ser realmente interpretável» (Davidson 2001, 99). O que tal significa é que, para que eu consiga entender o que vai na cabeça de outra pessoa, é necessário que ambos partilhemos uma visão do mundo maioritariamente correta. Davidson defende que, sendo assim, «há limites para o quão diferentes podem ser os sistemas de pensamento individuais ou sociais» (*ibidem*, 39).

Se a crença é, pois, essencialmente veraz (i.e. relativa à verdade), isto significa que temos de concordar com Quine quando diz que a observação é *a condição limite da crença* (Quine e Ullian 1970, 12-20). Por outras palavras, as crenças são dependentes da *ostensão* – isto é, a associação de palavras ouvidas com coisas simultaneamente observadas. Eu nunca teria conseguido aprender uma primeira língua e, logo, nunca teria aprendido a pensar como uma pessoa adulta,

---

cultural global que estas afirmações da «ocidentalidade» dos cientistas sociais sempre têm.

sem primeiro estar com outra pessoa que partilhe comigo de um mundo comum. Este «processo ostensivo»<sup>8</sup> é essencial à formação da crença, porque, como diz Quine, «aprender por ostensividade [i.e. mostrando ou apontando] não depende de nada previamente adquirido» (Quine e Ullian 1970, 14). Mas é também essencial à fixação e à transmissão da crença, no sentido em que comparo sistematicamente as minhas crenças com a realidade e com outras pessoas, e faço-o através do processo ostensivo.

Não é meu objetivo resumir aqui numas quantas frases o complexo raciocínio de Davidson acerca do assunto, presente no seu ensaio sobre a «Irreduzibilidade do Conceito do Eu» (2001, 84-91). O que pretendo é simplesmente mostrar como a crença está, no que se refere à sua possibilidade, à sua formação e à sua fixação e transmissão, indissociavelmente ligada à ostensividade. É neste sentido que a ostensividade é condição limite da crença. Não obstante, e como defende Quine de forma bastante gráfica, «a observação é o rebocador que puxa o navio da teoria; mas, no limite, a teoria pesa tanto que a observação cede» (Quine e Ullian 1970, 17). Resumindo: no que toca à *retenção da crença*, algo de distinto parece estar em funcionamento – dir-se-ia que existe uma tendência para reter «aquilo que faz sentido».

Ora, isto tem a ver com uma das características centrais da crença identificadas por estes filósofos, isto é, que «tipicamente, as crenças assentam sobre outras crenças» (Quine e Ullian 1970, 85). A crença ou é parte de uma cadeia de crenças ou não é nada, uma vez que nenhuma crença é independente das crenças que a rodeiam. As nossas mentes são redes de crença (*webs of belief* – na expressão favorita de Quine). Nenhuma crença teria conteúdo ou identidade sem que fizesse referência a uma indeterminável mas muito grande quantidade de outras crenças (Davidson 2001, 98). Além disso, cada um dos nossos pensamentos está diretamente dependente de outros pensamentos, que o situam racionalmente e, por isso, não pode ser retirado deste arranjo sem que se transforme noutra pensamento. É isto que Davidson tem em mente quando insiste que «na crença, a incoerência radical é [...] uma impossibilidade» (2001, 99).

Considere-se a crença na existência de albinos, que é o que me permite reconhecer alguém como albino. Começando no momento

---

<sup>8</sup> No sentido latino de *ostensio*, ação de mostrar, melhor expresso pelo adjetivo português «ostensível».

ostensivo em que vi uma pessoa à beira da estrada cuja fisionomia era aquela que normalmente reconhecemos como a fisionomia de um albino, só pude fazer tal identificação e partilhá-la porque tenho um mundo de crenças acerca dos seres vivos, de quais são humanos, de que tipo de pele é normal num humano, etc. No entanto, logo de seguida, para eu identificar alguém como albino, tenho de ter em conta uma enorme área de crenças ligadas à reprodução humana e à relação entre pais e filhos no que se refere à cor da pele, ao tipo de cabelo, ao estatuto social e a todo uma gama de outras características. Quando chegar ao ponto de ter de listar todas as crenças de que eu dependo para determinar se uma pessoa é «branca» ou «preta» na África pós-colonial (crenças essas que eu atualizo, confirmando, desconfirmo ou ressituo, quando faço essa determinação), já tive que considerar uma percentagem significativa de todas as minhas crenças sobre o mundo – sem elas, eu nunca teria sido capaz de «dar sentido» ao que entendi quando partilhei com os meus companheiros de automóvel o momento ostensivo de identificação de um albino passando à beira da estrada.

Normalmente, formamos crenças na base de crenças anteriores, de tal forma que construímos estruturas de crença que tendem mais para um certo tipo de conservadorismo do que para uma sistematidade precisa. «Formamos os hábitos de construção de crenças da mesma maneira que formamos os nossos outros hábitos; exceto que, no referente aos hábitos de construção de crenças, há ainda menos lugar para idiosincrasias.» (Quine e Ullian 1970, 59).

Na realidade, as estratégias que normalmente adotamos para transmitir crenças chegam amplamente para ilustrar esta característica da crença. É isto que Quine defende, em mais uma das suas fascinantes formulações:

Para manter as nossas crenças bem mantidas, mesmo para consumo caseiro, temos de atender de perto à forma como elas são suportadas. Um saudável jardim de crenças requer raízes bem alimentadas e muita poda. Quando queremos que uma crença nossa floresça no jardim de uma outra pessoa, a questão do suporte é dobrada: temos primeiro de considerar que género de suporte era suficiente para ela em casa e, depois, quanto mais da mesma coisa está disponível no novo ambiente. [Quine e Ullian 1970, 85]

Lembremo-nos desta recomendação e vejamos a maneira como o meu companheiro de viagem expressou as suas crenças sobre albinos. Confrontado com as minhas possíveis dúvidas (tanto expressas como implícitas, sabendo ele que eu sou um estrangeiro europeu, não totalmente familiarizado com o seu mundo), prosseguiu fornecendo-me um conjunto de observações aparentemente desconexas relativas a tipos de pele intermédios por relação à grande divisão «preto/branco».

Se olharmos para o que disse sem esperarmos que seja uma sequência lógica, imediatamente percebemos que todas as observações que fez jogavam com tipos intersticiais (mulatos, albinos, chineses, pessoas do Chokwé com pele clara). Acho que ele não estava conscientemente a fornecer-me um mapa cognitivo. Ainda assim, foi exatamente isso que fez. Não fez qualquer reivindicação baseada na autoridade da ostensividade (bem pelo contrário, uma vez que não tinha a certeza se aquilo que me contou realmente aconteceu), nem fez reivindicações baseadas em sistematicidade *lógica* (nunca pretendeu explicar-me porque seguia uma observação após a outra. Se lhe perguntasse hoje, provavelmente, diria que o tinha feito sem nenhuma razão especial).

Como diria Quine, o meu companheiro de viagem estava a plantar uma árvore no meu jardim da crença. Queria que eu a retivesse como fazendo imenso «sentido» no seu jardim. Para tal, ia-me dando todo um conjunto de apoios. Para alongarmos a metáfora, mostrava-me quão bem se misturava com as outras plantas do meu jardim e, até, como as ajudava a crescer.

Ele estava no domínio da *retentividade* – isto é, a tendência para as crenças se interligarem entre si de uma maneira que tende para a sistematicidade sem jamais a chegar a atingir plenamente. Como refere Davidson, «a verdade é a correspondência com a maneira como as coisas são», e desse modo «há uma presunção em favor da verdade de uma crença que seja coerente com uma massa significativa de crenças» (2001, 138-139). A isto chamo «retentividade» e coloco-a, juntamente com a ostensividade, como uma das condições essenciais da crença.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Embora não uma condição limite, porque não tem a mesma importância para a formação original do pensamento e da linguagem que tem a ostensividade.

## Ostensividade e retenção

Tomando, então, a retentividade como característica da crença, algumas questões se levantam. Começaremos por olhar para a relação entre a ostensividade e a retenção da crença.

*Conservadorismo*: em primeiro lugar, existe algum conservadorismo na gestão que cada um de nós faz das suas crenças. Trata-se de uma característica muito razoável. Existem razões pessoais para tal, que se prendem com a arquitetura da crença. Estando as crenças ligadas todas entre si, é fácil compreender que eu não queira, em boa consciência, pôr em risco todo o meu mundo devido a uma única observação caprichosa. Também existem razões públicas para isto, uma vez que todos os seres pensantes são seres sociais e têm de se manter tanto quanto possível dentro de contextos de intersubjetividade. O nosso conservadorismo é tal que, mesmo perante evidência contraditória, seremos certamente lentos a alterar o contexto de significação de que essa evidência faz parte.<sup>10</sup>

Outro efeito do conservadorismo é o facto de aquilo que consideramos uma observação depender igualmente do contexto de observação. Por exemplo, a forma como as pessoas interpretam a cor da pele, as características corporais ou os tipos de cabelo de outras pessoas varia consoante as fronteiras étnicas relevantes para o contexto em causa. Isto torna-se muito claro para mim, quando comparo as distintas maneiras como as categorias «preto» e «branco» são usadas em Moçambique, na África do Sul ou no Brasil.<sup>11</sup>

Para além disso, nós selecionamos o que observamos de forma sistemática. Vemos um pau torto na água e, como sabemos que a água tem este efeito na perceção visual, corrigimos a nossa observação de forma correspondente. Neste caso, fazemo-lo não por termos aprendido qualquer teoria de refração, mas porque sabemos por experiência que o pau é direito. Na maioria dos casos, porém, selecionamos a observação sem que a razão empírica chegue a ser tão forte, como quando assumimos que alguém é do Norte (ou doutro

---

<sup>10</sup> Como refere Quine: «O mais certo é eu renunciar a essa observação caprichosa, atribuindo-a a uma interferência inexplicável ou até a uma alucinação.» (Quine e Ullian 1970, 17).

<sup>11</sup> Ver o interessante ensaio sobre o tema em Peter Fry (2000), e também Pina-Cabral (2001).

lado qualquer) só pela maneira como pronuncia determinada palavra.

*Localismo*: em segundo lugar, o nosso mundo de experiência é vagamente dividido em campos ou domínios. Este é um assunto sobre o qual já muito se escreveu. Saliento-o resumidamente apenas para sublinhar que existe aqui um efeito de *localização*, que faz com que o confronto de observações entre domínios seja algo a que se é pouco propenso.<sup>12</sup> Isto aplica-se tanto a observações como a contextos sistémicos: trata-se de uma forma de retenção, porque tal significa que as fronteiras entre estes domínios são mantidas e saem reforçadas. Os meus companheiros de viagem, para dar um exemplo, eram pessoas cultas. Quando ajudam a filha nos seus trabalhos de casa para a escola saberão com certeza abster-se de nomear exemplos sobre vermes necrófagos ou sobre albinos que, na hora de morrerem, simplesmente desaparecem da face da terra.

*Sistematicidade*: em terceiro lugar, e embora sejamos normalmente pouco sistemáticos na forma como olhamos pelo nosso «jardim de crenças», existem alguns efeitos *estruturais* que podemos observar. Há uma tendência a tomar como verdadeiras muitas crenças que não têm apoio na observação, mas que desempenham um papel determinante na estruturação de uma dada área de crença. O caso das crenças acerca dos albinos é um bom exemplo deste processo: o informante está declaradamente pouco interessado em saber da sua veracidade. Afinal, estas crenças acabam por ser relevantes, sobretudo, pela forma como estruturam as noções de identidade em jogo na sociedade atual moçambicana. Raça, classe, origem, estatuto, língua, padrões estéticos acerca do corpo humano, educação, todos estão misturados num conjunto complexo e conflitual que é uma das principais formas de estruturar o mundo na África pós-colonial. Crenças tais como as que me eram contadas acerca de categorias intersticiais (albinos, mulatos, chineses) são centrais para a construção do quadro conceptual que sustenta a grande divisão «preto/branco», permitindo a sua operacionalização para efeitos de uma complexa série de finalidades quotidianas.

---

<sup>12</sup> Ver a referência de Paul Veyne à nossa «capacidade para acreditar simultaneamente em verdades incompatíveis» (1988, 56). «As diferentes verdades são todas verdadeiras aos nossos olhos, mas não pensamos nelas com as mesmas partes do nosso cérebro.» (*ibidem*, 87).

## Visões do mundo, classificações e protótipos

De tudo isto, subentende-se que as crenças não são unidades de sentido autossuficientes. Pelo contrário, elas estão obrigatoriamente integradas em redes que lhes «dão sentido». Como diria Wittgenstein: «As palavras só têm sentido no fluxo do pensamento e da vida.» (citado em Needham 1985, 25). Trata-se de uma noção muito semelhante à afirmação de Davidson de que «na crença, a incoerência radical é [...] uma impossibilidade» (2001, 99). Sendo assim, não nos havemos de surpreender com a descoberta de áreas inteiras de crença que tendem à coerência, formando vagas concatenações de crenças que funcionam como terrenos partilhados para a vida social: como diz Quine, os seres humanos são dados a criar «hábitos de construção da crença» (Quine e Ullian 1970, 59). Identificamos uma preocupação semelhante na observação de Davidson (que, aliás, pode ser vista como a perfeita definição de «retentividade») de que «existe um pressuposto em favor da verdade de uma crença que seja coerente com um corpo significativo de outras crenças» (2001, 138-139).

Sem chegarmos ao extremo de afirmar que as crenças de uma pessoa estão, a cada momento, sistematicamente estruturadas, penso que, todavia, podemos verificar que, para as finalidades da confortável prossecução das atividades quotidianas e do engajamento intersubjetivo, as pessoas encontram utilidade em aderir a grandes padrões de crenças que são geralmente partilhados pelos seus interlocutores sociais quotidianos (Mauss chamava a isso «*habitus*»). «Fazer sentido» não é uma característica de cada uma das crenças em si mesma.<sup>13</sup> Outrossim, está associado às formas de uso das crenças – quer dizer, à forma como cada crença se encadeia com outras dentro de mundos de partilha intersubjetiva de significados, constituindo constelações largamente partilhadas a que geralmente chamamos «visões do mundo».

Assim, a fixação e a transmissão de uma crença dependem da forma como ela «faz sentido» por relação a um processo de partilha de caminhos de associação radicado num contexto sociocultural particular. Cada crença está, ao mesmo tempo, integrada na rede geral de crença de quem a transporta e na rede localizada de crenças

---

<sup>13</sup> Sem chegar a ser possível dizer sequer onde começa e onde acaba *uma* crença particular – mas essa discussão parece largamente irrelevante aqui.

ligada ao domínio em que ocorre. Para além disso, e sendo a crença parte intrínseca da comunicação interpessoal, a sua fixação e transmissão não podem ser dissociadas do contexto comunicacional em que ocorrem. Cada crença está, pois, profundamente dependente do seu ambiente, tanto em termos de retentividade como em termos de ostensividade. Porque, como diria Quine, «o facto de uma frase ser tomada como relativa a uma observação depende da comunidade em causa»<sup>14</sup> (Quine e Ullian 1970, 99). Retenhamos, claro, o conselho de Davidson de que «não se deve esperar consistência perfeita. O que é importante é a necessidade metodológica de procurar alguma consistência.» (2001, 150).

Ora, como Rodney Needham enfatiza, «por todo o mundo, os seres humanos [...] elaboram as suas categorias e tornam-nas mais distintas através de usos simbólicos» (1979, 19). Os símbolos e as classificações simbólicas parecem ter dois papéis importantes nesta matéria: por um lado, centram a atenção das pessoas em certos aspetos da realidade, sublinhando-os; por outro, reforçam as ligações entre crenças, que são o que no final dá forma às classificações e aos encadeamentos que compõem as visões do mundo. Penso que é a isto que Needham se refere quando afirma que «o simbolismo é duplamente necessário: indica aquilo que é socialmente importante e induz os homens a habituarem-se a reconhecer os valores pelos quais devem viver» (1979, 5).

As «visões do mundo», por conseguinte, são constelações de crenças, não existem fora do seu contexto de aplicação. Dirigem-se à ação (*social practice*), tanto por serem condições indispensáveis para que a comunicação social assuma algum grau de previsibilidade, como por não existirem enquanto teorias formadas, antes, sim, como tendências.

De facto, os etnógrafos têm identificado processos deste tipo de concatenação de crença em praticamente todas as áreas da vida cultural e, como já vimos anteriormente, eles são tipicamente diversificados pela constituição de domínios do conhecimento. Ao longo dos anos, os etnógrafos habituaram-se a descrever estas áreas de consistência de crenças ou como *protótipos* ou como *classificações*, usando frases como, por exemplo, «Os X pensam isto ou aquilo», para a

---

<sup>14</sup> No original, «what counts as an observation sentence will be relative to the community chosen» (Quine e Ullian 1970, 99).

primeira descrição, ou «Os X classificam as coisas assim ou assado», para a segunda. Parto do pressuposto de que, quer para os etnógrafos quer para os antropólogos, ou os leitores que os leem, esta tem sido uma forma útil de pensar. E, como a etnografia se tem revelado uma atividade válida, temos de concluir que tais práticas são de facto úteis para a interpretação da maneira como as pessoas vivem as suas vidas em sociedade. No entanto, não creio que seja legítimo presumir que os sujeitos das etnografias (cada X individual) retenham de facto estes *protótipos* ou estas *classificações* como imagens mentais efetivas ou como representações pré-formuladas. Pelo contrário, o que estou a sugerir é que as classificações e os protótipos que os antropólogos descrevem existem de maneira estatística (e não mecânica); isto é, existem enquanto tendências inerentes aos processos pelos quais as pessoas encadeiam as suas crenças. Se essas concatenações existem é porque são úteis para as pessoas na forma como lidam com o mundo e as outras pessoas. Assim, estes trilhos na rede de crenças (*webs of belief*) são permanentemente reforçados pelo uso, tal como os trilhos na selva, que não preexistem aos processos de passagem de gente que os constitui e sem o qual desaparecem.

Para dar um exemplo: uma das principais áreas de construção de visões do mundo prende-se com o espaço habitável. Todos temos hábitos em relação a isto, que são da maior importância para o nosso conforto quotidiano. Deste modo, se optássemos por habitar um apartamento num arranha-céus de Nova Iorque da mesma forma que habitamos uma construção moçambicana tradicional de madeira e palha encontraríamos gravíssimos problemas. Isto foi fácil de testemunhar nos anos que se seguiram à independência moçambicana, quando as populações das áreas periféricas se mudaram para a chamada «cidade de cimento», deixada vazia pela partida da população branca. Ouvi pessoas em Maputo afirmar que, ainda na viragem do século XXI, passadas já quase duas décadas, esse processo não tinha terminado completamente.

Outra destas áreas centrais tem a ver com as linhas de demarcação étnica. Na África pós-colonial, a herança de séculos de colonialismo europeu moldou a vida social de tal forma que criou um quadro de interpretação das origens sociais das pessoas e dos direitos e deveres sociais regido por um carácter binário: «pretos» de um lado, «brancos» do outro. Como já disse anteriormente, o que é «preto» e o que é «branco» diverge significativamente de contexto para contexto

e de país para país. Ainda assim, hoje, em Maputo como em tantas outras cidades africanas, a distinção categorial entre «preto» e «branco» é quase tão importante como a diferenciação do género (homem/mulher), no que toca às consequências que tem para a vida quotidiana e para a interpretação do que as pessoas fazem ou do que delas é esperado.

Ao trocarem estas crenças de albinos comigo, os meus companheiros de viagem, para usar a metáfora de Quine, estavam a desbastar um caminho no meu jardim da crença. Nesse contexto, o fator da ostensividade era de menor relevância. O que era ali relevante nas crenças de albinos que me eram relatadas prendia-se com a retentividade – mais uma vez na linguagem de Quine, o peso do barco da teoria era tal que o rebocador da ostensividade cedia. Ao explorar as fronteiras ambíguas da classificação binária «preto/branco», eles abriam-me uma janela para a sua visão do mundo – davam um uso prático à classificação e, com isto, iam-me apresentando ao contexto relevante.

A divisão étnica «preto/branco» é uma característica central da visão do mundo de toda a gente em Moçambique, funcionando como princípio integrador dentro ou à volta do qual se apoiam todos os outros modos de diferenciação (sejam eles baseados em diferenças subétnicas, regionais, linguísticas, religiosas ou de classe). Todas as categorias étnicas referidas pelo meu companheiro de viagem (mulatos, chineses, albinos, pessoas do Chokwé) podem ser agrupadas, de diferentes maneiras, dentro ou fora da divisão principal, e, como tal, podem ser vistas como problematizando-a.

Em relação à linha de classificação principal, são todas marginais. Em algumas circunstâncias são tratadas como exteriores à grande divisão binária: são vistas como não tendo nada a ver com a divisão «preto/branco». É o caso de uma categoria que os meus companheiros omitiram, provavelmente, porque, lá está, não lhes era útil no contexto, que é a categoria étnica de «indiano».<sup>15</sup> O seu papel na sociedade e na economia é tão marcado, e o seu número é tão grande, que é mais fácil mantê-los rigorosamente fora da classificação «preto/branco».

---

<sup>15</sup> Uma categoria marginal, integrada por uma variedade de pessoas com origem no subcontinente indiano, que, no entanto, entre elas, não se reconhecem em nenhuma comunalidade específica.

Por outro lado, os grupos intersticiais podem ser colocados como categorias de fronteira entre os dois campos. As pessoas com as quais testei estes conceitos no decurso de conversas informais e amigáveis adotavam frequentemente esta estratégia. Em Moçambique, verifica-se muitas vezes uma tendência para juntar os «mulatos», os «chineses» e até os «índianos» ao grupo «branco», ao contrário do que sucede nas cidades sul-africanas, onde normalmente se adota o sistema anglo-americano do *one drop rule*, que impediria que tal jamais ocorresse. Isto é facilitado, no caso dos mulatos, por não serem muito numerosos, uma vez que um bom número deles passa na realidade por «negro» ou por «branco».<sup>16</sup> No caso dos chineses, por serem poucos e por estarem, de um ponto de vista sociocultural, claramente associados com os brancos.

De todas estas categorias intersticiais, porém, a dos albinos é a mais difícil de classificar, uma vez que são decididamente «pretos», mas a sua pele (a principal característica de diferenciação) é branca. Para além disso, por terem um estilo de vida igual ao dos negros das classes mais baixas, a sua exposição solar é por vezes maior do que aquela que a sua pele aguenta. Sofrem dessa exposição solar, o que significa que a ambiguidade da sua classificação passa também a ser associada à anomalia física: eles constituem um rude golpe nas noções comuns de integridade corporal. A nossa empatia com a condição humana dos outros leva-nos a reagir emocionalmente à evidência de falta de integridade física de outrem, pois ela põe em causa a nossa própria sensação de bem-estar pessoal, dando azo a todo o tipo de sentimentos de rejeição e/ou de compaixão compulsiva. Penso que isto explica os sentimentos de aversão aos albinos e à sua pele que repetidamente ouvi serem expressos de forma explícita.

Assim, a maneira inicialmente incompreensível como os meus companheiros de viagem encadearam toda uma série de observações díspares começa a «fazer sentido». Há uma beleza quase estruturalista na forma como, depois de terem problematizado o conceito de albino, se aventuraram a explorar as fronteiras do próprio conceito: percorrendo acerca de, por um lado, albinos que são mulatos e, por outro, acerca de pessoas que, em termos de classificação, são inteiramente «negras», mas cujas peles, negras, são mais claras e, portanto,

---

<sup>16</sup> Ou «quase branco» ou «quase negro», como na brilhante letra da canção de Caetano Veloso, «O Haiti não é aqui».

mais «brancas» (as pessoas do Chokwé). Não existe melhor exemplificação do que esta de como operam os requisitos estruturais da retentividade.

## Conclusão

Voltemos, então, ao enigma com que começámos: qual é a relevância para estas pessoas de dizer que «os albinos não morrem»? Tudo leva a crer que, se se diz que os albinos não morrem, não é porque eles fiquem vivos ou ativos depois da morte, mas porque não são enterrados. Ora, nesta, como na maioria das sociedades, o laço ctónico (de ligação com a terra) é uma parte central do sentido de pertença social das pessoas (Pina-Cabral 2002a). Que a terra não receba estas categorias étnicas intersticiais que são os albinos é um indicador bastante óbvio (e, por isso mesmo, poderoso) do facto de que, em Moçambique, hoje, a pertença social está essencialmente marcada pelo grande cisma étnico «preto/branco» – cisma esse que os albinos interrompem. Indiretamente, o que está em causa é uma recusa dos direitos de pertença que está a ser feita aos que sejam classificados como «brancos».

Apesar de descuidados e desconexos, ociosos e aparentemente irrelevantes, os comentários dos meus companheiros de viagem acabaram por se revelar, no fim de contas, suportes indispensáveis para o meu «jardim de crenças», como diria Quine – isto é, para a partilha intersubjetiva dos princípios de diferenciação moral e social que estão em jogo nesta sociedade. Ao passar-me estas crenças, os meus companheiros contavam que eu fosse «dócil quando confrontado com o mundo de um outro», como diria Paul Veyne (1988, 42).

Para terminar, não posso deixar de referir que quem falava comigo também era mulato. Tal não significa que tivesse mais ou menos probabilidade de atribuir valor empírico a estas crenças. Se a minha interpretação está correta, porém, ao falar comigo, os meus companheiros estavam também a mexer com o *web of belief* que constitui o mundo deles; estavam a refletir simbolicamente sobre a condição trágica desses que caem no meio do grande cisma étnico «preto/branco».

É fácil atribuir a origem histórica deste cisma ao momento colonial. Contudo, há que enfatizar que os interesses norte-europeus e

norte-americanos responsáveis pela atual economia moçambicana e por manter no poder a atual elite política – o chamado «Grupo dos Doadores» –, assim como muitas das ONG internacionais que se encontram em Maputo hoje, operam fortemente dentro dos pressupostos de tal binarismo étnico. Para a maioria destes agentes internacionais, a binariedade das relações étnicas é um dado óbvio e moralmente constituinte da sua presença «em África».

Esta visão neocolonial essencializante vê o «africano» como necessariamente «negro» – qualquer ambiguidade ou complexidade étnica historicamente constituída é vista como um resultado perverso de uma história colonial demonizada. A complexidade das relações históricas que deram azo à elite moçambicana atual escapam-lhes por completo. Aliás, hoje, como no passado, a tendência à «confusão» fenotípica entre as elites resultantes da expansão histórica portuguesa (a «mestiçagem») é algo que estes norte-europeus e norte-americanos veem com muito maus olhos (ver Capítulo 12).

Ao contar o que me contaram, os meus companheiros de viagem estavam a abrir uma janela para a sua visão do mundo (para as concatenações entre crenças que constituem o terreno de intersubjetividade em que as suas vidas se vão processando) e, ao mesmo tempo, estavam a permitir-me perceber a dolorosa condição em que se encontram, hoje, em Moçambique, as pessoas intersticiais como eles.

## Capítulo 10

# Crises de fraternidade

Nas linhas finais do seu relato pessoal sobre os horrores por que passou na sequência do ataque à vila de Homoíne (província de Inhambane, 1987), Hassane Armando dirige-se aos seus compatriotas e exclama: «Eu digo: vale mais a pena a vida do que a morte, e a morte do que a guerra.» (2018, 160).

O seu relato é um grito contra essa brutal crise da fraternidade que foi «a guerra dos 16 anos», como ele chama à guerra civil que assolou Moçambique no imediato período pós-colonial. Este capítulo tem por finalidade tecer algumas considerações sobre a fraternidade e a sua fragilidade face à cesura colonial. Para tal, recorrerei a exemplos literários referentes às décadas de 1970 e 1980.

## Alteridade

Procurei inspiração na leitura da obra filosófica de Emmanuel Lévinas (1989, 1996), onde o conceito de fraternidade está profundamente associado ao de alteridade – isto é, a diferença que questiona e, ao mesmo tempo possibilita, a fraternidade. Tendo em vista a centralidade da noção de alteridade na constituição das ciências sociais modernas (e da antropologia, muito em particular), chega a ser surpreendente quão pouca atenção analítica lhe tem sido dedicada.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Para mim, por exemplo, exercícios como o realizado por Michael Taussig em *Mimesis and Alterity* (1993) tendem a entrar com excessiva rapidez nos detalhes da

Lévinas avisa-nos de que «a alteridade [não pode] ser justificada unicamente como a distinção lógica entre *partes pertencendo a um todo indiviso*, que seriam unidas nesse todo por relações recíprocas rigorosas» (1996, 165). Para ele, as categorias de pertença social coexistem com uma outra forma de alteridade, que não é sujeita a uma polarização binómica e que é bem mais constitutiva. Ele tem em mente a interação interpessoal face a face, que implica um sentimento profundo e inarredável de corresponsabilidade ética – essa fraternidade essencial da coexistência, que é historicamente constituinte do ego de cada um de nós enquanto pessoa.

Ora, as ciências sociais modernas têm posto ênfase sobre a alteridade binómica em detrimento da confrontação face a face (a «empatia» – ver Throop e Zahavi 2020). Por ser constituinte de cada um de nós, essa alteridade cria em nós uma disposição para reconhecer a humanidade nos outros e, assim, coabitar um mundo partilhado. É essa disposição que torna possível a comunicação entre seres humanos que não partilham de um mesmo universo cultural. Caso contrário, como poderia uma pessoa entrar num universo cultural sobre o qual não partilhasse já de conhecimentos e hábitos de funcionamento?

A teoria social modernista punha o enfoque tão redondamente na pertença ao grupo (na «sociedade» ou «cultura», como sendo todos integrados) que acabou por silenciar esta outra forma de alteridade, atirando-a para as terras longínquas da psicologia. Adoto aqui a crítica que Lévinas faz à lógica totalizante inscrita na história do pensamento europeu (o atomismo), que nos leva a abordar implicitamente os «outros» como pertencendo a «um ou outro tipo» (1996, 166). Nas suas palavras, «devemos precisamente questionar a conceção segundo a qual, na multiplicidade humana, o ego seria reduzido a uma parte de um Todo, que se reconstituiria à imagem de um organismo – ou de um conceito – cuja unidade seria a coerência dos seus membros ou uma estrutura abrangente» (1966, 165). Ao realizar essa redução, o sociocentrismo moderno torna-se cego às implicações morais e cognitivas da coexistência permanente no comportamento humano dos dois registos de alteridade: o face a face e o sociocultural.

Ora, a fraternidade essencial, por muito que seja condição de toda a socialidade, está sempre sujeita aos constrangimentos da per-

---

discussão, sem ter previamente esclarecido os seus termos constituintes.

tença sociocultural (da «política», no sentido mais geral da palavra): quero dizer, às formas elaboradas de alteridade que a nossa disciplina se especializou em estudar.

Para o filósofo judeu, que vivera tão tragicamente a Segunda Grande Guerra, os ideais humanistas de paz e verdade que caracterizam o pensamento europeu, herdados da tradição filosófica saída da Grécia Clássica, tinham sido flagrantemente postos em causa pela natureza fratricida da história europeia. Confrontada tanto com o seu falhanço interior (na guerra fratricida e no Holocausto) como com o remorso da opressão imposta a outros (a passagem colonial), a Europa necessitou de olhar para além de si mesma «por forma a procurar o universo inteiro na sua autoconsciência», como nos diz o filósofo (Lévinas 1996, 163).

Ninguém negará que esse tipo de pulsão de autoquestionamento faz parte integrante da história das ciências sociais. Contudo, com a geração do pós-Guerra, conforme os antropólogos começaram a trazer a sua procura de alteridade para mais e mais perto dos seus terrenos ideológicos de partida, o ímpeto universalista virou-se sobre si mesmo. Ocorreu um descentramento da alteridade – não só na medida em que «nós» estávamos agora a olhar para «nós-próprios-como-outro», mas também porque o próprio instrumento desse olhar se tinha universalizado.

Hoje, o nosso mundo globalizado pós-colonial não é, afinal, um ambiente mais humano. África, o velho terreiro da escravatura e colonialismo, continua a ser ferozmente violentada. As pragas contemporâneas, porém, são especialmente perniciosas porque se apresentam de forma naturalizada, como que destituídas de causa ou causador – violência política, ódio étnico, falta de emprego, a pandemia da SIDA, ou a Ébola... estas são enfermidades desconcertantes, por trás das quais a face do opressor se tornou quase totalmente invisível. Os grilhões que prendiam o escravo, as carabinas que subjugavam a azagaia, parecem ter-se evaporado. Para os que sofrem atrozmente sob as pragas contemporâneas – e para os que olham de longe com horror e medo –, fica o espanto de não saber onde procurar a mão que tal miséria causa! Confrontados com um sentimento de perplexidade e desânimo semelhante ao que assolou a Europa que desvendou o Holocausto, o «nós» globalizado dos dias que passam vive amargamente uma nova *crise de fraternidade*.

Se as ciências sociais ainda têm alguma contribuição a fazer para a resolução deste quebra-cabeças, é seguramente através do reconhecimento de que a alteridade é tão permeável como persistente e que ela nunca é redutível a «todos totalizados». Por conseguinte, contrariamente a tantos dos que têm vindo a escrever nos últimos tempos sobre pós-colonialismo, eu penso que devemos lutar contra todas as formas de totalização que reduzam as nossas crises de fraternidade à operação de polaridades binárias claramente identificadas. Seja qual for a luta, os termos mediante os quais os campos se identificam (sejam eles de ódio racial, de crença política, de pertença de género ou quaisquer outros) nunca são absolutos e acabam sempre por ser efémeros. A relação entre identidade e alteridade revelar-se-á sempre assimétrica, como assinala Lévinas. Tal como no caso do massacre de Homóine, é difícil (e se calhar até, por vezes, contraproducente) procurar saber de que lado é que as balas vêm.

Assim sendo, é necessário estarmos em alerta para a possibilidade de as nossas análises funcionarem como formas de reprodução da legitimação dos termos de alteridade que suportaram os atos históricos específicos de opressão. Não podemos fugir para todo o sempre às crises de fraternidade, mas legitimar os termos da sua formulação – como se essas cesuras na fraternidade fossem permanentes, naturais ou logicamente necessárias – será sempre uma forma de contribuir para as tornar ainda mais sangrentas.

## O pano de fundo

Durante a Guerra Fria, contrariamente a Angola, não existiam em Moçambique interesses económicos internacionais de monta, pelo que só um movimento de libertação estava ativo (FRELIMO). A Independência, portanto, foi vivida universalmente com um enorme sentimento de esperança e o país estava inicialmente em paz. Aliás, durante as duas décadas precedentes à Independência, Moçambique tinha experimentado um processo acelerado de crescimento económico e modernização. Infelizmente, por um lado, os jovens líderes do movimento militar não estavam preparados para tomar em mãos um Estado moderno e, por outro, o êxodo da população branca e mulata durante o período de transição, que ninguém soube ou quis impedir, retirou os principais recursos humanos ao país.

Imediatamente depois, e em resposta a uma impotência crescentemente evidente para gerir a administração pública, foi implementada sem grande ponderação uma série de políticas de inspiração estalinista cujos efeitos nefastos se viriam a sentir no país por muitas décadas. Entre estas poder-se-ão destacar os exemplos da destruição do parco sistema de saúde rural existente, baseado em hospitais missionários, a remoção à força das populações para aldeias comunais, a destruição do sistema de distribuição comercial, a rapina sistémica do setor privado da economia ou ainda a constituição de campos de reeducação. Uma das mais terríveis manifestações desta disposição foi a «Operação Produção», dirigida por Armando Gebuza – o político da FRELIMO que, mais recentemente, foi presidente da República –, em que milhares de pessoas consideradas «improdutivas» foram retiradas à força das ruas da capital para serem transportadas sem preparação prévia para o distante norte do país, onde foram maioritariamente abandonadas à sua sorte.

Como resultado, a FRELIMO perdeu todo o capital de confiança que nela tinham depositado as populações rurais e desestruturou por completo a vida económica urbana. Dentro de poucos anos, iniciava-se uma guerra civil acompanhada de uma gravíssima crise no sistema de distribuição alimentar. No princípio, a RENAMO, força que se opunha à FRELIMO, foi apoiada pelos governos nacionalistas da África do Sul e pelas forças da Rodésia. Contudo, com o passar dos anos, a Rodésia deu lugar ao Zimbábue, cujas forças lutavam agora do lado da FRELIMO. O brutal envolvimento das forças do país vizinho, contudo, em nada mudou a direção da guerra. Tornou-se, então, óbvio que não se tratava de uma guerra causada por interferência externa, uma «guerra de desestabilização», como a FRELIMO ainda hoje persiste em chamá-la, mas sim de um movimento genuíno de insatisfação e falta de confiança política.<sup>2</sup>

Estávamos, sim, perante uma guerra civil sustentada por um profundo sentimento de desengajamento face ao aparelho de Estado por parte das populações rurais do norte do país, devido à forma como este tinha passado diretamente, e sem qualquer negociação de poder, das mãos da administração colonial para uma elite urbana maioritariamente Changana, sediada no sul do país (Geffray 1990).

---

<sup>2</sup> Ver Alcinda Honwana (2003, 66-70) para um relato distinto da história do conflito, feito a partir do ângulo de visão de um membro da elite de Maputo.

No início da década de 1990, depois da Queda do Muro de Berlim e um pouco antes da subida ao poder do Congresso Nacional Africano (ANC), na África do Sul, deixou de haver qualquer financiamento externo para a continuação da guerra. Os recursos do país estavam totalmente esgotados. Por iniciativa de movimentos ligados às igrejas anglicana e católica, efetuaram-se em Roma, em 1992, negociações entre as lideranças dos dois movimentos. Como resultado, realizaram-se eleições democráticas, em 1994, sob a égide das Nações Unidas e, mais tarde, voltaram a realizar-se eleições, em 1999 e em 2004.<sup>3</sup> A FRELIMO e o seu candidato a presidente foram sempre declarados vencedores com o apoio da «comunidade internacional», apesar das visíveis inconsistências ocorridas (Cahen 2002). Entretanto, apesar de, na capital, a RENAMO ter aceitado com alguma passividade a sua posição de oposição permanente, vai-se aprofundando a polarização entre as populações pertencentes à família sociocultural Tsonga a sul do rio Save e os Macua, que predominam no Norte, já que as elites militares Maconde fazem parte do partido FRELIMO.

## Crises de fraternidade

Os exemplos a que recorrerei neste ensaio provêm de dois romances (*O Advogado de Inhassunge*, de Luís Loforte, 2001; *As duas sombras do rio*, de João Paulo Borges Coelho, 2003) e de um filme documentário (Aldo Lee, *The Double Life of Dona Ermelinda*, 1995), juntamente com um ensaio autobiográfico (Ester Lee, 1999). Apesar de tratarem de eventos supostamente ocorridos depois da Independência, as três narrativas assentam sobre a descoberta surpreendente de que as continuidades transcoloniais não podem ser cortadas sem dor. A descoberta destas continuidades é, na verdade, em cada um dos casos, uma *crise de fraternidade*: momentos em que o que poderia ter sido de uma forma se revela de outra; momentos de vida ou de morte em que os laços criados entre pessoas pela per-

---

<sup>3</sup> Desde que este texto foi escrito nos meados da década de 2000, já muito mais coisas ocorreram. Mantenho, contudo, a análise apresentada no texto inicial por sentir que, no fundo, as suas conclusões continuam válidas passadas que estão duas décadas.

tença comum são irrevogavelmente negados ou reforçados de forma sublime.

Mas a fraternidade está associada à proximidade, à partilha comum de uma terra. Como insistia Lévinas, «A proximidade do vizinho – a paz na proximidade – é a responsabilidade do ego por um outro, a impossibilidade de deixar o outro só face ao mistério da morte» (1996, 167); «o meu vizinho é o ser por excelência» (1996, 10). Todo o laço de intersubjetividade envolve a partilha de um espaço comum. Assim, quando o apego telúrico (o sentimento de pertencer a uma terra) e os laços comunais (o sentimento de pertencer a um povo) entram em conflito, ocorre necessariamente uma crise de fraternidade.

Para simplificar: a terra é uma; o seu povo, portanto, tem de viver junto; qual, então, a causa que move a mão de Caim contra Abel? Essa causa, está claro, como nos ensina a *Bíblia*, é a procura da preferência divina: quer dizer, no linguajar dos nossos dias, o poder simbólico e a distribuição diferencial de recursos que este determina.

Nas páginas seguintes, atenderei especialmente à dicotomia étnica «branco/preto» com que já nos fomos familiarizando nos capítulos anteriores e ao importante papel político que ela desempenha na África pós-colonial, funcionando como um princípio abrangente no interior do qual ou através do qual se situam os outros modos de diferenciação sociocultural (sejam eles subétnicos, regionais, linguísticos, religiosos ou classistas).

No momento da Independência, os jovens líderes da FRELIMO, idealistas e autoritários, presumiram que seriam simplesmente capazes de impor à força um estilo de fraternidade universal baseada numa conceção moderna de estado-nação: quiseram impor não só um país, «Moçambique», como, sobretudo, uma *nação*, «moçambicana». No seu ímpeto tão igualitarista quão autoritário, rejeitaram todas as outras formas de solidariedade, tanto a discriminação racial quanto as formas de poder «tradicional» baseadas na religião, na origem étnica ou na linhagem aristocrática.

Num dos seus primeiros discursos, o jovem presidente Samora Machel proclama Moçambique como «um país onde se desenvolverá a liberdade, a dignidade e o amor entre os homens. Um país onde todas as crianças crescerão saudáveis e felizes» (Aldo Lee 1995). E, contudo, ao mesmo tempo em que ele fazia estas afirmações utópicas, os seus homens realizavam um assalto brutal sobre as soli-

dariedades quotidianas dos moçambicanos: destruíam-se hospitais; transportavam-se pessoas para aldeias comunais arrasando as suas casas para que não pudessem voltar; roubava-se-lhes a terra e as poupanças; torturavam-se e matavam-se os que protestavam. É que nada tinha preparado o povo moçambicano para se sentir moçambicano. Essa identidade nacional que queriam impor não tinha quaisquer outras raízes que não fosse a rejeição universal da dominação colonial branca: a «nação», por isso, tardava a emergir.

Os protestos de fraternidade nacionalista de Machel baseavam-se no pressuposto de que as pessoas podiam pura e simplesmente ser criadas de novo. O «homem novo» com que o presidente sonhava, porém, teimava em não surgir das cinzas. Machel e os seus apoiantes não perceberam que os sujeitos sociais são historicamente produzidos e, portanto, transportam em si as suas solidariedades primárias e os respetivos interesses que, em vez de serem criados por eles, *são o que os cria*.

Poucos anos após a Independência, portanto, o país estava devastado e endividado internacionalmente; havia guerra e fome por todo o território. Um quarto de século mais tarde, na viragem do século XXI, os líderes da FRELIMO eram já praticamente todos milionários a título pessoal e o país próspero que receberam das mãos da administração colonial tornou-se um dos mais pobres do mundo.

## O pescador e o advogado

A novela de João Paulo Borges Coelho, *As duas sombras do rio* (2003), pode ser vista como um ensaio ficcional sobre o tema do colapso das relações de fraternidade que acompanharam a guerra civil. O autor, um moçambicano de origem portuguesa, é um historiador militar e político de África de prestígio internacional e faz parte do grupo de intelectuais brancos que entusiasticamente apoiaram os primeiros anos da FRELIMO. A história que nos conta passa-se nas margens do rio Zambeze, a montante da barragem de Cabora Bassa, no lado moçambicano da fronteira tripla entre a Zâmbia, o Zimbábue e Moçambique. A personagem principal é um pescador que é encontrado num estado de estupor numa ilha no meio do rio.

O romance inicia-se com a descrição de uma paisagem ribeirinha verticalizada, vista pelos olhos de alguém cuja face está pousada

na terra. O tema principal do livro é a perplexidade das populações urbanas (o funcionário público, o comerciante, a enfermeira, o projetor de filmes, o capitão de rio, o soldado, a mulher do pescador) perante a instalação no seu mundo de um regime de barbárie absoluta cujas causas lhes são totalmente insondáveis. A sua cidade e as suas vidas são totalmente destruídas e os seus meios de contacto com o mundo exterior brutalmente interrompidos pela passagem repetida de hordas selvagens de invasores.

Duas outras personagens apontam para cisões externas de fraternidade: a mulata congoleza, que controla o comércio e o contrabando ilegal de marfim por meio da corrupção financeira e sexual dos oficiais zambianos; e o major zimbabueano, cujas tentativas de acabar com o contrabando de marfim e de proteger a população contra os assaltantes são apresentadas como egoístas e neocoloniais.

No fim do livro, a loucura pasmada do pescador acaba por ser curada na ilha abandonada a meio do rio onde ele tinha sido encontrado no início da ação. O instrumento da cura é a conjugação dos esforços de dois curandeiros: por um lado, uma refugiada rural que vem do Norte e cujos espíritos são da terra e, por outro, o curandeiro da cidade, um homem manco, cujo espírito-guia é um frade dominicano português do início do século XIX. Em seguida, já curado, o pescador dilui-se com a corrente do rio, numa evocação mística, tanto do comércio escravagista que fluía por aquele rio abaixo um século antes, quanto da ganância dos coloniais que, ao construírem a barragem, tinham afastado as margens norte e sul do rio – a sua integridade. No fim, o leitor é informado de que a natureza horripilante da crise de fraternidade a que a cidade tinha sido exposta com a ocupação pela horda selvagem se devia a um imperativo histórico: a herança do colonialismo.

Não encontramos no livro qualquer referência a quem são os partidos que fizeram a guerra – não a guerra de espíritos, mas a guerra de armas sobre a qual o romance necessariamente reflete. Contudo, se o autor se permite fazer um apelo à História, como faz nas últimas páginas, então é lícito perguntar: com que legitimidade pode ele limitar-se à História distante? A guerra que Borges Coelho descreve ocorreu entre duas forças armadas bem identificáveis: a FRELIMO, com a sua base urbana e apoio internacional, e a RENAMO, com a sua base rural e apoio sul-africano. À luz desse óbvio binarismo, torna-se problemático representar os segundos simples-

mente como bandidos selvagens, violadores sem causa, como faz o autor.

Na verdade, essa mesma perplexidade emerge da leitura do longo diário de terreno publicado em 2002 por Michel Cahen, um historiador francês marxista e também um dos simpatizantes iniciais da FRELIMO. Chamado ironicamente *Os Bandidos* (2002), o livro descreve o dia-a-dia da campanha eleitoral da RENAMO durante as eleições de 1994, que o autor acompanha como parte da comitiva de Afonso Dlhakama. O que o autor descobre, para sua crescente surpresa, e que nos demonstra através de uma série fascinante de curtas biografias dos líderes da RENAMO que vai entrevistando, é que a luta desta gente tinha causas profundas e a sua sede de paz é em toda a probabilidade maior até do que a dos soldados e quadros da FRELIMO.

Vêm-nos à mente as palavras de desespero de Wole Soyinka:

Há momentos em que chega a parecer que há uma continuidade diabólica (uma inevitabilidade) nisso tudo – que a conduta dos escravagistas (internos) dos nossos dias não é mais do que o teimoso resultado de um passado por expiar. [...] Assim, o papel da memória, dos precedentes antigos da criminalidade presente, governa obviamente as nossas reações aos imediatos e frequentemente ainda mais selvagens assaltos à nossa humanidade e às estratégias para a ação reparadora. Confrontados com uma imposição de equilíbrio deste género –, o peso das memórias contra as violações do presente – acaba por ser por vezes útil invocar as vozes dos *griots*, as sombras dos antepassados e os seus intérpretes contemporâneos, os poetas. [1999, 19-20]

Num outro romance, *O advogado de Inhassunge* (2001), Luís Loforte trabalha sobre o mesmo período, mas de um ângulo totalmente distinto. O autor é um jornalista que descende de uma prestigiada e antiga família «mista» de Inhambane. Apesar de menos bem-sucedido literariamente, o romance é bem mais franco na abordagem que faz das contradições e absurdos que acompanharam o imediato período pós-colonial.

O autor compensa a sua relativa falta de dotes literários como ficcionista com a profundidade da empatia que tem com as suas personagens e a sua cultura e com a franqueza da crítica que torna o seu romance tão encantador. Escrito em português padrão, o livro

reflete um conhecimento íntimo das línguas nacionais e dos modos de expressão que as caracterizam muito superior ao das obras de outros escritores moçambicanos que optaram por inventar uma espécie de português africanizado que tem muito pouco a ver com as línguas nacionais do país e que acaba por funcionar só como uma representação abstrata de uma vaga «africanidade».

A personagem principal é um negro que, nos últimos anos do período colonial, deseja passar por mulato. Quer tornar-se um advogado «assimilado», para o que pretende ser o descendente brasonado de um nobre português que teria ido dar à costa moçambicana como resultado de um naufrágio no século XVII. Enquanto tratou de causas que envolviam a população local negra, não teve problemas. Contudo, quando presumiu poder representar legalmente dois brancos perante o administrador, o seu embuste foi revelado e viu-se obrigado a fugir para o Norte. Tornou-se, então, guerrilheiro da FRELIMO. Mais tarde, já depois da Independência, quando assume o posto de oficial num campo de reeducação, começa a distanciar-se da atitude cínica e egoísta dos seus companheiros. Horrorizado, rejeita a nova ordem, de tal forma que, apesar dos seus créditos como herói na Guerra de Libertação, se torna um embaraço. É, então, mandado de volta à zona rural onde começara a sua vida como guerrilheiro – o planalto Maconde, na fronteira norte do país.

Aí, por vários anos, adota a postura do louco de aldeia, vagabundo e irresponsável. Um dia, porém, um líder militar maconde que se tornara político corrupto tenta usá-lo como bode expiatório na funesta encenação de uma manifestação política. Os homens do general pegam nele e espancam-no quase até à morte, expondo-o depois à ira da multidão sob a acusação de ser um espião. O povo, porém, reconhece nele o velho benévolo e impoluto e não se deixa enganar. Insurgem-se, recusando violentamente a acusação. O general, então, forçado a ver quem era esse velho inútil cuja fama de boa pessoa lhe estava a estragar o embuste, percebe, no último momento, que também ele o conhece. Era o guia que, na sua juventude, o tinha conduzido e protegido durante a perigosa travessia da fronteira colonial quando ele próprio começara a sua vida de guerrilheiro. Alguém com quem partilhara experiências profundamente formativas. De repente arrependido, o general assegura-se de que o velho é tratado das feridas e leva-o de volta para a capital, devolvendo-lhe o prestígio social que lhe é devido como «herói da Libertação».

No fim do livro, como deputado da FRELIMO no Parlamento pós-1992, o nosso homem está a pontos de cair mais uma vez em desgraça por expor a corrupção e a falta de humanidade da nova elite política «democrática». Nesse momento, então, depara-se com uma líder da RENAMO, também agora deputada, que, afinal, é a filha que ele tinha abandonado quando fugira ainda jovem das autoridades coloniais. Pai e filha reencontram-se num ambiente de profunda empatia, mas de grande desencanto.

O relato que Loforte dá das causas da guerra civil está no polo oposto do de Borges Coelho. A causa da guerra é aqui atribuída redondamente à FRELIMO sem procura de causas mais distantes. O general maconde explica claramente que a guerra era necessária porque, sem ela, os guerrilheiros que tinham recebido o controlo do Estado das mãos dos portugueses tê-lo-iam perdido imediatamente para a elite da capital. «Achas que lutámos só para entregar o poder num prato aos que não fizeram nada?», pergunta ele à personagem principal. E continua: a guerra era necessária «para militarizar a nossa sociedade», «algo que a guerra colonial não tinha conseguido fazer» – presumivelmente, porque, quando o poder fora entregue em 1974, a vitória militar não fora clara. «Se não tivesse havido guerra» depois da Independência, declara a certa altura o general alcoolizado, «eles teriam começado a acumular riqueza antes de nós» (2001, 83).

O livro propõe uma visão fortemente antiessencialista, vituperando contra os que querem manipular cinicamente a identidade. A personagem principal sustenta:

Estou cansado de me iludir [...]. Agora quero que os outros se iludam por mim, caso desejem [...]. No passado, eu iludia-me que era português puro [...], mas tive que fugir deles, porque fizeram-me ver que eu não era português nada, que me iludia. Depois, tentei iludir-me que era moçambicano, forcei-me com essa ilusão [...]. Todos estes anos eu fui-me libertando de todo o género de ilusões cuja origem era eu próprio. Nunca ganhei nada com ilusão nenhuma. Por isso... [2001, 141]

O nacionalismo pós-colonial entrou em conflito com outras formas de associação, em particular, com as formas historicamente radicadas de diferenciação étnica. No filme documentário a que me

referirei de seguida, assistimos a uma entrevista com um velho negro urbano, pai de dois quadros da FRELIMO, que sustenta:

Na minha vida, quando penso nisto, considero que Deus pertence aos brancos. Porque eles vivem bem. Agora, os pretinhos, pobrezinhos [ri-se], são uns diabinhos [volta a rir-se], não têm vida nenhuma. Nós vamos dormir com a barriga vazia. De vez em quando – há que ter paciência – tem de ser! Assim é que Deus nos fez. Portanto! Mas temos sorte porque a nossa terra é rica... [e, no entanto,] não sabemos transformá-la. Só os europeus sabem fazer isso. É Deus! [Aldo Lee, 1995]

Ao mesmo tempo que protesta contra a distinção «branco-preto», este velho está a tentar encontrar uma explicação para o facto mais perturbante de, depois da Independência, não ter havido maior fraternidade. Os seus filhos fugiram de casa para ser guerrilheiros, ele próprio esteve preso pela polícia política colonial (PIDE) e foi torturado, mas, quando a terra passou a ser sua, quando chegou a Independência, a casinha que estava a construir foi expropriada e ele teve de passar o fim da sua vida na miséria. Se aceita que o entrevistem, é precisamente por causa dos laços de amizade transcolonial que o prendiam a uma moçambicana branca, cuja história o filme narra. O seu protesto, portanto, é menos contra a evidente injustiça da diferença «branco-preto», que ele naturaliza atribuindo-a a Deus, do que contra o incompreensível falhanço dos laços de fraternidade que ocorreu no período pós-Independência.

Assim, ao protestar contra essa quebra trágica nos laços de fraternidade não está mais do que a procurar uma ocasião para revalidar a necessidade dessa fraternidade, tal como na *Bíblia*, onde a ação criminal de Caim é vingada por Deus em prol do futuro da humanidade – para que fique como aviso. Ao punir Caim, Deus deseja assegurar-se de que, no futuro, o padrão correto de relações fraternas seja cumprido. Deus ouve o sangue de Abel gritando por ele a partir da terra e vinga-o, retirando a Caim o direito à terra. Este, então, torna-se «um fugitivo e vagabundo à face da terra» (Genesis 4, 8-16).

Aqui, a ênfase sobre a *terra* é particularmente evocativa. Partilhar um ambiente, estar face a face obriga necessariamente duas pessoas a uma relação ética de responsabilidade mútua. Como veremos no caso seguinte, pertencer a uma terra inevitavelmente significa que se é confrontado face a face com os vizinhos. A quebra dos laços

fraternos, portanto, implica uma quebra com a terra, uma quebra no laço telúrico.

Ora, a alteridade não é redutível à fraternidade essencial resultante do contacto humano face a face, como tivemos já ocasião de enfatizar. Sobre esse laço, sobrepõem-se necessariamente as relações de alteridade resultantes da pertença a grupos. Nas palavras de Lévinas,

[...] o outro é o vizinho, que não é necessariamente parente, mas pode ser. E, nesse sentido, se formos para o outro, somos para o vizinho. Mas se o vizinho ataca o outro vizinho ou o trata com injustiça, que podemos nós fazer? Nessa altura, a alteridade assume um outro aspeto. Na alteridade, podemos encontrar um inimigo ou, pelo menos, somos forçados a confrontar o problema de saber quem tem razão e quem está errado, quem é justo e quem é injusto. Há pessoas que estão erradas. [1989, 294]

Quando os laços comunais afastam as pessoas, observa-se uma contradição com o sentimento de proximidade da fraternidade, o sentimento de vizinhança que reúne as pessoas que partilham de uma terra, para usar a expressão de Lévinas.

Na África Austral, o passado colonial recente significa que o cisma mais profundo na comunidade é a distinção étnica «branco-preto». Ela não só corresponde a uma diferença de origem historicamente validada, como corresponde também a diferenças profundas nas condições de classe, educação e liberdade de movimento. Em Moçambique, pelo menos, não restam dúvidas a ninguém sobre isso: um branco ou mulato cuja vida se torne insustentável (e a tantos isso aconteceu, tanto por razões de subsistência como por perseguição política ou policial!) tem mais chances de recorrer a parentes portugueses para obter residência na Europa do que aos seus vizinhos negros.

## **Dona Ermelinda**

A história de Dona Ermelinda, que resumirei de seguida, chega-nos por meio de muitas vozes, mas ela é-nos mediada por três registos principais: (a) o seu diário, mutilado e traduzido para inglês pela filha; (b) o livro em inglês escrito pela filha, onde os extratos do

diário se encontram publicados (Ester Lee 1999); (c) o filme documentário do neto, onde este dá voz a muitas das personagens da história (Aldo Lee 1995).

O diário começa por relatar a história da migração da família de Ermelinda de uma aldeia em Trás-os-Montes (NE Portugal) para Moçambique nos finais do século XIX. De seguida, narra a viagem que ela própria realizou a Portugal enquanto criança, logo a seguir à morte precoce da sua mãe; viagem que a deixara para toda a vida perturbada com memórias de um lugar que lhe seria sempre irremediavelmente estranho. Muito rapidamente o leitor percebe que a causa imediata que a leva a escrever o diário é a Revolução em Portugal. Em 25 de abril de 1974, por puro acaso, Ermelinda, nessa altura já viúva e muito rica, encontrava-se num hotel de luxo de Lisboa, num quarto virado para a avenida da Liberdade. A empregada que lhe traz o café ao quarto nessa manhã aconselha-a a não sair, porque estava a ocorrer uma revolução.

Por baixo da sua varanda, por dias a fim, a população da cidade e o Exército, constituído por jovens milicianos profundamente cansados da guerra colonial, passam em ruidosas manifestações, celebrando alegremente a liberdade reencontrada depois de 45 anos de ditadura. Para grande surpresa sua, porém, ela não consegue sentir qualquer simpatia para com eles. Acaba por descobrir que, na verdade, se não consegue simpatizar é por uma razão simples: este não é o seu país! Ali mesmo, ela decide voltar a Moçambique. A filha Ester, uma portuguesa casada com um cidadão britânico vivendo na África do Sul, rejeita toda e qualquer associação com Moçambique. Ermelinda, porém, descobre a força profunda que a liga à sua terra: «Eu não pertença à Europa», escreve. «Não tenho a mínima ideia do que se vai passar em África. Mas mesmo que tivesse, não faria qualquer diferença. Já me decidi. [...] Nunca quis estar noutra local.» (Ester Lee 1999, 64 e 60).

O resto do diário descreve os dolorosos e inesperados eventos que se seguem a esta decisão. De volta a Moçambique, Ermelinda encontra-se sentada sozinha na sua impecável casa colonial (na lindíssima avenida Duques de Connaught, hoje avenida F. Engels), fazendo croché desesperadamente e agonizando com as notícias que ouve na rádio dos eventos traumáticos que acabam por levar ao êxodo quase total daqueles com quem sempre tinha vivido: a classe média colonial branca e mestiça. Mesmo assim, fica, porque está

convencida de que não tem outra «terra» para onde ir. Aquele é o seu solo, o seu lar, a sua pertença. No dia da Independência, escreve:

Ninguém nos diz qual será a política da FRELIMO para com os estrangeiros. Estrangeiros? Isto é o nosso país, o lugar onde nascemos e queremos viver. A minha casa está cheia de fantasmas acusando-me pela minha decisão de ficar. No entanto, decidi pedir a cidadania moçambicana. Ser português e moçambicano é proibido; é assim que assino o meu destino sem ler as regras. [Ester Lee 1999, 73]

Pouco tempo depois, a firma familiar, que herdara do marido, é abandonada pelos gestores. Como única representante do grupo original de acionistas que ainda reside no país – ainda por cima, sendo de longe a principal acionista –, ela recebe ordens das novas autoridades para assumir funções de gestão. Pela primeira vez na sua vida, com 67 anos, vê-se obrigada a assumir atividades extradomésticas. Para cúmulo, torna-se consciente de que só poderá sobreviver materialmente se a empresa sobreviver, pois todo o seu dinheiro fora confiscado. Decide-se então a manter a firma viva, custe o que custar. Mas sem sucesso.

Com o tempo, vai ficando muito claro que mais ninguém está interessado em que a firma sobreviva e que ela é, de facto, refém de uma gigantesca farsa, cuja finalidade é a rapina do aparelho produtivo. Até o contabilista, em quem sempre confiara, rouba fabulosas quantias usando a assinatura dela e foge para o estrangeiro. De repente, por causa disso, Ermelinda cai nas malhas dessa espécie de «justiça» que vigorava nesse período revolucionário. Encontra-se no meio de um processo judicial kafkiano, prolongadíssimo e dolorosíssimo, em que é acusada de roubar a empresa da qual, nessa altura, ela é já a única e absoluta proprietária.

Apesar de toda a retórica de unidade nacional e utopia socialista que caracterizou o período, confrontados com a insegurança generalizada, todos à sua volta assumem a posição de, «já que a casa está a arder, salvem-se todos»: cada um pega no que pode, sem pensar a quem pertence. Os membros da cela do partido da empresa, que são realmente quem ali manda, usam-na desavergonhadamente como frente para o total desmando e a rapina descarada. Entretanto, deixou de haver comida no mercado e ela, que vive sem outros apoios, começa a dar sinais de desnutrição.

A sua saúde periclita e a sua presença diária de olhos abertos torna-se francamente incómoda para os membros do partido na empresa. Mandam-na de volta para casa, mas mantêm-na virtualmente na situação de prisão domiciliária devido às perversidades do processo judicial que se prolonga interminavelmente e que, por absurdo que pareça, é muito útil para todos que a rodeiam. Entretanto, inicia-se a guerra civil e a cidade recebe toda uma vasta população de gente desenraizada. A irmã e a família vivem ali perto, barricados dentro de casa, e a filha não vive longe, em Durban, mas Ermelinda sente-se cada vez mais distanciada deles. Deixa de sentir quaisquer laços para com eles e começa a fazer novas amizades.

Uma das últimas passagens que sobrevivem do diário conta a história de uma velha que ela tinha conhecido, que tinha vindo da zona rural para a cidade para escapar à guerra. Tinham-lhe dado um apartamento no décimo andar de um prédio onde os elevadores há muito tinham deixado de funcionar. Como nunca tinha usado umas escadas, tinha muito medo de entrar naquele corredor vertical, escuro e frio. Desistiu, pois, de sair à rua e, por isso, morreu de fome lá em cima, sonhando com os seus campos nativos. Esta parábola de rompimento telúrico funciona como uma sinalização para Ermelinda do que lhe teria acontecido a ela, se tivesse persistido em ficar sentada na cama do seu quarto de patroa colonial a fazer croché e a olhar pela janela da sua enorme casa.

Contudo, quando escrevia esta passagem, a vida de Ermelinda aproximava-se já de mais uma mudança transcolonial, desta vez ainda mais radical e igualmente imprevisível. Estávamos então em 1979, mas ela só viria a morrer em 1992, catorze anos depois. Alguém rasgou as últimas quarenta páginas do diário. Por isso, nunca poderemos saber que pensou ela dos acontecimentos impressionantes a que assistiu e descreveu. Existem dois suspeitos relevantes neste ato de mutilação: a filha Ester ou o então futuro amante, Mucavele – ambos lutaram pelo direito a narrar a sua memória. Lutavam ainda na altura em que o filme foi realizado (1995). No diário, tal como hoje o podemos ler, existe só uma referência a esta última figura, trinta anos mais jovem do que Ermelinda. Na verdade, só chegamos a sentir que o conhecemos e só o ouvimos falar através do filme documentário produzido pelo filho de Ester, o cineasta Aldo Lee (1995).

Conforme se foi distanciando da sua família, fugindo sempre que possível ao contacto com eles, Dona Ermelinda começa a fazer

amizades com jovens homens negros, a quem leva a jantar fora e com quem vai dançar e a quem oferece como sinal de carinho as suas obras de croché. Muito mais tarde, com enorme persistência e muito dispêndio de energia, consegue que o Estado lhe pague o que lhe era devido pela nacionalização da empresa e consegue libertar-se das peias jurídicas que a aprisionavam. Contudo, quando morre, não há qualquer sinal de todo o dinheiro que recebera, assim como dos proventos resultantes da venda de todo o valioso recheio da sua casa (aquando da sua morte, a filha vai encontrar a casa quase totalmente vazia).

O Mucavele veio viver com ela e, pouco depois, vieram também os filhos deste, assim como a sua jovem mulher – que, ironicamente, tem por nome Cadre. A relação de Ermelinda com esta mulher foi sempre extremamente tensa porque a acusava de roubo. Nunca acusava o Mucavele.

A sua aparência física, assim como o seu estilo de vida, mudou radicalmente. Uma vez, quando o neto viajou a Maputo para a visitar, a irmã teve de a tirar lá de casa para a lavar e vestir, antes de a apresentar ao rapaz, pois teve medo de que ele ficasse traumatizado. Quando Ermelinda visitou a família da filha em Durban, já no fim da sua vida, a neta descobriu para seu espanto que a avó não tinha a mínima noção de como se usava champô e afirmava nunca ter comido gelado.

Os extratos da entrevista com o empregado doméstico de Ermelinda que nos são apresentados no filme do neto são fascinantes. Este homem, que tinha trabalhado quase toda a sua vida para uma família tipicamente colonial, foi repentinamente confrontado com uma situação onde tudo, mas mesmo tudo, tinha sido posto de pernas para o ar. A antiga patroa abandonou por completo os hábitos de higiene e arrumação que tinham feito dela anteriormente uma patroa tão exigente. O seu mundo deixou de fazer sentido no dia em que o Mucavele entrou lá em casa. Este último tentou muitas vezes pôr na rua o ex-empregado. Mas este resistia, pois não tinha para onde ir. Ermelinda, que há muito não lhe dava ordens ou pagava qualquer salário, apoiava-o sempre e assim foi conseguindo impedir o despejo. Não lhe era permitido, no entanto, entrar em casa e a ex-patroa insistia terminantemente em fazer todo o trabalho doméstico para o Mucavele – inclusive, o que chocava muito o ex-empregado, lavava ela todas as suas roupas.

A morte trágica de Dona Ermelinda constituiu um fim bem apropriado para esta história da sua procura de um laço com a sua terra através da reconstituição de laços de fraternidade com o seu povo. Conforme a morte se aproximava, ela ia pedindo insistentemente ao Mucavele que a enterrasse viva. É pelo menos isso que tanto este como o ex-empregado relatam ao neto. Não queria que a enterrassem no enorme mausoléu de mármore negro que fora construído para eles pelo seu ex-marido. Na verdade, em 1987, ela fez mesmo um testamento a favor do Mucavele, cancelando o que anteriormente tinha feito a favor da filha (em 1981). Após a sua morte, porém, esta última pôs o caso em tribunal e, como a lei moçambicana continua a ser moldada no direito português, os direitos da filha sobrepuseram-se e o testamento a favor do Mucavele foi declarado inválido.

Dona Ermelinda pedia que a enterrassem viva porque sabia que, quando morresse, a sua família exigiria o corpo e se recusaria a enterrá-la em terra firme, junto com os seus novos compatriotas. O desejo de controlar o seu próprio enterro, porém, era irrealizável. No fim, sem saber muito bem o que fazer, o Mucavele e a família assistiram impotentes à morte lenta da velhinha. Quando ela se aproximava do fim, chamaram o empregado, que pegou nela às costas e, penosamente, a levou para casa do vizinho da frente, um médico branco. Ela acabou por morrer na rua enquanto estava a ser transportada às costas do empregado.

A família, está claro, desconsiderou por completo os seus desejos e enterrou-a no pomposo túmulo de mármore negro no principal cemitério do período colonial. Curiosamente, numa entrevista incluída no filme do neto, a filha Ester, principal responsável por essa decisão, afirma sofrer de sentimentos de culpa por ter feito isso.

A história, porém, não acaba assim. Uns meses depois, o túmulo foi violentado por ladrões que queriam roubar as decorações metálicas dos caixões. Confrontada com a necessidade de voltar a enterrá-la, a filha já não teve coragem de ir, uma vez mais, contra a vontade da mãe. Pediu aos seus parentes que ainda estavam em Maputo que devolvessem o caixão do pai ao mausoléu e que o murassem definitivamente. Quanto ao caixão dela, pediu que o deitassem na vala comum. No fim, o desejo de Dona Ermelinda de uma união com a sua terra acabou por ser cumprido.

## A paz na proximidade

A história desta senhora e das andanças do seu cadáver, tanto quanto a diluição no rio do pescador pasmado de Borges Coelho, ou, ainda, a perplexidade e o desencanto do reencontro do ex-guerrilheiro com a filha, também ela ex-guerilheira mas do campo oposto; todas estas histórias/estórias, assim como tantas e tantas outras da África pós-colonial (vem à mente *Disgrace*, de J. M. Coetzee, 1999), não fazem sentido nenhum se forem vistas puramente à luz da pertença de pessoas a grupos, em termos da caracterização de pessoas como sendo de um ou outro tipo. De facto, se insistirmos em procurar a lógica das relações humanas dentro da abrangência de categorias de classificação étnica (racial, neste caso) ou de classificação nacional (ou ainda de classe ou de género, pouco importa), seremos totalmente incapazes de captar o nexu inscrito nestes relatos, nestas vidas, nestes sentimentos transcoloniais.

Por exemplo, como poderíamos então compreender, no romance de Borges Coelho, a profunda ambiguidade da enfermeira Inês, que a leva a esconder-se de vergonha, em relação ao homem que a fez refém, a violou e que, apesar de tudo, provavelmente a amava profundamente; como compreender a repentina crise do general corrupto de Loforte, quando este descobre que, desta vez, o inimigo que ele inventou para fins egoístas era, afinal, alguém com quem ele tinha partilhado uma experiência inesquecível que o marcara para sempre; como compreender o sentimento de culpa da filha de Dona Ermelinda, quando recusa à mãe o enterro que esta desejava, e a sua cedência perante o segundo enterro?

Mais uma vez, há que reforçar que a resposta de Caim ao apelo de Deus – de que ele não é o guardião do seu irmão – foi dada irradamente e em má-fé. Na frase de Lévinas que se tornou tão famosa: *Même quand il ne me regarde pas, il me regarde*.<sup>4</sup> Sentir apelo pelo nosso vizinho é a própria fundação da ética. Há que reforçar, porém, que tal não implica que não haja lugar no mundo para as relações políticas ou que a autodefesa não seja imperativa.

O «terceiro partido» (isto é, a pertença ao grupo) impõe-se à relação face a face. Assim, a lógica da etnicidade ou a do nacionalismo

---

<sup>4</sup> Um trocadilho que joga com a ambiguidade em francês entre «ter a ver com» e «olhar para».

– tanto quanto a de pertença de classe ou a de género – não são canceladas pela força da relação de «paz na proximidade». O que há a compreender é que tão-pouco anulam a relação face a face. Na verdade, a relação de corresponsabilidade ética é, por um lado, anterior à presença de terceiros e, por outro, reimpõe-se a esta a todo o momento.

A forma como a etnicidade, por norma relativamente pacífica, pode dar azo a atitudes de enorme violência e «desumanidade» – em que a humanidade do outro chega a ser negada – apresentar-se-á sempre como um desafio intelectual para o analista enquanto a análise partir da perspectiva da diferença grupal. A passagem do reconhecimento pacífico, por parte dos agentes sociais, de que se inserem em processos diferenciados de devir comunal – aquilo a que certos analistas chamam «uma etnicidade do quotidiano» – para formas de relacionamento étnico violentas ou fortemente discriminatórias, que assentam sobre atitudes radicais de *othering* («outramento?»), não pode ser compreendida se partirmos da diferença, naturalizando-a.

A força da violência contra esse «outro», o exacerbar do medo e a conseqüente reação excessiva serão sempre paradoxais se nos esquecermos de que nenhum outro humano é totalmente outro em momento nenhum. Esse processo de fetichização do outro, que passa pelo aprofundamento e impermeabilização de fronteiras numa tentativa de apagar a fraternidade, só pode ser entendido se analisarmos a alteridade grupal a partir da semelhança humana, a partir dessa mesma fraternidade básica (essa outra alteridade anterior) que é sempre anterior, mas também sempre posterior ao ato da sua própria negação.

## Notas finais

Na escrita deste ensaio, fui influenciado decisivamente pela leitura do discurso sobre memória e esquecimento em África, pronunciado por Wole Soyinka. Ao mesmo tempo, porém, sinto necessidade de o contestar. O seu ensaio *Reparations, Truth and Reconciliation* é essencialmente uma elaboração do argumento de que, nas suas palavras, «algum elemento de restituição é essencial depois do desaparecimento» (1999, 36). E, de facto, em princípio, é difícil discordar desta afirmação. Não sentimos nós todos o chamamento da fraternidade essencial? Contudo, nem todos os efeitos dessa noção se

tornam imediatamente aparentes e pode ser que não concordemos igualmente com todos eles, precisamente, devido a esse mesmo chamamento à corresponsabilidade ética que nos movia no início a concordar com a afirmação.

Soyinka confronta-nos com um exemplo hipotético: «O que é que haveria de incrível ou eticamente inaceitável na imposição de uma taxa geral à população branca sul-africana?» (1999, 25). Na verdade, considerando os séculos de exploração e expropriação que ocorreram, será que uma ideia dessas seria assim tão escabrosa?

À luz do material que acaba de ser apresentado, porém, eu consigo pensar numa razão pela qual essa noção seria profundamente problemática. Para implementar um tal imposto, seria necessário consolidar e reproduzir as próprias categorias de discriminação racial que permitiram historicamente a exploração e a expropriação. Ora, ao essencializar o cisma étnico «branco-preto», eu estaria a contribuir para o tornar um instrumento ideológico passível de sustentar ainda mais atos de exploração e expropriação – como, aliás, é bem patente nos desenvolvimentos históricos mais recentes em África.

O próprio Soyinka concede que «é possível que haja algo na magnitude dos males infligidos que transcende os sentimentos de vingança, mesmo até de qualquer reposição» (*ibidem*, 68). A magnitude de alguns crimes de dimensões históricas, tais como a escravização de África, a violência patriarcal sobre mulheres e crianças ou a perseguição milenar dos judeus significa que qualquer tentativa de reposição corre o risco de se transformar numa forma de totalizar as próprias categorias que tornaram esses crimes possíveis.

O pasmo tresloucado do pescador de Borges Coelho ou a incapacidade para fechar os olhos ao sofrimento do ex-guerrilheiro de Loforte devem-nos preparar para a compreensão das palavras que o Mucavele, o amigo de Ermelinda, dirige ao neto desta: «Claro que a nossa amizade não vai parar aqui!» As palavras de despedida dele soam com um eco forte desse sentimento de fraternidade abrangente: «Aldo, encontrei o teu avô! Quando vieres a Maputo, eu chamo-me Ermelinda. Quero que saibas que me chamo Ermelinda Soares Ferreira quando vieres a Maputo. OK? Sou o teu avô.»<sup>5</sup> Ele

---

<sup>5</sup> É interessante notar que Mucavele presume a utilização pelo marido de uma mulher dos termos de parentesco com que essa mulher se refere aos seus próprios parentes. Esta prática é corrente entre povos da família Tsonga (Webster 1976).

reivindica uma consubstancialidade com Ermelinda que, numa vertente positiva marcada pelas continuidades transcoloniais, equivale ao tipo de coparticipação do tropo do canibalismo colonial, marcado pela incompreensão mútua, representava.

Mesmo tendo sido confrontado com a total perplexidade de todos sobre a natureza da sua relação com a velha branca e mesmo face à reinstalação das categorias de discriminação grupal imposta pela família e amigos dela após a sua morte, o Mucavele continua a recusar-se a pôr de lado o laço de comunhão abrangente que ele e ela tinham procurado e vivido.



## Capítulo 11

# Cisma e continuidade

O primeiro dos vários estudos que Victor Turner escreveu sobre os Ndembu da Zâmbia, publicado há já mais de meio século, intitulava-se *Cisma e Continuidade numa Sociedade Africana* (1957). Nele, o autor sustentava que a vida social é um processo dinâmico que evolui temporalmente através de ciclos relativamente regulares de crise e pacificação. Todo o cisma envolve alguma continuidade e toda a continuidade leva inevitavelmente a um cisma. O conflito social, portanto, é tão destrutivo quão criativo, pois é através da processualidade do conflito e sua resolução que se criam e recriam as cesuras (e, portanto, também as alianças) que estão na base das categorias que determinam a atribuição da ação social.

Na época, Turner e os seus colegas da Escola de Manchester trabalhavam com uma noção robusta de estrutura social e o referente empírico característico das suas análises era a pequena aldeia rural nas margens da sociedade colonial. Hoje, a nossa atitude para o conceito de estrutura alterou-se. Por um lado, tendemos a confiar menos na robustez das estruturas sociais; estamos mais inclinados a abordar os processos de estruturação social como incompletos; mais como tendências estruturais do que como sistemas autorregulados. E, por outro lado, o nosso referente empírico típico, por muito localizado que seja, acaba sempre por abarcar influências globais.

Assim, em primeiro lugar, a utilização feita por Turner do conceito de liminaridade de Van Gennep para analisar as crises regulares que pontuavam a vida social das pequenas comunidades rurais africanas

abriu as portas a um longo e riquíssimo debate sobre o significado e as implicações da marginalidade e das suas relações com os fenómenos sociais de estruturação e poder (Pina-Cabral 1997). Em segundo lugar, a mudança do referente empírico característico das nossas análises significa que nenhum de nós consegue hoje delimitar as fronteiras do seu objeto com o à-vontade com que o faziam os antropólogos do período clássico. Em 1957, o objeto de estudo de Turner era «uma sociedade africana», mas ainda em 1971 José Cutileiro chamava à vila alentejana que estudou *a Portuguese rural society*. A mudança foi rápida. Nas últimas décadas, o conceito de «sociedade» perdeu a sua unicidade, preferindo muitos antropólogos trabalhar com conceitos menos robustos, como o de «socialidade» (Toren 1999). Para além disso, o inter-relacionamento entre todas as partes do mundo é um fator que nunca pode estar muito distante da nossa atenção, se quisermos analisar com finura qualquer evento social.

Em suma, abordamos as relações entre poder e estrutura sempre através do prisma de dois tipos de complexidade. Por um lado, o cisma da descolonização transporta consigo continuidades transcoloniais, face às quais se geram novas potencialidades. Por outro, situamos os objetos de estudo em contextos globalizados onde também nós somos sujeitos aos efeitos do poder e da hegemonia a nível mundial. Podemos caracterizar esta nova atitude como «anticesurista», pois tratamos o cisma como uma forma de continuidade e não como o momento fundador.<sup>1</sup> Vendo a cesura colonial como crise, portanto, ela torna-se só mais uma onda numa história que será sempre longa.

## Portugalidade e «agência»

Como fica claro dos capítulos anteriores, ao abordarmos a relação entre Portugal e os territórios africanos que, historicamente, foram suas colónias, não estamos a tratar de uma relação de curto prazo ou cuja relevância possa ser considerada algo do passado. Contudo,

---

<sup>1</sup> Seguindo Hermínio Martins, recorro ao conceito de «cesurismo» para referir as teorias e conceitos que «sublinham a descontinuidade na mudança como o 'momento' privilegiado da nossa experiência e da nossa reflexão cognitiva sobre ela» (Martins 1974, 280).

os termos da relação – África e Portugal – não podem deixar de ser questionados. Num primeiro momento, pode parecer que sabemos bem ao que nos referimos quando falamos de «sociedades africanas» ou de «Estado português». E, num certo sentido, não há dúvida de que sabemos. No entanto, as ambiguidades abundam.

Poder-se-ia dizer que, se o conceito de «território africano» se aplica a um referente mais indeterminado, já o de «Estado português» é mais concreto. Mas será mesmo assim? Será que podemos estar seguros quando adjetivamos como «portugueses» todas estas pessoas, espaços e tempos? Não quero, ao fazer esta afirmação, negar a existência de fatores de continuidade temporal, tanto de natureza cultural como socioestrutural. Trata-se antes de chamar à atenção para a necessidade de questionar constantemente a relevância e o contexto de referência das categorias de «agência coletiva», sejam elas nacionais ou étnicas. Ora, nesta matéria, a recorrência à noção de «Estado português» como entidade analítica dá azo frequentemente a formas de destemporalização e, portanto, de descontextualização.

Consideremos os ensaios que Boaventura Sousa Santos publicou no início do nosso século sobre a condição pós-colonial, uma vez que constituem uma das mais notáveis contribuições contemporâneas para esta discussão (por exemplo, Boaventura Sousa Santos 2001). O autor argumenta a favor de uma aproximação situada do «pós-colonialismo», com o que só podemos estar de acordo. Contudo, o seu vasto edifício teórico acaba por ser minado pela sua adoção de uma noção excessivamente robusta de «portugalidade»<sup>2</sup> e de «Estado português». Tal está associado à sua conceção de Estado, que, no caso português, teria «falhado a sua vocação» – afirmação distópica que evoca ecos teóricos teleológicos. Segundo o autor, confrontado com a necessidade de homogeneizar a cultura perante outras nações, o Estado português nunca teria conseguido «desempenhar adequadamente as suas funções. O que explica a situação da cultura portuguesa» (Silva e Jorge 1993, 28).

Para Sousa Santos, portanto, «a cultura portuguesa é uma cultura de fronteira», fazendo eco da famosa análise de Buarque de Holanda sobre as origens do Brasil (1982 [1936]). Assim, a cultura portuguesa «não tem conteúdo» por virtude da incapacidade multissecular do

---

<sup>2</sup> Não se trata, aliás, de uma característica recente no seu pensamento (ver Silva e Jorge 1993, 27-37, sobretudo).

Estado português para realizar as tarefas que supostamente lhe competiriam (2001, 26). Podemos, então, presumir que as outras «culturas nacionais» europeias surgidas no século XIX seriam o referente normativo aqui relevante.

Ora, afirmações deste tipo levantam graves problemas analíticos mal queiramos contextualizá-las. Assim, o autor permite-se falar atemporalmente do «colonialismo português» ou do «colonizado português» (*ibidem*, 27), desenvolvendo todo um argumento prospetivo sobre «a debilidade e incompetência do Próspero colonial português» (*ibidem*, 74). Mas será que temos mesmo a certeza de estarmos a ser relevantes quando nos referimos a um produtor de algodão *ndau* no período da anglo-saxónica Companhia de Moçambique como um «colonizado português» (*Portuguese colonial subject*)? Será que os «portugueses do Oriente» que viviam em Xangai, Tianjin ou Hong Kong, na década de 1930, eram «portugueses» da mesma forma que eu sou hoje? Será que há algo de útil na caracterização das minas de diamantes de Angola ou dos futuros campos de petróleo timorenses ou são-tomenses como comungando de uma «condição pós-colonial portuguesa»? Em que medida é que o colonialismo dos prazos moçambicanos no século XVII e o Estado colonial moderno que aí surge, nas décadas de 1960 e 1970, eram igualmente «portugueses»? Não haverá aqui uma perigosa essencialização das categorias «português» e «Estado»?

De acrescentar ainda: tal como Clarence-Smith famosamente constatou (1985), o Estado português não é um único estado através da História Moderna. Existiram pelo menos três surtos imperiais resultantes da expansão portuguesa (o asiático, o brasileiro e o africano – para sumariar) e eles correspondem não só a regimes económicos distintos, como a regimes de colonização distintos, a regimes legais distintos, como ainda a regimes raciais muito diversos. Para além disso, a separação artificial entre a expansão realizada dentro de contextos imperiais e a expansão realizada através de processos de mobilidade pessoal trans-estatal leva a uma falsa estatização, por assim dizer, do que, na maioria das pessoas que saíam de Portugal em qualquer uma das três épocas/regimes, era uma mobilidade pessoal que não se limitava a considerações nacionais ou estatais. A isto, juntam-se as confusões associadas ao papel das igrejas, que sempre ultrapassaram em muito as fronteiras dos estados imperiais portugueses (tanto indo para além dele, como na Ásia dos

séculos XVI a XVIII; como sendo menor do que ele, como na África dos últimos dois séculos).

Um problema semelhante continua a perseguir a historiografia imperial portuguesa dos nossos dias. No livro *Filhos da Terra* (2018), que constitui um grande sumário de toda uma vida de trabalho historiográfico, escrito vinte anos após a obra de Sousa Santos (e, aparentemente, sem qualquer referência a ela, já que não cita qualquer autor que não seja historiador), António Manuel Hespanha partilha precisamente da mesma atitude analítica. Vejo, assim, em ambos os autores a disposição de atribuir uma essência atemporal lusitana aos eventos e pessoas que descrevem.

Falando de todas as pessoas que, estando historicamente ligadas à expansão portuguesa, vivem muito para além dela, Hespanha desenvolve a categoria de «império sombra» (2018). Esta opção é problemática, já que assume que esse império continua a existir, mas agora de forma assombrada. Na verdade, o contrário se passava e passa ainda hoje: essas pessoas passavam para além das fronteiras do império, o que não significava que o seu passado ligado à expansão dos portugueses deixasse de ser relevante para eles. Curiosamente, sendo historiador, Hespanha assume uma atitude a-histórica nas suas análises, já que, através de todo o seu livro, combina fenómenos locais de vários séculos, propondo a categoria de «tribos portuguesas» para esses grupos de pessoas que, sendo de origem étnica ou de cultura luso-católica, vivem para além das margens formais do estado português.

Tal como no caso de Sousa Santos, perguntamo-nos: e que há de «português» neles, quando nos juram que não o são? Veja-se o exemplo dos meus colegas de voo que descrevi no Capítulo 7 deste livro. Sim, tal como os macaenses que estudei em Macau (Pina-Cabral 1993), existe alguma referência identitária a um passado lusitano, mas significará isso que passem a ser «portugueses» em vez de serem o que são? De facto, considero que o fascinante périplo que Hespanha desenha através das margens da expansão portuguesa seria mais bem caracterizado como «sombras do império» do que como «império sombra», o que faz toda a diferença.

Além disso, ao focar sobre «o império», Hespanha e os historiadores que o seguem acabam por exercer uma espécie de utopismo de contra-corrente que também caracteriza as formulações (mais explicitamente distópicas) de Sousa Santos. É como se

estivéssemos perante uma nova forma de sebastianismo (desta vez distópico) em que se atribui uma essencialidade atemporal a uma «portugalidade» que seria inapagável. Ora, se há algo que os exemplos sobre Moçambique que temos vindo a analisar neste livro demonstram é que as continuidades e cesuras transcoloniais são lusotópicas, na medida em que remetem para um passado de expansão (seja esta imperial, seja migracional, ou seja ela ambas, como em geral é quando colocamos o enfoque sobre as vidas e percursos de pessoas singulares). Não são, porém, nem essenciais nem imutáveis, e, tal como ocorreu com os «macaenses» de Macau nas décadas que se sucederam à passagem da soberania sobre o território para a República Popular da China, adaptam-se às novas realidades políticas e culturais que as confrontam com singular facilidade.

É interessante verificar que, no caso de Sousa Santos, este problema não se limita à utilização que faz da categoria «português». Também no seu ensaio sobre Macau, o autor nunca chega a questionar a natureza da categoria «chinês», tão central à sua análise.<sup>3</sup> Tratar-se-á de uma categoria analítica ou local? E qual o seu referente? Será étnico, cultural, nacional ou será a categoria definida por referência a um Estado (mas qual deles, seria caso para perguntar no que se refere à China)? É interessante verificar que os problemas analíticos produzidos por este tipo de opções surgem mais claramente não tanto por relação às categorias hegemonicamente mais validadas (tais como «português» ou «chinês»), cuja forte legitimação histórica lhes atribui resiliência retórica, mas por relação a outras categorias de «agência» de natureza intermédia nos universos de diversificação étnica em causa.

No caso de Macau, o autor vê-se obrigado a caracterizar os eurasiáticos (um grupo com um passado sólido e um futuro político assegurado na cidade<sup>4</sup>) como «o estrato social conhecido em Macau como ‘macaenses’» (1998, 126). Assim, adota uma atitude que lhes nega a «agência», transformando-os em objetos de autonegação. Mas, por relação aos contextos africanos e afro-brasileiro, os mesmos problemas tornam-se aparentes na utilização que dá à categoria «mulato». Por exemplo, o autor sustenta que, pelo

---

<sup>3</sup> Apesar de, segundo afirma, ser o único sociólogo até hoje a estudar os «chineses» da cidade (1998).

<sup>4</sup> Ver Pina-Cabral e Lourenço (1993) e Pina-Cabral (2002a).

facto de constituírem «expressão da democracia racial, os mulatos contribuíram, sem querer e contra os seus interesses, para legitimar a desigualdade social racista» (2001, 61). Mas quais «interesses», e definidos por quem? Poderemos nós falar sociologicamente de interesses desencarnados, isto é, definidos em termos de categorias sociais «objetivamente» determinadas e não construídas social e culturalmente?<sup>5</sup> E estaremos nós a falar de todos os «mulatos» que existiram no mundo? Será que podemos sempre saber quem é um «mulato»? E não terá havido gente a que nós chamaríamos «negros» a fazer a mesma coisa?

É que, se admitirmos isso, então como podemos atribuir-lhes um interesse unificado em todos os casos? Aliás, nós não podemos aceitar como analiticamente clara (como uma descrição «objetiva») a categoria nativa de «mulato». Por exemplo, Colin Powell, o secretário de Estado americano, que no seu país é considerado *black*; na Bahia, seria «pardo»; em Portugal, «mulato»; e, em Maputo seria, bem mais do que muitos europeus, um *mulungo* (branco). E podemos ir mais além, será que só os «mulatos» contribuíram para a instauração da tal democracia racial «desracializa[ndo] as relações sociais» e, portanto, «permit[indo] ao colonialismo desculpabilizar-se do seu modo próprio de produzir iniquidades sociais» (2001, 61)?

O que está aqui em causa, está claro, não é desculpabilizar o colonialismo ou ilibar a história colonial da violação dos princípios básicos de justiça humana – argumento ao qual tanto eu como Sousa Santos estamos apegados. O que tento mostrar é que, se continuarmos a utilizar categorias de «agência» cuja natureza não questionarmos anteriormente e que são definidas como objetivas e não como resultantes de um processo de construção social, vamos acabar numa situação absurda de negação da «agência» às categorias culturalmente mais vulneráveis, menos hegemónicas (tais como «mulatos» ou os tais «conhecidos em Macau como ‘macaenses’», como diz), pondo em causa a sua existência e, ao mesmo tempo, culpabilizando-os das injustiças da história.

Este problema é maior do que possa parecer à primeira vista, tanto em termos analíticos como empíricos – porque está em causa a relevância da antropologia e historiografia que fazemos em português,

---

<sup>5</sup> Ver a discussão da categoria «interesse» (Pina-Cabral e Bestard, *in* Pina-Cabral 2003).

para além das fronteiras de Portugal. Além-fronteiras, todos sabemos, a lusitanidade não é assumida nem valorizada. Ela constitui, aliás, um empecilho analítico para os que abordam a historiografia portuguesa a partir de fora. Encontramos a mesma disposição modernista para atribuir essência às categorias de «agência» (as categorias de «atribuição de ação social») tanto em António Manuel Hespanha como em Boaventura de Sousa Santos. O primeiro é mais utópico na sua atribuição de essencialidade à condição portuguesa; o segundo é mais distópico na sua desilusão com a portugalidade atemporal que assume. Prolonga-se, assim, nos nossos dias, uma historiografia lusitanista que, vista à luz tanto da antropologia contemporânea como da chamada crítica «pós-colonial», se revela profundamente problemática por evocar ecos do império.

Poderá parecer a algum leitor que estou a manifestar preocupações nominalistas ou terminológicas, mas tal não é o caso. A questão em causa aqui é a própria natureza do processo de determinação e atribuição de «agência» (*agency*) nas nossas análises sociais e a necessidade de construir e desconstruir teoricamente as categorias por meio das quais determinamos e situamos conjuntamente os atores sociais. Se as continuidades transcoloniais evocam nos seus agentes identificações lusotópicas, tal não significa que eles se transformem em reprodutores de uma qualquer lusitanidade atemporal.

## **A «tradução» e as categorias intermédias**

Se, por conseguinte, a vida social é estruturada através de um processo de cisma e continuidade mediado por conflitos de interesses, e se as categorias de «agência» são socialmente construídas, então essas categorias são construídas através desses mesmos processos de conflito de interesses e deles dependem. O que está em causa nos processos de conflito que criam o cisma e que consolidam a continuidade é a imposição e negociação de poder social (isto é, a capacidade para constringir as pessoas a agirem desta ou de outra forma). A ação coletiva, portanto, está sempre permeada por jogos de poder e, por seu turno, o poder constituído depende das categorias e está inscrito naquelas que usamos para descrever o mundo. A isso chamamos hegemonia.

Nessa medida, tenho de estar consciente de que, quando atribuo um referente tal como «português» ou «africano», transporto na bagageira, por assim dizer, toda uma carga de dominação. Na verdade, não é nada difícil exemplificar esse processo através de um pequeno experimento mental. Quando alguém diz «africano», o que vem às vossas mentes? Sem dúvida, um homem, e um homem de pele escura. Quando alguém diz «português», o que vem à vossa mente? Mais uma vez, sem dúvida, um homem, mas agora de pele branca e cabelo relativamente castanho. Há, pois, implicações de género e de etnicidade (para não dizer raça) inscritas nestas palavras, atribuindo silenciosamente mais agência a uns membros da classe de pessoas referida pela categoria do que a outros (mais aos homens do que às mulheres e mais aos escuros ou claros, respetivamente, do que aos outros).

Mas essas implicações não estão situadas nas palavras, nem sequer nos referentes empíricos que estas pretendem descrever (já que há muitos africanos brancos e que são mulheres, assim como há muitas mulheres portuguesas de pele escura), mas na bagageira, para continuar com a metáfora automobilística. Isto é, no «sentido» que damos às palavras, nos contextos referenciais que assumimos e que são necessários para a compreensão das palavras e dos referentes das palavras, que, contudo, não estão presentes nelas (Lévinas 1996, 33-64).

Torna-se, pois, necessário analisar a forma pela qual esta bagagem afeta o discurso político, mesmo as variantes mais bem-intencionadas. Na segunda metade do século xx, por exemplo, a intenção largamente partilhada internacionalmente de reparar os males criados pelo colonialismo nos cem anos precedentes levou a que a capacidade para representar «África» em termos internacionais, e a correspondente capacidade de «agência» por referência à distribuição de poder nas chamadas «novas nações africanas», fosse associada à negritude (ou *blackness*, dependendo dos contextos). A naturalização destas categorias raciais tinha sido realizada já durante o período colonial como instrumento de dominação. Foi, pois, fácil esquecer que as categorias raciais são socialmente construídas e que, portanto, o que é «negro/preto» (*black*) num certo contexto africano pode não o ser noutro – ou, pelo menos, não da mesma forma, já que as categorias étnicas são contextualmente definidas. O que tal significa é que o período pós-colonial importou, por assim dizer,

um diapasão racista para a medição da capacidade de «tradução» dos agentes políticos individuais.

Recorro aqui ao conceito de «tradução» de Bruno Latour, que se refere a «todas as negociações, intrigas, cálculos, atos de persuasão e violência por meio dos quais um ator ou força social assume ou confere a si próprio a autoridade para falar ou agir em nome de um outro ator ou força» (Callon e Latour 1981, 279).

A política internacional, tanto quanto o debate académico, é marcada pela bagagem que transportamos connosco, da mesma forma que o discurso político a nível local. A questão é que as categorias de referência étnica (e, portanto, as atribuições de pertença «racial») são recebidas a nível local por pessoas cujas bagagens são muito diversificadas. Por exemplo, a linguagem americana de *black empowerment* ou a linguagem francesa de *négritude* foram tão influentes entre a *intelligentsia* internacional como os respetivos imperialismos foram hegemónicos a nível global nas suas distintas épocas. Por mais que queiramos, estas categorias nunca estão muito longe dos nossos debates académicos. Será, pois, possível ler as categorias de raça tais como são utilizadas localmente à luz desta bagagem sem realizar enormes distorções?

Académicos europeus ou americanos, como muitos de nós, consolidados pelo peso internacional das instituições académicas que representamos, e que só nos países ricos podem existir, devem estar particularmente conscientes do poder das palavras. Se trabalharmos no pressuposto de que categorias como «chinês», «mulato» ou «preto» são autoevidentes, trans-históricas e independentes de quem as ouve, não estamos unicamente a «traduzir», no sentido de Latour, para os agentes locais que pretendemos descrever em países menos ricos, mas estamos também a intervir no campo étnico local. Os efeitos desta intervenção podem ser bem problemáticos. Por exemplo, os nossos bem-intencionados ataques contra o racismo (presumindo necessariamente a hegemonia internacional «branca») podem bem redundar na consolidação da capacidade de «tradução» e, portanto, de controlo de recursos por atores políticos racialmente definidos, pois as bitolas locais que constituem sub-hegemonias localizadas podem bem ser de cor distinta da hegemonia global (por exemplo, não «branca», mas «preta»). Deste modo, estaríamos a contribuir para a consolidação de formas de discriminação racista.

Em suma, inscrita nos conceitos que usamos para descrever o mundo (e, muito em particular, as categorias de atribuição de capacidade de ação), há toda uma herança de dominação, seja esta baseada em formas de negociação ou de violência, sendo que, geralmente, numa combinação complexa de ambas. A finalidade última do discurso das ciências sociais é a análise racional destas categorias e da sua relação com o mundo, de forma a descolá-las tanto quanto possível dessa herança de dominação.

Note-se que não estou a afirmar que (a) seja possível realizar esta tarefa completamente e para todo o sempre, ou que (b) o resultado não possa vir a ser utilizado outra vez para a instituição de novas formas de tradução. O ponto aonde pretendo chegar é o seguinte: os cientistas sociais têm de estar particularmente atentos à perigosa tentação de «falar por», «falar em nome de» ou de explicar quais os verdadeiros «interesses» dos sujeitos que estudam.

Esta tentação para «dar voz a» é especialmente perigosa quando integra parte do discurso de agentes que, na complexa hierarquia internacional de poderes, estão próximos do centro. Frequentemente, ao tentarem «proteger», «falar por» ou «dar voz a» um qualquer objeto de estudo por definição caracterizado como oprimido, estes atores centrais estão a «traduzir», isto é, a silenciar um qualquer agente intermédio. O *desprezo pelas categorias intermédias* continua a ser um lugar-comum dos debates académicos. Aliás, não só no silenciamento e minoração das categorias intermédias etnicamente definidas, como vimos, mas também por relação às categorias intermédias em termos do posicionamento político-estratégico global. Académicos portugueses, como eu próprio, estão muito familiarizados com esse efeito, nomeadamente, através da naturalização de leituras históricas do passado imperial europeu em que a subalternidade imperial portuguesa está associada a um aviltamento retrospectivo nas leituras que fazem os nossos colegas americanos, franceses e ingleses.

Em alguns casos, este processo de desculpabilização da violência colonial através do vilipêndio das categorias intermédias chega a assumir proporções quase caricatas; veja-se a forma como Nigel Cameron culpabiliza os portugueses pelos sentimentos de resistência antiocidental na China:

Em tudo o que ocorreu durante os últimos anos do século XVI e até à queda dos Ming, e depois através dos séculos de dominação Manchu

[séculos XVII a XX], foram esses agressivos e bárbaros ataques dos primeiros comerciantes ibéricos, que constituíram a primeira experiência chinesa do Ocidente marítimo, que endiabraram as relações [*bedevil the scene*]. [1970, 147]

Em nome de duas ou três escaramuças costeiras, num período que não chega a uma década do século XVI, este senhor gostaria de esquecer o negócio do ópio realizado por Inglaterra durante os séculos subsequentes, a brutalidade das respetivas guerras nos meados do século XIX e as humilhações internacionais que levaram ao completo colapso do império Qing no início do século XX!

No caso africano, talvez o melhor exemplo desse alijamento ideológico de culpas realizado através de um processo de assassinio de carácter das categorias intermédias («portugueses», «mulatos», «déspotas africanos», etc.) seja o caso da longa tradição académica de debate sobre a escravatura.

Ora, a hegemonia nunca é absoluta; há sempre hegemónistas de hegemónistas e hegemónias dentro de (e ao lado de) outras hegemónias. Assim, quando alguém perto do núcleo de um dos principais centros de poder global pretende «dar voz a» alguém situado numa das sofridas margens do mundo, essa pessoa deve esforçar-se por se assegurar de que o seu ato não constitui um processo de criação de hegemonia sobre um qualquer agente intermédio. Se o mundo é um sistema de vasos comunicantes de poder e recursos, então esse ato «desinteressado» pode facilmente tornar-se um perigoso gesto de «tradução».

Por exemplo, quando o esfomeado filho de um camponês perde uma perna num campo de minas em Angola, ou quando um professor de escola macua descobre que não pode pagar a comida dos filhos com o seu salário, quem será o beneficiário último da transferência económica que explica a destituição destas pessoas? O que estas pessoas não possuem e necessitam urgentemente está noutra local. Beneficia outras pessoas. Na verdade, muitas outras pessoas por aí acima na escala que leva aos centros económicos globais e, para além deles, às reservas pacíficas da vida protegida das elites consolidadas mundiais. Uns beneficiam mais; outros menos. A questão é: ninguém está fora do processo de distribuição desigual de poder e recursos que constitui a ordem global.

Tal foi sempre o caso, estou inclinado a pensar. Só que, no passado, a integração global em termos económicos e comunicacionais era menos absoluta e menos patentemente visível do que se tornou durante as décadas finais do século xx. Havia barreiras que constituíam bolsas parciais de comunicação socioeconómica que hoje desapareceram.

Defendo, pois, uma reserva metodológica: um cientista social deve estar consciente da possibilidade de o seu discurso constituir uma «tradução», pois o mundo é um processo de vasos comunicantes e os esforços bem-intencionados de agentes instituídos de poder hegemónico frequentemente redundam numa imposição brutal de hegemonia sobre as camadas intermédias. Quanto mais próximo se estiver dos centros globais de poder económico e político (já nem falando da violência absoluta, exemplificada pela capacidade de intervenção militar à distância por drones!), mais perigosa se torna essa tentação.

Que fique bem claro, porém: tal não implica sustentar (a) que o discurso científico escapa às hegemónias da História, ou (b) que os cientistas sociais, enquanto cidadãos, devam abdicar da obrigação moral de intervir, ou ainda (c) que o produto do trabalho sociocientífico não constitui um fator no processo de distribuição global desigual de poder e recursos.

## **O silenciamento das continuidades**

Nem sempre damos suficiente atenção ao processo de constituição da dominação hegemónica que ocorre por meio de atos de tradução que podem corresponder tanto a atos de expressão ativa como de silenciamento. Na realidade, os dois aspetos estão necessariamente interligados. Os processos que usamos para descrever o mundo tanto iluminam alguns aspetos como deitam sombra sobre outros. Há momentos em que, mesmo para o cientista social atento, há certos aspetos do mundo social que são genuinamente difíceis de contemplar. É que, como todas as hegemónias funcionam dentro e ao lado de outras hegemónias, as demandas contra-hegemónicas dos atores intermédios envolvem frequentemente a supressão das demandas contra-hegemónicas de atores ainda mais subalternos.

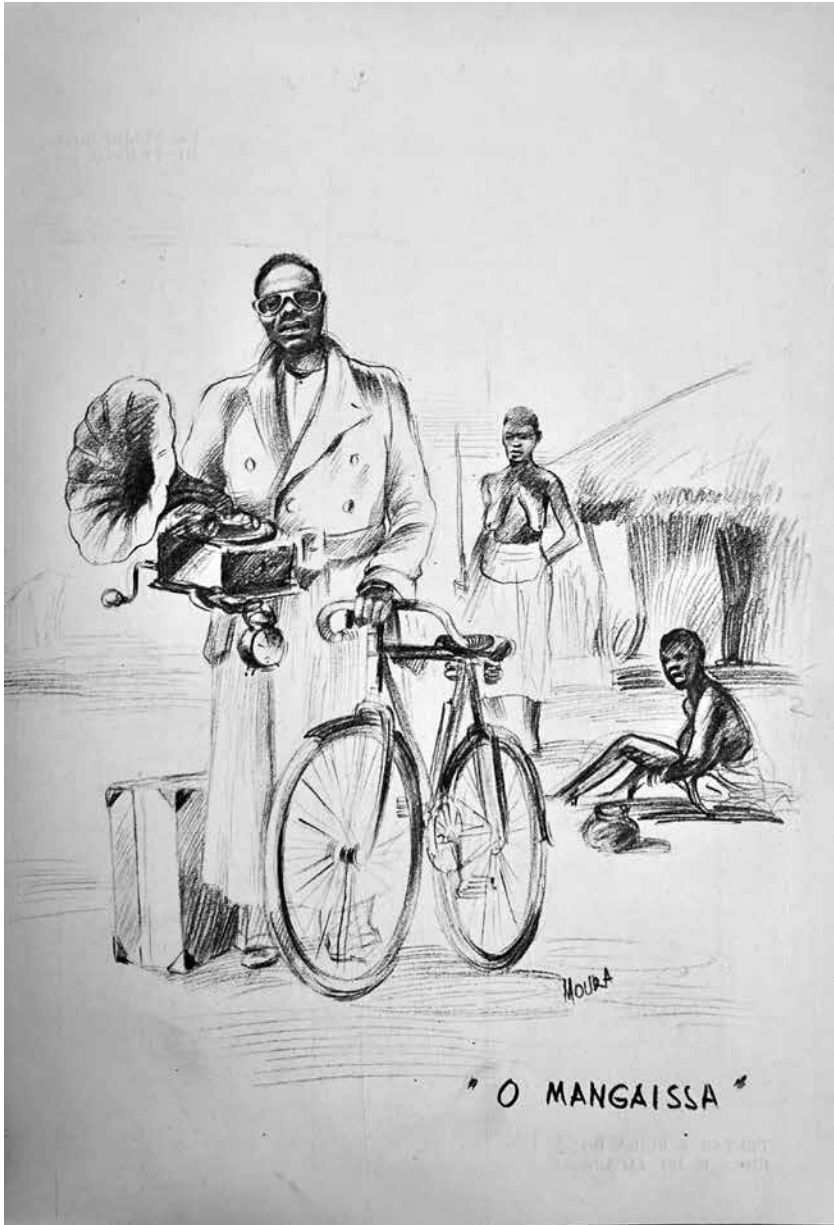
Por exemplo, devido à sua fraqueza económica relativa no interior do sistema económico mundial, a administração portuguesa de Moçambique na segunda metade do século xx era profundamente dependente do financiamento anglo-americano resultante da exportação de mão-de-obra moçambicana para as minas do Transvaal. Era, assim, obrigada a reprimir as demandas contra-hegemónicas das populações moçambicanas rurais que tentavam negociar com eles a brutalidade da legislação e das práticas instituídas que usavam para fomentar a migração e extrair dela benefícios económicos (Harris 1959).

Quando eu era rapaz, em Lourenço Marques, vivíamos perto da vivenda apalaçada do representante local da WENELA, a firma que era principalmente responsável pelo engajamento e transporte de mineiros para as minas de ouro do Transvaal, em torno de Joanesburgo. Uma vez, encontrando-me num hospital missionário perto de Xai-xai (na altura, chamada João Belo), acompanhei um enfermeiro que levava de volta à sua casa o corpo de um homem que, tendo voltado das minas, morrera com uma doença pulmonar. Para fazer a curta viagem, juntei-me aos seus parentes mais próximos apinhados em torno do corpo, na caixa aberta do camião. Nunca esquecerei a tristeza silente da aproximação ao *kraal* e, mais tarde, o contraste com os gritos agudos das mulheres que recebiam o corpo.

Esta experiência chamou-me à atenção para o quão terrível era o trabalho nas minas. De repente, deixei de me rir dos *magaíças* – esses jovens mineiros recém-retornados, vestidos com roupas vistosas, mirando-se de forma vaidosa em espelhos que prendiam às suas «modernas» bicicletas, decoradas com todo o género de berloques garridos. De volta à cidade, os cuidadosos e vistosos jardins da vivenda WENELA passaram a causar-me calafrios.

Uns anos mais tarde, em Joanesburgo, nos meados da década de 1970, em companhia de David Webster, consegui penetrar clandestinamente nos edifícios residenciais de uma mina recém-abandonada (as *Crown Mines*). Visitei aí as zonas residenciais, os beliches de cimento onde os homens viviam durante muitos anos seguidos, as retretes comunais, as paradas emparedadas. Em vários beliches, encontrei grafítis escritos em português. Mais uma vez fiquei chocado pelo estoicismo silencioso destes homens que passavam boa parte das suas vidas numa atmosfera prisional, arriscando diariamente a sua saúde nas minas.

Figura 11.1 «O Mangaíssa».



Desenho de José Moura in Galvão 1948, I: 207.

Por isso, em 2001, quando voltei a Maputo e me foi atribuído um quarto num prédio sobranceiro aos terrenos da WENELA, fiquei muito impressionado ao descobrir que, apesar de tudo o que tinha mudado, muita coisa continuava na mesma. Afinal, apesar de a minha atenção ser tão fortemente instigada pelos sinais da cesura que ocorrera na ordem colonial (o cisma), havia grandes continuidades com o período anterior – havia outras transcolonialidades para além da que eu próprio representava pela minha presença ali. O nome da rua tinha mudado, mas a mesma vivenda apalaçada desempenhava ainda o mesmo papel. Muito próximo dela, num terreno que tinha anteriormente sido um jardim público, erguia-se uma nova residência sumptuosa, construída por Mandela e a sua esposa moçambicana, Graça Machel.

Desta vez, porém, não vi já nenhum desses vistosos magaiças, vestidos com as suas desencontradas roupas e empertigados em bicicletas multicolores. Não pude deixar de me lembrar da afirmação de Achille Mbembe de que, por toda a África, os homens jovens cada vez têm mais dificuldade em realizar a transição económica para o estatuto de adulto e de dono de casa (2000). Tendo em vista a magnitude do problema de desemprego urbano na África do Sul, a continuada importação de trabalho manual moçambicano é, no mínimo, algo de surpreendente.

## **Pós-colonialismo**

Nas últimas décadas, os conceitos de «pós-colonialismo» e de «Estado» têm estado muito presentes em quase todas as nossas discussões sobre África. Os dois conceitos estão, ainda por cima, fortemente interligados porque a larga maioria dos Estados modernos africanos foi originalmente construída enquanto Estado colonial. Só em casos muito raros é que se observa alguma forma de continuidade com entidades políticas pré-coloniais. Mais ainda: a continuidade do aparelho de Estado foi assegurada pelo facto de, geralmente, as independências terem resultado de processos de negociação política mais ou menos acatada pela anterior entidade colonizadora.

A ênfase que é posta sobre o polo retórico «colonialismo», atribuindo a este uma robustez porventura excessiva (tanto em termos de «agência histórica» como de «integração social»), transporta consigo perigos para as nossas análises. Por um lado, porque tende a

esconder as forças e «agências» infracoloniais, cujas motivações são tantas vezes de natureza local, simplesmente associadas à necessidade de maximizar interesses dentro de um quadro abrangente que, desde que constitua um *statu quo* relativamente confortável, não merece a pena ser questionado. Desta forma, mais uma vez, as nossas análises silenciam os agentes intermédios cujo assentimento com a hegemonia mais abrangente (o «colonialismo») não é mais do que um reflexo da sua necessidade de afirmação a nível local.

Acontece que o silenciamento das categorias intermédias realizado pelo discurso «pós-colonial» tem resultados que, em certos casos, podem ser materialmente prejudiciais para alguns dos membros destas categorias, mas noutros casos podem ter resultados benéficos para eles; isto é, resultados que contribuem para a consolidação do poder simbólico que subjaz às hegemonias do período pós-Independência. Assim, por exemplo, no caso do Moçambique independente, verificamos um silenciamento sobre as origens históricas da nova elite estatal em que esta se apresenta a si mesma como algo de novo e novamente fundado, escondendo a sua forte radicação em continuidades com elites guerreiras que desempenharam papéis determinantes tanto durante o período pré-colonial como durante o período colonial – tanto ao sul do Save como ao norte do Rovuma.

Por outro lado, o empolamento do polo retórico «colonial» tende a esconder as forças e agências suprainperiais, algumas de enorme poder local e mundial, que operam num espaço superior ao dos centros metropolitanos coloniais, que podem, no entanto, atingir uma considerável autonomia a nível intracolonial (por exemplo, as «companhias majestáticas» de capital estrangeiro que dominaram boa parte de Moçambique durante a primeira parte do século XX). O importantíssimo papel desempenhado pelo capital americano durante o período colonial a nível mundial, tanto em África como na Ásia, tende a ser silenciado por este meio, pelo que as análises históricas recentes raramente lhe atribuem a relevância que deveriam atribuir tendo em conta a sua importância política e económica.

No seu estudo acima citado, Boaventura Sousa Santos sugere como definição da categoria de «pós-colonialismo»<sup>6</sup>:

---

<sup>6</sup> Uma segunda definição referir-se-ia à importância do conceito «nos estudos culturais, linguísticos e literários» (Sousa Santos, 2001, 30).

[um] conjunto de análises económicas, sociológicas e políticas sobre a construção dos novos Estados, a sua base social, a sua institucionalidade e a sua inserção no sistema mundial, as ruturas e as continuidades com o sistema colonial, as relações com a ex-potência colonial e a questão do neocolonialismo, as alianças regionais, etc. [2001, 30]

Em que medida, porém, podemos nós afirmar que o Estado, tal como ele existe presentemente na maioria dos países pós-coloniais da África austral, é um «novo Estado»? Será que podemos afirmar que houve uma quebra de tal forma radical com a constituição anterior do aparelho de Estado? Será que foi possível fundar um Estado novo? Na perspetiva por mim adotada, formulações deste tipo continuam a estar excessivamente marcadas pela propensão cesurista típica das ciências sociais modernistas.

Não quero aqui negar que ocorreram mudanças radicais nos tecidos sociais dos países da África austral. Tudo o que quero sugerir é que a visão cesurista radicada no tropo retórico «colonial» enfatiza excessivamente o cisma entre os dois períodos e esquece as continuidades. Ora, o silenciamento destas continuidades permite a sustentação de formas de descrever o mundo (i.e. de poder simbólico) que têm implicações ideológicas por vezes bastante consideráveis. A natureza altamente violenta e autoritária do Estado colonial só poderá ser radicalmente alterada quando houver uma renegociação de hegemonias políticas genuinamente democrática, que perpassa os vários estratos sociais das sociedades africanas, permitindo maior autonomia local e participação popular.

Será que podemos considerar que tal ocorreu na África austral de hoje? Em Moçambique, a profunda desilusão que muitos sentem com a «viragem democrática» ocorrida nos anos 1990 sugere precisamente que foi possível esconder por trás de todo um aparelho mediático e comunicacional o facto de não se ter realizado uma genuína renegociação das relações políticas internas. As eleições nacionais, com partidos políticos de nível nacional, tal como têm sido levadas a cabo no período posterior à guerra civil, não contribuíram em nada para promover uma maior democracia interna – no sentido de uma maior autodeterminação por parte das populações. Na verdade, ao tratar o território definido pelos poderes coloniais como unitário, como a única entidade política válida (como se de uma «nação» historicamente sedimentada se tratasse), só se está a contribuir para

adiar a resolução do problema de o aparelho de Estado colonial ter sido criado de forma a tornar irrelevante a constituição histórica, cultural e humana do país.

Nas palavras de Wole Soyinka, «será que a ‘partição de África’ pelos poderes imperiais foi simplesmente uma violação geográfica do direito dos povos de chegarem-ao-ser como nações? Só se insistirmos em acreditar que a instabilidade política dentro das chamadas nações que hoje constituem o continente não deve nada à artificialidade, à absoluta falta de lógica das suas fronteiras!» (1999, 40).

No meu caso pessoal, o assassinio de Carlos Cardoso em Maputo, em 2000, e os eventos que lhe sucederam chamaram-me à atenção para a forma como as alterações ocorridas não conseguiram superar a natureza profundamente violenta e antidemocrática das sociedades da África Austral. No início da década de 1970, tanto eu como Carlos Cardoso, fomos alunos de David Webster, um antropólogo que escreveu a sua tese de doutoramento sobre a sociedade e o parentesco Chopi, do Sul de Moçambique (Webster 2009). Foi este antropólogo que me apresentou à Escola de Manchester e à obra de Victor Turner.

Nos finais da década de 1970, Webster tornou-se profundamente desiludido com a aparente irrelevância do trabalho académico para responder às injustiças que sofriam os seus concidadãos negros. Envolveu-se crescentemente no ativismo político sindicalista. Uma década depois, porém, veio a perceber que a complexidade da situação era tal que as suas anteriores esperanças de reforma política tinham sido possivelmente excessivas. Estava em processo de reaproximação dos seus velhos interesses antropológicos (Hammond-Tooke 1997, 97-98 e 171-173). Mas não teve mais tempo para viver, pois, entretanto, tinha em sua posse informações que perturbavam o regime *apartheid*. Foi assassinado numa manhã de 1989, quando saía de sua casa. O seu caso foi um dos que foram apresentados ao *Truth and Reconciliation Committee*. Infelizmente, a verdade última sobre a autoria moral do crime nunca chegou a ser estabelecida completamente.

Nesse mesmo ano em que foi assassinado, voltei a encontrar-me em Maputo com Carlos Cardoso. Foi um encontro caloroso entre duas pessoas cujos percursos tinham divergido radicalmente, já que eu tinha ido para Portugal e ele tinha ficado em Moçambique. Em 1976-1977, fora expulso da África do Sul e da universidade onde

estudávamos por razões políticas. De volta a Moçambique, tinha-se dedicado de peito inteiro ao trabalho de «construção nacional» realizado pela FRELIMO.

Tal como Webster, também ele, no decurso do seu trabalho como jornalista, tinha obtido informações que punham em causa poderosos interesses. E foi também ele assassinado perto de casa, em Maputo – tal como o nosso antigo professor doze anos antes. As pessoas que o rodeavam continuaram a ser perseguidas. Mais tarde, devido a todo o género de pressões exteriores, procuraram-se os assassinos e realizou-se um julgamento mediático, difundido pela televisão! Os autores morais do crime, está claro, possivelmente próximos de figuras de destaque nacional, nunca foram chamados a julgamento e o assassino não demorou muito a voltar a fugir da prisão.

A impunidade deste e de tantos outros crimes mostra como o cisma entre colonialismo e pós-colonialismo está aberto a muitas continuidades. A atribuição automática de uma condição pós-colonial a estes países esconde a continuidade de um aparelho de Estado que não reflete a constituição histórica, cultural e económica do país e que, portanto, não permite formas orgânicas e legitimadas de autodeterminação. Infelizmente, a história política de Moçambique desde então só tem vindo a corroborar esta constatação.

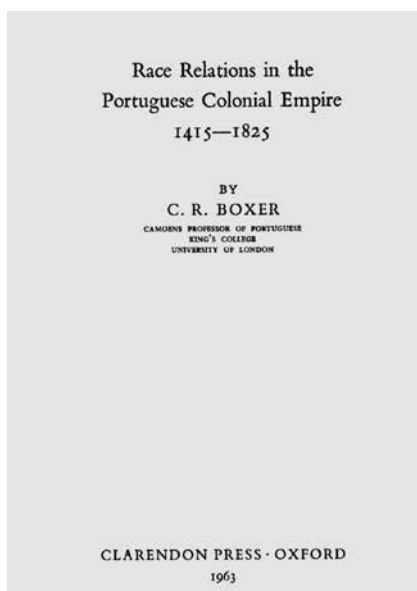
[A crise que se tem vivido no Norte de Moçambique nas décadas de 2010 e 2020 só veio alertar ainda mais para a natureza transcolonial do aparelho de Estado em Moçambique e para o facto de não estar a ocorrer, nem sequer minimamente, uma forma de empoderamento democrático das populações face tanto ao poder sediado em Maputo como aos interesses financeiros do capital internacional.]

## Capítulo 12

# O equívoco da raça

O curto livro de Charles Boxer, *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, foi publicado em 1963 – há meio século – e continua a ser lido hoje por um círculo de leitores que vai bem para além do número limitado de historiadores da expansão portuguesa que normalmente consulta o resto da obra do autor. Na verdade, trata-se de uma peça única de debate analítico no interior da obra de um escritor que se concebia a si mesmo, principalmente, como um investigador descritivo, bibliófilo e arquivista e que evitava estudiosamente posturas políticas ou teóricas. O livro começa logo por uma refutação direta e cabal das formulações ideológicas sobre raça que o então ditador português Ant3nio de Oliveira Salazar divulgava em apoio às suas pol3ticas fascistas e colonialistas. De acordo com o seu bi3grafo, Boxer estava perfei-

**Figura 12.1** P3gina de rosto de *Race Relations* (Boxer 1963).



tamente consciente do impacto que iria ter este seu ensaio, concebido desde o princípio em moldes polémicos (Alden 2001). Por isso, a resposta furiosa ao livro por alguns dos seus mais antigos interlocutores portugueses e brasileiros não o surpreendeu – muito em particular a reação de Armando Cortesão, até aí um amigo e colaborador próximo, que se sentiu profundamente traído pelo implícito distanciamento de Boxer. Outros casos foram menos extremos, como o de Virgínia Rau, que respondeu com tristeza silenciosa a esta demarcação do seu antigo colaborador.

Menos sabido, contudo, é o facto de a declaração de Boxer ter também mexido com os nervos de um bom número de colegas norte-americanos, mas no sentido inverso. Vários acharam irritante o óbvio interesse, alguns até uma certa apreciação, que Boxer demonstrava por certos aspetos e personagens da história imperial dos portugueses. Ainda nos meados dos anos 1970, o trabalho de Boxer era rejeitado por casas editoriais americanas na base do argumento de que os editores americanos (e cito do relatório de um *referee*) «ficaram incomodados com o que parece ser uma espécie de defesa dos construtores do império português. Tendo em conta os acontecimentos subsequentes, particularmente, a dissolução do império, sentimos que isto poderia ser recebido por alguns leitores como uma nota discordante» (Alden 2001, 568). Segundo o seu biógrafo, este exemplo não constitui de forma alguma uma instância isolada.

## O contexto histórico de *Race Relations*

As circunstâncias da escrita do livro merecem, portanto, a nossa atenção. A meu ver, elas destacam de forma interessante como a obra constituiu uma resposta quase inevitável tanto às mudanças profundas na vida do autor que ocorreram no período da sua escrita, como às grandes mudanças ideológicas que estavam a ter lugar por todo o mundo à sua volta no início dos anos 1960. Boxer era um descendente de terceira geração de distintos militares britânicos, que quando jovens tinham dado as suas vidas à luta pela conquista da hegemonia mundial britânica. Tanto o seu pai como o seu avô tinham morrido em combate. Toda a primeira parte da sua vida foi muito orientada por esse sentimento de participação no projeto imperial, tendo até alcançado precocemente a posição de major do Exército.

Boxer era um exímio esgrimista e, no período anterior à guerra, foi aprofundar essa arte no Japão, estando intimamente associado aos círculos militaristas japoneses, numa altura em que estes preparavam a brutal colonização da Coreia e do norte da China.

Como, de facto, aconteceu com tantos intelectuais britânicos da sua geração, foi a experiência profundamente perturbante da Segunda Guerra Mundial, assim como o patente colapso das formas anteriores de imperialismo, baseadas na administração direta de extensos territórios distantes, que o levou a repensar a sua visão sobre o colonialismo. No caso de Boxer, a mudança foi gradual e marcada por experiências profundamente formativas pouco antes da e durante a ocupação japonesa de Hong Kong, durante a qual desempenhou um papel público proeminente, primeiro como membro da inteligência britânica e, subsequentemente, como prisioneiro militar em Cantão, tendo sido até julgado e condenado pelos ocupantes japoneses por tentativa de fuga.

No caso de Boxer, a sua relação com uma distinta escritora americana, Emily Hahn, a sua segunda esposa e a eventual estadia nos Estados Unidos durante um período importante da sua vida criativa foram influências marcantes. Na verdade, como a própria Emily escreveu a um amigo já em 1947, «Charles está loucamente apaixonado pela América». No início da década de 1960, ao retirar-se do seu cargo de *Camoens Professor* no King's College de Londres, concebeu o sonho de se mudar para os Estados Unidos, onde a sua esposa já era então residente em Manhattan (mantiveram casa separada durante quase todo o casamento). É significativo que, por exemplo, até aos seus últimos dias, tenha tido sempre o hábito de organizar uma festa para amigos e associados no dia de Pearl Harbour, celebrando assim a entrada dos Estados Unidos na Guerra.

A partir de 1962, começou uma série de visitas regulares e crescentemente alargadas aos Estados Unidos para realizar conferências. Em 1964, iniciou negociações formais relativas à venda da sua valiosa coleção de livros e manuscritos sobre a expansão europeia para a Lilly Library, na Universidade de Indiana (Bloomington), com vista a obter um posto lá. Mudou-se, então, para Bloomington em 1967 (Alden 2001, 454-462). Ainda em 1964, candidatara-se a um posto de professor em Harvard, tendo-o perdido para um especialista num tema que a comissão de nomeação do departamento considerou ser «menos polémico» do que a história imperial portuguesa: a história

imperial espanhola! Assim, manteve a sua associação a Bloomington até meados da década seguinte, apesar de ter ocupado durante três anos (1969 a 1972) o prestigioso cargo de *Professor of the Expansion of Europe Overseas*, na Universidade de Yale. Durante a sua estadia, foi nomeado diretor (*master*) do Saybrook College. Por acaso, foi nesta posição que viveu um dos anos mais intensos dos tumultos estudantis associados à luta contra a Guerra do Vietname, o que muito marcou Boxer. Em particular, por ter sido obrigado a envolver-se em complexos e violentos confrontos estudantis devido ao que ele chamava *Black/White tension*. Regressou a Bloomington em 1972, onde permaneceu até 1979 quando, ao fazer 75 anos, se retirou finalmente para ir viver numa zona rural do sul de Inglaterra.

O percurso acima alinhavado é relevante se tomarmos em conta que *Race Relations* o acompanhou sempre muito intensamente durante todo este longo período americano. Os primeiros vislumbres do argumento que desenvolve no livro surgiram na segunda de um conjunto de três conferências sobre a expansão portuguesa que Boxer apresentou em 1960 na Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo, intitulada *The Clash of Colour. Cast and Creed in the Sixteenth Century*. No ano seguinte, Jorge Dias iria ser o convidado para proferir um conjunto de palestras (Dias 1961).

Que esta série de palestras tenha sido proferida em Joanesburgo em 1960 é relevante para entendermos as motivações de Boxer. Precisamente nesse ano, ocorreram dois eventos que chamaram a atenção mundial para a necessidade de repensar as abordagens anteriores ao tema da opressão racial associada ao colonialismo: primeiro, em março desse ano, como sequência de um corajoso protesto público contra as *pass laws* (que constituíam o principal meio de implementação da segregação racial na África do Sul), ocorreu o massacre de Sharpeville, que acabou por transformar o regime do *apartheid* num pária internacional e levou a um importante êxodo de opositores brancos no país e à prisão de um grupo marcante de intelectuais negros (entre eles Nelson Mandela); em segundo lugar, no final do ano, o governo português, sentindo que precisava desesperadamente de aumentar o seu crédito internacional, organizou uma grande celebração política em honra do Infante Dom Henrique. Boxer foi um dos principais oradores nesse evento, onde o presidente do Brasil, Juscelino Kubitschek, assumiu papel de destaque. Foram, na verdade, dias conturbados a nível internacional, não só em África, mas

também nos Estados Unidos da América e no Brasil – onde, por exemplo, os estudantes da recém-formada Universidade Nacional de Brasília realizaram uma prolongada greve.

Os ventos da mudança já vinham a soprar há alguns anos. Em 1955-56, o famoso boicote dos autocarros teve lugar nos Estados Unidos, a partir do qual Martin Luther King Jr. emergiu como líder nacional, levando ao fim legal da segregação nos transportes públicos nos Estados Unidos. O ano de 1963, que assistiu à publicação de *Race Relations*, foi o ano de maior sucesso de King, quando este proferiu durante a Marcha Pacífica para Washington o discurso sobre os seus sonhos por um futuro igualitário que todos nós já ouvimos e com o qual todos tanto aprendemos.

A conferência de Bandung tinha sido convocada na Indonésia em abril de 1955. Aí, líderes como Nehru e Zhu Enlai assumiram lugar de destaque mediático a nível internacional, tomando uma posição enérgica contra o colonialismo territorial. A pressão da Índia sobre Portugal para que abandonasse o «Estado da Índia» (as suas poses coloniais no subcontinente indiano) começou a aumentar a partir de 1958. Finalmente, em 1961, a Índia assumiu unilateralmente o controlo dos territórios por meios militares. Os movimentos de libertação nas colónias africanas portuguesas estavam também a ganhar força no final da década de 1950, a partir da sua base em Argel. A guerra colonial começou em Angola em 1961, para continuar nos anos seguintes por outros movimentos anticoloniais. Também em 1961, Henrique Galvão e os seus associados encenaram o internacionalmente famoso sequestro do transatlântico *Santa Maria*.

Não surpreende, pois, que, no meio de tudo isto, em 1960, a estranha combinação de contraste e semelhança entre o regime colonial português na África Austral e os regimes sul-africano e rodésiano se apresentasse a Boxer como um desafio intelectual e ético, forçando-o a abordar abertamente a questão das relações raciais no império português por comparação com os impérios anglo-saxónicos. O livro de Peter Fry sobre o tema, *A Persistência da Raça* (2005), e as polémicas que o acompanharam no Brasil mostram, sem qualquer dúvida, que estamos longe de ter esgotado o tema. De qualquer modo, não se tratava de forma alguma de um terreno virgem, como Fry argumentou no seu artigo sobre os significados da raça no Brasil, publicado na revista *Daedalus*, em 2000:

Desde os tempos da escravatura, muito antes da globalização moderna, as «relações raciais», reais ou imaginárias, no Brasil e nos Estados Unidos, têm sido consideradas como constituindo modelos contrastantes que, de certa forma, vieram a definir para muitos as duas identidades nacionais. [Fry 2000, 84]

No seu livro, Boxer globalizou o debate numa resposta clara e oportuna ao que estava a acontecer à sua volta. As suas inovações foram, por um lado, incluir uma terceira e quarta partes no debate racial (a África e a Ásia) e, por outro lado, avaliar a questão racial em termos de uma visão de conjunto da história da expansão portuguesa.

O ensaio em si começou a tomar a sua forma final em novembro de 1962, quando Boxer proferiu um conjunto de conferências sobre relações raciais na Universidade da Virgínia. Seguiram-se conferências sobre o mesmo tema em Cornell e em Harvard, no mesmo ano. Segundo o seu biógrafo, as palestras causaram sensação em Harvard. Por causa delas, foi encorajado a candidatar-se à tal cátedra para a qual, como vimos, acabou por não ser nomeado por não ter sido suficientemente antiportuguês (Alden 2001, 454).

O tema estava claramente na ordem do dia. As palestras sobre raça formaram o núcleo dos seus compromissos de ensino durante a sua estadia nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970 – em Bloomington, depois Yale, mais tarde Virgínia, e de novo em Bloomington. De um ponto de vista biográfico, ao colocarmos *Race Relations* contra este pano de fundo, vemos como o argumento que aí desenvolveu forneceu a Boxer uma ponte indispensável para a mediação necessária entre o que ele conhecia da história da expansão portuguesa e o novo discurso sobre raça que se estava a tornar hegemónico internacionalmente – e que era tão profundamente marcado pela luta política dos negros pelos seus direitos nos Estados Unidos. No decurso da década de 1950 – e de repente com enorme impacto em 1960-63 –, um novo discurso racial transformou em irracionalidades os anteriores pressupostos de fundo que tinham subscrito a história do imperialismo europeu antes da Segunda Guerra Mundial. Era esse mundo agora ultrapassado que as autoridades portuguesas tinham querido salvar através do recurso à obra de Gilberto Freyre e que foi celebrado nas comemorações do Infante D. Henrique, assim como nas campanhas mediáticas que Adriano Moreira organizou

para convencer intelectuais de ponta (tais como Charles Wagley) da sua validade. O esforço foi baldado.

A simpatia para com o génio e a coragem dos construtores do império do período renascentista que tinha caracterizado as atitudes românticas da elite britânica no apogeu do império britânico (e que tinha sido a principal força motriz do fascínio juvenil do próprio Boxer pela bravura naval holandesa e portuguesa) tornou-se totalmente insustentável à luz da opinião dominante nos Estados Unidos, no início da década de 1960. Por forma a transportar a sua erudição para os principais centros intelectuais da nova época, Boxer viu-se obrigado a produzir um mecanismo de mediação que permitisse a transformação ideológica do seu anterior compromisso como historiador do império num discurso contemporâneo. Todo o génio do ensaio de 1963 está em ter sido tão bem-sucedido (tanto para seu proveito como para sua honra).

## O preço da ambiguidade

Havia, contudo, um preço a pagar de cada um dos lados da mediação. Ao mesmo tempo que se via obrigado a reconhecer que a expansão histórica dos portugueses tinha sido marcada por racismo, Boxer também tinha de demonstrar que se tratava de uma versão de racismo imperial menos polarizante do que a dos contextos anglo-saxónicos e que, por isso, dava azo a uma maior ambiguidade de classificações raciais.

Para ele, era difícil esconder o fascínio e respeito que tinha por algumas das figuras históricas mais destacadas dos séculos XVI e XVII. Como bom historiador que era, impressionava-se com os percursos humanos que destacava. Nos Estados Unidos, porém, esta posição revelava-se como profundamente problemática, por parecer indecisa, covarde. Para os seus contemporâneos americanos (tal como ainda hoje na América de Trump), raça era concebida como um complexo unitário binarizante, que devia ser sustentado ou erradicado, consoante a posição assumida. Para os que se declaravam antirracistas, portanto, não fazia qualquer sentido mediar o racismo através da postulação de formas intermédias. Para eles, o pior racismo era o que se apresentava como menos virulento. Trata-se de uma posição semelhante à que Christian Geffray iria defender num polémico

artigo da revista *Lusotopie*, em 1997. Esta posição é o pano de fundo assumido das obras de praticamente todos os antropólogos e historiadores norte-americanos até aos nossos dias.

Quem sabe, a formulação clássica é a que desenvolve Talcott Parsons, a figura teórica de maior impacto nas ciências sociais americanas da segunda parte do século xx:

Relatively sharper polarization clearly favors conflict and antagonism in the first instance. Providing, however, other conditions are fulfilled, sharp polarization seems in the longer run to be more favorable to effective inclusion than is a complex grading of the differences between components, perhaps particularly where gradations are arranged on a superiority-inferiority hierarchy. To put cases immediately in point, I take the position that the race relations problem has a better prospect of resolution in the United States than in Brazil, partly because the line between white and Negro has been so rigidly drawn in the United States and because the system has been sharply polarized. [Parsons 1969, 352-353]

Deixo a frase no original inglês por não querer que se pense que a minha tradução altera as intenções do autor. Diria, contudo, que a história recente – e o exemplo do movimento *Black Lives Matter* chegaria para o confirmar – não dá razão nem a Parsons nem a Gef-fray (que, em toda a probabilidade, não conhecia o argumento de Parsons quando escreveu o seu ensaio). Chamo a atenção do leitor para o facto de, nesta passagem, Parsons escrever *white* com letra minúscula e *Negro* com letra maiúscula – um ponto ao qual voltaremos mais tarde neste capítulo.

Se, agora de seguida, olharmos para o outro pendor da polémica, a mediação de Boxer implicou a dolorosa perda de alguns dos seus aliados intelectuais lusófonos mais próximos. Em 1960-61, contudo, ele já não tinha escolha: para evitar tornar-se um monumento anacrónico de uma era passada de ideologia colonial, via-se obrigado a afastar-se dos seus colegas portugueses e brasileiros que persistiam no seu cansado lusotropicalismo. A resposta resignada e cordata que deu à explosão de fúria de Armando Cortesão mostrava que Boxer sabia bem que o tempo estava do seu lado. Ele tinha de encontrar uma forma de transportar a sua visão histórica para a nova língua de império – um império global de cariz financeiro e já não administra-

tivo que emergira após a Segunda Grande Guerra e durante a Guerra Fria. A tal "grandeza do Oeste", que tanto fascinava Parsons e que, por implicação, excluía os ibéricos (Parsons 1969, 353).

Em particular, para poder navegar as lutas estudantis contra a Guerra do Vietname no meio das quais se encontrou em Bloomington, em Virgínia e, muito em particular, em Yale, Boxer necessitava de encontrar uma nova forma de falar sobre um tema que, ele sabia perfeitamente, seria sempre pouco bem-vindo, tanto do lado dos seus colegas lusófonos como anglófonos. O tema do livro constituía a essência das aulas e palestras que deu um pouco por toda a parte nos Estados Unidos durante esses anos de insurreição. No ano em que passou de Bloomington para Yale (1968), Martin Luther King Jr. iria ser morto. Não havia forma de evitar a «questão racial».

Boxer tinha de explicar algo que, nos Estados Unidos da época, tanto para os racistas brancos como para os ativistas antirracismo era largamente incompreensível: as ambiguidades das políticas assimilacionistas de mestiçagem que sempre vingaram nos espaços lusotópicos. Por isso, até o frontispício que escolhe é a obra de Frei Miguel da Purificação, publicada em Barcelona, em 1640, onde o autor «defende os filhos da Índia Oriental e da Província do Apóstolo São Thomé».

Esta escolha é interessante porque revela claramente o argumento central de Boxer: a saber, que a discriminação baseada na cor da pele sempre tinha sido característica do universo lusófono, mas ocorria num contexto de continuidade e não num contexto de bipolarização racial (exatamente, o que, por um lado, Salazar negava e, por outro, tanto ofendia pessoas como Talcott Parsons ou Christian Geffray). Frei Miguel da Purificação era um monge franciscano filho de portugueses «casados», isto é, filho de por-

Figura 12.2 Frontispício de *Race Relations*.



tugueses nascido na Índia. Na década de 1930, dirige-se a Roma no sentido de obter do Papa Urbano VIII uma bula que permitisse aos portugueses nascidos na Índia terem os mesmos direitos de promoção que os nascidos em Portugal (chamados na Índia da época de «reinóis») (Xavier 2014).

Os argumentos que desenvolve são aberta e explicitamente discriminatórios em termos de cor da pele. Chega ao ponto de se fazer acompanhar na sua viagem por um franciscano indiano para mostrar ao rei e ao papa a diferença que havia entre um «negro» e um «filho da Índia» como ele. Contudo, o documento é interessante porque revela a complexidade da gradualidade de diferenciação que caracterizava os meios coloniais ibéricos no século XVII. Em particular, a questão da circulação de substâncias é especialmente interessante para nós em termos da comparação com o canibalismo transcolonial africano que anteriormente examinámos.

Se, por um lado, como McKim Marriott famosamente demonstrou (1976), se trata de um tema especificamente relevante no contexto do subcontinente indiano, por outro lado, o argumento de Frei Miguel da Purificação é explícito sobre o facto de a presença continuada em contextos coloniais favorecer a «contaminação», como lhe chamaria Goffman, ou «participação», na famosa expressão de Lévy-Bruhl (Pina-Cabral 2018a).

O nosso frade insurge-se contra a acusação de que os filhos de «casados» na Índia não pudessem ser promovidos nos cargos da Ordem por não terem honra bastante, «por serem negros e terem sido criados com leite de negras, das quais não podiam tirar boa criação» (Faria 2006 e também 2013). Afirma que «o facto de os filhos da Índia ingerirem leite de negras não os torna negros ou mestiços» e lembra ainda que «Lisboa estava repleta de negros e negras oriundos da Índia e que os filhos de portugueses tomavam leite de negras em Lisboa, como se nascessem de seus ventres. Em Cabo Verde, terras de Portugal, afirma ter visto muitos nascidos de cafres, ‘que vão à Índia, com capa de dizerem que foram queimados de sol em viagens’» (*ibidem*).

Chegado aqui, portanto, é necessário afirmar com clareza que, visto à luz das opiniões anglo-americanas dominantes sobre raça nos meados do século XX (o que *race* constitui e o que implica), as afirmações do ditador português e dos seus colaboradores nos anos 1960 (a saber, que os portugueses não eram historicamente propen-

sos a discriminação racial) faziam pouco ou nenhum sentido. Assim, não quero deixar dúvidas de que, tanto quanto me é possível julgar, as reivindicações de Boxer em 1963 eram, no seu conjunto, corretas. Além disso, o seu ensaio é escrito com base num conhecimento profundo da história, já que era na altura (como continua ainda a sua obra a ser hoje) um dos mais capacitados historiadores da expansão imperial portuguesa.

A meu ver, a sua principal motivação para a escrita do livro era a descoberta de que as envolventes conjunturais das questões que aborda tinham mudado após 1960. Se hoje olhamos para o seu ensaio, mais uma vez, não o fazemos no sentido de pôr em causa as suas principais observações, mas simplesmente porque as envolventes conjunturais com que nos confrontamos nos nossos dias voltaram, mais uma vez, a alterar-se. Neste início conturbado do século XXI, estamos confrontados com uma situação semelhante à que Boxer encontrou quando sentiu necessidade de reformular as bases interpretativas que tinham marcado a primeira parte da sua vida e carreira – e que se tinham, entretanto, tornado uma coisa do passado.

## Os equívocos da leitura transcolonial

Do que Boxer escreve não parece emergir nenhum facto historiográfico especialmente novo por relação ao que anteriormente já se sabia. A novidade em causa é que, enquanto os colegas portugueses e brasileiros se recusavam a mudar de perspetiva, os colegas anglo-americanos tinham mudado profundamente os pressupostos conceptuais como resposta à conjuntura da Guerra Fria. A visão do mundo destes últimos tinha mudado de aspeto, tornando mais visível que os discursos de poder português e brasileiro não eram compatíveis com a nova linguagem de poder global (o tal *West* grandioso de Parsons) que se tinha tornado dominante no universo académico de língua inglesa.

A diferença de opinião, porém, não foi uma coisa rápida ou simples. Manifestações de equívoco no cruzamento das culturas imperiais entre os universos ibéricos e anglo-saxónicos eram já observáveis anteriormente. Simplesmente não tinham assumido a centralidade histórica que assumiram na época do tardocolonialismo português – de 1961 a 1974. Se, por um lado, tal como no caso da África do

Sul e da Rodésia, o regime tardocolonial português em África era sustentado pelo apoio militar e financeiro americano, como parte da estratégia da Guerra Fria, por outro lado, o seu quadro ideológico tinha-se tornado obsoleto e inaceitável em termos da opinião pública anglo-americana.

Por essa altura, Boxer não era de forma alguma o único a saber que havia necessidade urgente de um mecanismo de mediação conceptual. Até o retrógrado regime português viu que era necessário um novo quadro para responder a esta nova causa de constrangimento – figuras como Marcelo Caetano, o próprio sucessor do ditador, que tinha sido o principal ideólogo colonial português dos anos 1930, estavam agora a distanciar-se crescentemente dessas posições. Sob a inspiração do então jovem Adriano Moreira, o regime decidiu adotar as teorias de «democracia racial» que Gilberto Freyre tinha proposto, a fim de tentar recuperar a sua legitimidade, sem ter de realizar as mudanças políticas de fundo pedidas por todos. Já vimos, com o exemplo de Craveiro Lopes, que, nos finais dos anos 1950, até os brancos e mestiços se encontravam insatisfeitos com a imobilidade estrutural do regime salazarista (Capítulo 6). Uma das principais razões para essa incapacidade foi a própria repressão interna fascista em Portugal, que, nos meados do século, forçou os membros mais vivos da geração jovem a sair do país, impedindo assim que levassem a cabo a vigorosa renegociação de posições que teria permitido uma evolução política decisiva e criativa, tanto em Portugal como em África. Tal como afirmava Amílcar Cabral, tivessem os portugueses sabido dar resposta às exigências de igualdade de cidadania por parte das populações do império, não teria sido necessário empreender uma guerra de libertação.

A fonte dos desencontros de leitura transcultural, porém, antedata de muito os meados do século xx. O processo foi gradual. A década de 1920 foi o período em que as atitudes americanas em relação à raça começaram a ser exportados para todo o mundo. Isto aconteceu de forma muito marcada no interior do próprio Império Britânico. Por exemplo, o molde intelectual que produziu o regime do *apartheid* na África do Sul na década de 1930 não foi a ideologia nazi alemã, como tem sido tão frequentemente assumido. Pelo contrário, a influência decisiva sobre o ideólogo principal do *apartheid*, Henrik F. Vervoerd, foi a Fundação Carnegie e os sociólogos T. Sorokin de Harvard e Charles Coulter de Ohio, assim como

os seus colegas psicólogos sociais, então empenhados em desenvolver o que eles chamavam de «engenharia social» (Miller 1993, 634-661).

Mais uma vez, se deixássemos de fora os desenvolvimentos em África e na Ásia reduziríamos seriamente a possibilidade de compreender o que estava em jogo. É para crédito de Boxer que tenha visto claramente isso. Por exemplo, o surgir de uma divergência de opinião crescente entre ativistas e intelectuais norte-americanos e brasileiros pode ser traçado através das páginas da «imprensa negra» de São Paulo, a partir do final da Primeira Guerra Mundial (Seigel 2009). Falando de um artigo de José do Patrocínio Filho escrito em 1923, Micol Seigel escreve:

esta crítica clarividente da ideia de democracia racial, plenamente consciente do seu significado diferencial no estrangeiro e no Brasil, é anterior em dez anos [ao livro de Freyre] que supostamente introduziu este mito [...]. Os afro-brasileiros geraram a ideia de democracia racial ao mesmo tempo que formulavam a sua crítica. [2009, 94]

Apesar de observar a natureza das reivindicações de igualdade democrática face à raça, a autora opta por envolver-se num trocadilho de palavras que lhe permite transformar o argumento original de Patrocínio Filho num caso flagrante de falsa consciência. Ela prossegue afirmando, «hoje a maioria dos observadores vê a ideia de democracia racial como tratando-se de um apagamento reacionário do racismo e da desigualdade social, mas na década de vinte a sua violência final estava ainda longe de ser clara» (Seigel 2009, 209). Mais uma vez, a ambiguidade da palavra «ideia» permite à autora um jogo de significados no qual a diferença entre a observação de um facto e a afirmação de um ideal político é confortavelmente apagada.

Quer na década de 1920, quer na de 1950, quer ainda hoje, nunca nenhum observador informado teve qualquer dúvida de que a discriminação baseada na cor da pele e na cultura não desempenhasse um papel importante no Brasil ou, de facto, em qualquer outro dos contextos de expansão portuguesa em Ásia ou África (Ventura Santos 2009). O uso que Boxer faz dos discursos de Salazar no seu ensaio não é mais do que um gesto retórico, como, aliás, também eram os próprios discursos do ditador. Por meados do século xx, mesmo

pessoas como Boxer ou Henrique Galvão – que, na década de 1920, eram próximos dos círculos de direita portugueses – já tinham percebido que o ditador português não significava nada de bom pelas suas reivindicações paternalistas de amor aos seus súbditos, fossem eles africanos ou portugueses. Os escritos de Galvão provenientes do seu exílio brasileiro depois de 1959 deixam bem claro que o colonialismo português em meados do século era racista, desumano e economicamente deletério tanto para Portugal como para os territórios que administrava em África.

Falando dos ativistas negros que escreviam para a imprensa paulista nos anos 1920, Seigel observa que existe «um paradoxo na negação nacionalista de um racismo brasileiro por sujeitos antirracistas que se afro-identificam» (2009, 191). Mas o paradoxo é puramente uma questão de perspetiva: quer dizer, é causado pela própria incapacidade ou indisponibilidade de Seigel para se elevar acima das definições de raça norte-americanas, em termos de *blackness* e de etnicidade – quer dizer, em termos de uma referência a uma diáspora africana que diminui os direitos de cidadania dessas populações nas terras americanas. O paradoxo seria imediatamente cancelado caso essa interpretação reconstituísse seriamente a diferença de perspetiva dos seus sujeitos de estudo.

De facto, poderia parecer incoerente ou absurdo que, e volto a citar, «a par de todas as profissões de patriotismo e elogios à falta de racismo no Brasil, houvesse denúncias de preconceitos perfeitamente concretos» (*ibidem*, 192). Seria verdadeiramente incoerente se o pressuposto de fundo fosse o tipo de ideal de segregacionismo que pessoas como Talcott Parsons ou Seigel assumem como pano de fundo implícito. No entanto, se pelo contrário o pressuposto assumido fosse uma tradição jurídica e religiosa baseada em processos de pendor assimilacionista, o paradoxo desapareceria imediatamente. Em ambos os casos – tanto em Parsons e Seigel como em Patrocínio Filho e Freyre –, trata-se menos de uma questão do que realmente é ao nível da discriminação racial real e mais de uma questão do que deveria ser – isto é, não uma questão de ideias, mas de ideais.

Os ativistas e intelectuais raciais brasileiros das décadas de 1920 e 1930 sentiram que tinham de proteger o importante capital político que a tradição jurídica assimilacionista instituída na constituição republicana brasileira representava. Como Peter Fry nos lembra,

no Brasil, a discriminação racial é e tem sido ilegal desde a inauguração do regime republicano em 1890. Nos Estados Unidos, até ao movimento de reivindicação dos direitos cívicos dos anos [19]60, «raça» era uma construção legal que dividia a população ao longo de linhas «raciais» em todas as esferas da vida social. [2000, 86]

Este é o sentimento que orientou a tese de mestrado de Gillberto Freyre na Universidade de Columbia publicada em 1920 (Skidmore 2002). Esse texto constitui, tanto temática como metodologicamente, o ponto de partida que, mais tarde, daria azo a *Casa-grande e Senzala* (1988 [1933]). Tal como com a adoção integral das concepções americanas de engenharia social realizada por Vervoerd na África do Sul, o livro de Freyre também deve ser lido como uma resposta ao crescente impacto global da opinião intelectual americana no período entre as duas Guerras (no caso de Freyre, uma versão bem mais humana da mesma – há que notar, por muito que se discorde).

Quem quer que tenha lido o livro do autor brasileiro não pode certamente esquecer que a experiência formativa que está na raiz do impulso de escrita é autobiográfica e se relaciona com uma ferida narcísica nacionalista, referente a um confronto doloroso com uma instância de subalternidade coletiva. O bando de marinheiros brasileiros que Freyre viu nas ruas de Manhattan, e cuja «inferioridade» flagrante como espécimes de humanidade lhe foi tão dolorosa, forçou-o a questionar-se sobre o molde cultural que o fazia sentir dessa forma. Para isso, viu-se levado a contornar a hegemonia da supremacia branca e o binarismo racial que a escorava. Contudo, se o soubesse (ou pudesse ter sabido), Freyre teria sido obrigado a reconhecer que a história da Marinha brasileira era bem diferente do que lhe tinha parecido durante esse doloroso momento de epifania nas ruas de Manhattan. Poucos anos antes, os marinheiros negros brasileiros tinham exibido sinais e instâncias de elevada coragem e alta competência na luta direta que empreenderam contra a violência racista – estou a pensar na tão insuficientemente conhecida «revolta da chibata», de 1910 (Roland 2000).

Em suma, após quase um século de mal-entendidos sistemáticos, parece que a solução de Boxer ao apontar para o facto de Salazar estar errado quando jurava que não havia racismo e discriminação na história da expansão portuguesa não resolve a questão. Talvez a solução não se encontre sequer no estudo das provas que apontam

para a existência de preconceito racial e de discriminação no universo da lusotopia, ou mesmo para a existência de longo prazo de um sistema jurídico e religioso que permite a assimilação em oposição a um que promulga a segregação sistêmica, como nos Estados Unidos. Se qualquer uma destas soluções fosse suficiente, já teria dado resultados e não haveria matéria para debate nos dias que correm. Nas polémicas que há uns anos reemergiram nas páginas de *Current Anthropology* (Ventura Santos 2009), ou em estudos como o de Micol Seigel (2009), o equívoco transcolonial assenta no desencontro de pressupostos assumidos por duas tradições intelectuais e religiosas muito distintas.

## Uma pluralidade de «raças»

A partir dos anos 1920, todos estes debates têm sido assinalados por uma deriva semântica cada vez mais marcada na utilização da palavra «raça», como acontece, por exemplo, na citação acima, em que Talcott Parsons escreve «Negro» com maiúscula, mas «branco» com minúscula. Significa isto que a primeira palavra está a ser utilizada como um substantivo próprio – ou seja, o rótulo de um grupo étnico – enquanto a segunda é usada adjetivamente para descrever pessoas com um tipo de pele determinável.

Embora, em princípio, a categoria «raça» se apresente como descrevendo todos os tipos de diferenças biológicas e/ou culturais humanas, a palavra de facto é utilizada mais apropriadamente quando descreve a condição de um «povo» em particular: pessoas de pele escura. Por sua vez, nos Estados Unidos, estes são considerados como constituindo um grupo étnico distinto e particular, com interesses coletivos e práticas culturais claramente determináveis. Além disso, enquanto grupo étnico, são definidos por um mito de origem: a ascendência de escravos provenientes de «África» – uma África generalizada. Finalmente, quando se compara atitudes para com a «raça», em vez de se explorar a gama variada de distintas tradições de uso, realizando uma triangulação entre vários casos, como Charles Boxer demonstrou ser necessário, os debates acabam por se centrar nos Estados Unidos, realizando um contraste com um outro único país (geralmente, o Brasil ou a África do Sul, mas mais recentemente nos escritos de psicólogos também a China – ver, por exemplo, Kelly

2009). Nos anos 1960, tal era a categoria à qual Boxer tinha necessariamente de adaptar o seu argumento se quisesse ser capaz de ensinar nos Estados Unidos.

A melhor ilustração que conheço deste ponto é o famoso debate entre Cornel West, um professor negro de Harvard, que fez o seu nome como ativista e estudioso de questões raciais, e Jorge Klor de Alva, também um prestigiado professor universitário e porta-voz reconhecido da identidade latina nos Estados Unidos. O debate começou quando o último questionou o primeiro sobre se ele era de facto «negro». A resposta deste foi:

*West:* Penso que, quando digo que sou um homem negro, estou em primeiro lugar a dizer que sou uma pessoa moderna, porque o próprio negro é uma construção moderna, uma construção sugerida durante um determinado momento no tempo para se adaptar a um conjunto específico de circunstâncias. Implícito nessa categoria de «homem negro» está a supremacia branca americana, a escravatura africana e depois uma cultura muito rica que responde a estas condições: ao nível do estilo, do maneirismo, da orientação, da experimentação, improvisação, sincopação – todos esses elementos que contribuíram para fazer um novo povo, a saber, o povo negro. [West 1999, 500]

Em suma, a categoria coletiva «homem negro» não está aqui a ser usada num sentido racial, mas num sentido étnico – pelo menos, é assim que um qualquer antropólogo a definiria (por exemplo, Erikson 1993). Por isso é que ele acha que não faz qualquer sentido que Klor de Alva lhe responda que, julgando pelo tom da sua pele, West não seria considerado negro em África.

Para West, a questão do tom de pele é de somenos importância, porque o pano de fundo assumido é a *one drop rule* – quer dizer, o princípio legal americano segundo o qual qualquer pessoa com um ascendente negro será considerada negra, independentemente do tom da pele. Como caso contrastante, vale a pena recordar aqui o estudo de Livio Sansone sobre a identidade negra no Brasil onde, após um exame prolongado do material disponível, conclui que há de facto tal coisa como uma «identidade negra» no Brasil («negritude», como ele a chama), mas esta não se molda a uma categoria étnica como nos Estados Unidos, uma vez que não há um único grupo étnico que seja constituído de tal forma (Sansone 2004). O argu-

mento de Sansone continua hoje a ser válido, embora possamos discordar no que diz respeito à presunção de que todo o grupo étnico é necessariamente formado como grupo de interesses autorreferenciado (*pour soi*, para usar a velha expressão sartriana); quer dizer, em termos de um «povo» – coisa que teria emergido nos Estados Unidos, mas não no Brasil.

Mais adiante no debate entre West e Klor de Alva, este último destaca o que está em causa:

*Klor de Alva:* [...] Temos, nos Estados Unidos, dois mecanismos em jogo na construção de identidades coletivas. Um deles é identificar as pessoas partindo de uma perspetiva cultural. O outro consiste em identificá-las a partir de uma perspetiva racial. Ora bem, com a exceção das relações entre negros e brancos, a perspetiva racial não é a mais relevante para a maioria das pessoas. A perspetiva cultural foi, a certa altura, muito acutilante, traçando por exemplo a linha religiosa entre Católicos e Protestantes, Judeus e Protestantes, Judeus e Católicos, Judeus e Cristãos, etc. Mas, no decurso do século XX, temos assistido nos Estados Unidos a um fenómeno que não observamos em mais nenhum lugar do mundo – a capacidade para desfocar as diferenças entre grupos culturais desse tipo, por forma a que se tornem insignificantes, e para as fundir num novo grupo chamado «brancos», que não existia antes.

*West:* Sim, mas a «brancura» já lá estava antes. Quer dizer, parte da tragédia da civilização americana é precisamente o grau em que a estabilidade e a continuidade da democracia americana se têm baseado numa construção de «brancura» que inclui a subordinação dos negros – por forma a que a diversidade cultural europeia possa desaparecer na brancura americana, os negros têm de permanecer subordinados. [West 1999, 504]<sup>1</sup>

West está aqui a referir indiretamente os argumentos sobre *whiteness* que desenvolveu no seu famoso ensaio «Uma Genealogia do Racismo Moderno», que tem sido tão amplamente lido e citado nos Estados Unidos (West 1982, 47-68). Nele, o autor defende uma perspetiva historicista sobre dominação racial. Traça a origem do racismo

---

<sup>1</sup> Os conflitos raciais recentes nos Estados Unidos, em torno do *Black Lives Matter*, e, posteriormente, a crescente polarização racial mobilizada pelo movimento MAGA de Donald Trump, vieram plenamente confirmar as agudas observações destes autores.

moderno no século XVI, mas insiste no facto de que este deve ser entendido em termos de uma recuperação neoclássica dos modelos de beleza e perfeição humana da Grécia Clássica. O argumento é deveras persuasivo. Contudo, parece-me que existe um aspeto perigoso, na medida em que pode ser interpretado por forma a esconder uma série complexa de fatores condicionantes especificamente americanos. Estes precisam de ser esclarecidos se quisermos fazer sentido do significado contemporâneo dos conceitos de «raça» e de «whiteness» a nível global.

É bem verdade que, desde o início, no século XV, os imperialistas europeus transportavam consigo modelos estéticos de «brancura» corpórea. Assim, por exemplo, uma das reações dos portugueses que chegaram à costa da China nos meados do século XVI, depois de mais de meio século de expansão comercial e militar através da costa de África e da Índia, foi o fascínio pela brancura relativa das mulheres chinesas e japonesas. Devido a isto, tais mulheres obtinham preços mais elevados no mercado de escravos asiático da época (Pina-Cabral 2002, 114; Teixeira 1976).

Este exemplo sugere que Cornel West poderá bem ter razão quando insiste sobre a centralidade dos valores estéticos de corporalidade importados da Antiguidade Clássica no início da Era Moderna. A questão, no entanto, não fica por aí. Tal como o que aconteceu com a religião africana, a resposta portuguesa a estes encontros não foi uma de distanciamento e rejeição imperial – como viria a ser, um pouco mais tarde, com os construtores de impérios protestantes dos séculos XVIII e XIX. Pelo contrário, a resposta dominante inicial foi uma de creolização negociada. Temos provas deste tipo de resposta, tanto no período de contacto inicial, como nos séculos XVII e XVIII. James Sweet, por exemplo, demonstra amplamente que, na circulação atlântica, «o impacto do cristianismo sobre os africanos não foi maior do que o impacto das crenças africanas sobre os cristãos» (Sweet 2003, 230).

Na realidade, no Sul e Sudeste Asiático (tal como no Brasil), as questões de cor de pele acabaram por não ser tão lineares como se poderia pensar – o valor da «branquidão» foi sempre mediado. Por exemplo, em Macau, os homens portugueses do século XV e XVI preferiam como parceiras conjugais mulheres malaias pré-islâmicas, por suporem que as mulheres chinesas, embora mais brancas, tinham muito mais dificuldade em se converterem de pleno coração

ao cristianismo. Assim se explica que, mais de quatro séculos depois, a tradição culinária eurasiática de Macau esteja ainda tão fortemente marcada por estilos de cozinha malaia.

Por contraste, quando comparamos as atitudes raciais sul-africanas com as atitudes americanas, uma grande diferença pode imediatamente ser observada – uma diferença que, caso a ignoremos, nos levaria a reproduzir grandes áreas de sombra hegemónica. Para o dizer da forma mais simples possível, na África do Sul, a «negritude» não é a questão central, mas sim a «brancura», pela simples razão de que as populações negras são demasiado diversas, tanto em termos fenotípicos como culturais. Assim, a categoria legal de «não-branco» inclui pessoas que não são necessariamente «africanas»: tais como, os *Coloured*, que transportam uma grande percentagem de ascendência malaia; os *Indians* – que não são de todo africanos; e mesmo outros tipos de africanos – tais como povos Khoi-San. Além disso, na África Austral, africanidade e negritude não se combinam. É isso que implica a escolha do termo *Afrikaans* para se autodescreverem por parte de pessoas que, na América espanhola, por exemplo, teriam sido apelidadas de *criollos*. O que está em jogo na África Austral (e o fim do *apartheid* não acabou de forma alguma com o conflito em causa) é a disputa por África, não uma questão de cor de pele. De acrescentar também que não há na África Austral qualquer associação entre negritude, escravidão e origem alogénica. Assim se explica que, quando o racismo foi transformado num princípio legal, a categoria usada não fosse *black*, como nos Estados Unidos, mas *non-white*.

Pelo contrário, nos Estados Unidos, a «negritude» (*blackness*), o passado de escravidão e a diáspora africana conjugam-se. Como West explicou, a «branquidão» (*whiteness*) é o resultado da aglomeração de uma série de características que se integram na medida em que espelham negativamente uma «negritude» cuja imagem pública foi sendo cada vez mais fortemente traçada. O discurso da africanidade, não podemos esquecer-nos, foi uma resposta a tudo isto. Ele emerge ao mesmo tempo (e contrastando-se sempre) com a noção de branquidão a que Klor de Alva e West se referiam. Essa polaridade foi construída ao mesmo tempo que se ia tornando claro que o *melting pot* americano não iria incluir os negros.

Nos meados do século xx, figuras como Melville Herskovits trabalharam arduamente para construir uma «africanidade» americana a partir de uma renarrativização da diáspora original. Alguns dos inte-

lectuais afro-americanos de maior destaque na época (entre estes o sociólogo E. Franklin Frazier) não se reviam de todo nesse projeto que desprendia da terra americana as populações negras americanas, revertendo-as para uma condição fantasmática supostamente «africana». A aparente transparência atual de muitos dos conceitos que se tornaram, entretanto, vulgares – como, por exemplo, a tal «identidade afro-diaspórica» que Seigel toma como evidente e que retroprojeta para as opiniões das pessoas da década de 1920 que estuda – é o produto de processos específicos de produção ideológica que só foram consolidados muitas décadas depois. Num texto mais recente, Stanford Carpenter, um jovem antropólogo negro americano, descreve com clareza as ambiguidades a que dá origem este remeter da negritude americana para uma diáspora africana (Carpenter 2001). De acordo com o seu biógrafo, Charles Boxer conhecia bem Melville Herskovits e os seus colegas e dialogava com eles quando redigiu *Race Relations*.

Sublinho mais uma vez que o elefante na sala, isto é, o pressuposto assumido, mas não declarado, que dá razão aos argumentos de livros recentes como o de James Sweet sobre o legado cultural dos escravos africanos no Brasil (2003) ou o de Micol Seigel (2009), é uma categoria de «raça» que não é universal mas muito especificamente anglo-americana. Resumindo: em primeiro lugar, a categoria *race* constitui-se de forma a aplicar-se especificamente a negros (e só por extensão a outros grupos raciais); em segundo lugar, os negros são objetivados como uma entidade coletiva atomisticamente concebida (isto é, como tendo uma agência coletiva discernível); e, em terceiro lugar, os negros são caracterizados como tendo uma origem genérica em África e não como membros de pleno direito (tanto quanto os «brancos» ou os «índios») da terra americana.

Boxer encontrou no discurso racial americano um instrumento de mediação que lhe permitiu continuar a desenvolver os seus temas favoritos de investigação relativos à expansão imperial portuguesa nos Estados Unidos durante as conturbadas décadas de 1960 e 1970. Porém, as polémicas que rodearam o livro – tanto entre os meios salazaristas portugueses, como entre os intelectuais americanos, cujo desprezo pelos portugueses nem sequer tentavam esconder – não parecem ter sido resolvidas. Esperamos que, hoje, dentro de um novo quadro geopolítico, seja possível lançar nova luz sobre o que causou um tão longo desentendimento transcolonial.



## Capítulo 13

# Portugal e a lusotopia

Para terminar este livro é indispensável voltar a Portugal, no sentido de o incluir na transcolonialidade, já que essa torna-viagem é, como vimos, parte integrante da dinâmica de expansão constituinte dos ecos ecuménicos lusotópicos que temos vindo a seguir (Pina-Cabral 2018b).

## Um problema de viabilidade

Voltamos a Henrique Galvão – personagem que, por ser tão equívoca e excessiva, é tão reveladora para nós hoje. Nos meados da década de 1930, era um pioneiro da «propaganda», nova ciência à época. Foi o primeiro diretor (e fundador) da Emissora Nacional e era um escritor famoso de romances coloniais sobre exploração e caça nas fronteiras imperiais em África. Tinha organizado a primeira exposição colonial no Porto, em 1934, e estava a ponto de participar ativamente na organização da enorme Exposição do Mundo Português de 1940, na qual seria responsável pela organização da secção colonial (Thomaz 2002).

«Portugal não é um país pequeno» (ver Figura 13.1), o mapa-póster que congeminou em 1934, no âmbito da primeira exposição colonial, e depois amplamente difundido pelo SNI, constitui um dos principais momentos propagandísticos do colonialismo salazarista, contra o qual o autor se revoltaria tão exaltadamente duas

Figura 13.1 «Portugal não é um país pequeno».



Mapa: Henrique Galvão (c. 1935, Câmara Municipal de Peniche).

décadas depois (Cairo 2006). Nele, as posses coloniais portuguesas são sobrepostas a vermelho sobre o mapa da Europa demonstrando a grandeza relativa do Estado português se visto como uma entidade política integral. Trata-se de um caso estrondoso de sucesso de escândalo – o exemplar por excelência do tipo de bravata imperial vazia de conteúdo contra a qual a minha geração de anticolonialistas sempre se insurgiu (Vale de Almeida 2004; e Vale de Almeida *et al.* 2006).

O que estaria a passar pela cabeça de Galvão quando o concebeu? Formalmente, estava validando a reivindicação constitucional de Salazar de que as colónias eram províncias integrantes de Portugal, tanto quanto os arquipélagos atlânticos ou a Metrópole, como era então chamada. Mas será que a coisa era assim tão simples? Certamente que não. A própria legenda do mapa – pela sua formulação negativa – deixa bem claro que surgem dúvidas; que parece ser necessário combater uma qualquer percepção de pequenez.

No entanto, as ambiguidades não param por aí. Considerando que Galvão sempre teve uma ligação pessoal profunda com o Brasil, podemos perguntar-nos porque é que o gigante latino-americano

não faz parte do mapa (o que cobriria de vermelho toda a Rússia...). Na época, ele teria respondido a essa pergunta dizendo que o Brasil já não fazia parte de Portugal como estado-nação, como faziam Moçambique e Angola. Mas essa resposta sempre deixaria de fora o facto de, nos finais dos anos 1950, quando Galvão consegue escapar pela janela do Hospital de Santa Maria, onde Salazar o tinha aprisionado, ser para o Brasil que Galvão se dirige. De acrescentar que, em 1961 quando a guerra de libertação se iniciou em Angola, a opinião pública internacional finalmente virou-se contra Salazar. Como resultado, este sente-se obrigado a corrigir a mão, acabando com o regime do indigenato e com as principais marcas exteriores de colonialidade; assim demonstrando retrospectivamente que as reivindicações anteriores sobre a integralidade da posse colonial eram vácuas. Afinal, as terras não estavam «devolutas»; não é possível «ter» uma terra abstraindo-se das suas gentes.

No final da Segunda Guerra Mundial, Galvão tornou-se um dos críticos mais acérrimos do ditador, depois de se desentenderem devido à franqueza do relatório que redigiu como membro da Assembleia Nacional representando Angola. Denunciava abertamente os horrores do trabalho forçado vigente nas colónias africanas (1947). Posteriormente, em 1961, Galvão concebeu e executou um dos primeiros atos de terrorismo internacional, sequestrando o transatlântico de luxo *Santa Maria*. Esta operação, que foi orientada para uma exposição televisiva internacional imediata, envolveu a tomada de um transatlântico no Atlântico Sul e a sua entrega às autoridades brasileiras, sem colocar em risco a vida dos passageiros. Tratava-se de um grito político a favor das pessoas que, em África e em Portugal, de formas distintas, sofriam sob o jugo da ditadura portuguesa. Galvão foi até convidado para falar nas Nações Unidas contra o fascismo e colonialismo português no final da década de 1960.

Após uma tal notoriedade, contudo, acabou por morrer em 1970 como um homem solitário e abandonado num asilo público do Rio de Janeiro. De certa forma, foi um fim adequado para alguém cuja vida sempre foi vivida como um conto de fadas, desde a sua juventude, no início dos anos 1920, como um dos cadetes que organizaram o *putsch* do malogrado ditador Sidónio Pais, até ao seu fim deambulando tresloucadamente pelas ruas da antiga capital brasileira.

Não há como duvidar de que, quando concebeu o mapa, Henrique Galvão deve ter tido um lampejo de riso no olhar. Uma coisa

é certa – e a fama deste póster até hoje sugere precisamente isso –, estava a pôr o dedo na ferida; minando uma veia ideológica significativa. O que ele faz sobressair é, afinal, o recorrente confronto de Portugal com um *problema de viabilidade*.

A avaliação da pequenez relativa de um país não depende apenas do que se considera ser um país, mas também de como se concebe a ordem política que o abrange em cada conjuntura histórica particular. Vejam-se os debates recentes sobre se a Catalunha ou a Escócia contam ou não como nações. Além disso, a pequenez que conta não é a que um qualquer analista externo possa avaliar, mas sim a avaliação da sua própria condição que fazem os membros politicamente ativos desse país. A pequenez de um país, portanto, é o resultado de um julgamento de viabilidade relativa, dentro de um processo dinâmico global de aquisição dos meios de autonomia política e cultural.

Mas mesmo essa autonomia não pode simplesmente ser assumida. Hoje, nós interpretamos automaticamente «país» como significando «um estado-nação independente», mas essa interpretação é, em alguns aspetos, profundamente enganosa. A noção do mundo como sendo «uma ordem inter-nacional» é uma ficção que nunca tomou em consideração a complexidade real dos processos de encaidamento que historicamente produziram o mundo como campo de forças políticas. «Independência» não é um acontecimento simples, como os casos da União Europeia ou do Reino Unido amplamente exemplificam, e levanta questões de ambiguidade tanto externa (como os casos das ex-colónias africanas tão claramente mostram) como interna (como, em particular, o caso de Moçambique pode ajudar a compreender).

Para dar outro exemplo: nas primeiras décadas do século XIX, foi o Brasil quem se tornou independente de Portugal, ou Portugal que se tornou independente do Brasil? Afinal, à época, a capital do reino estava no Rio de Janeiro; o ramo sénior da família real é o dos imperadores do Brasil, não o dos reis de Portugal; e, mais tarde, durante as Guerras Liberais, são os exércitos comandados pelo imperador do Brasil, na sua qualidade de herdeiro da Coroa portuguesa, que saem triunfantes. Durante a maior parte dos seus nove séculos de existência como entidade política e, embora as suas fronteiras europeias sejam provavelmente as mais duradouras da Europa (tendo mudado pouco desde 1297), não se pode dizer de forma alguma que Portugal fosse jamais territorialmente fechado.

## A proximidade europeia – aquém-mar

Há dois sentidos distintos em que podemos fazer essa constatação, que correspondem aos dois eixos de proximidade ecuménica (Mintz 1996) que continuam a desempenhar hoje um papel na condição política deste país/nação/estado/povo... (Capítulo 7).

O eixo que consideraremos, em primeiro lugar, é constituído pela inserção de Portugal no mundo católico europeu, representado pela fidelidade ao papa em Roma – as proximidades do aquém-mar. Tal como na maioria dos estados que surgem na Europa após o Renascimento, a relação entre nação e igreja nunca foi muito fácil de deslindar (por exemplo, Xavier 2014). Essa relação tornou-se especialmente problemática após o fim do Antigo Regime, quando os estados-nações se reformulavam em termos laicos. Em Portugal, a questão deu azo a tumultuosos conflitos políticos, a revoluções e a revoltas.

Pode Portugal ser concebido como um Estado laico numa lógica liberal de separação entre Igreja e Estado? Será que, sem uma qualquer associação à Igreja Católica, o país pode ser ele próprio? Os chamados «integralistas» adotaram esse rótulo precisamente porque alegavam que a integridade da nação estava a ser quebrada pela instituição de um estado laico. Tal como na Polónia de hoje, para muitos portugueses da viragem do século XX, o estado laico apresentava-se como uma violação de uma condição identitária maior. Em 1911, os revoltosos que tentaram restaurar a monarquia no Norte, com Paiva Couceiro, tinham no topo da sua lista de exigências a abolição do Registo Civil de nascimentos, alegando que o batismo católico deveria ser a única fonte de reconhecimento cívico em Portugal (Pulido Valente 2006). Foi como solução de compromisso à incapacidade de resolver esse debate entre republicanos e integralistas que a geração seguinte se iria virar para o totalitarismo republicano de inspiração católica que governaria Portugal até 1974.

Na verdade, essa fidelidade à Igreja Católica como entidade política não deve ser vista como unidirecional. Entre mais ou menos 1460 e 1911, o papa confiou à Coroa Portuguesa a responsabilidade de olhar pelo bem-estar da Igreja nos seus territórios, incluindo a administração da propriedade da Igreja e a nomeação de bispos e padres – o famoso *Padroado Português* (Neto 1993-94, 265-283). Esta interpenetração institucional teve profundas consequências políticas, não

só porque a autoridade real moldava as instituições sociais e religiosas das várias terras governadas pela Coroa Portuguesa, mas também na forma como se criaram alianças que iam muito para além dos limites do «país», «Estado» ou mesmo «império» – constituindo isso que António Manuel Hespanha chama «o império sombra» (2018).

Dois casos muito distintos serão suficientes para exemplificar esse processo. O primeiro é o da corte do Monomotapa, no Zimbábue, situada no planalto interior africano, no que é hoje o país homónimo. Durante cerca de cem anos, a partir dos meados do século XVI até aos meados do século XVII, os sucessivos Monomotapas tiveram uma guarda pretoriana de cerca de quatrocentos soldados portugueses enviados a partir da Fortaleza de Sofala, tendo sido finalmente «convertidos» ao catolicismo por membros dessa guarda. Bem vistas as coisas, esses guardas seriam mais apropriadamente chamados de «católicos» do que «portugueses». A maioria deles era oriunda das populações cultural e geneticamente mestiças que surgiram em todo o Oceano Índico a partir do século XVI e cujas ligações com o Portugal europeu nunca foram muito certas (Axelson 1973). Por isso, como já tive ocasião de insistir, talvez fosse mais adequado falar de uma «sombra de império» do que de um «império sombra».

O segundo exemplo é a minha própria descoberta, quando estudava a população euroasiática de Macau na década de 1990, de que a sua noção de identidade coletiva como grupo étnico dentro da cidade não poderia ser descrita de modo algum simplesmente como «portuguesa». De facto, essa população dependia para a sua identificação de três vetores de diferenciação, que contavam com igual peso para o julgamento de cada um deles sobre se pertencia ou não ao grupo étnico dos «macaenses»: (i) alguma forma de fenótipo misto; (ii) algum tipo de conexão com a língua ou cultura portuguesa; (iii) algum tipo de associação ao catolicismo (mesmo que apenas formal – ver Pina-Cabral 1993).

## **A proximidade atlântica – além-mar**

Existe, porém, um outro eixo de proximidade ecuménica que se cruza com o eixo anterior e que é constituído pelas ligações formadas além-mar, criando um sentimento lusotópico de passado cultural compartilhado.

O projeto político português inicia-se no século XII. A força ideológica que o impede é o movimento da Cruzada – um processo de expansão política da Igreja Católica, a que vulgarmente chamamos Reconquista. Desde o início do século XII, a nova entidade política que Portugal constituía encontrava-se territorialmente fechada a leste por Leão e Castela. Contudo, a sua localização frente ao mar proporcionava-lhe importantes triunfos alternativos. Inicialmente, a sua viabilidade era assegurada pela posição estratégica que detinha na rota marítima comercial e militar, que ia do Mar do Norte ao Mediterrâneo. Depois do século XV, quando os meios tecnológicos para a navegação *offshore* se tornaram disponíveis, isto colocou o país a caminho de uma nova expansão territorial através da conquista.

Vista a esta luz, a natureza expansiva da entidade política portuguesa sugere um tipo de pequenez diferente daquele que, por exemplo, move a Suíça. Para Portugal, o tropo da pequenez constitui um modo dinâmico mais parecido com o de potências navais como a antiga Atenas, a Holanda ou a Inglaterra. É provavelmente por isso que os portugueses continuam a olhar para o mapa de Galvão com uma espécie de surpresa irónica. O mapa aponta para uma forma de existência coletiva que é desmentida pelas noções hoje hegemónicas de «país», de «estado-nação», de «Estado», ou mesmo da ordem mundial tal como ela é representada graficamente em Nova Iorque, na Assembleia Geral das Nações Unidas. Mas, ao mesmo tempo, ele aponta para uma qualquer dinâmica reconhecível.

Permitam-me que cite aqui uns versos de uma música de Rui Veloso. Ouvi-os pela primeira vez no rádio do meu carro e ficaram-me gravados na memória. Imagino que Carlos Tê, o letrista, tenha redigido o verso naquele tom de autoironia que os portugueses tão prontamente usam, mas tanto lhes desagrada quando o encontram na boca de estrangeiros. Como experiência, citei estes versos a vários amigos e conhecidos que, invariavelmente, responderam com um sorriso irónico. Convenci-me de que, neste caso, tal como com a maioria das piadas, o que dá razão ao verso é o facto de ele afirmar algo que, apesar de ser obviamente falso, é, de certa forma, tão a propósito.

O verso é: «Portugal é Guimarães, todo o resto são conquistas.» No início do século XII, Guimarães era a pequena fortaleza onde o Conde de Portucale, vassalo do rei de Leão, tinha a sua base (Mattoso 1993-94, 11-21). O verso declara que Portugal foi origi-

nalmente constituído como um movimento de conquista para sul por parte de uma elite militar cristã. Se a sede original era assim tão insignificante, então, tudo o que realmente existe de Portugal é uma *dinâmica de conquista*.

No decorrer do século x, os pequenos reinos cristãos do norte da Península Ibérica começaram a expandir para sul por terras que estavam sob controlo muçulmano e que tinham sido disputadas por cerca de três séculos desde a queda do Império Visigodo (a área ainda é hoje chamada de Beira, significando fronteira, apesar de agora estar no meio do país). Esta conquista em direção ao sul foi viabilizada pela ajuda de grupos de cruzados vindos do Mar do Norte, navegando em direção à Terra Santa. Com eles vinham comerciantes que contribuíram para a riqueza do que é hoje a cidade do Porto, cujo nome o novo país acabou por adotar. A partir de 1139, com o aumento das suas terras, o conde concebeu tornar-se politicamente autónomo e assumiu o título de rei. Em 1147, com a ajuda de cruzados vindos de Dartmouth, na Inglaterra, conseguiu finalmente conquistar Lisboa, o único grande porto natural na costa ocidental da Ibéria. Em 1179, o Papa Alexandre III reconheceu-o como rei de Portugal, finalmente libertando-o da sua anterior vassalagem ao rei de Leão.

Cerca de um século depois, em 1249, os seus descendentes haviam conquistado todas as terras situadas a sul das suas posses originais e as fronteiras europeias do país estavam essencialmente estabelecidas. Portugal expandira-se para sul sobre terras anteriormente controladas pelos Almorávidas, da mesma forma e ao mesmo tempo que Leão e Castela. O resultado é que Portugal se viu fechado a leste por uma entidade política que seria sempre maior e mais rica do que ele, devido às vastas planícies férteis do interior peninsular (hoje, Andaluzia e La Mancha).

A peste negra chegou em 1348 e dizimou quase metade da população antes de finalmente recuar nas últimas décadas do mesmo século. Durante esta crise, houve uma tentativa fracassada por parte de Castela para controlar o que já não era um mero feudo, mas uma nação com um sentido próprio de identidade política e uma língua própria, como bem demonstra Fernão Lopes. A resistência dos sectores mercantis urbanos ligados ao comércio naval levou à rejeição do domínio castelhano e à consolidação de uma nova dinastia nativa – a Dinastia de Avis. Mais uma vez, o apoio dos ingleses foi decisivo – a nova rainha Plantageneta era filha de John de Gante, o que

apontava para a importância das rotas marítimas na existência de Portugal. A população crescia rapidamente e a dinastia precisava de estabelecer a sua própria legitimidade moral. O processo de expansão para o Atlântico começou logo com a conquista de Ceuta, em 1415. A ilha da Madeira foi povoada em 1418 e as ilhas dos Açores, a partir de 1427. O primeiro carregamento de açúcar chegou a Bristol vindo da Madeira em 1456.

Contudo, a ocupação do norte de África não se prestou ao tipo de eliminação permanente da presença muçulmana que tinha sido possível nas planícies do sul de Portugal. Quando os portugueses perderam Tânger, em 1437, ficou claro para todos que uma nova política de expansão era necessária. Iniciou-se, então, um movimento de exploração do Atlântico em direção ao sul. As ilhas de Cabo Verde foram ocupadas a partir de 1456 e, em 1482, o forte de São Jorge da Mina foi construído no que hoje é o Gana, iniciando uma longa e sombria história de negociação de escravos.

Ao longo do meio século seguinte, os portugueses estabeleceram um império naval comercial que se estendeu até ao Japão. Estiveram permanentemente presentes na costa da China desde os meados da década de 1540 até que entregaram a administração de Macau em 1999. Com a possível exceção de Goa, no entanto, nada disso envolveu uma ocupação territorial extensiva. O seu controlo das rotas navais foi baseado no estabelecimento de fortes comerciais territorialmente insignificantes. A primeira possibilidade real do tipo de ocupação territorial extensiva que tinha caracterizado as conquistas a sul do Tejo surgiu no Brasil e exigiu a importação massiva de escravos africanos. Os portugueses tinham estabelecido uma reivindicação do litoral brasileiro em 1500, mas foi apenas com a fundação da cidade de Salvador, meio século mais tarde, que o processo de administração territorial começou a sério.

O objetivo desta rápida redescrição histórica é destacar o seguinte argumento: a pequenez de Portugal é tão questionável politicamente quanto é territorialmente óbvia, estabelecendo um desequilíbrio dinâmico em termos políticos. Tal como Carlos Tê sugere: ou Portugal não é nada mais do que o Castelo de Guimarães ou então onde é que termina precisamente? A questão não é realmente retórica como poderíamos ser tentados a acreditar. Por exemplo, quando o Regente se mudou para o Brasil, em 1807, impulsionado pelas invasões napoleónicas, fundou uma nova entidade política denominada

«Reino Unido de Portugal, Brasil e os Algarves», com capital no Rio de Janeiro. O seu filho viria a declarar-se imperador do Brasil, mas somente após os portugueses terem obrigado o pai (D. João VI) a retornar a Portugal, em 1820. Hoje, poucos de nós se lembram da forma como isso foi feito: a população de Lisboa impediu o desembarque (na volta do Rio de Janeiro) de William Beresford, o governador britânico que havia governado o país em nome do rei durante as guerras peninsulares.

Em 1815, o título brasileiro do rei incluía três entidades territoriais: Portugal e o Brasil, claro, mas também «os Algarves». Etimologicamente, essa última palavra deriva de *el-Garb*, abreviação de *garb el-Andalus*, o nome árabe da parte ocidental do império almóada na Península. Note-se, porém, que, no título do rei, o nome é sempre usado no plural. A razão para tal é a de que ele descreve não só a província meridional de Portugal na Península Ibérica, a oeste do Estreito de Gibraltar, mas também as posses cristãs no Norte de África, conquistadas após 1415 e, finalmente, abandonadas em 1769, quando a população da vila fortaleza de Mazagão foi levada para o Brasil, para refundar lá a cidade com o mesmo nome na bacia amazônica, onde hoje se encontra (Vidal 2005). Ceuta era então espanhola, tendo-se recusado a reconhecer o duque de Bragança como rei de Portugal em 1640, quando este declarou a sua independência após sessenta anos de domínio castelhano.

No final do século XIV, o título real tinha sido «Pela graça de Deus, Rei de Portugal e dos Algarves *d'aquém e d'além-mar em África*, Senhor da Guiné e da Conquista, Navegação e Comércio da Etiópia, Pérsia e Índia» (destaque do autor). O conceito plural de «Algarves de ambos os lados do mar» capta a natureza processual da conquista e mostra que, na constituição dessa entidade política que era o reino de D. João II, a pequenez era meramente o ponto de partida.

O que quero sublinhar é que a noção subjacente aos títulos que os Reis de Portugal usaram entre 1471 e 1815 não pode ser compreendida em termos puramente territoriais. Tem de ser entendida como uma dinâmica política expansiva. Em suma, inscrita neste título, está uma visão pós-renascentista de poder como conquista externa. Tal implica a noção moderna de conquista, expansão, crescimento, colonização de terras consideradas livres ou desocupadas. Isto é um movimento que se segue ao movimento da Cruzada no

século XIII; não começou com Pedro Álvares Cabral, Américo Vespúcio ou Cristóvão Colombo no século XV. Já estava em andamento.

Carlos Tê tinha razão: como projeto político, Portugal não é um território; é, sim, um processo de expansão e retração de integração política. Por isso, até mesmo os historiadores argumentaram convincentemente que não podemos falar de um processo imperial único e que devemos distinguir três impulsos imperiais distintos: o império comercial asiático dos séculos XVI e XVII; o império escravagista brasileiro dos séculos XVII e XVIII; e o império colonial africano dos séculos XIX e XX (Clarence-Smith, 1985). Nesse aspeto, Portugal não é diferente de muitas outras nações europeias que se foram reconstituindo através da História de formas diversas.

## O fim do West

Bertrand Russell insiste sobre a noção moderna de «Ocidente» (*West* – implicando «expansão para oeste») numa passagem caracteristicamente racista e preconceituosa do seu conhecido ensaio *The Settlement of the West*, na qual se refere aos Estados Unidos:

Os homens que conquistaram o West tiveram coragem, tenacidade, esperança, confiança em si mesmos e um instinto fundamental para a sociedade civilizada. Para entender essa conquista, devemos compará-la com o que aconteceu na maior parte da América Latina, onde um veio fino de sangue branco foi perdido entre índios e negros, deixando a maior parte da selva primitiva indomável, enquanto o governo, na medida em que existia, combinava tirania e anarquia. [Russell 1934, 290]

Diferença geográfica, diferença económica, fatores demográficos, diferenças culturais, escravidão, violência racial, discriminação classista, genocídio – vai tudo ao vento, e ficamos com uma ideologia à la Reagan, que compara os imperialismos modernos um com o outro e sai com uma clara preferência por aquele que fala o seu idioma e compartilha do seu preconceito racial. Mas a passagem continua com algumas palavras realmente proféticas. Lembro ao leitor que o ensaio foi escrito durante a Grande Recessão – um período que em muito se assemelha ao nosso –, o que Russell tinha em mente quando termina o seu ensaio na seguinte nota conturbada.

Eles conseguiram conquistar a terra; conseguiram preservar a liberdade política; mas a liberdade econômica foi perdida por um processo que agora podemos ver ter sido inevitável. Eles fizeram bem o seu trabalho, mas, para ser bem-sucedida, a filosofia que tinham dependia da existência de espaços vazios, e não pode resolver os problemas do nosso mundo tão mais populoso. [1934, 290]

«Espaços vazios»? Terá sido mesmo assim? Vazios de quê – ou melhor, de quem? Hoje, temos de nos perguntar: o que permitia a *miragem do vazio* no Sul da Península Ibérica, na América, na Austrália ou em África? Em que sentido estavam esses espaços realmente vazios? Será que as vastas pradarias do Alentejo e da Andaluzia ficaram realmente vazias quando passaram os cruzados? Será que África ou a Austrália estavam vazias? Nas Américas, do Norte ou do Sul, as florestas e as pradarias a Oeste estariam realmente vazias de ameríndios? Estariam as «colinas verdes de África» realmente despovoadas, como Henrique Galvão afirma a propósito das suas fantasias antropofágicas (ver Capítulo 3)? Ou será que os reis cruzados, tanto quanto os colonos britânicos ou os portugueses em África, simplesmente mataram, converteram e oprimiram os ocupantes anteriores, criando lógicas de discriminação cujos resultados perversos de longo prazo ainda hoje nos perseguem?

Todos hoje sabemos qual a resposta a dar a tais perguntas. O meu interesse nesta passagem de Russell, no entanto, vai muito mais longe. Ela ajuda-nos a redescrever, como diria Marilyn Strathern. É que temos de pôr a pergunta ao contrário: estará o mundo de hoje menos vazio? Afinal, Russell redigiu o seu ensaio há só cem anos. Se a sensação de vazio anterior não passava de uma miragem, será que a óbvia plenitude de hoje não passa de um fantasma igualmente difícil de avaliar?

Situada como está no momento em que a Grã-Bretanha cedia a hegemonia mundial aos Estados Unidos da América, numa espécie de *gentlemen's agreement*, a observação de Russell assinala o fim do modo moderno de expansão imperial para o exterior. Mas Russell estava realmente à frente do seu tempo. Ele chama a nossa atenção para as implicações econômicas de continuar a tratar o mundo como se fosse permanentemente expansível; os perigos de não ter em conta que não há mais terras vazias lá fora. O verdadeiro horror inscrito nesse sonho imperial perverso de ocupar a Lua ou Marte que move

atualmente os sinistros multibilionários de Silicon Valley, como Jeff Bezos ou Elon Musk.

Quase oitenta anos depois de Russell, ninguém duvida de que, no nosso planeta, não há já terra devoluta. E isso não é porque não haja mais terra, mas sim porque ninguém nos vai permitir continuar a devastar a terra como se ela não pertencesse a ninguém. O presidente Bolsonaro bem gostaria que assim fosse, mas cedo descobrirá que já não há mais espaço para sonhos racistas de expansão. Esgotou-se o Oeste e não vai ser Marte que voltará a dar vida à sede homicida de conquista. Mesmo que fosse possível povoar Marte, tal nunca nos absolveria da destruição do nosso planeta Terra.

## **A atual crise de viabilidade**

Para os portugueses, o momento do acerto de contas colonial chegou um pouco mais tarde do que para os britânicos. Foi durante a Conferência de Bandung, na Indonésia, em abril de 1955. Tratava-se da primeira conferência afro-asiática, convocada por inspiração dos líderes dos novos países independentes, que representavam cerca de 54% da população mundial. De repente, ficou claro que Portugal poderia de facto ser irremediavelmente um país pequeno.

A resposta imediata da elite que cercava o ditador envelhecido foi importar o modelo brasileiro. À época, pessoas como Marcelo Caetano e Adriano Moreira acreditavam que poderiam impedir Portugal de enfrentar dramaticamente a sua pequenez com o fim da era colonial, construindo uma nova formulação ideológica para as ligações «além-mar.» As tentativas de importar apressadamente os ideais de inspiração humanista do antropólogo brasileiro Gilberto Freyre (1998 [1933]) falharam por vários razões, sendo uma delas a própria natureza do processo de bipolarização política que caracterizou a Guerra Fria. Os Estados Unidos apoiaram inicialmente uma resposta militar às guerras de libertação que emergiram a partir de 1961, mas finalmente, na sequência do desgaste causado pela luta armada, é o próprio povo português que rejeita em 1974 um projeto colonial que, beneficiando visivelmente as elites financeiras, em nada beneficiava a população em geral.

Assim, quando a Revolução Democrática ocorre em abril desse ano, o país sentia necessidade de construir um novo projeto nacional.

Durante algum tempo, chegou a parecer que o eixo de identificação ecuménica do «além-mar» iria simplesmente desaparecer para sempre. As rotas navais haviam perdido o significado anterior, a expansão imperial não era exequível, as ex-colónias estavam alinhadas com o bloco soviético do outro lado da Guerra Fria e o país ainda estava bloqueado por Espanha. Os portugueses tiveram de reinventar-se a si mesmos.

A resposta não veio na forma de conquista, mas de assimilação, na União Europeia – ela veio por virtude de uma renovação do eixo de identificação ecuménica do «aquém-mar.» Durante cerca de quinze anos após 1986, parecia que Portugal tinha sido absorvido pela União Europeia, conseguindo, assim, mais uma vez fingir a opressão castelhana. Os portugueses responderam com entusiasmo: as infraestruturas foram totalmente renovadas, o sistema educacional completamente refeito, instituições de pesquisa científica foram lançadas com rápido sucesso, as empresas portuguesas criaram pontes importantes tanto com a Europa Oriental como com a América Latina, o sistema administrativo tornou-se muito mais competente e modernizado e os serviços públicos foram padronizados.

No início dos anos 2000, tudo sugeria que Portugal estava a caminho de uma nova forma de viabilidade política e económica. Em termos políticos, a participação de Portugal nas instituições comuns da União Europeia era ampla e aparentemente bem-sucedida. O federalismo europeu tornara-se uma opção apoiada por uma larga camada da população (Soromenho-Marques 2002). No entanto, já se formavam nuvens no horizonte: a economia portuguesa simplesmente parou de crescer no início dos anos 2000 como resposta à adoção da nova moeda, o euro. A aplicação cada vez mais insistente de curas neoliberais apenas acelerou ainda mais o processo de colapso financeiro.

Em 2008, embora Portugal tivesse uma taxa de dívida soberana menor do que a Alemanha, a França ou a Grã-Bretanha, não tinha um *firewall* quando confrontado com a pressão financeira vinda de Wall Street e mediada pelos bancos alemães. Apesar de não haver razões claras para tal, a economia portuguesa foi saqueada e toda uma geração de jovens deixados fora da vida ativa pelo simples facto de Portugal ser pequeno. Mais uma vez, a juventude teve de emigrar para outras terras na procura de um meio de vida. Voltámos a confrontar-nos com o multissecular problema da viabilidade que nos persegue desde o século XIV.

Nunca desde o Ultimato de 1890, Portugal se tinha sentido tão pequeno. Com a ameaça aos ideais de integração europeia exercida pelos países do centro-norte, a Europa viveu um momento de crise de legitimidade. Este é graficamente representado pelo processo do Brexit, mas sentiu-se um pouco por toda a parte. Esperemos que os líderes centrais europeus tenham entendido que sem fraternidade não existe comunidade. O que é certo, porém, é que, para países pequenos como Portugal, a pertença a uma qualquer integração europeia não parece dispensável em termos geoestratégicos. Mais uma vez, confrontados com a sua pequenez, os portugueses da década de 2010 foram pertinazmente reconstruindo a sua viabilidade enquanto projeto nacional.

Assim, tendo em vista os exemplos acima apresentados, pareceria legítimo perguntarmo-nos se a lusotopia não terá essencialmente algo a ver com o exílio e a diáspora – e, por isso, algo que não faz parte da nossa vivência em Portugal. A resposta, porém, deverá ser enfaticamente negativa por duas razões só aparentemente opostas. A primeira é que o exílio e a diáspora estão também em Portugal: hoje, as cidades portuguesas são territórios de transcolonialidade lusotópica reflexa. Por toda a Grande Lisboa, se podem ouvir os ecos das falas brasileiras ou do crioulo da costa oeste africana. A segunda é que os portugueses em Portugal continuam a transportar os marcadores identitários da lusotopia. Quantas famílias portuguesas apresentam, na sua sala de estar, marcas de um passado colonial? Os marfins, os contadores indo-europeus, as estátuas de ébano, os pratos da China... o que significam esses troféus para quem os exhibe na sua sala? Quantos de nós têm parentes com quem mantêm ligações regulares noutros locais do mundo? Não estará, assim, a lusotopia connosco?

Para colocar a questão na sua forma mais radical: será que foram as «viagens» ou «explorações» dos portugueses que abriram a lusotopia? Terá sido o movimento desse processo histórico unidirecional («em direção a oeste»)? A resposta é não, porque a pergunta está mal feita. Como sabemos há muito, o tempo linear nunca é o único modo temporal; a condição humana abrangente é a abertura à diferença, o *pluralismo metafísico* é parte da nossa condição humana (Pina-Cabral 2017). Para além do linear, outros modos de temporalidade estão sempre presentes na interação humana. Em suma, a lusotopia não foi instituída no Brasil quando Pedro Álvares Cabral lá

chegou, mas sim quando a famosa carta escrita pelo seu piloto, Pedro Vaz de Caminha, chegou às mãos de D. Manuel, a Lisboa. O império é criado numa expansão para fora, mas as implicações históricas dos processos que o ato imperial monta estão sempre dependentes de uma *dialética do retorno*, como se torna claro na obra de todos os grandes escritores-viajantes portugueses do século XVI.

O que causa a miragem de unidirecionalidade é a impressão de que Portugal continua ainda a ser o mesmo. Esquecemo-nos muito rapidamente do lema de Carlos Tê. Este engano é promovido por hegemonias culturais que vão bem para além da influência da própria elite portuguesa. O papel de Portugal como ponto de origem não implica de forma alguma que fique fora da sua criação, como se de um cerne imutável e elementar se tratasse. Nada disso ocorre na História e, de qualquer forma, não foi o que se passou.

Por exemplo, os registos da Inquisição que Laura de Mello e Souza estudou são evidência patente de que, desde o século XVI, a vida moral e religiosa dos portugueses de Portugal foi marcada pela torna-viagem (2005 [1986]), pelas ondas reflexas do Império (como Roger Sansi-Roca argumenta em relação ao «feitiço», 2007). Uma das formas através das quais esta miragem da condição prístina imutável é produzida é pela associação de Portugal e dos portugueses ao eixo europeu da constituição portuguesa – o aquém-mar, a tal entidade vaga a que, hoje, por influência americana, chamamos «Ocidente». A nossa atenção é cativada pelo facto de que pessoas como Matteo Ricci e Tomás Ribeiro foram de Itália e Portugal, respetivamente, para a China, onde divulgaram noções neoristotélicas de filosofia e formas ocidentais de teoria musical ou de diplomacia aprendidas em Coimbra. Mas, ao mesmo tempo, silenciámos o que voltou na bagagem dos jesuítas de torna-viagem. Leibnitz, por exemplo, inventou a matemática binária depois de ter lido uma descrição da filosofia taoísta chinesa redigida por um jesuíta português (Ribas 2003). E, no entanto, a matemática binária que permitiu a revolução informática é considerada uma invenção «ocidental»! Por aqui vemos a miragem hegemónica a funcionar no sentido de apagar os efeitos da torna-viagem. Não está em causa apagar a direção histórica do processo de constituição da lusotopia; mas é necessário inscrever no conceito a contradirecionalidade implícita.

Quando nos esforçamos por fazer essa redescrção, começamos a aperceber-nos de coisas que até esse momento nos eram estranhas.

Por exemplo, nos dez anos passados a melhor ficção escrita em português não tem vindo de Portugal ou do Brasil, mas sim de África. Poderíamos, então, concluir erroneamente que os dois troncos da lusofonia tinham envelhecido e perdido o seu brilho, esgotado o seu vigor, dando lugar às comunidades emergentes. Isso, porém, seria não compreender que, no nosso mundo pós-colonial atual, a literatura lusotópica é escrita numa espécie de espaço deslocalizado que reflete a globalização das vidas dos habitantes das nossas metrópoles modernas. Não se trata, pois, de inversão de direção, mas de uma crescente transnacionalidade.

\*\*\*

Este é um livro sobre continuidades históricas que eu vivi. Tal como todos nós, eu só cheguei a ser pessoa porque havia outras pessoas antes de mim. Assim, na minha vida, o passado esteve sempre presente no futuro e vice-versa. Em nenhum momento neste livro, pretendi eu poder sair das conjunturas em que me encontrei – apesar de, a cada passo, tentar apropriar-me do legado que foram as experiências dos outros. A abstração antropológica não escapa à História. Pelo contrário, trabalha com ela; porque é, em última instância, uma redefinição. Quem quiser criar cesuras na continuidade da vida humana só cria pesadelos, porque não é possível apagar nem a memória do passado nem o desejo do futuro. Como seres vivos que somos, desejamos um futuro melhor. Negar o passado é a pior forma de planejar esse futuro. A principal lição da modernidade é que a utopia (tanto quanto a distopia) não é lugar nenhum e, por isso, a sua implementação é homicida.

Em conclusão, proponho que há que trabalhar com o que nos rodeia: os ecos transcoloniais da lusotopia – essa disposição para a companhia que nos foi legada pelo passado das expansões portuguesas. Chegou o momento de não mais escondermos os direitos de presença das condições intermédias. Para poder transformar as feridas em forças, para resistir à opressão do futuro, há que não esquecer o horror da conquista, do genocídio, da escravatura, do trabalho forçado, da Inquisição, do fascismo, da guerra civil, do racismo, da destruição ambiental. Só podemos reagir à opressão do presente – personificada em algumas das sinistras figuras políticas que pululam atualmente no nosso mundo – com a memória dos erros do passado.

### *Transcolonial*

Por isso, compete a todos nós relembrar tanto o bem como o mal nesse passado societal, sem o qual nunca nos poderemos entender uns aos outros. Os encontros lusotópicos que hoje vivemos, mais do que um pesadelo do qual fugir, são promessas de um ecumenismo a criar.

# Agradecimentos

Começo por agradecer à Imprensa de Ciências Sociais e, muito em particular, a Marta Castelo Branco, pelo encorajamento necessário para a publicação deste livro. Agradeço ainda, mais que tudo, a Mónica Chan e a Omar Ribeiro Thomaz que, desde o início, foram meus companheiros e suportes nestas andanças. Lá longe, as lições de David Hammond-Tooke e de David Webster continuam até hoje a reverberar.

Todos estes capítulos foram redigidos como palestras que me foram solicitadas. A maioria foi publicada em versões anteriores a que, de seguida, faço referência. Para sua inclusão neste livro, foram todos profundamente reescritos. Espero, contudo, que o tom coloquial associado ao vivo debate a que foram sujeitos não se tenha de todo perdido.

## Capítulo 2

Este capítulo é uma versão alargada de uma conversa espontânea realizada no âmbito do seminário «Nação e Diáspora: Diálogos cruzados luso-brasileiros», organizado sob os auspícios da professora Bela Feldman-Bianco, em outubro de 1998, na Universidade de Campinas, com o apoio da Fundação Rockfeller. O presente texto foi baseado na transcrição feita por Marcel Rocha a partir de gravação realizada no dia 06/10/1998, na Sala da Congregação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Durante essa semana de intensíssimo debate, verifiquei como o confronto com o contexto brasileiro iluminava o material moçambicano. Agradeço a Bela Feldman-Bianco, Omar Ribeiro Thomaz, Lorenzo Macagno e

Cristiana Bastos pelos seus comentários. Em Moçambique, fui generosamente acolhido pelo Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Mondlane, em 2000 e 2001. Estou muito grato a Ana Loforte, Maria José Arthur, Rafael da Conceição, José Flávio Pimentel Teixeira, Alexandre Mate, Teresinha da Silva, Maria da Luz Prata Dias, Teresa Cruz e Silva, D. Dinis Sengulane (então bispo dos Libombos) e, especialmente, a Bento Mechangula pela generosidade da acolhida que me fizeram.

- Pina-Cabral, João. 1999. «O retorno da Laurentina: A simbolização das relações étnicas no Moçambique colonial e pós-colonial». *Novos Estudos – CEBRAP* 53, 85-96.

### Capítulo 3

Este capítulo foi apresentado no Seminário «Imperial Tensions in Postcolonial Times: Case-studies from the Portuguese-speaking World» (University of Brown, Providence, Rhode Island, maio 2000). Uma anterior versão fora apresentada no Curso de Verão do Convento da Arrábida (novembro 1999), organizado por Miguel Vale de Almeida, Cristiana Bastos e Bela Feldman-Bianco, a quem agradeço o convite.

- Pina-Cabral, João. 2000. «Galvão na terra dos canibais: A constituição emocional do poder colonial». *Novos Estudos – CEBRAP* 57, 124-140.
- Pina-Cabral, João. 2001. «Galvão among the cannibals: the emotional constitution of colonial power». *Identities* 8 (4), 483-515.
- Pina-Cabral, João. 2002. Versão alargada. «Galvão na terra dos canibais: a constituição emocional do poder colonial». In *Trânsitos Coloniais*, org. Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida, e Bela Feldman-Bianco. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 93-116.

### Capítulo 4

Este capítulo foi escrito a convite de Helena Jerónimo e José Luís Garcia para ser apresentado num colóquio em honra de Hermínio Martins. Agradeço a ambos essa confiança e, sobretudo, quero deixar marca da profunda dívida intelectual que sempre terei para com Hermínio.

## Capítulo 5

Este ensaio foi apresentado em fevereiro de 2003 no seminário «Culture, Colonisation and Decolonisation: French, Portuguese, Spanish and Dutch Perspectives», organizado pelo AHRB Centre for Asian and African Literatures, UCL/SOAS, coordenado por Jo Labanyi, a quem agradeço o convite.

- Pina-Cabral, João. 2005. «Listing rivers and train stations: Primary solidarities and the colonial past in Mozambique». *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 2 (1-2), 27-53.
- Pina-Cabral, João. 2006. «Rios e estações: solidariedades primárias e preteridade em Moçambique». In *Razão, Tempo e Tecnologia: Estudos em Homenagem a Hermínio Martins*, org. Manuel Villaverde Cabral, José Luís Garcia, e Helena Jerónimo. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 197-225.

## Capítulo 6

Este capítulo foi escrito para a mesa-redonda «Rethinking Primordialisms: Kinship, Religion and Ethnicity in the Formation of Modern Nationalism», organizada por Joan Bestard Camps e Josep Llobera, na EASA Conference de julho de 2000 (Krakow, Poland), aos quais agradeço o convite. Agradeço a Rui Ramos as informações que me dispensou sobre o marechal e a senhora Craveiro Lopes.

- Pina-Cabral, João. 2002. «Dona Berta's Garden: Reaching across the colonial boundary». *Etnográfica* 6 (1), 77-91.

## Capítulo 7

Este capítulo foi escrito para o Congresso da revista *Lusotopie* (Porto, 2002) e também foi apresentado no CEBRAP (São Paulo) em 2003 – os debates com José Giannotti nesta segunda ocasião foram muito inspiradores para mim. Paulo Granjo foi o meu companheiro na ocasião.

- Pina-Cabral, João. 2002. «Agora podes saber o que é ser pobre: identificações e diferenciações no mundo da lusotopia». *Lusotopie* 10, 215- 224.

## Capítulo 8

Este capítulo foi apresentado na conferência «On the Margins of Religion», organizada por mim próprio, Frances Pine e Chris Hann, no Max Planck Institute for Social Anthropology (Halle am Saale, maio 2003, ver Pina-Cabral e Pine 2007). Estou especialmente grato a Pancho Guedes, Dori Guedes e Daniel de Pina Cabral pela generosa ajuda na preparação do texto. Diante da criatividade de Pancho e da gentileza de Dori, tenho consciência de como a minha leitura é limitada no seu alcance. Agradeço à minha irmã Joana de Pina Cabral pela ajuda na recolha de imagens.

- Pina-Cabral, João. 2012. «A Catedral de Palhotas: religião e política no Moçambique tardo-colonial». In *Os Outros da Colonização: Ensaios sobre o Colonialismo Tardio em Moçambique*, org. Cláudia Castelo, Omar Ribeiro Thomaz, Sebastião Nascimento, e Teresa Cruz e Silva. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 251-281.

## Capítulo 9

Este capítulo foi escrito para o Seminário «The Process of Belief», organizado por mim próprio, Fernando Gil e Pierre Livet (Ministério da Ciência e Tecnologia/Fundação C. Gulbenkian, Portugal, julho 2002). Agradeço a Eduardo Antunes a tradução para português do manuscrito inicial; mas, sobretudo, a Fernando Gil, pela confiança de me ter lançado num debate filosófico que me seguiu por mais de duas décadas, bem para além do seu trágico e precoce falecimento.

- Pina-Cabral, João. 2004. «Os albinos não morrem: crença e etnicidade no Moçambique pós-colonial». In *O Processo da Crença*, org. F. Gil, Pierre Livet, e João Pina-Cabral. Lisboa: Gradiva, 238-267.
- Pina-Cabral, João. 2013. «Albinos don't die: Belief and Ethnicity in Mozambique». In *Philosophy and Anthropology*, org. Ananta Giri, e John Clammer. London: Anthem Press, 305-321.

## Capítulo 10

Este capítulo foi apresentado como *Stirling Memorial Lecture*, 2003 (Universidade de Kent, Cantuária). Estou grato a Roger Just, Bill Watson e Glenn Bowman por este honroso convite.

- Pina-Cabral, João. 2005. «Crises de fraternidade: literatura e etnicidade no Moçambique Pós-Colonial». *Horizontes Antropológicos*, 24 (ano 11), 229-253.

## Capítulo 11

Uma versão muito preliminar deste capítulo foi apresentada no Seminário «Portugal/African Encounters» (Brown University, Providence, Rhode Island, abril 2002). O artigo é dedicado a Franz-Wilhelm Heimer pelo seu entusiasmo e persistência na promoção dos estudos africanos em Portugal. Agradeço a Clara Carvalho a sua gentileza e companhia na edição do livro que se sucedeu.

- Pina-Cabral, João. 2004. «Cisma e continuidade em Moçambique». In *A persistência da História: Passado e Contemporaneidade em África*, org. Clara Carvalho, e João Pina-Cabral. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 375-392.

## Capítulo 12

Este capítulo foi escrito durante a minha estadia como *Tinker Visiting Professor* na Universidade de Chicago, em 2009. Nesta Universidade, estou grato à Fundação Tinker, ao Departamento de Antropologia, ao Centro de Estudos da América Latina e à Biblioteca Reggenstein, pelo generoso apoio. Kesha Fikes, Dan Borges, Raffaella D’Intino e Omar Ribeiro Thomaz contribuíram todos generosamente para a sua elaboração.

- Pina-Cabral, João. 2012. «Charles Boxer and the Race Equivoke». In *Proceedings of the British Academy*, 179, 99-112.
- Pina-Cabral, João. 2012. «Charles Boxer and the Race Equivoke». In *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, eds. Francisco Bettencourt, e Adrian Pearce. Londres: OUP for British Academy, 99-112.

## Capítulo 13

Uma versão muito preliminar e reduzida deste capítulo foi escrita para o Seminário «Small Countries», organizado por Ulf Hannerz e Andre Gingrich (Landskrone, Suécia, junho 2012). Agradeço a ambos essa ocasião de especial estímulo intelectual.

- Pina-Cabral, João. 2016. «Portugal and the dynamics of smallness». In *Small Countries: Structures and Sensibilities*, org. Ulf Hannerz, e Andre Gingrich. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.

# Bibliografia

- As Guerras dos Reis Vátuas do Cabo Natal, do Maxacane da Matola, do Macassane do Maputo e demais reis vizinhos contra o Presídio da baía de Lourenço Marques*. 1986 [1833-34]. Reimpressão 1995. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Alden, Dauril. 2001. *Charles R. Boxer: An Uncommon Life: Soldier, Historian, Teacher, Collector, Traveller*. Lisboa: Fundação Oriente.
- Alexandre, Valentim. 1998. «A ‘pacificação’ de Moçambique». In *História da Expansão Portuguesa*, ed. F. Bettencourt, e K. Chaudhuri. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Alexandre, Valentim. 2000. «Situações coloniais II – O ponto de viragem: As campanhas de ocupação». In *História da Expansão Portuguesa*, ed. Francisco Bettencourt, e Kirti Chaudhuri, vol. 4. Lisboa: Círculo de Leitores, 182-209.
- Andrade, Oswaldo de. 1990. *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo.
- Armando, Hassane. 2018. *Tempos de Fúria. Memórias do Massacre de Homoïne, 18 de julho de 1987*. Lisboa: Edições Colibri.
- Axelson, E. 1973. *Portuguese in South-east Africa 1488-1600*. Johannesburg: Struik.
- Bhabha, H. 1997. «Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse». In *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, org. F. Cooper, e Ann Laura Stoller, Berkeley: University of California Press, 152-162.
- Bloch, Maurice. 1986. *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice. 1992. *Prey into Hunter: the Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice, e Jonathan Parry. 1982. «Death, women and power». In *Death and the Regeneration of Life*, org. Maurice Bloch, e J. Parry. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borges Coelho, João Paulo. 2003. *As Duas Sombras do Rio*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Bourdieu, Pierre. 1989 [1977]. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- Boxer, C. R. 1963. *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford: Oxford University Press.
- Bryant, A. T. 1949. *The Zulu People: As They Were Before the White Man Came*. Pietermaritzberg: Shutter and Shooter.

- Buarque de Holanda, Sérgio. 1982 [1936]. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora.
- Caetano, Marcello, org. 1947. *As Campanhas de Moçambique em 1895 Segundo os Contemporâneos*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- Caetano, Marcelo. 1977. *Minhas Memórias de Salazar*. Lisboa: Verbo.
- Cahen, Michel. 2000. «L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974», I. «Le résistant essor de la portugualisation catholique (1930-1961)», II. «La portugualisation désespérée (1959-1974)». *Cahiers d'études africaines*, XL, n° 2-158: 309-349, e XL, n° 3-159: 551-592.
- Cahen, Michel. 2002. *Les Bandits. Un Historien au Mozambique, 1994*. Paris: Publications du Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- Cairo, Heriberto. 2006. «Portugal is not a small country': Maps and propaganda in the Salazar Regime». *Geopolitics*, XI, n° 3: 367-395. DOI: 10.1080/14650040600767867.
- Callon, Michel, e Bruno Latour. 1981. «Unscrewing the Big Leviathan: How actors macrostructure reality and how sociologists help them to do so». In *Advances in Social Theory and Methodology – Toward and integration of micro and macro-sociologies*, org. Karin Knorr-Cetina, e Aaron V. Cicourel. London: Routledge and Kegan Paul.
- Cameron, Deborah, e Don Kulick. 2005. «Identity crisis?». *Language and Communication*, XXV, n° 2: 107-125.
- Capela, José. 1977. *O Imposto de Palhota e a Introdução do Modo de Produção Capitalista nas Colónias: As Ideias Coloniais de Marcello Caetano; Legislação do Trabalho nas Colónias nos anos 60*. Porto: Afrontamento.
- Capela, José. 1995. *Donas, Senhores e Escravos*. Porto: Afrontamento.
- Carpenter, Stanford. 2001. «What we bring to the table: The means of imagination in an African American family». In *The Ethics of Kinship: Ethnographic Inquiries*, ed. James Faubion. Oxford: Rowman and Littlefield.
- Carvalho, Clara, e João Pina-Cabral, org. 2004. *A Persistência da História: Passado e Contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Chitanglou Khambane (alias Eduardo Mondlane), e André-D. Clerc. 1946. *Chitanglou, fils de chef*. Lausanne: Mission Suisse de l'Afrique du Sud.
- Clarence-Smith, Gervaise. 1985. *O Terceiro Império Português (1825-1975)*. Lisboa: Teorema.
- Cooper, F., e Ann Laura Stoller, org. 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press.
- Corominas, J., e J. A. Pascual, 1989. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Gredos.
- Cruz e Silva, Teresa. 1998. «Educação, identidades e consciência política: a Missão Suíça no sul de Moçambique (1930-1975)». *Lusotopie*, 1998, 397-406.
- Cutileiro, José, 1971. *A Portuguese Rural Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.

- De L'Estoile, Benoît. 2002. «Ciência do homem e 'dominação racional': saber etnológico e política indígena na África colonial francesa». In *Antropologia, Império e Estados Coloniais*, org. Benoît L'Estoile, Frederico Neiburg, e Lygia Sigaud. Rio de Janeiro: FAPERJ/Relume Dumará, 61-93.
- Derrida, Jacques. 1967. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit.
- Dias, Jorge. 1961. *Portuguese Contributions to Cultural Anthropology*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Douglas, Mary. 1995. «The cloud god and the shadow self». *Social Anthropology*, III, n° 2: 83-94.
- Earthy, Dora. 1968. *Valenge Women*. London: Frank Kass & Co.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives* London: Pluto Press.
- Ervedosa, Carlos. 1980. *Arqueologia Angolana*. Lisboa: Edições 70.
- «Exposição do Mundo Português. Secção Colonial. 1940». *Catálogo*. Lisboa: Tipografia Neogravura.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Faria, Patrícia Souza de. 2006. «'Filhos de Portugal' contra 'Filhos da Índia': Escrita e identidade no Império Asiático Português». Conferência proferida em *XII Encontro Regional de História*, ANPUH, Rio de Janeiro.
- Faria, Patrícia Souza de. 2013. *A Conquista das Almas do Oriente: Franciscanos, Catolicismo e Poder Colonial Português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Farinha, Luís. 2000. «Henrique Galvão e o Império». *História* 21, 18-28.
- Foot, Philippa. 2001. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Freyre, Gilberto, 1998 [1933]. *Casa-grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Fry, Peter. 2000a. «Cultures of difference. The aftermath of Portuguese and British colonial policies in southern Africa». *Social Anthropology*, XVIII, n° 2: 117-144.
- Fry, Peter. 2000b. «Brazil: The burden of the past; the promise of the future». *Daedalus*, CXXIX, n° 2: 83-118.
- Fry, Peter. 2005. *A Persistência da Raça: Ensaios Antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Frazão, Serra. 1946. *Associações Secretas entre os Indígenas de Angola*. Pref. Norton de Matos. Lisboa: Marítimo-Colonial.
- Galvão, Henrique. 1934. *Álbum Comemorativo da Primeira Exposição Colonial Portuguesa*. Porto: Litografia Nacional.
- Galvão, Henrique. 1947. *Antropófagos*. Lisboa: Tipografia Neogravura.
- Galvão, Henrique. 1947. «Exposição do Deputado Henrique Galvão à comissão de Colônias da Assembleia Nacional», Arquivo Histórico Parlamentar, PT-AHP/SGANCC/SLAN/S58/D1.
- Galvão, Henrique. 1948. *Ronda de África: Outras Terras, Outras Gentes: Viagens em Moçambique*. Lisboa: Tipografia Neogravura.
- Galvão, Henrique. 1959. *Carta Aberta a Salazar*. Rio de Janeiro: Edição da Comissão de Libertação Nacional (2ª ed., 1975, Lisboa: Arcádia).

- Geffray, Christian. 1990. *Ni Père, ni Mère. Critique de la Parenté: les cas Makhuwa*. Paris: Seuil.
- Geffray, Christian. 1990. *La Cause des Armes: Anthropologie d'une Guerre Civile*. Karthala: Paris.
- Geffray, Christian. 1997. «Le Lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude». *Lusotopie*, 1997, 361-372.
- Gellner, Ernest. 1974. *Legitimation of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gil, Fernando, Pierre Livet, e João Pina-Cabral, org. 2004. *O processo da Crença*. Lisboa: Gradiva.
- Gluckman, Max. 1955. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.
- Gluckman, Max, org. 1962. *The Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, Max. 1962. «Les Rites de Passage». In *The Ritual of Social Relations*, org. Max Gluckman. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, Max. 1987 [1940]. «Análise de uma situação social na Zululândia moderna». In *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos*, org. Bela Feldman-Bianco. São Paulo: Global Editora.
- Goffman, Erving, 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Gonçalves, José Júlio. 1960. *Protestantismo em África*. 2 vols. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Guedes, A. d'Alpoim Miranda. 1963. «A cidade doente – várias receitas para curar o mal do caniço e o manual do vogal sem mestre». *A Tribuna* 228, 9 de junho de 1963, 6-7.
- Guedes, A. d'Alpoim Miranda. 1985. «Vitruvius Mozambicanus: As vinte e cinco arquiteturas do excelente, bizarro e extraordinário Amâncio Guedes». *Arquitetura Portuguesa*, série 5, II, n° 1: 14-50.
- Hamilton, Carolyn, 1998. *Terrific Majesty. The Powers of Shaka Zulu and the Limits of Historical Invention*. Cape Town: David Philips.
- Hammond-Tooke, W. D. 1997. *Imperfect Interpreters. South Africa's Anthropologists, 1920-1990*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Hanlon, Joseph. 2004. «Do donors promote corruption?: the case of Mozambique». *Third World Quarterly*, XXV, n° 4: 747-763.
- Hannerz, Ulf. 1991. «The Global Ecumene as a Network of Networks». In *Conceptualizing Societies*, org. Adam Kuper. London: Routledge, 34-56.
- Harris, Marvin. 1959. «Labor Migration among the Mozambique Thonga: cultural and political factors». *Africa*, 29, 50-64.
- Henriques, Isabel Castro. 1999. «A sociedade colonial em África. Ideologias, hierarquias, quotidianos». In *História da Expansão Portuguesa*, ed. F. Bettencourt, e K. Chadhuri. V. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Hespanha, António. 2018. *Filhos da Terra. Entidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Tinta da China.
- Hespanha, António, 2001. «Estruturas político-administrativas do Império Português». In *Outro Mundo Novo Vimos*. Museu Nacional de Arte Antiga (Catá-

- logo). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Honwana, Alcinda Manuel. 2003. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela.
- Hoppe, Fritz. 1970. *A África Oriental Portuguesa no Tempo do Marquês de Pombal (1750-1777)*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.
- Johnson, Samuel. 1799 (8ª ed.). *A Dictionary of the English Language*. London: Johnson and others.
- Junod, Henri-A. 1911. *Zidji. Étude de Moeurs Sud-Africaines*. Saint-Blaise: Foyer Solidariste.
- Junod, Henri-A. 1962 [1ª ed. 1913; 2ª ed. 1927]. *The Life of a South African Tribe*. 2 vols. New York: University Books.
- Junod, Henri-A. 1975 [1ª ed. 1895]. *Cantos e Contos dos Ronga*. Maputo: IICM.
- Kelly, D. J. et al. 2009. «Development of the other-race effect during infancy: evidence toward universality?». *Journal of Experimental Child Psychology*, 104: 105-114.
- Kuper, Leo. 1969. *The College Brew – A Satire*. Johannesburg: Universal Printing Works.
- Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais Été Modernes*. Paris: Découverte.
- Latour, Bruno. 1994 [1991]. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Lee, Aldo. 1995. *The Double Life of Dona Ermelinda*. Film documentary. Producing Co.: Dominant 7.
- Lee, Ester. 1999. *I was Born in Africa*. London: Minerva Press.
- Lévinas, Emmanuel. 1989. *The Levinas Reader*, org. Séan Hand. Oxford: Blackwell.
- Lévinas, Emmanuel. 1996. *Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Loforte, Luís. 2001. *O Advogado de Inhassunge*. Lisboa: Quetzal.
- Lutz, C. A., e G. White. 1986. «The anthropology of emotion». *The Annual Review of Anthropology*, 15.
- Lukaszyk, Ewa A. 2022. «On the double assertion of the term ‘transcolonial’», [ewa-lukaszyk.com/transcolonial—transindigenous—studies.html](http://ewa-lukaszyk.com/transcolonial—transindigenous—studies.html) (acedido a 27/10/2022).
- Lynch, Micheal P. 1998. *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Macagno, Lorenzo. 2019. *A Invenção do Assimilado: Paradoxos do Colonialismo em Moçambique*. Lisboa: Edições Colibri.
- Mankell, Henning. 1998. *Comédia Infantil*. Lisboa: Edições Asa.
- Marriott, McKim. 1976 «Hindu transactions». In *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, org. Bruce Kapferer. London: Institute for the Study of Human Issues, 109-142.
- Marshall, Sabine. 1999. «The integration of art and architecture in the New South Africa». *De Arte*, 59, [www.unisa.ac.zu](http://www.unisa.ac.zu).
- Martins, Hermínio. 1996. «Tempo e teoria na Sociologia». In *Hegel, Texas – E Outros Ensaios de Teoria Social*. Lisboa: Sec. XXI [John Rex, org. 1974 (1ª ed.)].

- Approaches to Sociology – An Introduction to Major Trends in British Sociology*. Londres: Routledge and Kegan Paul].
- Marwick, M. G. 1965. *Sorcery in its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester: Manchester University Press.
- Mattoso, José. 1993-94. «A formação da nacionalidade no espaço ibérico». In *História de Portugal*, org. José Mattoso. Vol. II. Lisboa: Estampa.
- Mbembe, Achille, 2000. «Recompositions sociales». Artigo entregue a propósito da conferência internacional *Africa at the Turn of the Century*, Lisboa, 20-23 de setembro.
- Melo, Manuel José Homem de. 1983. *Cartas de Salazar a Craveiro Lopes*. Lisboa: Moraes.
- Mello e Souza, Laura de. (2005 [1986]). *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Miller, Daniel, e Sophie Woodward. 2012. *Blue Jeans: The Art of the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Miller, Roberta. 1993. «Science and Society in the Early Career of H. F. Vervoerd». *Journal of Southern African Studies*, XIX, n° 4: 634-661.
- Mintz, Sidney W. 1996. «Enduring substances, trying theories: the Caribbean Region as Oikoumenê». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 2, 289-293.
- Miranda, João. 1998. *Nambuanguongo*. Lisboa: D. Quixote.
- Monteiro, Nuno G. 2008. «Os nomes de família em Portugal: uma breve perspectiva histórica». In Dossier «Outros nomes, histórias cruzadas: os nomes de família em português». *Etnográfica*. org. João Pina-Cabral, XII, n° 1: 45-58.
- Morais, João Sousa. 2001. *Maputo: Património da Estrutura e Forma Urbana, Topologia do Lugar*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Moreira, Adriano. 1952. *A Administração da Justiça aos Indígenas*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Mostert, Noël. 1992. *Frontiers: The Epic of South Africa's Creation and the Tragedy of the Xhosa People*. London: Pimlico.
- Nascimento, Augusto. 2003. *Desterro e Contrato: Moçambicanos a Caminho de S. Tomé e Príncipe (Anos 1940 a 1960)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Needham, Rodney. 1972. *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell.
- Needham, Rodney. 1979. *Symbolic Classification*. Santa Monica, California: Goodyear Publishing Company.
- Needham, Rodney. 1985. *Exemplars*. Berkeley, California: University of California Press.
- Neto, Vítor. 1993-94. «O Estado e a Igreja». In *História de Portugal*, org. José Mattoso. Vol. V. Lisboa: Estampa.
- Parsons, Talcott. 1969. «The problem of polarization on the axis of color». In *Color and Race*, org. John Hope Franklin. Boston: Beacon Press, 349-369.
- Paul, John. 1975. *Mozambique: Memoirs of a Revolution*. Harmondsworth. Baltimore: Penguin.

- Pélessier, René. 1987. *História de Moçambique: Formação e Oposição*. 2 vols. Lisboa: Editorial Estampa.
- Pina-Cabral, João. 1980. «Cults of death in Northwestern Portugal». *JASO*, XI: 1-12.
- Pina-Cabral, João. 1988. «Do ritual à dominação: A propósito da circuncisão em Madagáscar». *Análise Social*, C, n° 1: 477-488.
- Pina-Cabral, João. 1989a. *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A Visão do Mundo Campesina do Alto Minho*. Lisboa: D. Quixote.
- Pina-Cabral, João. 1989b. «L'Héritage de Maine: L'érosion des catégories d'analyse dans l'étude des phénomènes familiaux en Europe». *Ethnologie Française*, 19: 329-340.
- Pina-Cabral, João. 1989. «Socio-cultural differentiation and regional identity in Portugal». In *Iberian Identity*, org. Richard Herr, e John Polt. Berkeley: University of California Press, 3-18.
- Pina-Cabral, João. 1992a. «Against translation». In *Europeans Observed*, org. João Pina-Cabral, e John Campbell. London: St. Antony's/Macmillan, 1-23.
- Pina-Cabral, João. 1992b. «The gods of the gentiles are demons: the problem of pagan survivals in European culture». In *Other Histories*, org. Kirsten Hastrup. London: Routledge, 45-61.
- Pina-Cabral, João. 1994. «Personal identity and ethnic ambiguity: naming practices among the Eurasians of Macao». *Social Anthropologist/Anthropologie Sociale*, II, n° 2: 115-132.
- Pina-Cabral, João. 1997. «The threshold diffused: margins, hegemonies and contradictions in contemporary anthropology». In *Culture and the Commonplace: Anthropological Essays in Honour of David Hammond-Tooke*, org. Patrick McAllister. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 31-51.
- Pina-Cabral, João. 1999a. «Trafic humain à Macao: Les compatibilités équivoques de la communication interculturelle». *Ethnologie Française*, XXIX, n° 2: 225-236.
- Pina-Cabral, João. 1999b. «O retorno da Laurentina: A simbolização das relações étnicas no Moçambique colonial e pós-colonial». *Novos Estudos – CEBRAP*, 53: 85-96.
- Pina-Cabral, João. 2001. «Galvão among the cannibals: the emotional constitution of colonial power». *Identities*, VIII, n° 4: 483-515. [Versão portuguesa: «Galvão na Terra dos Canibais: A constituição emocional do poder colonial». *Novos Estudos – CEBRAP*, 57: 124-140].
- Pina-Cabral, João. 2002a. *Between China and Europe. Person, Culture and Emotion in Macao*. London: Continuum Books/Berg.
- Pina-Cabral, João. 2002b. «Dona Berta's Garden: reaching across the colonial boundary». *Etnográfica*, VI, n° 1: 77-91.
- Pina-Cabral, João. 2003. *O Homem na Família*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Pina-Cabral, João. 2007. «Mães, pais e nomes no Baixo Sul (Bahia, Brasil)». In *Nomes: Género, Etnicidade e Família*, org. João Pina-Cabral, e Susana de Matos Viegas. Coimbra: Almedina, 63-88.

- Pina-Cabral, João. 2010a. «Xará: Namesakes in Southern Mozambique and Bahia (Brazil)». *Ethnos*, LXXIII, n° 3: 323-345.
- Pina-Cabral, João. 2010b. «The truth of personal names». *Journal of the Royal Anthropological Society*, XVI, n° 2: 297-312.
- Pina-Cabral, João. 2017. *World: An Anthropological Examination*. Chicago: HAU Books.
- Pina-Cabral, João. 2018a. «Modes of participation». *Anthropological Theory*, XVIII, n° 4: 435-455.
- Pina-Cabral, João. 2018b. «Lusotopia como ecumene: revisitada». *Lusotopie*, XVII: 248-276.
- Pina-Cabral, João. 2022. «Charity and grace». *Anthropological Theory*, XXII, n° 3: 249-272.
- Pina-Cabral, João, e N. Lourenço. 1993. *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Pina-Cabral, João, e Frances Pine. 2007. «Introduction». In *On the Margins of Religion*, org. Pine, e Pina-Cabral. Oxford: Berghahn, 1-12.
- Pina-Cabral, João, e Rui G. Feijó. 2002. «Do Ultimato à morte de Amália: Notas sobre a sociedade e a identidade portuguesas no século XX». *Século XX. Panorama da Cultura Portuguesa*, 1: 61-80.
- Pires, Rui Pena. 1999. «O regresso das colónias». In *História da Expansão Portuguesa*, org. F. Bettencourt, e K. Chadhuri, V. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Pulido Valente, Vasco. 2006. *Um Herói Português: Henrique Paiva Couceiro*. Lisboa: Alêtheia.
- Quine, W. V., e J. S. Ullian. 1970. *The Web of Belief*. New York: Random House.
- Ramos, Rui. 1999. «Craveiro Lopes». *Os Presidentes da República Portuguesa*. Lisboa: Philae.
- Ribas, Albert. 2003. «Leibniz' 'discourse on the natural theology of the Chinese' and the Leibniz-Clarke controversy». *Philosophy East and West*, LIII, n° 1: 64-86.
- Ribeiro, Gabriel Mithá. 2000. *As Representações Sociais dos Moçambicanos*. Lisboa: Instituto da Cooperação Portuguesa.
- Rita-Ferreira, A. 1988. «Moçambique Post-25 de Abril: causas do êxodo da população de origem europeia e asiática». *Moçambique: Cultura e História de um País*, Atas da V Semana de Cultura Africana. Coimbra: Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 121-169.
- Roland, Maria Inês. 2000. *A Revolta da Chibata*. São Paulo: Editora Saraiva.
- Rosa, Fernando Ribeiro. 1995. «Coloured e o estancamento da mediação racial na África do Sul». *Revista de Antropologia*, XXXVIII, n° 1: 49-77.
- Russell, Bertrand. 1934. *Freedom and Organization 1814-1914*. London: Allen & Unwin.
- San Bruno, Emílio de [pseudo. Filipe Emílio de Paiva]. 1999 [1927]. *Zambeziãna: Cenas da Vida Colonial*. Maputo: AHM, Imprensa Universitária.
- Sansone, Livio. 2004. *Negritude sem Etnicidade: O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção da Cultura Negra do Brasil*. Salvador e Rio de Janeiro: EDUFBA/Pallas.

- Sansi-Roca, Roger. 2007. «The fetish in the Lusophone Atlantic». In *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, org. Nancy Naro, Roger Sansi-Roca, e David Treece. London: Palgrave, 19-40.
- Sant'Anna, José Firmino. 1911. *Missão da Doença do Sono: Trabalhos de Outubro a Novembro de 1911 (N'hantsua, Tete)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Secção dos Serviços de Saúde (mimeo).
- Saúte, Alda Romão. 2002. «The Anglican mission of Santo Agostinho-Maciene and its relation to the Portuguese colonial State, 1926/8-1974». *Portuguese Studies Review*, X, n° 1: 151-184.
- Seigel, Micol. 2009. *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States*. Durham, NC: Duke University Press.
- Silva, Augusto Santos, e Vítor de Oliveira Jorge, org. 1993. *Existe uma Cultura Portuguesa?*. Porto: Edições Afrontamento.
- Skidmore, Thomas E. 2002. «Raízes de Gilberto Freyre». *Journal of Latin American Studies* 34: 1-20.
- Slenes, Robert W. 1999. «Water Spirits Leap the Atlantic: Central-African wellsprings of slave identity in early nineteenth-century Rio de Janeiro», manuscript, Working Paper n° 8, Seminar «Exploring the Dimensions of Life in the Industrial Age», Center for Afro-American and African Studies, The University of Michigan.
- Soromenho-Marques, Viriato. 2002. *A Revolução Federal. Filosofia Política e Debate Constitucional na Fundação dos EUA*. Lisboa: Edições Colibri.
- Sousa Santos, Boaventura, e Conceição Gomes. 1998. *Macau – o Pequeníssimo Dragão*. Porto: Afrontamento.
- Sousa Santos, Boaventura. 2001. «Entre Prospero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade». In *Entre Ser e Estar: Raízes, Percursos e Discursos de Identidade*, org. Maria Irene Ramalho, e António Sousa Ribeiro. Porto: Edições Afrontamento.
- Soyinka, Wole. 1999. *The Burden of Memory – The Muse of Forgiveness*. Oxford: Oxford University Press.
- Strathern, Marilyn. 2005. *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sweet, James H. 2003. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tausig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Teixeira, José Pimentel. 2004. «Ma-tuga no mato: os 'portugueses' em discursos rurais moçambicanos». In *A Persistência da História: Passado e contemporaneidade em África*, org. Clara Carvalho, e João Pina-Cabral. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 307-342.
- Teixeira, Pe. Manuel. 1976. *O Comércio de Escravos em Macau/The So-Called Trade in Slaves in Macao*. Macau: Imprensa Nacional.

- Thomaz, Omar Ribeiro. 1997. «Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império Português». Tese de doutoramento em Antropologia Social, São Paulo, Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade de São Paulo.
- Thomaz, Omar Ribeiro. 2002. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império Português*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Throop, C. Jason, e Dan Zahavi. 2020. «Dark and bright empathy: phenomenological and anthropological reflections». *Current Anthropology*, LXI, n° 3: 283-303.
- Tomasello, Michael. 2008. *Origins of Human Communication*. Cambridge: MA: MIT Press.
- Toren, Christina. 1999. *Mind, Materiality and History. Essays in Fijian Ethnography*. Londres: Routledge.
- Turner, Victor. 1957. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.
- Turner, Victor W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Xavier, Angela. 2014. «Frei Miguel da Purificação entre Madrid y Roma: Relato del viaje a Europa de um franciscano português nascido em la India». *Cuadernos de Historia Moderna*, XIII: 87-110.
- Vale de Almeida, Miguel. 2004. *An Earth-coloured Sea*. New York: Berghahn.
- Vale de Almeida, Miguel et al. 2006. *Portugal não é um País Pequeno*. Lisboa: Cotovia.
- Ventura Santos, Ricardo et al. 2009. «Colour, race and genomic ancestry in Brazil: dialogues between Anthropology and Genetics». *Current Anthropology*, L, n° 6: 805-806.
- Veyne, Paul. 1988 [1983]. *Did the Greeks Believe in their Myths? An essay on the Constitutive Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vidal, Laurent. 2005. *Mazagão: A Cidade que Atravessou o Atlântico*. Lisboa: Teorema.
- Webster, David. 2009 [1976]. *A Sociedade Choje. Indivíduo e Aliança no Sul de Moçambique, 1969-1976*, org. João Pina-Cabral. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- West, Cornel. 1982. *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity*. Philadelphia: Westminster Press.
- West, Cornel. 1999. *The Cornel West Reader*. New York: Basic Civitas Books.
- White, Louise. 1997. «Cars out of place: vampires, technology, and labour in East and Central Africa». In *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, org. F. Cooper, and Ann Laura Stoller. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, Monica. 1969. «The Nguni people». In *The Oxford History of South Africa*, org. Monica Wilson, and Leonard Thompson. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 75-130.

Será que os portugueses são mesmo peixes-canibais como os moçambicanos achavam? Afinal, quem come quem? Que sentido fazem essas narrativas de circulação de substâncias corporais que se encontram um pouco por todo o mundo onde houve portugueses? Chegado a Moçambique, depois de mais de duas décadas de ausência, percebi que transportava em mim mesmo sinais que espoletavam nos meus anfitriões um sentimento de familiaridade transcolonial que nem sempre era agradável. Reúno neste livro uma série de ensaios onde analiso os tortuosos périplos da transcolonialidade, isto é, os espaços onde os impérios e as hegemonias se cruzam e onde as pessoas e os grupos se movem no interior do capitalismo global.

Imagem da capa a partir de: *Narrative of an Expedition to Explore the River Zaire (...) in 1816 under the Direction of Captain J. K. Tuckey*, Londres, John Murray, pp. 380-381.

**FCT** Fundação  
para a Ciência  
e a Tecnologia

UIDB/50013/2020 LA/P/0051/2020  
UIDP/50013/2020

**ICS** Imprensa  
de Ciências  
Sociais

[www.ics.ul.pt/imprensa](http://www.ics.ul.pt/imprensa)

ISBN 978-972-671-726-3



9 789726 717263