



A Ideia de
ÁFRICA
V. Y. MUDIMBE



ep
edições pedagogo

V. Y. Mudimbe nasceu em 1941 em Jadotville, no antigo Congo Belga, hoje República Democrática do Congo. Foi seminarista durante a juventude, mas afastou-se para se dedicar ao estudo das forças que enformaram a história africana. Professor, filósofo e autor de uma vasta bibliografia sobre a história e cultura africanas, Mudimbe obteve o seu doutoramento em filosofia pela Catholic University of Louvain, em 1970. Em 1997 recebeu o Doutoramento Honoris Causa pela Université Paris VII Diderot e, em 2006, recebeu a mesma distinção pela Katholiene Universiteit Leuven. Foi professor nas universidades de Paris-Nanterre, Zaire, Stanford, e ainda no Haverford College. Ocupa actualmente a prestigiada posição de Newman Ivey Professor of Literature, na Duke University. Mudimbe é ainda o autor de uma extensa produção poética, de vários romances e de várias obras no campo da linguística aplicada. Durante a sua longa carreira, em que os seus principais interesses se situaram sempre no campo da fenomenologia e do estruturalismo, V. Y. Mudimbe foi o presidente do Board of African Philosophy e do International African Institute (SOAS, University of London), tendo-se também tornado membro honorário da Académie Royale des Sciences d'Outre Mer (Bélgica), da Société Américaine de Philosophie de Langue Française, da Society for Phenomenology and Existential Philosophy e, ainda, do World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning.

V. Y. Mudimbe é, incontornavelmente, um dos grandes pensadores africanos do século XX.

Índice do Vêler África

NOTA DE APRESENTAÇÃO

Este índice apresenta os conteúdos dos livros de uma coleção de livros sobre a África produzida pela editora portuguesa Edições Mulemba. Trata-se de uma coleção que pretende apresentar a cultura africana no domínio das Ciências Sociais e Humanas. A primeira obra da coleção, as *Edições Mulemba de Arte, História e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto* (Luanda), apresenta o português (Mangochire, Portugal) presente no continente africano de forma crítica, atual e reflexiva sobre o continente africano.

A coleção *Edições Mulemba de Arte, História e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto* (Luanda) apresenta o português (Mangochire, Portugal) presente no continente africano de forma crítica, atual e reflexiva sobre o continente africano.

A coleção *Edições Mulemba de Arte, História e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto* (Luanda) apresenta o português (Mangochire, Portugal) presente no continente africano de forma crítica, atual e reflexiva sobre o continente africano.

A coleção *Edições Mulemba de Arte, História e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto* (Luanda) apresenta o português (Mangochire, Portugal) presente no continente africano de forma crítica, atual e reflexiva sobre o continente africano.

Puchira, doutora em Ciências Sociais e Ciências da Saúde, apresenta este índice de livros de uma coleção de livros sobre a África produzida pela editora portuguesa Edições Mulemba. Trata-se de uma coleção que pretende apresentar a cultura africana no domínio das Ciências Sociais e Humanas. A primeira obra da coleção, as *Edições Mulemba de Arte, História e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto* (Luanda), apresenta o português (Mangochire, Portugal) presente no continente africano de forma crítica, atual e reflexiva sobre o continente africano.

Luanda, 19 de Janeiro de 2022

ep

edições pedago



Colecção Reler África

Nota de Apresentação

Uma das lacunas do mercado editorial dos países de língua oficial portuguesa é a ausência, em língua portuguesa, de obras de referência de autores africanos e africanistas, que fizeram cátedra no domínio dos chamados “estudos africanos” nas academias dos países anglófonos e francófonos.

A Colecção *Reler África* pretende colmatar essa lacuna. Trata-se de uma colecção especializada em temáticas africanas no domínio das Ciências Sociais e Humanas. Ao inaugurar esta colecção, as Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto (Luanda – Angola) e as Edições Pedagogo (Mangualde – Portugal) pretendem criar um espaço de debate, alteridade e reflexão crítica sobre o continente africano.

A colecção publicará obras, textos e artigos compilados de reconhecidos autores africanos e africanistas, que contribuam para a compreensão e a reinterpretação do continente africano.

Além de apresentar uma visão endógena (de dentro) do continente, a colecção está aberta à comunidade científica internacional que tem o continente africano como objecto da sua pesquisa.

Publicar e divulgar conhecimentos e saberes sobre África e provenientes de África é, assim, um desafio que a colecção abraça, de contribuir para a construção de uma nova epistemologia e uma nova hermenêutica dos estudos africanos no espaço lusófono, livre de estereótipos e de um olhar folclórico e exótico. Ao abraçar esse desafio, a colecção pretende ser uma galeria de conhecimentos e saberes de África e sobre África, que interpele os leitores e investigadores especializados a reler África para compreendê-la e reinterpretá-la.

Luanda, 19 de Agosto de 2012.

Víctor Kajibanga
(Coordenador da Colecção *Reler África*)

Copyright © 1994, Indiana University Press
Tradução para a Língua Portuguesa Autorizada pela Indiana University Press.
Todos os direitos reservados.

Título original: The Idea of Africa

© desta edição

Edições Pedagogo, Lda.

Título: A Ideia de África

Autor: V. Y. Mudimbe

Colecção: Reler África

Coordenador da Colecção: Victor Kajibanga

Tradução: Narrativa Traçada

Revisão do Texto: José Miguel Cerdeira

Design e Paginação: Márcia Pires

Impressão e Acabamento: Tipografia Lousanense

ISBN: 978-989-8655-19-6

Depósito Legal: 367856/13

Dezembro de 2013

A presente publicação é uma coedição das Edições Pedagogo e das Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda, Angola.

Nenhuma parte desta publicação pode ser transmitida ou reproduzida por qualquer meio ou forma sem a autorização prévia dos editores. Todos os direitos desta edição reservados por

EDIÇÕES PEDAGO, LDA.

Rua do Colégio, 8
3530-184 Mangualde
PORTUGAL

Rua Bento de Jesus Caraça, 12
Serra da Amoreira
2620-379 Ramada
PORTUGAL
geral@edicoespedago.pt
www.edicoespedago.pt

EDIÇÕES MULEMBA

Faculdade de Ciências Sociais da
Universidade Agostinho Neto
Rua Ho Chi Minh, 56
Caixa Postal 1649
LUANDA - ANGOLA
emulemba@fcs.uan.ao
emulembafcsuan@yahoo.com.br
facisouan@fcs.uan.ao
facisouan@yahoo.com.br

A Ideia de ÁFRICA

V. Y. MUDIMBE



es

edições pedagogo

Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müßte sie sich als selbst erschüttert und überwunden bekennen.

A antropologia é aquela interpretação do homem que, no fundo, já sabe o que é o homem e, portanto, nunca pode perguntar quem ele é. Pois tal pergunta implicaria reconhecer-se a si mesma como abalada e superada.

Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes." In *Holzwege* (Vittorio Klosterman, Francoforte-no-Meno, 1950), 69-104, p. 103, "Addendum 10".

A Daniel e Claude

Índice

	Prefácio	11
I. Os Símbolos e a Interpretação do Passado Africano		23
II. Que Ideia de África?		65
III. O Poder do Paradigma Grego		103
IV. A Domesticação e o Conflito das Memórias		141
V. <i>Reprendre</i>		199
	Coda	265
	Referências Bibliográficas	273

Ilustrações

- 25 *Hércules entre os pigmeus*, de Filóstrato, *Icones*
- 40 África, do atlas mundial de Gerald Mercator, 1595
- 40 África, de J. W. Heydt, 1744
- 43 Mulheres africanas, 1591
- 47 Músico Barberini, estatueta em bronze, c. 200 a.C.
- 88 *Mother and child*, Jacob Epstein, 1913
- 89 *Painting*, Joan Miró, 1933
- 90 *Oferendas de gratidão*, Paul Gauguin, c. 1891-93
- 91 *Little French Girl*, Constantin Brancusi, c. 1914-18
- 93 *Les Demoiselles d'Avignon*, Pablo Picasso, 1907
- 94 *Busto*, Amadeo Modigliani, 1915
- 96 Figura hermafrodita, Mali
- 105 O mundo no tempo de Heródoto, 440 a.C.
- 112 *Allegory of Africa*, Marten de Vos, século XVI
- 117 Mémnon com um homem negro. Vaso grego, século VI a.C.
- 118 Mémnon com duas amazonas. Vaso grego, século VI a.C.
- 127 Eixos comerciais no Saara
- 155 África pré-colonial
- 155 África pós-colonial
- 156 África independente antes de 1975
- 180 Mpala, 1975
- 180 Mpala, a outra ordem
- 181 *The Missionary*, Emil Nolde, 1912
- 200 Busto de um rei, Ashanti, c. 1750
- 204 Pierre Romain-Desfosses com os seus discípulos
- 214 *Héro National Lumumba*, década de 1970
- 214 *The Battle with Mosquitoes*, Cheri Samba
- 217 Um projecto de habitação, Boudier e Minh-ha, 1985
- 218 *Materna*, Trigo Puila, 1984
- 219 Toucado feminino Chi Wara, Mali
- 221 *Mukishi wa pwo*, a mãe mítica primordial, Zaire
- 223 *Mami Wata*, uma temática mitológica

Prefácio

Este livro incide sobre uma ideia, a ideia de “África”. Em que consiste e de que modo está ligada à literatura contemporânea? Ao regressar a este ponto, senti-me compelido a enfrentar uma simples questão: que tipo de histórias deveria contar aos meus dois filhos “americanizados” sobre África?

Teria sido fácil, demasiado fácil, explorar as representações e categorias exóticas de África, presentes, designadamente, na literatura inglesa ou francesa, e marginalizá-la no âmbito daquilo a que Bernard Mouralis designou de “Contrelittératures”. Como é sabido, existe uma tradição que veiculou esta ideia exótica de África durante séculos. Ao invés de firmar o presente projecto nesta tradição literária controversa e disputada, prefiro interpretar o conceito e a história desta literatura de um modo que me permita transcender a continuidade e a predominância de uma imaginação exotocista e, ao mesmo tempo, dar conta do seu surgimento. Por conseguinte, as minhas referências e análises podem ser surpreendentes na medida em que justapõem fontes e convenções bastante díspares. Elas constituem um mosaico que, apesar de ilustrar uma ideia de África desenvolvida no seio da tradição ocidental e incluir, de facto, as reacções dos africanos a esse respeito, não pretende discorrer sobre designações descritivas antigas do continente, mas antes convidar à reflexão sobre a sua credibilidade e a autenticidade das identidades, da geografia e da mitologia africanas constantes na literatura.

Note-se que a própria denominação do continente é, por si só, muito problemática. Os gregos apelidaram-no de Líbia e designavam qualquer indivíduo da raça negra de *Aithiops*. A confusão desencadeia-se com os romanos, cujo império incluía uma província conhecida como África, sendo que os seus intelectuais utilizavam o mesmo termo para fazer referência à “*tertia orbis terrarum pars*” (por exemplo, Salústio, *Jug.*, 17, 3), ou seja, ao continente tal como o conhecemos, o terceiro depois da Europa e da Ásia. A confusão adensa-se com a “descoberta” europeia do continente no século XV.

Tratando-se de uma continuação de *A Invenção de África* (1988), este livro apresenta digressões em torno da “ideia” multifacetada de África. De acordo com a abordagem e as balizas adoptadas, esta ideia

é um produto do Ocidente, a qual foi concebida e transmitida através de sistemas de conhecimento divergentes. A partir de Heródoto, as auto-representações do Ocidente incluíram sempre imagens de povos situados fora das suas fronteiras culturais e imaginárias. Se, efectivamente, estes forasteiros eram vistos como originários de um local geográfico específico e longínquo, afigura-se paradoxal o facto de serem, ainda assim, imaginados e rejeitados como a outra face íntima do sujeito pensante europeu, no quadro do modelo analógico da tensão entre o ser-em-si e o ser-para-si. De qualquer modo, a partir do século XV, a ideia de África incorporou novas interpretações científicas e ideológicas nos campos semânticos de conceitos como “primitivismo” e “selvajaria”. A expansão geográfica da Europa e da sua civilização constituiu então uma crónica sagrada de proporções míticas. O único problema – e trata-se de um problema considerável – reside no facto de que, ao longo do seu desenvolvimento, esta civilização submeteu o mundo à sua memória; mas, ao mesmo tempo, pareceu ser sancionada pelos males mais incríveis que um louco poderia imaginar e que, aparentemente, ela própria engendrou. Atentando apenas nos últimos cinco séculos, consideremos três monstruosidades de relevo que parecem indissociáveis da história do Ocidente: o tráfico de escravos e a sua política a partir do século XV, o colonialismo e o imperialismo nos finais do século XVIII e durante o século XIX, e o fascismo e o nazismo no século XX.

Partindo de uma tradução francesa, da autoria de Blaise de Vigenère (1614), de *Icones* do grego Filóstrato e do tratado sobre a melancolia (1621) do inglês Robert Burton, dedico-me, na presente obra, a um breve estudo acerca das ligações gregas ao continente, a questões associadas ao relativismo, ao paradigma grego e ao seu poder e, por fim, à política da memória. Contemplo ainda a recuperação dos textos gregos por parte dos académicos negros nos nossos dias e os debates sobre “razão etnológica”, primitivismo e “domesticação” colonial. Finalmente, arrostro um problema contemporâneo: qual a ideia de África facultada pelas ciências sociais de hoje? Estes cinco capítulos são, muito simplesmente, histórias que escrevi para os meus filhos “americanizados” nascidos em África.

O espaço intelectual abrangido descreve África como um paradigma da diferença. Conforme demonstrado por Alain Bourgeois (1971), aparentemente, esta peculiaridade não tinha mais peso para os gregos do que o significado das palavras África, Etiópia e Líbia. Os asiáticos e os europeus do Norte também eram “bárbaros”, funcionando no imaginário grego como uma ordem homogénea de alteridade. Creio ter sido a Europa dos séculos XV e XVI a responsável pela invenção do selvagem

como uma representação do seu próprio duplo negado. Graças aos exploradores e aos seus escritos, um “acervo colonial” começa a ganhar forma no final do século XIX, representando um corpo de conhecimento construído com o objectivo explícito de traduzir e decifrar fielmente o objecto africano. Na realidade, cumpriu um projecto político no qual, supostamente, o objecto desvenda o seu ser, os seus segredos e o seu potencial a um senhor que poderia então domesticá-lo. É certo que a complexidade e a ambição do acervo colonial difundem o conceito de desviância como o melhor símbolo da ideia de África. Este acervo colonial é, de facto, alvo de referência e, para lá dos respectivos acertos e ajustes, aponta para vestígios ou manifestações de uma tradição mais antiga. De resto, procurei contornar a sua violência epistemológica através da inclusão dos seus pesadelos, a par dos pressupostos vacilantes sobre os quais assenta o seu conhecimento oneroso.

A ressalva de que *A Ideia de África*, à semelhança de *A Invenção de África*, não versa sobre a história das paisagens ou das civilizações de África poderá ser útil. Os académicos africanos, sobretudo antropólogos e historiadores, têm vindo a questionar essas paisagens e civilizações desde a década de 1920, reconstruindo aos poucos e segundo novos moldes as genealogias frágeis que testemunham vitalidades históricas, até então aparentemente imperceptíveis aos olhos dos alunos de estudos africanos. Acresce que *A Invenção de África* não era uma exposição da história da antropologia africana, nem mesmo da história da conversão colonial do continente. E não é essa, certamente, a preocupação de *A Ideia de África* que, em todo o caso, não inclui análises sobre o que se pode designar de feitos africanos.

A Invenção de África brotou de uma hipótese muito simples. Em todas as sociedades – remetendo imprudentemente para *O Conflito das Interpretações* (1974) de Paul Ricœur – detecta-se sempre, em princípio, uma espécie de discurso de grau zero: uma interpretação popular e primária dos acontecimentos fundadores da cultura e da sua concretização histórica. A necessidade de caracterizar este discurso como sendo o veículo de um conjunto de lendas e mitos não se reveste de qualquer importância, pois a sua função comum é a de testemunhar com ingenuidade, é claro, um dinamismo histórico. Tácita, mas permanente, esta referência discreta e, ao mesmo tempo, sistemática a uma génese marca as práticas quotidianas de uma comunidade. As famílias reproduzem este discurso no seu dia-a-dia; as mães transmitem estas regras aos seus filhos de forma consciente (ensinando as origens de uma cultura à medida que forcem a criança a interiorizar uma civilização, as suas regras espirituais e culturais e os seus valores) e a comunidade no seu todo – através dos seus processos iniciáticos, do ensino e

da socialização – velará pelo desenvolvimento de um cidadão munido do “tacto” de uma tradição, que, por conseguinte, na idade adulta, será capaz de agir e reagir na vida quotidiana segundo parâmetros normais e adequados. O pensamento que determina o comportamento é consistente e remete silenciosamente para uma carta-mestra, mesmo se se tratar de uma acção inconsciente quando se realiza na prática do dia-a-dia. A Tora é um desses exemplos na tradição judaica, ao passo que o Novo Testamento assumiu uma missão semelhante no Ocidente cristão.

Existe, também, em princípio, um segundo nível de discursos muito evidentes em determinadas sociedades e menos noutras. Eles dispõem-se criticamente e realizam-se como disciplinas intelectuais – história, sociologia, economia – da cultura, ou seja, como conhecimento disciplinar que transcende o discurso do primeiro nível e que, graças ao seu poder crítico, domestica a esfera do conhecimento popular, inscrevendo-a num domínio racional. É neste nível que a identidade e a dinâmica de uma cultura se manifestam como desígnio e invenção, como uma construção que pretende confinar num quadro regulado os elementos essenciais e as características de um passado ou, se quisermos, o “espírito da cultura”, na acepção específica veiculada pelo conceito romântico de *Volkgeist*.

A ruptura com o nível dos acontecimentos fundadores é escorreita. Aliás, esta descontinuidade introduz uma incógnita que promove outras práticas discursivas, se aceitarmos as grelhas de classificação de Pierre Bourdieu: por um lado, a fenomenologia enquanto leitura crítica e autocrítica que tem início num sujeito determinado e que apreende, com rigor, aquilo que é observado, vertendo-o em discurso e conhecimento; e, por outro, o perigoso projecto etnofilosófico tão bem descrito nos estudos africanos por Placide Tempels e os seus discípulos. Ao negar os seus fundamentos subjectivos, a etnofilosofia alegou ser uma tradução “científica” perfeita de um sistema “filosófico” implícito existente na experiência quotidiana, e se auto-classificou de discurso objectivista, propondo assim que a principal *chose du texte* que anima a prática quotidiana é susceptível de ser fielmente encerrada num discurso para todo o sempre. Tal ambição parece excessiva. Mesmo os discursos mais objectivistas do segundo nível – por exemplo, a história ou a sociologia nas ciências sociais, a física ou a química nas ciências – não negam que as suas proposições transformam e alteram frequente e radicalmente as vozes, traduções e concepções anteriores relativas ao que supostamente existe no mundo.

Por fim, verifica-se um discurso de terceiro nível que, em princípio, deve ser crítico quanto aos restantes discursos (questionando as suas

modalidades, o seu significado e os seus objectivos) e, em simultâneo, autocrítico por vocação. Deve ficar claro que o desvio entre o segundo e o terceiro nível é, na prática, espúrio, tal como constatado pela filosofia de Hegel, a qual integra magnificamente todos os apriorismos do discurso de segundo nível na experiência e história europeias. Em todo o caso, pelo menos em termos teóricos, nada obsta a que se considere este terceiro nível um nível onde um meta discurso é susceptível de originar uma história das histórias de uma dada cultura ou, conforme demonstrado por Lucien Braun na sua obra, a possibilidade de uma “história da história da filosofia” – e, no nosso caso, a utilidade de uma história das histórias da antropologia e história africanas. E este será apenas um primeiro passo num projecto indefinido de natureza crítica e autocrítica. Segundo este ponto de vista, é evidente que, para responder às perguntas “O que é África?” ou “Como definir as culturas africanas?”, não se pode ignorar um corpo de conhecimento no qual África foi subsumida pelas disciplinas ocidentais, tais como a antropologia, a história, a teologia ou qualquer outro discurso científico – facto que tentei demonstrar muito concretamente em *A Invenção de África e Fables and Parables* (1991). Este novo projecto deve ser situado neste nível.

À medida que lia algumas críticas sobre os meus livros, a minha primeira reacção foi remeter-me ao silêncio. Para utilizar uma metáfora: porque seria obrigado a jogar xadrez com pessoas que, aparentemente, desconheciam as regras do jogo? Com efeito, para lá do positivismo, tenho procurado compreender a ordem epistemológica poderosa mas invisível que parece viabilizar, num dado momento, um determinado tipo de discurso sobre África – ou sobre qualquer grupo social em África, na Ásia ou na Europa. Parafraseando Michel Foucault: por um lado, a história da ciência traça o progresso da descoberta, a formulação de problemas e o choque da controvérsia; analisa igualmente as teorias na sua economia interna; em resumo, ela descreve os processos e os produtos da consciência científica. Contudo, por outro lado, tenta restaurar o que escapou a essa consciência: as influências que a afectaram, as filosofias implícitas que lhe estavam subjacentes, as temáticas não-formuladas, os obstáculos inobservados; ela descreve o inconsciente da ciência, que corresponde sempre ao lado negativo da ciência – aquele que lhe oferece resistência, que a desvia ou abala.

Não tenho dúvidas de que existe uma leitura nos discursos primários das culturas africanas capaz de remeter para *la chose du texte*, as suas autoridades locais fundamentais. E contudo, o facto é inegável: os discursos africanos foram radicalmente silenciados ou, na sua maioria, convertidos pelos discursos ocidentais dominadores. Os conhecimentos populares

locais foram criticamente subsumidos por disciplinas “científicas”. Este processo significou não só uma superação da localidade original, mas também a ocorrência, através da tradução (que, na realidade, é uma transmutação), daquilo que designo de “invenção” de África. Em *A Invenção de África e Fables and Parables* observo e analiso este aspecto, procurando distinguir níveis de interpretação e ordens de historicidade. Conforme referido em *A Invenção de África*, os intérpretes ocidentais bem como os analistas africanos têm recorrido a categorias e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo nas descrições cujo pendor “afrocentrista” é mais evidente, os modelos de análise dizem respeito à mesma ordem, seja de forma implícita ou explícita, consciente ou inconsciente. O que significa isto para o domínio dos estudos africanos?

Na presente obra, *A Ideia de África*, exploro o conceito de África com base em todos os níveis de interpretação e analiso as suas raízes e referências no que concerne a tradição ocidental, atentando em algumas das suas constelações passadas e presentes e contando com a minha própria participação enquanto leitor. A variedade dos textos seleccionados espelha os meus códigos éticos e estéticos. Será que o meu entendimento e a minha análise desta “ideia de África” confusa e que confunde (confusa devido à sua história e interpretação, que confunde devido aos diferentes níveis da sua percepção) têm uma ligação válida e autêntica com a minha subjectividade e experiência como professor africano de antropologia cultural e história das ideias? Por outras palavras: é ou não válida? Se não o for, perde interesse e deve ser posta de parte; se o for, demonstra o óbvio e, por isso, também deve ser posta de parte. Por conseguinte, o realinhamento correcto ou incorrecto da “ideia” de África em histórias de exotismo sobejamente conhecidas ou em celebrações da alteridade não é mais do que uma simples história que pode ser pleiteada.

A Ideia de África é, sob muitos aspectos, tanto o produto quanto a continuação de *A Invenção de África*, na medida em que preconiza a existência de características naturais e culturais assim como, provavelmente, valores que contribuem para a realidade de África enquanto continente e para as suas civilizações enquanto constituintes de uma totalidade diferente das da Ásia e da Europa, por exemplo. Além disso, qualquer análise permitiria concluir que África (a par da Ásia e da Europa) está representada no saber ocidental por “fantasias” e “construções” engendradas por académicos e escritores desde a Antiguidade Grega. Devia ser óbvio que tais construções simplificaram complexidades culturais e complexificaram o ser desses continentes como objectos. No caso de África, as construções têm obedecido a uma

ordem externa e formulado paradigmas que tendemos actualmente a relacionar com a pré-história e a história das narrativas africanistas. Em nome de uma diferença, estas construções invocaram sempre um direito a uma visibilidade específica. A história desse direito em si demonstra paradoxalmente uma vontade de verdade da ordem ocidental cuja “invenção” de África decorre desde há séculos. A história recente da antropologia cultural pode servir de melhor exemplo.

Desde o evolucionismo ao pós-estruturalismo – passando pelo difusionismo (representado pela escola de Viena de Schmidt), o funcionalismo de Malinowski (e as suas variantes na Inglaterra e na América), a etnofilosofia francesa, iniciada no início da década de 1940 por Marcel Griaule e tematizada pelo missionário belga Placide Tempels, autor da conhecida obra *A Filosofia Bantu* (e que se viu na posição desconfortável de ser simultaneamente rejeitado tanto por antropólogos quanto por filósofos profissionais) e o trabalho magistral de Claude Lévi-Strauss e Luc de Heusch – a história da antropologia cultural indica muito claramente que a disciplina não tece comentários sobre as suas grandes mutações, mas antes sobre as regras que permitem o desenvolvimento correcto das suas proposições disciplinares. Michel Foucault afirmou que “o que é suposto à partida não é um sentido que precisa de ser redescoberto, nem uma identidade que deve ser repetida; mas antes aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados. A existência de uma disciplina depende, pois, da possibilidade de formular, e de formular *ad infinitum*, proposições novas.” (Foucault, 1982). As reacções negativas contemporâneas ao funcionalismo ou ao estruturalismo representam nitidamente uma percepção distorcida decorrente da chamada crítica pós-modernista no âmbito das humanidades e das ciências sociais. Em antropologia, o evolucionismo não é o berço do funcionalismo; e o difusionismo não é necessariamente o prenúncio do estruturalismo. De qualquer modo, não devemos rejeitá-los de imediato mas antes encará-los como fases do desenvolvimento de um discurso – dotado de aspectos positivos e negativos – conforme me recordou Ivan Karp numa nota pessoal.

O mito positivista de uma história causal – uma transposição simplificada e descurada dos modelos das ciências naturais, encetada no século XIX – tem obscurecido o facto de que, a partir do período evolucionista nos finais do século XVIII, o próprio objectivo da antropologia era precisamente o de reportar a diferença. Na sua ingenuidade, a armadilha causalista tão magnificamente veiculada por Edward Burnett Tylor e Thomas Frazer não estabelece, por exemplo, a necessidade do estruturalismo, da mesma forma que Diodoro Sículo ou Filóstrato não figuram silenciosamente nas histórias de Heródoto escritas cinco

séculos antes. As genealogias e as causalidades, entre outros, são apenas ferramentas utilizadas para organizar grelhas hipotéticas visando a compreensão das transformações de paradigmas, da peculiaridade das narrativas, do seu poder de negociação em termos culturais e políticos. Assim, no que diz respeito à antropologia africana, é possível que a questão mais relevante não se prenda com a unidade e a significação do domínio; e muito menos com a criatividade, a originalidade e a sofisticação progressiva dos contributos trazidos por sábios consecutivos, por exemplo, desde Tylor a Claude Lévi Strauss e Luc de Heusch. Ao considerar as correntes do evolucionismo, difusionismo, funcionalismo e estruturalismo como acontecimentos e ao abordar as questões relativas às suas condições de possibilidade, presentes e passadas, é possível, em vez disso, formular uma pergunta fulcral: para que configurações intelectuais servem elas de testemunho? De acordo com esta perspectiva, afigura-se interessante notar que ninguém na história da disciplina deve ser considerado “aberrante”; e, para um estudante de história das ideias, a pergunta incómoda seria, por exemplo: por que motivo Sir Evans Pritchard ou Meyer Fortes não são concebíveis no século XVII e de que forma é possível compreender Herskovits, Lévi-Strauss ou Mveng como produtos do século XX? Em suma, o verdadeiro problema parece residir nas configurações epistemológicas e nos tipos de práticas discursivas que propiciam.

Gostaria de agradecer os contributos de um conjunto de colegas e amigos: Katya Azoulay, Arnd Bohm, Elisabeth Boyi, Stanley Blair, Gaurav Desai, Marjolijn de Jager, Denise McCoskey e Rigobert Obongui que me ajudaram, aconselharam e apoiaram. Estou imensamente grato a Bogumil Jewsiewicki, Ivan Karp e Allen Roberts pelas suas críticas e sugestões. A minha gratidão estende-se também a Rita Henshaw, que dactilografou a primeira versão deste livro, e aos meus colaboradores directos no Duke Graduate Program in Literature, Priscilla Lane e Dan Pillay, pela sua assistência competente e perseverante. Presto ainda os meus sinceros agradecimentos a Janet Rabinowitch da Indiana University Press, e à minha editora, Nan Miller, cuja coordenação editorial foi muito além daquilo que poderia supor.

Algumas partes do presente livro já foram incluídas em revistas ou publicações colectivas. Agradeço aos editores a autorização para reescrevê-las e incluí-las no livro e, sobretudo, a Henry Finder (*Transition*) e a Susan Vogel do New York Center for African Arts. Um excerto deste livro, “Amazonas, bárbaros e monstros”, foi publicado num número

da revista *South Atlantic Quarterly*, com edição de Frederic Jameson, dedicado à investigação em curso na faculdade da Duke University.

A bibliografia inclui livros que consultei e que estavam na minha posse. Não são necessariamente versões originais e as suas datas especificam a edição e a editora. Optei, preferencialmente, por utilizar e indicar as versões em língua inglesa, mesmo nos casos em que estava perfeitamente familiarizado com o original noutra língua. Como tal, quando remeto, na bibliografia, para um original que não está em inglês, a tradução constante no texto é da minha autoria.

Dedico esta obra aos meus dois filhos, Daniel e Claude e, em jeito de nostalgia, ao Monsieur Willy Bal que, há trinta anos, me ensinou, em Lovanium e na Lovaina, os aspectos essenciais das técnicas que ainda hoje utilizo para a descodificação de culturas e histórias. Na realidade, o projecto deste livro resultou de uma reacção minha aquando da leitura do seu relatório de Junho de 1999 relativo ao encontro mensal da Belgian Academy of Literature sobre o significado de ser um “Wallon ‘wallonnant’ et ‘tier mondialist’”, sobre o significado de nos lermos a nós próprios como marginais em narrativas elaboradas e escritas pelos titulares do poder discursivo.

I. Os Símbolos e a Interpretação do Passado Africano

Do Fado Francês de Hércules aos Espaços Exóticos de Robert Burton

Credenda sunt omnia, nihil enim est incredibile.

Facilia Deo omnia sunt, nihil est impossibile.

– Ficino, *Theol. Plat.*, 301

O fado francês de Hércules em Icones de Filóstrato

Na obra *Icones*, Flávio Filóstrato, um grego natural de Lemnos nascido em 170 d.C., narra a história de Hércules e os pigmeus da Líbia, emitindo reflexões morais sobre a desgraça da existência humana. (Recorde-se que, na geografia grega antiga, o termo “Líbia” designava o continente africano.) Após a sua vitória sobre Anteu, “a praga”, o herói grego, extenuado, decide repousar. Enquanto dorme, Hércules é atacado por pigmeus, retratados como um “exército” de formigas pretas e descritos como “filhos da terra”, ou seja, “filhos da carne”, à semelhança de Anteu. Através da sua tentativa de vingar a morte de Anteu e destruir Hércules, os pigmeus confirmam a tensão entre o mundo terreno e o espiritual, o indivíduo forte e o fraco, asseverando a hegemonia destes últimos. Com efeito, no final da história, Hércules levanta-se, esmaga os seus agressores, coloca-os num saco e leva-os até Euristeu.

Datada de 1614, a tradução francesa de Blaise de Vigenère engrandece o episódio e a sua mensagem, associando ao seu argumento a economia de uma gravura de página inteira que ilustra a moralização de Filóstrato.

Le pauvre Hercule ayant sué sang et eau à nettoyer le pays de cette peste de Antée, ce loup-garou, brigand et bourreau infame; tout las et travaillé du combat encore [...] le voilà [...] agacé, assailli par une petite racaille [...]; lesquels bouillonnant de la terre à guise d'une fourmilière, sans mesurer leurs forces à la sienne, sans peser ni considérer

l'événement de la chose, ayant plus le coeur de nuire à autrui, que de se conserver eux-mêmes [...] (Vigenère, 1614, p. 482).

Após verter sangue e suor para livrar o país dessa praga que é Anteu, esse homem-lobo, bandido e tirano infame, o pobre Hércules, ainda cansado e exausto devido ao combate, é provocado e atacado por uma pequena escória que brota da terra como um formigueiro. Estes atacantes não medem a sua força face à de Hércules nem avaliam a situação devidamente, uma vez que o seu desejo de lhe fazer mal parece prevalecer sobre o seu próprio desejo de sobrevivência.

A gravura (Vigenère, 1614, p. 480) tanto reproduz visualmente quanto evoca as contradições e o ensinamento. Anteu era filho da terra e um bandido. O seu poderoso corpo foi derrotado e jaz agora, abandonado, no local do duelo, mas em perspectiva, na parte superior da gravura, como se pertencesse a um passado remoto. Hércules é retratado num sono profundo, com os músculos relaxados e, ainda assim, o seu ser ilustra uma força vigorosa, dominando o centro da gravura. Na parte inferior, “pigmeus-formiga” de feição militar emergem do solo e cercam Hércules com o intuito de lutar contra o herói. Quanto à mensagem, basta mencionar que a sabedoria consiste em conhecer-se a si próprio e não intrometer-se em assuntos alheios, mormente num estado de notória fraqueza.

Hércules, o modelo! É-lhe atribuído todo o prestígio da força física, da consciência intelectual e da sabedoria espiritual. O seu papel enquanto modelo depende não só das suas virtudes e capacidades mas também do facto de essas qualidades serem cuidadosamente definidas por um espaço e uma tradição sobre cujas estruturas assentam a criação e a afirmação do seu ser. O carácter salutar da sua autoconsciência e do seu corpo exprime um paradigma: o poder é histórico e cultural sendo que, neste caso, a sua origem é claramente divina. A gravura, a história e os comentários regulam este paradigma ou esta normalidade de tal modo que os opositores de Hércules estão impossibilitados de transgredir a fatalidade do seu propósito: o de serem “coisinhas” aberrantes e moralmente perversas que brotam do solo como formigas.

Importa esclarecer que, tanto no texto de Filóstrato (1931) quanto na tradução francesa de De Vigenère, os pigmeus líbios funcionam declaradamente como uma memória mítica e um anti-paradigma histórico. Constituem um exemplo privilegiado pois convergem os padrões destes dois imaginários distintos naquilo que representam; o mítico sobrepõe-se a um saber pretensamente objectivo e histórico. De facto, as notas aditadas à história de Filóstrato citam fontes clássicas de Homero, Plínio, Amiano Marcelino e outros, às quais regressaremos na secção seguinte. Porém, curiosamente, a sua introdução parece adoptar uma abordagem etnográfica:

Não só Poetas mas também historiadores e naturalistas referiram-se, com segurança, a estes pigmeus [*pygmées*] como sendo verdadeiros e reais. A existência de anões [*nains*] é um facto paladino e conhecido que não deve ser questionado. Recordo-me de estar em Roma, em 1566, num banquete do falecido Cardeal de Vitelli durante o qual fomos servidos por cerca de trinta e quatro anões, muito pequenos, a maioria disforme e deformada (Vigenère, 1614, p. 483, minha tradução).



Hércules entre os pigmeus. Uma reprodução incluída na edição da Bodleian de *Icones* de Filóstrato, traduzida por Blaise de Vigenère, 1614. *Les Images ou Tableaux de Platte Peinture*, Paris: Chez la Veuve Abel L'Angellier

A polarização entre os antagonistas torna-se intolerável e não restam dúvidas de que a representação da história completa insinua algo mais. Contudo, seria despropositado confrontar Filóstrato e de Vigenère quanto à veracidade dos seus textos neste momento da análise. Acreditariam eles realmente na linhagem de Anteu e dos pigmeus líbios, na existência de uma cultura semelhante às formigas, e na probabilidade do episódio que opõe Hércules aos pigmeus? Tais perguntas revelam-se inúteis pois estamos perante discursos que parecem transcender a oposição actual entre verdadeiro e falso (ver, por exemplo, Veyne 1988). Os nossos autores alegam ser capazes de distinguir um “indiano” de um “etíope”, diversos tipos de “negros” e muitas outras criaturas estranhas. Em todo o caso, são os relatos dos viajantes sobre continentes e países longínquos e os seus habitantes que recebem a sua atenção (por exemplo, Vigenère, 1614, pp. 870-72).

No concernente ao estudo da história mítica, os próprios textos veiculam com bastante nitidez o significado do seu projecto. Em primeiro lugar, ao confundir os significantes “pigmeu” e “anão”, introduzem uma entidade inexistente que, na fábula, se assume como exemplo da estupidez: “Dum vitant stulti vitia, in contraria currunt” (quando tentam evitar os erros, os tolos acabam por cometê-los); e, como consequência, “decidit in Scyllam, cupiens vitare Charybdim” (quando tenta escapar a Caríbdis, o tolo depara-se com o rochedo de Cila). Em segundo lugar, tornam explícita a tensão cultural única entre Hércules e os pigmeus; estes são qualificados como “filhos da terra”, ou seja, seres que vivem em função das paixões carnis, em total subserviência aos seus prazeres e às suas violências. Assim, nas notas, o escoliasta pode passar da primeira qualificação para a segunda: “as Sagradas Escrituras designam-nos de filhos dos homens”. A partir desta distinção, uma citação autorizada de Alberto Magno permite transitar para uma classificação de seres, situando o pigmeu no fim da escala humana, imediatamente antes dos macacos: “Albert au troisième chapitre du premier livre des Animaux, appelle les Pygmées hommes sauvages, participant de vrai aucunement de notre nature, en tant que touche quelque premier motif de la délibération” (No terceiro capítulo do seu livro sobre os animais, Alberto denomina os pigmeus de selvagens, dado não partilharem da nossa natureza pensante) (Vigenère, 1614, pp. 484-85). Por conseguinte, a história impõe-se como parábola. Com a riqueza paradoxal das suas fontes, dos seus modelos e das suas hipóteses contraditórias, ela visa, na sua exegese, a combinação de, pelo menos, três aspectos: um legado epistemológico que remonta aos gregos e aos romanos, um novo entendimento sobre o lugar dos seres humanos (as suas semelhanças e diferenças) na natureza, e questões de antropologia filosófica. Entretanto, aquilo que retemos desta confusão é aparentemente simples: os textos são, em sentido estrito, legenda de segundo nível, uma miscelânea de factos, histórias, símbolos, pressupostos e outros, organizados segundo uma grelha contemporânea.

Esta confusão confirma um intento de readaptar uma ordem epistemológica antiga e reformulá-la segundo uma perspectiva radicalmente nova (ver, por exemplo, Groethuysen, 1953). As afirmações de Michel Foucault acerca dos estudos de Aldrovandi poderiam, assim, ser alargadas no sentido de incluir os nossos autores e a maioria dos estudantes de variedades humanas (ver, por exemplo, Hodgen, 1971) do século XVI e inícios do século XVII.

Nada disto é descrição mas lenda. E, com efeito, para Aldrovandi e os seus contemporâneos, tudo isto é *legenda* – coisas para ler. Não por uma questão de preferência pela autoridade dos homens em detrimento da exactidão de um olhar isento, mas pelo

facto de a natureza, em si mesma, ser um tecido ininterrupto de palavras e marcas, de narrativas e caracteres, de discursos e formas. Perante a tarefa de escrever uma *história* de um animal, afigura-se inútil e impossível escolher entre o ofício de naturalista e o de compilador: há que recolher e reunir numa única e só forma do saber tudo o que foi *visto* e *ouvido*, tudo o que foi *contado* pela natureza ou pelos homens, pela linguagem do mundo, das tradições ou dos poetas (Foucault, 1973, pp. 39-40).

Gostaria de invocar outro texto, uma ilustração mais concreta – a economia geral de *The Anatomy of Melancholy* (1621), de Robert Burton, e as respectivas directrizes para uma antropologia mítica – com o objectivo de rearticular a fábula de Hércules e os pigmeus à luz do sistema total e complexo de semelhanças, simpatias e antipatias referido por Foucault e no qual o pigmeu, enquanto marca, exemplificaria outra abstracção, a do selvagem. Conforme sugere Michel de Certeau (1982), este último terá sido, na qualidade de figura cultural, o antecessor do “sujeito económico”.

Os espaços exóticos de Robert Burton

Insanus vobis videor, non deprecior ipse quo minus insanus.

– Petrónio, AM, DTR, p. 120

Pertence a Michel de Certeau a constatação de que: “Na história, que conduz à transição do sujeito místico do século XVI para o sujeito económico, o homem primitivo situa-se entre os dois. Enquanto figura cultural (ou mesmo epistemológica), ele prepara o segundo através da inversão do primeiro e, no final do século XVII, é obliterado e substituído pelo nativo, o colonizado ou o mentalmente incapaz” (ver De Certeau, 1982, p. 227). Numa primeira análise, *The Anatomy of Melancholy* não incide directamente sobre esta figura cultural em particular. O texto de Burton, volumoso tanto em extensão quanto em erudição, revela outro propósito: abranger “cientificamente” a esfera da melancolia, analisar as suas formas, as suas causas e os seus sintomas e, por fim, lançar luz sobre as técnicas mais adequadas para a sua cura. Contudo, o texto pertence a um período específico, a uma era caracterizada pelo incentivo às “recolhas de curiosidades” (Hodgen, 1971, pp. 162-201) e, no cômputo geral, às recolhas de costumes e tradições. Podemos citar, por exemplo, as histórias de J. Boemus, *Omnium gentium mores, leges, ritus, ex multis clarissimis rerum scriptoribus* (1520), a obra de F. Deserpz, *Recueil de la diversité des habits qui sont de présent en usage tant ès pays d’Europe, Asie,*

Affrique et Illes sauvages, le tout fait après le naturel (1576), ou o tratado de A. de Bruyn, *Omnium pene Europae, Asiae, Africae atque Americae gentium habitus* (1581). Trata-se de um período extraordinário que consente e liberta esta nova forma do saber, um período que, no rescaldo do século XV, interpreta o mundo, as suas virtudes e evocações consoante a expansão do espaço europeu, representado no planisfério publicado por Mercator em 1569.

Por essa razão, as figuras do “selvagem” são instigadoras do reconhecimento: no discurso científico e filosófico, elas traduzem o negativo, sobrepõem-se como interrogação, ironia ou provocação face a textos ortodoxos e colocam à prova as ordens do saber e da tradição, evidenciando assim um cariz múltiplo, conforme observa De Certeau. A título de exemplo, podem indicar “uma sabedoria ‘popular’ em comparação com as redes de ‘civildade’ e a profissionalização do saber; um caso ‘extraordinário’ em comparação com a normalização de comportamentos e métodos; uma perambulação sem norte pelo espaço distribuído por Igrejas instituídas ou Estados nascidos do Cristianismo mais antigo, etc.” (1982, p. 278). Acresce ainda que estas figuras se estendem por todo o longor da expansão geográfica de um modo idiossincrático. As histórias europeias das conquistas além-mar encetadas por navegadores e exploradores coincidirão com o rigor do saber, obedecendo à fidelidade do espírito colonizador para com imagens culturalmente integradas ou rejeitadas.

Por conseguinte, o desacordo revela-se um critério poderoso, ajustando o fosso produzido pela distância e a diferença decorrentes destas práticas colonizadoras, que, regra geral, se manterão constantes entre os séculos XVI e XX: os cenários de redução de outras paisagens, outros povos e outros valores (ver Mouralis, 1975, pp. 66-105) a um paradigma normativo.

Apesar de uma intenção destoante, *The Anatomy of Melancholy* não deixa de ser representativa da orientação do “corpus” explicitamente exótico do início do século XVII: em primeiro lugar, devido à sua forte harmonia com uma concepção predominante da época (Hodgen, 1971, p. 184); em segundo lugar, porque as figuras do primitivo avançadas nesta obra são aquelas que afloram nas fronteiras dos valores normativos no círculo geográfico europeu e que, dentro ou fora deste contexto, surgem como monstruosidades ou corpos exuberantes e excessivos. Com efeito, este segundo motivo lança a confusão no espaço exótico de *The Anatomy of Melancholy*. O “selvagem”, integrado ou rejeitado, não tem cara, cor ou voz, como é evidente. Constitui um pretexto, e o seu aparecimento é simplesmente uma consequência ou, em termos mais gerais, uma metáfora que procede directamente dos sonhos e das

leituras de Robert Burton, autor de um denso tratado sobre a melancolia destinado a evitar a sua própria sucumbência (AM, DTR, p. 20).¹

Robert Burton era inglês e um homem da Igreja. Nasceu em 1577 em Lindlye (Leicestershire) e estudou em Brasenose College e Christ Church. Em 1616, tornou-se vigário em St. Thomas (Oxford) e, desde 1630 até à sua morte em 1640, exerceu o cargo de pastor em Seagrave. Seria de esperar que a Inglaterra, o Ocidente em geral e o Cristianismo em particular, fossem os titulares da chave que permitiria interpretar o espaço exótico dimanante da sua obra. Porém, sabemos apenas o seguinte: no respeitante à Inglaterra, Burton afirma com sarcasmo que “é um paraíso para as mulheres e um inferno para os cavalos, enquanto a Itália é um paraíso para os cavalos e um inferno para as mulheres” (AM, III, p. 265). Se Burton exalta a “beleza” de Deus, a preparação da Revelação e a sua tradição no Ocidente (AM, III, pp. 313-18) com um cepticismo pessimista, adopta igualmente uma posição firme, e mais duradoura, acerca do alcance da idolatria, da descrença e das extravagâncias do mal no mundo. “Onde Deus possui um templo”, escreve Burton, “o Mal terá uma capela; onde Deus recebe sacrificios, o Mal colherá oferendas; onde Deus é celebrado em cerimónias, o Mal fruirá das suas tradições” (AM, III, p. 321). Dir se-ia um cínico quem tece este comentário: “*Divisum imperium cum Jove Daemon habet*” (AM, III, p. 322): o império foi dividido entre Deus e Satanás.

Um cínico? No prefácio, enquanto explica o simbolismo do seu pseudónimo, Demócrito Júnior, humilha-se segundo os preceitos da época: “*parvus sum, nullus sum, altum nec spiro, nec spero*” (AM, DTR, p. 17): sou insignificante, nulo, e não alimento grandes aspirações. Mas é apenas para melhor se fazer de fantasma e assombrar os seus leitores. Burton acredita descender de uma raça de excluídos por vontade própria, à imagem daquele pequeno Demócrito que, segundo Hipócrates e Diógenes Laércio, era melancólico por natureza e “eludia a companhia dos homens e se dedicava exclusivamente aos seus estudos na solidão do seu jardim em Abdera” (AM, DTR, p. 16). Burton interpreta as raízes da sua existência e as linhas orientadoras da sua investigação e filosofia em função desse símbolo. “Levei”, afirma Burton, “uma vida de silêncio, sedentária, solitária, discreta, *mihi et musis*,

1. A edição consultada é de Holbrook Jackson cujo título completo é *The Anatomy of Melancholy: What it is, with all the kinds, causes, symptomes, prognostickes and severall cures of it* (Random House, Nova Iorque, 1932; livro brochado, 1977). Confrontei as passagens citadas com a versão de 1638, 5.ª edição, corrigida por Burton. No meu texto, utilizo a abreviatura AM. DTR é a abreviatura de *Democritus to the Reader* e remete para o prefácio do tomo. Os livros que incluem o tratado sobre a melancolia estão indicados através dos numerais romanos correspondentes. Por exemplo, II refere-se ao segundo livro do tratado. A tradução dos excertos em latim e a adaptação moderna do inglês são da minha autoria. Contudo, por regra, mantive as citações latinas do autor tal como foram formuladas.

totalmente ocupada pelo estudo, quase tão longa como a de Xenócrates em Atenas até à vetustez, ad senectam fere; uma vida como a sua, totalmente consagrada à aprendizagem da sabedoria” (AM, DTR, p. 17). Esclarece que:

Não sou pobre nem rico, *nihil est, nihil deest*; tenho pouco, mas de nada preciso: toda a minha riqueza jaz na torre de Minerva... Imitando Demócrito no seu jardim, levo uma vida monástica, *ipse mihi theatrum*, muito distante do tumulto e do ruído do mundo, *et tanquam in specula positus*, mas, por assim dizer, acima de todos vós à maneira de um Estóico, *Stoicus sapiens, omnia saecula, praeterita praesentiaque videns, uno velut intuitu* (AM, DTR, p. 18).

Para Burton, o mundo é um espectáculo. Contudo, embora a sua concepção de vida dependa certamente desse juízo, Burton não está de todo condicionado por ela. Crê-se um estóico, mas também um visionário e assume um projecto bastante radical: servindo-se do seu bom senso, pretende demolir e gorar significados em nome do seu direito à razão. “Sou apenas um espectador”, confessa,

alguém que assiste às fortunas e aventuras dos outros, escutando as novidades e os rumores: guerras, epidemias, incêndios, carnificinas, assassinios, movimentos celestiais dos meteoros, milagres, aparições, etc.: sou um leitor atento de todas as publicações e um observador dos acontecimentos: paradoxos, cismas, heresias, disputas filosóficas ou religiosas, etc.

Resumindo, Burton é dotado de uma inteligência – e de um olhar e de um ouvido –, ao mesmo tempo, próxima e distante, que contempla de cima a confusão e a desordem do mundo. À semelhança dos modelos que invoca, Diógenes e Demócrito, também Burton penetrou no mundo e no alvoroço, *non tam sagax observator, ac simplex recitator* (AM, DTR, p. 19), mais na qualidade de observador do que de recitador. É evidente que se ria da folia desenfreada, encarando com complacência a miséria que estava impossibilitado de mitigar. Não obstante, Burton regressa à sua solidão com uma sensação vívida de impotência e a intenção de tornar o seu conhecimento acerca da polaridade um contributo para o saber da loucura do mundo. Na óptica de Burton, resta apenas reinvestir a nostalgia pela antiguidade e, por meio das transgressões e aberrações contemporâneas, encontrar uma vez mais o significado primordial do plano de Demócrito, o Velho. A tónica de uma das suas obras perdidas era a origem e o significado da *atra bilis*, ou seja, da melancolia. Todavia, Burton acrescenta estar a viver esta diligência de um sonho antigo à maneira de Vétio em Macróbio, com o

intuito de proporcionar prazer e conhecimento ao seu leitor, a espécie humana: *simul et jucunda et idonea dicere vitae/Lectorem delectando simul atque monendo* (AM, DTR, p. 21).

Poderíamos concluir que se trata da postura do filósofo ou do céptico do início do século XVII. No entanto, esta postura, além de negar a vida que analisa de cima, questiona essa mesma vida no sentido de lhe alvitrar um significado. A pormenorização dos estados e impulsos da melancolia não atenua directamente a loucura ou a folia, pelo contrário, subverte-as perigosamente noutras formas de desejo: a realeza sagrada da antiguidade e o poder do profeta.

Em síntese, estamos perante uma imagem bastante próxima do “homem selvagem” referido por De Certeau: “uma invenção brilhante dos séculos XIV e XV que precedeu (e, sem dúvida, moldou) a descoberta ocidental dos ‘selvagens’ do Novo Mundo no século XVI”, uma imagem que “introduz no campo simbólico aquilo que a cidade exorciza, numa altura em que os carnavais, excluídos dos dias santos por serem demasiado onerosos, se transformam em sabats nocturnos de feiticeiros e bruxas” (1982, p. 272). De Certeau identifica a imagem do vencido, mas de um vencido que “profere aquilo que não pode ser esquecido”. Por outras palavras, poderíamos afirmar que Burton, à revelia, abre a porta para aquilo que ainda é possível. Não é um Huss nem um Lutero, nem mesmo um daqueles místicos do início do século XVII que contribuíram para a reorganização da topografia religiosa e social (De Certeau, 1975). Na verdade, Burton é um esteta que se dedica aos recursos reais ou potenciais dos países, dos seres e das virtudes: teólogo, filósofo, filólogo, geógrafo e profeta medita sobre a precariedade do mundo, o conjunto dos continentes longínquos e os êxtases do universo que gostaria de criar. Estes reinos são, em bom rigor, meros espelhos que emanam dos poderes e das obsessões do próprio autor, assim como da memória do seu espaço geográfico e da sua tradição cultural.

Consideremos, por exemplo, as suas ponderações sobre África, América e Ásia. África é um lugar de interesses irrisórios cujos habitantes são tão miseráveis como os índios da América e, segundo Leão, o Africano, “*natura viliores sunt, nec apud suos duces majore in pretio quam si canes assent*” (AM, I, p. 351). A sua vida é o pináculo do infortúnio: “*miseram, laboriosam, calamitosam vitam agunt, et inopem, infelicem, rudiores asinis, ut e brutis plane natos dicas*” (AM, I, p. 351). As afirmações de Burton estão longe de ser uma descrição geográfica, nem sequer constituem um corpo de trabalho etnológico na esteira dos comentários de Michel de Montaigne. Correspondem a uma construção de recursos vagos face aos conhecimentos adquiridos em livros e diários de

viagem. O tema e a imagem contumaz do continente africano como um “lugar renegado” provêm dessas referências: um pedaço de terra quente onde seres patéticos vivem de raízes, ervas e leite de camelo (AM, I, p. 230); um lugar monstruoso e, sobretudo, um lugar onde a loucura e a melancolia reinam supremas, conforme observado por Bodin (Brown, 1939). De facto, se assim não fosse, qual a explicação para a procriação e a sobrevivência de tantos animais venenosos em África, considerando que estes não existem na Irlanda, por exemplo? (AM, II, p. 43). Nesse sentido, África é um “continente renegado” e um local de extremos negativos, mesmo no concernente aos seus feitos que seriam a promessa do equilíbrio e da salvação noutros destinos: basta pensar no confronto do Cristianismo de Preste João na África Oriental e nos horrores da poligamia, da circuncisão, dos jejuns rigorosos, de um culto aberrante a S. Tomé, etc. E, paradoxalmente, este “espaço renegado” é, ainda assim, susceptível de ser convertido noutro organismo e encontrar um sentido através da chegada das colónias de imigrantes, como foi o caso da América e da Terra Australis (AM, II, p. 246).

A América insere-se na mesma categoria abjecta que África: é bárbara (AM, I, p. 97), desproporcional (AM, II, pp. 36 e 41) e exhibe uma fauna estranha (AM, II, p. 43). Os seus habitantes são pagãos supersticiosos e idólatras (AM, III, p. 322). Porém, visando o seu bem e o seu despertar, foi plantada uma marca na história: Cristóvão Colombo descobriu o continente por ordem divina (AM, II, p. 60) e, daí em diante, os espanhóis do México começaram a reestabelecer a dignidade humana através da extinção de sacrifícios monstruosos como a oferenda diária de corações e partes de corpos humanos ainda vivos, *viva hominum corda e viventium corporibus extracta* (AM, III, p. 360).

A Ásia não parece existir enquanto corpo geográfico. A hipótese de ser essa a localização do misterioso reino de Preste João foi devidamente notada por Burton (AM, II, p. 36). Contudo, na obra propriamente dita, a Ásia é apenas um adjectivo que remete para a Arábia e a China, a primeira caracterizada como um deserto imenso, uma terra seca, agreste e abrasadora (AM, II, p. 47) e a última, um enigma, uma terra nos confins do mundo, um país civilizado, pacífico e exemplarmente governado, isento de toda a loucura, um lugar aparentemente regido pela *commune bonum* de Aristóteles. Do ponto de vista de Burton, a China é a materialização da vitória do pensamento sobre a loucura, da mesma maneira que Augusto era o governante de Itália (AM, I, pp. 79 e 102). Todavia, a Ásia descortina outros símbolos, marcas que se mostram ambíguas na sua exuberância, designadamente a Babilónia com os seus jardins suspensos (AM, II, p. 75) e o Cairo com as suas centenas de milhares de cortesãos e os seus vícios triunfantes (AM,

III, p. 247). O Médio Oriente, um dos pórticos asiáticos, é também a entrada para o Ocidente. A poligamia, as maravilhas nocturnas e os jovens formosos do Cairo são esfumados pela tentação negra conhecida em Fez, Roma, Nápoles, Florença, Veneza e em qualquer outra grande cidade europeia. Essa tentação aponta para um caminho (AM, III, p. 247). Os perigos, fascinantes e assustadores, também desabrocharam destas mesmas regiões: a história do Antigo Egipto e as suas superstições, os empreendimentos sírio e persa, bem como os grupos de hereges cristãos, etc.

Na verdade, os círculos exóticos e a selvajaria imaginária – tão correntes nos relatos dos etnólogos dos séculos XVI e XVII (Hodgen, 1971; Hammond e Jablow, 1977) – não contêm a intenção principal de Burton. No seu tratamento de nações “civilizadas” ou “bárbaras”, a natureza positiva de uma civilidade quando comparada com as supostas perversões da outra não resulta de um fascínio nem do facto de se tratar do tópico de estudo. Burton procura provas e contraprovas de modo a defender um argumento. O valor dos “reinos” enquanto entidades, seja na Europa ou noutra local, decorre de uma única ligação: a estabelecida por Burton entre o plano do seu discurso e a verdade crua e absoluta, cuja “testemunha heróica” seria Lutero, conforme escreve noutra contexto (AM, III, p. 334).

Apesar de serem, evidentemente, corpos exóticos, África e América não têm mistério devido à transparência e por se revelarem a si próprias como espaços marcados pela versatilidade da desordem, a supremacia do mal e a força todo-poderosa de deuses falsos (AM, III, pp. 365-366). À semelhança da Ásia, é possível defini-las através de um corte, de um afastamento, ou até de uma rejeição, através daquilo que exprime um intervalo em relação à norma. Por conseguinte, a marginalidade é, em concomitância, um acidente (histórico), uma maldição (religiosa) e, felizmente, uma promessa (escatológica) de uma eventual reconciliação com a norma-padrão.

A partir daí, a tese de Burton – se é que se pode falar de uma tese – parece negar toda e qualquer diversidade e reduzir os espaços marginais. Com efeito, o termo “tese” comporta riscos. O autor de *The Anatomy of Melancholy* volta à realidade graças ao espírito de uma era que cogita e recogita uma “redistribuição do espaço” de acordo com um “Mesmo”, isto é, “uma forma histórica, uma prática da dicotomia e não um conteúdo homogéneo” (De Certeau, 1982, pp. 30-31). Em termos concretos, o marginalismo espacial do espaço não-ocidental seria dissolvido na expansão da geografia e história europeias, na medida em que estas se consideram suficientemente poderosas para reestabelecer a uniformidade do Génesis, através da eliminação das monstruosidades acidentais

resultantes das várias marchas da história (ver Hodgen, 1971, pp. 254-349). Em todo o caso, este é o tema definido por Burton no quadro da dicotomia entre o universo cristão e o pagão, sendo que este último sobreporia no mundo físico uma geografia espiritual corrompida.

Por outro lado, se o primeiro domínio implica a existência efectiva de um espaço cristão, o seu significado não se cinge apenas a isso: o universo cristão e este espaço concreto que corresponde à “Europa cristã” não são homólogos. O universo cristão optaria por declarar uma forma de privilégio com um carácter historicamente excepcional; ou melhor, seria um lugar onde o senso (e, por isso, o bom-senso) é praticado com rigor e onde o juízo e o *desejo* são colonizados pela verdade. Com efeito, Burton sugere que olhemos para os pagãos: “eles representam Deus e mutilam a nossa compreensão de mil maneiras; os nossos hereges, cismáticos e alguns eruditos não são muito diferentes nos seus modos de acção” (AM, II, p. 59). Como tal, por oposição ao universo cristão, o reino pagão ou o domínio da desordem constitui também uma área cultural: segundo o estilo geográfico minucioso de Edward Brerewood (1565-1613), caso as regiões do mundo conhecido fossem divididas em trinta partes iguais, a parte cristã seria representada por cinco unidades, a parte muçulmana por seis e a parte idólatra por dezanove (Hodgen, 1971, pp. 218-19). Contudo, Burton considera o reino do mal um espaço espiritualmente indefinido. A geografia dos espaços exóticos – tanto os de África quanto os da América – nada mais é do que a manifestação do desejo de uma intratabilidade igualmente presente na Europa, oferecendo um esboço da titânica acção prejudicial do Mal e dos seus agentes: hereges, impostores, políticos, falsos profetas e pregadores (AM, III, p. 328).

A retoma, ou seja, a fundação de um novo espaço de civilidade e significado – uma comunidade que representaria a negação da selvajaria e da loucura (AM, DTR, p. 97) – transforma-se, em termos concretos, numa celebração profética da inversão de tudo o que Burton despreza e cuja genuinidade ele próprio questiona, sobretudo, as mitologias antigas e modernas, o papado e o catolicismo, os messianismos, as superstições e as políticas das nações em geral (AM, III, pp. 325-72). Burton recusa um mundo colossal em nome de uma utopia, uma nova Atlântida, onde, recorrendo às suas palavras, “Reinarei com liberdade, construirei cidades, instituirei leis e emitirei decretos como melhor entender” (AM, I, p. 97). Ditadura ou teocracia? Eis a resposta de Burton: “*pictoribus atque poetis*, etc. – a liberdade de que os poetas sempre beneficiaram é conhecida e, além disso, o meu antecessor, Demócrito, foi um político [...], um homem das leis como dizem alguns; por que razão não poderei seguir os seus passos?” (AM, I, pp. 97-98).

Simbolicamente, o reino de Burton não pertence ao mundo conhecido. Poderia localizar-se tanto na *Terra Australis Incognita*, nalguma ilha recôndita no Oceano Pacífico, quanto no coração do continente americano ou no litoral do norte da Ásia (AM, I, p. 98). Em todo o caso, ficaria situado “numa região temperada, ou porventura abaixo do equador, esse paraíso mundano, *ubi sempre virens laurus*” (AM, I, p. 98). Afigura-se óbvio que a nova Atlântida sugere outra coisa. Contudo, importa assinalar que a natureza mítica da sua localização não é apenas fruto da multiplicidade de lugares possíveis e da sua imprecisão, mas também, e talvez sobretudo, do facto de as referências vagas a estes locais remeterem para espaços classicamente exóticos. E o efeito almejado impõe-se: Burton sonhava com um lugar dotado de significado, capaz de reconciliar a desordem vivida e um ideal presente desde o início dos tempos.

Burton organiza esta utopia com rigor servindo-se de três princípios normativos: controlo sobre o espaço físico e humano, controlo sobre o espírito da cidade e controlo sobre as regras fundadoras da ordem da vida humana.

O controlo sobre o espaço físico e humano propriamente dito constitui uma ferramenta que visa o estabelecimento de um reino organizado “racionalmente”. A nova Atlântida dividir-se-á num número específico de províncias: doze ou treze. Cada província beneficiará de um centro metropolitano, o seu núcleo geográfico. Todas as cidades respeitarão normas particulares quanto à localização e construção: situar-se-ão ao longo de um canal, exibirão uma disposição harmoniosa (quadrada, rectangular ou circular) e habitações uniformes assim como edifícios e instituições relevantes (igrejas, asilos, hospitais, escolas, prisões, mercados, campos desportivos e, quiçá, uma fortaleza) construídos com dinheiro do estado *ex publico aerario* (AM, DTR, p. 99). Estes planos, incluindo os pormenores avançados por Burton em matéria de linhas de flutuação, distribuição de terra ou organização de reservas alimentares colectivas, compõem um projecto utópico. Porém, no seio da visão desafogada desse sonho, tecem uma crítica à sociedade existente e propõem novas fórmulas sociais e económicas.

A vontade de Burton em controlar o espírito da cidade e as normas que regem a vida quotidiana é, a esse respeito, o elemento que melhor ilustra o arquétipo da sociedade que tem em mente. Burton rejeita uma sociedade igualitária por ser utópica e considera *A Cidade do Sol* de Campanella e a *Nova Atlântida* de Bacon puras fábulas, meras fantasias. Indo mais longe: a comunidade platónica revela-se, na sua perspectiva, “ímpia, absurda e ridícula” sob muitos aspectos (AM, DTR, p. 101). A proposta de Burton consiste numa igualdade proporcional,

cuja estrutura reflecte uma hierarquia fixa e flexível (assente nos três tipos de títulos nobiliárquicos – filiação, eleição e outorga), passível de funcionar numa monarquia pois – e aqui Burton evoca um adágio monárquico – o bom exercício da liberdade é coadunável com a governação de um bom monarca: “*numquam libertas gratior extat, quam sub rege pio*” (AM, I, p. 101).

Trata-se, sem dúvida, de uma monarquia, mas de uma monarquia que sirva de comunidade modelo para Burton (AM, I, pp. 102-03). Encara-a como um Estado providente (os cegos, os fracos, os necessitados, os idosos serão todos assistidos em nome do bem comum); um Estado pacifista (ninguém pode transportar armas na cidade e nunca haverá uma guerra ofensiva); um Estado paternalista e legalista (*Nisi aliter dispensatum fuerit*, os homens só se podem casar a partir dos vinte e cinco anos de idade e as mulheres a partir dos vinte; em caso de viuvez, só é permitido um novo casamento depois de decorrerem seis meses sobre a morte do cônjuge; um código de gestão doméstico para ensinar os casais como viver, etc.); e, mais extraordinariamente, um Estado moral. Por conseguinte, neste reino, os padres seguiriam verdadeiramente o exemplo de Cristo, os homens das leis prezariam os seus vizinhos, os médicos seriam humildes e cuidadosos, a aristocracia pautar-se-ia pela honestidade e os filósofos conhecer-se-iam a si próprios. Quem optasse pelo vício e pelo pecado seria sujeito a punições severas: o sacrilégio teria como punição o corte das mãos e o perjúrio, o corte da língua; o ladrão seria enviado para as galés ou as minas ao passo que o assassino e o adúltero seriam condenados à morte.

Robert Burton está, no fundo, a refazer o mundo, sendo que o mito da nova Atlântida, forjado por si com base em normas extremas, assenta numa pureza totalitária. Isto vai ao encontro do seu ponto de partida: a rejeição de uma sociedade corrompida. A invocação de espaços exóticos como locais de fundação de uma monarquia virtuosa já demonstrou que a utopia profética seria erigida como símbolo de outra coisa. O retorno a Demócrito, o Velho, a figura do pai, confere a Burton o direito ao poder: quer para reescrever conhecimentos perdidos na memória da época, quer para transmitir a sua perícia e discernimento sobre o modo de funcionamento do espírito cristão. A dupla herança emaranha-se em ambiguidade. A partir desse momento, as marcas da melancolia e da loucura surgem como as raízes de um mal patente e geral: “o mundo inteiro é melancólico, louco, podre, assim como tudo o que nele vive” (AM, DTR, p. 120).

Tudo e todos são afectados. Uma massa enciclopédica de informação multiplica os jogos e as funções da loucura, recita aos solavancos um universo desregulado, ardido pelos raios da humilhação e da falta de

sentido. Por um lado, existem os seres humanos, todos desequilibrados, inquietos, perdidos. Burton menciona os filósofos, os escritores, os sábios, esses ditadores do saber, *priscae sapientiae dictatores* (AM, DTR, p. 110), todos eles, mais ou menos, declamadores de tolices graciosas, *ineptiarum delicias* (AM, DTR, p. 113); os amantes, ingênuos na sua fé em reconciliar o amor e o saber, *amare et sapere*, são, sem exceção, loucos; a juventude é tola, *stulti adolescentuli* (AM, DTR, p. 114); o homem, qualquer homem, com as suas virtudes, os seus conhecimentos, os seus defeitos, prova apenas uma coisa – a loucura; os epicuristas, ateístas, cismáticos, hereges, alquimistas, os irascíveis, invejosos, ambiciosos, lascivos, corajosos, sábios, os príncipes do mundo – os de ontem e os de hoje – são todos loucos. Evocando Ulrich Hutten, Burton afirma que, de facto, ninguém é realmente sã: na verdade, ninguém sabe nada, ninguém está livre do vício, ninguém é puro, ninguém parece satisfeito com a sua condição, ninguém ama ninguém verdadeiramente, ninguém é bom, sábio ou feliz: “*nam, Nemo omnibus horis sapit, Nemo nascitur sine vitiis, Crimine Nemo caret, Nemo sorte sua vivit contentus, Nemo in amore sapit, Nemo bonus, Nemo sapiens, Nemo est ex omni parti beatus*” (AM, DTR, p. 117). Os objectos, por seu turno, trazem ou infligem o mesmo tipo de vertigem. Seria uma tarefa hercúlea, escreve Burton, registar toda a loucura das construções, dos empreendimentos, do luxo, “*insanos substructiones, insanos labores, insanum luxum*” (AM, DTR, p. 116). E tudo é digno de referência: livros, arquitectura, explorações, acções, movimentos, até que, numa palavra, nada funciona, nada é saudável: a razão e o equilíbrio são belas mentiras. Citando Fabato, Burton afirma que o barco é louco:

... nunca permanece quieto e os marinheiros são tolos por se exporem assim a este perigo; pois as águas são uma fúria insana em movimento constante: e os ventos, como tudo o resto, perderam o seu rumo, não sabem de onde vêm nem para onde vão; e os homens que embarcam e se lançam ao mar nestas condições são os mais loucos de todos... (AM, DTR, p. 116).

A loucura enquanto apocalipse do mundo é uma metáfora no interior da qual o próprio Burton se fecha: “*Nos numerus sumus, nós somos muitos, confesso que sou tão tolo e louco como qualquer um [...]* E o meu único desejo, para mim e para todos vós, é encontrar um bom médico e, por fim, convalescer o meu espírito” (AM, DTR, pp. 119-20). Nesse sentido, o suposto fanático não personifica a pureza nem a excelência de raciocínio, apenas um desejo secreto de labutar contra a instabilidade do mundo, de decifrar o trivial, de reduzir o papel do mal e a sua subversão: “os principais demónios subvertem o mundo cristão;

judeus, gentios e muçulmanos andam por aí, *extra callem*; a sua resistência é relativamente inexistente, *eos enim pulsare negligit, quos quieto jure possidere se sentit*" (AM, III, p. 364). Como tal, o texto conduz a moralidade de uma cultura ao seu apogeu. Se o dedo acusador apontar para outro alvo, será para a derradeira vocação de um espaço eleito. O significado torna-se "etnocêntrico". Os horizontes exóticos e os seus matizes desvanecem. O que resta são imagens de doenças que necessitam de cura e, ligeiramente recuada, a figura obstinada de um profeta filosófico que pontifica o caminho da salvação para os corpos e as almas do seu povo: "não viveis em isolamento, não sejais ociosos; *Sperate miseri, cavete felices*", tende fé pobre povo, tende cuidado os que são felizes (AM, III, p. 432).

Em que acreditar?

Burton propõe uma utopia marcada pela interacção e a interdependência entre os mitos e a criação de mitos. É evidente que Burton faz a distinção entre os dois, mas é precisamente a partir da sua relação que se dá a formulação de uma tese: os "selvagens" existem em toda a parte, sendo imperativo o regresso ao modelo grego a fim de salvar o tecido civilizacional. A geografia separa e estipula *a priori* universos de loucura e selvajaria, por oposição aos universos que deveriam representar e incorporar o juízo, a sabedoria e a civilização. Por conseguinte, apesar da contiguidade entre os selvagens por dentro – devido à sua corrupção moral e espiritual – e os selvagens por fora, efectivada no tratado de Burton, a sua aproximação não afasta o desvio geográfico nem o seu significado histórico e cultural, sendo possível estabelecer uma relação entre este argumento e a fábula de Hércules e os pigmeus.

Tal como o tratado de Burton sobre a melancolia, *Icones* de Filóstrato, comentado por Blaise de Vigenère, pertence igualmente a um género edificante. Em ambos os casos, os paradigmas míticos substituem-se sucessivamente e, com a maior das idealizações, cada paradigma justifica a cultura como um projecto incompleto, estando os seus valores superiores e fundamentais, a par do seu destino, inscritos nas marcas que a tornaram possível. O discurso é autocentrado e promove manifestamente a vocação cultural inequívoca que pretende transmitir, contrabalançado a identidade da sua experiência histórica e espacial com aquilo ou aqueles que ocupa(m) as margens do seu espaço concreto e simbólico. O selvagem (*Silvaticus*) vive nos bosques, nas florestas, bem longe da *polis*, da *urbs*; e, por extensão, "selvagem" pode designar qualquer ser marginal, forasteiro, desconhecido, diferente e, por isso,

inconcebível, cuja presença real ou simbólica na *polis* ou na *urbs* se assume como um acontecimento cultural: “*comment peut-on être Persan?*” Esta interrogação comporta mais do que um mero problema de representação, como acontece na fábula de Hércules. A pergunta define uma base egocêntrica de uma experiência, dos seus conteúdos e valores sugerindo ainda, no mesmo movimento, que o Outro só pode ser o outro lado, a proposição negativa do indivíduo que deve ser dominada na sua própria contradição e absolutamente convertida aos ideais da verdade desse indivíduo. Se necessário, a história – uma memória codificada como lição sobre os acontecimentos passados – serviria de justificação e direito para uma eventual violência. Porém, conforme afirmado por Paul Veyne, sabemos que

A reflexão histórica é uma crítica que diminui as pretensões do saber, limitando-se a falar com verdade sobre verdades, sem pressupor a existência de uma política ou ciência verdadeira.

Será esta crítica contraditória e poder-se-á afirmar que a existência de não verdades é verdade? Sim, e deste modo não entramos no jogo, copiado dos gregos, do mentiroso que mente quando diz, “Eu minto” – o que, por conseguinte, é verdade. Não se é mentiroso em geral, mas em particular, quando se diz isto ou aquilo. O indivíduo que diz, “Sempre inventei histórias”, não está a inventar uma história quando profere esta afirmação, especificando que “As minhas histórias consistiram na crença de que as minhas imaginações sucessivas eram verdades inscritas na natureza das coisas”. (Veyne, 1988, p. 126)

Apresentam Filóstrato, Blaise de Vigenère ou Robert Burton verdades? Uma resposta afirmativa ou negativa afigura-se irrelevante, uma vez que os seus textos são o resultado e uma reflexão dentro de uma cadeia intelectual e das suas determinações. A verificação da fidelidade das suas referências e a autenticidade das suas fontes poderia fazer sentido, mas questionar as suas representações auto-cêntricas do Eu e do Outro é inútil. Moldando uma afirmação de Origen ao meu ponto de vista, diria que os acontecimentos históricos, a par das interpretações míticas, não podem ser sujeitos a uma confirmação lógica mesmo no caso de serem ou parecerem autênticos.

[Origen acrescenta:] “Para sermos justos, sem, todavia, nos deixarmos ludibriar durante a leitura dos livros de história, é necessário distinguir entre acontecimentos autênticos aos quais aderimos; acontecimentos figurativos em que devemos discernir um significado alegórico secreto; e, por fim, acontecimentos indignos da nossa confiança, escritos com o intuito de dar prazer” (neste ponto, o texto é questionável; há quem leia: escritos para lisonjear determinadas pessoas”). (In Veyne, 1988, p. 143)



Mapa de África retirado do atlas mundial de Gerard Mercator, 1595. Fonte: Oscar I. Norwich, com descrições bibliográficas de Pam Kolbe, *Maps of Africa, An Illustrated and Annotated Carto-Bibliography*, Joanesburgo: Ad. Donker, 1983.

Quando se descobriu África?

Apenas se conhecem as migrações, as divisões territoriais, as alterações onomásticas e todos os restantes assuntos afins que dizem respeito a regiões reputadas e conhecidas. De facto, estas informações chegam em abundância aos nossos ouvidos pela acção de muitos, mormente dos gregos, que se tornaram nos mais loquazes dos homens.

– Estrabão, *Geografia*, 3,4,19



Mapa de África retirado de J. W. Heydt, *Alterneuste Geographisch und Topographische Schau-Platz van Africa und Oost-Indien*, 1744. Fonte: Oscar I. Norwich, *Maps of Africa*, 1983.

A descoberta de África teve lugar no século XV, pelo menos, é essa a indicação da maioria dos livros de história. Os professores ensinam-na e os alunos aceitam-na como verdade. E porquê duvidar? Os média divulgam a veracidade do facto nas aventuras dos exploradores europeus. Na sua acepção primeira, esta descoberta (ou seja, esta revelação, esta observação) significou e significa ainda a violência primordial transmitida pela palavra. O relato do tráfico de escravos foi narrado em conformidade e o mesmo movimento de redução assegurou progressivamente a invasão gradual do continente.

Por conseguinte, tratou-se, sem dúvida, de uma descoberta neste sentido estrito. Contudo, podemos questionar muito seriamente se a descoberta do continente no século XV é, de facto, verdadeira em termos históricos. Temos conhecimento daquilo que essa descoberta encerra, as novas ordens culturais que propiciou e, no plano epistemológico, os textos que os seus discursos produziram e os autores dos feitos que constam do chamado “acervo colonial”. Contudo, graças a um novo olhar, torna-se claro que a descoberta do século XV não foi o primeiro contacto do continente com forasteiros e, nesse sentido, essa descoberta traduz apenas um único ponto de vista, o europeu. Consideremos alguns dados.

O *periplus* de Neco ocorreu muito antes, no século VI a.C. Heródoto descreve o empreendimento da tripulação fenícia ao serviço do Faraó egípcio, especifica a primeira exploração de que se conhece do continente, “o qual está cercado de mar excepto do lado que confina com a Ásia” (IV, 42), e, por fim, inocentemente, dá provas da circum-navegação: “ao terceiro ano, [os fenícios] dobraram as Colunas de Hércules [Cabo da Boa Esperança] e chegaram ao Egipto. Diziam eles – houve quem acreditasse, mas eu não – que, ao fazerem a circum-navegação da Líbia, tiveram sempre o sol à sua direita” (Heródoto, IV, 42). Com efeito, o sol no hemisfério sul só poderia estar à direita da tripulação durante a sua passagem pelo Cabo. Paradoxalmente, o que para Heródoto era inacreditável constitui a prova principal da circum-navegação. Note-se igualmente que, para Heródoto, o nome que designava a totalidade do continente era Líbia.

Sataspes, príncipe aqueménida (filho de umas das irmãs de Dario) tentou repetir – muito provavelmente entre 485 e 465 a.C. – a proeza da expedição de Neco, mas, desta vez, circum-navegando o continente no sentido Oeste-Este. Segundo Heródoto, a missão fracassou porque Sataspes “receava a extensão e a solidão da viagem e, portanto, voltou para trás sem ter levado a cabo a empresa que a mãe lhe tinha imposto” (IV, 43). Ao contrário dos fenícios de Neco, que se coíbiam de travar conhecimento com os povos locais, a comitiva de Sataspes manifestava essa preocupação. Aliás, Sataspes conta a seguinte história a Xerxes

aquando do seu regresso, após a sua malograda missão: “No seu encontro com Xerxes, contou-lhe que, no ponto extremo da sua viagem, tinha navegado ao longo de uma terra de homens pequenos, que se vestiam com folhas de palmeira; e sempre que ele e os seus homens aportavam à costa, aquela gente abandonava as suas aldeias e fugiam para as montanhas” (Heródoto, IV, 43). Se estes “homens pequenos” realmente existiram na costa ocidental de África, parece que desapareceram há muito tempo.

Outra expedição, decerto mais empolgante mas repleta de mistérios e inconsistências, foi organizada pelos cartagineses a partir do próprio continente (Hanon, 1855) em data desconhecida – provavelmente em finais do século VI a.C. Foi impulsionada por dois objectivos: fixar colónias no litoral (as fontes documentais indicam que sessenta navios e trinta mil imigrantes – homens e mulheres – participaram na expedição) e explorar o continente. Aparentemente, a expedição de Hannon alcançou o Monte Camarões (ver igualmente Mveng, 1972, pp. 45-46).

Finalmente, gostaria de fazer referência a um texto pouco conhecido intitulado *Periplus of the Erythraean Sea* (o actual Mar Vermelho), de um autor desconhecido, escrito provavelmente em Alexandria e datado entre 130 e 95 a.C. (ver Huntingford, 1980). Trata-se claramente de uma descrição em primeira mão e de “um texto que mostra todos os sinais de ser a obra de um homem que teria estado pessoalmente na maioria dos locais mencionados” (1980, p. 5), conforme observa G. W. B. Huntingford. O seu relato acerca da costa oriental inicia-se em Muos Hormos (muito provavelmente o actual Abu sharm al-qibli no Mar Vermelho, cerca de 480 km a sul do Suez) e termina em Rhapta na costa da Azânia (a actual Tanzânia). Tal como sugere G. Mathew, Rhapta possivelmente “jaz perdida no delta de Rufiji” (In Huntingford, 1980, p. 100). *Periplus* indica em pormenor os bens exportados da costa, especificando a sua origem. Estes incluem canela, gomas aromáticas em geral, incenso, marfim, cornos de rinoceronte e carapaças de tartarugas.

Se o território – designado de *Torglodutike* por Ptolomeu (*Geogr.*, IV, 7, 27) – praticamente não tem história, a etnologia revela-se imprecisa mas intrigante, devendo ser confrontada com outras descrições antigas, designadamente de Agatárquides e Estrabão. Foram observadas determinadas características interessantes: a circuncisão dos Nandi e Masai, ainda praticada; o enterro dos mortos cujos corpos eram cobertos com pedras, um costume dos Gala (Etiópia), Masai (Quénia) e Zande (Congo-Sudão); e, ainda mais surpreendente, “o costume de rir num funeral. Os Nandi costumavam sepultar um idoso sem mostras de tristeza, com alegria e prosa, pois, a seu ver, ‘Chegou ao sítio onde

tencionava chegar há algum tempo” (1980, p. 145), conforme explica Huntingford. A prática do riso em funerais foi sempre popular nas zonas ocidentais e centrais do continente.

É possível acrescentar a estes *peripla* o breve relato da exploração da costa ocidental por Escílax de Carianda (Müller, 1882, I, pp. 152-53), a de Políbio, resumida por Plínio (V, I), e a de Eudoxo (Plínio, II, 67), entre muitos outros (ver Mveng, 1972).



Mulheres africanas, de Odoardo Lopez e Filippo Pigafetta, *Relatione*, 1591.
Da esquerda para a direita: um escravo, uma plebeia e uma aristocrata.

Recuperação dos textos antigos

Os *peripla* são apenas uma mostra que, no âmbito geral, representa uma compilação muito limitada das percepções grega e latina do continente. Existem outros olhares, outros textos e comentários, outras reproduções fruto de manifestações artísticas, sobre o que foi observado, dito ou aprendido em relação ao continente apelidado de Líbia. Alain Bourgeois, um acadêmico francês que residiu durante algum tempo no Senegal, sintetiza os aspectos essenciais em *La Grèce antique devant la négritude* (1971) e distingue três temas principais: Grécia e África; os negros vistos pelos gregos em termos de anatomia, alimentação, habitação, guerras, luxo, sistemas políticos, sociedade, costumes, religião, sabedoria, línguas, etc.; e os negros na Grécia. No final da sua investigação, Bourgeois constata com espanto:

Que conclure, enfin, sinon que les rapports de la Grèce et de la Négritude, qu'on eût pu croire *a priori* négligeables ou presque nuls, se sont révélés d'une insoupçonnable richesse? Il n'était pas nécessaire que les écrivains fissent grand étalage de leurs connaissances sur l'Afrique, au demeurant bornées et fragmentaires, nécessairement.

Mais en fait ils ont su beaucoup plus qu'on ne s'y serait attendu et de ce qu'ils ont su, ils ont tiré un parti extraordinaire. (1971, p. 124).

Por fim, que conclusão extrair senão que as relações entre a Grécia e a negritude, as quais poderiam ser consideradas descartáveis ou quase nulas *a priori*, revelaram ser de uma riqueza inesperada? Os escritores [gregos] não tiveram de exhibir os seus conhecimentos sobre África, cuja natureza era necessariamente limitada e fragmentada. De facto, sabiam muito mais do que se poderia imaginar e tiravam um proveito extraordinário dos seus conhecimentos.

Il est réconfortant de voir que, au rebours de tant de peuples qui se sont tournés vers l'Afrique que par convoitise, pour sa richesse en or, en ivoire, en main d'œuvre, les Grecs d'il y a plus de deux millénaires ont regardé avec admiration les Nègres en tant qu'hommes, fraternellement. (1971, p. 125).

É reconfortante verificar que, ao contrário de muitas nações que se voltaram para África apenas devido à sua riqueza em ouro, marfim e mão-de-obra, os gregos, dois milénios antes, olhavam para os negros como seres humanos, nutrindo um sentimento de admiração e fraternidade.

A investigação de Bourgeois assume e incorpora o seu antecessor: *L'Afrique saharienne et soudanaise, ce qu'en ont connu les Anciens* (1927) de A. Berthelot. Porém, pode ser igualmente associada a uma corrente, surgida depois da década de 1940, que atravessa a romantização da busca de uma identidade africana, encetada pelo movimento da Negritude. Desde a sua apresentação em Paris na década de 1930 por Aimé Césaire, Alioune Diop, Léon-Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor, a Negritude almeja celebrar os valores da experiência histórica e cultural dos negros. O conceito de Negritude figura no título do livro de Bourgeois e é uma constante ao longo do texto que, aliás, conta com uma introdução de Léopold Sédar Senghor. Partindo dessa herança ideológica e intelectual, Bourgeois divulga e recupera os vestígios e as descrições dos africanos nos textos gregos. A análise dos textos antigos pautou-se pelas referências explícitas a africanos, pela consistência das avaliações positivas e pela visibilidade das representações concretas, como são a pintura e a escultura. Em contrapartida, a mensagem que descortinam – ignorada, ofuscada ou omitida durante séculos de sabedoria ocidental – é redefinida silenciosamente em prol de um projecto do século XX: o negro é belo. De qualquer modo, o ajustamento entre os dois pólos obedece à nova política das leituras filológicas ou, para ser mais exacto, à primeira política textual contemporânea (ver, por exemplo, Mveng, 1972, pp. 205-14).

À medida que se reflecte sobre a imagem aventada pelo livro fabuloso de Bourgeois, colocam-se duas questões essenciais. Primeiramente, os textos gregos citados são utilizados como uma espécie de totalidade

sincrónica, apesar de abarcarem vários séculos, beberem sensibilidades culturais marcadamente diferentes e dependerem de normas tão diversas e, amiúde, contraditórias. Bourgeois, o filólogo, sabe disso tão bem como discernir entre a credibilidade e as convenções de fontes mitológicas e as de produções literárias e artísticas. Contrariamente ao modo de tratamento do saber no Renascimento, verifica-se uma distinção entre os géneros e um reconhecimento da sua diferença irreduzível e do estatuto do seu conteúdo. Porém, nenhum género é excluído uma vez que o objectivo do projecto consiste em avaliar a representação grega dos povos negros. Todos os géneros beneficiam da mesma atenção e são invocados como um instrumento para compor um “ikon”. Nesse sentido, as invocações lisonjeiras de Homero (*Íl.*, I, 423; XXIII, 206) relativas a negros fiéis e devotos parecem pertencer à mesma ordem descritiva da exposição de Heródoto sobre os egípcios e os povos negros (por exemplo, II, 104; IV, 55; VII, 70), assim como a celebração de Píndaro do jardim etíope de Zeus (*Pít.*, IX, 53) e a materialidade de um objecto como os perfis negróides ilustrados no vaso tebano de Cabíria no qual Circe oferece uma bebida a Ulisses.

Em segundo lugar, esta integração de géneros denota um efeito curioso, isto é, a introdução da máxima informação numa tela. Em vez de um retrato rudimentar e realista – afinal, em comparação com Aristóteles, os conhecimentos de Homero sobre os africanos eram reduzidos – eis um belo monstro plenamente desenvolvido: um conceito religioso celebrado no século VI a.C., um corpo representado no século IV e uma psicologia directamente inspirada nas descrições do século III. Com efeito, um texto como o de Bourgeois não cede à ingenuidade do registo das semelhanças e diferenças patente na fábula de Hércules e os pigmeus líbios, referida inicialmente. Contudo, apesar dos seus feitos magníficos, o texto de Bourgeois emprega involuntariamente metáforas reflectivas ao invés das figuras espontâneas, limitadas e sempre incompletas, passíveis de serem pintadas a propósito das representações antigas. Importa reconhecer ainda que o alcance do retrato não exclui sinais contraditórios decorrentes das próprias exigências do método. Por exemplo, no respeitante ao estudo da anatomia do negro, Heródoto, entre várias observações sensatas, escreve com bastante seriedade que o esperma de um homem negro é preto (III, 97) e as conjecturas de Aristóteles sobre a natureza do cabelo e da dentição dos povos negros (por exemplo, III, 9) serão certamente recebidas com estupefacção.

Um empreendimento como o de Bourgeois ocasiona um projecto do saber e, em particular, uma nova forma de relacionar os exertos gregos sobre África e os africanos com o discurso e a percepção actuais

da história. Em suma, o direito africano à dignidade enuncia-se a si próprio na recuperação dos textos antigos e no questionamento da objectividade da história.

Este acontecimento pode ser datado. Até à década de 1940, a realidade de uma história africana, sobretudo para a região subsariana do continente, parece ser inexistente, pelo menos no plano académico. De facto, o início da história africana deveria coincidir com a descoberta europeia do continente no século XV, sendo que as sociedades africanas se tornaram históricas no momento da sua colonização. As forças em acção entre as décadas de 1920 e 1940, cada vez mais influenciadas pelos conceitos de subjectividade, autonomia regional das culturas e relativismo dos valores questionaram, numa reapreciação crítica, a universalidade da experiência ocidental, bem como a sua vontade de verdade. O conceito de história sofreu uma mutação (ver, por exemplo, Braudel 1980), o que permitiu recuperar o passado das culturas não-ocidentais livres de uma presença ocidental. A obra *De la Tradition orale: essai de méthode historique* (1961), de Jan Vansina foi, sem dúvida, surpreendente mas os praticantes da “arte” da história tinham perfeita consciência da importância sagrada dos documentos escritos para efeitos de análise, interpretação e construção de um passado. Nesta perspectiva, Bourgeois joga aparentemente pelo seguro utilizando apenas testemunhos escritos mas, ainda assim, é tão ou mais revolucionário do que Vansina. Em primeiro lugar, reagrupa referências acerca do que aparenta ser uma mera curiosidade: os africanos presentes no mundo escurto, neutralizado e perfeitamente expurgado da civilização grega, um universo ocupado consistentemente por séculos de sabedoria ocidental que glosa sobre as suas próprias raízes culturais. Ao recorrer a estes indivíduos, reduzidos a uma cor indefinida e a alguns nomes duvidosos (líbio, etíope, etc.), e às suas expressões mais nítidas – tais como textos raros e vasos – Bourgeois exige sub-repticiamente uma reinterpretação.

Il est clair que les Grecs, tant de l'époque homérique que de l'époque classique, voire de l'époque alexandrine, poètes, historiens, moralistes, ont, de près ou de loin, connu et apprécié les Nègres, non avec aucune curiosité de dilettantes, sans le moindre préjugé racial, mais bien au contraire avec les sentiments les plus favorables et dans les termes les plus flatteurs. (Bourgeois, 1971, p. 125).

Afigura-se evidente que os gregos, não apenas nos períodos homérico e clássico, mas também no período alexandrino – poetas, historiadores, moralistas – conheciam os negros de perto e de longe e apreciavam-nos sem a curiosidade dos dilettantes nem o preconceito da raça, pelo contrário, acalentavam os sentimentos mais favoráveis e abordavam-nos nos termos mais elogiosos.

Léopold Senghor percebeu a mensagem, que corresponde a um reforço das suas próprias convicções. Escudando-se atrás da autoridade de um dos seus professores, Paul Rivet, Senghor escreve o seguinte no Prefácio ao livro de Bourgeois:

Quand les Indo-européens, quand les Grecs – grands, les cheveux blonds et les yeux bleus – débouchèrent sur les flots de la Méditerranée, ivres de soleil et de fureur, ils y trouvèrent un peuple *brun*, doux et poli, paisible et raffiné; un peuple métis, composé de Négroïdes et de Sémito-Chamites (Bourgeois, 1971, p. 8).

Quando os indo-europeus, quando os gregos – altos, louros e de olhos azuis – chegaram às praias mediterrânicas, embriagados de sol e fúria, depararam-se com uma raça *castanha*, doce e cortês, pacífica e sofisticada; uma raça mestiça composta por negróides e semito-camitas.



The Young Barberini Musician, c. 200 a.C. Bronze.
Biblioteca Nacional, Gabinete de Medalhas, Paris.

Trata-se de uma revisão da história tradicional. O que parece ser uma idiossincrasia de Bourgeois e de Senghor corresponde, na realidade, ao projecto mais assisado das reavaliações da história do continente conduzidas entre 1940 e 1950. Eugène Guernier, professor no Instituto de Ciências Políticas da Universidade de Paris, já havia exposto, em *L'apport de l'Afrique à la pensée humaine* (1952), todo um sistema de acusação à história tradicional. Frisou a origem africana da humanidade e da consciência humana, as raízes africanas do *homo artifex*, a originalidade da civilização egípcia, e o vasto contributo da região setentrional do continente, denominada de *Berbérie*, para a formação

da racionalidade e do saber europeus. O académico senegalês Cheikh Anta Diop, egiptólogo e físico, desenvolveu as teses em dois livros, *Nations nègres et culture* (1955) e *Antériorité des civilisations nègres* (1967), estabelecendo uma relação entre a África negra e o Egipto. A expressão mais elegante da nova ortodoxia consistiu na *Histoire de l'Afrique*, de Joseph Ki-Zerbo (1972). Esta perspectiva foi alvo de uma reformulação rigorosa em dois projectos monumentais: as histórias de África de Cambridge e da UNESCO. Mais recentemente, *Black Athena* (1987 e 1991), de Martin Bernal, enfatizou com veemência a hipótese de Cheikh Anta Diop ao introduzir o “factor negro” do académico senegalês nas “raízes afro-asiáticas” da civilização greco-romana clássica.

Na verdade, a informação facultada pelo *corpus* grego acerca do continente africano é relativamente limitada, quando comparada com aquela que está disponível sobre a Ásia, por exemplo. R. Lonis (1981) sugeriu que a descrição grega de África é susceptível de ser condensada em três abordagens: uma representação mítica, desde a época de Homero até à arte do século VI; uma reflexão antropológica, patente nos dados iconográficos de meados do século V e nos textos literários do período helénico; e, finalmente, a representação do africano como o Outro desconhecido que deve ser temido. Pessoalmente, inclino-me para a conceptualização de dois modelos apenas: o mítico e o antropológico. A ordem cronológica proposta poderia ser conservada se entendida como um simples enquadramento metodológico. Com efeito, a descrição do norte de África levada a cabo por Heródoto (Livro IV) participa em ambos: apresenta uma descrição antropológica das comunidades situadas entre o Egipto e o lago Tritónis; projecta, para lá do lago, monstros míticos, cinocéfalos e acéfalos com olhos no peito. O mesmo se aplica às versões de Diodoro Sículo (Livro III) e de muitos outros.

O movimento geral que promove a recuperação dos textos gregos transcende uma mera revisão da sabedoria tradicional. Significa, realmente, uma inversão das perspectivas, assinalando uma ruptura epistemológica importante. Consiste numa reconversão completa dos conceitos orientadores e, muito em particular, na disposição de todos os elementos dentro da ordem devida do sistema, das regras e das normas, para recorrer à linguagem de Foucault (1973, pp. 359-61). Como consequência, a nova ortodoxia suscitou polémicas – aparentemente sobre os pormenores de matérias fulcrais como o referente de *melas* em grego antigo, a credibilidade científica da tradição oral ou as relações linguísticas exactas entre o egípcio cóptico e as línguas africanas – devido aos factores que estiveram na sua origem. O paradoxo – mas será mesmo um paradoxo? – reside no facto de esta inversão

epistemológica, que sanciona as histórias africanas como recursos e reflexos das suas próprias culturas regionais e os seus contactos transculturais, ser idêntica à do Ocidente; ou melhor, define um momento na história recente do saber ocidental caracterizado pela eliminação das dicotomias e cujo melhor símbolo poderá estar em Freud. Com efeito, citando Foucault, uma vez que Freud é “o primeiro a empreender a supressão radical da divisão entre o positivo e o negativo (entre o normal e o patológico, o compreensível e o incompreensível, o significativo e o não-significativo), compreende-se de que modo anuncia a transição de uma análise em termos de funções, conflitos e significações para uma análise em termos de normas, regras e sistemas” (Foucault, 1973, p. 361).

Sob este ponto de vista, a obsessão actual de determinados intelectuais negros pelo Antigo Egipto e pela Grécia torna-se bastante intrigante, levantando um problema curioso ao sugerir que, embora não seja transcultural, o poder filológico ou histórico trata textos antigos conhecidos e perfeitamente especializados como um domínio virgem que aguarda uma nova autoridade. É possível compreender de que forma a psicanálise seria a companheira silenciosa de tais empreendimentos, desta vontade de verdade numa demanda pelos seus próprios alicerces. Todavia, este não é o momento para proceder à análise desta paixão e das suas ambiguidades.

De entre as aventuras mais originais neste âmbito, mencionarei quatro livros por ordem cronológica.

1) Drusilla Dunjee Houston, *Wonderful Ethiopians of the Ancient Cushite Empire* (1926, última edição 1985). Constitui uma celebração dos fundadores de uma civilização resplandecente. Houston (1876-1941), historiadora e filóloga autodidacta, demonstra um conhecimento enciclopédico notável sobre o assunto. A sua investigação teria sido um contributo de primeira linha se incluísse uma leitura mais crítica das fontes e aplicasse com maior rigor as normas dos métodos histórico e filológico.

2) Grace Hadley Beardsley, *The Negro in Greek and Roman Civilization: A Study of the Ethiopian Type* (1929). É considerado um clássico do género. Outrora professora de Latim e História na Goucher College, Beardsley conjuga informações impolutas com competências brilhantes em matéria de análise literária (o capítulo 1 sobre o etíope na literatura grega e o capítulo 2 sobre o etíope na literatura romana); história (o capítulo 2 sobre o etíope na Grécia); história de arte, com o estudo sobre vasos de plástico (capítulo 3), pinturas em vasos (capítulo 4), terracotas (capítulo 7), bronzes helénicos (capítulos 8 e 9) e arte romana (capítulo 12); e inclusivamente o que hoje

se apelida de sociopsicologia através da sua exploração sobre o tipo etíope no século IV (capítulo 5), o etíope no mundo helénico (capítulo 6) e o temperamento do etíope (capítulo 10).

3) Frank Snowden, Jr., professor de Estudos Clássicos na Howard University, apresenta, na obra *Blacks in Antiquity* (1970), um estudo mais orientado para a literatura com o intuito de provar que “a percepção greco-romana dos negros não foi uma idealização romântica de povos distantes e desconhecidos, mas antes uma rejeição fundamental da cor enquanto critério de avaliação dos homens” (Snowden, 1970, p. 216).

4) Engelbert Mveng, *Les Sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon* (1972). Trata-se da obra mais filológica de todas. Padre jesuíta e académico originário dos Camarões, Mveng faculta um resumo da sua tese de doutoramento apresentada na Universidade de Paris, que, no fundo, constitui uma análise de documentos escritos e dados arqueológicos (epigráficos e iconográficos) no sentido de atestar o saber grego sobre África. A sua organização é clara: a) apresentação das fontes, b) exposição crítica dos problemas relacionados com as fontes, c) análise do conteúdo das fontes.

Na obra *Black Athena*, objecto de uma análise exaustiva no capítulo 3 do presente livro, Martin Bernal, remetendo para a classificação de Jacob Carruthers relativa a académicos negros que se dedicam à presença africana na antiguidade greco-romana e à história do Egipto, distingue três grupos principais: o primeiro inclui os “velhos lutadores” que, “sem qualquer formação”, consagraram os seus talentos à causa da história e dos contributos dos negros; o segundo grupo, “que inclui George Washington Williams, W. E. B. Dubois, John Hope Franklin, Anthony Nogueira e Ali Mazrui”, terá, segundo Carruthers, “argumentado apenas que os negros também são responsáveis pela construção da civilização egípcia, a par de outras raças”; e um terceiro grupo, a que pertencem Cheikh Anta Diop, Ben Jochannan e Chacellor Williams, atribui uma importância fulcral à iniciativa africana. Bernal observa adequadamente que:

Por conseguinte, no final da década de 1980, observo uma discussão porfiosa entre os académicos negros quanto à natureza “racial” dos antigos egípcios. Por outro lado, a elevada qualidade da civilização egípcia e o papel central que desempenhou na formação da Grécia são questões que não propiciam cisões relevantes. (Bernal, 1987, p. 436).

Denominação e metaforização

Na maioria dos dicionários do século XVI, a nomenclatura latina reproduz-se a si própria. “Africano”, enquanto substantivo e adjetivo, é o termo equivalente a *afri* e significa qualquer indivíduo originário do continente, independentemente da cor. A sua tradução literal é *africanus*. O famoso Cipião de Roma, que não era negro, ficou conhecido na história como Cipião Africano, à semelhança de Agostinho de Hipona. Este último, caso regressasse, seria muito provavelmente – e para sua grande surpresa – identificado como um homem negro pelo sistema de imigração norte-americano de classificação racial. Mas isso é outra questão. Para os romanos, “África” designa uma das províncias do império ao passo que “africanos”, *afri* ou *africani*, remetem para os seus habitantes: “populi partis Africae, quam dicimus septentrionalis, exceptis Aegyptiis, Numidiis, Mauris, ei maxime qui sub Carthaginensium imperio tenebantur” (*Thesaurus Linguae Latinae*, I, 125, 53 sq.). Porém, em obras literárias e técnicas ressalta outro significado – uma terceira parte do mundo (*tertia orbis terrarum pars*, por exemplo, Plínio, *História Natural*, 2, 123) – equivalente ao termo grego clássico *Libya*. A concordância prolonga-se até aos séculos XVI e XVII, conforme indica Robert Estienne: África ou Líbia, “*Libya et Hesperia a Graecis appellata*”, denominada Líbia e Hespéria pelos gregos (Estienne, 1740, I, p. 1156).

“Étiops” (*Aithiops*) – nome próprio do filho de Vulcano na mitologia grega – corresponde à qualificação genérica de um indivíduo de pele escura (Estienne, pp. 1816-18). A palavra, tal como consta no *Thesaurus Linguae Latinae* (I, 1554, 62), apresenta uma quantidade surpreendente de variações fonológicas (*ae-* e *e-*; *-th-* e *-t-*, *-i-* e *-y-*). No entanto, o significado manteve-se constante ao longo da história da Grécia Antiga (ver Beardsley 1929). Por outro lado, segundo Isidoro, “Etiópia” (*Aethiopia*) qualifica o continente: *dicta a calore – colore – populorum quos solis vicinitas torret* (*Orig.*, 14, 5, 14). A referência susurra uma particularidade: a terra ou o continente é denominado de Etiópia devido ao calor (*calore*) ou à cor (*colore*) – eis uma confusão textual visualmente sugestiva – dos povos que vivem perto do sol que os queima. Nesta perspectiva, torna-se então possível compreender uma distinção antiga entre a Etiópia oriental e a ocidental: “*Aethiopia duae sunt una circa ortum solis, altera circa occasum in Mauretania*”, existem duas Etiópias, uma situada a leste e outra a oeste, na Mauritânia (Isidoro, *Orig.*, 14, 5, 16; *Thesaurus Ling. Lat.*, I, 1157, 4).

Apesar desta definição, que distingue claramente entre Etiópia ocidental e Etiópia oriental, a noção foi confusa desde o início. Homero,

por exemplo, fixa os seus etíopes com os restantes líbios (*Odisseia*, IV, 84 sq.) ao passo que, no texto de Heródoto, adquire um carácter altamente polissémico. Ao contrário do norte do continente povoado por líbios, a Etiópia é descrita como o país localizado depois do Egipto, nos confins do mundo (III, 25), e a região mais meridional com habitantes (III, 114). Diodoro Sículo (III, 8-9) realiza a mesma variação de significados na sua descrição dos etíopes. Situa-os nas “terras que jazem em ambas as margens do rio Nilo e nas ilhas no rio;” chama a atenção para “aqueles que vivem para lá de Meroe” e, inclusivamente, faz referência aos etíopes que povoam a área próxima da zona quente, de acordo com Estrabão (XVIII, 2, 3). De qualquer modo, é evidente que, a partir do século I d.C., os geógrafos procederam à divisão do continente em três partes principais: Egipto, Líbia e Etiópia, a qual corresponde sensivelmente à África subsariana (ver Mveng 1972).

O uso de Etiópia enquanto termo que designa o continente entra um declínio com as explorações europeias no século XV, as quais promovem, entre outras curiosidades, *Nigritia* como o nome do continente. Os geógrafos antigos já conheciam *Nigritia*, que deriva do latim *niger*, sendo que os seus habitantes eram denominados de *Nigriti* (por exemplo, Pompónio Mela, I, 4). O termo latino *niger* corresponde ao grego melas e, no que diz respeito à cor dos seres humanos, traduz estritamente o termo grego *Aithiops*, ou seja, um rosto queimado pelo sol (ver, por exemplo, Mveng, 1972), um valor neutro com ocorrência no dicionário de Cotgrave de 1611: “neigre adj., de la couleur d’un nègre.” É interessante observar que *nigritude*, um substantivo feminino que significa indivíduo de “cor negra”, já estava contemplado no dicionário Richelet, em 1566.

A partir do século XVIII europeu, assiste-se ao surgimento de uma ligação nítida e sólida entre o continente africano e o conceito de primitivismo, e, por conseguinte, o de selvajaria. Etimologicamente, o termo “primitivo” remete para originário, e, na acepção mais estrita, África é, provavelmente, o *locus* originário da humanidade. “Selvagem”, por seu turno, deriva do termo latino tardio *silvaticus* e, conforme demonstrado na leitura do tratado de Burton, significa marginalidade. Num espaço cultural e normativo, designa ainda os incultos. Por exemplo, entre o período medieval e o século XVII, *selvagem*, em francês, muitas vezes significa apenas “estranho”, sendo que na época setecentista adquire a conotação de “associal”, tal como definido por Dubois, Lagane e Lerond.

A identificação do século XVIII como o momento da articulação estratégica dos conceitos de primitivismo e selvajaria comporta problemas consideráveis. Com efeito, a época áurea das explorações decorreu entre 1485 (a viagem em que Bartolomeu Dias dobra África) e 1541

(o fim da missão de Jacques Cartier). As informações e descrições sobre os “selvagens” recém-descobertos arraigaram-se na consciência europeia, que procura afirmar o seu *Cogito* em relação àquilo que “este” define como sendo radicalmente diferente.

No entanto, entre o século XV e o século XVIII, a maioria dos debates e das hipóteses de cariz teórico – por exemplo, de Joseph de Acosta, Pedro Mexia, Sir Walter Raleigh, Pierre Viret – sobre este novo “outro” partilha de duas características fulcrais: depende, no fundo, de um argumento religioso e moral e situa-se estritamente no domínio de uma antropologia filosófica estática (ver Padgen, 1982). Nesse sentido, as teorias sobre a difusão, a degeneração ou o ambientalismo contornam, e em todo o caso comprovam, um problema: como justificar a verdade do Génesis se a humanidade não descende de um só povo? Por outro lado, se a geografia, na qualidade de hipótese, é capaz de explicar a diversidade das culturas humanas, será possível aceitá-la e às suas implicações sem refutar o Génesis? (ver Hodgen, 1971). Os debates e as teorias conduziram a proposições assentes na hierarquização dos seres humanos na cadeia natural do ser, contribuindo para antropologias filosóficas estáticas e imóveis em vez de uma eventual temporalização das diferenças naturais e culturais. Como tal, também abriram caminho para a concepção de uma antropologia histórica que, devido aos seus desvios espaciais, teria de fazer face ao problema do relativismo cultural. De acordo com Hodgen:

A ruptura surgiu no século XVIII com Leibniz e Erasmus Darwin. “As diferentes categorias do ser,” afirmou o eminente filósofo alemão, “cuja totalidade forma o universo, residem nas ideias de Deus, que conhece nitidamente os seus matizes essenciais.... Assim, os homens estão associados aos animais, estes com as plantas e estas com os fósseis.... Todas as ordens dos seres naturais devem obrigatoriamente constituir uma única cadeia, na qual as diferentes categorias, como tantas outras associações, estão de tal modo interligadas... que é impossível para a razão ou a imaginação determinar o seu início ou o seu fim;... [e todas estão] prenhes de um estado futuro... [ou] de uma mudança harmoniosa”. O Dr. Darwin foi mais longe nos seus comentários, que teriam horrorizado os primeiros zoólogos e botânicos. Antecipando Lamarck em quinze anos, salientou que “quando esmiuçamos... as grandes mudanças que se operam naturalmente nos animais após o seu nascimento... não podemos senão convencermo-nos de que... todos os animais sofrem transformações perpétuas... e muitas dessas formas ou propensões adquiridas são transmitidas para as gerações vindouras.” Contudo, durante a época de Lineu e várias décadas depois, a crença na imutabilidade das espécies era tão venerada entre os cientistas como a fé em Deus. Deus era ainda considerado o forjador pessoal de toda a espécie de mosquito e sarça. (Hodgen, 1971, p. 470).

Importa frisar que, na historização das culturas humanas, o Iluminismo inscreveu-se num horizonte cartesiano e revitalizou-o: “Se Deus é a origem das leis naturais, poder-se-á então afirmar que o mundo não foi ‘criado desde logo num estado acabado e perfeito’, mas que a sua existência foi gradual.” Para Margaret Hodgen, citando um tal Dr. Bock, a importância desta leitura “reside no facto de uma divindade, cujas vontades são porventura misteriosas e escapam à razão humana [...], ter sido substituída por uma regularidade e legalidade inexoráveis que funcionam ‘de modo uniforme em todas as épocas e lugares’. Foi este o princípio da legalidade e uniformidade utilizado pelos modernos com o intuito de demonstrar a inevitabilidade da mudança progressiva no saber” (Hodgen, 1971, pp. 449-50). O evolucionismo decorre precisamente deste *locus* epistemológico que, ao mesmo tempo, situa o seu próprio infortúnio. Na medida em que o Iluminismo historiza as culturas humanas e pretende, em específico, embargar o seu crescimento e a sua diversificação (ver Duchet, 1971), teria esta tendência funcionado sem (sobretudo) abordar a historicidade da sua própria civilização? Seja como for, a nova ordem epistemológica, que poderia ter produzido um quadro colossal dos sistemas históricos das diferenças, acabou por servir de base para uma hipótese altamente polémica (ver Lévi-Strauss, 1952 e 1976): uma escala das civilizações apontada como o parâmetro representativo dos méritos humanos, dos valores culturais e, claro, do progresso técnico. Nas suas expressões mais nefastas, a antropologia cultural assumiu-se como o espelho reflector das sociedades “primitivas”, estudando as suas posições específicas na cadeia linear das civilizações, e esteve, subseqüentemente, ao serviço dos projectos coloniais, analisando as condições para a conversão dessas sociedades.

A metaforização das designações de África é promovida por este contexto. Limitando-me apenas ao discurso produzido (ver também Bhabha, 1986), que se repete a si próprio indefinidamente nos livros do “acervo colonial”, o contexto – ou mais precisamente, a sua vontade de verdade que greta as palavras antigas – constrói estereótipos, atribui adjectivos fantásticos aos africanos e outros “primitivos” e, por fim, estipula a sua missão civilizadora. Nesse sentido, é a coadunação da antropologia com os projectos coloniais, em finais do século XVIII e inícios do século XIX, que refina os conceitos e realiza, na imagem do colonizado, todas as metáforas negativas desenvolvidas ao longo de cinco séculos de explorações europeias do mundo (ver, por exemplo, Hammond e Jablow, 1977).

Os exploradores e navegadores dos séculos anteriores conheceram os africanos e descreveram-nos, por vezes sem quaisquer laivos de simpatia. Fizeram-no em nome de uma diferença e não necessariamente por

força de uma política intelectual do preconceito. Em termos culturais, as suas pinturas são declaradamente autocentradas. Porém, é importante ter consciência de que, ao contrário do realismo grego por exemplo, as representações dos séculos XVI e XVII “ocidentalizam” ou, mais especificamente, “italianizam” os corpos negros segundo os princípios da semelhança, conforme ilustrado na antologia de Willy Bal (1963). O facto de esta aproximação não excluir a antipatia significa apenas que a individualidade dos seres e das coisas – as suas diferenças – devem ser preservadas (ver, por exemplo, Foucault, 1973, pp. 17-23). As sementes do preconceito já estão plantadas. Procedeu-se à construção de ideologias vigorosas que expõem sem cessar a lógica das diferenças e que, em última instância, serão vantajosas para os comerciantes de escravos. Porém, em bom rigor, ainda não existe uma “ciência”, o que contribui para que todos os paradoxos sejam possíveis: o escandaloso comércio de escravos, por um lado; e determinados acontecimentos como o encontro de Vasco de Gama e os Hottentots em 1497, por outro. Para saudar o viajante português, os Hottentots tocam as suas flautas, cantam e dançam. Quando terminam, o cortês da Gama solicita os trompetes dos navios e convida os seus homens a cantar e dançar de modo a expressar a sua gratidão aos seus anfitriões. Graças ao Iluminismo, somente a partir do século XVIII é que se verifica uma “ciência” da diferença: a antropologia. Ela “inventa” uma ideia de África, que será desenvolvida pelo colonialismo.

Mas é possível prosseguir com a decadência. Fora da ideia, África tornou-se uma metáfora, a qual está patente, por exemplo, na obra *The Modern Everyman* (1984), de Michael Burn, no momento em que se dá a explosão da personagem principal: “... O nosso filho deve abraçar a Aprendizagem, a par da Vida,/Como um explorador, como um colonizador,/Pisando sempre novos continentes,/Descobrimo sempre novas Áfricas/de pensamento, experiência, imaginação,/seguindo as nascentes ao encontro do mar derradeiro,/Subindo rios rumo à fonte original,/Um Livingstone do Laboratório./Um Cortez da mente, o cérebro de Magalhães!” (Burn, 1948, p. 14).

Romanus Pontifex (1454) e a expansão da Europa

Na bula, *Inter Coetera*, de 1493, o Papa Alexandre VI afirma o seguinte:

De entre as várias obras aprazíveis à Majestade divina, e que o nosso coração deseja, há uma que se destaca, a saber: que a fé católica e a religião cristã sejam exaltadas, ampliadas e dilatadas por toda a parte, mormente no nosso tempo; que se procure

a salvação das almas e que as nações bárbaras sejam dominadas e reduzidas à mesma fé.

Esta declaração, a par do significado geral da bula, comporta duas implicações de relevo. Em primeiro lugar, denota que o papa, enquanto sucessor de São Pedro, é um representante visível de Deus e está acima dos reis, tendo autoridade para “doar, conceder e outorgar perpetuamente [a reis europeus] todas as ilhas e terras firmes achadas [recentemente]”, como acontece em *Inter Coetera*. Em segundo lugar, os não-cristãos são privados dos direitos de posse ou negociação sobre qualquer território no contexto internacional então vigente e, como tal, os seus territórios são objectivamente uma *terra nullius* (terra de ninguém), passível de ser ocupada e confiscada por cristãos para efeitos de exploração da riqueza que, segundo a vontade de Deus, deve ser partilhada por toda a humanidade. Nesse sentido, estes cristãos colonizadores prestariam auxílio aos seus “irmãos” inferiores associando-se à história verdadeira e real da salvação.

Inter Coetera é apenas uma das bulas pontifícias oficiais que outorgam esses direitos aos reinos recém-unificados de Aragão e Castela. Foi assinada a 3 de Maio de 1493. Outras se sucederam, designadamente uma sequela, *Inter Coetera (II)*, datada de 28 de Junho de 1493, e *Eximiae devotionis*, de Julho de 1493 (mas, por motivos políticos, com data de 3 de Maio); a estas seguiram-se *Dudum siquidem* (25 de Setembro de 1493), *Aeterni Regis* (21 de Junho de 1497) e *Eximiae devotionis (II)* (16 de Novembro de 1501), todas de Alexandre VI. A estas bulas do papa espanhol destinadas ao seu rei, há que acrescentar *Universalis Ecclesiae* de Júlio II, datada de 28 de Julho de 1508. Estes documentos não só concediam ao Rei de Espanha o poder absoluto sobre as terras descobertas recentemente, como também o domínio sobre as estruturas eclesiásticas no Novo Mundo. Incumbia ao rei suportar financeiramente os processos de evangelização, a construção de igrejas e a organização da nova Cristandade, além de exercer influência em matéria de nomeação dos bispos. *Inter Coetera II* (28 de Junho de 1493) confirmou que todas as terras descobertas ou por descobrir situadas a 100 léguas a oeste e a sul dos Açores pertenciam a Espanha. No Tratado de Tordesilhas (7 de Junho de 1493), o meridiano avançou 270 léguas para oeste em relação ao estabelecido inicialmente, tornando o Brasil “português”, em vez de “espanhol”, e dividindo o mundo entre Espanha e Portugal.

Alexandre VI atribuiu aos “Reis de Leão e Castela, todas as ilhas e terras firmes [...] descobertas e por descobrir”. Sublinhe-se que *Inter Coetera I e II*, bem como os restantes documentos mencionados, foram prescritos por uma bula menos conhecida de Nicolau V, papa entre

1447 e 1455 e fundador da biblioteca do Vaticano. Foi dito que, com ele, o Renascimento “ocupou o papado”, embora a expressão seja normalmente utilizada para designar o pontificado de Leão X (1513-21), um Medici.

Romanus Pontifex (1454) constitui uma das várias bulas pontifícias que documentam o *ius patronatus* português, entre elas *Dum Diversas* (18 de Junho de 1452), *Ineffabilis et summi* (1 de Junho de 1497) de Alexandre VI, *Dudum pro parte* (31 de Março de 1516) de Leão X e *Aequum reputamus* de Paulo III (3 de Novembro de 1534), que codificou as disposições e os direitos definidos em *Dum Diversas*, *Ineffabilis et summi* e *Dudum pro parte*. Estas bulas pontifícias definem direitos, privilégios e obrigações do Reino de Portugal no respeitante à colonização de países acabados de descobrir.

Na versão de 1730 de *Magnum Bullarium Romanum seu ejusdem Continuatio* por mim consultada, *Romanus Pontifex* (1454) corresponde a uma carta de cinco páginas. O início é interessante pois alude à história recente, embora as suas conotações remetam para tempos antigos:

Alfonso Lusitaniae Regi cujus Filius Henricus studio iter in Indiam Orientalem aperiendi usque ad Guineam et Nigrum Fluvium penetraverat, et insulas varias detexerat.

O documento dirigido a D. Afonso diz respeito a acontecimentos históricos: as descobertas levadas a cabo pelo Infante D. Henrique, o Navegador (1395-1460), nas suas explorações. *Inter Coetera* de Calisto III (13 de Março de 1456) concedeu ao Infante de Portugal, também Grão-Mestre da Ordem de Cristo, o *ius patronatus* sobre todos os países descobertos ou por descobrir em África na rota para o sul da Ásia. Henrique, ou melhor, o seu executante – o prior-mor da Ordem de Cristo residente no convento de Tomar, Portugal – detinha o poder civil e religioso absoluto sobre estes países. Em 1514, o poder jurisdicional seria transferido para o bispo do Funchal e o *ius patronatus* devolvido ao rei. A segunda parte da citação louva D. Henrique pela descoberta do caminho para a “Índia Oriental” – D. Henrique havia atravessado a Guiné até ao Rio Negro (*ad Guineam et Nigrum Fluvium penetraverat*). A referência geográfica também é evocativa do período clássico. No século I, Plínio (*História Natural*, V, 8, 44) mencionou o *Nigri fluvio eadem natura quae Nilo*, o Rio Negro, cujas características eram iguais às do Nilo.

O segundo parágrafo de *Romanus Pontifex* estabelece a autoridade política e teológica da carta. O seu autor enuncia o título oficial: “*Romanus Pontifex Regni coelestis clavigeri sucessor; et Vicarius Jesus Christi*” (Romano pontífice, sucessor dos portadores das chaves do reino

celeste e vigário de Jesus Cristo). É nessa qualidade que Nicolau escreve a D. Afonso V, avalizado por uma história religiosa e política do papado invocada na bula controversa *Unam Sanctam* (11 de Julho de 1302), de Bonifácio VIII, na qual é proclamada a primazia do poder espiritual (do papa) sobre o temporal (dos reis): “Cabe ao poder espiritual instituir o poder temporal e julgá-lo se não for bom. [...] Afirmamos, declaramos e definimos ser absolutamente necessário à salvação de toda a criatura humana a submissão ao romano pontífice.”

Nicolau especifica a missão da colonização no segundo parágrafo da bula, ou seja, a expansão do Cristianismo. E exorta o rei a seguir esta tradição, exemplificada pela Casa Real de Portugal: um compromisso de divulgar o nome de Jesus nos territórios mais longínquos do mundo.

Catholicus et versus omnium Creatoris Christimiles, ipsiusque fidei acerrimus ac fortissimus defensor, et intrepidus pugil.

O terceiro parágrafo inclui os pormenores da missão e está directamente relacionado com as explorações portuguesas. As empresas do Infante D. Henrique, que levou o nome de Cristo à Índia e à Guiné, são, uma vez mais, objecto de referência: “usque ad *Indos, qui Christi nomen colere dicuntur* navigabile fieret [...] *ad Ghuineam provinciam tandem pervenirent*”. Esta menção à Guiné é pouco clara, mas é possível que corresponda à Etiópia dos geógrafos antigos, pois os navegadores haviam alcançado a nascente do Nilo (*ad ostium cujusdam magni fluminis Nilis communiter pervenirent*).

O quarto parágrafo da bula é aterrador. Em nome de Deus, concede ao Rei de Portugal e aos seus sucessores o direito de colonizar mas também de converter à força os *Saracenos ac paganos* (sarracenos e pagãos) ao Cristianismo e escravizá-los a título perpétuo. Eis a afirmação central:

Nos praemissa omnia et singula debita meditatione pesantes, et attendentes, quod cum olim praefato Alfonso Regi quoscumque Saracenos ac Paganos aliosque Dominia, possessiones, et mobilia et immobilia bona quaecumque per eos detenta ac possessa invadendi, conquirendi, expugnandi, debellandi et subjugandi, *illorumque personas in perpetuam servitute*, ac Regna, Ducatus, Comitatus, Principatus, Dominia, possessiones et bona sibi et successoribus suis applicandi, appropriandi, ac in suos successorumque usus et utilitatem convertendi, *aliis nostris literis* plenam et liberam inter cetera concessimus facultatem. [minha ênfase]

O conceito de *terra nullius* baseia-se no direito de privar os sarracenos e outros não-cristãos de todos os seus bens (móveis e imóveis),

no direito de invadir e conquistar as terras destes povos, de os expulsar e, quando necessário, combater e subjugar numa servidão perpétua (*debellandi et subjugandi, illorumque personas in perpetuam servitute*), e ainda de os expropriar de todas as suas posses.

Nos últimos dois parágrafos, Nicolau reinscreve a sua carta na tradição da política da Igreja e do poder espiritual do papado.

Romanus Pontifex chama a atenção para vários aspectos. Em primeiro lugar, os povos não-cristãos não usufruem de direitos de posse sobre os territórios onde vivem. Em segundo lugar, aquando do seu contacto com os nativos, os europeus cristãos – designadamente, os espanhóis e os portugueses – solicitavam um encontro com o rei ou chefe local e os seus conselheiros, com vista a apresentar uma interpretação cristã da história, rigorosamente consentânea com o Antigo e o Novo Testamentos. No final do encontro, os nativos eram convidados a jurar a sua submissão e a converterem-se. No caso de os nativos não aceitarem a “verdade” e de não serem “colonizáveis” politicamente, a sua chacina era lícita, constituindo um acto de fé e um dever religioso para os colonizadores. O sistema filosófico subjacente a *Romanus Pontifex* e á sua explicação sobre como lidar com os não-ocidentais era de natureza aristotélica que, como se sabe, também justifica a escravatura. Na óptica do Padre Las Casas, um “liberal”, ambas as bulas *Inter Coetera* indicavam que Espanha detinha o direito de propagar o Cristianismo na América mas sem apreender as terras dos índios; o Padre Sepúlveda, um filósofo aristotélico rigoroso, considerava, pelo contrário, que “todos os nativos deviam ser subjugados”. Segundo Sepúlveda, uma vez que Deus criou os nativos por uma razão, seria reprovável do ponto de vista moral obstar à escravatura e à exploração dos nativos, pois tal oposição minaria esse propósito.

Um estudo exaustivo sobre a política da *terra nullius*, empreendido por Keller, Lissitzyn e Mann (1938), realça que, entre 1400 e 1800, nenhuma nação europeia era assistida pelo direito de “possuir ou transferir qualquer território nos termos do direito internacional.” Keller, Lissitzyn e Mann facultam exemplos concretos de técnicas europeias que visavam forjar direitos de soberania em terras acabadas de descobrir. No concernente à prática portuguesa, relatam o seguinte:

Em 1419, João Gonçalves Zarco descobriu a Madeira. Cumprindo as ordens do Príncipe Henrique, tomou oficialmente posse da ilha através de três actos simbólicos: em primeiro lugar, ergueu uma cruz; em segundo lugar, foi celebrada uma missa; em terceiro lugar, torrões de terra da ilha foram colhidos e levados para Portugal como oferta ao Príncipe Henrique. Subsequentemente, procedeu-se à colonização da ilha que se tornou parte de Portugal.

Em 1494, Diogo Cão descobriu a foz do Rio do Congo na costa ocidental de África. Diogo Cão ergueu “uma coluna de pedra com as armas reais e as letras de Portugal” nela inscritas. Vasco da Gama fez o mesmo quando desembarcou no Reino de Melinde, na costa oriental de África, durante a sua viagem à Índia.

No Reino de Melinde, na costa oriental de África, Da Gama e a sua tripulação travaram uma amizade muito cordial com o Rei. Os portugueses inteiraram o Rei acerca de um certo “marco”, o nome do Rei de Portugal inscrito numa pedra, o símbolo do seu Rei a depor nos países de todos os seus amigos em homenagem à sua sinceridade. O Rei de Melinde mostrou-se deveras satisfeito com essa informação e quis que a coluna fosse colocada nos portões do seu palácio. Porém, os portugueses responderam engenhosamente que quem entrava no porto não conseguiria avistar a coluna facilmente, pelo que esta deveria ser deposta num local de maior destaque. Com o aval do Rei, uma coluna alta de mármore branco, com os dois braços acima referidos e o nome do Rei D. Manuel I inscritos na base, foi colocada no cimo de um monte sobranceiro ao porto, visível em alto-mar. Correia acrescenta que Da Gama trazia consigo seis colunas já devidamente gravadas e encomendadas pelo seu Rei que ordenou que estas fossem depostas em países onde fosse estabelecida uma amizade, de modo a mantê-la viva na memória, “e que pudessem ser vistas por todas as nações vindouras.” (Keller et al., 1938, p. 25).

Em 1484, teve lugar uma cerimónia mais elaborada por ocasião da tomada de posse oficial da Costa da Guiné na África Ocidental por D. Diogo.

A cavalgada prosseguiu [...] rumo a uma árvore de grandes dimensões, não muito distante da Aldeia, considerada o local mais adequado para a fortaleza pretendida; as armas reais foram imediatamente colocadas sobre a árvore e um altar foi construído por baixo; toda a tripulação participou na primeira missa celebrada na Guiné. (Keller et al., 1938, p. 24)

Os espanhóis eram ainda menos informais. A sua prática habitual incluía uma declaração formal da tomada de posse da *terra nullius*, uma marca física como símbolo do acto e um exercício simbólico da nova soberania. Uma instrução real datada de 1514 ao cuidado do explorador de Solis especifica as etapas:

A tomada de posse das terras e regiões que descobrires realizar-se-á da seguinte feição: na terra ou região que descobrires, perante um tabelião e o maior número possível de testemunhas, e as mais conhecidas, procederéis a um acto de posse em nosso nome, cortando árvores e ramos, e escavando ou construindo, se possível, um edifício pequeno, numa região onde exista um monte visível ou uma árvore de grandes dimensões, e deveis anunciar a quantas léguas de distância está do mar, mais ou menos, em que região e quais as marcas que ostenta, e deveis aí construir

uma força e ordenar a alguém que vos apresente uma reclamação e, na qualidade de nosso capitão e juiz, vos pronunciareis sobre ela e tomareis uma decisão, para que, em suma, tomareis a dita posse; esta aplicar-se-á à região onde foi realizada e a todo o seu distrito e província ou ilha, e deveis trazer um testemunho assinado pelo dito tabelião para fazer fé. (Keller *et al.*, 1938, pp. 39-40).

Efectivamente, a declaração formal estipula que o novo país é tomado em “nome do Rei de Espanha”. Nesse sentido, Colombo, por exemplo, durante a sua primeira viagem em 1492, tomou posse das ilhas nas Antilhas “em nome dos monarcas espanhóis através de uma proclamação pública e do alçar das bandeiras”. Por costume, os exploradores espanhóis erguiam cruces; Colombo fê-lo na sua terceira e quarta viagens, bem como Vicente Yáñez Pinzón e Diego de Lepe, em 1500, nos locais onde decorreram as cerimónias de tomada de posse na América do Sul. Por vezes, a cerimónia física resumia-se apenas à construção de um monte de pedras, como foi o caso de Balboa na costa do Pacífico em 1513. Por fim, a nova jurisdição e o controlo sobre a terra eram simbolizados em diversos actos, tais como cortar árvores e beber água, como aconteceu com Pinzón na costa norte da América do Sul. Diego de Lepe, além de cortar árvores, gravou o seu nome noutras tantas. Na sua segunda viagem, Colombo tomou posse dos novos territórios através de uma cerimónia legal análoga à da tomada de posse levada a cabo por Unamuno nas regiões da costa da Califórnia, conforme descrito num relato de 1587:

Após ter dado ordens no navio sobre o que iria ser feito e tendo elegido alcaldes e regedores para que houvesse alguém para tomar posse do porto e daquilo que viria a ser descoberto, desembarquei com doze soldados...

Chegando a um monte que se revelava um local adequado para a tomada de posse do porto e do país em nome de Sua Majestade, constatando que eu e o resto do grupo havíamos desembarcado e atravessado o país e o porto silenciosa e pacificamente, num território sob o seu jugo, fi-lo em nome do Rei D. Filipe, nosso senhor, na devida forma legal, com Diego Vasquez Mexia (um dos alcaldes eleitos para este propósito) enquanto representante da Justiça, colocando uma cruz enquanto marca da fé cristã e da posse do porto e do país tomada em nome de Sua Majestade, cortando ramos das árvores que cresciam em redor e executando as restantes cerimónias habituais (Keller *et al.*, 1938, p. 40).

A tomada de posse espanhola de uma *terra nullius* e o seu simbolismo incluíam, com frequência, uma recitação conhecida como o *Requisito*, embora fosse raramente executada de acordo com as instruções especificadas. Fundamentalmente, tratava-se de uma apresentação

sistemática da filosofia cristã da criação e da história aos nativos. No final da recitação, os nativos eram convidados a “jurar fidelidade ao Papa e ao Rei de Espanha.” Em caso de recusa por parte dos nativos, a ocupação forçosa das suas terras, se necessário, seria legítima.

Antes do final do século XVII, a prática francesa era bastante simples, comparativamente às cerimónias espanholas ou inglesas. Era quase tão informal como a portuguesa, tendo adquirido, mais tarde, uma forma altamente estruturada no último quartel do século XVII, de que é exemplo o ritual de 14 de Junho de 1671, através do qual Daumont de Saint-Lusson – representante de Jean Talon, Intendente do Canadá e representante pessoal do Rei de França – tomou posse da região do Lago Superior. Liderando os seus homens, de Saint-Lusson marchou até ao cimo de um monte onde chefes e representantes índios já se encontravam reunidos.

À volta, a grande multidão de índios estava de pé ou agachada ou reclinada ao comprido, com os olhos e os ouvidos atentos. Uma grande cruz de madeira já estava preparada. Dablon [um dos missionários jesuítas no grupo] abençoou a cruz solenemente, que foi, em seguida, levantada e colocada no solo, enquanto os franceses, descobertos, entoavam o *Vexilla Regis*. Posteriormente, foi disposta uma estaca de cedro ao lado, exibindo uma placa de metal com a inscrição das Armas Reais enquanto os seguidores de Saint-Lusson cantavam o *Exaudiat* e um dos jesuítas proferia uma oração pelo rei. Saint-Lusson deu então um passo em frente e, com a espada numa mão, e levantando um torrão de terra com a outra, proclamou em voz alta:

“Em nome do Sumo, Poderoso e Ilustre Monarca, Luís, o Décimo Quarto desse nome, o Rei Mais Cristão de França e Navarra, tomo posse deste local, Sainte Marie du Saur, bem como dos Lagos Huron e Superior, a Ilha Manitoulin e todos os países, rios, lagos e riachos que lhes são contíguos – tanto os que foram descobertos quanto os que poderão ser descobertos doravante, em toda a sua extensão, cercados pelos Mares do Norte e do Oeste num lado e pelo Mar do Sul no outro: declaro às respectivas nações que, de agora em diante, são vassalos de Sua Majestade, tendo o dever de obedecer às suas leis e a seguir os seus costumes; em seu nome, prometo auxílio e protecção contra as invasões dos seus inimigos; declaro a todos os restantes potentados, príncipes, soberanos, estados e repúblicas – a eles e a todos os seus súbditos – que não podem nem devem apoderar-se ou estabelecer-se em nenhuma das regiões dos países já mencionados, salvo se for esse o desejo da Majestade Mais Cristã e daquele que governará em seu nome; e isto sob pena de provocar o seu ressentimento e a animosidade das suas armas. Viva el Rei!” (Keller et al, 1938, p. 125).

A partir do século XVI, a prática britânica traduziu-se num procedimento particularmente intrincado que, à semelhança dos espanhóis, compreendia etapas específicas: a primeira consistia na obtenção de

cartas-patente. Em seguida, durante a tomada de posse de um território em nome do rei ou da rainha, procedia-se à reatuação de vários ritos, sobretudo os três que se seguem: o alçamento de uma marca simbólica, uma declaração formal proclamando que a terra pertencia à soberania inglesa e a promulgação de um conjunto de leis. A viagem de Sir Humphrey Gilbert constitui um exemplo típico na medida em que recebeu, a 11 de Junho de 1578, cartas-patente e uma concessão real de privilégio exclusivo pelas suas descobertas. A rainha concedeu-lhe “liberdade e autorização [...] para descobrir, encontrar, procurar [...] terras, países e territórios bárbaros que não pertencessem a nenhum príncipe ou povo cristão.”

Em 1583, Gilbert lançou âncora em St. John’s Harbour, Newfoundland. A cerimónia oficial da tomada de posse foi organizada a 5 de Agosto de 1583, “perante toda a tripulação e alguns ‘estranhos.’” Após o ritual, Gilbert, em nome do direito de soberania da Rainha Isabel e da sua própria suserania, promulgou um código de três leis que a) instituiu a Igreja de Inglaterra em Newfoundland; b) tornou puníveis como alta traição quaisquer actos prejudiciais ao direito de posse da Rainha; c) tornou puníveis quaisquer palavras de desonra endereçadas à Rainha cujo castigo era o corte das orelhas e o confisco do navio e dos bens.

Em conclusão, *Romanus Pontifex*, de 1454, moldou todos os acordos posteriores em matéria de direitos sobre as terras recém-descobertas. Além disso, definiu as bases para as bulas pontifícias subsequentes e, ao longo dos anos, os seus princípios fundamentais foram fielmente preservados, mesmo aquando da alteração e revisão das suas políticas com vista a acomodar exigências expansionistas concretas dos projectos europeus. Apesar do elevado número de acordos e contratos celebrados a este respeito, nenhum poder europeu reconhecia a soberania ou os direitos dos nativos sobre as suas terras, salvo em casos excepcionais nos territórios da Ásia Oriental e do Sudeste, nomeadamente a China. Estes acordos eram, na sua intenção e na sua forma, instrumentos que permitiam aos europeus entrar no país e construir postos avançados.

A filosofia de *Romanus Pontifex* reflecte igualmente dois conceitos essenciais que viriam a servir de directrizes para a colonização. Em primeiro lugar, afirmou a primazia do papado sobre os reis cristãos cuja expressão mais explícita e radical reporta à bula de Bonifácio VIII, *Unam Sanctum*, de 1 de Novembro de 1302. Em meados do século XV, a primazia espiritual e os direitos foram alvo de negociações políticas. Em segundo lugar, forneceu a base para o conceito de *terra nullius* – ou seja, o conceito do direito de soberania europeu fora da Europa e, em última instância, o direito de colonização e a prática da escravatura.

Esta posição filosófica teria emanado da “Lei Natural”. Por conseguinte, tal como na floresta existem espécies mais fortes e mais fracas, sendo que as últimas vivem e se desenvolvem sob a protecção das primeiras, também as “raças” humanas obedeceriam à mesma regra. O mais forte teria como “missão” ajudar os seus “irmãos” inferiores a medrar; e, em todo o caso, segundo a doutrina, caberia à raça mais desenvolvida garantir a exploração de todos os bens criados por Deus em prol de toda a humanidade. Em 1526, Francisco de Vitoria justificou as conquistas coloniais com base nos direitos comerciais cristãos, explicando que o estabelecimento de relações comerciais entre todas as nações era um desígnio de Deus. O seu contemporâneo, Sepúlveda, invocando a lição de Aristóteles, defendia que a subjugação dos nativos estava determinada por Deus. Em suma, numa perspectiva cristã, a objecção ao processo de colonização ou à escravatura só poderia ser errada do ponto de vista moral.

II. Que Ideia de África?

Proposta de Foucault sobre o Desaparecimento do Sujeito

Si les discours doivent être traités d'abord comme des ensembles d'événements discursifs, quel statut faut-il donner à cette notion d'événement qui fut si rarement prise en considération par les philosophes?

– M. Foucault, *A Ordem do Discurso*, p. 59.

A recuperação dos textos gregos e a inversão das perspectivas históricas são indicadoras de uma transformação epistemológica. A ordem do saber sobre África passou a reger-se por um novo modelo. Não obstante a resiliência dos mitos primitivistas e evolucionistas, registou-se a fundação de um novo discurso – mais precisamente, um novo tipo de relação com o objecto africano. A antropologia, a disciplina que mais se enleou durante a exploração de África, começou por alcançar um novo vigor com o funcionalismo (durante o período colonial) acabando por adquirir, em França, um teor estruturalista perto do desfecho da era colonial. Ao longo deste processo, a antropologia analisou, pelo menos a nível teórico, o seu vínculo com a finalidade que deveria servir na sequência do seu estabelecimento enquanto disciplina científica. De qualquer modo, em meados da década de 1950, assistiu-se à sua fusão com outras disciplinas (economia, geografia, história, literatura, etc.) da qual brotou um novo corpo indefinido, denominado de Africanismo ou saber sobre África. Unidas pelo mesmo espaço epistemológico, mas radicalmente separadas pelos seus objectivos e métodos, estas disciplinas, a propósito da ideia de África, viram-se encurraladas entre as exigências muito concretas da libertação política do continente, a designação da sua própria cientificidade e os seus fundamentos filosóficos. A figura africana constituía um facto empírico, mas, por definição, era entendida, experimentada e exaltada como a marca da alteridade absoluta. Numa tentativa de reforçar este ponto, cito um excerto de *As Palavras e as Coisas*:

Nesta figura, ao mesmo tempo empírica e estranha a (e em) tudo o que podemos experimentar, a nossa consciência já não encontra – como no século XVI – o trilho de outro mundo; já não observa o descaminho da razão extraviada; ela assiste ao surgimento do que nos é, perigosamente, mais próximo – como se, de súbito, o próprio fundo da nossa existência se perfilasse em relevo; a finitude, a partir da qual nós existimos, e pensamos, e sabemos, está, de repente, diante de nós; a existência a um tempo real e impossível, pensamento que não podemos pensar, um objecto para o nosso saber que se furta sempre. (Foucault, 1973, p. 375)

Partindo desta citação – uma reflexão sobre a figura da loucura enquanto verdade e alteridade da experiência moderna ocidental – gostaria de sugerir, paradoxalmente, que o “Africanismo” – no meu entender, o conjunto dos discursos sobre África – procurou, em geral, transmitir a verdade. Tratar-se-á realmente de um paradoxo quando dedicamos uma atenção especial às figuras exóticas de África que são o testemunho disparatado de um conjunto do continente desde o século XV? (Ver Hammond e Jablow, 1977; Mouralis, 1988). Todavia, por mais estranho que pareça, as alterações de método, as transformações e as conversões no âmbito de discursos técnicos como a antropologia e a história africanas, firmaram-se em critérios de aferição da verdade sobre África e da sua tradução em discursos “cientificamente” credíveis. Em virtude das suas exigências, essa procura justificaria, nomeadamente, a tensão entre o evolucionismo, o funcionalismo, o difusionismo e o estruturalismo existente na antropologia.

Na minha óptica, os diversos métodos do Africanismo são indissociáveis de uma questão primordial: o modo como a vertente empírica atesta a verdade dos discursos teóricos e vice-versa. Com efeito, este problema extravasa largamente as modalidades das escolas metodológicas do Africanismo. Num ensaio intitulado “The Search for Paradigms as a Hindrance to Understanding”, Albert Hirschman observa que “um artigo científico recente mostrou-se fortemente contra a recolha de materiais empíricos como um fim em si mesmo e desprovida de uma análise teórica suficiente para determinar os critérios de selecção adequados.” Logo a seguir, Hirschman define o seu próprio projecto: avaliar “a tendência para a teorização compulsiva e impensada – um mal tão prevalente e debilitador [...] como a proliferação de estudos irreflectidos no âmbito das ciências sociais” (Hirschman, 1979, p. 163).

Encarando o relativismo cultural de Herskovits com seriedade, alvitraria que o verdadeiro problema não está na oposição entre teoria e recolha empírica, mas antes na escolha tácita e *a priori* da verdade almejada por um determinado discurso. Neste contexto, considero a verdade uma abstracção derivativa, uma marca e uma tensão. Ao unir

e separar, em concomitância, os objectivos contraditórios de sistemas assentes em axiomas e paradigmas distintos, a verdade não é uma ideia pura nem um objectivo fácil.

“Seja qual for o caso relativamente a [um] desejo de unidade, ele encontra-se no início e no fim das verdades. Contudo, a partir do momento em que a exigência de uma verdade única penetra na história como um objectivo da civilização, é imediatamente afectada por uma marca de violência. Pois aspiramos sempre a dar o nó demasiado cedo. A unidade *concretizada* da verdade corresponde precisamente à mentira inicial” (Ricœur, 1965, p. 176). À luz desta teoria, consideremos determinados exemplos, tais como o desafio cristão de aliar o seu destino ao do Império Romano em 313 d.C.; o poder paradoxal de uma expansão europeia além das suas fronteiras, cuja invenção e organização do mundo em que vivemos hoje se pautou pela lei natural há praticamente quinhentos anos; a mentira que justificou a escravatura e, a propósito de todos os territórios não-europeus, a ideia de *terra nullius*, graças à qual a América, a Austrália e a África do Sul são o que são actualmente. As representações e as marcas que conferiram à memória escondida e violada destes países o seu direito e a sua pertinência enquanto um exórdio parecem ter desaparecido.

Estes tipos de marcas “contraditórias” podem ser menos interessantes porquanto revelam as suas próprias contradições internas com uma excessiva facilidade. Mas será possível escorar esta afirmação sobre a verdade como inópia, dotá-la de uma base filosófica numa reflexão sobre os afazeres dos africanistas?

Permitam-me que desenvolva a minha hipótese. Na breve história do Africanismo, creio ser óbvio que, além da dicotomia entre o saber rudimentar e o científico, entre a ilusão e a verdade – uma dicotomia contemplada pelos evolucionistas Lévy-Bruhl e os seus seguidores, incluindo Evans-Pritchard – existe um problema significativo associado às próprias condições do saber. A maioria concordará com Foucault acerca da necessidade de estabelecer algumas distinções. Por um lado, existe o facto das distinções necessárias sobre a verdade em si mesma. Primeiro: “*uma verdade que seja da mesma ordem do objecto – uma verdade que, pouco a pouco, se esboça, forma e equilibra, manifestando-se através do corpo e dos rudimentos da percepção*”; segundo: “*uma verdade que se desenha à medida que as ilusões se dissipam*”; e terceiro: em simultâneo, “*deve existir também uma verdade da ordem do discurso – uma verdade que permita ter sobre a natureza ou a história do saber uma linguagem que seja verdadeira*” (ver Foucault, 1973, p. 320; minha ênfase). Estas distinções deveriam ter uma aplicação universal. Além disso, impõe-se uma pergunta importante sobre o estatuto de

um discurso verdadeiro. Conforme observa Foucault, “ou esse discurso verdadeiro encontra o seu fundamento e o seu modelo nessa verdade empírica cuja gênese na natureza e na história ele próprio traça, e *ter-se-á uma análise de tipo positivista* [...]”; ou o discurso verdadeiro se antecipa a esta verdade cuja natureza e história ele próprio define [...], e então *ter-se-á um discurso de tipo escatológico*” (Foucault, 1973, p. 320; minha ênfase).

Estas demarcações metodológicas – sobre os tipos de verdade, as condições da possibilidade de um discurso verdadeiro, e a tensão entre o tipo positivista e o escatológico – fazem sentido. Existirá realmente uma forma de conceptualizar com rigor a realidade africana enquanto não abordarmos estas demarcações?

A fim de esclarecer algumas das consequências inerentes a estas observações, gostaria de me debruçar séria e longamente sobre o relativismo cultural, tal como desenvolvido por Melville Herskovits, o fundador dos Estudos Africanos nos Estados Unidos; em seguida, trarei brevemente a lume uma tese contemporânea e percuciente defendida por Jean-Loup Amselle, um académico francês e *maître de conférences* na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

O relativismo cultural de Herskovits

Consideremos uma simples questão. As perguntas formuladas por Herskovits acerca das civilizações antigas terão ressonância até junto dos mais cépticos. Quão verdadeiro é o nosso saber sobre elas? Herskovits escreve o seguinte:

[...] estas perguntas afiguram-se lícitas: não será o nosso conhecimento sobre as civilizações do paleolítico, na melhor das hipóteses, demasiado pobre? Não será o nosso conhecimento sobre a vida real dessas pessoas demasiado escasso para proferir julgamentos? Em que tipo de habitações viviam estes homens desde os tempos mais remotos? Que tipo de linguagem falavam? Qual a sua religião e organização social? Que tipo de vestuário envergavam? Além da carne dos animais cujos ossos encontramos nas pilhas de detritos, o que comiam? Podemos colocar estas questões e outras mais; infelizmente, as respostas para a sua maioria baseiam-se apenas em palpites, por mais sagazes que sejam. (Herskovits, 1929, p. 121).

O problema (a par do verdadeiro significado da chamada crise das ciências sociais em geral e dos Estudos Africanos em particular) pode ser aqui mencionado. Segundo Benoît Verhaegen (1974), este reside na tensão entre a reivindicação e a vontade de verdade dos discursos

empíricos (nos quais, supostamente, a realidade determina a credibilidade e a objectividade do discurso) e as reivindicações dos discursos escatológicos (nos quais uma promessa e o valor de uma esperança devem actualizar uma verdade no processo de realização do seu ser). Conforme nota Foucault, no quadro desta tensão, o marxismo, sob uma perspectiva contemporânea, entra em contacto com a fenomenologia e postula o ser humano como um objecto perturbador do saber. Por outras palavras: concluímos que Auguste Comte e Karl Marx testemunham uma configuração epistemológica na qual a “escatologia (enquanto verdade objectiva decorrente do discurso sobre o homem) e o positivismo (enquanto verdade do discurso definida a partir da verdade do objecto) são indissociáveis” (Foucault, 1973, pp. 320-21).

Esta noção deve assumir-se como uma exigência intelectual. Na década de 1960, a maioria dos projectos africanos de natureza marxista ignoraram a complexidade das suas próprias raízes epistemológicas, eliminando assim os paradoxos do seu discurso e da sua prática. Acresce que, ao descurarem a história (como enquadramento dos seus próprios discursos) e as historicidades contraditórias dos seus “objectos” de conhecimento, os empreendimentos não-marxistas tenderam a privilegiar a alegoria das sociedades fechadas e inexistentes, reduzidas a um passado mítico, ou postularam um modo subjuntivo, justificado por um salto acrítico da história para uma escatologia cristã, de que é exemplo o projecto de Mbiti (1971). Em todos os casos, um passado, uma história, ou melhor, as histórias de África foram apagadas e a ideia de África limitada a uma potencialidade. Recordemos o conselho de Herskovits:

[...] não tenhamos ilusões, o relativismo cultural é uma filosofia “resoluta”. Exige aos seus paladinos a alteração das respostas decorrentes de algumas das condicionantes enculturativas mais poderosas a que estiveram sujeitos, os etnocentrismos implícitos nos sistemas de valor específicos da sua sociedade. Para os antropólogos, isto significa acompanhar as implicações dos dados que, quando confrontados com o nosso sistema enculturado de valores, geram conflitos nem sempre fáceis de resolver. (Herskovits, 1972, p. 37).

Apesar de contestar as lições marxistas sobre África, reconheço que os marxistas tiveram uma certa razão ao insistir na existência de uma relação de necessidade entre a prática da ciência social e a da política e, por conseguinte, da ética. Apesar de podermos discordar das suas conclusões políticas, não há como negligenciar a sua importância e as provas que desvendam no tocante à ideia de África. Quanto ao futuro, o custo (ou o preço) das mitologias sociais (desenvolvimento, modernização,

etc.) forjadas pelo funcionalismo, antropologia aplicada e colonialismo é de tal ordem que a redefinição do discurso e da prática “africanistas” deve ser isomorfa com a das nossas expectativas políticas. O mesmo se aplica ao passado: qual o preço a pagar para reacender o que foi enterado, ofuscado ou simplesmente esquecido?

Abordemos o projecto marxista e as suas implicações. A partir da década de 1950 em diante, com o despertar político da África negra, o marxismo assumiu-se como a fonte de inspiração para a renovação do país. Enquanto uma admirável apoteose, no sentido em que, desde o início, as promessas subjacentes foram apresentadas como manifestações concretas da vida de pessoas reais e uma negação do exílio que as tornara cativas, o marxismo parecia corresponder à ferramenta e à ideia perfeitas para transcender aquilo que o colonialismo havia incorporado e decretado em nome do capital.

Outra consequência incontornável foi a nova inflexão conferida aos Estudos Africanos pelos conceitos marxistas, logo após a última guerra europeia, cuja intenção explícita e cujo quadro teórico impugnam claramente o dogmatismo das ciências coloniais e os seus programas culturais no concernente às sociedades não-ocidentais. Os debates acerca do modo de produção asiático, do modo de produção de linhagem e dos conceitos de tradição oral e de pensamento selvagem abriram novos horizontes. De qualquer modo, com Yves Bénot, Endre Sik, Jean Suret-Canale e outros mais, estes conceitos tornam-se facetas de um Africanismo militante que transforma progressivamente os objectivos e os métodos da antropologia, da sociologia, da história e da economia política.

Por outro lado, durante o mesmo período, os homens de acção da esfera política em África – sensíveis a este poder de conversão do pensamento marxista e seduzidos pelas metáforas de uma sociedade igualitária, cuja organização assenta em reguladores económicos ao serviço do melhoramento dos indivíduos, de todos os indivíduos – engendraram a libertação política dos novos países africanos à luz da revolução marxista. De facto, este plano político desencadeou a generosidade do Africanismo marxista e regeu-se pelas mesmas normas: a evidência de uma condição humana comum; uma resistência partilhada contra os privilégios da história, raça ou classe; e uma negação da equivalência da propriedade e do poder político. Além disso, visando a dessacralização dos pressupostos civilizacionais da violência colonial, a era dos socialismos africanos floresceu. Amiúde brilhantes a nível formal, estes funcionavam e existiam como textos marcados pelas fantasias de um novo advento ilusório da história. No âmbito das suas articulações concretas nas formações sociais, revelaram ser, ao longo

dos anos, meros desvios dos projectos marxistas que alegavam instituir. O rigor do discurso materialista de Nkrumah foi acompanhado de uma das mais medíocres ditaduras políticas; com o passar dos anos, o ensaio socialista de Sekou Touré acabou por ser apenas uma ordem autocrática cujo esforço, em última análise, confundiu todos os investimentos e as figuras marxistas que justificara inicialmente; o conceito de *Ujaama*, de Nyerere, cujo socialismo estatal deveria trazer melhorias, apenas exibiu as contradições dos mecanismos burocráticos que asfixiavam as classes privadas de direitos civis; finalmente, a elegância das leituras de Marx e Engels realizadas por Senghor constitui um simples objecto de exegeses sapientes orientadas para eruditos, na esteira de Althusser ou Jean-Yves Calvez.

Contrariamente ao clamor racista e às teses originadas por análises condescendentes, este fracasso, a meu ver, não é exclusivo dos intelectuais africanos. Com efeito, é possível relacioná-lo com o próprio fracasso do Africanismo marxista e das suas inconsistências epistemológicas. Seja como for, importa realçar que os mitos do socialismo africano e do Africanismo marxista apresentam o mesmo local de origem: um espaço circunscrito que, no pensamento marxista, estipula e celebra os poderes da “revolução”, determina os direitos e os conflitos de pessoas concretas que compõem esta totalidade que é o proletariado sem rosto e, sobretudo, organiza as suas missões. A partir desse local, definiram-se sonhos e sistemas que insistiram exclusivamente – e, por vezes, continuam a fazê-lo – no direito à diferença e nas virtudes da alteridade com vista a estabelecer a autonomia da cultura africana, assim como o progresso económico e técnico. Por exemplo: a respeitabilidade de uma história africana reconquistada pelo Africanismo das margens do primitivismo, no âmbito do qual a ciência colonial a inserira, consente, nos dias de hoje, relatos duvidosos sobre os faraós. Do mesmo modo, o desdém incómodo e, amiúde, desatento de uma economia política que invoca curvas relativistas como princípios de trabalho, explica a impaciência metodológica que se torna norma e na qual as limitações da história substituem as metáforas sobre a tradição africana, sem qualquer precaução epistemológica. Uma simplificação desta natureza não se detém numa filosofia que – “africanizada” graças a alguns missionários e aos seus discípulos – se esquece das metáforas de conceitos e analogias permitidas em expressões como “ontologia banto” ou “metafísica dogon”, e que funciona cada vez mais numa relação de necessidade entre o significante e o significado que manipula.

Em simultâneo, assiste-se à utilização de determinadas palavras-chave que dominaram o panorama dos Estudos Africanos durante trinta anos – negritude, personalidade negra, autenticidade, etc. – e

que, sem excepção, emanam directamente do pressuposto marxista da centralidade do indivíduo enquanto agente histórico. Decerto que o paradigma marxista se cruzou com as tentações idealistas dos missionários, os primeiros a introduzir métodos adequados para dotarem as suas mensagens de uma dimensão autóctone, tendo em vista uma melhor assimilação. Afigura-se igualmente verdade que o paradigma marxista proliferou na década de 1950, num espaço já conquistado por um Africanismo crítico mas liberal: o de um Georges Balandier e a sua “Sociologia da África Negra”, altamente provocatória, ou de Jan Vassina, cujo conceito de história oral submeteu a ideologia institucional a uma prova pelo fogo. Estas intersecções não invalidam a minha tese, muito pelo contrário. Contribuíram para a descentralização da credibilidade da ciência colonial. No espaço remanescente, o convite marxista tornar-se-ia um desejo da possibilidade de um novo começo; e o marxismo, tanto nas ciências sociais quanto na política, cimentar-se-ia como uma coincidência providencial e uma marca da libertação. Assistiu-se ao raiar de novas marcas, de desvios metodológicos e de uma comoção ideológica certamente discreta mas eficaz que abriam caminho a um processo histórico. Estou convicto de que causaram impacto. Com efeito, na década de 1960, o vocabulário da crítica da razão colonial era marxista, assim como o das independências africanas e dos programas de não-alinhamento. Os regimes, os movimentos progressistas e os seus líderes eram marxistas. Os *interlocuteurs valables* (“os representantes autorizados”) em África também eram marxistas ou, pelo menos, empunhavam uma sintaxe de teor marxista; a maioria dos africanistas respeitados e aceites em África e no Ocidente era marxista ou, pelo menos, simpatizante da doutrina; a disciplina do futuro ora cativante ora aterrorizadora – a economia política – era marxista. O que este adjectivo cristaliza nestas expressões e nas atitudes que escamoteia não revela nada em comum, salvo uma vontade prolixa de ser-se a si próprio e o recurso obscuro a um assombro primordial: somos, no fundo, todos iguais na força do nosso nascimento e na morte. Em suma, somos marionetas num teatro absurdo de fantoches cuja racionalidade básica poderia, pelo menos em termos teóricos, tornar a comunhão do nosso destino e a precariedade da nossa condição humana uma realidade.

O fracasso extraordinário do paradigma marxista tem uma explicação. No seu todo, os discursos inovadores formaram um objecto vago e instável, proposto mas nunca realmente nomeado; indicado mas sempre ausente; amplificado mas, a cada momento, abafado por adjectivos confusos que o mantinham velado. Há aqui qualquer coisa que sugere nitidamente uma mistificação. É certo que alguns líderes

políticos africanos poderiam ter sido desviados do seu caminho, ou melhor, ter acreditado que a disposição das grelhas de uma alteridade racial, tal como está, seria uma afirmação marxista fomentadora de uma sociedade socialista em termos de organização do poder e da produção. É difícil crer que a maioria dos africanistas – africanos e ocidentais – tivesse escorregado nessa abstrusidade. Especificamente preocupados com a experiência de que a conquista de África por um socialismo “de semblante humano” enalteceria a sociedade em nome dos direitos à subjectividade, não poderiam ignorar o facto de que o esforço, os resultados dos seus bons ofícios e o conjunto das suas fórmulas intencionalmente técnicas turvavam algo de essencial. No pensamento marxista, o momento subjectivo é necessariamente anulado por outro de cariz objectivo e, ao mesmo tempo, uma memória da história e das sequências dialécticas. Para ser mais rigoroso – e remetendo para as afirmações tecidas por Marx em 1879 perante o Partido Democrata Social da Alemanha, que encontrara refúgio em Zurique – advogo que a luta de classes constitui a força propulsora da história, mas que nem o acaso nem os riscos inerentes à condição dos indivíduos, membros singulares dessa classe, são história. O materialismo histórico não é uma figuração subjectiva nem um apelo a atitudes individuais e psicológicas mas antes, e sobretudo, uma lei e um foco de pressão e configuração que coagem entre si na escada da história.

Jean-Paul Sartre percebeu-o de imediato e afirmou-o com clareza: primeiro em *Orfeu Negro*, no qual demonstra que o desejo de diferença sentido pelo negro está destinado à autodestruição em nome da dialéctica, embora seja entendido como uma recusa da tese da supremacia branca; e posteriormente em *Critique de la raison dialectique*, na qual redefine os limites da liberdade, corrigindo de um modo radical o romantismo das escolhas absolutas apresentadas como valor exemplar e insolvência do indivíduo em *O Ser e o Nada*. Em África, Léopold Sédar Senghor é, muito provavelmente, o único teórico que esteve atento aos contrastes dos dois momentos da tese marxista desde o início: a rudeza decisiva do direito à alteridade, que constitui o momento subjectivo por excelência e, logo a seguir, a sua absorção no esplendor da subjectividade e no abismo da história. A violência sugerida pela transição do primeiro para o segundo momento, bem como a força de redução do último, justificariam as razões da saída de Aimé Césaire do Partido Comunista francês.

Trinta anos após o afastamento de Aimé Césaire, é provável que as tensões pareçam estar mais definidas. Por outro lado, as escolhas de Césaire e de Senghor tornaram-se duas incógnitas. Por essa mesma

razão, a ordem do discurso africanista reveste-se de uma ambivalência: não terá, então, abrangido o mesmo conjunto? Se a condição subjectiva do sujeito africano personificado por Senghor e Césaire parecia feliz e respeitável na década de 1960, terá sido apenas devido à necessidade de dar espaço à violência da objectividade que inflamaria até à medula, acabando por destruí-la? Perguntas inócuas? De modo algum! Africanos generosos e ingénuos leram as obras dos africanistas marxistas, ou releram Marx, Engels, Mao, muitas vezes em edições baratas provenientes da União Soviética, sendo que, para um grupo considerável, não faltaram motivos para êxtase nestas discussões silenciosas ocorridas entre 1955 e 1965. Na realidade, estes “diálogos” nada mais eram do que o eco dos incitamentos explícitos à violência, preconizada em obras que despertaram a consciência política destes africanos em nome da alteridade cultural. Em resumo, as suas leituras foram adulteradas desde logo pela “má-fé” – no sentido sartriano – dos apelos à alteridade histórica e cultural. Em nome de uma lealdade incondicional a Marx, houve quem recorresse às armas para combater o estado neocolonial ou prejudicar os socialismos africanos, acabando por ser derrotado, como é evidente.

Numa espécie de contra-ataque a estas apostas perdidas, seguiram-se novas e veementes exortações que repetiram a lição marxista na sua objectividade irreductível. Surgiram regimes políticos – tais como os de Angola, Benim e Congo – e novas associações, designadamente as responsáveis por reunir os marxistas africanos. Estes apelos eram mobilizados contra os comentários políticos e as atitudes que valorizavam a subjectividade e as marcas idealistas da diferença, alegando, por outro lado, envidar esforços no sentido da aplicação rígida e rigorosa do código socialista. Enfim, as variantes discutíveis em torno do tema “Marx, o europeu do século XIX, não conhecia África” deram lugar a outro: “Marx, o guia universal”.

Esta transição foi importante na medida em que informou, supostamente, as tendências mais agressivas da investigação contemporânea, bem como alguns dos debates ideológicos mais frutíferos, como os suscitados por Paulin Hountondji na filosofia, Majhemout Diop sobre a noção de classe e A. Dieng sobre a questão marxista enquanto problema africano. Foi igualmente realçado que esta transição ou conversão implicaria, em última instância, uma recuperação notável da historicidade ocidental. O período colonial fundou esta historicidade como disponibilidade de capital. Em prol da universalidade de Marx, esta foi instaurada, por fim e em plena luz do dia, como um requisito dos códigos marxista e socialista, depois do vocabulário hipócrita utilizado nos últimos trinta anos. Que símbolo!

Na obra *Marx, the West, and Africa*, Bogumil Jewsiewicki dedica-se a esta questão fulcral, entre muitas outras. As acepções destes três termos saturados e opacos, as relações no seio das quais se definem mutuamente e as arquitecturas teóricas ou concretas que autorizaram, não são evidentes nem simples. Urgia descrever a natureza teatral destes conceitos, decifrar a sua polissemia e os valores que ganham ou perdem consoante o contexto. Jewsiewicki fá-lo com competência e uma mestria fruto de largos anos de estudo acerca do significado destes conceitos enquanto recursos e paciência. O leitor atento da sua monografia partilhará da mesma opinião. Jewsiewicki apresenta um estudo que se afigura também um proclamar das contradições e inconsistências intelectuais, em parte responsáveis pela presente crise na ciência africanista e pelos fracassos na renovação do espaço político africano no rescaldo da experiência colonial. Tal como tentei fazê-lo nas páginas anteriores, obriga-nos a repensar a história africana do marxismo e a confrontá-la com os princípios do relativismo.

Talvez seja agora o momento para proceder a uma releitura cuidada de *Economic Life of Primitive Peoples* (1940), de Herskovits, e a uma reanálise da dicotomia básica entre a vida antes da máquina e a vida depois da máquina, entre o “estranho” e o “familiar.”

Na sua conhecida obra *Cultural Relativism* (1972), Herskovits sublinha que o relativismo cultural – ou seja, uma abordagem anti-etnocêntrica à alteridade – deve ser entendido como um método, uma filosofia e uma prática.

Como método, o relativismo engloba o princípio da nossa ciência (ou seja, a antropologia) segundo o qual, no estudo de uma cultura, procura-se alcançar o maior grau de objectividade possível; não julgar os modos de comportamento que são objecto de descrição, nem tentar alterá-los. Na realidade, pretende-se compreender as sanções do comportamento em termos das relações estabelecidas no seio da própria cultura, abstendo-se de interpretações baseadas num quadro de referência pré-concebido. O relativismo enquanto filosofia incide sobre a natureza dos valores culturais e ainda sobre as implicações de uma epistemologia emanante de um reconhecimento do poder do condicionamento enculturativo na formação do pensamento e do comportamento. Os seus aspectos práticos incluem a aplicação – a prática – dos princípios filosóficos resultantes do método, num panorama mais alargado e transcultural do mundo. (Herskovits, 1972, pp. 38-39).

Por conseguinte, o projecto promove expressamente a necessidade de formular afirmações que se integrem no contexto dos termos e das experiências entendidas e apreendidas pelo actor, denunciando, com a máxima clareza, a parcialidade do preconceito. A exigência de uma

abordagem desta natureza no Africanismo actualiza uma tarefa hermenêutica que visa interrogar a realidade da “distância temporal” e da “alteridade” com um rigor semelhante ao do aventado por Hans-Georg Gadamer a propósito da consciência histórica:

- Devemos elevar os preconceitos que regem a compreensão a um nível consciente e, dessa forma, reconhecer a possibilidade da manifestação, por direito próprio, de “outras metas” a partir da tradição – o que mais não é do que reconhecer a possibilidade de compreender uma coisa como *alteridade*.
- [...] o que exige um esforço de compreensão é aquilo que se manifesta de antemão e por si mesmo na sua alteridade. [...] é necessário constatar que toda a compreensão começa com o facto de algo nos *interpelar*. E, uma vez que conhecemos agora o significado exacto desta afirmação, reivindicamos *ipso facto* a colocação dos preconceitos entre parênteses. Assim, chegamos à nossa primeira conclusão: a colocação entre parênteses dos nossos juízos em geral, e naturalmente dos nossos próprios preconceitos em primeiro lugar, acabará por impor exigências de uma reflexão radical sobre a ideia de interrogação enquanto tal (Gadamer, 1979, pp. 156-57).

A identidade das tarefas que reclamo ao associar a meditação de Gadamer sobre o problema da consciência histórica ao relativismo de Herskovits pode estar igualmente reflectida nas semelhanças existentes entre história e antropologia. Claude Lévi-Strauss assinalou-as e serviu-se delas para postular as duas disciplinas como as duas faces do mesmo Jano:

[...] a diferença fundamental entre as duas disciplinas não reside no assunto, no objectivo ou no método. Partilham o mesmo assunto, a vida social; o mesmo objectivo, uma compreensão mais aprofundada do homem; e, de facto, o mesmo método, uma vez que apenas a proporção das técnicas de investigação varia. Diferem mormente nas perspectivas complementares adoptadas: a história organiza os seus dados relativos às expressões conscientes da vida social, ao passo que a antropologia procede à análise dos seus fundamentos inconscientes. (1963, p. 18).

O termo *Einfühlung*, que significa “sensibilidade”, está patente no relativismo cultural de Herskovits e faz-me recordar de uma tentação extraordinária enfrentada pelo missionário belga Placide Tempels, na década de 1940 – uma era caracterizada pelo predomínio dos modelos reducionistas na antropologia. De modo a pronunciar-se sobre o outro com sensatez, a tentação consistia precisamente numa fusão – numa identificação com o outro de tal ordem que culminava na transformação

nesse outro (pelo menos, uma vez). Não obstante a sua legitimidade, um projecto deste cariz e os seus procedimentos de *Einfühlung* são essencialmente difíceis de compreender, pelo menos em princípio. Parecem ter como pressupostos, no mínimo, duas teses ambiciosas. A primeira remete para a possibilidade de uma fusão do Eu com o Outro, que, superando ou negando o carácter indeterminado e imprevisível do Eu, propõe que o Eu pode realmente *conhecer* o Outro. Num texto poderoso, Sartre aludiu a algumas das dificuldades mais relevantes e contraditórias desta tese (1956, p. 353).

O segundo problema emana da transparência questionável do objecto da antropologia. Para Herskovits, o ser humano enquanto objecto de conhecimento e ciência afigura-se um dado óbvio justificado pela história e a dinâmica do espaço cultural. Como tal, atribui pouca importância às “invariantes culturais” de Schmidt numa perspectiva comparativa ou à teoria da “indeterminação” de Edel “pois a dificuldade cingir-se-ia a questões semânticas” (Herskovits, 1972, pp. 56-57).

De resto, o problema parece ser análogo ao de apurar *a base mais adequada* para a dedução dos princípios gerais do comportamento humano em termos da relação entre a forma e o processo. Nesta matéria, a questão é clara [...], a experiência específica de *cada sociedade confere uma expressão formal e historicamente singular aos processos subjacentes*, que desempenham um papel activo na formação do destino de todos os grupos humanos. (Herskovits, 1972, p. 57, minha ênfase).

Em síntese, Herskovits privilegia a centralidade da cultura como totalidade, em detrimento da consciência individual. Consequentemente, uma dinâmica social colectiva parece constituir uma espécie de consciência de uma sociedade, no plano diacrónico ou sincrónico. Nesse sentido, verifica-se uma confirmação clara da configuração tradicional da antropologia, isto é, nas imediações da biologia e fisiologia do século XIX. Todavia, Herskovits insiste que o objecto de estudo da “sua abordagem transcultural” é o “*Homem por inteiro*” [sua ênfase], à luz das diferenças e semelhanças entre as sociedades, e os processos através dos quais os vários povos têm de alcançar esses fins que todos eles devem alcançar, visando a sua sobrevivência e a sua adaptação aos ambientes naturais e sociais que os rodeiam” (Herskovits, 1972, p. 108). Uma pergunta mantém-se: em que consiste este “*Homem por inteiro*”? De que modo foi concebido enquanto objecto possível de conhecimento e ciência, e a partir de que espaço epistemológico e cultural?

Centrando-se nas variações das hipóteses sobre este “*Homem por inteiro*”, Herskovits considera as interpretações deturpadas como

dependentes de atitudes inapropriadas, tomando como exemplo o paradoxo da história da antropologia: “Os primeiros estudantes do homem”, observa Herskovits, “[...] realçaram o conceito de ‘natureza humana’ para que, no fundo, pudessem organizar as discrepâncias observadas numa mesma gaveta. Posteriormente, foi conferido um maior destaque a essas diferenças mas, uma vez mais, com o intuito de demonstrar quão diversas podiam ser as manifestações das tendências humanas comuns” (Herskovits, 1972, p. 57). Ou, como acontece com o “Homem” antes e depois da máquina, Herskovits antagoniza as experiências e agrupa as culturas consoante o tipo das suas tecnologias (Herskovits, 1940, p. 22).

Aparentemente, o conceito de “*Homem por inteiro*” não se baseia numa distinção nítida entre, por um lado, o objecto e o sujeito de uma cultura, de uma língua, de um pensamento e, por outro, o sujeito e o objecto do discurso antropológico. Aliás, a meu ver, o conceito actualiza um truísmo da antropologia física da época, principalmente nas primeiras obras de Herskovits: para conhecer o Homem (com letra maiúscula), é indispensável conhecer as variedades, as diferenças e as semelhanças do homem. O contributo de Herskovits em *Man and His World* (1929) constitui um exemplo concreto. No capítulo da sua autoria intitulado “The Civilizations of Prehistory”, Herskovits utiliza reiteradamente afirmações como: “não sabemos dizer que *tipo de homem* viveu nos primórdios da pré-história” (1929, p. 108); “*O Homem do período pré-chelense* exibia traços civilizacionais reduzidos e devem ter sido necessárias centenas de gerações até chegar a este estágio” (1929, p. 110); “Estamos certos de que o homem paleolítico viveu em África [...]” (1929, p. 127); “o maior contributo do *homem neolítico* para a civilização humana foi o de aprender a domesticar as plantas e os animais” (1929, p. 130, minha ênfase).

O facto de Herskovits estar ciente do problema (e da complexidade da pergunta “O que é o homem?” – uma pergunta fundamental que reporta à antropologia de Kant) torna-se manifesto quando consideramos o declínio dos conceitos de civilização e cultura no singular e no plural; em regra, o singular postula a unidade da humanidade, e o plural, a sua diversidade e variação cultural. A imagem mais expressiva da arte da dupla linguagem de Herskovits encontra-se na sua breve crítica de 1961 a Henry E. Garret, um professor de psicologia que considerava as diferenças e as desigualdades raciais factos empíricos, os quais estavam a ser alvo de contestação por um conluio de apóstolos do “Dogma Iguatário”. Os argumentos de Garret, publicados numa edição de *Perspectives in Biology and Medicine* (Outono de 1961) constituem um exemplo do que Herskovits apelida de “imperialismo clássico”

(1972, p. 73) noutra ocasião. A crítica de Herskovits traça duas ordens de reflexão diferentes e complementares. Por um lado, existe um argumento explicitamente ético que, em nome da “ciência” e da “razão”, defende a existência de uma historicidade própria de cada grupo humano e até de cada indivíduo. Esta historicidade pode justificar as diferenças entre culturas e entre indivíduos, embora “nenhuma prova cientificamente válida tenha sido apresentada no sentido de demonstrar que essas diferenças, seja em termos de inteligência geral seja em termos de aptidões específicas, estão relacionadas com a raça” (1972, p. 115). Por outro lado, uma ordem mais discreta, fortemente constringida mas implícita, alude a uma questão epistemológica importante, susceptível de ser ilustrada através de uma afirmação de Foucault: “A cultura ocidental constitui, sob o nome do homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser um domínio positivo de saber e não pode ser um objecto de ciência” (Foucault, 1973, pp. 366-67).

Essencialmente relacionado com valores, o relativismo cultural é, diacrónica ou sincronicamente, “uma abordagem à questão da natureza e do papel dos valores na cultura”, conforme constatado habilmente por Herskovits (1972, p. 14). Como tal, define-se a si mesmo como uma interrogação vívida do etnocentrismo:

O cerne do relativismo cultural corresponde à disciplina social que resulta do respeito pelas diferenças – do respeito mútuo. O destaque conferido à legitimidade de vários modos de vida, e não apenas de um, constitui uma afirmação dos valores em cada cultura. Essa ênfase pretende compreender e harmonizar metas em vez de julgar e destruir aquelas que não se encaixam nas nossas. A história cultural diz-nos que, por mais importante que seja discernir e estudar os paralelismos nas civilizações humanas, não é menos importante discernir e estudar as diferentes formas engendradas pelo homem com vista a satisfazer as suas necessidades (1972, p. 33).

Na esteira de Kluckhonn, Herskovits acreditava que “a doutrina segundo a qual a ciência está alheada dos valores [...] constitui uma herança perniciosa que provém de Kant e outros pensadores (1972, p. 42). A obra *The Human Factor in Changing Africa* (Herskovits, 1967) corresponde, provavelmente, ao exemplo mais concreto desta convicção, mormente os dois capítulos acerca da redescoberta e integração.

Acrescentemos então ao debate o estruturalismo, a outra principal corrente relativista no âmbito da antropologia. Numa leitura cuidada do estruturalismo, após explanar sobre o modo linguístico e a sua transposição nas obras *Antropologia Estrutural* (1963) e *Pensamento Selvagem* (1966), de Claude Lévi-Strauss, Paul Ricoeur reflecte sobre a

obra *Theology of the Historical Tradition of Israel*, do teólogo alemão Gerhard von Rad, e tece a seguinte observação:

Deparamo-nos com uma concepção teológica exactamente inversa à do totemismo e que, por ser inversa, sugere uma relação inversa entre diacronia e sincronia e foca o problema da relação entre a compreensão estrutural e a compreensão hermenéutica com maior urgência (Ricœur, 1974, p. 45).

Esta afirmação brota tanto de uma crítica metodológica do estruturalismo quanto de uma tese filosófica. Segundo Paul Ricœur, a crítica demonstra que “a consciência da validade de um método [...] é indissociável da consciência dos seus limites” (Ricœur, 1974, p. 44). Para Ricœur, estes limites seriam de dois tipos: “por um lado [...] a transição para o pensamento selvagem é efectuada por graça de um exemplo que já é demasiado favorável e que constitui, porventura, uma excepção em vez de um exemplo. Por outro lado, a meu ver, a transição de uma ciência estrutural para uma filosofia estruturalista não é muito satisfatória nem muito coerente” (Ricœur, 1974, p. 45). Se a minha interpretação da leitura crítica de Ricœur sobre *Antropologia Estrutural e Pensamento Selvagem* de Lévi-Strauss estiver correcta, o exemplo que permite a primeira transição é a tese de Lévi-Strauss segundo a qual as relações de parentesco constituem uma linguagem ou, simbolicamente, as regras do casamento constituem as “palavras do grupo”, para utilizar expressão de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1963, p. 61; Ricœur, 1974, p. 36). Quanto à segunda transição, a sua fragilidade, no entender de Ricœur, prende-se com o conceito lévi-straussiano de bricolagem. Eis a pergunta do filósofo francês:

Não terá [Lévi-Strauss] embusteadado ao estabelecer uma associação entre o estado do pensamento selvagem e uma área cultural – em particular, a da “ilusão totémica” – na qual as disposições são mais importantes do que o conteúdo, na qual o pensamento é, de facto, bricolagem, lidando com um material heterogéneo, com retalhos de significado? Este livro nunca coloca a questão da unidade do pensamento mítico. A inclusão de todo o pensamento selvagem na generalização constitui um dado adquirido. Agora, questiono-me sobre se a base mítica da qual nós (ocidentais) provimos – com os seus núcleos semítico (egípcio, babilónio, aramaico, hebraico), proto-helénico e indo-europeu – se presta facilmente à mesma operação; *ou melhor, e sublinho este ponto, decerto que se presta a esta operação, mas será que o faz totalmente?* (Ricœur, 1974, pp. 40-41; minha ênfase).

O efeito global deste raciocínio é importante pois implica dois problemas essenciais. Em primeiro lugar, a “unidade” presumida pelo conceito de

“pensamento selvagem” não está comprovada. Nesse sentido, a obra *Dahomean Narrative*, de Melville e Frances Herskovits, seria apenas um exemplo de uma bricolagem bem-localizada. Em segundo lugar, se o “pensamento selvagem” é uma mera construção hipotética cuja unidade teórica é desafiada pela tensão entre bricolagens contraditórias e bricolagens concretas, bem espacializadas, de que modo poderia ser utilizado como uma medida para efeitos de comparação com a base da qual nasceu a tradição ocidental?

Permitam-me que me detenha neste ponto para analisar a última frase da minha citação de Ricœur. Será que a base mítica da qual provêm os ocidentais se presta *inteiramente* ao mesmo tipo de operação que o pensamento mítico cultural não-ocidental? Enquanto hipótese, poderíamos adoptar a ideia de Herskovits segundo a qual o mito é uma narrativa cultural, “entendida como uma consequência da capacidade linguística do homem e do seu fascínio por continuidades simbólicas. Porém, enquanto facto cultural, encontra igualmente uma expressão dinâmica na interacção entre os estímulos externos recebidos por um povo e a inovação surgida internamente” (Herskovits, 1972, p. 240). Além disso, nos seus estudos controversos e brilhantes, Edmund Leach demonstrou que as narrativas bíblicas se podem prestar à análise estrutural (1980; Leach e Aycock, 1983). Apesar de Georges Dumézil ter rejeitado o conceito de estruturalismo e se ter declarado um não-estruturalista (Dumézil, 1980, p. 11, n. 17), as suas obras também revelam de um modo convincente a imposição, nas experiências históricas e culturais indo-europeias, de tipologias, sistemas de transformações e padrões semelhantes aos produzidos pela análise estrutural em sociedades não-ocidentais (ver, por exemplo, Dumézil, 1980). *The Drunken King* (1982), de Luc de Heusch, constitui uma das primeiras análises estruturalistas sistemáticas aplicadas aos mitos bantos e fundamenta a sua metodologia nas lições de Lévi-Strauss e Dumézil. Estes factos parecem enfraquecer a afirmação sólida de Ricœur, pelo menos em parte.

Todavia, no que se refere à tradição histórica de Israel, Ricœur afirma identificar um conjunto de historicidades que parecem ser inexistentes nas culturas e sociedades totémicas (Ricœur, 1974, pp. 45-56), acabando por distinguir três. A primeira historicidade, a de *um tempo escondido*, expõe a acção de Yahweh na saga mítica da história de Israel. A segunda, a da *tradição*, edifica-se sobre a autoridade do tempo escondido. Através de leituras e interpretações sucessivas desta autoridade, a tradição apreende o seu passado e o seu futuro, reflectindo-os como uma *Heilsgeschichte*. Por fim, recorrendo à linguagem de von Rad, Ricœur descreve a historicidade da hermenêutica

como “*Entfaltung*, ‘desenrolar’ ou ‘desenvolvimento’ para designar a tarefa de uma teologia do Antigo Testamento que obedece ao carácter histórico tripartido do *Heilige Geschichte* (o nível dos acontecimentos fundadores), o *Überlieferungen* (o nível da constituição das tradições) e, finalmente, a identidade de Israel (o nível de uma tradição constituída)” (Ricœur, 1974, p. 47).

Apesar de esta teoria fazer sentido, como poderemos passar das histórias fundadoras de Abraão, Isaac ou Jacó para o conceito de uma *Heilsgeschichte* sem a aceitação prévia de que estes acontecimentos fundadores comprovam efectivamente esse conceito? É a fé na confissão, alargada em demasia pelas narrativas e subsequentemente pelo poder dos comentários e das interpretações, que, alcançando de forma progressiva uma confissão mínima, justifica e confirma prontamente a sacralidade de um tempo escondido e transforma-o, primeiro, em marcas do querigma de Deus e, segundo, em história e escatologia.

Verifica-se, então, um paradoxo: a pertinência da leitura de Paul Ricœur reside apenas no facto de poder ser entendida no âmbito da economia de uma tradição documentada e explicada na perspectiva de um cristão ocidental. Por outro lado, é o próprio fundamento desta tradição, e sobretudo o postulado da singularidade e especificidade da história de Israel, que confere significado à hermenêutica de Ricœur e à sua ambição. Estamos efectivamente perante uma espécie de círculo fortemente fechado, cuja expansão assenta no exagerar da sua própria importância a partir da lógica interna de um diálogo entre os seus diferentes níveis de significado. De facto, das margens do Cristianismo, ou melhor, das margens de uma história ocidental que institucionalizou o Cristianismo, como não pensar que se trata apenas de uma exegese de uma tradição bem-localizada e tautológica, aparentemente incapaz de imaginar a própria possibilidade da sua exterioridade, nomeadamente a possibilidade de, nas suas margens, outras tradições históricas serem igualmente credíveis, significativas, respeitáveis e sustentadas por historicidades relativamente bem-delineadas?

Nos enunciados filosóficos de Herskovits, encontrei motivos para acreditar na verdade como uma meta. Outras tradições fora do espaço ocidental, do Cristianismo e dos seus procedimentos institucionalizados, assim como das filosofias secularizadas contemporâneas, também glosam sobre os seus próprios tempos escondidos e todas, cada uma à sua maneira, testemunham as suas próprias historicidades. Serão duas, três ou quatro historicidades? O que deveria realmente importar é o desafio subjacente a esta interrogação. Conforme observado por Herskovits com propriedade:

subsiste o desafio de trazer os conceitos e as hipóteses até ao laboratório do campo transcultural, e de testar o seu valor de generalização ou extrair novas generalizações. Porventura, a palavra “desafio” é demasiado austera para o nosso significado implícito. Na tradição do saber humanístico, trata-se de um convite à descoberta de recursos vastos, susceptíveis de nos informar e deleitar em prol da literatura e do pensamento mundiais. (Herskovits, 1972, p. 241).

Se encarado com seriedade, este último convite só poderá destruir o Africanismo clássico – ou, em todo o caso, colidir com os seus quadros conceptuais e os seus limites. No caso da antropologia africana, a investigação de Jean-Loup Amselle confirma-o categoricamente.

Uma Crítica à “Razão Etnológica”

Em *Logiques métisses* (1990), Amselle pretende questionar os pressupostos teóricos da “razão etnológica” e equacionar a possibilidade de uma inversão da perspectiva antropológica. No fundo, *Logiques métisses* constitui uma crítica à “razão etnológica”, a qual, por definição, separa sempre os elementos do seu contexto, submete-os a um processo de estetização e, em seguida, recorre às suas supostas diferenças para classificar tipos de conjuntos políticos, económicos ou religiosos. Por conseguinte, no tocante a África, evidenciamos certas dicotomias clássicas, designadamente Estado e sociedades segmentárias, mercado e economias de subsistência, Islamismo ou Cristianismo e paganismo, etc. Amselle apresenta a “*raison métisse*” como uma razão contrária a esta “razão” que percorre a história do pensamento ocidental, qual fio de Ariadne. Ao invés de diferenciar e dividir, esta razão seria a prova da “indistinção” ou do sincretismo original dos elementos numa totalidade social, resolvendo, pelo menos, o dilema que opõe a “universalidade dos direitos do homem” ao “relativismo cultural”. Trata-se de um dilema que, em matéria de valores políticos, actualiza a tensão e o contraste entre a universalidade enquanto totalitarismo e o relativismo cultural enquanto manifestação da democracia. Amselle escreve o seguinte:

Toute notre démarche consistera [...] à montrer que le relativisme culturel suppose l'exercice d'un regard à la fois proche et éloigné sur des entités sociales qui sont en réalité mouvantes et ont été préalablement extraites de leur contexte par l'opération conjointe des voyageurs, des missionnaires et des militaires (Amselle, 1990, p. 10).

O nosso método, no seu todo, consiste em demonstrar que o relativismo cultural supõe o exercício de um olhar, ao mesmo tempo próximo e distante, sobre as

entidades sociais, que, na realidade, são mutáveis e foram previamente retiradas do seu contexto pela acção conjunta dos viajantes, missionários e militares.

A estratégia do método compreende duas vertentes: por um lado, a recusa de reduzir as culturas africanas e o conjunto das suas práticas sociais e negociações a uma essência estática; e, por outro lado, a reavaliação crítica da política da universalidade.

Logiques métisses, uma colectânea de nove ensaios, apresenta uma unidade coerente graças à organização temática do conteúdo, inspirada em anos de trabalho no terreno e de investigação na África Ocidental. Os primeiros dois capítulos incidem, respectivamente, na noção de “razão etnológica” e na realidade das tensões internas aplicável a todas as culturas. O seu enfoque recai, sucessivamente, sobre a história da “razão etnológica”, as suas práticas ideológicas e, numa inversão teológica e crítica, nos conflitos e nas negociações culturais que suscitem, sempre e em toda a parte, transformações identitárias nas colectividades. O terceiro capítulo descreve um sistema concreto de transformações (Peul, Bambara, Malinke), ao passo que o quarto capítulo formula teorias a partir da reflexão sobre determinados conceitos elementares da antropologia política, tal como utilizados e aplicados, muito em particular, desde a publicação da obra de 1940 intitulada *African Political Systems*, coordenada por M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard. O debate prossegue de um modo mais ilustrativo nos capítulos cinco e seis, nos quais o autor contesta ambas as tipologias da antropologia política e das classificações etnográficas com base em dois estudos de caso, gwanan e jitumu. Os últimos três capítulos – sobre o paganismo branco, a identidade cultural e o modelo cultural, a compreensão e a acção, respectivamente – reintroduzem o debate num quadro histórico mais alargado dos confrontos políticos e culturais: a quem cabe definir “etnicidades”, “identidades”, “diferenças”? Onde encontrá-las como essências puras, de modo a confirmar a sua existência original?

A colectânea aborda uma série de assuntos fulcrais, nomeadamente a eficiência do modelo da universalidade. Este modelo apoia-se no pressuposto de que a sua racionalidade constitui um paradigma abrangente, explicado por um quadro idêntico ao das sequências dialécticas nas ciências em que estas se afiguram factos observados: acção e reacção em mecânica; diferencial e integral em matemática; combinação e dissociação de elementos em química; positivo e negativo em física. A partir deste modelo rígido, os marxistas (por exemplo, Lenine, 1967) postularam a luta de classes como a rede equivalente na ciência social, estendendo assim a ordem da eficiência (e necessidade) das relações dialécticas para o domínio das ciências sociais. Tratar-se-á de

um processo análogo de expansão teórica quando – a propósito do Estado em África – constatamos, após Amselle, que a política de *African Political Systems*, primeiro, actualiza uma transferência de redes conceptuais e, segundo, descreve os “sistemas africanos”, criando um modelo que explica a razão pela qual a ordem colonial só poderá ser a concretização destes sistemas regionais? Com efeito, a distinção magistral entre sociedades “segmentárias” e sociedades dotadas de um poder político centralizado ou Estado – para utilizar uma expressão de Amselle: “uma redução e desarticulação dos tipos africanos pré-coloniais” – pode ser crucial para a compreensão da lógica da “Regra Indirecta” e de outras políticas coloniais. A reanálise dos regimes teóricos intrínsecos aos fundamentos da antropologia e ao poder desta distinção seria, seguramente, um empreendimento inútil, pelo menos para os especialistas. Porém, uma revisão desta natureza poderia informar os leitores não-especializados acerca de dois aspectos: por um lado, o facto de a antropologia e o colonialismo se reflectirem entre si e, por outro, o modo como as práticas antropológicas africanas operam num método confiante, um método que esclarece o supostamente desconhecido (o segmentário) na sua diferença absoluta, define-o através de conceitos como a evolução e, no mesmo movimento, isola as variedades políticas africanas numa grelha elaborada com base em conhecimentos adquiridos noutro lado.

A segunda questão essencial postula uma alternativa. Assumindo-se contra as implicações essencialistas (a par da projecção totalitária) da tentativa universalista, Amselle sugere uma abordagem diferente:

L'analyse en termes de logiques métisses permet au contraire d'échapper à la question de l'origine et de faire l'hypothèse d'une régression à l'infini. Il ne s'agit plus de se demander ce qui est premier, du segmentaire ou de l'État, du paganisme ou de l'islam, de l'oral ou de l'écrit, mais de postuler un syncrétisme originaire, un mélange dont il est impossible de dissocier les parties. (Amselle, 1990, p. 248).

Uma análise assente na lógica métisse permite, pelo contrário, eludir a questão da origem e formular a hipótese de uma regressão sem fim. Nesse sentido, já não se trata de aferir o que surgiu primeiro, o segmentário ou o Estado, o paganismo ou o Islamismo, o oral ou o escrito, mas de postular um sincretismo original, uma miscelânea na qual seja impossível a dissociação das partes.

Por conseguinte, no caso da África Ocidental, Amselle consegue demonstrar a presença do Estado no segmentário, do Islamismo no paganismo e do escrito no oral. O argumento está devidamente fundamentado e afigura-se credível, transcendendo, em larga medida, o

contexto das invenções mistificadas de “identidades culturais” e “étnicas” na história intelectual da antropologia africana ocidental. Desafia directamente a prática da antropologia em si mesma, sobretudo a sua “razão”, cujas categorias básicas – tais como *ethnos vs. polis*, selvagem/bárbaro vs. civilizado, primitivo vs. desenvolvido, etc. – se revestem de uma irrelevância absoluta. No meu entender, seria expectável que alguns analistas se interrogassem sobre o carácter irregular da descoberta de “elementos” modernos numa cultura “tradicional” entre os intelectuais pós-modernos, mormente os que se inserem em sociedades de transição. Uma vez que veicula expressamente a violência da memória da razão “etnológica”, esta pergunta significativa constitui a prova de que a tese de Amselle está basicamente correcta.

Todavia, subsiste outra questão: a obra *Logiques métisses* suscita a possibilidade de uma antropologia dos poderes. Tratar-se-á realmente de uma antropologia (como deseja o autor) ou outra coisa, como história, por exemplo?

Após a demonstração extraordinária de Amselle, poder-se-ia afirmar, em tom de polémica, que a verdadeira missão dos discípulos de Herskovits e Lévi-Strauss deveria consistir na luta pela promoção do relativismo cultural. Contudo, não creio que a harmonia e o poder ilusórios de uma verdade que nega as suas próprias marcas e significações mereça, pelo menos em princípio, uma posição tão radical nos dias que correm (ou depois de Derrida). Com efeito, a lição de Herskovits tornou-se mais construtiva, assumindo-se como uma alegoria não só para os diálogos transculturais, mas também para a definição dos caminhos possíveis no sentido dos níveis de verdade numa dada cultura. Os discursos sobre o empírico e o escatológico, assim como as condições de construção de um discurso verdadeiro, participam na unidade inimaginável de uma Verdade impossível. Enquanto mediações, transmitem e significam a existência absoluta e a ausência absoluta da Verdade. Nesse sentido, os nossos discursos, numa pluralidade e ambiguidade viabilizadas por Herskovits e outros, testemunham uma actividade de representação que em si mesma lida com a nossa situação colectiva. Conforme afirmado em tempos por Walter Benjamin, “Es existiert bereits als ein sich-Darstellendes”: a Verdade representa-se sempre a si própria.

Da “Arte Primitiva” aos “*Memoriae Loci*”

Por mais incrível que pareça, a arte, em particular a chamada arte primitiva, constitui o melhor reflexo da ideia de África na consciência

contemporânea. Com efeito, se aceitarmos a declaração de Edmund Leach segundo a qual “a noção de artista é uma noção europeia”, a justaposição das duas palavras – “primitiva” e “arte” – parece realçar um paradoxo. Porém, será possível conceber uma obra de arte sem um criador, sem o artista que a executou? Ponderemos sobre esta questão.

Desde o século XVIII, o conceito de primitivismo, precisamente o de arte “primitiva”, pauta-se por uma relação de necessidade com a maioria das produções não-ocidentais e, sobretudo, das da Oceânia e de África. Mas porquê “primitiva”? A obra *History of Art* (1986), de H. W. Janson, inclui uma observação cuja actualidade se mantém:

“‘Primitivo’ é uma palavra um tanto ou quanto infeliz [...]. Ainda assim, nenhum outro termo será mais adequado. Continuemos, portanto, a utilizar ‘primitivo’ como um rótulo conveniente para designar um modo de vida que atravessou a Revolução Neolítica, mas não mostra quaisquer sinais de acompanhar a evolução das civilizações ‘históricas’”. (citado em Price, 1989, p. 1).

Todavia, o impacto desta “arte primitiva” em determinados artistas europeus, nomeadamente Gauguin, Klee, Picasso e outros, propiciou novos usos interessantes. Popularizadas na obra *Primitivism in Modern Art*, de Robert Goldwater, publicada pela primeira vez em 1938, expressões como “arte primitiva na Europa”, “romântico”, “primitivismo intelectual” e “primitivismo subconsciente” pressupõem uma cumplicidade entre as chamadas produções primitivas e a arte moderna europeia, uma arte decadente no entender de alguns críticos que a comparavam, sem hesitações, a criações infantis. Além de uma referência espacial e estética a culturas longínquas e pouco conhecidas, importa mencionar que o conceito foi alargado a ponto de incluir no seu título indefinido elementos tão diversos como as pinturas populares, os desenhos infantis e, ainda, determinadas correntes europeias. Parafraseando a afirmação humorística de Max Deri, todos injectam uma alegria imprescindível numa cultura europeia em declínio (Deri, 1921).

Em suma, é possível constatar que o conceito de arte primitiva reúne e, ao mesmo tempo, veicula duas ordens de significado. Por um lado, a mais recente supera a ruptura entre o “civilizado” e o “selvagem”, rotulando de “primitivo” diversas produções das escolas artísticas “modernas” que, supostamente, teriam restaurado uma noção de natureza, simplicidade e clareza na tradição ocidental e promovido obras dotadas de três características principais no plano estético: uma unidade simétrica da totalidade, uma estilização nítida e uma ênfase da superfície. Sob este ponto de vista, Constantin Brancusi, Franz Marc, Henri Matisse, Pablo Picasso, André Derain e Maurice de Vlaminck, entre

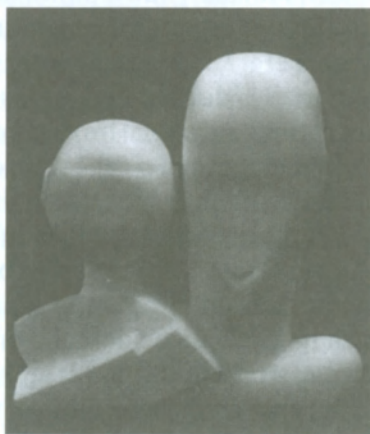
outros, são, sem sombra de dúvida, artistas “primitivos”. Não só se movimentavam num círculo de contracultura simbolicamente análogo ao das “sociedades primitivas”, como também, e mais importante ainda, se sentiam orgulhosos em considerar as obras dessas sociedades uma fonte de inspiração, e procediam a uma reavaliação tanto das técnicas e dos estilos tradicionais ocidentais quanto das suas próprias percepções, atitudes e estéticas, com o intuito de “digerir a arte primitiva” pacientemente e forjar uma nova arte (Goldwater, 1986). Conforme mencionado por Kandinsky, renunciaram à importância do exterior em nome das “verdades interiores” (Kandinsky, 1914).

A segunda ordem de significado, de resto a condição primordial que engendrou os significados anteriormente discutidos, abarca, pelo menos, dois conjuntos complementares. O primeiro é manifestamente influenciado pelos postulados de Darwin relativos à evolução das espécies (ver também Guernier, 1952). Trata-se igualmente do mais antigo e envolve uma fusão nebulosa entre a “arte primitiva” e a arte arcaica, na acepção mais estrita da palavra. Nesse sentido, os seus produtores e as suas culturas testemunhariam os primórdios das civilizações humanas. As seguintes citações retiradas da obra *Primitive Art in Civilized Places* (1989a, p. 2), de Sally Price, dispensam explicações:

Estamos a lidar com as artes de povos cujo conhecimento mecânico é escasso – os povos sem rodas (Hooper e Burland, 1953).

A arte primitiva é produzida por povos que não desenvolveram qualquer forma de escrita (Christensen, 1955).

Quanto ao termo... à falta de outro mais bem conseguido, este passou a designar a arte das sociedades sem classes (Moberg, 1984-85).



Jacob Epstein, *Mother and Child*, 1913. Mármore.
Museu de Arte Moderna, Nova Iorque, doação de A. Conger Goodyear.

Nos séculos XVIII e XIX, sem contemplar os séculos anteriores, esta “arte”, ou melhor, os objectos designados pelo termo “arte” eram, em regra, entendidos como o resultado de um nível inferior de consecução, comparativamente às produções artísticas do Ocidente, e conferiam uma visibilidade concreta ao desvio entre a sensibilidade e criatividade estéticas do Ocidente e do remanescente. Essa “arte” foi alvo de depreciação em virtude do seu carácter “primitivo” face às obras “civilizadas” (ver, por exemplo, Tylor, 1871). Porém, em finais do século XIX e inícios do século XX, as obras menosprezadas do “primitivismo” viriam a introduzir novas sequências estéticas ao contribuírem para uma revolução profunda na tradição ocidental, exemplificada por Gauguin e a escola de Pont-Aven, pelo percurso de Picasso e, em termos mais gerais, pelas correntes artísticas do construtivismo, cubismo, purismo e expressionismo.



Joan Miró, *Painting*. 1933. Óleo sobre tela.
Museu de Arte Moderna, Nova Iorque, doação do Conselho Consultivo.

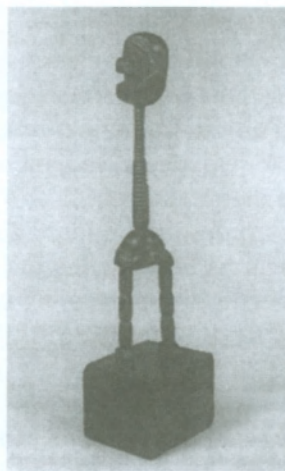
A “integração” da arte “primitiva” concretiza-se por meio de duas operações. A primeira corresponde à “etnologização” das produções de origem ultramarina. Isoladas como um desvio, estas produções eram, de facto, diferentes. Como entendê-las à luz da tradição ocidental? Tylor (1871) constitui, porventura, o melhor representante desta perspectiva “etnologista” ao relacionar o desenvolvimento técnico das artes materiais, além de outros factores, com o desenvolvimento das mentalidades que confirmam posteriormente a inferioridade do “primitivo”. O título completo do seu livro sintetiza perfeitamente a sua posição: *Primitive Culture, Researches into the Development of*

Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. A operação de etnologização consiste em retirar um dado do seu enquadramento concreto (as referências contextuais destinam-se somente para identificar o dado como uma entidade e não um elemento de um todo cultural), analisá-lo (diferenciando-o, de facto, do resto), classificar as suas propriedades e o seu modelo e, por fim, atribuir-lhe uma etiqueta, a par de uma localização específica de acordo com uma dada latitude, longitude, tribo, etc. Na qualidade de artefacto dotado de uma etiqueta, a obra pode ser então arquivada, recuperada e subsumida às grelhas do estudo etnográfico. Porém, é possível insinuar outra componente. Durante o processo, desde a primeira fase da análise até à última fase de significação, poderá ocorrer outra operação: a estetização. Nos estudos etnográficos, o estatuto de arte é atribuído ou recusado a uma produção consoante critérios externos; com efeito, a fim de pertencer ao reino das realizações artísticas, uma dada obra tem de apresentar características e restrições visíveis, tecnicamente susceptíveis de serem situadas numa escala cronológica determinada pela experiência ocidental. Daí a distinção entre objecto artístico e artefacto etnográfico. Contudo, importa frisar que a operação de estetização pode precipitar-se sobre o “objecto primitivo” com ilusões, decepções ou até esclarecimentos de indivíduos excepcionalmente sensíveis que procuram alternativas fora da sua própria tradição. O “bárbaro” torna-se uma alternativa, como é o caso de Gauguin, que, seduzido pela epifania da diferença, pôde proclamar que “a arte primitiva é um leite nutritivo”; e, num tom mais provocatório: “o erro está na arte grega, não obstante a sua beleza.”



Paul Gauguin, *Oferendas de Gratidão*, c. 1891-93. Xilogravura. Museu de Arte Moderna, Nova Iorque. Coleção de Lillie P. Bliss.

Como é sabido, Gauguin foi uma figura marginalizada e psicologicamente instável. A maioria dos indivíduos “sensatos” da época subscrevia o parecer de Tylor. Na obra *Letter on the Usefulness of Ethnographic Museums* (1843), Siebold já havia identificado uma urgência política: os objectos produzidos pelos “primitivos” constituíam uma explicação da sua diferença, além de um meio eficaz para os conhecer tendo em vista a sua subjugação. O projecto de Siebold integra e justifica uma visão reducionista antiga. A inclusão de objectos ultramarinos em museus, em “espaços etnográficos” do Ocidente impõe-se como uma necessidade para expor as culturas ultramarinas, apresentá-las à população metropolitana e atrair o interesse de financeiros com capacidade para investir nas colónias. A vocação da etnologia e o colonialismo estão maravilhosamente emaranhados na mesma lógica. Mas Siebold não é responsável pela sua invenção porquanto a sua voz é consentânea com as suposições imperialistas de um ambiente intelectual já existente, que, na segunda metade do século XIX, conduziu à partilha de África.



Constantin Brancusi, *Little French Girl*, c. 1914-18. Madeira.

Museu Solomon R. Guggenheim, Nova Iorque, doação, Património de Katherine S. Dreier, 1953. Fotografia: David Heald © The Solomon R. Guggenheim Foundation, Nova Iorque.]

Os museus etnográficos foram o palco da articulação entre a etnologia e o colonialismo. Firmavam-se nas mesmas premissas, que corriam para o mesmo objectivo, isto é, a conversão dos territórios ultramarinos ao si-mesmo e à imaginação ocidentais. Nesse sentido, os museus etnográficos assumem-se como a negatividade de uma dialéctica e, como tal, as representações que promovem devem ser negadas a longo prazo. À semelhança das pinturas rupestres, os museus e os seus

acervos continuam a revelar um passado “primitivo”. Assistiu-se, entretanto, a uma proliferação dos museus etnográficos: 1856, Berlim, criação de uma secção etnográfica no Museu de Antiguidades; 1857, Oslo, criação de um museu de etnografia na Universidade de Oslo; 1866-76 e 1877, organização dos museus de Yale e Harvard Peabody; 1869-74, Nova Iorque, Museu Americano de História Natural; 1878, Paris, Le Trocadéro; 1881, Cambridge, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de Cambridge; 1891, Gotemburgo, Museu de Etnografia; 1893, Chicago, Museu de Etnografia de Field; 1897, Tervuren, Exposição sobre o Congo; 1899, Filadélfia, Museu da Universidade.

O empreendimento do museu etnográfico abraçou uma abordagem histórica, aprofundando a necessidade de uma memória relativa a uma civilização europeia arcaica e expondo, conseqüentemente, os motivos para a descodificação de objectos primitivos e exóticos enquanto símbolos e marcas contemporâneos de uma antiguidade ocidental. Nos anos seguintes, alguns artistas europeus começam a questionar o cariz efectivamente “primitivo” da “arte primitiva” ao congregarem nas suas criações as representações aprendidas dos chamados “primitivos”, a sua própria consciência historiográfica e as reivindicações de uma liberdade criativa. O que se traduziu numa reavaliação e num protesto contra uma tradição artística e, mormente, o conceito de obra-prima enquanto “objecto de trabalho executado por um aprendiz com o propósito de demonstrar o domínio adequado da sua arte – embora a ascensão a “mestre” acarretasse privilégios financeiros e outros –; porém, no sentido moderno da palavra, existe uma conotação que extravasa a técnica manual” (Burgin, 1986, p. 153). Não obstante a sua fidelidade para com o seu “lar insular” (em termos referenciais visando um espaço coesivo para as suas imaginações), Georges Braque, Marc Chagall, Max Ernst, Paul Gauguin, Amedeo Modigliani, Pablo Picasso, entre outros, rompem com a tradição da sua certidão de nascimento artística. Além disso, ao invés de se colocarem sob a autoridade de um mestre respeitado e bem-individualizado, transcendem essa veneração ritualista e aventam uma inspiração alimentada pelo impensável: os modelos “primitivos” anónimos que aliam, em silêncio, um génio sem-nome e uma produção.

O desafio inerente à divulgação dos objectos “primitivos” como arte é indissociável de duas questões fundamentais: serão arte, em que sentido e segundo que grelha estética de avaliação? Em alternativa, não poderão ser considerados *memoriae loci*, locais de memória que testemunham e ilustram o espaço da sua origem? Para efeitos metodológicos, ambas as questões podem ser enquadradas no âmbito da tensão entre

a história de arte e a antropologia. A primeira privilegia a sua própria cultura e o seu espaço histórico ao passo que a última se debruça sobre outras culturas e sociedades. Além disso, foi salientado por Robert Goldwater (1986) que a história de arte se promove a si mesma como uma técnica capaz de analisar e valorizar os seus objectos dentro de uma dada tradição artística. A sua relação com as produções não-ocidentais assenta numa base analógica, como é o caso da comparação entre a arte medieval ocidental e a arte africana. Jan Vansina (1984) insiste nesta ideia mas não desenvolve as suas consequências. Consideremos um exemplo: tal como desenvolvido por Franz Olbrechts na década de 1940, o alargamento do método analítico de avaliação de uma obra de arte, formulado por Morelli, ao estudo da arte no Congo parece apontar para uma tese bastante controversa: a universalidade dos métodos da história de arte; a demonstração e ilustração convincentes das suas regras por parte da tradição ocidental, tornando exequível a sua aplicação a qualquer outra tradição existente.



Pablo Picasso, *Les Femmes d'Alger (O Version O)*. 1911-12. Óleo sobre tela.

Museu de Arte Moderna, Nova Iorque. Adquirido por intermédio do Legado de Lillie P. Bliss.

A etnologização e a estetização destes “objectos trabalhados” de origem ultramarina – de agora em diante, será esta a qualificação utilizada para designá-los – afiguram-se problemáticas. Oferecidos, amiúde comprados, e, por vezes, simplesmente saqueados, estes objectos trabalhados, talvez ainda preservando o “primitivo” e adquiridos com o zelo de conhecer e coleccionar, acabam por ter como destino final o museu etnográfico. Qual o seu significado nesse novo contexto, além da apreciação geralmente negativa acerca das culturas que os criaram?



Amedeo Modigliani, *Head*. 1915. Pedra calcária. Museu de Arte Moderna, Nova Iorque.]

Ao olhar para objectos de arte com tipos de “identidades” claramente distintas, descobrimos que o valor calculado (uma combinação de notoriedade artística e avaliação financeira) tende a manifestar uma relação inversa com o grau de por menor constante nas respectivas legendas. Em regra, a explicação sobre um “objecto etnográfico” nos museus sobrelotados de antropologia é apresentada numa prosa extensa visando iniciar o público no esoterismo da sua manufactura, utilização, função social e do seu significado religioso. Se esse mesmo objecto for seleccionado para ser exposto num museu de arte, é natural que a sua avaliação financeira suba, que seja colocado num espaço mais privilegiado (ou seja, que a desordem das peças concorrentes desapareça) e que praticamente toda a informação didáctica seja eliminada. O isolamento de um objecto em relação a outros objectos e a contextualizações prolixas está intimamente relacionado com o Valor. Trata-se, sem dúvida, do princípio reconhecido e explorado pelos negociantes quando expõem as suas colecções com apenas um pequeno autocolante em cada peça remetendo para o número que poderá ser consultado discretamente pelos clientes, a fim de tomarem conhecimento do preço de um dado artigo cuja aquisição estão a ponderar. No entender das pessoas, o *continuum* desde o artefacto etnográfico até ao objecto de arte está claramente associado a uma escala de valor monetário crescente e a uma transição da função (definida genericamente) para a estética enquanto critério de avaliação; no concernente à exposição, todos estes factores correlacionam-se com uma contextualização escrita cada vez mais críptica. (Price, 1989, p. 84).

Qual a memória representada por estas produções em exibição? Há quem diga que constituem vestígios de exórdios absolutos. Porém, alguns dos artistas mais criativos dos últimos cento e cinquenta anos

estiveram obcecados por elas. Neste caso específico, estaremos perante uma vontade consciente de retomar um passado perdido, uma vontade de recuperar feitos pré-históricos? Ou, de acordo com um ponto de vista diferente e mais metafórico, poderemos afirmar que a revolução “primitivista” na arte ocidental actualizou uma nova perspectiva, na esteira dos historiadores ocidentais que passaram de uma história escrita segundo uma visão aristocrata para uma história que realça o horizonte das pessoas comuns?

“Objectos de arte” ou “artefactos etnográficos”, ambos pertencem a espaços específicos. Inseridos no seu contexto original, aquilo que podem significar é necessariamente incomensurável, comparado com aquilo que devem representar numa parede ou num pedestal do museu. No seu próprio contexto, estes objectos são, em sentido estrito, vestígios de outra coisa e funcionam como elementos vivos de uma “reserva material”, correspondendo, em síntese, ao equivalente material de um acervo da vida quotidiana. Tenho em mente determinados “grotescos alexandrinos” – nomeadamente *Marble Hunchback* (um sinal de sorte na Grécia e Roma Antigas) ou *Slave Boy with Lantern* do Museu Metropolitano de Arte de Nova Iorque, e comparo-os com certas obras africanas reproduzidas no livro editado em 1985 por Susan Vogel e Francine N’Diaye, sobretudo, com a Figura Hermafrodita de Dogon (Mali) da Aldeia Yaya. O que é arte e o que não é arte? Ou, colocando de modo mais simples, o que é belo, falso ou feio? Com efeito, à luz da posição adoptada, que nada tem de inocente, os problemas da autenticidade e a questão mais ambígua de elucidar sobre a existência efectiva de uma arte africana tornam-se arbitrárias. Efectivamente, o que designa o conceito de arte e em função de que perspectiva?

Em 1986, na qualidade de comentador de um painel da African Studies Association, abordei a questão e, com prudência, decidi cingi-la àquilo que realmente é: uma pergunta *simples* (*African Studies Review*, n.º 23, 1986, pp. 3-4), uma pergunta que pode ser utilizada para interrogar qualquer tradição artística. No caso africano, por exemplo, do ponto de vista histórico, assiste-nos o direito – por razões óbvias – de perguntar a partir de que momento os “objectos trabalhados africanos” se tornaram “objectos de arte”. Porém, são poucos os académicos que aceitam a exigência de meditar sobre articulações que, primeiro, *etnologizaram* esses “objectos trabalhados” e, depois, *estetizaram* alguns ao transferirem-nos dos museus de história natural para os museus de arte ou, em certos casos, da “floresta” para o sol monetário das galerias de arte. Estas operações e a sua história conduziram à divisão e subdivisão quase *ad infinitum* dos processos e métodos de classificação desses objectos. Desde o período

dos “fetiches” e outros “machados de guerra indígenas” no século XVI, passando pela concepção de “objectos trabalhados” africanos enquanto artigos puramente funcionais e descritos como meios simples que testemunham a transparência da tradição primitiva e a representação dos seus “corpos” (objectos, totens, símbolos, alegorias, etc.), até aos debates actuais, às grelhas analíticas e às estéticas resultantes, a originalidade destes “objectos trabalhados” pode ter sido descurada em virtude da ênfase que estas operações conferem à diferença. Como tal, receio que a natureza possível de qualquer obra de arte tenha passado despercebida.



Figura Hermafrodita. Madeira. Dogon, Mali. Expedição de Paulme-Lifszyc, 1935.
Museu do Homem, Palais Chaillot, Paris.

Maurice Merleau-Ponty chamou a nossa atenção para o facto de existirem criações voluntárias e involuntárias (1973) cujos exemplos estão presentes na poesia e na criatividade da escrita automática improvisada. Com efeito, até podemos invocar a beleza (na forma, no estilo e no propósito) dos graffiti (por exemplo, durante a revolta estudantil francesa em Maio de 1968). Consideremos ainda os desenhos infantis, até há pouco tempo catalogados de ingénuos por não corresponderem *significativamente* à percepção “objectivista” da “perspectiva bidimensional” dos adultos (a qual, aliás, “não pode ser apresentada como uma expressão do mundo que apreendemos e, portanto, não pode assumir uma conformidade privilegiada com o objecto”, conforme constatou Merleau-Ponty). Curiosamente, as chamadas “artes primitivas” foram aglomeradas com as produções infantis,

sendo agora possível descodificar tal absurdo. O seu objectivo era o de reforçar a diferença entre as expressões “brutas” e a “arte” ou “um estilo canónico” (entendido como um *continuum* histórico e uma expressão que domestica e transcende a banalidade da natureza). Tal como demonstrado pelos impressionistas e cubistas, e remetendo para a crítica de Merleau-Ponty a André Malraux, os sentidos e os dados dos sentidos sofreram mudanças ao longo dos séculos, sendo “indubitável que a perspectiva clássica [europeia] não constitui a lei do comportamento perceptivo” (1973).

O verdadeiro problema poderá residir noutro aspecto: no sonho e na linguagem do artista. Independentemente de serem africanos ou europeus, a questão primordial aplica-se a todos: não contam com nenhum “mestre” da verdade além da sua percepção. Recorrendo ao termo de Husserl, estão desprovidos de uma *Stiftung*, que, segundo Merleau-Ponty, constitui uma fundação, uma instituição indicando “primeiro, a fecundidade ilimitada de cada presente que, exactamente por ser único e transitório, nunca pode deixar de ter sido e, portanto, de ser universalmente.” No que se refere às criatividade africanas, acalento a esperança de que a exposição de 1991 intitulada *Africa Explores: 20th Century African Art*, organizada pelo Centro de Arte Africana de Nova Iorque, tenha demonstrado a variedade de estilos individuais e subjectivos, para lá dos preconceitos de outrora em matéria de funcionalidade e anonimato das produções artísticas.

Malraux demonstra eximamente [realçou Merleau-Ponty] que, para nós, aquilo que torna um quadro um “Vermeer” não é o facto de ter sido pintado em tempos pelo homem Vermeer. É o facto de incorporar a “estrutura de Vermeer” ou de falar a linguagem de Vermeer, observando o sistema de equivalências segundo o qual cada elemento, à semelhança de cem ponteiros em cem mostradores, assinala o mesmo desvio. (Merleau-Ponty, 1973, p. 70)

Podemos – e é chegado o momento de nós, críticos e estudantes da arte africana, o fazermos também – ler e tentar esclarecer os discursos presentes nos quadros, as linguagens contraditórias das esculturas, as texturas dos baticques e, a propósito das obras de Thomas Mukomberanwa, Iba N’Diaye, Trigo Piula ou Twins Seven-Seven procurar, nomeadamente, descodificar e divulgar a riqueza de uma linguagem susceptível de ser abafada pelos museus, uma consequência habitual da estabilização que encetam. Além disso, importa abordar um segundo problema fundamental concernente a qualquer obra de arte, seja africana ou europeia, asiática ou oceânica: o significado da sua canonização. Talvez será prudente concordar com o parecer de Merleau-Ponty:

O Museu oferece-nos uma falsa consciência, a consciência de um ladrão. Ocasionalmente, sentimos que estas obras não estavam destinadas a acabar entre estas paredes vazias para o deleite dos que passeiam ao Domingo, das crianças nas suas tardes livres ou dos intelectuais de Segunda-Feira. Temos a vaga sensação de que algo se perdeu e que as reuniões de solteironas, o silêncio tumular e o respeito dos pigmeus não compõem o verdadeiro ambiente da arte. (Merleau-Ponty, 1973, p. 72).

Por conseguinte, a fim de descodificar estes objectos – uma tarefa ambiciosa e, ao mesmo tempo, totalmente ridícula – podemos recorrer a três critérios, pelo menos. O primeiro corresponde ao meio sociocultural e permite identificar os objectos trabalhados consoante os seus produtores: foram, ou são, feitos por recolectores, pescadores, pastores, agricultores? O segundo critério diz respeito às relações sociais da produção e possibilita, dentro da mesma cultura, discernir ou analisar a título complementar a arte palaciana e, por exemplo, a arte dos ferreiros, curandeiros, membros de sociedades secretas, mulheres, etc. O terceiro corresponde ao critério da função e visa classificar estes objectos de acordo com a sua utilização: adivinhação, ritos funerários, entretenimento, vida quotidiana, religião, magia, etc. Através desta abordagem tripartida, seria possível considerar os objectos no contexto do seu verdadeiro legado e superar as deficiências da etnologização e da esteticização dos objectos realizadas pelos antropólogos. Tal como sublinhado por Robert Brain numa afirmação genérica constante no princípio da sua obra *Art and Society in Africa*:

Em África, a arte participou sempre na vida do povo, manifestando-se nos vários quadrantes dos seus mundos, desde o trabalho até ao lazer, passando pela fé; todavia, praticamente todos os estudos gerais elaborados por historiadores de arte ou etnólogos incidem sobretudo no encanto estético da obra de arte ou nas especificidades do estilo e da forma. (Brain, 1980).

Pelo menos na África Central, estes objectos desempenham um papel bastante intrincado no seu contexto original, contrariamente ao apregoado por ideias negligentes que lhes atribuem, apenas e só, um carácter funcional. De facto, o seu ser consolida uma herança, ou melhor, concilia dois significados esplêndidos. Por um lado, por força da vontade da sociedade, destinam-se a uma tarefa específica, estando assim dotados de uma dimensão funcional e utilitária. Uma cadeira é uma cadeira e é construída para servir de assento, independentemente de ser de metal ou madeira, muito ornamentada ou simples. Da mesma forma, a utilização de uma tigela de marfim ou madeira, ou de um tambor com uma decoração rica ou pobre, afigura-se evidente, mesmo se o

artigo estiver reservado a uma categoria especial de indivíduos ou associado a actividades, rituais ou conjuntos de símbolos específicos. Por outro lado, na sua materialidade, desde o objecto mais sofisticado (por exemplo, um recipiente para cerimónias igbo, um banco de madeira dogon sustentado por duplas de *nommos* ou um banco normal do chefe luba) ao objecto aparentemente mais simples e banal (por exemplo, uma caneca kuba, uma cabaça fulani, um saco de couro hausa), todos espelham (para aqueles que são realmente capazes de compreender) a continuidade de uma tradição e as suas transformações sucessivas. São concebidos e experienciados dessa forma no seu meio, embora não de uma forma explícita por parte de todos os membros da comunidade, o que não se trata de um facto excepcional. Quantos cristãos praticantes no Ocidente, aquando da sua visita a basílicas e igrejas antigas, conseguem compreender as pinturas cujo elemento central é o peixe? Regra geral, o guia tem de explicar esta presença misteriosa, remontando a um símbolo muito antigo e à palavra grega para peixe (*ἰχθυος*) que, se lida letra a letra, corresponde à introdução de uma declaração da fé: Jesus Cristo, Filho de Deus e Salvador.

De facto, os objectos trabalhados africanos denotam uma dimensão “arquivística” aliada a uma função comemorativa. Imprimem na sua própria sociedade um discurso silencioso e, simultaneamente, enquanto locais de memória, recitam em silêncio o seu próprio passado e o da sociedade que os originou. Pensemos num exemplo concreto. Partindo da comparação de três tambores da África Central com um formato básico semelhante – trata-se de “um tambor da aldeia kuba, um tambor real kuba e um tambor da aldeia dos seus vizinhos ocidentais, os lele”, Jan Vasina tece as seguintes observações:

A diferença é notória em termos de execução. O tambor kuba, pertencente à, e utilizado pela, aldeia, exhibe apenas uma modesta faixa de decoração. Em regra, o tambor lele está coberto por entalhes ornamentais num padrão muito fino e inclui um rosto humano na lateral; também este tambor opulento só pertence à aldeia e só é utilizado na aldeia. Porém, ao contrário das aldeias kuba, as aldeias lele constituíam unidades soberanas. Eram, amiúde, mais extensas e sempre mais orgulhosas, e os tambores demonstram-no. O tambor real kuba está coberto por padrões decorativos de entalhe profundo, além de embutidos em cobre, contas e caurins. Era bastante mais ornamentado do que o tambor lele e ilustrava a instituição da realeza, embora um tambor dinástico como este fosse o emblema de um só rei e não o tambor da própria realeza. (Vasina, 1984, p. 47).

Independentemente do sugerido por esta perspectiva intensamente cartesiana – não imporá a análise sobre os objectos africanos e a sua

distribuição geográfica uma grelha que reproduza os seus próprios paradigmas locais? – importa notar que o projecto de Vansina poderia, por exemplo, ser alargado para efeitos de uma comparação entre os Luba, Lulua, Songhye, Sanga, Bemba e Lunda. Dado o tambor e os restantes objectos serem resquícios comemorativos, a análise da distribuição das características do estilo e dos tipos de decoração poderia contribuir para um mapa de traços culturais bem-localizados e uma demonstração do modo como estes traços, apesar das suas semelhanças, enclavinham-se a si próprios em diferenças construídas (Delange, 1967). Uma reconstrução meticulosa desta natureza, se realizada devidamente, conduziria a estudos comparativos proíficos de diferentes tradições “primitivas”, apontando ainda para a história como uma necessidade, ou melhor, para as histórias como respostas às memórias testemunhadas pelos objectos. Com efeito, em cada enclave cultural, os objectos trabalhados desvendam espontaneamente, na sua forma e no seu simbolismo, meios, técnicas, gestos e rituais transmitidos pelo mestre ao aprendiz. Uma cronologia permite remontar à origem de um objecto trabalhado e, por vezes, até uma pequena alteração introduzida pelo artista traduz uma história.

O conceito de aprendiz é delicado. Em regra, o discípulo está inscrito numa genealogia previamente definida (Brain, 1980). Não se toma simplesmente a decisão de ser um artífice. Da mesma forma, a profissão de ferreiro é determinada à nascença em certas sociedades da África Ocidental. Outro exemplo: com receio de perderem todo um corpo de conhecimento devido a doenças endémicas, guerras ou catástrofes naturais, os meus antepassados, os Songye, em vez de instituírem genealogias familiares e dependerem assim dos indivíduos para a preservação das memórias antigas, procederam à especialização de cidades inteiras: uma no conhecimento esotérico do grupo, outra em entalhe, uma terceira noutra domínio, e assim sucessivamente. Em muitas sociedades, pelo simples facto de se casar com um ferreiro, uma mulher sabe que será uma oleira e especialista em determinados procedimentos cirúrgicos, designadamente a circuncisão e a escarificação.

Chegado a este ponto, o leitor poderá retorquir: disse realmente história? Existirá, de facto, um elemento passível de associar com rigor os objectos trabalhados à sua génese e, ao mesmo tempo, integrar os seus testemunhos numa história da sociedade que os produz? Não serão estes objectos vestígios de uma prática antiga em declínio, no quadro da vulgarização de objectos de segunda categoria destinados a turistas e lojas de aeroporto?

Alvitraria que os meios da maioria dos objectos trabalhados podem ser datados (Vansina, 1984, pp. 33-40) e, por isso, inseridos numa

moldura cronológica, com excepção dos objectos em pedra, têxtil e metais não-ferrosos. Além disso, as tradições orais locais e os rituais situam temporalmente alguns dos objectos de um modo voluntário. No nível de generalização a que esta apresentação esteve até agora sujeita, posso acrescentar que essas indicações temporais devem ser utilizadas criticamente, sobretudo em articulação com informações provenientes de dados arqueológicos, a fim de permitir construções históricas credíveis. Contudo, uma vez que os vários objectos trabalhados são feitos com materiais perecíveis, designadamente madeira, barro, couro, têxtil ou esteira, o desafio adquire contornos diferentes. Se aceitarmos que o objecto é, muitas vezes, um índice do seu próprio passado, que imaginação técnica poderá ser capaz de datar os objectos trabalhados e remontar aos primórdios do seu conceito? De facto, o objecto trabalhado constitui uma memória viva que reproduz o seu destino conceptual e cultural nas suas próprias imagens concretas e sucessivas, testemunhando, frequente e explicitamente, uma vontade de recordar ou esquecer determinadas coisas. Restituir aos objectos trabalhados o seu próprio passado a partir do contexto da sua própria sociedade significa efectivamente reviver a actividade histórica e a recuperação de uma cultura com a sua dinâmica e beleza exemplar.

Trata-se, definitivamente, de uma inversão do sonho de Siebold. Além disso, indica o modo como os “primitivos” podem digerir – e digeriram, pelo menos, intelectualmente (ver, por exemplo, Ajayi, 1969; Diop, 1960; Ki-Zerbo, 1972; Mveng, 1965) – o Ocidente e as suas mitologias.

O que pretendo explicar é simples: enquanto memórias de um local, os objectos trabalhados – sejam desenhos, escarificações ou inclusivamente corpos pintados, como no caso da África Oriental e Central – perpetuam a iminência de uma perspectiva e dos seus limites, no sentido estrito. Esta função de preservação não exclui a revisão ou a reinterpretção dos cânones. Os especialistas da memória criam, inventam e transformam, mas também obedecem fielmente, à sua vocação e responsabilidade: transmitir um legado, registar as suas obsessões e preservar o seu passado. Podemos designar este processo de prática social da história e aplicar as afirmações de Pierre Nora acerca dos locais de memória: “o medo de um desaparecimento rápido e definitivo conjuga-se com a ansiedade face ao significado do presente e à incerteza face ao futuro no sentido de oferecer o testemunho mais humilde, o vestígio mais modesto, a dignidade potencial do memorável” (Nora, 1989, p. 13).

III. O Poder do Paradigma Grego

Para Jacques e Claude Garelli

Tal como os Egípcios têm um clima que lhes é próprio e o seu rio é diferente de todos os outros rios, assim instituíram costumes e leis na sua maioria contrários aos do resto da humanidade.

– Heródoto, II, 35

Amazonas, bárbaros e monstros

Procurando explicar a sua ambição intelectual, Michel Foucault escreveu que “estudava os enunciados no limite que os separa do não-dito, na instância que os faz emergir à exclusão de todos os outros. A nossa tarefa não consiste em dar voz ao silêncio que os rodeia, nem em descobrir tudo aquilo que, neles ou junto deles, permaneceu em silêncio ou foi reduzido ao silêncio” (Foucault, 1982, p. 119). Gostaria de poder reanalisar aquilo que foi dito na tradição grega a respeito dos chamados *barbaroi* e das *oiorpata*. Sinto-me imensamente em dívida para com Foucault, mesmo se os meus estudos estiverem mais orientados para afirmações que enunciam separações naquilo que dizem. Foucault estava bem ciente da inexistência de uma história do silêncio, o que não implica que seja impossível escrever uma história das experiências silenciadas. A sua posição é bastante clara nesta matéria: “a descrição de um enunciado não consiste [...] em reconhecer o não-dito cujo lugar ocupa; nem no modo de reduzi-lo a um texto silencioso e comum; pelo contrário, trata-se de descobrir qual a posição singular que ocupa, quais as ramificações no sistema de formações que permitem demarcar a sua localização, e de que forma se isola na dispersão geral dos enunciados” (1982, p. 119).

Optei por analisar o “lugar singular” ocupado pelos *agrioi* (selvagens), pelos *barbaroi* (bárbaros) e pelas *oiorpata* (assassinadas de homens) nos textos de determinados escritores clássicos (mormente Heródoto, Diodoro Sículo, Estrabão e Plínio). Na minha leitura e

selecção dos excertos, procurei, de facto, escapar à tentação de psicologizar de modo a que a minha exegese fosse uma “reprodução” quase literal do original, “redescrevendo-o” na sua própria “violência textual”.

Mapeamento das margens

No final do primeiro parágrafo do Livro III, Diodoro Sículo explica o seu objectivo: descrever os Etipos, os Líbios e os Atlantes (III, I, 3). No concernente à sua localização geográfica, é possível remeter para a afirmação inaugural do Livro V da *História Natural* de Plínio: “Africam Graeci Libyam appellavere et mare ante eam Libycum. Aegypto finitur.” [“Os Gregos atribuíram a África o nome de Líbia e designam de Líbio o mar que jaz em frente. É confinada pelo Egipto”.] Esta indicação traduz uma divisão que remonta à época de Heródoto (IV, 145-67). Durante o século I, em particular após a vitória de César sobre o exército de Pompeu na cidade de Tapso em 46 a.C., África denomina o território de Cartago. A oriente, é delimitada pela província de Cirenaica e a ocidente, pelas duas Mauritânias. A reorganização administrativa de 27 a.C. integra a *Africa Nova* (Numídia) e a *Africa Antiqua*, definindo três regiões principais: *dioecesis Hipponiensis*, *dioecesis Numidica* e *dioecesis Hadrumentina*. As primeiras duas estão sob a tutela de um *legatus* enquanto a terceira é governada por um *procurator* (Mommsen e Marquardt, 1892, XI, 11; Mommsen, 1921).

Enquanto parte do Império Romano, a costa africana caracteriza-se por ser forte culturalmente mas fraca politicamente (Benabou, 1976). Numa lépida descrição, Plínio localiza-a apresentando as duas Mauritânias, o Monte Atlas (*fabulosissimum*), a primeira incursão romana pela região noroeste do continente sob o principado de Cláudio, a costa de Tânger e Argélia, a Numídia, a África propriamente dita – *regio et quae propriar vocetur Africa est* – a região da Tunísia e de Tripoli, o golfo de Cabes e Sirte, a província de Cirenaica e *quae sequitur regio Mareotis Libya appellatur Aegypto contermina* [“a região seguinte é denominada de Líbia Mareota fazendo fronteira com o Egipto”] (V, VI, 39).

É interessante observar que o mapa etnográfico de Plínio avança para oriente enquanto o de Heródoto, escrito cinco séculos antes, prossegue para ocidente, iniciando-se com a etnografia dos Adirmáquidas, os habitantes da região mais próxima do Egipto (VI, 168). Quando comparados minuciosamente, ambos os mapas revelam diferenças e semelhanças notórias. Antes de proceder à sua análise,

atentemos no mapa etnográfico de Heródoto, o qual inclui uma enumeração de grupos étnicos cuja caracterização assenta em traços, usos e costumes ou histórias particulares de que o historiador tomara conhecimento através de outros povos. Trata-se de um relato pormenorizado desde as fronteiras egípcias até ao lago Tritónis, e cada comunidade é claramente tipificada com base em determinados paradigmas essenciais: habitação, *locus* social, alimentação, características físicas e matrimónio. Assim, é possível extrair de Heródoto a seguinte lista composta por dezasseis grupos.



Mapa do mundo no tempo de Heródoto, 440 a.C. Reproduzido, com autorização dos editores e da Loeb Classical Library, de Heródoto, I, Livros I-II, tradução de A. D. Godley, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

1. Adirmáquidas (IV, 168)	vivem perto do Egípto	vestem-se como os restantes Líbios; as mulheres usam uma pulseira de bronze em cada uma das pernas e têm cabelos compridos; de entre o povo líbio, são os únicos que levam à presença do rei as donzelas prestes a casar.
2. Gilgamas (IV, 169)	habitam a região situada a ocidente, até à ilha de Afrodísia	é a região do sílfio; os seus usos e costumes não são "extraordinários".
3. Asbistas (IV, 170)	habitam para lá de Cirene	usam quadrigas e tentam imitar os usos e costumes dos Cireneus.
4. Áusquisas (IV, 171)	vivem na região para lá de Barce, que vai dar ao mar próximo de Evespérides	usos e costumes dos Cireneus.
5. Bacles (IV, 171)	habitam a região central da terra dos Áusquisas	usos e costumes dos Cireneus.
6. Nasamões (IV, 172)	povo numeroso situado a ocidente dos Áusquisas	apanham gafanhotos e são particularmente promíscuos; culto dos antepassados; enterram os seus mortos sentados.
7. Ganfasantes (IV, 174)	vivem num sítio repleto de animais selvagens, em direcção ao vento a sul	não têm armas de guerra e não sabem defender-se.

8. Macas (IV, 175)	habitam junto ao mar, para ocidente; uma floresta densa circunda o rio Cínipe	cutam o cabelo de um lado e de outro rente à pele mas no meio deixam crescer uma crista.
9. Gindanes (IV, 176)	seguem-se aos Macas	as mulheres colocam um anel no tornozelo por cada homem a quem se unem.
10. Lotófagos (IV, 177)	habitam num promontório que entra no mar próximo dos Gindanes	alimentam-se exclusivamente do fruto do loto.
11. Máclies (IV, 179)	habitam a região do lago Tritónis	os Lacedemónios estabeleceram uma colónia na ilha; tal como os seus vizinhos, também usam o loto embora menos.
12. Áusees (IV, 180)	habitam à volta do lago Tritónis	enquanto os Máclies usam os cabelos compridos atrás da cabeça, os Áusees usam-no à frente; são promiscuos.
13. Amónios (IV, 181)	vivem no interior da Líbia que é habitada por animais selvagens	praticam ritos de adoração a Zeus Tebano.
14. Garamantes (IV, 183)	a dez dias de caminho de Augilos	os bois pastam às arrecuas e costumam perseguir os trogloditas etíopes que dão gritos agudos como os morcegos.
15. Atarantes (IV, 184)	a dez dias de caminho dos Garamantes	não têm nome próprio; amaldiçoam o sol excessivo que os queima.
16. Atlantes (IV, 184)	habitam na região do Monte Atlas	não comem nenhuma espécie de ser vivo e nunca têm sonhos.

Para Heródoto, a região do lago Tritónis constitui um ponto de referência cujas alusões míticas gregas remontam aos Argonautas (IV, 179) e cujos sacrificios, usos e costumes estão em linha com a tradição grega (IV, 189). Trata-se de uma região “civilizada”. Curiosamente, com Diodoro Sículo (III, 53, 6), o lago passa a ser associado a uma região de barbárie povoada por Amazonas. Em todo o caso, Heródoto menciona o território onde “os que vivem à volta do lago Tritónis sacrificam sobretudo a Atena e depois dela a Tritão e a Posídon (IV, 188).

Quanto aos grupos situados a ocidente do lago, o relato de Heródoto adquire contornos nebulosos. Após descrever os Áusees (IV, 191), sublinha que, de entre os “Nómadas líbios”, foram mencionados aqueles que vivem junto ao mar. A localização dos Amónios, dos Garamantes e de outros povos é então calculada através do número de dias de viagem necessários para alcançar a respectiva região. Nada sabe acerca dos povos que se seguem aos Atlantes: “Até estes Atlantes, consigo mencionar os nomes dos que habitam na faixa de areia, mas tal já não acontece a partir daí” (IV, 185). Fazendo essa ressalva, Heródoto efectua um retrato etnográfico cuidadoso dos dois grupos principais de Líbios: a oriente e ocidente do rio Tritão. A primeira região, confinada pelo Egipto, é plana e arenosa (IV, 191) e ostenta uma variedade considerável de animais. Além dos existentes noutras paragens, encontram-se gazelas, burros com chifres, antílopes do tamanho de um boi, raposas, hienas, porcos-espinhos,

carneiros selvagens, chacais, panteras, crocodilos terrestres, serpentes apenas com um chifre, etc. (IV, 192). Os povos são nómadas (IV, 186), vivem em casas portáteis (IV, 190), comem carne e bebem leite mas nunca se alimentam de carne de vaca nem criam porcos (IV, 188). Alguns sacrificam ao sol e à lua (IV, 186); outros prestam homenagem a Ísis e enterram os mortos segundo os preceitos gregos (IV, 190). O ocidente do lago Tritónis é montanhoso, coberto de arvoredos e repleto de animais selvagens e criaturas fabulosas (“segundo dizem os Líbios”).

Aí existem serpentes gigantescas, leões, elefantes, ursos, áspides, burros com chifres, cinocéfalos e acéfalos com olhos no peito [...] existem ainda homens e mulheres selvagens e muitos outros animais que não são fabulosos. (IV, 191).

Os habitantes exibem determinadas práticas curiosas, tais como queimar, com lã de ovelha engordurada, as veias no cimo da cabeça ou nas têmporas das crianças quando estas atingem os quatro anos, e utilizar urina de bode para curar queimaduras. Contudo, em termos gerais, são um povo exemplarmente saudável (IV, 187). Heródoto enumera quatro grupos principais. Os Máxies, “que dizem ser descendentes dos homens de Tróia”, são lavradores, têm casas, untam o corpo com vermelhão e deixam crescer o cabelo do lado direito da cabeça, cortando o do lado esquerdo (IV, 191). Aos Máxies seguem-se os Zaveces, “entre os quais são as mulheres que levam os carros para a guerra” (IV, 193). Os Gizantes, por seu turno, também pintam o corpo com vermelhão, produzem mel e comem macacos (IV, 194). Por fim, os Cartaginenses comercializam ouro com os homens que habitam numa região para lá das Colunas de Hércules (IV, 195-96).

Após delinear este quadro geral, Heródoto conclui. Sublinha que os seus conhecimentos se esgotaram – “São estes os Líbios em relação aos quais podemos referir o nome” (IV, 197) – e apresenta uma apreciação global das raças:

Algo mais posso ainda dizer acerca desta terra. Tanto quanto se sabe, é habitada por quatro raças apenas: duas destas raças são autóctones e as restantes duas não. Os autóctones são os Líbios e os Etíopes, uns habitam para norte e os outros para sul da Líbia. Os Fenícios e os Gregos são forasteiros que se estabeleceram mais tarde na região. (IV, 197).

A crónica de Plínio respeita normas distintas, prosseguindo do ocidente para o oriente, especificamente desde a Mauritânia até às regiões orientais mais remotas da Líbia; e desde o sul do Egipto até

aos centros etíopes de Napata e Meroe. Os países, as regiões e os povos apresentados por Plínio no seu mapa etnográfico podem ser divididos em dois grupos principais: os não-marcados (com influências gregas e romanas) e os marcados ou exóticos.

Não-marcados

Da Mauritânia ao rio Cebu, à colônia de Banasa e à cidade de Salé (HN, V, i, 1-5): existe uma série de cidades romanas – *oppida* – assim como aldeias autónomas e acolhedoras.

A costa: *sita oppidum ex adverso Malacae in Hispania situm, Syphacis regia, alterius iam Mauretania* [A cidade real do Rei Sifax jaz defronte de Málaga, em Espanha, e corresponde à segunda Mauritânia] (HN, V, i, 18).

Numídia (ou Metagonita): uma região de Nómadas (*vero nomades a permutandis pabulis, mapalia sua, hoc est domos*, HN, V, ii, 22). [O seu povo (é denominado de) Nómada devido ao seu hábito de mudar constantemente de pastagens, levando as suas *mapalia*, ou seja, as suas casas consigo.] Esta região não produz nada de extraordinário a não ser mármore e animais selvagens.

A África propriamente dita (Tunísia e Tripoli) engloba também a região de Bizâncio com uma *fertilitatis eximia, cum centesima fruge agricolis fenus reddente terra* [“com uma fertilidade excepcional cujo solo rende aos agricultores o cêntuplo”] (HN, V, iii, 25). *Ad hunc finem Africa a fluvio Ampsaga populus DXVI habet qui Romano pareant imperio* [“entre o rio Ampsaga e esta fronteira, África é composta por 516 povos que assumem fidelidade a Roma”] (HN, V, iv, 29).

O distrito de Cirenaica ou *Pentapolitana regio* [a região das cinco cidades] marcada pelas tradições gregas (HN, V, v, 31).

Líbia Mareota confinada pelo Egipto: *regio Mareotis Libya appellatur Aegypto contermina* (HN, V, v, 39).

Egipto: *proxima Africae incolitur Aegyptus, introrsus ad meridiem recedens donec a tergo praetenduntur Aethiopes* [“O Egipto é a região habitada vizinha de África, estendendo-se para sul e para o interior onde faz fronteira com os Etíopes na retaguarda”] (HN, V, ix, 48).

Marcados

A região de Atlas: *incolarum neminem interdiu cerni, silere omnia* [“não se vislumbra nenhum habitante, o silêncio impera”] (HN, V, i, 6). *Spatium ad eum immensum incertumque* [“É uma região de vastas dimensões e inexplorada”] (HN, V, i, 7). Do Monte Atlas para ocidente: território selvagem e florestas densas (HN, V, i, 8-16).

A província de Tingitana, habitada por Mouros, Massesilos, Getulos, Baniurae, Nesimi. Produz elefantes (HN, V, i, 17).

O deserto, seguido da região dos Garamantes, para lá dos habitantes de Phasania e Fezão no Saara: *excipiunt saltus repleti ferarum multitudine, et introrsus elephantorum solitudines* [“Existem florestas repletas de uma multiplicidade de animais selvagens, além de paradeiros isolados de elefantes”] (HN, V, iv, 26).

A costa do deserto e os seus habitantes: os Marmáridas (desde El Bareton a Sirte Maior), seguidos dos Acrauceles, Nasamões, Asbistas, Macas e Amantes que constroem casas de sal-gema no deserto onde vivem (HN, V, v, 34).

A sudoeste dos Amantes, os habitantes de cavernas, a Montanha Negra, seguida da região dos Garamantes. *Ad Garamantes iter inexplicabile adhuc fuit* [“Até ao momento, não foi possível chegar à região dos Garamantes”] (HN, V, v, 38).

Povos do interior (para sul): Getulos, Líbios egípcios, Etíopes brancos, Perorsos, etc. Para leste: habitantes de cavernas, tribos etíopes, egipás, Sáticos, pernalongos, etc. (HN, V, viii, 46).

Etiópia: *et de mensura eius varia prodiderit* [“A sua extensão foi tema de vários relatos”] (HN, V, xxxv, 183).

usos e costumes dos Cireneus.

Quando lemos atentamente o relato de Plínio, a oposição não-marcados/marcados faz sentido, na medida em que remete para a sua própria avaliação dos povos e descrição das regiões em função da presença ou

ausência romana. Um dos exemplos mais marcantes poderá residir na sua observação sobre a Etiópia e a cidade de Napata: *nec tamen arma Romana ibi solitudinem fecerunt* [“Não foi o exército romano que transformou a região num deserto”] (HN, VI, xxxv, 182). Consta-se igualmente que o seu mapa geográfico especifica as colónias e povoações romanas, descrevendo os grupos étnicos de acordo com a sua fidelidade política: oposição ou autonomia face ao poder romano. Neste caso, a geografia reproduz a expansão do Império Romano de um modo bastante concreto: reinos e colónias conquistados da Mauritânia (Traducta Julia, Julia Constantia, Zuli, Lixus, Babba, Valentia, etc.); cidades romanizadas na costa do Mediterrâneo (Portus Magnus, Oppidum Norum, Tipasa, Rusguniae, Rusucurium, Rusazus, Igilgili, etc.); postos avançados nas margens do Saara (Augusta, Timici, Tigavae, etc.); e centros romanos em Numídia, África e Cirenaica. Recorde-se ainda as palavras de Plínio acerca da província africana:

Ad hunc finem Africa a fluvio Ampsaga populos DXVI habet qui Romano pareant imperio; in his colonias sex, praeter iam dictas Uthinam, Thuburbi, oppida civium Romanorum XV, ex quibus in mediterraneo dicenda Absuritanum, Abutucense, etc. (HN, V, iv, 29)

Entre o rio Ampsago e esta fronteira, África é composta por 516 povos que assumem fidelidade a Roma. Estes incluem seis colónias Uthina e Thuburbi, além das anteriormente mencionadas; 15 aldeias com cidadania romana, entre as quais importa referir as de Absurae, Abutucum, etc., situadas no interior

À luz do contexto deste espaço “colonizado”, que simbolicamente equivale à região do lago Tritónis de Heródoto, identificamos uma geografia bem-definida da monstruosidade, isto é, o espaço que compreende locais desconhecidos e os seus habitantes. No século V, Heródoto afirmou: “quanto à fertilidade, não me parece que a Líbia seja importante a ponto de ser comparada com a Ásia e com a Europa, exceptuando a região que tem o mesmo nome que o seu rio: Cínipe” (IV, 198). Meio século depois, Plínio descreve a região com base nas transformações ocasionadas pela presença romana: Cipião Emiliano, que colocou uma frota de embarcações ao serviço do historiador Políbio (HN, V, i, 9), Suetónio Paulino, o primeiro general romano a atravessar a cordilheira do Atlas (HN, V, i, 14) e a expansão das colónias com os primeiros imperadores. Ainda assim, a geografia da monstruosidade de Plínio espelha fielmente a descrição de Heródoto, embora com maior minúcia. À concepção geográfica global formulada por Heródoto em relação aos monstros – cinocéfalos e acéfalos (IV, 191) – que habitam a região oriental da Líbia opõe-se o quadro curioso de Plínio

referente às “tribos” situadas numa região indefinida à volta do *Nigri fluvio eadem natura quae Nilo* [“o rio Negro cuja natureza é igual à do Nilo”] (*HN*, V, viii, 44): os povos de Atlas sem nome; os habitantes de cavernas sem uma língua comum e que sobrevivem à base de carne de cobras; os Garamantes desprovidos do costume do matrimónio; os Blémies que são acéfalos e, tal como indicado por Heródoto, têm as bocas e os olhos no peito; os Sátiros; e os pernilongos (*HN*, V, VIII, 45-46).

Quanto ao território etíope e às suas características, Plínio não é mais específico que Heródoto: “O parecer mais verdadeiro pertence àqueles que distinguem duas Etiópias para lá do deserto africano e, sobretudo, a Homero, que estipula que os Etíopes estão divididos em duas secções, a oriental e a ocidental” (*HN*, V, viii, 43).

O Livro III de Diodoro Sículo constitui um dos textos antigos mais meticolosos no tratamento dos Etíopes. Esta obra apresenta, de um modo ordenado, a história do país e alguns costumes aparentemente de origem etíope. A história interliga-se, de facto, com a mitologia e a autoridade dos escritores gregos. Segundo estas fontes, os Etíopes foram “os primeiros de todos os humanos” (III, ii, 1) e receberam a designação de autóctones. São os primeiros humanos a ser gerados pela terra, os primeiros a aprender como honrar os deuses, “os seus sacrifícios são os que mais agradam os céus” e “sempre gozaram de um estado de liberdade e paz nas suas comunidades.” Fundadores da cultura humana, os Etíopes enviaram colonos para o Egipto numa altura em que “o Egipto não era uma terra como actualmente, mas um mar” (III, iii, 2): “[De acordo com os historiadores] os Egípcios são colonos enviados pelos Etíopes e a colónia teve em Osíris o seu líder” (III, iii, 2). Diodoro invocou a escrita sagrada (hierática), as ordens sacerdotais e a crença na divindade dos reis como sinais da influência etíope sobre os costumes egípcios (III, iii, 4-7).

A etnografia de Diodoro relativa aos costumes etíopes é bastante selectiva, centrando-se na figura do rei e nos poderes absolutos dos sacerdotes, posteriormente abolidos por Ergamenes, um soberano que beneficiara de uma educação grega (III, v-vii). Diodoro explora sobretudo a região de Napata, a capital, a ilha vizinha de Meroe e a região contígua ao Egipto, acrescentando que: “existem igualmente muitas outras tribos etíopes” (III, viii, 8). Além disso, faz referência ao facto de que “na sua maioria, mormente as que vivem junto ao rio, elas exibem uma cor negra, um nariz achatado e cabelos lanosos” (III, viii, 2). A sua afirmação geral é veemente e categórica: “quanto ao espírito, são totalmente bárbaras e reflectem a natureza de um animal selvagem nos seus modos de vida, mais do que no seu temperamento”, aditando que “quando encaradas à luz dos nossos próprios usos e costumes, denotam um contraste impressionante devido ao seu modo de falar [...] e ao

facto de não cultivarem as práticas da vida civilizada, tal como existem entre o resto da humanidade” (III, viii, 3). Segundo Diodoro, alguns destes Etíopes alimentam-se dos frutos que colhem e outros de loto. Existe também quem se alimente das raízes das canas, mas a maioria sobrevive à base de carne, leite e queijo dos seus rebanhos. Poucos sabem manusear um arco. No concernente à religião, os povos da região situada acima de Meroe adoptam duas posições filosóficas distintas. Uns acreditam na natureza eterna e imorredoura do “sol e da lua e do universo no seu todo”. Outros discordam e alguns simplesmente não acreditam nos deuses (III, ix, 2).

O texto de Diodoro reflecte uma tensão entre a sua leitura mítica da génese dos Etíopes e a sua interpretação etnográfica dos hábitos e costumes locais. Por um lado, temos o país abençoado que constitui o berço do Homem e os “Etíopes perfeitos” estimados pelos deuses (III, ii, 3-4) e, por outro, a descrição de um país cujos usos e costumes diferem largamente dos do resto da humanidade.

Em termos de conteúdo, não existe um consenso absoluto entre as três narrativas analisadas até ao momento. Porém, é possível discernir dois níveis de paralelismo notáveis. Em primeiro lugar, determinadas marcas sociais como o matrimónio, a alimentação, a habitação, o vestuário, os nomes ou a religião formam uma espécie de quadro de diferenças culturais que permite classificar as sociedades humanas. Em segundo lugar, certos paradigmas referenciais funcionam como *points de repères*: a região do lago Tritónis e a sua cultura grega para a narrativa de Heródoto, a distribuição das povoações romanas para o relato de Plínio e a intervenção de Ergamenes, que recebera uma educação grega, na história da Etiópia para Diodoro Sículo. Relativamente ao conteúdo em si, a introdução subtil das geografias das monstruosidades ilustram uma procura pelo maravilhoso e um gosto pelo bizarro. Em todo o caso, as minhas notas sobre estas narrativas alumiam a ideia de que a oposição entre a civilidade grega ou romana e a barbárie materializa-se através da sua localização num mapa. Todo um conjunto de oposições adjectivais, designadamente as sugeridas pelo paradigma da luz (da civilização) contra o da escuridão (da barbárie), cria e aponta para um desvio. O contraste qualifica tanto uma distância quanto uma ligação difícil, veiculando amiúde uma postulação e uma estratégia – ou seja, uma “manipulação do poder tornada viável a partir do momento em que é possível isolar um sujeito com vontade e poder [...]” (De Certeau, 1984, pp. 35-36) – conforme se verifica na tensão entre os skotioi e os “adultos”. Em Creta, os jovens eram denominados de *skotioi* pois, em função da sua faixa etária, pertenciam ao mundo das mulheres e viviam “dentro” dos seus alojamentos, sendo por isso considerados membros de um mundo “fechado”, por oposição ao

mundo “aberto” dos cidadãos adultos. O significado básico de *skotios* é “escuridão” e a palavra ocorre com frequência em expressões que qualificam indivíduos “no escuro”, a viver “em segredo”, em suma, “na margem” da *politeia* ou da condição e dos direitos da cidadania plena.

O lugar das *Oiorpata* e a política do conhecimento

O mapa constitui um projecto científico dotado, ocasionalmente, de aplicações políticas. De qualquer modo, corresponde ao outro lado, à visão técnica das percepções subjectivas. Totaliza o conhecimento, calcula as distâncias e organiza os lugares consoante modelos globalizantes. É igualmente provido de uma história própria. O cosmos de Anaximandro é um mapa. O seu cálculo da altura da Terra e a sua descrição da configuração e posição do planeta estão reflectidos no que comumente se designa de mapa jónio, o qual é completado e desenvolvido por Heródoto, de acordo com a concepção de um dos seus antecessores, Hecateu de Mileto. Com base nas suas viagens e nos seus conhecimentos, Heródoto escarneceu da ingenuidade dos geógrafos antigos mas não do empreendimento em si ou da sua utilidade. A sua geografia fixa os *barbaroi* e os *agrioi* nos seus devidos “lugares” e, em concomitância, articula uma geografia cultural e metafórica (uma combinação das *muthoi* ou histórias que ouvira) sobre a primeira. O método utilizado para este segundo nível de narração consiste, por vezes, na *reservatio mentis*.



Martin de Vos, *Allegory of Africa*. Século XVI. Stedelijk Pretenkabinet (Sala municipal de impressão), Antuérpia, Bélgica.

Heródoto sublinha: “Não direi se esta ou aquela história é verdadeira” (I, 5). No respeitante às histórias egípcias, insiste: “estas histórias destinam-se àqueles que acreditam em fábulas: quanto a mim, tenho por regra [...] registar aquilo que me é transmitido tal como o ouvi” (III, 123).

Os termos *barbaroi* e *agrioi* integram o vocabulário geral da *politeia* grega. O primeiro significa “forasteiro” e designa um “não-falante do grego”. O segundo significa “bárbaro, selvagem” e apresenta uma ligação etimológica com *agros*, “campo”. Nesse sentido, *agros* opõe-se especificamente ao termo “casa” ou *oikos*, “um local de habitação” e símbolo dos laços familiares, o qual é utilizado numa acepção figurativa para designar uma família, os bens domésticos, uma casa reinante. *Oikos* significa ainda “cidade natal” e “pertença a uma comunidade” (definida por uma tradição, cultura ou condição) significado esse patente numa palavra da mesma família, *oikumene*, que indica a região habitada dos Gregos, em contraste com os países bárbaros e, por extensão, a totalidade do mundo habitado conhecido pelos Gregos. Em resumo, na sua dicotomia face aos valores paradigmáticos e etnocêntricos de *oikos* (*domus* em latim), *agros* constitui o homólogo exacto dos termos latinos *foresticus* e *silvaticus* (Benveniste, 1973, p. 257).

Com o intuito de reflectir sobre a complexidade da dialéctica entre o interior e o exterior, o doméstico e o estrangeiro, o civilizado e o selvagem, começemos por analisar o termo *Oiorpata* de Heródoto. É rara a sua ocorrência na literatura e parece ter sido introduzida no grego pela acção de Heródoto. A palavra designa mulheres guerreiras, conhecidas como Amazonas desde os tempos dos Gregos. O conceito de Amazona corresponde, em bom rigor, a uma metonímia. A palavra é composta pelo prefixo “a” que exprime privação e pelo substantivo *mazos* (ou *mastos*) que significa “seio”. definindo assim uma mutilação. Conta a lenda que estas mulheres costumavam queimar um dos seios de modo a não terem qualquer obstrução no manuseamento do arco e do dardo. *Amazonides* é um epíteto atribuído à deusa Ártemis (por exemplo, Pausânias, 4, 31, 8), a caçadora virgem e irmã de Apolo, cujo célebre templo foi construído em Éfeso supostamente por Amazonas. O termo *Oiorpata* também é uma imagem de origem cita, conforme explica Heródoto:

Os Citas denominam as Amazonas de *Oiorpata*, palavra que, em grego, significa “assassinas de homens”, pois na língua cita, *oior* quer dizer ‘homem’ e *pata* ‘matar’ [...] (IV, 110).

A história desenrola-se em três momentos principais. O primeiro abarca o encontro e a batalha (IV, 110-11) com os Citas. O acordo de

paz que se sucede (IV, 111) resulta de uma descoberta: os cadáveres das *Oiorpata* no campo de batalha revelam o seu género e os Citas tomam conhecimento do facto de os seus inimigos serem mulheres. Por fim, uma divisão do lugar (IV, 112-117) duplica uma especialização dos espaços entre os Citas e as *Oiorpata*, as quais organizam uma sociedade gineocrática intolerante, na qual é “costume que nenhuma moça se case antes de ter matado um inimigo” (IV, 117).

A fábula parece intensificar um modelo disciplinar silencioso. Efectivamente, a ordem grega está dotada de uma economia civil com direitos e deveres bem definidos. A politeia inculca-se como um sistema normativo onde as práticas sociais são determinadas por procedimentos tradicionais e jurídicos. A separação entre os géneros (no ensino, na iniciação, nas responsabilidades) pode ser um elemento-chave para a compreensão da economia global.

Baseando-se sobretudo nos elementos da tradição mítica, Jean-Pierre Vernant procedeu à análise de diferentes festivais religiosos e resumiu as suas constatações do seguinte modo: “Se, para os rapazes, os rituais de mudança de condição significam a transição para o estatuto de guerreiro, para as raparigas a eles associadas nesses mesmos rituais e amiúde sujeitas a um período de isolamento, as provas iniciáticas constituem uma preparação para a união sexual no matrimónio. Mais uma vez, a associação, que também se traduz numa oposição, entre guerra e casamento é inequívoca. *O casamento é para a rapariga o que a guerra é para o rapaz: ambos assinalam a concretização das suas respectivas naturezas*, ao eliminar um estado em que ainda preservam determinadas características do outro.” (Vidal-Naquet, in Gordon, 1982, p. 174; minha ênfase).

As *Oiorpata* desestabilizam esta economia não por matarem os homens, mas simplesmente por existirem. Encontram a sua realização humana na autonomia política e em expedições bélicas contra os seus inimigos. Como tal, negam o paradigma grego da condição de uma “mulher boa” que, segundo a lei de 451 a.C. promulgada por Péricles, deveria ser uma filha respeitável de um cidadão e tornar-se mãe de cidadãos. Com efeito, as mulheres desempenhavam funções importantes em rituais civis de relevo, tais como o *Arretophoria* e as celebrações em honra de Ártemis (Vidal-Naquet, in Gordon, 1982, p. 179). Podiam organizar-se numa *politeia gunaikon*, inclusivamente na *polis*. Porém, a regra de base parece residir na oposição entre *oikos* e *polis*. A primeira representa o interior, o feminino, a condição e a possibilidade da continuidade da *politeia*; a última remete para o exterior, o masculino, o paradigma da preservação (e, por conseguinte, do regime da guerra) da *politeia*.

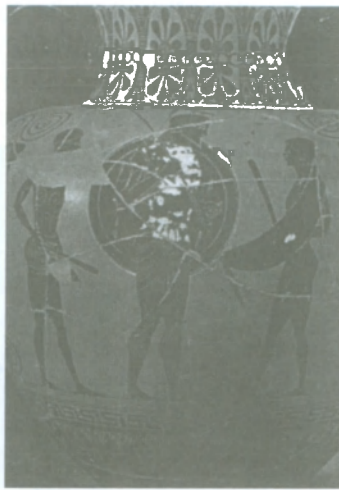
A batalha entre os Citas e as *Oiorpata* reforça esta tensão. Heródoto era um homem culto e conhecia as histórias das Amazonas em situação de guerra (contra Belerofonte, Hércules, Teseu). Tinha em mente o confronto entre Aquiles e Pentésilieia, a rainha das Amazonas, humilhada e morta por Aquiles que descobriu, simultaneamente, sentir admiração e amor por uma inimiga tão corajosa. A descrição cuidada de Heródoto da batalha cita reproduz um problema grego. Somente os homens vão para a guerra. Nesse caso, qual o destino das mulheres que violam tal lei e, por conseguinte, perturbam a ordem da *polis*?

Analisemos aprofundadamente a descrição do acontecimento apresentado por Heródoto. São retratados os contextos em que as práticas quotidianas das *Oiorpata* se tornam objectos de curiosidade e formam progressivamente um inventário que se traduz numa economia invertida da *polis* grega. As *Oiorpata* são capturadas em terra e feitas prisioneiras numa embarcação. Revoltam-se, matam a tripulação e, dado não terem conhecimentos de navegação, abandonam o navio à mercê das ondas e dos ventos até que este atraca na região dos Citas livres. A descrição veicula uma série de qualificações. As *Oiorpata* começam por estar situadas num barco e caracterizam-se pela carência de uma *techne* básica. Chegam à região que cerca o lago Meótis e provocam espanto entre os Citas devido à estranheza da sua língua, do seu traje, da sua raça e, sobretudo, dos seus costumes. Após decidirem rumar a uma região inabitada, as *Oiorpata* reúnem uma manada de cavalos, montam-nos e pilham o território. Os Citas reagem pelo que a guerra estala. A seguir à batalha, a narrativa de Heródoto organiza a vida e os costumes das *Oiorpata* nas margens do território e dos modos de vida culturais dos Citas. Os anciãos ordenam os jovens citas que seduzam as *Oiorpata* numa missão que visa integrar estas “mulheres estranhas” na linhagem dos Citas; pois “foi esta a decisão tomada pelos Citas com o objectivo de terem filhos delas” (IV, 111). O plano parece chegar a bom porto. Os jovens juntam-se às Amazonas no seu acampamento com “nada mais do que as armas e os cavalos, e vivem como as mulheres através da caça e do saque”, o que propicia a criação de laços amistosos. As mulheres aceitam os homens e incluem-nos nas suas vidas e na sua ordem social. Passam a viver juntos, sendo que “cada homem tinha por mulher aquela com quem tivera relações primeiro” (IV, 114).

Esta narração é extremamente interessante, no sentido em que formula uma afirmação acerca de uma ordem cultural sob o cenário de uma história. Recapitulemos as implicações simbólicas do seu desenvolvimento. Em primeiro lugar, o leitor depara-se com uma inversão sexual. Obedecendo à vontade dos anciãos, os jovens armam tendas nas imediações do território das Amazonas e imitam todas as suas

acções escrupulosamente. “Se as mulheres os perseguissem, deveriam fugir sem combate; e quando elas desistissem, deveriam regressar e estabelecer-se junto delas” (IV, 111). Os jovens são instados a “feminizar-se” ao passo que as Amazonas simbolizam o que na *polis* constitui uma “masculinidade” normativa e, neste caso, um *thelukrates* ou poder e domínio das mulheres (Vidal-Naquet, 1986, p. 209). A tensão intensifica outras dicotomias: os jovens (*neotatoi*) encontram-se numa posição estruturalmente análoga à dos *skotioi* (jovens não-adultos vistos como ainda estando na escuridão), os *azostoi* (“os desprovidos de armas”) ou os *egdysmenoi* (“os desprovidos de roupa”) de Dreros (Vidal-Naquet, 1986, pp. 116-17). Por conseguinte, a narrativa define um paradigma. Conforme observou Vidal-Naquet a respeito do festival de Festo, conhecido como *Ekdysia* (“tirar a roupa”), “nesta situação, a etiologia corresponde a uma história sobre uma rapariga que se tornou um rapaz – estabelecendo uma ligação entre dois conjuntos rapaz: rapariga e nu: armado” (Vidal-Naquet, 1986, p. 117).

No plano simbólico, os jovens citos tornam-se raparigas e sofrem a inversão de uma “lei” nas margens do território das *Oiorpata*. Nesta fase, o matrimónio tem para eles (enquanto objectivo) o mesmo significado da guerra para as *Oiorpata* (enquanto vocação). Depois de as mulheres os testarem e concluírem que não representam qualquer perigo, a sua inclusão na vida das Amazonas funciona como uma consumação do ritual de mudança de condição. Os jovens passam a estar plenamente integrados numa economia social marcada pela inversão da ordem do modelo ateniense da *politeia*. Com efeito, os *neotatoi* ponderam reverter novamente essa ordem, convidando as suas parceiras a juntarem-se à tradição cita e, portanto, a evoluírem. “Tratemos de voltar ao nosso povo para permanecermos com ele; e as nossas mulheres serão vocês e nenhuma outras” (IV, 114). As *Oiorpata* recusam a proposta, invocando as diferenças culturais existentes entre elas e as mulheres citas: “Nós manejamos o arco, lançamos o dardo, montamos a cavalo, mas não aprendemos as tarefas das mulheres; e as mulheres do vosso povo não fazem nada disto que enumerámos, antes se ocupam de trabalhos femininos sem saírem dos carros, nem para irem à caça nem para qualquer outro fim” (IV, 114).



Mémnon com um homem negro. Vaso grego, século VI a.C. Direitos reservados do Museu Britânico, Londres.

A distinção não remete para características psicológicas, mas antes para traços culturais que separam dois modos de vida diferentes. Simultaneamente, as *Oiorpata* estabelecem uma divisão radical entre duas comunidades femininas: “Portanto, não seria possível chegarmos a um entendimento”. Verifica-se a rejeição de uma “civilização” nas suas práticas sociais e culturais. As *Oiorpata* aceitam ser esposas dos jovens e apresentam uma proposta: “se querem ser dignos do título de homens (*dikaioi*), devem ir ao encontro das vossas famílias, tomar posse dos bens que vos cabem e depois regressar, para vivermos a nossa vida à parte.” Os jovens concordam. Segue-se outro pedido: “Mas dado que acham bem manter-nos por mulheres, acompanhem-nos nesta decisão: vamos, partamos desta terra, atravessemos o rio Tánais e passemos a morar do outro lado” (IV, 115). E juntos fazem caminho em direcção a nascente durante três dias e outros três no sentido norte.



Mémnon com duas Amazonas. Vaso grego, século VI a.C. À direita: pormenor
Direitos reservados do Museu Britânico, Londres.

A recusa da “civilização” está agora completa. Os homens submeteram-se ao domínio das mulheres. Do ponto de vista aristotélico, esta situação teria como correspondente a obediência do senhor ao seu escravo ou a subjugação da alma ao corpo, que, segundo Heródoto, é ilustrada por Argos após a sua derrota em Esparta (IV, 77, 83). Os *neotatocitas* só são considerados *dikaioi* (homens) pelas mulheres e no seio de um *thelukrates*. Trata-se do terror supremo para o homem, ou seja, – recorrendo ao conceito de Lacan – o desaparecimento (*aphanisis*) de uma diferença que constitui igualmente um “direito para” um ou outro, mas não para ambos [como representado no *vel* (ou) utilizado em lógica simbólica]. Para utilizar as categorias de Aristóteles, serão mulheres ou homens, rectos ou curvos, quadrados ou oblongos?

Em todo o caso, aquilo que esta nova entidade sociocultural constitui é, concomitantemente, inacreditável e incrível. O lugar das *Oiorpata* nas fronteiras do território cita deixa de existir enquanto local geográfico e arrasta-se para o interior da floresta, incorporando o verdadeiro *agros* ou uma zona de monstruosidade paradigmática. O facto de as *Oiorpata* se terem fixado nas margens do território dos Citas já se assume como uma marca. Para os Gregos, os Citas viviam nos limites do espaço humano. Eram quase selvagens e, nesse sentido, podiam conviver com canibais e vegetarianos, categorias monstruosas que, no fundo, são idênticas. “O vegetariano não é menos inumano que o canibal” (Vidal-Naquet, in Gordon, 1982, p. 87). Como tal, havia lugar para “assassinas de homens” e uma ginecocracia escondida algures no

agros, a três dias de caminho em direcção a nascente e outros três no sentido norte a partir do rio Tánais.

Além disso, é oportuno sublinhar que, no início da história, a embarcação assinala uma primeira ruptura em relação ao lugar grego. A ligação é expungida com a morte da tripulação e a incapacidade das *Oiorpata* em substituí-la como mestres da *techne* marítima. No lugar cita, as *Oiorpata* são reveladas como mulheres (e enquanto mulheres, tornam-se objectos de um desejo colectivo para uma continuidade étnica). Porém, é precisamente neste momento que elas asseveram a sua diferença radical e optam por conservar o seu próprio desígnio, mudando-se para fora das fronteiras do território cita. Por fim, se o propósito da história consiste em retratar as *Oiorpata* como delinquentes culturais que vivem nas margens absolutas da *oikoumene*, há que ressaltar o seguinte aspecto: “a língua das mulheres, os homens não conseguiam aprendê-la, mas as mulheres, pelo contrário, perceberam a dos maridos” (IV, 114).

Os bárbaros, as mulheres e a cidade

A nível da estrutura, a história, no seu todo, pode ser entendida como a antítese do relato de Diodoro Sículo no século I. As suas Amazonas estão sediadas em África (III, 52, 4) e, a partir das informações facultadas, temos conhecimento de que a narrativa contempla um Dioniso, um africano (cc 66.4-73.8), além do estilo paradigmático grego. Neste contexto, África aparece como o berço das Amazonas: “Na Líbia, existiam várias *raças de mulheres* belicosas e admiradas pelo seu vigor másculo” (III, 52, 4). “Praticam as artes da guerra”, são soldados no exército e “uniam-se aos homens para efeitos de procriação”. Elas estão no poder: são governantes da cidade, magistradas e políticos responsáveis pelo Estado. Quanto aos homens, Diodoro frisa que são:

como as nossas mulheres casadas, passam os dias em casa, executando as ordens que lhes foram dadas pelas esposas; não participam em nenhuma campanha militar ou cargo público nem exercem a liberdade de expressão. (III, 53, 1-2).

Vivem na região do lago Tritónis (III, 53, 4) cuja localização, no entender de Diodoro, também “está próxima da Etiópia”. Se acreditarmos na visão do historiador, estas Amazonas são “uma raça superior em valentia e anseiam pela guerra” (III, 53, 6). Segundo este relato, parecem “dominar a maior parte do Norte de África sob a liderança da sua

mítica Rainha-General, Mirina – que celebrara um acordo com Hórus, Rei do Egipto e filho de Ísis” (III, 55, 4) – antes de ser aniquilada por Hércules. De acordo com Diodoro, assiste-se igualmente ao desaparecimento do espaço originário e da raça das Amazonas (III, 55, 3).

A narrativa de Diodoro assume-se como um caso notável, pois inverte o relato de Heródoto. Por exemplo, Diodoro afirma que as suas Amazonas líbias “surgiram muito antes no tempo e concretizaram feitos admiráveis” (III, 52, 1). Também ao contrário das *Oiorpata* de Heródoto, que optam por se recolher na floresta acompanhadas dos homens que adquiriram recentemente, as conquistas de Mirina estendem-se até aos confins do espaço “civilizado”, na sequência da subjugação da maior parte do Norte de África. Por meio de amizades, diplomacia ou guerra, ela domina o Egipto, a Arábia, a Síria, a Cilícia, a Frígia, etc.; em seguida, ataca e coloniza Lesbos (e funda Mitilene em honra da sua irmã guerreira com o mesmo nome), retirando-se, por fim e tal como era seu desejo, em Cibele ou “a Mãe dos Deuses”, atribuindo à ilha o nome de Samotrácia, termo que significa “ilha sagrada” em grego (III, 55, 7-9). Em síntese, as Amazonas de Heródoto são fugitivas que abandonam a cultura grega em prol do primitivismo enquanto Mirina e o seu povo, na história de Diodoro, partem das margens da cultura grega (o lago Tritónis) com o objectivo de conquistar e civilizar a ilha da “Mãe dos Deuses”, a Samotrácia.

Conforme descreve Heródoto, o modelo das mulheres “primitivas”, as quais se situam fora da *oikoumene* e exibem uma relação íntima com a natureza, está igualmente ilustrado na exposição de Estrabão referente às mulheres samnitas. Encontram-se isoladas numa pequena ilha a nordeste do rio Líger que separa a Aquitânia da Bélgica. No continente, os seus vizinhos imediatos são os Celtas que costumavam sacrificar humanos e realizar outras monstruosidades, entretanto abolidas pelos Romanos (4, 4, 5). De acordo com Estrabão, citando Posídon, “nenhum homem pisa o solo da ilha [das mulheres], embora as mulheres saiam de lá num barco para ter relações com homens e depois regressem novamente” (4, 4, 6). Ao invés das *Oiorpata*, totalmente donas do seu destino, as mulheres samnitas “são possuídas por Dioniso e tornam este deus benevolente, apaziguando-o com iniciações místicas e outras actividades sagradas.”

O padrão destas histórias é extraordinário, na medida em que apresenta a topologia de um itinerário da delinquência e metaforiza-o. Desde o mar Mediterrâneo até ao território dos Citas, passando pelas áreas incultas onde as *Oiorpata* organizam a sua própria ordem, o itinerário delineia um trajecto de partida que se assume como um questionamento da *polis* e uma rejeição da sua história e tradição.

Inversamente, as mulheres samnitas são delinquentes culturais desde o início da história. Revelam a sua delinquência ao divulgá-la junto dos habitantes de um local pacificado e especializado pelos Romanos: elas necessitam dos homens, mas não da sua *politeia*. A distância física existente entre elas e o continente é, em si, um factor objectivo de auto-exclusão de um mapa “civilizado”. O exército feminino líbio de Mirina, pelo contrário, traça um mapa e impõe uma nova ordem cultural.

Na sua descrição dos montanhescos que vivem no Norte da Ibéria (Galaicos, Astures, Cântabros, etc.), Estrabão estabelece uma associação entre a distância (em relação ao centro romano) e as características psicológicas dos marginais, sublinhando que a melhoria dos bárbaros deveu-se apenas ao domínio colonial romano da distância geográfica, dando-lhes a conhecer a “sociabilidade” e a “humanidade”:

A intratabilidade e a selvajaria que caracterizam estes povos não emanaram apenas da sua participação em guerras, mas também do seu afastamento; devido à extensão da viagem até às suas terras, seja por mar ou terra, e à dificuldade em estabelecer comunicação, perderam o instinto da sociabilidade e da humanidade. Porém, este sentimento de intratabilidade e selvajaria diminuiu no entrementes graças à paz e à convivência com os Romanos. (3, 3, 8).

Esta observação aplicar-se-ia *a fortiori* aos povos de regiões situadas para lá dos territórios sob o jugo de bárbaros identificados. O geógrafo reúne-os num mapa procedendo à sua denominação ou localização espacial em função de uma cidade conhecida. Heródoto escreve recorrentemente: “São estes os povos cujos nomes podemos referir”.

Como já vimos, a geografia de Plínio consiste numa lista topológica de nomes que ele próprio qualifica tendo como parâmetro a distância em relação às cidades romanas, *oppida*, ou colónias. Plínio define explicitamente uma correlação entre distância e selvajaria. A título exemplificativo, acerca da cidade de Meroe e a ilha de Tados em África – uma região que fora governada por diversas mulheres (*regnare feminam Candacem, quod nomen multis iam annis ad reginas transisset* (HN, VI, xxxv, 186) – Plínio reporta a existência da raça de Etéria (que, posteriormente, adquiriu a designação de Atalanta em textos greco-romanos e, por fim, de Étiops), acrescentando o seguinte: “não é de todo surpreendente o facto de os distritos mais periféricos desta região produzirem monstruosidades humanas e animais” (*animalium hominumque monstificas effigies...*) (HN, VI, xxxv, 187). Neste caso, o clima é referido como uma explicação suplementar. Todavia, a distância geográfica constituiu, desde sempre, o critério de medição e classificação. Plínio começa por tecer o seguinte enunciado sobre os nomes

das comunidades que vivem na Líbia: “os nomes dos seus povos e das suas cidades são absolutamente impossíveis de pronunciar [*nomina vel maxime sunt ineffabilia*], excepto para os nativos” (HN, V, i, 1). É possível encontrar uma afirmação semelhante na descrição de Estrabão acerca dos grupos étnicos que habitam a Cantábria e dos Vascões na Europa: “Eximo-me de facultar muitos nomes, esquivando-me à incómoda tarefa de os escrever – a menos que seja agradável para alguém ouvir ‘Pleutaurans’, ‘Bardyetans’, ‘Allotrigans’, e outros nomes ainda menos aprazíveis e importantes do que estes” (3, 3, 7).

Por conseguinte, torna-se mais claro que os dotes linguísticos das *Oiorpata* descritos por Heródoto revestem-se de ambiguidade. Com efeito, elas tiveram de aprender a língua ou, pelo menos, de se fazer entender num contexto sociocultural mais alargado (grego) ou mais reduzido (cita). Os *neotatoi* citas, por seu turno, não se depararam com tal necessidade. Foram efectivamente classificados de bárbaros a viver nas margens extremas da *oikoumene*, mas ainda eram seres humanos, não obstante a estranheza da sua cultura e dos seus costumes. Para que as *Oiorpata* não fossem rejeitadas no primitivismo absoluto da natureza e figurassem num mapa da humanidade, tal como concebido pelo paradigma grego, houve, pelo menos, um preço a pagar: uma aculturação linguística.

Na prática, a aculturação consistia numa conversão radical ao modelo de vida grego ou romano e implicava, por exemplo, abandonar a língua original, tornar-se membro da *politeia* grega ou romana e, se possível, adquirir os direitos de cidadania na *polis* ou *urbs*. Somente uma conversão desta natureza conferiria as virtudes da docilidade (*emeron*) e da civilidade (*politikon*) aos indivíduos.

No concernente aos Cântabros, Estrabão escreve que, na sua cultura, “existem [...] aspectos que, apesar de não serem uma marca civilizacional, talvez não sejam bárbaros.” Um deles corresponde ao “costume vigente entre os Cântabros segundo o qual os maridos concedem dotes às suas mulheres, as filhas são constituídas herdeiras e os irmãos são casados pelas irmãs” (3, 4, 18). Trata-se de um exemplo manifesto de um *thelukrates* que, na acepção de Estrabão, não é uma marca “civilizacional” (3, 4, 18).

Na medida em que se assume como um problema, o domínio das mulheres só poderá existir nas margens da *politikon* grega ou romana, à semelhança de uma cidade governada por *Douloi* (escravos). Basta pensar na célebre afirmação de Aristóteles incluída na *Poética*: “Uma mulher pode ser boa bem como o escravo, embora aquela seja talvez um ser inferior e este um ser inteiramente inútil” (15, 1454a, 20-22). Pierre Vidal-Naquet desenvolve esta tese e demonstra magistralmente

dois pontos: em primeiro lugar, apesar das diferenças que estão envolvidas, “a cidade grega, na sua forma clássica, caracterizava-se por uma dupla exclusão: a exclusão das mulheres, o que a tornava um ‘clube de homens’; e a exclusão dos escravos, o que a tornava um ‘clube de cidadãos’.” (Podemos até considerá-la uma exclusão tripartida em virtude da ostracização dos estrangeiros; contudo, não restam dúvidas de que o tratamento dos escravos corresponde ao tratamento dos estrangeiros levado ao extremo.)” (In Gordon, 1982, p. 188). Em segundo lugar, “independentemente de nos referirmos às Amazonas ou aos Lícios, é a polis grega, tal clube de homens, que é objecto de definição em termos do seu oposto por parte dos seus historiadores e ‘etnógrafos’ [...]. A afirmação de Heródoto segundo a qual as instituições do Egipto são exactamente contrárias às dos Gregos (2, 35) afigura-se um exemplo magnífico desta técnica de inversão ou reversão” (In Gordon, 1982, p. 190).

A ginecocracia das *Oiorpata* e a mítica dulocracia de uma cidade de escravos (sempre localizada fora das fronteiras da Grécia – ver Vidal-Naquet in Gordon, 1982, p. 189) são inversões estruturais do paradigma grego relativo à civilização e organização do poder. A base desta filosofia pode ser sintetizada em duas fórmulas: as mulheres estão para os homens como os escravos estão para os cidadãos; uma ginecocracia ou dulocracia está para a *polis/urbs* como a barbárie ou a selvajaria está para a *politikon*.

Segundo Simónides, a *politikon* é um *locus* de conhecimento, conferindo ao verbo *dokein* um poder superior ao do termo religioso e tradicional, *aletheia*. O homem é formado pela cidade (que o educa, cria e realiza). Simónides escreve: $\text{πολις} \text{`ανδρα} \text{διδασκελ}$. Conforme observado por M. Detienne, “*dokein* corresponde, de facto, a um termo técnico do vocabulário político. Trata-se de um verbo exemplar de decisão política” (1967, p. 117). Simónides foi o primeiro poeta a celebrar os feitos dos cidadãos que se sacrificaram em nome da cidade ou a honraram através das suas acções. Assistiu-se, na época, ao despontar de um novo conceito relativo ao “homem saudável”, ilustrado pelos heróis nacionais, os atletas e, claro, os corajosos colonos que levaram a cabo a expansão da *politikon* e dos seus valores em territórios estrangeiros. A partir do século V, uma concepção democrática e acentuadamente secular procedeu à definição de normas intelectuais, entrelaçando o termo *dokein* com o seu parente etimológico, *doxa*, o único modo de conhecer as coisas, que, segundo Platão e Aristóteles, sofreu uma adaptação a fim de acomodar um mundo contingente e ambíguo (ver Aubenque 1963; Detienne 1967). O campo semântico da *politikon* estabelece o espaço prático da verdade através de conceitos como *politikos* (o que é próprio

de um cidadão), *politikos* (o modo de agir de um cidadão), *politika* (os assuntos civis) e *politai* (os grupos sociais organizados de cidadãos integrados numa comunidade).

As narrativas consagradas às margens e à exterioridade do clube dos *politai* reflectem diferenças avaliadas em função de um cânone central. Segundo M. I. Finley:

A história daquilo que se designa, convencionalmente, de “colonização” grega [corresponde], na realidade, à história da expansão grega, entre cerca de 1000 e 550 a.C., para a Ásia Menor e as regiões costeiras à volta do Mar Negro a oriente, assim como para o sul da Itália, a Sicília e os territórios do Mediterrâneo a ocidente. Dispersa por uma plêiade de escritores, desde Heródoto a Eusébio, a tradição grega é composta por um *quadro cronológico* (cujas datas são bastante rigorosas na fase final), uma propaganda anacrónica em nome do oráculo de Delfos, e anedotas. Nessa base, não foi possível qualquer tipo de história da colonização. (Finley, 1987, p. 95, minha ênfase)

Abordemos com brevidade uma interpretação antiga relativamente à análise da produção do conhecimento sobre as margens da *politikon*. Na sua *Geographia*, Estrabão alude a três processos principais, a respeito de Espanha. O primeiro consiste no método de Homero, pautado pela manipulação de lendas e factos históricos (por exemplo, a expedição de Hércules e dos Fenícios na Ibéria) e pela sua transformação numa estrutura mítica, como é o caso da *Ilíada* (3, 2, 13). Homero transitou “do domínio dos factos históricos para o domínio da arte criativa e da invenção mítica com o qual os poetas estão sobejamente familiarizados.” O paladino da segunda prática é Heródoto, o relatador (3, 2, 14). Em último lugar, temos a prática romana orientada para a expansão da sua própria *civilitas* (modo de vida, língua e direitos; por exemplo, sobre os turdetanos, 3, 2, 15).

Paralelamente a estas práticas concretas, Estrabão tece comentários explícitos (3, 4, 19) sobre a credibilidade destes discursos culturais e classifica o seu grau de pertinência. Em termos hierárquicos, os menos credíveis ocupam os lugares dianteiros: os discursos “de todas as nações bárbaras, longínquas e reduzidas em extensão ou divididas”. “Os seus relatos não são plausíveis nem numerosos.” A distância relativamente ao patrono grego propicia relatos escassos e incertos. De qualquer modo, segundo as palavras de Estrabão: “Quanto às nações mais afastadas dos Gregos, a nossa ignorância é ainda maior, como é evidente.” Sucede-se uma segunda categoria de relatos e discursos, a romana. Estrabão admite que os Romanos sabem documentar e frisa a sua predilecção pelo autoconhecimento; porém, no cômputo geral,

desvaloriza o seu projecto arquivístico, dado tratar-se de uma fraca imitação da prática grega. Estrabão constata que: “Os historiadores romanos imitam os Gregos, mas não levam essa imitação muito longe. Por conseguinte, sempre que os Gregos deixam lacunas, todo esse colmatar realizado pelo segundo grupo de escritores é insignificante – sobretudo porque a maioria dos nomes célebres são gregos.” O único discurso credível e plausível seria então o grego – à luz da classificação de Estrabão, só assim poderia ser. O geógrafo declara-o com bastante beleza: “com efeito, estas informações abundam nos nossos ouvidos [isto é, o conhecimento sobre regiões, migrações, divisões geográficas, etc.] pela acção de muitos, mormente dos Gregos, que se tornaram nos mais loquazes dos homens.”

O nominável que circula nas margens de um conhecimento espacializado parece espelhar o inominável da existência quotidiana. O desvio que revela enquanto conhecimento acerca dos *agrioi*, dos *barbaroi* ou das *oiropata* já existe, sendo, ao mesmo tempo, explícito e negado nas regiões onde determinados membros da cidade se encontram confinados ou se vêem obrigados a retirar-se. O paradigma de Aristóteles em matéria de matrimónio, que está para a rapariga como a guerra está para o rapaz, duplica a servitude do *doulos* como uma antítese da liberdade do cidadão. No quadro desta racionalidade e do seu funcionamento, uma classificação geral do inominável e das monstruosidades (a viver na escuridão que rodeia a *polis*) reflecte-se a si própria numa série de transformações possíveis que se afiguram cómicas.

Aos olhos de Estrabão, “é possível considerar as expedições gregas nas nações bárbaras como um resultado da repartição das últimas em divisões e soberanias insignificantes, que, por força da sua auto-suficiência, não estabeleciam qualquer contacto umas com as outras; por conseguinte, viam-se impotentes perante os invasores vindos de fora” (3, 4, 5). Li este excerto várias vezes de modo a certificar-me de que o compreendi inteiramente, sabendo que, no século V, a cidade situada ao longo do vale de Atenas ou Esparta era um estado autónomo. Não, a afirmação está correcta e resume devidamente o significado de um “lugar” enquanto esquema referencial que assombra uma tradição e o seu conhecimento. Graças a estas articulações, um determinado espaço – o grego – tornou-se um princípio global de organização do conhecimento e das culturas. Até os meus processos de leitura parecem depender da explicação dessa experiência que invadiu as nossas vidas quotidianas. Os Gregos errantes, os Romanos conquistadores e, posteriormente, Lafiteau no século XVIII, depararam-se com esta questão de “uma ciência dos bárbaros”, que não poderia incluir os Gregos como uma categoria comparativa (Vidal-Naquet, 1986, p. 126 ff.; Padgen,

1982, pp. 198-209). A antropologia aplicada do presente século corroborou a análise de Estrabão, definindo o seu projecto como uma recuperação científica das políticas grega e romana. A propósito dos povos que habitam na fronteira do Ródano, Estrabão fez o seguinte comentário, que poderá servir de metáfora concludente da minha leitura: “predomina o nome dos Cavares, o qual já é utilizado pelos povos para designar todos os bárbaros dessa região do país – não, eles deixaram de ser bárbaros; na sua maioria, foram transformados em Romanos, tanto no seu discurso quanto no seu modo de viver, e alguns na sua vida cívica também” (4, 2, 12).

Eis o triunfo da *politikon* e da *politeia* numa acção cultural de conquista marcada pela conversão. Porém, não será igualmente uma questão de medo face aos *agrioi*, às *oiorpata* e a outros monstros, ou seja, o medo da diferença?

Black Athena

Por fim, gostaria de regressar a uma questão crucial: o título *Black Athena*. Devo reconhecer que o sugeri inicialmente como um dos títulos possíveis mas, após uma reflexão mais aprofundada, foi meu desejo alterá-lo. Porém, o meu editor insistiu em mantê-lo, argumentando: “Os negros já não vendem. As mulheres já não vendem. Mas as mulheres negras ainda vendem.”

– M. Bernal, *Arethusa*, Outono de 1989, p. 32

Os volumes da obra *Black Athena*, com o subtítulo *The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, da autoria de Martin Bernal, são um acontecimento. O primeiro volume (1987) centra-se em “The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985” (A Fabricação da Grécia Antiga 1785-1985), ao passo que o segundo volume (1991) incide sobre “The Archaeological Documentary Evidence” (As Provas Documentais e Arqueológicas). Outros serão trazidos a lume e, a não ser que se verifique uma profunda mudança psicológica, corroborarão a tese desenvolvida até ao momento por Bernal relativamente a duas matérias: as origens da Grécia e as suas implicações. A teoria de Bernal assenta diligentemente na hipótese de dois modelos contraditórios sobre as origens gregas: um modelo antigo e o seu oposto, o modelo ariano. O modelo antigo “defendia que os primeiros habitantes da Grécia foram os Pelasgos e outras tribos primitivas, entretanto submetidos a um processo civilizacional pelos colonos egípcios e fenícios que, durante a ‘era dos heróis’, exerceram o seu domínio sobre diversas regiões do país” (1991, p. 1). O segundo modelo, designado de ariano, surgiu no saber europeu nos finais do século XVIII e advogava que “a civilização grega

foi o produto da mistura de culturas, na sequência de uma conquista encetada no norte por Gregos pertencentes aos primeiros povos 'pré-helénicos' e falantes das línguas indo-europeias" (1991, p. 1).

Trata-se de um projecto ambicioso. O volume de 1987 começa por distinguir um *modelo* de um *paradigma*. Um modelo é artificial e arbitrário, assumindo-se como "um esquema reduzido e simplificado de uma realidade complexa" (1987, p. 3). Assim, com base nesta definição, um modelo pode ser mais produtivo ou fiável do que outro "em termos da sua capacidade de explicar as particularidades da 'realidade' que é analisada" (1987, p. 3). Para Bernal, um paradigma corresponde a "modelos ou padrões de pensamento generalizados que são aplicados a vários aspectos, ou todos, da 'realidade' tal como é apreendida por um indivíduo ou uma comunidade" (1987, p. 3). Tendo esclarecido a distinção entre *modelo* e *paradigma*, passemos à tese central de Bernal: a destituição do modelo ariano. Bernal escreve o seguinte:

Se a razão estiver do meu lado quando exorto à destituição do modelo ariano e à sua substituição por um modelo antigo revisto, será necessário repensar as bases fundamentais da "civilização ocidental" e ainda reconhecer a presença do racismo e do 'chauvinismo continental' em toda a nossa historiografia, ou filosofia de escrever a história. O modelo antigo não apresentava lacunas "internas" de relevo ou insuficiências na sua competência explicativa. Foi derrubado por motivos externos. Considerar a Grécia o fruto da miscigenação de europeus nativos com africanos e semitas colonizadores teria sido absolutamente impensável para os românticos e racistas dos séculos XVIII e XIX, sobretudo porque a Grécia era entendida como o epitome da Europa e a sua infância pura. Por conseguinte, urgiu derrubar o modelo antigo e substituí-lo por outro mais aceitável. (1987, p. 2).



Os principais eixos comerciais no Deserto do Saara entre os séculos VIII e XVI e as aventuras da incursão islâmica na *bilad al-sudan* ou "terra dos negros".

Desenho segundo (texto incompleto no original).

Bernal promove um “modelo antigo revisto”, segundo o qual “[o Egípto] é essencialmente africano, embora os egípcios antigos [não partilhassem semelhanças] com os africanos ocidentais de hoje” (1987, p. 437). Acrescenta ainda que: “a minha convicção no êxito do modelo antigo revisto num futuro relativamente próximo prende-se com um motivo fulcral, ou seja, o desaparecimento [actual] de grande parte dos alicerces políticos e intelectuais do modelo ariano no seio dos círculos académicos liberais” (1987, p. 437).

A própria dicotomia entre os modelos antigo e ariano pode causar perplexidade. Após a leitura do primeiro volume para um dos meus seminários, Denise McCoskey, uma estudante norte-americana licenciada em Estudos Clássicos, rememorou a contestabilidade da tensão entre os adjectivos “antigo” e “ariano”, afirmando o seguinte, e com razão:

Embora politicamente importante para Bernal, a oposição entre antigo e ariano afigura-se desde logo problemática. É por de mais evidente que a estratégia utilizada sugere que o saber no período “ariano” era racista e o saber dos antigos não. Contudo, trata-se de um pressuposto melindroso, embora nunca abordado satisfatoriamente por Bernal [...] que, por vezes, se vê forçado a reconhecer que os autores gregos omitiram as influências africanas/fenícias [...] e que os primeiros eruditos da modernidade criticaram os princípios do modelo ariano durante a sua formulação.

Bernal anuncia o seu propósito com uma clareza admirável: redescobrir, se possível, uma “natureza” plausível de Atena através da exposição do modelo antigo revisto. O primeiro volume constitui uma tentativa de esclarecer a sua teoria em dez capítulos, os quais podem ser agrupados em função de três temas principais: a existência do modelo antigo (capítulos 1, 2 e 3), a ascensão e o triunfo do modelo ariano (capítulos 4, 5, 6 e 7), a concorrência entre os dois modelos, o anti-semitismo e o racismo (capítulos 8, 9 e 10).

Nos três capítulos inaugurais, Bernal procura demonstrar com concisão tanto o facto quanto os efeitos do modelo antigo, partindo de uma perspectiva histórica que começa por tocar em dois pontos complexos: em primeiro lugar, os Pelasgos ou Proto-gregos, que, afirma Bernal, teriam sido, segundo Heródoto, “colonizados e em certa medida assimilados culturalmente pelas invasões egípcias”. Bernal define-os como “povos falantes das línguas indo-europeias” mas descarta o problema suscitado pelo enunciado de Heródoto, segundo o qual os Pelasgos eram uma “população não-falante do grego”. Em todo o caso, apoiando-se em provas surpreendentes, Bernal reitera que os Egípcios ensinaram-nos o culto da adoração

aos deuses. A sua miscigenação com os Helenos terá ocorrido algures no segundo milénio a.C. A segunda questão prende-se com os Jónios que viviam na costa da Anatólia, os quais foram assimilados aos Pelasgos por Heródoto. A conjugação de ambos os aspectos visa atestar o facto de uma colonização (cultural) por parte dos Egípcios e dos Médio-orientais. Com efeito, Bernal centra as suas atenções nos papéis civilizacionais de determinados forasteiros como Dánaos (do Egipto) e Cadmo (de Sídon), sendo que a sua leitura aprofundada de *As Suplicantes* de Ésquilo lhe oferece os instrumentos necessários para uma argumentação sólida a favor de um modelo antigo.

Bernal alude igualmente a testemunhos antigos, recorrendo, por exemplo, ao depoimento de Heródoto que “extraiu costumes gregos do Oriente em geral e do Egipto em particular” (1987, p. 100). Conforme afirmado por Heródoto:

Nunca aceitei que as cerimónias do mesmo teor realizadas na Grécia e no Egipto sejam uma mera coincidência – se assim fosse, os nossos ritos teriam sido mais gregos no seu carácter e menos recentes na sua origem. Nem mesmo consentirei que os egípcios adquiriram este costume ou qualquer outro da Grécia (Heródoto, II, pp. 55-58).

O nacionalismo de Tucídides, que rejeita todas as marcas civilizacionais dos forasteiros, designadamente de Dánaos, Cadmo ou Cécrops, fornece elementos que sustentam a realidade do modelo antigo. Isócrates admite-a. Platão, seu rival, que se dedicou ao estudo do Egipto por volta de 390 a.C., foi profundamente influenciado pela cultura egípcia. Citado por Bernal, Karl Marx constata que: “*A República* de Platão, na medida em que trata da divisão do trabalho, é simplesmente uma idealização ateniense do sistema de castas egípcio” (in Bernal, 1987, p. 106). Aristóteles nutria um imenso fascínio pelo Egipto e o poder dos seus sacerdotes, os inventores das *mathematikai technai*, as artes matemáticas. Acresce ainda que os factores cristãos testemunharam *a contrario* o poder do modelo antigo. Seguem-se duas metáforas: “Em 390 a.C., o templo de Serápis e a vasta biblioteca de Alexandria que lhe estava adjacente foram destruídos por uma turba de cristãos; vinte e cinco anos mais tarde, a bela e brilhante Hipácia, filósofa e matemática, foi terrivelmente assassinada na mesma cidade por um grupo de monges instigados por São Cirilo. Estes dois actos assinalam o fim do paganismo egípcio e o início da idade das trevas cristã” (1987, pp. 121-22). Porém, o impacto egípcio prolongou-se até ao século XVIII. O Renascimento apreciava o Egipto, considerando-o “a fonte original e criativa, e a Grécia a portadora tardia de uma quota

da sabedoria egípcia e oriental, pelo que a veracidade do modelo antigo não provocou celeuma” (1987, p. 160). Nos séculos XVII e XVIII, o hermetismo, o rosacruzianismo e a franco-maçonaria assinalaram o triunfo do modelo antigo. Um dos exemplos mais flagrantes foi um sacerdote católico romano, o jesuíta alemão, Athanasius Kircher, a antítese irónica de São Cirilo. Astrólogo, cabalista e hermetista, Kircher acreditava que a cultura egípcia antiga era uma *prisca theologia* e uma *prisca sapientia*. Do ponto de vista de Kircher, englobava tanto a anunciação de Jesus (em Hermes Trismegistos) quanto a representação do Cristianismo numa filosofia que viabilizou a racionalidade grega.

A expedição de 1798 de Napoleão ao Egipto monopolizou e, em simultâneo, desafiou esta herança. Os motivos que justificaram o empreendimento também forneceram explicações sobre o modo como o modelo antigo teria de ser contestado. Segundo Bernal:

Não [...] restam dúvidas de que [Napoleão] esteve profundamente envolvido em assuntos maçónicos, que vários membros dessa sociedade ocupavam os altos escalões hierárquicos do seu exército e que a maçonaria “floresceu exponencialmente” durante o seu reinado. [...]

Sob diversos aspectos, os intrincados levantamentos, mapas e desenhos, a par do saque de objectos e monumentos culturais destinados ao embelezamento de França, são um primeiro exemplo do modelo-padrão do estudo e da reificação assente na investigação científica que se tornaria a insígnia do imperialismo europeu [...].

Por outro lado, abundavam ainda os vestígios da atitude antiga face ao Egipto e, entre os membros científicos da Expedição, vigorava a crença de que poderiam aprender factos essenciais sobre o mundo e a sua própria cultura através do Egipto, e não apenas aspectos exóticos para completar o conhecimento – e o domínio – ocidental de África e da Ásia. (1987, p. 184).

Na realidade, a expedição simboliza o fim do modelo antigo e, segundo as análises de Bernal, o início do modelo ariano.

O argumento a favor do modelo antigo é complexo e denso. A demonstração evidencia necessariamente um teor mais histórico do que filológico, reunindo, com engenho, provas díspares mas concordantes para a sua tese central. Contudo, certas questões sensíveis relacionadas com a credibilidade dos textos utilizados são por vezes descuidadas. A convicção depositada por Heródoto no modelo antigo pode constituir um bom exemplo. Bernal relativiza as acusações de Plutarco dirigidas a Heródoto por engrandecer os bárbaros, constantes em *De Herodoti Malignitate*. É do nosso conhecimento que Heródoto visitou o Egipto provavelmente depois de 460 a.C. e que as suas histórias sobre as Guerras Médicas satisfazem uma *expectativa popular*, ou seja,

veiculam um saber aceitável e aceite pelo povo. No início dos seus relatos, Heródoto faz uma advertência aos seus leitores: “Pela minha parte, não direi se esta ou aquela história é verdadeira” (Heródoto, I, 5). Além disso, na introdução da sua “etnografia” do Egito, afirma que: “Assim os Egípcios instituíram costumes e leis na sua maioria contrários aos do resto da humanidade” (Heródoto, II, 35). Com efeito, o historiador afirma distinguir entre *muthoi* (lendas) e factos, estabelecendo uma diferença entre aquilo que viu e aquilo que lhe foi contado. Todavia, por uma questão de técnica, acrescenta as *prosthēkas*, ou histórias, cuja inclusão visa agradar o público, apesar de estarem relacionadas com o tópico. No Livro IV, ao longo da sua descrição da geografia e do povo que habita a ocidente do Lago Tritónis, Heródoto retrata um museu de monstruosidades, desde cinocéfalos e acéfalos com olhos no peito até humanos sem nome, que não sonham, etc. (IV, 197 e *passim*.) Qual a credibilidade deste apresentador? Em detrimento de Plutarco que o apelidou de “mestre das mentiras”, podemos optar por acreditar em Estrabão, que o descreve como um mero relatador, alguém que *katagrapsoi* (Estrabão, 3, 2, 14), toma nota de tudo, inclusivamente de histórias absurdas e tolas. Pela sua parte, Heródoto deixa o seguinte aviso: “Não sei qual poderá ser a verdade, mas relato a história tal como me foi contada.” Nesse sentido, receio que Bernal não tenha adoptado uma posição suficientemente crítica quanto às declarações de Heródoto. Na sua putativa defesa a favor do historiador, Dionísio de Halicarnasso, falecido a 7 a.C., na realidade censura-o ao evidenciar que a) a sua principal preocupação residia na escolha de tópicos susceptíveis de agradar o público (contrariamente a Tucídides que ousou descrever a guerra tal como aconteceu); b) sabia vender as suas histórias adoptando uma posição nacionalista no início – os bárbaros estão errados e são culpados – e humilhando estes forasteiros no final (contrariamente à perspectiva de Tucídides, impopular mas dotada de um maior rigor científico, a qual começa com uma exposição do declínio grego e remata com uma descrição da oposição mortífera que dividiu os lacedemónios e os atenienses); e c) se dedicava a um interesse popular: quem está certo e quem está errado, sabendo *a priori* que lhe cabia provar que os bárbaros estavam errados. Tucídides, por seu turno, adopta uma ordem cronológica na sua análise da Guerra do Peloponeso a fim de elaborar uma *ktema es aei*, uma lição com base nos acontecimentos.

Efectivamente, a credibilidade de Heródoto está associada a um outro aspecto de maior relevância: a própria prática da história e da sua filosofia. Tucídides (I, 22) e Políbio (por exemplo, IX, 2, 5) estavam convencidos de que a história e o seu estudo deveriam ter um

propósito prático, uma opinião igualmente partilhada por Aristóteles. Esta concepção de uma história *factual* e *didáctica* não corresponde à história de Heródoto, nem certamente à de Isócrates e dos seus discípulos. Salvo certos casos excepcionais como Políbio e poucos outros, os historiadores romanos do século I não obedeciam aos requisitos de um Tucídides. Nesse sentido, a história almejava deleitar e incidia, por regra, em acontecimentos entusiasmantes, exóticos e dramáticos, amiúde inventados. Desde a prática de Heródoto no século V, passando pelos objectivos de Tucídides, que consistiam em transmitir uma visão clara do sucedido, até às narrativas do século I de Diodoro Sículo, a escrita da história foi permeável a um conjunto de “filosofias” mutáveis que manipulam a informação abstraída dos textos antigos.

Apesar de esta perspectiva e a minha crítica não prejudicarem o argumento de Bernal relativo ao modelo antigo, apontam, pelo menos, para a vantagem de uma crítica histórica mais cuidadosa dos textos consultados. Não me refiro sequer às exigências actuais da história, mas antes à consciência crítica já realizada pelos antigos, designadamente Tucídides e Políbio. Este último, nas suas *Histórias*, pinta requisitos explícitos: a) *polypragmosyne*, ou um empenhamento sólido na pesquisa individual, b) *empeiria*, ou uma experiência empírica concreta, c) *emphasis*, ou o processo de transmissão de um dado saber ao leitor.

O segundo tema da obra de Bernal consiste na rejeição do modelo antigo e a promoção do modelo ariano. O sexto capítulo associa esta reconversão à “helenomania” alemã, preconizada por Friedrich August Wolf, Wilhelm von Humboldt, Hegel, Marx, A. H. L. Hereen e Barthold Niebuhr, que participaram directa ou indirectamente na preparação de um “ataque violento contra o modelo antigo” (1987, p. 294). Por conseguinte, segundo Bernal, o colapso do modelo antigo desenrola-se no século XIX. O Oriente tornou-se a “infância” da humanidade e a Grécia, um “milagre”. Afigura-se irónico o facto de Karl Marx, o internacionalista, constar entre as figuras que negaram o impacto egípcio sobre a Grécia clássica. O académico francês Petit-Radel e o alemão Karl Otfried Müller viriam a fazer investidas sistemáticas contra o modelo antigo:

Niebuhr legitimou a rejeição das fontes antigas e introduziu os modelos francês e italiano da conquista do norte na Antiguidade. Müller removeu o modelo antigo da Grécia. Porém, o trabalho dos linguistas é mais influente do que qualquer destes dois porquanto associou o grego ao sânscrito e caracterizou o grego de língua indo-europeia. Houve a necessidade de fornecer uma explicação histórica sobre esta relação, a qual foi suprida pelo modelo das conquistas do norte da Ásia Central. Assim, importa estabelecer uma distinção clara entre a queda do modelo antigo,

cuja explicação se cinge a factores externos – ou seja, pressões políticas e sociais – e a ascensão do modelo ariano, dotado de uma componente interna significativa – por outras palavras, os avanços do próprio saber desempenharam um papel importante na evolução do novo modelo. (Bernal, 1987, p. 330).

De acordo com Bernal, esta revolução enquadra-se num determinado contexto: os linguistas do Romantismo, o interesse sobre o berço da filologia indo-europeia e a ascensão da Índia, sobretudo o caso amoroso com o sânscrito. “Graças ao vínculo linguístico, foi possível encarar a língua e cultura indianas como elementos exóticos e familiares, se não mesmo ancestrais. [...] Este laço – e o conhecimento de que, através da tradição indiana, os brâmanes eram descendentes de conquistadores ‘arianos’ provenientes das terras altas da Ásia Central – ajustou-se na perfeição à crença do Romantismo alemão segundo a qual a origem da humanidade e da raça caucasiana são as montanhas da Ásia Central” (Bernal, 1987, p. 229). Isto teria sido apenas uma marca e uma consequência das “hostilidades face ao Egipto”, exemplificadas pelo casamento do Cristianismo e da Grécia contra o Egipto “pagão” e ilustradas por determinados eruditos, nomeadamente Erasmo que, no século XVI, confundiu hermetismo e Egipto, e Lutero que se insurgiu contra Roma recorrendo a um “Testamento Grego”. Acresce ainda a ideia de “progresso” com a qual a Europa se identifica, e o processo do pensamento racial que, em última instância, conduzirá à tematização do racismo de Gobineau. A Europa e, por extensão, a Grécia não poderiam ter bebido as influências egípcias.

Esta hipótese leva-nos directamente ao terceiro tema da obra de Bernal: o anti-semitismo e o racismo. De acordo com Bernal, estas atitudes “desenvolveram-se após a década de 1650 [...] tendo sido fortemente reforçadas pela crescente colonização da América do Norte, com as suas políticas gémeas de extermínio dos povos ameríndios e de escravatura dos africanos” (1987, pp. 201-2). Na realidade, conceitos como “inferioridade racial” e “inclinação servil” não eram novidade, já haviam sido utilizados por Aristóteles. Foram apenas repensados num contexto diferente. Locke, Hume, Kant e Hegel, entre vários outros deram o seu contributo no sentido de os prover de uma explicação. Bernal realça que, no seu cruzamento com o Romantismo, o racismo pode ser entendido como uma das “forças subjacentes à destituição do modelo antigo”. A procura de raízes autênticas explicaria em larga medida, entre 1740 e 1880, o nascimento da filologia “indo-europeia”, “o caso amoroso com o sânscrito” e a “linguística romântica” de Friedrich Schlegel. Ao longo das décadas de 1920 e 1930, a influência semítica foi progressivamente rejeitada, assistindo-se

à imposição de um arianismo normativo, exemplificado por Gordon Childe, John Myres ou S. A. Cook, para quem os semitas foram meros “intermediários, copiando os modelos estrangeiros..., reformulando aquilo que perfilham... e deixando a sua marca naquilo que transmitem para o exterior” (Cook *in* Bernal, 1987, p. 390).

Pese embora a minha concordância com a análise de Bernal a respeito do impacto do racismo (a par de outros factores como o Cristianismo, o mito do progresso e o Romantismo) sobre a queda do modelo antigo, professaria uma maior prudência no concernente à história do racismo, diferenciando “pensamento racial” de “racismo”. Esta distinção revela-se fulcral e pode acarretar consequências significativas para o relato de Bernal acerca da hostilidade contra o Egipto no século XVIII. Deixemos de lado a questão complexa relativa à inteligência grega das raças, sobretudo a de Aristóteles e a sua exploração por parte de teólogos cristãos até inícios do século XVIII.

A França setecentista (a fim de contrastar com o relevo conferido por Bernal à Alemanha) caracteriza-se por um paradigma curioso que opõe uma “raça de aristocratas” a uma “nação de cidadãos”. Este é, de facto, promovido pelos aristocratas cuja objecção aos movimentos democráticos se alicerça em razões óbvias. Ao invocar o direito perpétuo de conquista dos francos, oriundos da Alemanha e responsáveis pela colonização dos Gauleses romanizados e decadentes, o Conde de Boulainvilliers estava a patentear um “pensamento racial”. Na véspera da Revolução Francesa, o Conde Dubuat-Nançay propôs uma sociedade internacional de nobres, argumentando que a origem verdadeira da civilização e cultura francesas era alemã. No final da década de 1780, o Conde de Montlosier opôs-se aos Gauleses com um desprezo de tal ordem (apelidando-os de mestiços de raças nascidas da escravatura) que o revolucionário abade Sièyes sugeriu, no seu panfleto de 1789 intitulado *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, que o Conde e os seus seguidores fossem recambiados “para as florestas alemãs de onde eram originários.” Arthur de Gobineau, também Conde, integra esta tradição e assinala objectivamente a transição do “pensamento racial” para o “racismo”. *Essai sur l'inégalité des races* foi publicado em 1853 e contempla a ideia de que França engloba duas “raças” diferentes, os Gauleses (antigos escravos romanos) e os descendentes de uma aristocracia alemã. Partindo desta premissa, de Gobineau comenta e desenvolve as suas teses principais: a) a existência de uma ligação entre a degeneração de uma raça e a decadência de uma civilização; b) em todas as miscigenações, a raça inferior torna-se dominante; c) a raça dos “príncipes” ou “arianos” está biologicamente em risco de extinção. O *Essai* alega fornecer os fundamentos científicos do racismo.

A história do “pensamento racial” deve ser separada do “racismo” científico, preconizado por figuras como De Gobineau em meados do século XIX. Ironicamente, a história incrível do racismo teve lugar em França quando os nobres prussianos, sob a liderança de Frederico II, combateram a ascensão da sua própria burguesia nacional. No século XVIII, o Romantismo alemão surgiu introduzindo conceitos como “raízes originais”, “laços familiares”, “personalidade inata” e “pureza da linhagem”. Porém, conforme apontado por Hannah Arendt em *Imperialismo*, a segunda parte da obra *As Origens do Totalitarismo* (1968), o pensamento racial é exterior a esta nobreza, enquanto o racismo faz parte de uma cultura e de uma civilização. Segundo este ponto de vista, o nazismo não foi acidental.

O segundo volume de Bernal apresenta os fundamentos da tese constante no primeiro volume através de uma produção de “provas arqueológicas e documentais” que atende à causa do seu “modelo antigo revisto”. Sumariamente, Bernal advoga de um modo convincente que o “espaço mediterrâneo” constituía um espaço aberto e, nesse sentido, promove uma tese difusionista por oposição à tese isolacionista desenvolvida pelo modelo ariano. Enquanto marcas e provas, Bernal debruça-se, em primeiro lugar, sobre a interligação das narrativas mitológicas do Egipto e da Beócia (por exemplo, Sêmele e Alcmena, Zeus e Ámon, Atena Itônia e Atena Alalcomeneia, Posídon e Set, a origem de Hércules, etc.). Em segundo lugar, descreve a influência do Egipto sobre a Beócia e o Peloponeso no terceiro milénio a.C., a par da relação susceptível de ser estabelecida entre Creta e o Egipto durante o Médio Império Egípcio, entre 2100 e 1730 a.C. Em terceiro lugar, reflecte sobre os escassos vestígios arqueológicos e documentais a respeito das campanhas de Sesóstris e das expedições do seu filho em África e na Ásia (tal como referidas na inscrição de Mit Rahina). Com efeito, a “ideia da marcha triunfante de um africano ‘civilizado’ não só pelo sudoeste asiático como também pelas regiões de uma Europa ‘bárbara’” (1991, p. 273) parece seduzir Bernal. O seu argumento de que alguns Hicsos, que haviam conquistado Creta e possivelmente Tera, eram falantes semitas (enquanto os restantes eram falantes indo-arianos ou indo-iranianos) é mais apodíctico, e a sua explicação sobre a existência de contactos económicos e culturais entre o Egipto, a Mesopotâmia e o Egeu a partir do século XV a.C. revela-se absolutamente esclarecedora. A *Pax Aegyptiaca* terá imperado no Mediterrâneo oriental durante o reinado de Tutmósis III, após 1470 a.C.

O período de formação da cultura grega deve sofrer um recuo [...] até aos séculos XVIII e XVII a.C., na era dos Hicsos – retratada nos murais de Tera. É muito provável

que a amálgama das influências indo-europeias locais, egípcias e levantinas, à qual se atribui a designação de civilização grega, tenha ocorrido primeiro neste período e de forma duradoura. (1991, p. 494)

Ao avaliar o seu projecto, e sobretudo o segundo volume, Bernal salienta dois aspectos dignos de nota: em primeiro lugar, afirma que “o maior e único vitupério deste volume [...] é o esforço aprimorado de ressuscitar as campanhas levadas a cabo no norte durante a XII dinastia do faraó Sesóstris [- um ‘faraó negro’ – cujas (...)] vastas conquistas eram aceites como verdade até ao final do século XVIII” (1991, p. 524). Quanto à influência egípcia, acrescenta: “o único aspecto controverso do meu trabalho [...] consiste em encarar as pretensões egípcias em matéria de conhecimento, actividades e suserania relativamente ao Egeu com uma literalidade e seriedade superiores ao habitual” (1991, p. 526). Através da promoção deste modelo antigo revisto, Martin Bernal inscreve-se conscientemente numa tradição intelectual recente, observando que: “desde o final da década de 1960 [...], o modelo ariano extremo – que tornou ‘a história da Grécia e as suas ligações com o Egipto e o Levante consentâneas com a visão do mundo oitocentista e, em particular, o seu racismo sistemático” – está a ser alvo de fortes investidas, sobretudo de judeus e semitas. O importante papel desempenhado pelos canaanites e fenícios na formação da Grécia Antiga beneficia agora de um reconhecimento progressivo” (1987, p. 442). Em termos políticos, Bernal considera situar-se “no espectro da erudição negra” (1987, p. 437), a par de W. E. B. Dubois e Ah Mazrui.

No cômputo geral, os eruditos negros censuraram Bernal pela subvalorização dos contributos do falecido Cheikh Anta Diop, um físico nuclear e egiptólogo senegalês. Diop recebe apenas uma menção num parágrafo do volume de 1987 como alguém que “escreveu prolificamente sobre o que considerava ser a relação integral entre a África negra e o Egipto, tendo adoptando, em regra, o modelo antigo da história grega no decorrer desse processo” (1987, p. 435). O projecto de Bernal contempla os padrões difusionistas que se expandiram para norte, oeste e este a partir do Egipto, tal como representado nos seus mapas 1, 2 e 3 (1991, pp. 531, 533 e 534). Nas suas controversas publicações, Diop dedicou-se sobretudo às interacções entre o sul e o norte. Este ângulo diferente pode justificar a subexploração de outros potenciais “aliados” influentes por parte de Bernal, tais como Sir James Frazer e outros antropólogos e egiptólogos – designadamente E. A. Wallis Budge, Charles G. Seligman e Henri Frankfort que se mostraram perplexos face “às semelhanças incríveis” entre o Egipto e alguns dos nossos contemporâneos africanos em termos de cultura material e espiritual. (in Ray, 1991, p. 184).

Myth, Ritual and Kingship in Buganda, da autoria de Benjamin Ray, constitui uma obra significativa e marcante sobre o Buganda, a qual está dividida em sete capítulos. O primeiro analisa os primórdios da etnografia no século XIX e inícios do século XX. Não obstante o reconhecimento dos contributos de viajantes, missionários e oficiais coloniais, Ray opta por centrar as suas atenções em Sir Apolo Kaggwa (1869-1927), o primeiro regente do reino, no reverendo John Roscoe (1881-1932), um missionário da CMS no Buganda, e na influência de Sir James Fazer. De acordo com Ray: “o conjunto dos escritos de Roscoe e Kaggwa formam um retrato bidimensional e singular do Buganda de finais do século XIX, o qual é descrito de um modo indígena nas obras de Kaggwa em língua luganda e apresentado sistematicamente na etnografia de Roscoe, em linha com a concepção etnográfica e teórica de Frazer” (1991, p. 23). O primeiro capítulo de Ray é uma exposição fascinante a respeito da produção do conhecimento etnográfico do Buganda. Frazer, que nunca viajara até África, foi o grande pensador que orientou Roscoe (e, por extensão, Kaggwa), moldando as suas descrições e interpretações em matéria de práticas rituais (nascimento, matrimónio, morte, etc.), homicídio ritual, realeza, etc. De resto, *The Golden Bough* foi o espelho do qual emanou o conhecimento etnográfico e antropológico do Buganda.

Ray prossegue para uma apresentação do advento mítico do Buganda com Kintu, a origem da realeza e o significado do corpo do rei. A progressão é exemplar: parte “de Kintu – o patriarca para Kintu – o fundador real” (1991, p. 74) ou, digamos, de uma leitura das narrativas míticas para interpretações históricas sobre o Buganda. O terceiro capítulo corresponde à exposição de uma teoria do simbolismo do corpo real. Ao longo do seu estudo acerca da realeza do Buganda (ou *Kabakaship*, o rei é conhecido como Kabaka), Ray faculta pareceres relativos às interações simbólicas e históricas entre o antepassado primordial e o Kabaka existente. Ambas as ordens reproduzem igualmente outras ordens complementares: o mito ou lendas (*Lugero*) que alumiam os primórdios, e as narrativas históricas (*Byafaayo*) que testemunham a fundação do reino algures no final do século XIII. Mas em que sentido serão as *Byafaayo* e as *Lugero* diferentes, e quais as características que permitem classificá-las de históricas?

Curiosamente, a ruptura com o mítico está personificada no mesmo Kintu que realizou a génese de uma cultura. Trata-se de um acontecimento fulcral. Afigura-se oportuno sublinhar que, segundo um conjunto de estudantes da África Central e Austral (por exemplo, Alexis Kagame), *Kintu* (designação de um ser desprovido de inteligência, de facto, como um ser-em-si) integra um quadro de categorias linguísticas básicas que

incluiria *Muntu*, ou ser dotado de inteligência, *Hantu*, que indica “tempo” e “espaço”, e *Kuntu*, que expressa modalidades. Uma análise dos dados linguísticos do sul do Buganda e da região dos Grandes Lagos teria enriquecido a descrição de Ray a respeito da transformação personificada por *Kintu*. Enquanto símbolo do Estado, o *Kabaka* era acolhido como “o mais sagrado”, o que explica a ambiguidade do seu corpo. Ray apresenta descrições satisfatórias sobre esta ambiguidade a propósito dos códigos de etiqueta, o corpo real, os meios reais, etc. Em *Écrits sur la royauté sacrée* (1987) e *The Drunken King* (1982), Luc de Heusch observou e estudou os mesmos fenómenos nas regiões de língua banta.

Nos capítulos seguintes, Ray trata de três temas interdependentes: os santuários reais, o regicídio e o homicídio ritual, e, o Buganda e o Antigo Egipto. Os santuários reais espacializam o poder político cuja presença na terra está associada ao simbolismo do corpo do rei. No capítulo final, o autor analisa com cautela “as especulações e as provas” acerca de uma ligação entre o Buganda e o Antigo Egipto. Centrando-se nos argumentos de E. A. Wallis Budge sobre a origem africana da religião egípcia e na teoria racial de Charles G. Seligman, Ray constata “a existência efectiva de semelhanças consideráveis entre o Buganda e Antigo Egipto, algumas das quais bastante impressionantes” (1991, p. 197) e acrescenta com demasiada sisudez que: “o problema dos estudos comparativos de Budge, Seligman e Frankfort reside no facto de estarem enredados em questões de teor histórico, antropológico e interpretativo, tornando-os pouco esclarecedores” (1991, p. 199).

Quanto à Grécia Antiga e à sua experiência multicultural, Bernal descurou “outros aliados”, nomeadamente Englebert Mveng, um padre jesuíta dos Camarões que estudou em França e escreveu *Les Sources grecques de l'histoire négro-africaine* (1972), assim como um livro maravilhoso intitulado *La Grèce antique devant la Négritude* (1973) de Alain Bourgeois.

O empreendimento de Bernal ilustra a forma como a prática científica está igualmente dotada de uma dimensão política, e o autor tem perfeita consciência disso. Nas suas réplicas às críticas tecidas por determinados classicistas, Bernal confessou candidamente no número especial de Outono de 1989 da revista *Arethusa*, que o seu projecto foi possível graças ao “retrocesso do anti-semitismo”, acrescentando:

[...] se um negro afirmasse aquilo que proponho nos meus livros, a sua recepção seria bastante diferente. Os enunciados seriam considerados parciais e partidários, propulsores de um nacionalismo negro e, por conseguinte, postos de lado.

As minhas ideias permanecem tão escandalosas que estou convencido de que, se não tivesse todas as cartas a meu favor, não teria beneficiado sequer de uma primeira audiência, na qualidade de seu proponente. Contudo, o facto de ser branco, do sexo

masculino, de meia-idade e pertencente à classe média, mas também um britânico na América, concedeu-me um tom de universalidade e autoridade que é totalmente espúrio. Mas ele existe! Por isso, quero agradecer às minhas estrelas da sorte em vez de qualquer talento que possa possuir por ter chegado até aqui, mesmo se não conseguir ir mais longe. (*Arethusa*, Outono de 1989, p. 20)

Frisei algumas das minhas discordâncias com as leituras, as interpretações e o método de Bernal. Embora compreenda a importância política do seu trabalho, tenho receio de que o seu projecto e a sua utilidade possam ser, e provavelmente serão, manipulados pelos seus apoiantes mais sofisticados e menos críticos por razões alheias à ciência e à procura pela verdade. Posto isto, devo admitir que, seja do nosso agrado ou não, o empreendimento de Bernal influenciará profundamente a percepção do século vindouro acerca das origens da civilização grega e do papel do Antigo Egipto. Com efeito, o seu projecto ilustra a inversão daquilo que viabilizou e firmou o tráfico de escravos do século XV: o imperialismo e o colonialismo cujo triunfo no século XIX e no presente século é tão bem demonstrado pelo seu produto natural, o nazismo das décadas de 1930 e 1940.

IV. A Domesticação e o Conflito das Memórias

... um humanismo robusto não começa com o indivíduo, mas coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, e o respeito pelo próximo antes do interesse pessoal: e [...] nenhuma espécie, nem mesmo a nossa, pode servir-se do facto de estar nesta terra há um ou dois milénios – pois, em todo o caso, a estadia do Homem aqui chegará um dia ao fim – para se apropriar do mundo como se este fosse um objecto e comportar-se nele sem decência ou discrição.

– Claude Lévi-Strauss, *The Origin of Table Manners*, p. 508

Em 1876, decorreu um encontro sobre a geografia internacional em Bruxelas, Bélgica. De entre os seus objectivos, foram estipulados três projectos principais: a exploração da África Central, a implantação da civilização europeia na região e um compromisso claro em combater as práticas de escravatura ainda vigentes.

Leopoldo II, rei dos belgas, tinha interesse no Egipto pois, no seu entender, este constituía uma excelente porta de entrada para África. Durante a convenção, foram vários os que mencionaram as actividades do explorador Coronel Gordon na região do Nilo e uma das suas declarações, proferida em Outubro de 1876, pairava nas salas da conferência: a melhor forma de colocar um término à prática de escravatura consiste em construir uma boa estrada entre Cartum e o Cairo e “iluminar” estas regiões. Provavelmente por incitação do rei, Lambertmont, seu ajudante, tentou contactar o coronel. Entretanto, o comité belga da Associação Internacional Africana (AIA) promoveu expedições em África pela costa oriental. Com o aval de Leopoldo, a Comissão de Estudos do Alto Congo organizou, em 1877, uma expedição conduzida pelo norte-americano Henry Morton Stanley com o intuito de estabelecer os primeiros postos avançados de um império em ascensão. Em 1882, munido de um grupo suplementar de belgas, Stanley ocupou toda a região do Rio Congo, desde Uele até Cassai. A oriente, outras caravanas da AIA – designadamente as lideradas por Dhanis, Chattin, Ponthier e Lothaire – exploraram a região dos Grandes Lagos, atacaram

as posições estratégicas dos árabes e conquistaram os seus camaras-nativos, designados de “arabizados”, ou seja, povos assimilados aos costumes árabes. Quando a AIA foi, por fim, reconhecida oficialmente pela Conferência de Berlim (1848-85) e Leopoldo proclamado soberano do Estado Independente do Congo, uma parte significativa da África Central que já havia sido conquistada e passada a pente fino pelos mercenários de Leopoldo.

O Vaticano seguiu atentamente as actividades da AIA. A 14 de Outubro de 1876, o Papa Pio IX (1846-78), o pontífice que assistiu à extinção dos estados papais, já havia manifestado, por escrito, ao Barão de Anethan, o representante belga no Vaticano, o seu apreço benevolente e solidário para com a missão civilizadora de Leopoldo II (*Corresp. Dipl.*, 1976-78, p. 27). De resto, na sequência da perda do seu poder temporal na Europa, o Vaticano ainda nutria a expectativa de propagar o Cristianismo noutros locais, sendo que, em África, contava com o empreendimento de Leopoldo. De facto, existia um “Vicariato Apostólico na África Central” desde 1848, organizado e constituído por missionários italianos de Verona cujo líder era o Bispo Comboni. Na óptica do Vaticano, o apostolado de “Comboni e seus confrades” seria obviamente vantajoso para a AIA e, por outro lado, o Papa entendia que os missionários poderiam contribuir para a obra [de Leopoldo] (Roeykens, 1957, p. 60).

O Cardeal Franchi, prefeito da *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (Congregação para a Evangelização dos Povos), acreditava piamente na conveniência de uma colaboração entre a Igreja e o projecto colonial de Leopoldo. Em 1878, o Bispo Lavigerie, um jovem ambicioso, enviou uma comunicação secreta ao Vaticano precisamente sobre esta matéria. Pio IX falecera a 7 de Fevereiro desse ano. O chanceler da Áustria, Metternich, um político longânime que o conhecia bem, descreveu Pio IX como um homem “bondoso, sereno e totalmente desprovido de bom senso.” Terá sido ele a alimentar o sonho do Bispo Lavigerie acerca da possibilidade de construir um reino cristão na África Central? O seu sucessor, Leão XIII, leu a comunicação de Lavigerie. Diz-se que Leão XIII era inteligente o bastante para conseguir imaginar o mundo através da janela do Vaticano, ao invés de lidar com a realidade directamente. Seja como for, impressionado com a comunicação, abençoou o projecto de Lavigerie, incumbindo-o da evangelização e conversão da África Equatorial por meio da emissão de um decreto datado de 24 de Fevereiro de 1878. A saga missionária inicia-se de imediato. A 22 de Abril do mesmo ano, o primeiro contingente de “Padres Brancos” – os discípulos de Lavigerie eram assim conhecidos devido aos hábitos brancos que envergavam – partiram de Marselha. Nove meses depois,

exactamente no dia 22 de Janeiro de 1879, chegaram a Ujiji e, em Julho, o Rei Rumoke do Burundi recebeu-os amistosamente, autorizando a inauguração de uma missão católica. A primeira missão católica no Congo foi instituída a 25 de Novembro na costa oriental do Lago Tanganica, perto da foz do Rio Luwela em Masanze.

Por motivos políticos, Leopoldo almejava dispor somente de missionários belgas no seu reino africano pois, supostamente, identificavam-se com maior prontidão ao Catolicismo e o nacionalismo belga. Lavigerie, então cardeal, aceitou este intento e a próxima caravana de Padres Brancos que partiu de Marselha em Julho de 1891 rumo ao Congo incluía apenas belgas, entre os quais um jovem eloquente chamado Victor Roelens. A esta primeira expedição “sagrada” exclusivamente belga sucederam-se outras cuja missão era similar: labutar pela conversão da África Central em colaboração com os colonos de Leopoldo através de uma transformação do seu espaço, dos seus habitantes e das suas culturas. Fazendo referência apenas às missões existentes na região antes de 1911, salientemos os Scheutistas em 1888, as Irmãs da Caridade de Gent em 1892, os Jesuítas em 1893, os Trapistas de Westmalle e as “Irmãs Brancas” (o homólogo feminino dos Padres Brancos) em 1895, as Franciscanas Missionárias de Maria em 1896, os Padres do Sagrado Coração de Jesus em 1897, os Norbertinos de Tanagerloo em 1898, os Redentoristas em 1899, os Espiritanos em 1907, os Irmãos Cristãos em 1909, os Beneditinos e os Capuchinhos em 1910 e os Dominicanos, Salesianos, Maristas e as Irmãs da Cruz de Liège em 1911. Várias outras Ordens religiosas seguiram-se a este exército sagrado. Em todo o caso, o número de missionários floresceu. Em 1909, havia 191 sacerdotes católicos no Congo. Em 1920, chegaram aos 471, mais 11 escolásticos, 175 irmãos e 13 auxiliares laicos. Em 1930, verificou-se um aumento exponencial: 639 sacerdotes, 16 escolásticos, 252 irmãos e 27 auxiliares laicos. Além disso, as Ordens de irmãos desprovidas de uma componente sacerdotal ascenderam a 59 membros em 1920, 110 em 1930 e 701 em 1939. Quanto às freiras, a evolução quantitativa revela-se igualmente surpreendente: 283 missionárias em 1920, 618 em 1930 e 1631 em 1939 (ver De Moreau, 1944).

Estes números traduzem um movimento incrível: uma vontade de converter, transformar e mudar radicalmente um espaço e os seus habitantes. Em nome da fé (o Catolicismo) e de um apelo nacionalista (a expansão da Bélgica), jovens belgas de ambos os sexos rumaram à África Central, impelidos pela crença de que poderiam engendrar uma ruptura histórica na consciência e no espaço dos africanos. Designar este acontecimento de “imperialismo” não fornece – nem pode fornecer

– uma explicação cabal. Podemos discorrer expeditamente sobre a conjugação curiosa entre os planos do Vaticano (incluindo as frustrações após a perda dos estados pontifícios com Pio IX) e as ambições expansionistas de Leopoldo. Um empirismo lógico desta natureza parece confundir *doxa* (sim, os missionários participaram no processo de colonização, facto ilustrado pelas vagas da sua integração no edifício de um Congo Belga, Lda.), e *episteme*, ou uma configuração intelectual global (com efeito, o processo, no seu todo, também é susceptível de ser interpretado como uma necessidade histórica no sentido em que a necessidade se reflectiu nos princípios dúbios das “Leis Naturais” que, por sua vez, a justificaram). A maioria dos missionários não eram cultos o suficiente nem despendiam de tempo para ponderar acerca destes paradoxos que manchavam a sua generosidade. De qualquer modo, atentando nas acções de Victor Roelens, demonstrarei que esse paradoxo denota um aspecto muito simples: a história, no nosso caso a história colonial, explora as chamadas leis científicas a fim de formular a sua prática, mas só se reporta a essas mesmas leis quando estas podem ser invocadas como causas que justificam os parâmetros divinos – por exemplo, a legalidade. Em síntese, segundo Paul Veyne: “reunir a causalidade da experiência e a causalidade da ciência sob uma mesma lógica é afirmar uma verdade demasiado pobre; é ser incapaz de reconhecer o fosso que separa a *doxa* da *episteme*” (1984, p. 166).

A chegada dos missionários ao Congo foi acompanhada do aperfeiçoamento e da criação de uma organização administrativa eclesiástica. Um decreto papal de 11 de Maio de 1888 instituiu um Vicariato do Congo Belga independente do Vicariato do Alto Congo, criado a 3 de Dezembro de 1886. Em 1911, já existiam dez regiões eclesiásticas divididas de acordo com as ordens religiosas em actividade no Congo Belga: 1. Vicariato do Congo (Scheutistas, Trapistas de Westmalle, Padres de Mille-Hille); 2. Vicariato de Stanley Falls (Padres do Sagrado Coração de Jesus); 3. Vicariato do Alto Congo (“Padres Brancos”); 4. Comunidade de Matadi (Redentoristas); 5. Comunidade de Kwango (Jesuítas); 6. Comunidade do Alto Cassai (Scheutistas); 7. Comunidade de Ubangi (Capuchinhos); 8. Comunidade de Uele (Norbertinos e Dominicanos); 8. Comunidade de Katanga do Norte (Espiritanos); 10. Comunidade de Katanga (Benedictinos).

Sempre que possível, as ordens femininas trabalham com os seus homólogos masculinos. Como tal, as Benedictinas, Franciscanas, Trapistas ou as Irmãs Brancas trabalham com os seus correspondentes masculinos nas mesmas zonas eclesiásticas. Todavia, existem casos excepcionais, designadamente as Irmãs da Caridade de Gent que

trabalharam no Vicariato do Congo com os Scheutistas, na Comunidade de Matadi com os Redentoristas e em Katanga com os Beneditinos.

Resumidamente, a divisão das ordens e a conseqüente especialização das regiões assumem um significado importante: a necessidade de respeitar, pelo menos em principio, carismas e vocações específicos de acordo com o preconizado por uma tradição religiosa. É possível proceder a uma descrição estereotipada de algumas dessas vocações: um Beneditino, em regra contemplativo, obedece ao regime da oração e do trabalho, vivendo num mosteiro isolado do mundo; um Dominicano, embora monge, é um homem de acção, versado na filosofia e teologia cristãs de modo a defender e ilustrar intelectualmente a pertinência do Cristianismo; um Franciscano, seguindo a tradição de São Francisco, tende a testemunhar a magnificência da criação de Deus e, por meio de uma vida de pobreza, ilumina a glória e a liberdade dos filhos de Deus; conforme têm sido encarados, e bem, os Jesuítas são soldados que, *perinde ac cadaver*, dão o melhor de si para promover o Catolicismo; os Scheutistas, cuja organização data do século XIX, correspondem a uma comunidade de homens que realizam uma autopreparação rigorosa como missionários em países estrangeiros, à semelhança dos Padres Brancos e das Irmãs Brancas. Segundo o Direito Canónico e a Tradição, a maioria destas Ordens são conhecidas como Ordens religiosas e diferem do clero secular que, na Europa, é habitualmente responsável pela vida espiritual dos cristãos, pela actividade das paróquias e por grande parte do trabalho encetado nas dioceses católicas. As Ordens apenas intervêm em assuntos mundanos mediante um mandato excepcional emitido pelo bispo local. Num espaço católico usual, estas Ordens acompanham as suas próprias missões e integram a Igreja através do exercício de ministérios especializados: os Beneditinos são monges de clausura; os Dominicanos, teólogos respeitados; os Jesuítas, excelentes pedagogos e cientistas; os Redentoristas, pregadores especializados em retiros (até recentemente, o seu estilo era bastante afrontoso: eram conhecidos pela sua perícia em representações visuais e verbais do inferno que se destinavam a realentar os fiéis). Em suma, a nível paroquial, a vida normal da Igreja Católica no Ocidente não estava nas mãos das Ordens religiosas ou, para me servir de uma expressão técnica, dos Regrantes; ao invés, os assuntos paroquiais estavam sob a alçada do clero secular – o clero que não faz votos monásticos e está directamente dependente do bispo local.

Eis o drama político da África Central. Em 1911, o Congo Belga estava repartido em dez regiões eclesiásticas, tal como mencionado anteriormente. Consideremos três pontos: em primeiro lugar, a

distribuição abrangeu uma geografia política coincidente com o reino de Leopoldo em África. Em segundo lugar, os que actuavam como missionários eram católicos, estando espiritualmente dependentes de Roma. Além disso, eram quase todos de nacionalidade belga. Por conseguinte, Roma e Leopoldo incumbiram-nos de executar na África Central as obrigações da Igreja e os objectivos políticos do rei belga, que também era o soberano do estado africano. Em terceiro lugar, o território africano foi submetido, em termos analíticos, às representações espirituais das ordens religiosas, e obrigado a adoptar padrões restritivos: os convertidos de Cassai identificavam-se com o horizonte de referência scheutista, os de Kwilu com o jesuíta, os do nordeste com o dominicano, os do leste com o do Padre Branco, e os de Katanga com o espiritano no norte, o beneditino no sul, e assim sucessivamente.

Contrariamente ao que se possa pensar, trata-se de uma questão fulcral porquanto aborda um eixo basilar das políticas de conversão. O acto da conversão traduz-se num conjunto de etapas de entre as quais serão identificadas, no mínimo, três: 1) existe um símbolo de referência, neste caso um ser humano, que fala em nome do poder político e da verdade absoluta. 2) O discurso utilizado nessa comunicação é dotado de um carácter edificante e de uma espiritualidade, remetendo, em todo o caso, para uma verdade absoluta; a sua eficácia pode ser política e católica (conferindo-lhe um carácter credível, convincente); porém, adopta um estilo que torna o discurso específico e apelativo, afirmando o seu poder. As tentativas de explicar a especificidade de discursos tão diversos resultam na imposição de determinadas passagens controversas e medíocres no plano simbólico: o brilhantismo é dominicano; a eficiência, scheutista; o engenho, do Padre Branco; a paciência, beneditina; o poder intelectual, jesuíta, etc. 3) O processo de alienação constitui a fase em que o convertido – individualmente uma “criança” – assume a identidade de um estilo que lhe é imposto a ponto de o exhibir como parte integrante da sua própria natureza; a conversão funcionou assim na perfeição: a “criança” é agora candidata à assimilação na medida em que já existe enquanto entidade forjada para reflectir uma essência cristã e um estilo, seja ele dominicano, beneditino ou jesuíta.

Estas três etapas são meras construções teóricas e entram em conflito com outros factores, designadamente o local de nascimento (rural ou urbano), a origem étnica, e o tipo de educação. Contudo, o mais surpreendente é a necessidade de considerar zelosamente estas três etapas da conversão e os seus padrões simbólicos, a fim de compreender a política da independência africana na década de 1960. Foi afirmado, e bem, que a maioria dos políticos da década de 1960 na

África Central eram antigos missionários. Todavia, os cientistas políticos realçaram os factores “tribais”, sendo ainda possível que outros factores estivessem igualmente a participar noutro jogo importante. De qualquer modo, o Congo foi cobaia numa experiência interessante e a sua geografia transformada numa espécie de tabuleiro de xadrez espiritual, no qual cada unidade ou quadrado era ocupado por um estilo religioso definido.

Quão real foi o impacto destas “idiossincrasias”? Pensemos, pelo menos, numa aliança política intrigante que parece ter emanado de um contexto socio-religioso. Na primeira República congoleza, alguns dos políticos mais poderosos da altura, designadamente Joseph Kasavubu, chefe de estado, Joseph Ngalula, Albert Kalondji, Joseph-Albert Cardinal Malula e Auguste Mabika-Kalanda eram antigos estudantes dos Scheutistas. Costumavam reunir-se com regularidade como “antigos estudantes dos Scheutistas” e partilhavam entre si uma linguagem “comum”, apesar das suas diferenças ideológicas. Por outro lado, como explicar o facto de que, aquando da constituição do governo de Adula, sob a égide da intervenção das Nações Unidas no Congo, vários dos seus membros eram antigos seminaristas que haviam sido admitidos no movimento rosacruziano?

Victor Roelens enquanto paradigma

À primeira vista, nada, absolutamente nada, teria preparado Victor Roelens para se tornar, em parte alguma, um monumento histórico. Nasceu a 21 de Julho de 1858, perto do Château des Comtes de Jonghe d'Ardoye, onde o seu pai era jardineiro. Victor tomou consciência das suas origens a uma tenra idade. Era pobre, tinha de trabalhar arduamente e, ainda assim, conseguiu conciliar uma sensação profunda de não-pertença com uma conduta sóbria e o seu encanto pela natureza. N. Antoine, um dos seus admiradores, escreveu que “desde a sua juventude até ao fim dos seus dias, [Roelens] nutriu uma paixão pela vida rústica e pelo trabalho, a par de um amor por flores, cultivando-as com carinho.” Roelens ingressou na Universidade de Tielt. Em 1880, após um ano no seminário em Roulers, mudou-se para o noviciado dos Padres Brancos na Argélia, na Maison-Carrée. Tinha na altura 22 anos de idade. A 8 de Setembro de 1884, aos 26 anos, foi nomeado padre pelo Cardeal Lavigerie e, a partir desse momento, Victor Roelens iniciou uma vida de nomadismo. Auxiliava com recorrência o Cardeal Lavigerie nas comissões do combate à escravatura, trabalhava na organização de uma pedagogia dos Padres Brancos em

Woluwé-Saint-Lambert e ensinava teologia em Saint Ann, um seminário importante em Jerusalém. Em 1891, Roelens integrou a caravana que deixou Marselha no dia 4 Julho com destino à África Central via Zanzibar.

Por essa altura, os “Padres Brancos” estavam totalmente estabelecidos na África Oriental. A AIA permitira inclusivamente o estabelecimento das suas primeiras missões: Karema e Mpala. Nesse mesmo ano, outra caravana estava a caminho da região e era composta por antigos zuavos pontifícios que Lavigerie convertera para a sua causa africana. O seu destino era a região de Tanganica onde pretendiam combater o tráfico árabe de escravos. A 27 de Janeiro de 1890, o Capitão Joubert, destacado em Mpala, levava a cabo uma investida militar contra Katele, o chefe dos Murumbi e um aliado dos árabes. A primeira expedição contra a escravatura, liderada pelo Capitão Jacques, chegou a Mpala poucas semanas antes do grupo do Padre Marquès, administrador apostólico, do qual constava Victor Roelens. A 16 de Março de 1892, Roelens fundou a Saint Louis de Kimbaka com a assistência do Padre Stanislas. No ano seguinte, em virtude de um confronto entre o Estado Independente e os árabes, ambos os missionários dirigiram-se para Kirungu onde fundaram Baudoinville. Nesse mesmo ano, Roelens foi nomeado administrador apostólico do Vicariato do Alto Congo por Roma, tornando-se bispo em 1896. Até então, a actividade global da sua Ordem já havia produzido efeitos, pelo menos em termos estatísticos. A região contava com duas paróquias de missão, 750 cristãos e 4771 catecúmenos.

Roelens observava, explicava e justificava tudo. Trata-se de um complexo sobejamente conhecido: a compensação de uma insegurança motivada pelas origens por uma afirmação sistemática da competência. Roelens revê-se numa competência projectada: tem de ser perfeito ou, em todo o caso, satisfazer as exigências inerentes à condição de indivíduo civilizado, sacerdote competente e missionário exemplar.

Em 1893, o Bispo LeChaptois, superior de Roelens, convida-o a transferir-se para Kimbaka, num planalto das montanhas de Marungu. Kimbaka não era uma região segura, sofrendo ataques sucessivos dos traficantes de escravos. Baptizado de Baudoinville em homenagem ao príncipe belga falecido recentemente, o novo centro não era muito longe – na realidade, estava apenas a escassos quilómetros de distância – de Saint Louis do Murumbi, residência do Capitão Joubert, um antigo zuavo que prestava apoio secular aos Padres Brancos. A 8 de Maio de 1893, Roelens e o seu novo assistente, o Irmão François, passam a sua primeira noite no planalto de Marungu, acordando, no dia seguinte, absolutamente espantados: o clima fresco e um tanto marítimo que

imperara durante a noite, conquistou-os. Começam a erigir a missão e, em três semanas, já têm ao seu dispor as infra-estruturas básicas, designadamente a residência, um orfanato e uma igreja com espaço para 800 pessoas, levando os missionários a responsabilizarem-se pelo futuro e a vida da aldeia através da criação de oficinas, terreiros e projectos diversos.

A vida da aldeia passou a estar subordinada à agenda dos missionários. Depois do espaço, reorganizado de acordo com uma nova memória representada pela Igreja, os missionários assumem de imediato o controlo do tempo e das suas categorias. É instituída uma economia religiosa dos dias, das semanas, dos meses e dos anos segundo um calendário litúrgico, bem como um novo regime diário de rituais específicos. Enquanto entidade, a aldeia ganha vida de madrugada, as orações da manhã sucedem-se à missa e, logo a seguir, tem lugar a “instrução cristã”. Homens, mulheres, crianças, cristãos e catecúmenos: cada grupo dispõe de um programa, de um professor e de uma mensagem próprios. A tarde é consagrada a outro tipo de trabalho – agricultura ou construção, consoante as estações do ano – até às 18 horas, altura da oração obrigatória da tarde. Segue-se o jantar e a realização de actividades recreativas até ao recolher, às 21 horas. Os missionários regerem tudo. Na verdade, fuma-se e dança-se mas, a fim de evitar “problemas morais” (uma ingenuidade incrível), os homens e as mulheres não podem dançar juntos.

Em 1898, cinco anos após a chegada de Victor Roelens, Baudoinville era uma cidade pequena com edifícios imponentes para o clero, um dispensário, dois orfanatos, cinco escolas para rapazes e quatro para raparigas. Os missionários ainda despendiam recursos consideráveis na “compra” da liberdade dos escravos. Oficialmente, para o governo, o tráfico de escravos já não era praticado desde 1894. Porém, a realidade é bastante diferente e muito mais complexa. Por exemplo, Roelens escreve que bastam 50 francos para cuidar de uma jovem escrava e de que precisa de 10 750 francos para 250 antigos jovens escravos.

As nossas jovens pupilas vivem com muito pouco. A cada dois meses, oferecemos a cada uma 1,50 a 2 metros de tecido de algodão branco. As mais engenhosas conseguem vestir-se de um modo mais ou menos satisfatório. [...] No que se refere à alimentação, recebem diariamente, ao meio-dia, algumas batatas-doces ou raízes de mandioca [...]. É a primeira refeição do dia. À noite, cada uma recebe uma tigela com farinha de milho ou mandioca que acompanham com feijão. Duas vezes por semana, é-lhes oferecido sal. Nas festividades importantes, tentamos dar-lhes alguns peixes pequenos que elas apreciam bastante.

Será uma vida assim uma bênção, mesmo para alguém acabado de ser libertado da escravatura? A nova ordem desenvolvida teoricamente pelo filho do jardineiro e materializada na sua diocese obedecia a grelhas complexas. Por conseguinte, para Victor Roelens, o lugar atribuído na igreja deveria corresponder ao estatuto do indivíduo. O altar e o seu espaço – *terribilis locus* – deveriam estar reservados ao clero; segue-se o espaço reservado aos brancos; a nave central estava destinada aos cristãos negros; por fim, a nave secundária era ocupada pelos catecúmenos para que, recorrendo às palavras de Victor Roelens, “se sintam excluídos da celebração do mais sagrado dos mistérios e, assim, experimentem com maior acutilância a sua inferioridade face aos cristãos”.

Este excerto ilustra o projecto da conversão. Não se trata apenas de um sonho, mas de uma política que incute uma disciplina nos seres, no espaço e no tempo em nome de modelos implícitos. Victor Roelens teceu a seguinte afirmação de relevo: “Neste momento, Mpala e Baudoinville fazem-me lembrar uma boa paróquia em Flandres.” Sonhos, modelos e política simplesmente se fundem. Por que haveriam de ser separados? O aparente investimento excessivo num sentido pode ser interpretado como uma lacuna num sistema diferente. A antropologia aborda a história natural e a teologia católica; por outro lado, o direito de colonizar, conforme vivido por Roelens, combina teorias em matéria de evolução das espécies, lei natural e imperialismo.

Dois exemplos adicionais testemunham a coincidência paradoxal e surpreendente das duas diferentes ordens. Primeiro, em 1895, acompanhado do Padre De Beerst, cerca de 20 assistentes e uma dúzia de marinheiros, Roelens deixou Baudoinville com o objectivo de explorar a região de Kivu, que, nesse ano, fora percorrida, pela primeira vez, por um europeu, o Barão Von Götsen. Após navegar no lago Tanganica durante uma semana, Victor chega a Uvira, um posto militar do Estado, de onde caminha com o seu grupo rumo à foz do rio Udjiji, decidindo posteriormente alcançar as montanhas que separam a região de Kivu do Tanganica. Infelizmente, os contactos diários com os povos locais são infrutíferos; além disso, os revoltosos tomam de assalto a região entre Maniema e Tanganica. Extenuados, os seus assistentes decidem abandonar a expedição. Trata-se claramente de uma rebelião. Fisicamente doente e febril, Roelens capitula e a caravana regressa a Baudoinville. Victor Roelens e o seu pequeno exército estavam a uns escassos 30 quilómetros de distância da sua meta, tendo já percorrido 600 quilómetros quando optaram por desistir.

Um segundo exemplo ilustrativo da complexidade política de Roelens pode ser extraído de uma carta. Em Abril de 1990, Charles Lemaire, membro belga de uma missão científica, agradeceu por escrito a Victor

Roelens pela sua estadia em Baudoinville. A carta enaltece Roelens e os seus colaboradores. Os seus esforços colectivos simbolizam algo de muito excepcional: são criadores de maravilhas (agricultores, construtores, arquitectos, advogados, médicos, etc.). Criadores de monumentos, tais como a Igreja Romana de Mpala, e construtores de catedrais, estes Padres Brancos também são jardineiros, cozinheiros exímios e, claro, bons companheiros. A sua conversão do espaço africano foi de tal ordem que reproduziram o território flamengo:

Ce sont des jardiniers modèles. Le potager de la mission de Baudoinville est unique; on y trouve tout ce que l'on désire, même des pommes de terre d'Europe. C'est là que fut planté le premier caféier. Les Pères se font d'ailleurs un plaisir d'envoyer leurs produits aux avoisinants de l'État Indépendant. Aussi faudrait-il entendre parler d'eux les agents de l'État. J'ai mangé à Baudoinville du pain gris délicieux, de ce savoureux pain flamand, large comme deux, et ferme.

[Os padres] são cozinheiros exemplares. A horta da missão de Baudoinville é extraordinária. Podemos encontrar tudo o que desejarmos, inclusivamente batatas da Europa. O primeiro cafeeiro foi aí plantado. Os padres tiram uma satisfação maliciosa na oferta dos seus produtos aos agentes do Estado Independente. Devíamos então ouvir o que dizem esses agentes do Estado sobre os Padres. Em Baudoinville, comi um delicioso pão preto, um saboroso pão flamengo do tamanho de dois, e muito consistente.

A mão-de-obra é barata, na realidade, gratuita: os antigos escravos são, por assim dizer, aproveitados e, em contrapartida, recebem uma educação religiosa que lhes permite chegar, alguns anos depois, ao baptismo cristão e, após o rito, à condição de cidadãos da cidade missionária. A obra exaltada por Lemaire expande-se. A partir de 1877, as Irmãs Brancas complementam o trabalho dos seus homólogos masculinos, cuidando das mulheres nativas e exercendo funções nos dispensários e hospitais. De 1899 em diante, a região ocidental e, depois, a setentrional são sistematicamente exploradas pelos sacerdotes de Victor, verificando-se a inauguração de novas missões. Entre 1908 e 1916, Roelens empenha-se na região de Maniema, onde os seus homens fundam novas missões: Katana em 1908, Lulenga em 1910, Bobandana em 1912, Niemba em 1913. Graças aos seus investimentos e projectos arquitectónicos – a igreja, as residências para missionários, as escolas, os hospitais, etc. – reconstituem um modelo medieval: um centro religioso é exortado a transformar uma região. Representa e projecta uma ideia, uma visão e os seus valores. A história de uma conquista torna-se a história africana, divulgando-se a si própria como um caminho providencial e uma reprodução da civilização.

Em 1898, Victor Roelens propusera ao Padre Huys, então director do sistema de ensino do seu vicariato, a organização de um seminário menor, visando a preparação de candidatos nativos para o sacerdócio católico, o qual foi estabelecido em Lusaca. Em 1929, foi inaugurado um segundo seminário em Muger. Entretanto, a 21 de Julho de 1917, Stefano Kaoze, um congolês, tornou-se o primeiro padre católico a ser ordenado na África Central. A partir desse momento, a conversão africana seria pensada nos moldes de uma colaboração entre os Padres Brancos e os seus pupilos negros e, a longo prazo, como uma questão de sucessão: os nativos tornam-se os seus próprios agentes de transformação espiritual.

Terá sido Victor Roelens bem-sucedido na sua missão? Consideremos o homem. Uma fotografia tirada no início da década de 1940, altura da aposentação de Roelens e da sua substituição pelo seu coadjutor, o Bispo Morlion, desvenda uma personalidade ambígua. Este filho de um jardineiro flamengo posa, qual aristocrata de idade vetusta. O cabelo é escasso. Um olhar vago contempla a câmara. Exibe rugas discretas no rosto e sombras escuras e concêntricas à volta dos olhos. A idade avançada – Victor tem mais de 80 anos – acentuou o seu nariz aquilino. A boca e os lábios são praticamente invisíveis devido à sua barba farta, longa e branca, de feição assaz missionária. Victor enverga o hábito dos Padres Brancos com a característica túnica do Norte de África. As cinco medalhas penduradas ao peito disputam a atenção com a sua exuberante cruz peitoral. O homem ostenta uma postura majestosa e o conjunto global evoca a catadura dos conquistadores.

Roelens aposentou-se do cargo de bispo em Setembro de 1941, com 83 anos de idade. O seu sucessor herdou um projecto poderoso que, apesar de uma parte considerável se ter tornado um vicariato autónomo, contava, em termos de recursos humanos, com 97 missionários (36 sacerdotes, 13 irmãos, 48 irmãs); 620 colaboradores locais (18 sacerdotes, 11 irmãs, 539 catequistas do sexo masculino e 52 catequistas do sexo feminino); 13 seminaristas principais e 86 seminaristas menores; 53 349 cristãos e 14 084 catecúmenos. Em Junho de 1945, o vicariato incluía mais de 700 escolas, 16 dispensários, 6 hospitais, 3 maternidades, 5 asilos e 2 orfanatos. Ao abandonar o seu posto, Victor rememorava:

Não creio que alguma vez tenha tido, na minha pobre cabeça, uma ideia original, verdadeiramente minha. Desde tenra idade, fui sempre muito curioso: queria ver toda a gente, saber tudo. Ouvei e observei tudo com muita atenção e as ideias descobertas algures que entendia serem úteis para este país, solicitei aos meus colaboradores que as concretizassem através da sua adaptação ao meio.

Táticas e Estratégias de Domesticação

Leopoldo almejava domesticar o seu estado africano com o auxílio dos missionários católicos belgas. Mesmo assim, teria de contemplar outros programas, designadamente os concebidos por alguns dos seus amigos protestantes que participaram na Conferência de Bruxelas (ver Roeykens, 1957). Além disso, a própria Bélgica era palco de um forte movimento anticatólico, representado, entre outros, pela Association Libérale de Bruxelles, que visava combater a transposição de ideologias religiosas para a África Central. Os franco-mações também acompanhavam o projecto colonial com atenção. Segundo Victor Roelens, a franco-maçonomia constituía um opositor activo do empreendimento missionário. Um certo A. Sluys, antigo director das Écoles Normales de Bruxelles, terá afirmado numa conferência maçónica internacional realizada em Paris que “o maior inimigo do povo é o clericalismo e caso [este] não seja eliminado pela raiz, não haverá uma solução para a questão social” (*Grand Orient de Belgique*, 1900, fasc. III, p. 217). Em 1897, devido a uma indiscrição, os missionários na África Central tomaram conhecimento da iniciação maçónica de um explorador candidato, durante a qual foi enfatizada a necessidade de exercer um impacto maçónico sobre “as acções e os projectos morais” de candidatos a cargos no Congo. O seu pânico adensou-se quando souberam do encontro do Grande Oriente da Bélgica a 25 de Dezembro de 1900, presidido por G. Rogers, o Grão-Mestre. Um dos assuntos tratados dizia respeito às formas de abrandar a actividade missionária católica no Congo. Segundo Roeykens, as minutas incluíam afirmações como: “do ponto de vista da civilização real, a conversão dos negros ao catolicismo não constitui um progresso verdadeiro nem uma etapa necessária”; “em termos de crença, os dogmas da Igreja ou de Roma não correspondem a um estado superior pelo que não devem substituir as superstições dos negros”; “moralmente, ninguém deveria ter de escolher entre [a superstição negra e a superstição do sacerdote católico romano], são equivalentes e devem ser combatidas na totalidade” (ver Roeykens).

Victor Roelens acreditava na conspiração maçónica. Em 1913, estudou minuciosamente a lista de nomeados para os tribunais do Congo Belga e constatou que a maioria era anticatólica, à excepção de três elementos católicos. Três escândalos convenceram-no de que estava certo. A administração colonial local instaurou três acções judiciais: uma contra o prefeito apostólico de Cassai, um bispo, por infanticídio; e as restantes duas contra um padre redentorista e um jesuíta por abuso sexual. Roelens glosou sobre o que considerava ser uma perseguição e uma “guerra insultuosa” (1913, p. 15). A Igreja estava

convicta de que os escândalos e os ataques provinham de núcleos maçônicos existentes em Léopoldville, Elisabethville, Stanleyville e Boma. Em Bruxelas, o ministro das colônias procurava evitar atritos entre a sua administração e a Igreja. Roelens veio a público no dia 5 de Fevereiro de 1913 ao atacar o governo no *Le Patriote*, argumentando que a boa vontade oficial do governo não protege as missões dos tormentos e das humilhações do quotidiano. No dia seguinte, o ministro belga ripostou no mesmo jornal e contestou o rigor das declarações de Roelens. A 7 de Fevereiro, Roelens contra-atacou, mantendo o cerne das suas afirmações. A contenda transformou-se num escândalo público. Nos dias 12 e 14 de Fevereiro, o ministro foi chamado a defender a sua posição perante o parlamento e, quatro dias depois, Roelens salientou a sua frustração num jornal da Antuérpia, *Le Matin*, referindo-se à atmosfera hostil contra as missões católicas que acreditava existir no Congo. Na edição de 23 de Fevereiro do *La Presse* e de 27 de Fevereiro do *Le Patriote*, prosseguiu com a sua campanha, reivindicando “la liberté de l’apostolat au Congo”, a liberdade de conversão. O embate entre Roelens e o então ministro, Renkin, tornou-se pessoal.

Tanto na Igreja quanto nas esferas políticas, vários elementos tenderam a não fazer caso dos dois protagonistas. Felizmente para Roelens, a 1 de Março, os Superiores das Ordens e Congregações Católicas que trabalhavam no Congo juntaram-se para o defender e aludiram expressamente à existência de uma conspiração maçónica. Numa resposta publicada no *Le XXe siècle*, o ministro envidou esforços infrutuosos no sentido de esclarecer as questões que haviam sido alvo de disputa, estabelecendo a diferença entre políticas coloniais, problemas administrativos em matéria de organização de uma colónia e a sua política para uma colaboração com as missões católicas. Inflamado, Roelens respondeu a 6 de Março no *Le Patriote*. O caso assumiu proporções exageradas, pelo que Roma interveio com discrição amainando os dois oponentes. Porém, foi nesse momento que o Padre Thydrat, o Provincial dos Jesuítas, entrou publicamente na discussão com um panfleto destinado a “defender as missões de Kwango” e a criticar a legalidade administrativa colonial que, no fundo, acabou por ser uma “hostilidade anti-religiosa”. Seguiu-se a reacção do ministro através da publicação do seu próprio panfleto no qual explicava as exigências de uma política colonial.



África pré-colonial. De M. Kwamena-Poh, J. Tosh, R. Waller, M. Tidy, *African History in Maps*, Reino Unido: Longman, 1982. Direitos reservados de Longman Group UK Ltd.



África colonial. De M. Kwamena-Poh, J. Tosh, R. Waller, M. Tidy, *African History in Maps*, Reino Unido: Longman, 1982. Direitos reservados de Longman Group UK Ltd.

O debate revela uma questão subjacente: o significado do direito de colonizar. Em termos específicos, será a objectividade ou um contexto

imparcial e verdadeiro que permite distinguir claramente os “saberes” reais, fundamentados e justificados de meros pareceres? Concretamente, deverão as exigências de eficiência no quadro da colonização reconhecer a possibilidade de políticas alternativas, ideologicamente concorrentes, justificadas na “conversão” da colónia? Aparentemente, o Estado não temia a possibilidade de relativismos críticos e, por conseguinte, aceitaria o contributo dos maçons contanto que, por exemplo, o direito de colonizar e os postulados essenciais fossem preservados como puras referências. Acresce que, no entender da Igreja, essa postura representava um desafio explícito susceptível de prejudicar os seus princípios totalitários. Em termos gerais, o seu programa pode ser sintetizado numa única frase: a conversão ao Ocidente é isomórfica com a conversão ao Cristianismo e, nesse sentido, a aceitação de ideologias cristãs não-estabelecidas na prática colonizadora significaria colocar em causa os próprios alicerces do direito de colonizar.



África independente antes de 1975. De M. Kwamena-Poh, J. Tosh, R. Waller, M. Tidy, *African History in Maps*, Reino Unido: Longman, 1982. Direitos reservados de Longman Group UK Ltd.

Trata-se de uma questão importante uma vez que demonstra precisamente que a prática colonial deveria ser regida por uma objectividade “científica” e neutra exterior aos seus agentes. Nesse sentido, o colonialismo é, presumivelmente, uma ciência. A discussão de Roelens e Renkins manifesta-se e realiza-se a si própria enquanto produto de uma tensão entre um projecto de “convicções justificadas” e um

projecto de “pareceres” observada na filosofia das ciências. Recentemente, Sandra Harding constatou que:

A insistência na separação entre estas duas posições epistemológicas, entre aqueles que sustentam categoricamente a objectividade isenta de valores e aqueles que defendem o relativismo crítico – uma dicotomia, infelizmente, consentida por diversos críticos da objectividade e pelos seus defensores –, tornou a objectividade isenta de valores bastante mais apelativa para os cientistas naturais e sociais do que é suposto. Além disso, torna o relativismo crítico mais progressista do que efectivamente é. Certos críticos da ideia convencional de objectividade acolheram o relativismo crítico abertamente. Outros dispuseram-se a tolerá-lo como sendo o preço a pagar pelo reconhecimento da ineficácia prática, da proliferação de contradições conceptuais confusas, e da regressão política decorrentes da tentativa de alcançar uma objectividade definida em termos da neutralidade de valores. Contudo, mesmo se a adopção do relativismo crítico fizer sentido na antropologia e noutras ciências sociais, afigura-se absurda enquanto posição epistemológica na física ou na biologia. O que significaria a defesa de que nenhum padrão razoável pode ou poderia, em princípio, ser encontrado a fim de arbitrar entre a afirmação de uma cultura segundo a qual a terra é plana e a afirmação de outra cultura segundo a qual a terra é redonda? (Harding, 1991, p. 139).

Todavia, e paradoxalmente, o absurdo descrito por Harding não foi encarado nestes moldes pelo acervo colonial, à semelhança da maioria das ciências sociais, sendo celebrado, ao invés, como um progresso, ou melhor, uma ruptura epistemológica desde o colonialismo até ao pós-colonialismo. Mas não percamos de vista o objectivismo de Roelens e as suas consequências para a conversão do espaço e das mentes africanos. Alicerça-se numa convicção inabalável na verdade absoluta personificada pela Igreja, sendo que essa verdade, subsequentemente, justifica a utilidade e a coerência de uma ciência aplicada da conversão.

A título ilustrativo, consideremos o seguinte exemplo. Em 1932, o Monsenhor Dellepiane, recentemente nomeado Delegado Apostólico no Congo por Roma, convocou a primeira reunião plenária dos *Ordinaires des Missions du Congo-Belge et du Ruanda-Urundi*, ou seja, todos os bispos com um vicariato ou uma prefeitura a seu cargo. Perante a notícia de terem um representante permanente do Papa em Léopoldville, as missões católicas, sob a liderança de Victor Roelens, decidiram construir um palácio para o Delegado Apostólico. A 18 de Outubro de 1932, os *Ordinaires des Missions* reuniram-se, enquanto organismo, com o Delegado Apostólico em Léopoldville pela primeira vez. No discurso proferido em nome dos seus colegas, Roelens, o decano do grupo, começa por declarar a sua submissão ao representante do Papa,

asseverando a “profunda veneração” e “afeição filial” do seu colectivo para com o “ilustre Pontífice Rei”. e concede a residência ao Delegado como símbolo do respeito da população, branca e negra, pelo Pontífice (Roelens, 1932, Actes, p. 20). Comovido, Dellepiane homenageia os bispos pela sua fidelidade à Igreja e aceita a oferenda em nome do Vaticano. Três dias depois, interromperá uma sessão dos *Ordinaires* para comunicar uma mensagem oficial de Roma expressando a sua gratidão, assinada por Eugenio Cardinal Pacelli.

Roelens também inaugurou as sessões deste primeiro encontro dos *Ordinaires* com um relatório substancial a respeito da constituição de um “Clergé Indigène”, um clero local católico. Durante vários anos, o documento exerceu um impacto tremendo sobre as políticas oficiais relativas à educação do clero na África Central. A expressão “Clergé Indigène” afigura-se, em si, neutra e traduz apenas um clero local, autóctone. Fazia parte da linguagem missionária da região encontrando uma aceitação tácita a partir de 1898, quando Roelens incumbiu o Padre Huys de organizar o primeiro seminário menor. O primeiro membro do “Clergé Indigène” foi ordenado a 21 de Julho de 1917. A própria data reveste-se de simbolismo porquanto assinala também o Dia da Independência da Bélgica e, nesse sentido, aos olhos de Roelens, só poderia estar dotada de um significado especial: uma integração na ordem do sacerdócio católico revela igualmente uma assimilação à ordem política dominante pelo que ambos os processos não podem ser antitéticos. Por conseguinte, o simbolismo da data da consagração do primeiro membro do “Clergé Indigène” representa tanto um acelerador de transformações religiosas e sociais quanto um travão profundo e ambíguo. Com efeito, o conceito de um “Clergé Indigène” atribui nitidamente virtudes específicas, unidade e didactismo a todos os seus membros: devem ser negros, estar unidos pelo patrocínio dos seus educadores e, em princípio durante os séculos vindouros, dependentes de superiores brancos assim como de um *magisterium* estrangeiro responsável pela sua conversão e por garantir a sua ortodoxia.

É este o projecto desenvolvido por Roelens perante aos seus pares. O Cristianismo enquanto fonte e meio para a salvação e o Cristianismo enquanto fonte e meio para a renovação africana não podem ser separados dado partilharem do mesmo objectivo: a vida cristã e a civilização universal. Nesse sentido, a educação e promoção rigorosas de um “Clergé Indigène”, de “nativos” que arraigam nos seus corpos e nos seus espíritos este programa didáctico, assumem-se como condição *sine qua non* para a missão da conversão.

Como procederia este sistema relativamente à engendração social dos membros deste futuro grupo? Por um lado, Roelens (*Actes*, 1932)

expõe normas de selecção de rapazes assentes nas suas apetências e capacidades intelectuais, morais e espirituais. Deveriam ser observados, cuidadosamente analisados e seleccionados desde cedo. Os escolhidos seriam submetidos a um novo modelo de vida, totalmente isolado do seu meio normal. Seguiam-se então três etapas: o seminário menor com a duração de oito anos (mais ou menos) ou o equivalente aos últimos dois anos do ensino primário acrescidos de seis anos do ensino secundário; o seminário maior com a duração de seis anos (mais ou menos), incluindo dois anos de filosofia e quatro de teologia; por fim, um estágio de um ou dois anos numa comunidade católica sob o patrocínio de sacerdotes europeus. A primeira fase da educação, o seminário menor, cumpria obrigatoriamente três princípios fundamentais:

a) A sua localização e ordenamento espacial seriam “adaptadas” à “psicologia” dos centro-africanos (o que, na realidade, se traduziu numa estilização e “reconstrução” de um modo de vida supostamente tradicional, caracterizada pela subordinação aos imperativos cristãos e à vigilância). Os edifícios do seminário não eram tradicionais nem modernos dado conjugarem, por exemplo, construções de lama e electricidade. Os seminaristas viviam em isolamento absoluto e podiam dispor, por vezes, de uma estação de correios ou de comboios a alguns quilómetros de distância. O ritmo da vida quotidiana pautava-se por um horário totalmente arredado da vida rural ou urbana.

b) O seminário menor, na verdade um internato, fixava-se obrigatoriamente longe da vida moderna (“éloigné de ‘tout centre européen et en dehors du grand mouvement commercial et industriel’”); o objectivo consistia na domesticação dos estudantes recorrendo às “inclinações” da sua natureza e convertendo integralmente o seu comportamento em novos hábitos pois, segundo Roelens, “seule l’habitude est stable chez nos Noirs”, apenas os hábitos são estáveis nos “nossos” negros. Esta fórmula é acompanhada de estratégias de domesticação muito específicas, as quais serão desenvolvidas nas páginas que se seguem.

c) Uma política global de aculturação situava os escolhidos entre os seus irmãos negros e os colonos brancos, sem reduzi-los a um grupo ou outro. Caso a sua condição e o seu comportamento fossem reduzidos aos de um negro, o projecto geraria seres frustrados, propensos a desenvolver uma filosofia negativa (“ce qui les rendrait mécontents de leur situation”); e caso fossem assimilados precocemente à comunidade branca, poderiam tornar-se pretensiosos, exigentes e marginalizados (“ce qui les rendrait prétentieux, exigeants et en ferait des déclassés”).

● Ao longo deste extenso período de aculturação, cuja duração média era de 15 anos, o candidato aprende como se tornar “um corpo dócil”, no sentido foucaultiano. A estrutura do seminário apresenta uma dimensão panóptica devido a três factores primaciais: o espaço, que reproduz um modelo monástico, a repartição do tempo e a formação de uma consciência transparente.

● Primeiro, o espaço. Trata-se de um nenhures situado na floresta. No Congo, as regiões de Kabwe, Kafubu, Lusaca, Mayidi e Mugeru, por exemplo, figuram nos mapas coloniais como entidades eclesiásticas. Geograficamente, localizam-se fora da vida real e assumem-se como sistemas por direito próprio; formam uma ordem monástica ou carcerária tanto na sua arquitectura quanto na organização dos seus edifícios, que incluem, em regra, cinco componentes principais e distintas: a capela, uma área para as aulas, a residência dos professores, os refeitórios e os dormitórios. Fechado sobre si próprio e sem ligação com o mundo exterior, o seminário é ainda um espaço masculino e espartano na medida em que debela, por vocação, qualquer dissonância e apenas admite o estritamente necessário.

Segundo, o tempo. A distribuição do tempo baseia-se na regra de ouro monástica dos oito por três: oito horas de oração, oito horas de dormida, e oito horas de actividades profanas, designadamente o estudo, o trabalho manual, o desporto e o lazer. Os seminaristas não são monges pelo que o seu horário espelha a sua condição. Segue-se um modelo baseado nas actividades diárias normais realizadas na maioria dos seminários menores do Congo entre 1930 e 1960: 5:30, hora de acordar; 6:00, meditação na capela; 6:15, missa; 6:45, estudo; 7:30, pequeno-almoço; 8:00, aulas; 12:00, meio-dia, angelus e exame de consciência; 12:30, almoço; 13:00, lazer; 14:00, aulas; 16:00, trabalho manual; 17:00, estudo e orientação espiritual; 19:00, jantar e lazer; 20:00, oração da noite e último exame de consciência; 20:30, estudo; 21:30, hora de deitar.

Por fim, a transparência da consciência. O seminário procura destruir por completo uma individualidade a fim de “reinventar” uma nova com recurso a três técnicas essenciais: a) três auto-análises diárias, antes da meditação da manhã, após o angelus ao meio-dia e antes da oração da noite; b) um sistema sofisticado de autovigilância espiritual, incluindo uma confissão semanal (durante a qual o candidato enfrenta os seus pecados e os transmite em confiança a um confessor) e uma orientação espiritual quinzenal na qual o candidato partilha as suas incertezas, tentações e fraquezas a um “mestre espiritual”, recebendo conselhos em troca; c) dois outros sistemas habituais de renovação espiritual: um retiro anual, no início ou no final de cada ano académico, que

obriga o estudante a reflectir sobre a sua vocação, assim como um apelo explícito a uma mudança individual sistemática no Inverno, aquando do Advento, e na Primavera, durante a Quaresma, em resposta à mensagem e ao simbolismo da Natividade e da Ressureição de Cristo.

Os exames de consciência, a confissão, a missa diária da manhã e a oração da noite iniciam-se com a recitação da *Confiteor*. O recitante confessa a Deus, o Onnipotente, à Virgem Maria, aos Anjos e Santos, mas também a *vobis fratris*, “vós meus irmãos”, que é culpado pois *peccavi nimis cogitatione, verbo, et opere*, “pequei muitas vezes por pensamentos (*cogitatione*), palavras (*verbo*) e actos (*opere*)”. A coerência exigida por esta desconstrução espiritual é absoluta: o suplicante expõe-se por completo. Pecou por intenções, palavras e actos, sujeitando-se a uma perfeita humilhação pública: *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*, “por minha culpa, minha tão grande culpa”. E este ritual de auto-infamação é realizado, no mínimo, três vezes por dia.

Por conseguinte, o espaço, o tempo e a transparência da consciência constituem elementos “cruciais” de um plano de domesticação. Será esta operação diferente da conduzida na Europa no âmbito da educação dos sacerdotes católicos? Não, no sentido em que os seminaristas europeus pertencem a uma ordem instituída do Cristianismo e, portanto, as técnicas utilizadas para a sua confirmação no modelo sacerdotal são diferentes a nível organizacional: se forem submetidos a um espaço monástico e a uma colonização do tempo praticamente idêntica, estes já se encontram algures na sua experiência passada; estão a incorporar uma tradição que é sua. De qualquer modo, dispõem da autorização de sair do espaço do seminário, pelo menos, para férias; além do mais, contrariamente aos seus homólogos africanos, os procedimentos europeus em matéria de ensino não se traduzem numa conversão obrigatória e absoluta das individualidades e da sua psicologia mas antes numa simples conformação a um paradigma que faz parte da sua cultura.

Roelens frisa este ponto na apresentação da sua política de promoção de um “Clergé Indigène”, considerando que esperar um nível idêntico de desempenho e determinação revela ingenuidade. Em 1893, “treze candidatos ingressaram em estudos para o sacerdócio. Ano após ano, outros chegaram e nós perseverámos. Dos cerca de 200 que iniciaram os seus estudos para o sacerdócio, somente dez tiveram êxito. Alguém que conheça os negros apenas superficialmente, dirá que é muito pouco, mas quem os conhece profundamente afirmará que é muito. ‘É um milagre da graça [...]’” (1932, p. 44). De facto, trata-se de uma verdadeiro milagre se considerarmos que estes candidatos assistiam a aulas de aritmética, geometria, filosofia, etc., em latim.

A política de conversão de Roelens é passível de ser sintetizada numa imagem. Segundo diversas testemunhas, Roelens sentia orgulho em referir o conselho dado pelo Rei Alberto a Stefano Kaoze, o primeiro padre “nativo”, que o próprio apresentara ao rei como seu secretário: “Agora és sacerdote na Igreja evangelizadora, regressa ao teu país para servir; os negros aguardam o progresso e a verdade da parte do ‘Clergé Indigène’” (Masson, 1936, p. 80).

A conversão enquanto programa

Corre o ano de 1947. O Reverendíssimo Padre Bernard Mels exerce a função de Provincial dos missionários scheutistas no Congo. Pertence a uma nova geração de missionários. No rescaldo da Segunda Guerra Mundial, o *effort de guerre* imposto aos habitantes desgastou o país. Refreados pela administração colonial, os motins de Luluabourg deixaram recordações nítidas e pungentes. Uma carta de protesto redigida por um grupo de *évolués* (uma classe média ocidentalizada que, em termos sociológicos, se situa entre os senhores brancos e as massas africanas) sobre o significado deste distúrbio político de carácter excepcional circula clandestinamente entre negros e brancos. Não obstante a estrutura aparentemente monolítica da ideologia e política administrativas, novas vozes começam a fazer-se ouvir, na maioria sub-reptícias e críticas dos métodos utilizados tendo em vista a transformação do país. No que se refere às suas próprias políticas de construção de uma classe média, a administração concordara, por fim, em oferecer um brinquedo aos *évolués* para que se pudessem manifestar: *La Voix du Congolais*. Podiam escrever a seu belo prazer; com efeito, no caso de serem aceites, os seus textos – em regra, sobre temas aparentemente inofensivos, tais como a vida tradicional e os costumes, a política de assimilação ou ficção – eram verificados e revistos escrupulosamente por um conselho editorial antes da publicação. O jornal não pretendia instigar ao questionamento dos actuais governantes do país, mas antes erguer-se como símbolo de uma comunidade belgo-congolesa que ainda estaria por vir. Contudo, a sua própria praticabilidade interfere com políticas antigas há muito estabelecidas e procede a uma revisão parcial das mesmas. A partir desse momento, por uma questão de princípio, a possibilidade de os negros assumirem o papel de interlocutores é aceite, por vezes a contragosto. Mas quais negros?

No vicariato católico de Cassai, a implantação do Cristianismo decorreu de modo consistente desde a última década do século XIX. Após a guerra, os missionários começaram a levar em conta o descontentamento dos

seus seguidores. Será que alguma coisa correu mal? E o que poderá ser feito para corrigir essa situação? Foi neste contexto que Bernard Mels proferiu uma série de palestras aos seus colegas scheutistas, entre Setembro de 1946 e Fevereiro de 1947, analisando a síndrome da crise política na colónia e o seu impacto no programa de evangelização.

Podemos salientar dois aspectos fulcrais no pensamento de Mels: a necessidade de uma reconversão da filosofia missionária, e uma nova pedagogia que deveria contemplar uma psicologia do contacto de culturas com seriedade. O conceito de crise e o seu relativismo histórico constituem o *leitmotiv*:

[Ao] lermos os anais da história de diferentes povos, afigura-se surpreendente o facto de todos os historiadores considerarem a sua época uma época de crise, uma ruptura histórica. Ainda assim, a explicação é simples: com efeito, cada comunidade, cada país evolui constantemente, verificando-se, a todo o momento, problemas sérios e excessos que resultam em adversidades. Aqui no Congo, falamos actualmente de “evolução”, de “revolução” e, amiúde, a impressão transmitida é a de que a situação está a agravar-se e que se avizinham tempos ainda mais complicados. Vicissitudes – sempre as tivemos e sempre as teremos. (Mels, 1946-47, p. 1).

Na óptica de Mels, o conceito de crise, no seu sentido mais lato, não constitui sequer um escândalo. Pelo contrário, faz parte da história e confirma a história da colonização. A presença europeia em África invoca-o explicitamente nas transformações que propiciou: Mels reitera que houve, de facto, uma evolução, criando ou exacerbando rupturas sociais aparentemente revolucionárias: “uma comunidade começa a inquietar-se, perturbando as marcas de uma escravatura física e espiritual antiga” (Mels, 1946-47, p. 2). Para efeitos da sua inteligência, o processo parece-lhe inevitável, dada a impossibilidade de simular uma oposição entre ciência e história. De resto, os motins, os panfletos dos *évolués* ou as políticas coloniais são factos individualizados pelo que o seu conhecimento aprofundado exige uma compreensão sólida que os associa obrigatoriamente a uma ordem universal do saber.

Em seguida, Mels discorre sobre os motivos subjacentes ao mal-estar social no Congo, indicando três factores primaciais. Em primeiro lugar, o fosso entre negros e brancos. Em segundo lugar, o despedaçamento das tradições africanas no quadro da colonização, que, ao promover novos modos de vida, seria responsável por um sentimento de insegurança no espírito de vários negros. Num tom cínico, Mels acrescenta que esta situação fora alcançada provavelmente graças ao empreendimento missionário: “Nós, missionários, podemos sentir orgulho [da nossa obra], apesar dos avisos de certos antropólogos e burocratas

que entram em êxtase ao estar na presença dos chamados ‘maravilhosos costumes ancestrais’” (1946-47, p. 4). O terceiro factor apontado por Mels diz respeito à divisão entre ricos (*Beati possedentes*) e pobres, poderosos e impotentes, remetendo a questão directamente para os problemas das novas classes sociais e, muito em particular, da organização social da produção ao abrigo da colonização.

Para Mels, estes três factores ou estas três explicações são fulcrais para um entendimento da crise social, além de justificarem uma mudança na política e nas estratégias da acção missionária; em termos programáticos, como dar seguimento à evangelização sem comprometer o investimento do passado? Na perspectiva de Mels, a tentação mais óbvia seria um afastamento em relação ao contexto sociopolítico global cingindo as actividades aos compromissos religiosos e sacerdotais. Ao invés, Mels advoga que os missionários devem prosseguir com a sua participação activa em programas destinados ao aperfeiçoamento humano através do cultivo do interesse nos indivíduos que servem, da adaptação das actividades missionárias às novas condições sociológicas e do acompanhamento diligente da constituição progressiva do novo grupo social de *évolués*, procedendo igualmente a uma actualização concreta da doutrina oficial da Igreja no concernente à classe operária.

Todavia, Mels considera que o verdadeiro problema reside na tensão e separação entre negros e brancos; trata-se, em suma, de uma questão de diferença racial. O seu discurso aceita-a como um dado adquirido, como um facto que só pode ser superado através da graça cristã e, sob este ponto de vista, Mels exorta os missionários a inscreverem-se num sacrifício e numa abnegação perpétuos, acrescentando que: “facilmente nos tornamos dominadores no Congo, [o que aparenta ser a servilidade] dos negros, a nossa própria natureza arrogante incita-nos constantemente a esse estado” (Mels, 1946-47, p. 12). Ao enfatizar a tensão entre as comunidades negras e brancas, Mels pretende conservar a coerência inicial que serve de base para o sentido de missão e rectificar as suas práticas e os seus procedimentos concretos, aliviando que a nova operação deve depender da experiência originária mas com o intuito de redireccionar a perspectiva da missão. De entre uma panóplia de novas medidas de acção, identificamos propostas para um novo modelo de escola dominical orientada para o autodesenvolvimento dos alunos, encontros frequentes de jovens como uma prática diversiva a fim de aplicar os princípios da ética cristã, sessões para *évolués* nas quais o missionário desempenharia o papel de parceiro igualitário na construção de uma nova sociedade, a par de retiros mensais ou trimestrais para os membros da “Acção Católica”.

As instruções de Mels anunciam um novo modo de procedimento. Importa realçar que esses novos modos de procedimento – ou se, preferirmos, de reconversão – “são análogos a ‘instruções de utilização’ e forjam uma actividade na máquina por meio de uma estratificação de tipos de funcionamento distintos e interferentes” (De Certeau, 1984, p. 80). Com efeito, as instruções insistem em duas acções complementares: por um lado, a necessidade de manter e propagar os princípios básicos da tradição cristã e, por outro, a vantagem de os missionários, juntamente com os seus parceiros, os *évolués*, assumirem o papel de descobridores de um novo futuro: “Não podemos descartar esta oportunidade; agarremo-la com as duas mãos para evitar possíveis arrependimentos [...]. É também esse o nosso dever enquanto missionários. Cabe-nos a nós sermos os educadores do ‘nosso povo’” (Mels, 1946-47, p. 6). Mas quais serão os alvos? De acordo com Mels, em primeiro lugar, as crianças pois são “fáceis de pastorear” e susceptíveis de serem influenciadas por uma “personalidade forte”. No entender de Mels, um projecto de normalização, uma organização panóptica, poderia transformar as propensões adquiridas hereditariamente pelas crianças (1946-47, pp. 43-44). Em segundo lugar, os professores, considerados colaboradores importantes que não devem ser confundidos com os cozinheiros e outros serventes: devem participar em todos empreendimentos escolásticos e para-escolásticos embora não sejam de fiar. Mels insiste que o missionário deve ser um “pai” para o professor nativo. Por fim, a categoria geral e vaga dos cristãos que aguardam um novo tipo de dinamismo. Segundo Mels, trata-se de um corpo frágil, composto por dois grupos indignos de confiança: os idosos devido à sua profunda superstição e as mulheres pois são “desprovidas de vontade”.

Estamos perante um cenário desfigurador: a missão racionaliza o seu novo papel e reformula novas tácticas: afinal, “eles” são nossos irmãos e nossas irmãs, como guiá-los para a salvação sem incorrer na sua humilhação? Uma vocação confronta-se a si própria nesta pergunta, que remete manifestamente para uma nova forma de produção cultural: qual a *nova* ideia de África a promover? A actividade missionária e os seus postulados teóricos invertem o passado. A colonização e a conversão de um espaço e dos seus habitantes preservam o objectivo: a civilização. Contudo, assiste-se à reconfiguração dos próprios métodos e à elaboração de novas estratégias no sentido de preparar uma *sucessão*: é possível que “eles” tenham de prosseguir com a nossa missão; como garantir um caminho ortodoxo? Para Mels, a resposta é simples: autoconversão e autenticidade, frisando que: “nós [missionários] escandalizamos os negros mais do que podemos imaginar. Para prová-lo,

basta recolher as impressões que guardam de nós, as quais, infelizmente, nem sempre são falsas” (1946-47, p. 34). Por conseguinte, o missionário torna-se o objecto da conversão, é o detentor da verdade e define os percursos espirituais. Porém, conforme observado por Mels, cabe agora ao missionário reaprender não o seu material de base mas antes a sintaxe e o vocabulário utilizados para veiculá-lo.

Registam-se conversões de ordem linguística e sociológica. O missionário passa a discursar menos e, sobretudo, a ouvir o convertido e, seguramente, o *évolué*, agora um *interlocuteur valable*. Neste caso, a importância reside não apenas *naquilo* que é transmitido mas também no modo como é comunicado, tendo o último adquirido uma maior relevância. Com efeito, a deficiência do projecto colonial no seu todo encontra-se precisamente neste aspecto. O ensinamento de Mels dirigido aos seus colegas scheutistas constitui, de facto, uma tática – nada menos do que a arte do fraco: como sobreviver? Como manter a legitimidade da nossa presença e a sua visão? As técnicas de adaptação sugeridas testemunham um problema colonial de teor geral.

Quanto maior o poder, menor será a mobilização de uma parte dos seus meios ao serviço do artifício; é perigoso utilizar forças consideráveis em prol das aparências; este género de “demonstração” é, em regra, inútil e “a seriedade da necessidade amarga confere tanta urgência às acções directas que não deixa espaço para este tipo de jogo”. Aplicamos as nossas forças, não corremos riscos com logros. O poder está sujeito à sua própria visibilidade. O embuste, pelo contrário, é possível para os fracos, constituindo, amiúde, a sua única oportunidade, um “último recurso”: ‘quanto mais fracas as forças à disposição do estratega, maior será a sua propensão para recorrer ao artifício’. Por outras palavras: mais a estratégia adquire os contornos de uma tática. (De Certeau, 1984, p. 37)

Mels está no poder por aquilo que representa e simboliza. Não precisa de provar a sua eficácia pois tem perfeita consciência daquilo que personifica enquanto branco, colono e missionário. As tácticas desenvolvidas nas suas instruções vão ao encontro de uma política acentuadamente prática: como articular a primazia da missão segundo novos moldes. Consequentemente, surgem novas regras, enunciam-se novas normas sobre o modo de lidar com os negros em geral, e aplicam-se novas tácticas em matéria de diálogo e comportamento junto dos *évolués*, que, apesar da sua posição sociológica, ou porventura por causa dela, Mels parece desprezar. De acordo com as suas próprias palavras, o processo é “humilhante”, mas “sejamos objectivos, não nos devemos guiar pelos nossos sentimentos [...] em relação a estes “negros” arrogantes. A nossa missão consiste em ensiná-los [...] e não devemos alimentar a

antipatia que, por vezes, sentimos instintivamente a seu respeito [...]” (1946-47, pp. 27-28)

Em comparação com Roelens, Mels é um “moderno”. Permitam-me uma breve descrição dos seus contextos geográficos e missionários, confrontando, em seguida, as instruções de Mels com as de Roelens, escritas largos anos antes aquando do período da conquista.

Os Padres Brancos já se encontravam a trabalhar no Congo Oriental quando os Scheutistas começaram a implementar as suas missões na região ocidental. Um decreto papal de 11 de Maio de 1888 instituiu o Vicariato do Congo Belga, composto por Scheutistas. Entre 1888 e 1908, a missão perdeu 38 membros que faleceram por força da sua incapacidade de adaptação ao meio. Entretanto, assistiu-se a uma expansão frutífera com a construção de Berghe-Sainte Marie, Nouvelle Anvers, Kalala Merode Salvator, Tshilunda Hemptinne Saint Benoît, Lusambo Saint Trudon e Thielen Saint Jacques. Além disso, à semelhança dos Padres Brancos na região oriental, os Scheutistas combateram os traficantes de escravos e “adquiriram” órfãos e antigos escravos, os quais, já convertidos, constituíam o núcleo dos postos missionários. Em colaboração com o Estado colonial, os Scheutistas inauguraram instituições especificamente dedicadas a crianças órfãs em Boma e Nouvelle Anvers em 1892.

Importa sublinhar que, ao contrário dos Padres Brancos, os Scheutistas, de entre os quais 33 eram missionários em 1903, tinham nacionalidade belga. Concretizaram o sonho do Rei Leopoldo II, que, em 1876, havia convidado esta nova ordem belga, cujo alvo era o Extremo Oriente, a participar na colonização da Bacia do Congo. Aliás, foi precisamente na Mongólia, sob a liderança do Abade E. Verbist, o fundador da Ordem, que os Scheutistas decidiram tornaram-se colonizadores no Congo.

A colaboração privilegiada entre o Estado e a Ordem exerceu um impacto significativo sobre a política de evangelização na Bacia do Congo. Por exemplo, as missões estavam isentas do pagamento de impostos. Um decreto de 26 de Dezembro de 1888 estipula as normas de cooperação entre o Estado e as missões. Leopoldo II transmite com bastante clareza quais os missionários da sua eleição ao escrever a Lambermont que: “o Estado deve favorecer tanto quanto possível os missionários belgas” (Cuypers, 1970, p. 33). Um decreto datado de 16 de Julho de 1890 veio a confirmar este estatuto privilegiado (*Bulletin de l'État Indépendant du Congo*, 1890, p. 13). As missões, de preferência belgas, beneficiam de três tipos de vantagens. Em primeiro lugar, subsídios especiais concedidos pelo Estado, trimestralmente, pelo menos no início. Assim, a partir de 1888, os Scheutistas recebem um

subsídio trimestral regular como compensação do trabalho realizado nas escolas congolosas. Em 1890, tem lugar a confirmação da isenção de impostos, sendo que o Estado, consoante determinadas situações, aceita financiar a totalidade dos custos – relacionados com o combate ao tráfico de escravos e a educação de crianças órfãs. (Cuypers, 1970, p. 36). O segundo tipo de compromisso reveste-se de maior importância: o Estado promete construir a primeira “missão” para todas as Ordens. Contudo, na prática, não existe homogeneidade. Por exemplo, em 1892, os Jesuítas contam com o Estado para o fornecimento do edifício e do recheio. Porém, os Trapistas são mais beneficiados do que os Jesuítas. Por fim, a terceira vantagem: em princípio, o Estado assume a responsabilidade de cobrir todos os custos da viagem dos missionários belgas desde a Europa até ao seu posto em África.

A oposição entre Mels e Roelens deve ser entendida à luz deste contexto. Ambos eram belgas mas pertenciam a períodos ligeiramente diferentes no processo de colonização. Ambos eram belgas mas Roelens era líder de uma Ordem que incluía elementos de outras nacionalidades, ao passo que, para Mels, a questão de dispor de missionários belgas perdera a sua pertinência. Finalmente, verifica-se uma última diferença: Roelens discursou na fundação de um projecto e Mels procurou revê-lo anos mais tarde, a fim de participar naquilo que parecia ser a “inevitabilidade” da história: os negros exigiam dignidade e igualdade.

Nas suas *Instructions*, Roelens descreveu a visão de uma era: uma psicologia dos negros baseada na “nossa experiência e na experiência de terceiros que se dedicaram especificamente ao estudo dos negros.” Todavia, o seu “negro” confirmou o estereótipo: um ser imerso na natureza, de má índole, preguiçoso, impulsivo, supersticioso, dominado pelas paixões, incapaz de raciocinar, cuja *ultima ratio rerum* seria o hábito enquanto costume e natureza. Roelens constatou igualmente qualidades “naturais” a serem trabalhadas pelos missionários, tendo em vista a transformação dos negros, as quais incluíam um sentido nato de honestidade, justiça, gentileza, ligação à família, generosidade e respeito para com os que estão no poder.

Trata-se, efectivamente, de generalizações fáceis e controversas provenientes do acervo colonial, as quais justificam a colonização como exploração e obra civilizadora. Na verdade, a propósito do projecto da missão cristã, considerou-se que: na qualidade de uma suposição *a priori* do empreendimento, estas generalizações exigiam uma estratégia orientada para uma transformação radical de uma natureza corrompida que se assume como um desperdício (um excesso e um pecado), um desafio (o inimaginável) e um crime (a negação da civilização)

perante o Cristianismo. Nesse sentido, corresponde a uma estratégia didáctica visando a “domesticação” dos espíritos e uma engenharia social destinada a produzir “novos” seres. Roelens descreve-as nas suas *Instructions* sublinhando cinco elementos fundamentais: 1) a aplicação de um método adequado (com efeito, “eles” são, ao mesmo tempo, crianças – portanto, inocentes – e “primitivos” completamente corrompidos); 2) a focalização na “sua” razão de modo a adaptá-la ao “seu” comportamento; 3) a manipulação da imaginação e do poder afectivo a fim de desenvolver uma nova vontade de conhecimento; 4) a promoção de novos tipos de hábitos “colectivos” e “individuais”; 5) a introdução dos princípios do trabalho regular e constante na rotina. Estes pontos concorrem para uma estratégia global de práticas coloniais que pretendem criar uma conversão. Veiculam postulados implícitos (por exemplo, a superioridade de um modo de ser, a primazia da razão, etc., que traduzem a racionalidade do programa da conversão), a par de princípios explícitos (o recurso à imaginação para alterar práticas de raciocínio ou desenvolver novos hábitos assentes numa economia de expansão).

As *Instructions* aparentemente liberais de Mels não contradizem as posições problemáticas de Roelens. Parecem enquadrar-se na mesma política de conversão e, de facto, assim o é. Na realidade, as estratégias “não ‘aplicam’ princípios ou regras; procedem a uma selecção dos mesmos visando construir o repertório das suas operações” (De Certeau, 1984, p. 54). É possível analisar a modificação superficial da linguagem estereotipada de Roelens que Mels leva a cabo, atentando no recurso a determinados procedimentos, nomeadamente o *multi-atéismo* (verifica-se uma adaptação das designações de “paganismo” ou “selvajaria” do vocabulário de Roelens ao contexto de Mels, as quais sofrem, amiúde, uma metaforização através de conceitos como tradição, costume, práticas antigas); a *substituibilidade* (patente na ideia de *évolués*, que, em última instância, dará origem à noção de *interlocuteurs valables* no final dos anos 50); o *eufemismo* (de facto, Roelens não se coibia de utilizar palavras como “primitivo”, “selvagem”, etc., inserindo-as numa estratégia de domesticação, como se se estivesse a referir a animais; no final da década de 1940, Mels adaptou a sua linguagem, evitando expressões que pudessem parecer insultuosas, pese embora a sua adesão aos fundamentos da filosofia de Roelens); e a *analogia* (que permite a refundação constante de ordens de comparação: a título de exemplo, para Roelens, a colonização e a evangelização estavam inscritas numa grelha evolutiva elementar ao passo que Mels, por outro lado, sabia como utilizar postulados e metáforas difundidos pelas correntes difusionista e funcionalista da antropologia).

Em síntese, remetendo para Michel de Certeau que, na esteira do trabalho de Pierre Bourdieu, resumiu devidamente estas práticas (1984, pp. 45-60), Roelens e Mels eram estratégias na política de domesticação do espírito africano e da criação de uma nova ideia de África. Inteligentes e intelectuais (graças à sua educação e experiência), multilíngues (por necessidade e ambição) e poderosos (devido ao estatuto que gozavam na sua Ordem, na Igreja e no Congo), sabiam quais as táticas a utilizar e como implementar as suas estratégias de modo a inverter as ordens culturais africanas. Com efeito, as estratégias simplesmente “jogam com todas as possibilidades oferecidas pela tradição, utilizando uma tradição em detrimento da outra, compensando uma através da outra. Ao tirar vantagem da superfície flexível que cobre o núcleo duro, elas forjam a sua própria relevância dentro desta rede” (De Certeau, 1984, p. 54).

Geografia e Memórias

Conforme verificado nas páginas anteriores, a experiência colonial caracteriza-se pelo confronto de dois tipos de sociedades, cada uma provida de uma memória específica. Coerente e monolítico, o sistema colonial é sustentado pelas suas práticas expansionistas, deparando-se com uma multitude de formações sociais africanas dotadas de memórias distintas e, amiúde, particularistas que competem entre si. Por conseguinte, no final do século XIX, a colonização vincula de um modo estreito memórias colectivas diferentes e, por vezes, antagónicas oriundas de uma variedade de culturas africanas. Oferecendo e impondo a conveniência da sua própria memória, a colonização afiança aos colonizados o sonho de um enriquecimento gradual. De que modo se concretiza esta transformação de memórias africanas tão diversas? Quais os argumentos a utilizar por uma política colonial marcada pela manipulação dos desejos, no sentido de realçar convincentemente as vantagens da conversão a uma nova memória que, em concomitância, deve inaugurar uma ordem social profundamente nova?

Um modelo espacial: *Le Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville*

Em *Le Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville* (1950), o discurso de F. Grevisse reflecte a sua condição de funcionário público colonial e historiador da região de Katanga. Na sua obra, Grevisse analisa a

política belga responsável pela implementação eficaz de um conjunto de políticas de delimitação e domesticação. Este novo corpo “social”, recentemente definido, era composto por africanos que deveriam personificar um começo absoluto da história, sendo o *Centre Extra-Coutumier* (C.E.C.) o local exclusivo para colmatar o fosso entre a memória tradicional e uma memória radicalmente reconstruída.

Sob a direcção do Governador Heenan e de alguns colonos “iluminados”, o C.E.C. adquiriu os contornos de uma experiência e foi transformado numa “comunidade nativa”, constituindo, desde a sua concepção, uma memória experimental ou, em bom rigor, um entrelaçamento de elementos africanos e coloniais. Esta nova memória emergente correspondia, de facto, a uma força dinâmica cuja transformação se pautou por uma série de exigências relacionadas com a finalidade da escola colonial, uma nova administração profundamente hierárquica, e a presença de uma vigilância policial secreta e permanente, que funcionava como uma força de coacção. Entendia-se que a missão da escola era a de garantir a educação das massas. Essa educação, conduzida ao abrigo dos termos dos programas oficiais de 1889 e 1930, visava a promoção de um novo sistema de valores. Na prática, a escola fomentava uma nova *Weltanschauung*, a par de uma ideologia assente na tradição judaico-cristã. Aos estudantes, era-lhes ensinada uma moral baseada nos valores familiares e na responsabilidade cívica. Após completarem os seus estudos, tornavam-se oficiais menores da administração colonial ou trabalhadores especializados dentro do Centro – constituindo, assim, a classe média de que os belgas necessitavam.

A estrutura administrativa do C.E.C inspirou-se em elementos do estilo indirecto do domínio colonial britânico e do estilo directo dos franceses. Um administrador colonial (que subia hierarquicamente desde a função de agente territorial até ao cargo de chefe do C.E.C) era responsável pela administração dos interesses de uma variedade de conselhos e exercia controlo sobre a polícia, o orçamento e os africanos que trabalhavam no C.E.C. Estes africanos tinham uma dupla função. Por um lado, estavam incumbidos de transmitir e executar políticas relativas a meios concretos de conversão social e cultural. Nesta capacidade, transmitiam as informações dos oficiais coloniais superiores à população do Centro. Por outro lado, facultavam notícias acerca de diversas actividades, assim como dos problemas que delas poderiam resultar afectando os processos de conversão. Como tal, o volume de formalidades administrativas do C.E.C e o tédio dos jovens burocratas africanos, bem versados nos acrónimos complexos que iniciavam cada carta e cada relatório, evidenciava uma ordem subjacente – a ordem da conversão. Cabia ao chefe do C.E.C organizar diariamente este processo de conversão, mas não sem

o crivo do *Comité Protecteur du Centre*, que “a pour mission de veiller à l'amélioration des conditions morales et matérielles d'existence des habitants du ou des centres” ([o Comité] procura zelar pela melhoria das condições morais e materiais da vida dos habitantes do Centro), e “a le droit d'inspecter le centre en tout temps afin d'être tenu informé de la gestion du patrimoine” ([o Comité] tem o direito de inspeccionar o Centro em qualquer altura de modo a manter-se ao corrente do estado do património) (K. Mabanza, 1979, p. 142).

Este desejo de transformação é por demais evidente no sistema de justiça e na distribuição de diversas profissões pelos habitantes do Centro. A 15 de Abril de 1886, foi emitido um decreto estabelecendo uma jurisdição especial para os congolezes fixados nos *centres extra-coutumiers*. Esta jurisdição estava, ao mesmo tempo, separada das jurisdições africanas tradicionais e situada no próprio perímetro do sistema de justiça organizada para os colonos. Em 1932, num comentário sobre o decreto, A. Sohier observou que o sistema judicial do centro era, no seu todo, manifestamente polémico: desrespeitava os sistemas tradicionais africanos e não estava de facto subordinado aos princípios da lei colonial (1949). Quanto à polícia, duas divisões distintas, nomeadamente a polícia geral de serviço permanente e uma unidade de investigação de carácter mais especializado, eram responsáveis pela manutenção da ordem e da moral. A primeira constituía uma presença visível na vida quotidiana dos habitantes do C.E.C. O seu duplo foi criado a breve trecho sob a forma de uma unidade especial, a polícia judicial, sob o comando da hierarquia judicial colonial e a unidade invisível de investigação. Cabia à última vigiar todos os indivíduos e movimentos sociais que representassem uma ameaça directa ou indirecta ao espaço e à memória em construção. Esta força policial ocupava-se não só de criminosos como de qualquer pessoa que se destacasse das massas anónimas dos habitantes do C.E.C.

Segundo P. Minon, aquando da criação do Centro, em 1932, a população ascendia aos 9000 habitantes, aumentando para 440 000 na década de 1950 (Minon, 1957). Quando Grevisse publicou o seu estudo sobre Elisabethville em 1950, esta população era composta por uma multiplicidade de origens étnicas: cerca de 44% provinha da província de Katanga, 39% de Cassai, e o remanescente de países vizinhos como Angola, Rodésia, Niassalândia, Ruanda-Burundi e ainda outros da África Ocidental. Esta diversidade genética era, em si, um problema cultural, constituindo a base para a promoção do desenvolvimento de uma nova memória, ou do fomento de dissensões no seio do ambiente humano por parte das autoridades coloniais em caso de ameaça à sua função ou autoridade. De facto, esta diversidade cultural apontou para a coexistência

de uma variedade de costumes no mesmo espaço. O espaço físico do Centro, dividido entre os subgrupos etnolinguísticos, era palco de uma competição sociológica travada pelas diferentes línguas, designadamente bemba, sanga, suaíli e luba, a par dos diversos sistemas de descendência matrilinear e patrilinear. Esta diversidade e os conflitos que lhe estão inerentes seriam adensados em períodos de crise política.

Todavia, a partir da década de 1930, o objectivo colonial é passível de ser definido como a invenção de uma nova cultura coesa. No C.E.C., esta cultura era notória em três níveis distintos. Em primeiro lugar, a imposição *ipso facto* da sucessão patrilinear enquanto único modelo e projecto conforme às normas cristãs. Os matrimónios cristãos e a sucessão patrilinear simbolizavam a integração na ordem colonial. Em segundo lugar, a organização hierárquica das línguas, com o francês, a língua do “mestre”, a ocupar o topo da pirâmide. Apesar de os povos colonizados terem autorização para falar francês, a língua era “propriedade” da elite e o seu conhecimento distribuído com muita cautela. No entender dos povos colonizados que almejavam o seu estatuto social, o francês revelava-se um meio de ascensão social e de prestígio. Enquanto as línguas africanas (bemba, sanga, songye, luba, etc.) eram faladas no Centro – por exemplo, em reuniões de associações linguísticas lideradas pelo Padre Coussement desde 1925 – o francês era a língua utilizada nos debates e nas comunicações da Sociedade Clerical – criada pelo mesmo missionário – bem como nas associações médicas. Além disso, era a língua adoptada nos encontros do Cercle Saint Benoit, cuja missão, segundo o Bispo Jean-Félix de Hemptinne, Vicário Apostólico de Katanga, era a de “réunir les évolués régulièrement en une ambiance saine,” e “leur donner un complément de formation humaine et intellectuelle” (reunir os *évolués* regularmente numa atmosfera saudável e oferecer-lhes uma formação humana e intelectual complementar). Como meio de comunicação, o francês significava uma cultura transformada num índice absoluto da civilização. No plano sociológico, venceu todas as diferenças étnicas dentro dos limites do Centro e criou uma união de *évolués* (isto é, de negros em plena transição dos costumes étnicos para uma nova cultura), sob o olhar atento do colonizador e do missionário. Nesse sentido, o francês correspondia a um domínio onde as tradições africanas eram activamente delapidadas com vista a permitir o desenvolvimento de uma nova memória.

O suaíli era a segunda língua da hierarquia, sendo utilizada para o ensino geral na escolaridade primária e constituindo a língua quase-oficial do Centro. Adoptada pela administração para fins comunicacionais com os habitantes, o suaíli tornou-se a língua “comum” e, portanto, confirmou a condição do Centro enquanto corpo autónomo,

separado das aldeias circundantes onde se falavam outras línguas étnicas. Caracterizou uma nova cultura colonial e urbana, na medida em que era utilizado em todo o sistema de ensino, nas igrejas, na administração e na vida quotidiana. Por um lado, o suaíli negava a existência de diferenças étnicas e sociais, reunindo e representando a totalidade da população de acordo com o seu sistema de representação. Por outro lado, verificava-se uma demarcação do Centro. A sua configuração e o seu papel distinguiam o seu espaço dos restantes territórios adjacentes de um modo acentuado. No concernente ao prestígio dentro do Centro, o suaíli situava-se entre o francês, no topo da hierarquia linguística, e as restantes línguas africanas na base da pirâmide. Estas “outras” línguas estavam directamente ligadas a um lugar de prestígio e poder inferiores no sistema social. Porém, paradoxalmente, a apreensão desta inferioridade não propiciou uma perda completa de poder. Em virtude da sua relação estreita com os factores que ditavam a distribuição global da população do Centro em termos de nomenclatura genética (ou seja, bemba, hembra, luba, sanga, etc.), e com a representação proporcional dos povos pertencentes a vários grupos profissionais, estas línguas e culturas divergentes competiam amiúde por uma maior proeminência, sendo que esta disputa gerava ocasionalmente um confronto, ou uma espécie de guerra étnica. A administração colonial podia utilizar esta rivalidade como uma arma; a tensão constante era susceptível de ser manipulada politicamente. Todavia, uma política desta natureza pode sair cara: Moise Tshombe, um produto de raça pura da cultura *évolué* serviu-se dela friamente durante os alvares da independência no Congo Belga em 1960.

O terceiro nível no qual a invenção de uma nova memória colonial era manifesta correspondia à profissionalização dos habitantes, a qual ilustrava a construção progressiva das classes sociais. Na sua obra, que inclui a descrição de um dos pontos de viragem mais significativos no desenrolar deste processo, Grevisse constatou a existência de seis categorias profissionais principais: a) empregados de escritório, enfermeiros, etc.; b) trabalhadores qualificados da construção civil; c) serventes; d) técnicos não-profissionais; e) comerciantes; f) artesãos independentes. A partir desta lista de profissões, podemos identificar a evolução de três categorias sociais principais: a) técnicos ao serviço da administração ou de uma das novas instituições, tais como bancos, hospitais, serviços judiciais, fábricas, etc.; aqueles que conseguiam alcançar arduamente os escalões mais baixos da estrutura do poder colonial; b) uma pequena burguesia envolvida nos negócios (comerciantes, artesãos, etc.), que capitalizava com as necessidades internas do C.E.C. e o seu poder ideológico na região; c) uma classe operária acabada de nascer atraída pelo sistema.

Importa salientar que este sistema organizacional denotava a existência de uma “economia” de conversão cultural na qual as normas do mercado, designadamente a concorrência, a qualidade individual enquanto produto da nova cultura, a capacidade de gerar lucro, etc., controlavam e regulavam a integração gradual dos indivíduos considerados “aptos” para domesticação. Encurralado entre duas memórias, o *évoluant* do Centro tentava provar que havia conseguido reprimir a memória africana tradicional nos seus pensamentos, na sua vida e no seu trabalho, estando, por isso, aberto à assimilação numa nova memória. O início da sua própria história, a par da sua consciência individual, deveria coincidir com o sistema colonial. Mais concretamente, um conjunto de procedimentos e testes de selecção eram constantemente aplicados obrigando o *évoluant* a sujeitar-se a esta transformação. As escolas e as igrejas procediam a uma avaliação contínua das capacidades intelectuais, no sentido de facilitar uma selecção criteriosa de potenciais candidatos, desde a primeira infância, para inserção na nova hierarquia profissional. Acresce ainda que a vigilância ininterrupta levada a cabo pelas forças de investigação exercia um controlo reforçado sobre as reacções dos candidatos face às exigências diárias dos novos códigos éticos, profissionais e culturais.

Na verdade, os três níveis referidos – os matrimónios cristãos e a sucessão patrilinear, a hierarquia linguística e a profissionalização –, discriminados em separado por motivos analíticos, complementam-se entre si. Visam a conversão a uma nova ordem, ou seja, a eliminação da tradição e a produção do convertido no seio da “modernidade”. A título de exemplo, segundo o Padre Coussement, o objectivo da conversão do Cercle Saint-Benoit, era, desde a década de 1930, o de reduzir as constricções étnicas consideradas negativas, além de combater o racismo contra negros e a oposição à colonização e à evangelização (Coussement, 1932). A capa de uma pequena revista contemporânea dos *évolués* do Cercle Saint-Benoit constitui possivelmente um símbolo do projecto da conversão: uma faixa celebra a esperança de uma comunhão entre brancos e negros em nome de uma cruz que especifica determinadas condições: solidariedade, fraternidade, compreensão mútua e respeito recíproco (Grevisse, 1950, p. 362).

O lugar vazio: a ordem declarada

A metamorfose de uma memória, designadamente aquela que se verifica num território colonial africano, não constitui uma mera

ocorrência simbólica. Decorre ao longo de um processo de neutralização, (re)criação e reorganização de um local, da sua geografia, e dos valores que permitiam a uma tradição distingui-la. O princípio da “*terra nullius*”, que concedia aos príncipes cristãos o direito de espoliar os povos não-europeus e transformar as suas histórias, ostenta este significado desde o século XV. Inculcado no sistema de valores ensinado pelas escolas e fomentado no seio da civilização europeia, o princípio da conversão encontrou a sua expressão concreta na colonização dos “pagãos”. Neste gesto colonial, a metamorfose de uma memória constituía um dever moral inexorável e, sem dúvida, uma força de domínio que, a par do seu homólogo, a subjugação, assinala a transformação de uma memória cuja reconstrução testemunha esta mesma violência.

Graças à designação do lugar, todos estes valores convergiam magnificamente. Entre 1885 e 1935, assistiu-se a uma política colonial da toponímia cujo funcionamento era consentâneo com outros modelos de colonização. Graças aos seus novos nomes, as regiões africanas transformaram-se em marcas de fidelidade monárquica. Albertville substituiu Kalemie, Baudoinville substituiu Moba e Léopoldville substituiu Kinshasa. Outros nomes proclamavam a memória viva do período das explorações, tais como Banningville (Bandundu), Coquilhatville (Mbandaka) e Stanleyville (Kisangani). Outros funcionavam como duplos ou substitutos de localidades europeias. O posto de Kwilu-Ngongo tornou-se Moerbeke. A crítica relativa a esta prática e este “desbaptizado”, ocorridos no Zaire entre 1965 e 1970, nunca reivindicou – e na verdade, nem poderia tê-lo feito –, em nome da autenticidade histórica e espacial, a redescoberta e a restituição da memória antiga a um estado real e primário através do restabelecimento e da recuperação de nomes antigos. Afinal, a toponímia colonial não só constituiu uma reorganização profunda de um local antigo e da sua configuração política como também apontou, sobretudo, para a *invenção* de um novo local e corpo cujos rumos e movimentos espelhavam uma nova economia política. A acção dos missionários católicos constituiu um bom exemplo na medida em que, a partir de 1875, pejaram o mapa geográfico com tropismos semânticos. Estes nomes codificados eram indicadores do progresso da sua actividade, comprovando a implantação de uma nova ordem. Cingindo-nos a alguns postos estabelecidos pelos missionários de Scheut em Cassai, encontramos determinados exemplos como Hemptinne-Saint Benoit, Kabwe-Christ Roí, Katende-Saint Trudon, Mikalayi-Saint Joseph, etc. O termo ou nome africano sucumbia directamente à graça e ao poder da conversão. Aposto ao nome de um santo, assumia a função de adjectivo e perdia o seu estatuto

de nome próprio. Deste modo, permitia estabelecer a distinção entre Panda-Saint Joseph no sudoeste de Katanga (em Likai) e Mikalayi-Saint Joseph em Cassai, por exemplo.

Conforme observado recentemente por Michel de Certeau, o nome próprio vasculha os bolsos de valores familiares ou escondidos. A melhor forma de descrever este fenómeno é através do exemplo da “caminhada”, que, no entender de De Certeau, resulta, paradoxalmente, de factores externos – tenho de ir ali, necessito disto por este ou aquele motivo, etc., – os quais se impõem sobre o indivíduo que avança para o exterior de si ou da sua casa. Porém, a caminhada corresponde igualmente a uma espacialização e ampliação de um espaço interior, em conformidade com as convicções interiores viabilizadas pelo acto. Este é o *meu* jardim, a *minha*, rua, a *minha* aldeia, a *minha* região, etc.

A título exemplificativo, consideremos o nome próprio “Kapolowe”. Kapolowe é uma *localidade* situada entre Likasi e Lubumbashi. Trata-se de uma pequena estação ferroviária no caminho entre Ndola e Port Franqui (Ilebo). A 30 de Junho de 1960, enquanto o Congo Belga celebrava o desfecho de uma era assinalando a supressão do seu adjectivo, um amigo beneditino deixou-me na entrada sul de Jadotville. Instintivamente, decidi *caminhar* até Kapolowe. Era final de tarde pelo que esperava chegar à estação de Kapolowe por volta da meia-noite. Caminhei vagarosamente. Estava *in situ* e continuei em frente, satisfeito por conseguir nomear as ligações concretas entre, por um lado, a ordem imposta pela conquista e a metamorfose da zona que atravessava e, por outro, as marcas e os sinais de um passado (*un avant*) capazes de repetir e recitar, naquela noite, a sua alteridade, a qual se prende com as experiências violadas. No nome Congo Belga, o adjectivo que desapareceu constitui um símbolo, e o consequente espaço vazio é inscrito na história que estava então apenas no princípio. Não obstante, é evidente que a prova da ruptura, se é que existiu de facto uma ruptura, não reside no desaparecimento do adjectivo nem nas novas marcas geradas pela sua supressão. O que persiste como testemunha da ruptura é o corpo que vive ou sobrevive como transcrição da metamorfose.

Kapolowe evoca imagens de outros locais, designadamente de Mpa-la. Isto deve-se não só ao facto de ambas as cidades terem sido um produto das missões católicas e de, em termos económicos, a sua subsistência depender sobretudo da pesca, mas também pelo facto de o seu espaço estar organizado de modo semelhante. Num dos extremos, encontra-se a missão com os seus diversos edifícios (a residência dos sacerdotes, a igreja, a casa das Irmãs, a escola, etc.). Do outro lado,

jaz a aldeia que, nos dois casos, se resume a uma única rua principal, cabanas e algumas lojas. Entre as duas áreas, existe um espaço vazio, uma zona de grande interesse vagamente definida. Não é um jardim, nem uma floresta. Não é um conjunto de canteiros, nem uma desordem completa. Causa exaspero porquanto revela uma separação. Apresenta um cariz táctico, pois repete e ilustra de um modo concreto a divisão clássica de uma cidade colonial, tal como acontece em Elisabethville: Limits-Sud Avenue. O simbolismo desta distância e separação entre áreas para negros e áreas para brancos parece evocar, paradoxalmente, uma ligação entre ambas as extremidades. Por outras palavras, o sul poderá um dia ser o norte, ou seja, poderá um dia reflectir a ordem e os valores do norte ao moldar-se a si próprio no norte, o que, como sabemos, é geograficamente impossível. Contudo, a ideologia do desenvolvimento reside neste espaço ambíguo, na qualidade de sonho e desafio. No caso vertente, a separação racial enquanto elemento geográfico encontra o seu sentido na metáfora que resulta da combinação simbólica de dois nomes, um africano e um europeu, o de Kapolowe-Saint Gerard, como um novo local.

Atentemos noutro exemplo: a aldeia de Mpala, que parece representar uma espécie de absoluto. Historicamente, Mpala é um “acréscimo”: sobreviveu graças à fortaleza Emile Storms, herdada pela missão dos Padres Brancos em 1885. Os edifícios da missão caracterizavam-se pela sua considerável envergadura. À primeira vista, aparentam ser sólidos, amplos e fechados sobre si próprios. As torres são evocativas dos regimentos de guardas de outrora, e as linhas de tiro reflectem o propósito original do forte. O edifício é uma *sinédoque*: determina o seu próprio espaço assim como o projecto que o viabilizara inicialmente. Consideremos as seguintes imagens: as práticas da escravatura levadas a cabo pelos povos arabizados que exploraram a região no século XIX; o projecto missionário que se seguiu como uma etapa na construção do Reino Cristão sonhado pelo Cardeal Lavigerie; e, por fim, a missão católica, talhada segundo o modelo de um forte político, emitindo a sua própria moeda e organizando a sua própria protecção militar. Com efeito, acolheu os protegidos da Igreja e da Bélgica (cujas designação simbólica é “nação-mãe”); resistiu aos ataques e tiros de canhão das tropas alemãs provenientes do outro lado do lago que separa o Congo Belga da África Oriental Alemã, durante a Primeira Guerra Mundial; e, em 1918, celebrou um histórico *Te Deum* no final de uma guerra europeia com a qual a missão se identificara de corpo e alma, literalmente.

Por conseguinte, a Missão de Mpala, enquanto marca política e religiosa, reflecte uma expansão semântica que transcende uma mera

anexação de um território à paróquia católica. A igreja e os seus dependentes são fragmentos de um projecto espacial veiculado como um local de uma nova memória, ou melhor, uma memória dimanante dos processos de conversão. Esta nova memória colectiva é indissociável de um local e de uma tradição. Assume-se como operação e processo de uma dupla causalidade, sendo, ao mesmo tempo, *ad extram* e *ad intram*. Assim, independentemente da riqueza ou carência das associações históricas, esta memória funciona como um denominador comum no qual convergem influências antagónicas, concorrentes e incompatíveis, bem como tensões. Em Mpala, as causas externas constituem os factores determinantes, na medida em que são responsáveis pelo poder eclesiástico e pela importância concedida à ideologia colonial.

Paradoxalmente, o cenário geográfico da missão de Mpala desencadeia outra imagem: a do *assíndeto*. O último rompe os laços que mantêm a coesão da continuidade diacrónica dos acontecimentos e apaga aquilo que reúne, qual conjunção, a coerência da nova memória. Os laços que, antes da independência, funcionavam como uma ligação lógica entre, por exemplo, o Rio Lufuko, a aldeia, e a igreja da missão, serão destrinchados após a década de 1960. De facto, os missionários europeus abandonaram um projecto e um catequista zairense, garantindo assim a concretização do exacto oposto das aspirações do Tenente Storms, dos Padres Brancos Moinet e Moncet e do Capitão Joubert, que motivaram a fundação da fortaleza. Consequentemente, por um lado, os diversos elementos do Império e da Conquista instituíram-se como marcas de uma civilização contrária à escravatura e ao paganismo e desenvolveram-se, em concomitância, num solo fértil para expressões míticas. Por outro lado, no extremo oposto do período abrangido, um velho catequista vela pelos vastos edifícios abandonados, deixando transparecer uma preocupação profunda com a esperança absurda da sua própria conversão à lei da conquista, e à memória subjacente a esta visão. São-lhe impostas como condições necessárias à sua integração no reino de uma nova estrutura de poder.



Mpala, 1975. Fotografia e Direitos de Autor de Allen Roberts e Christopher Davis.



Mpala, a outra ordem. Fotografia e Direitos de Autor de Allen Roberts e Christopher Davis.

Outro exemplo do *assíndeto*, porventura mais evidente, pode ser facilmente extraído daquilo que o próprio cenário sugere. Imaginemos que parto da “missão” rumo à “aldeia” de Mpala, do norte para o sul.

Atrás de mim, ficam a missão, o Cabo Tembwe e o delta do Rio Lufuko. À minha frente, estão a aldeia e, ao longe, o Monte Nzawa, que domina o horizonte meridional e ressalta da floresta que se prolonga para oeste. Devido à sua conversão ao Cristianismo, os habitantes de Mpala abandonaram oficialmente o espírito da terra, que vive em Nzawa. Após um século de transformações paulatinas, o norte constitui o corpo exemplar por excelência, com os seus sinos reguladores da vida, do trabalho e da oração, e as suas paredes de pedra. Dotado de novos valores económicos, culturais e espirituais, este norte substituiu o sistema antigo de valores que coordenara anteriormente a actividade no sul. Esta modificação assumiu-se, e assume-se até hoje, como uma ruptura, ilustrada pelas atitudes arrogantes face às culturas africanas, consideradas imperfeitas. Seja em termos de modernização, desenvolvimento ou, a partir da década de 1970, condenação de um retrocesso, os comentários sobre a transformação do cenário de Mpala são sempre concebidos negativamente e apresentados no lugar de, ou numa referência silenciosa a, um domínio ou sistema apelidado de tradicional representado, por exemplo, pela divindade Nzawa.



Emil Nolde. *The Missionary*. 1912. Óleo sobre tela. Coleção de Berthold Glauerdt, Solingen.

A ruptura ou o desvio traduzido pela oposição entre norte e sul em Mpala (patente nas promessas da escola no sector do norte, e na sua discrepância em relação aos valores e argumentos simbólicos adquiridos por quem recebe instrução na floresta do sul) demonstra que, na realidade, o *assíndeto* marca uma ruptura positiva num plano progressista.

Em termos aparentes e reais, a fragmentação do tempo corresponde à divisão no cenário de Mpala que, até à década de 1960, opôs dois conjuntos de formas e símbolos: o norte e o sul, o futuro e o passado, a modernidade e a tradição. Se analisada com rigor, esta dicotomia deixa transparecer o contexto para um encontro entre o *assíndeto* e a *sinédoque*. O “mais” do todo apresentado pela sinédoque, mobilizando laços, conjuntos e expansão, corresponde ao “menos” do *assíndeto* e aos seus jogos de separação e fragmentação.

Os povos colonizados e a sua sociedade beneficiavam pouco da assimilação cultural entre o norte e o sul promovida por este espaço, sendo possível imaginar uma mediação ou, inclusivamente, um poder de subversão na presença do sul, do antigo, ou melhor, do que correspondia, ali, à ordem da “civilização”. O novo poder viu-se forçado a construir uma nova sociedade tendo em vista o seu estabelecimento. Tal como referido anteriormente, em Mpala assim como noutras regiões do Congo, a renovação do cenário assenta em três paradigmas primaciais: a religião e o código ético cristão (crenças e práticas); um ensino cingido ao básico (leitura, escrita, e aritmética), complementado, em situações excepcionais, com o estudo da língua francesa; e a promoção do trabalho manual e da sua utilidade para os congolese. Este programa oficial demonstra o seu valor durante a década de 1930. Em *L'Enseignement des Indigènes au Congo Belge* (1931), E. De Jonghe queixa-se do negro que perdeu as suas raízes e se considera igual ou superior ao branco.

Por conseguinte, uma eventual convergência entre os símbolos modernos e tradicionais torna-se concebível na aldeia, o ponto intermediário entre as marcas totalitárias “da Missão” no norte e “da floresta” no sul (Roberts e Maurer, 1985). A título de exemplo, na região de Mpala, as cabanas são rectangulares e construídas com terra batida ou, por vezes, blocos de cimento. Esta forma geométrica é um *texto recente* cuja estrutura integra o método antigo de construção adoptado por Emile Storms e os primeiros Padres Brancos, ainda visível na palha utilizada na construção do telhado bem como no polimento e na madeira moldada utilizada na construção das paredes. Contudo, esta forma rectangular, bastante comum nos dias de hoje, provém originalmente do alargamento de um modelo arquitectónico suaíli, promovido pela missão e pelas autoridades coloniais na viragem do século. Substitui a cabana redonda dos Tabwas coberta por um telhado cónico (Roberts e Maurer, 1985), a qual parece ter sido fielmente reproduzida nos desenhos de Léon Dardenne (1865-1912), realizados durante a missão científica de Charles Lemaire em Katanga entre 1889 e 1900.

Um conflito entre memórias

Conforme admitido pelos próprios, tanto o colonizador quanto o missionário estão convictos de que a promoção de um modelo para habitações ventiladas por meios alternativos e, sobretudo, independentes do local da aldeia antiga é o preço a pagar para garantir a sobrevivência da conversão da memória colectiva africana. O que, de facto, é verdade. Como tal, Kapolowe e Mpala são modelos de uma actividade mais geral, devidamente ilustrada pela importância e o propósito do *Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville*. Uma habitação rectangular, aberta ao mundo exterior e às suas influências, substitui a aldeia circular. A concentração dos vários elementos tradicionais veicula as diferentes funções da interdependência interiorizada, desencadeando, em simultâneo, uma obrigação comunal (auxílio mútuo, protecção, solidariedade, etc.) e interacções sociais específicas dentro da localidade de um espaço fechado comum.

Relativamente à construção de uma nova memória colectiva, a missão procedeu à reformulação da coerência espacial, ao introduzir um novo tipo de organização na qual cada função deve corresponder a um lugar específico e cada vertente de uma actividade, a um local particular, preservando-se rigorosamente a ordem temporal. Por conseguinte, a geografia da aldeia deixa de ser o mero reflexo de um método de conversão. Devido à força das circunstâncias e à necessidade, a ordem antiga deve renunciar *ao seu próprio movimento*, a fim de dominar o processo de autotransformação, indicativo de progresso. As rotinas diárias também sofrem alterações pelo que as práticas quotidianas passam a cumprir as exigências da modernidade. A conversão à ética cristã, ao poder da escola ou a uma nova hierarquia social e linguística faz parte desta transformação da memória colectiva. Verifica-se uma tendência em considerar o *crível* e o *memorável* como a negação do antigo ou primitivo. Por exemplo, não é apenas o cimento por oposição ao polimento ou alumínio (ou, por vezes, ao ferro galvanizado) por oposição ao telhado de palha que sugere, para o bem e para o mal, a possibilidade de uma nova origem, mas também a tensão suscitada pelo espaço entre a missão e a aldeia. A promessa da integração (com o objectivo da melhoria do nível de vida) traduz-se na dispersão e desintegração do espaço especificamente africano. Com efeito, a aldeia original cresce através da homogeneização da diversidade étnica e linguística inicial. Surgem novos habitantes, seduzidos pelas promessas oferecidas pelo novo Centro. Assiste-se à invenção de uma nova cultura, no seio de um espaço dotado de dimensões inusuais a nível cultural, inspirada nos contributos da missão e do núcleo aldeão, sem ser um nem outro. Mais

cedo ou mais tarde, em virtude dos seus costumes e das suas necessidades, terá de fazer face ao poder da missão e desafiar a autoridade da aldeia original.

Nesta topologia, analisamos o conflito das memórias. A fim de esclarecer a questão, importa estudar a tensão entre a missão e a aldeia e, em seguida, os dilemas do *évoluant* situado entre as duas zonas. Em primeiro lugar, tal como já foi afirmado, a aldeia, localizada num dos extremos, constitui quase sempre a marca de outra coisa, de uma tradição que, na linguagem da conversão, está em contradição com a memória apresentada pela missão. Conforme demonstrado analiticamente por J. L. Litt (1970, pp. 55-61), a aldeia representa o local onde inúmeros tipos de proposições se misturam. Por um lado, há os argumentos a favor da necessidade da conversão, que desenvolvem ou comentam os estereótipos do “selvagem” e da “degeneração”. Perante uma multiplicidade de pressões, a aldeia considera-se a si própria o local que deve ser eliminado em nome da civilização, chegando efectivamente a incorporar os moldes da abnegação de uma população ou raça “marginal”. Esta “ausência de civilização” tem de ser “substituída” (Litt, 1970, p. 55). Por outro lado, entre 1930 e 1932, alguns raros autores começaram a pronunciar-se acerca da civilização negra, reconhecendo a sua humanidade e reflectindo sobre as lacunas de determinadas doutrinas “civilizadoras” e do preconceito da supremacia racial branca, como no caso do Jesuíta belga, Swartenbroeks (ver Litt, 1970). Trata-se, obviamente, de excepções à regra, as quais não contradizem a missão de civilização nem os benefícios decorrentes da conversão. Até este novo discurso sobre a aldeia produz somente um certo excesso reaccionário que justifica implicitamente o esforço colonial e a empresa missionária. Os documentos do período são unânimes quanto a este aspecto. A vida da aldeia está imersa em “materialismo” e “aviltamento”, evidencia um “progresso social lento”, e encontra-se sob a “influência desmoralizadora, se não perniciososa, da família”. Em todo o caso, aparenta ser “escrava dos apetites e instintos da sua vida”, “de mau temperamento”, “impulsiva e versátil”. No âmbito religioso, as suas práticas e crenças advêm da “bruxaria” e da “crença na magia”, o que “não corresponde ao plano divino da redenção”. Em termos intelectuais, considera-se que o negro da aldeia é incapaz de distinguir as relações “entre os fenómenos observados e as suas causas”; parte-se do princípio de que carece de “faculdades racionais” e de uma “inteligência muito profunda”, vivendo “nas sombras da ignorância” (Litt, 1970).

Este esquema justifica a missão enquanto elemento necessário para a consecução do desenvolvimento humano, contemplando, simultânea e discretamente, as vantagens económicas/o valor do projecto. Em 1930,

o Padre J. J. Lambin S.J. descreveu com clareza a complementaridade destes dois aspectos da colonização por ocasião do Terceiro Congresso Colonial. O seu discurso assenta em dois princípios da Lei Natural, tal como entendida pelos pensadores cristãos da época: 1) o direito de explorar a riqueza concedida por Deus a toda a humanidade e 2) a lei natural da solidariedade entre os homens. Na prática diária, o colonizador e o missionário tendem a conferir uma maior ênfase ao segundo princípio, demonstrando assim a generosidade das suas acções que conduziram ao desenvolvimento da aldeia. No mesmo acto, minimizavam, em regra, a violência do primeiro princípio. A partir da Segunda Guerra Mundial, os *évoluants*, a par dos nacionalistas na sequência da Conferência de Bandoeng, tendiam, pelo contrário, a questionar e criticar a aplicação do primeiro princípio, abstraindo-se da realização eficaz do segundo. Foi, efectivamente, o sistema educativo que os “habilitou” a manifestar-se.

Importa frisar que, entre 1930 e 1945, o *évoluant* africano preferiu quase sempre a missão em detrimento da aldeia. Na realidade, não se tratava bem de uma escolha dada a tensão entre a “noite” das profundezas carnis da aldeia e o “dia” da missão, banhada pela sua luz salutar, segundo as descrições da literatura colonial. O *évoluant* interiorizava amiúde as marcas materiais do novo poder, desde logo visíveis: os novos códigos de vida éticos e sociais, a hierarquia linguística (alguns nativos eram tão bem versados em latim que se expressavam, muitas vezes, melhor nessa língua do que em francês), e a coreografia capitalista do lucro e da concorrência.

O grupo apelidado de “clero nativo”, na década de 1930, é o caso mais exemplar deste tipo de *évoluant*. Baudoinville (Moba) presenciou o seu nascimento em 1917, aquando da ordenação sacerdotal de Stefano Kaoze, o primeiro sacerdote católico da África Central. As regiões orientais do Congo Belga evidenciavam um número considerável de clérigos nativos, os quais passavam com frequência por Mpala e Moba rumando depois para outros locais. Exerceram uma influência decisiva sobre o significado atribuído à missão, constituindo, até hoje, a personificação da mesma. Tanto no plano literal quanto no figurativo, elucidam os jogos e as alianças entre a missão e os sistemas antigos. São as marcas vivas da assimilação, facto claramente ilustrado pela sua integração nas comunidades dos Padres Brancos e na sua função de missionários entre o seu próprio povo. Estão acima dos colonizadores brancos que não sejam os seus superiores eclesiásticos na estrutura da Igreja Católica, o que, por si só, se reveste de suma importância, pois implica uma dissociação entre as políticas coloniais e as da Igreja Católica, apesar das áreas mal definidas que as uniam.

Todavia, em bom rigor, as políticas da Igreja Católica não colidiam com o projecto colonial. Assentaram apenas, numa fase inicial, nos dois princípios do direito à colonização e nas metáforas da conversão, tendo elegido a assimilação como símbolo de uma identidade cristã e uma nova memória, a partir da década de 1920. Decerto que as actividades dos Padres Brancos na região oriental do Congo Belga e no Ruanda-Burundi parecem contrariar o espírito conservador de um Monsignor de Hemptinne em Katanga. Porém, na região ocidental, em Kwango, os Jesuítas belgas, designadamente J. J. Lambin em 1931 e H. Vanderyst a partir de 1927, ponderaram a criação de um ensino superior específico que oferecesse aos habitantes locais a oportunidade de garantir a sua própria conversão económica e espiritual (Litt, 1970). Em 1935, num breve artigo publicado em *La Revue de l'Aucam* (n.º 2, 1935, pp. 44-59) na Lovaina, N. Nimal, também Jesuíta, advogou uma hipótese totalmente inaceitável aos olhos das autoridades coloniais: o direito à soberania como consequência do direito à exploração e vice-versa. Será possível que, caso as vozes destes Jesuítas liberais tivessem definido o programa colonial de 1933-1935 em diante, juntamente com as actividades dos Padres Brancos na região oriental, o futuro do Congo Belga tivesse sido diferente? Não sabemos.

Seja como for, a partir da década de 1930, os jesuítas envidam esforços, tendo em vista a construção de uma “elite” moral capaz de “elevar” a sociedade nativa, em conformidade com as políticas coloniais. A formação da elite médica constitui um bom exemplo. Desde a sua criação em 1926, a Formulac (Fundação Médica da Universidade da Lovaina no Congo) insistiu em determinados objectivos fundamentais: primeiro, a promoção dos valores profissionais; segundo, a inculcação dos valores católicos e morais; terceiro, a formação de um *esprit de corps*; e, por fim, o fomento de um sentido de responsabilidade para com as massas. Consequentemente, esta elite representava, por um lado, a constituição de um grupo que, mais cedo ou mais tarde, seria convocado a formar uma classe social distinta e simbolizava, por outro, a transição da memória antiga para as promessas da história colonial, simplesmente por existir. A sua tarefa primordial consistia na transformação radical da sociedade congoleza num novo sonho.

Cada memória remete tanto para a vida quanto para uma história em constante movimento. Nesse sentido, longe de serem antagónicas, é óbvio que as duas memórias “africanas” – a antiga e a colonial – exibem uma relação de complementaridade. Na tensão entre os dois pólos, os *évoluants* lobrigaram um paradigma bastante normal que, em si, revela ser totalmente neutro. Estas duas memórias significam apenas que a transformação social e as correspondentes relações sociais dependem de uma certa descontinuidade, indicada pelo surgimento de um novo tipo

de consciência. Absolutamente nada nos impede de imaginar que a passagem de uma memória para a outra, tal como ilustrada pelo C.E.C., poderia ter ocorrido sem a intervenção da colonização. Contudo, é um facto que a mesma teve lugar no âmbito da colonização na África Central. Paradoxalmente, em virtude deste contexto que a viabilizou e a justifica, esta transformação parece suspicaz, pois implica a rejeição da memória antiga. Assim, é possível compreender de que modo ideologias tão díspares e até contraditórias como sejam o Pan-Africanismo, a negritude e o “consciencismo”, poderiam, em concomitância e num ímpeto idêntico, opor-se ao colonialismo e apelar à modernização e à miscigenação. Também se torna claro o motivo pelo qual qualquer iniciativa análoga à do projecto zairense da década de 1970, assente na promoção da autenticidade enquanto alternativa a uma modernidade pós-colonial, crítica e rigorosa, está condenada a ser rejeitada como o cúmulo de um simplismo extremo. É fácil concordar que a modernidade não está idealmente simbolizada nos “fortes” de Mpala e nem tão-pouco contemplada nas políticas de conversão que regiam o C.E.C de Elisabethville. De resto, a tensão entre “a Missão” em Kapolowe e a nova cidade nascida do pesadelo da independência não constitui obrigatoriamente um indicador mais sólido de modernidade. Em função da necessidade económica e de uma reorganização do poder político, urgiu fundir as duas memórias, a fim de projectar uma promessa de modernidade e africanidade. Deveríamos focar-nos na produção deste “*plus être*”, que ilustra a nossa evolução melhor do que qualquer consciência ou liberdade.

A Economia das Memórias Conflitantes

O conflito das memórias pode ser concretamente observado na vida quotidiana dos povos. Permitam-me que esclareça este ponto, incidindo em dois dos seus “reflexos”, aquilo que é repercutido enquanto imagem e interpretação da realidade: em primeiro lugar, através da análise da tensão entre o real e o imaginário no discurso político do Zaire; em segundo lugar, através da leitura crítica de duas exegeses acerca do kimbanguismo, uma igreja sincrética da África Central. Avanço com uma hipótese a respeito das relações entre o discurso político e a práxis no Zaire, assente num critério amplamente aceite que identifica três momentos primaciais na história do país: o período colonial, a Primeira República (1960-1965) e o seu oposto, o regime de Mobutu, o qual recebeu a designação de Segunda República desde o seu arranque em 1965. Será possível confirmar estas distinções através da identificação nítida de três períodos discursivos à luz de

uma perspectiva capaz de distinguir a presença de temas e metáforas contraditórios e, assim, caracterizar e legitimar a especificidade destes três tipos de discurso político que ilustram três modelos diferentes de programas políticos? As seguintes interrogações afiguram-se legítimas: não estarão a ser forçadas portas já abertas? Tratar-se-á de um projecto útil e qual o seu propósito? Não deveremos aceitar as provas históricas e as mensagens totalmente cristalinas que anunciam o desfecho de um período e a inauguração de outro? O discurso do período da independência assumiu-se declaradamente como uma negação de um *logos* colonial, e o idioma de Mobutu agiu sempre nas fronteiras do “novo” e do “original”.

Não pretendo discutir o significado socio-histórico destas discontinuidades. A partir dos seus significados e das suas implicações, gostaria, ao invés, de circunscrever e definir o seu local, situar as suas imagens no plano da sua possibilidade e motivação e, por fim, propor uma interpretação no concernente à sua racionalidade interna.

O meu verdadeiro enfoque será o discurso de Mobutu, que, para lá da sua desordem aparente, de alterações temáticas e de apropriações ideológicas contraditórias, individualiza um *locus* com bastante precisão, identifica as suas determinações paradoxais e descortina a sua loucura estrutural. Por outras palavras, a minha resposta à pergunta de Crawford Young que deu título à obra “Zaire: Is There a State?” (1984), é afirmativa. Trata-se de um Estado isomorfo com uma máquina sociolinguística – o “mobutismo” – dentro da qual uma sociedade de discurso se reproduz a si própria há mais de vinte e cinco anos e cujos traços mais notórios são: a) uma linguagem que reivindica uma novidade absoluta apesar de corresponder, no fundo, a uma miscelânea de imagens que repetem, de um modo encantatório, desejos e projectos já delineados durante o domínio colonial e a Primeira República; a originalidade e a novidade desta linguagem residem no seu estilo directo, simples e fervoroso que condensa o tempo e os períodos históricos confundindo, em simultâneo, sonhos políticos com diagnósticos socioeconómicos e exigências objectivas em matéria de desenvolvimento; b) uma linguagem que se considera um idioma explanatório de projectos e contingências de cariz socioeconómico e ainda uma imagem reveladora de uma nova cultura africana autónoma; contudo, na sua intenção e expressão, constitui uma elisão explícita, consciente e sistemática da realidade; c) uma linguagem que se define através do curioso paradigma da clareza militar, da franqueza e da continuidade de objectivos; apesar de esta afirmação estar fundamentada, é também possível lobrigar a sucessão e as transformações confusas de figuras retóricas que apresentam uma relação directa com

uma centralização e descentralização extraordinariamente constantes dos mitos mais profícuos do nacionalismo e dos assuntos mais contro-versos das políticas coloniais.

O mobutismo afigura-se um sistema organizado cujo funcionamento e articulação se firma na representação. Torce e retorce figuras e imagens, analogias e semelhanças em construções figurativas que simulam a realidade, em vez de a traduzir ou representar. A sua legitimidade advém de uma ruptura política efectiva mas ambígua: o golpe de estado de 1965. Os seus objectivos de transformação social e desenvolvimento são puras metáforas, estimulando narrativas parabólicas nas quais as próprias noções de continuidade e descontinuidade, colonialismo e anticolonialismo, desenvolvimento e recessão, entre outros, não parecem estar providos de outro sentido se não o conferido por uma ortodoxia que se visa a si própria e modifica as suas referências normativas, com o intuito de preservar a sua credibilidade enquanto mediação e formulação da situação real do país. Em termos de ciência política, o mobutismo, uma sociedade de discurso totalitária, surge como um absurdo completo (Young, 1978, 1984). Todavia, adoptando uma perspectiva diferente, K. Ilunga (1984) descreve a forma orgânica do mobutismo, em termos psicológicos, como uma experiência repleta de valor e dotada de aplicações tanto operacionais quanto estruturais. Caso esteja correcto, Ilunga deu azo a um complexo sociológico que poderá durar mais do que o esperado. Concretamente, esta sociedade de discurso espelhará as suas próprias consequências: um espaço teatral onde podemos ler uma utilização simples de uma relação ordenante, que opõe o mais forte ao mais fraco na maior tradição colonialista que reproduziu a dialéctica do senhor e do escravo. Remetendo para o comentário de Michel Serres sobre um paradigma clássico: o mais forte tem sempre razão: “la raison du plus fort est toujours la meilleure”, a manipulação da ordem é tal que engendra igualmente uma confusão entre o significado-efeito e o significado-afecto no discurso político. Eis o esquema de Serres (1979):

<i>Limite absoluto</i>	<i>Relação ordenante</i>	<i>Modelo</i>
O mais forte	Mais forte-mais fraco	Biológico
O melhor	Melhor-pior	Ético
Origem	Montante-jusante	Espacial
	Causa-efeito	Racional
	Pureza-mistura	Físico
Rei	Dominador-súbdito	Político
Nascimento-morte	Antes-depois	Temporal
	Antepassado-descendente	Genealógico
	Protector-protégido	Social
Máximo	Maior-menor	Estrutura ordenada

Servindo-me das categorias de Serres, um majorante e um minorante estão frente a frente neste espaço de jogo. Antes de 1960, o primeiro é branco e conquistador, o segundo, negro e conquistado. O idioma majorante institucionaliza estas dicotomias básicas em modelos políticos e biológicos antagônicos. Uma ordem fundada nos limites absolutos do conquistador organiza o espaço colonial para que tudo seja classificado em função de um equilíbrio binário global. A polarização do equilíbrio pauta-se por metáforas/pontos reguladores e extremos: por um lado, a selvajaria identificada com o conquistado e, por outro, a civilização personificada pelo conquistador e o seu projecto. Por conseguinte, o último detém o direito e o controlo absolutos quer sobre a nova organização do espaço que reduziu à sua historicidade, quer sobre os campos enunciativos, os quais explicam o “porquê” da sua responsabilidade histórica e alumiam, a partir da sua própria memória, o processo de colonização, ou seja, um processo de reorganização de um espaço humano forasteiro e dos seus habitantes. Como tal, é possível afirmar com segurança que, no período da colonização, um campo discursivo sobrepõe-se a uma *saga* empírica, valida o empreendimento através de figuras poderosas (luz vs. obscuridade, saúde vs. doença, vitalidade vs. degenerescência), e formula infinitamente os direitos do mais forte e os procedimentos para a consecução da sua missão e dos seus objectivos. Em rigor, podemos aludir ao paradigma da fábula: “A razão do mais forte é sempre a melhor”. Porém, importa frisar que, ao maximizar de facto o poder do mais forte através dos seus modelos, o paradigma, no âmbito da experiência colonial, também os associa aos procedimentos de sistematização e transferência dos feitos da “origem” para a colónia. *Dominer pour Servir* e outros temas binários fundadores do modelo colonial são figuras completamente autónomas, apesar de exibirem uma relação de obediência recíproca com os esquemas empíricos de transformação do espaço africano. Nesse sentido, partindo do questionamento da lógica recorrente dos enunciados e da sua relevância, é possível afirmar que estes definem as normas e os limites absolutos para uma distribuição e divisão específicas dos papéis dentro de uma *narrativa* ou de uma *história* em construção, pese embora as suas eventuais lacunas internas em termos de inferências lógicas.

O modo de ser deste tipo de *narrativa/história* apresenta, no fundo, uma natureza paradoxal. A sua coerência depende da “relação ordenante”: *quo nihil majus cogitari potest*, segundo afirmou Serres acerca da fábula.

A fábula constitui uma definição operacional perfeita – perfeita na medida em que está isenta de qualquer psicologismo – da hipocrisia. Com efeito, o termo “hipocrisia”

vem do verbo julgar, escolher, decidir, e do prefixo “debaixo”. Por outras palavras, se o desejo for a vitória, é necessário desempenhar o papel do minorante. Imagino que todas as *fábulas* funcionem de um modo análogo, pela metamorfose que representam. (Serres, 1979, pp. 266-67).

Assim, o discurso político da independência revela-se um exemplo adequado da fábula. Demonstra que o espaço colonial é um espaço de jogo, sendo que a dicotomia das relações ordenantes não encerra a *narrativa/história*. Nesse sentido, ao longo da Primeira República, um novo discurso pretende contemplar a esfera das liberdades e das potencialidades que foram negadas através dos privilégios do projecto colonial. Gostaria de reforçar a particularidade desta interrogação, que, na sua economia explícita e sustentada, se define a si própria como uma reinterpretação do jogo. O mais fraco sublinha o carácter absurdo da dicotomia e contesta a sequência dos modelos, sobretudo o biológico e o ético. Em termos concretos, uma releitura tanto das relações recíprocas entre as estratégias políticas e discursivas, e as correlações entre figuras e fórmulas relativiza o significado axiomático dos modelos. Os actos e as imagens da sua fundação abrem um novo horizonte (Matumele, 1976). A independência enquanto mito reorganiza a narrativa colonial com os seus próprios enunciados e critérios, como no comentário de Lumumba: “le soleil rejailit dans ce pays pour faire face à l’obscurantisme séculaire du régime colonial” (Van Lierde, 1963, p. 193) (o sol está a nascer neste país, ocupando o lugar do obscurantismo secular do colonialismo). Por conseguinte, existe a possibilidade de reordenar o espaço de jogo em termos de “uma estratégia garantidamente vencedora” (Serres, 1979, p. 275) e a transferência da responsabilidade histórica, dentro dos aspectos positivos da herança colonial.

Desde 1965 até à década de 1980, o discurso de Mobutu assumiu a forma de uma inversão radical, ao definir-se a si próprio como um conjunto de lições doutrinárias e culturais regidas por dois princípios fundamentais: um princípio da descontinuidade e um princípio da interioridade. O primeiro realça as diferenças existentes entre as práticas políticas anteriores (período colonial e Primeira República) e os esquemas de Mobutu; o segundo designa uma série de novas articulações ideológicas (*Rétroussons Manchisme* ou confiança em si-mesmo, *nationalisme authentique* e *Mobutuisme*) que, supostamente, traçam novos mitos fundadores visando – finalmente – uma libertação genuína face a todas as dependências. Embora tenha representado uma tentativa de promoção de uma teoria de sucessão política e económica dependente das novas condições do nacionalismo cultural (*l’idéologie de*

l'authenticite), este novo discurso constituiu um risco duplo, desde a sua implantação. Enfrentou os problemas socioeconómicos concretos de modo inadequado e caracterizou-se a si próprio mais pelo seu estilo verbal do que pelos seus programas. Além disso, mostrou-se incompatível com as implicações mais evidentes da sua própria narrativa.

Por exemplo: a) O paradigma “herança colonial vs. independência” estabeleceu a importância dos pais da independência, muito em particular de Lumumba (*héros national*), sendo que esta nova normatividade política (os novos caminhos para a saúde e o desenvolvimento), por outro lado, se instituiu como a rejeição absoluta da moléstia representada pelos objectivos políticos da Primeira República. b) A estratégia orientada para uma nova autonomia nacional é descrita nos termos de numa inspiração religiosa: um Guia-Messias inaugura um projecto de transformações sociais (*Moto na moto abongisa*) dentro de um espaço fundamentalmente capitalista, partindo do princípio (teórico) de que estas não constituem regras intrínsecas do jogo, nem campos enunciativos específicos para a expressão dos princípios organizadores do poder e da produção: “ni à gauche, ni à droite, ni même au centre”, nem à esquerda, nem à direita, nem mesmo ao centro. E este sonho fabuloso estipula argumentos visando a conformidade com a autenticidade africana e, através do “Manifeste de la Nsele”, a promoção de pressupostos quase socialistas para a emergência de uma nova sociedade.

Neste contexto particular, os enunciados governativos só podem ter um valor religioso. Não podem responder por uma realidade social da qual estão divorciados exactamente por força da sua contradição interna. Por outro lado, apenas fazem sentido no quadro daquilo que viabiliza a sua existência: uma exclusão radical da diversidade discursiva que, ao definir a configuração de uma sociedade de discurso (MPR: o estado-partido de Mobutu, Mouvement Populaire de la Révolution, o Movimento Popular da Revolução), identifica o movimento com a sua fonte e origem religiosas, o Guia-Messias: “le Mobutisme est constitué par l'ensemble des paroles et des actes du Guide Mobutu!” (“o mobutismo é composto pelo conjunto dos discursos e das acções de Mobutu, o Guia!”).

Como tal, poder-se-ia discutir se o mobutismo constitui uma doutrina que proporciona objectivos bem definidos e apresenta, ao longo do tempo, uma identidade de propósitos e uma racionalidade governativa. Em todo o caso, no meu entender, existe um aspecto indiscutível: o discurso do mobutismo insiste na soberania do seu ser sem revelar as razões da sua existência ou as suas ligações com as realidades que alega tomar em linha de conta. Quanto à interrogação da Primeira

República acerca dos limites coloniais absolutos, substitui a articulação desses mesmos limites, numa dramatização das suas formas coloniais. Um conjunto completo de imagens, emanantes da tradição africana mais controversa, descortina a majestade do rei e anuncia as suas virtudes através de três tipos de exegese:

- a) um modelo temporal comenta a oposição “antes vs. depois” e revela a magnificência da centralização do poder do MPR enquanto designação e compromisso de uma salvação;
- b) uma exegese genealógica da relação “antepassado vs. descendente” explicita o isomorfismo entre este modelo teórico e uma configuração africana mítica;
- c) uma exegese social demonstra em que medida o modelo paternalista “protector vs. protegido” organiza a pirâmide do MPR como uma “comunidade” de interesse.

Em síntese, um drama discursivo assume-se como a marca de uma realidade social. Todavia, não dá voz a essa realidade refreando, pelo contrário, os seus paradoxos e as suas contradições. Por conseguinte, verifica-se a eliminação de falhas concretas, a transformação de erros em vitórias e o encobrimento de fracassos. A título de exemplo, a espoliação oficial dos bens e empresas pertencentes a estrangeiros constitui “um processo de zairização”, sendo legitimada como uma “medida nacionalista” destinada à promoção nacional das empresas privadas de média dimensão. O seu fracasso, que humilha o estado-partido e força o regime a chamar os estrangeiros de volta, recebe o nome maravilhoso de “retrocesso”, enquanto decisão política regulamentada e assente na ideologia pragmática do MPR. Na mesma linha, as mudanças imprevisíveis de figuras significativas – do “*nationalisme*” para o “*nationalisme authentique*”, deste para a “autenticidade” e a respectiva “radicalização”, chegando, por fim, ao “mobutismo” – revelam que tudo acontece como se o objectivo único e derradeiro do estado-partido fosse a colocação de imagens e palavras na ordem de um discurso.

Acalento a esperança de que a minha hipótese define uma perspectiva original quanto às fronteiras precárias das distinções clássicas desde a era colonial até ao mobutismo. Mobutu substituiu a crítica dos modelos coloniais levada a cabo pelos pais da independência pela implementação de uma sociedade de discurso cujos motivos e objectivos residem no seu próprio ser, descurando a identificação das tensões sociais e a elaboração de políticas orientadas para o domínio dos processos de produção e das relações sociais de produção, assim como do seu impacto sobre a organização do poder tendo em vista uma transformação imprescindível. A preservação deste discurso resulta do

embate de várias memórias, nas suas formas mitológicas: por exemplo, a memória antiga, supostamente tradicional, contra a herdada do colonialismo; os sonhos da Primeira República contra os pressupostos de Mobutu; as lições do capitalismo contra uma ordem das coisas mítica africana. A realidade aparenta estar emudecida. Um discurso adquire uma função formidável: a de produzir um reflexo duma realidade inexistente, em nome de uma memória que ele próprio inventa ao postulá-la como estando explicada por uma origem absoluta e pela pragmaticidade das circunstâncias contemporâneas.

Uma segunda ilustração do conflito das memórias pode ser extraída de duas obras: *L'Église du Prophète Kimbangu* (1983) de Susan Asch e *Modern Kongo Prophets* (1983) de Wyatt MacGaffey. Ambos os autores são norte-americanos; Ash encontra-se no terceiro ano de estudos sobre kimbanguismo e MacGaffey no quarto. Apresentam exegeses de um desempenho de primeiro nível, que constitui uma interpretação de uma revelação religiosa nativa e bem-localizada, assim como das suas apropriações sucessivas por parte dos seguidores de Kimbangu, um profeta do Congo. Nesse sentido, as suas exegeses afirmam traduzir e, em concomitância, explicar cientificamente determinados sucedidos assim como o que foi posto em marcha após o momento inicial. É possível aventar que os dois autores realizam dois projectos: o primeiro corresponde a uma descrição (aliás, uma tradução do *ser-ali*) do kimbanguismo e da sua memória local; o segundo explicita um tipo diferente de memória, associada a uma disciplina – a antropologia – assim como às suas operações e aos seus contextos epistemológicos. O diálogo alternado coloca em contacto uma prática e língua quotidianas com procedimentos técnicos de espacialização dos saberes. Neste caso particular, os saberes parecem marcados por memórias em profundo conflito que se relacionam com as experiências religiosas africanas, o Cristianismo e a sua história, o encontro e os procedimentos destas duas correntes, além das suas paixões e políticas contraditórias.

O livro de Susan Asch suscita o nosso interesse logo à partida. O seu objectivo consiste em descrever os sessenta anos (1921-1981) da Igreja Kimbanguista no Zaire: a sua génese, o seu desenvolvimento, a sua organização e a sua ambição. Conforme avançado por Asch, o seu método é essencialmente interdisciplinar e recorre à história, à demografia, à sociologia, à antropologia, à ciência política, à economia e à teologia (1983, p. 285). Com efeito, Asch ambiciona demais e de menos. Opta por uma abordagem diacrónica ao kimbanguismo no quadro da história do Zaire e, ao mesmo tempo, o seu estudo constitui uma espécie de intelecção socio-antropológica desta igreja independente africana. O que é muito, provavelmente demais, para alguém que, como

é evidente, apesar de um conhecimento académico sólido sobre o tema, não parece dominar nenhuma língua zairense, não viveu no país (à excepção de breves estadias) e não parece dispor de conhecimentos alargados sobre os antecedentes culturais que sustentam o kimbanguismo. A investigação não está enraizada num contexto antropológico credível e exaustivo.

Os desígnios da obra de Asch afiguram-se demasiado limitados na medida em que se trata de um projecto bastante modesto: descrever a história de Simon Kimbangu desde o período da colonização até às vésperas da independência e a formação da Igreja Kimbanguista: *L'Église de Jésus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu* (E.J.C.S.K) (1983). A primeira parte constitui uma exposição da história política do kimbanguismo, já devidamente descrita por J. Chomé (1959), D. Feci (1972), A. Gills (1960); M. Sinda (1972), entre outros. A consistência do relato de Asch prende-se exclusivamente com o facto de contemplar a década de 1980 e de considerar o kimbanguismo uma nova ortodoxia.

A segunda parte do livro é mais original e bastante intrigante. Asch procede à análise das duas faces da religião kimbanguista, fazendo uma distinção entre “kimbanguismo oficial” e “kimbanguismo dos kimbanguistas”. O primeiro remete para uma organização de orientação protestante promovida pelos oficiais da igreja e o segundo refere-se a uma religião popular, largamente influenciada por crenças tradicionais, amiúde antagónicas aos ensinamentos normativos da Igreja. A terceira secção corresponde a uma avaliação crítica dos programas socioeconómicos do kimbanguismo no Zaire. Segundo Asch, este programa foi concebido com o intuito de competir com os feitos materiais das Igrejas Católica Romana e Protestante Unida (ECZ). Em suma, os temas principais da investigação de Asch são as relações entre o Estado e a Igreja na era colonial, o kimbanguismo no período colonial, e a sua transformação e ambição socioeconómica após a independência.

Podemos tecer vários comentários favoráveis sobre o modo como Asch trata o seu objecto de estudo. O seu livro baseia-se numa ampla investigação de fontes sólidas constantes em determinados arquivos e, sobretudo, nas suas curtas viagens ao Zaire. Situa, de forma convincente, o kimbanguismo num contexto colonial e pós-colonial mais vasto. Por fim, o livro está bem organizado e é graficamente apelativo.

Infelizmente, do ponto de vista das memórias com as quais lida, o valor da análise de Asch é afectado negativamente por lacunas consideráveis. Embora envide esforços notáveis no sentido de compreender o kimbanguismo à luz de contextos kimbanguistas africanos,

a leitura do seu trabalho leva-nos a interrogar se a autora alguma vez entendeu o significado passado (e presente) da religião, e desta religião em específico, para os Bacongo em particular e para os habitantes do Congo Belga em geral. Por exemplo, a discrepância identificada entre a religião oficial e a popular pode ter um significado diferente do sugerido pela autora. Da mesma maneira, nos casos de Bandundu, Equateur, Shaba-Katanga e das duas Cassais, a diferença em termos de crenças, práticas e políticas que se mostra incapaz de compreender pode ser explicada com maior simplicidade através de factores de ordem cultural em vez dos critérios sociológicos utilizados no livro. Em segundo lugar, na medida em que o kimbanguismo é uma religião, afigura-se expectável a inclusão de um capítulo devidamente documentado sobre a sua teologia. Porém, não podemos considerar a rápida análise acerca da ambiguidade dos conceitos do Espírito Santo e do Profeta (1983, pp. 113-115) uma apresentação satisfatória da teologia kimbanguista. O seu argumento relativo à identificação de Simon Kimbangu com o Espírito Santo (1983, p. 176) reveste-se de importância mas deveria ter sido estudado e validado cuidadosamente. O silêncio da autora sobre contributos úteis e recentes que poderiam ter sido proveitosos para a sua investigação constitui outro aspecto susceptível de ser questionado. Asch escreve que, segundo A. Geuns, existem mais de 600 livros e artigos sobre o kimbanguismo (1983, p. 43), mas isso não é razão para negligenciar contributos que, caso tivessem sido consultados, teriam modificado determinadas generalizações indefinidas e vulgares (ver 1983, pp. 45-51). É lamentável que Asch não tenha contemplado o trabalho de J.M. Janzen em *The Tradition of Renewal on Kongo Religion* (In N.S. Booth (ed.), *African Religions*, 1977) e, sobretudo, a obra de Janzen e W. MacGaffey, *An Anthology of Kongo Religion* (University of Kansas Publications in Anthropology, 1974), os quais poderiam ter orientado a sua tese de modo a aferir se, no plano da memória, o kimbanguismo constitui um movimento estritamente religioso, uma instituição política ou ambos. Por fim, o modo como Asch fundamenta os seus argumentos causará alguma perplexidade junto dos leitores mais atentos. Por exemplo, a autora cita as suas fontes (1983, p. 274) quando discorre sobre a beleza da região de Kivu (muito importante!), mas esquece-se de fazê-lo em relação a dados excepcionais, designadamente a disputa ocorrida em Lubumbashi, no ano de 1974, entre o Estado do Zaire, a Igreja Católica Romana e o E.J.C.S.K (Igreja Kimbanguista) para a aquisição da prisão onde Kimbangu estava detido (1983, p. 171) e o modo como a E.J.C.S.K conseguiu adquirir a propriedade.

A obra de Asch é bem-intencionada mas, infelizmente, não acrescenta nada de novo aos estudantes que se dedicam ao kimbanguismo.

Além disso, no seu imbróglgio, ilustra magnificamente as memórias conflitantes do kimbanguismo.

Modern Kongo Prophets, de Wyatt MacGaffey, uma obra pertencente à colecção “African Systems of Thought”, dirige-se aos africanistas e aos estudantes de religião comparada. O livro visa, em específico, uma “apresentação adequada do kimbanguismo”, exigindo, segundo o autor, “uma revisão de grande parte da literatura existente que versa sobre o assunto e uma reconstrução de determinadas ferramentas da antropologia da religião” (1983, p. xi). O quadro teórico é estabelecido por paradigmas metodológicos vigorosos, porventura demasiado ambiciosos:

o presente estudo procura discernir entre as representações de acontecimentos nas categorias da ciência social e esses mesmos acontecimentos tal como entendidos pelos Bacongo [...]. Esta distinção é digna desta tentativa embora, na prática, seja impossível sustentar uma segregação radical. Por mais compassivo que seja o antropólogo, o projecto que empreende é seu e não dos povos em nome dos quais se propõe falar. Em segundo lugar, a potencial incompatibilidade de ambas as perspectivas não deve ser amplificada; são, muitas vezes, congruentes. (1983, p. xii)

O livro divide-se em três partes. Na primeira, MacGaffey lança um novo olhar sobre a etnografia da conversão no Congo, analisando o profetismo congolês no contexto da “conversão moderna dos Bacongo ao Cristianismo e, especialmente, ao Cristianismo Protestante (Baptista).” O relato explica um processo socio-histórico de aculturação e, ao mesmo tempo, inclui uma síntese vívida do surgimento dos profetismos enquanto heresias políticas e religiosas que, em última instância, se transformaram em novas ortodoxias. Em seguida, MacGaffey descreve as igrejas no Congo moderno, sublinhando a sua relativa força e alguns dos factores sociológicos que as determinam, tais como o emprego e a educação, além de factores de ordem política e étnica. Na segunda parte, o leitor depara-se com uma análise meticulosa do Congo enquanto sociedade plural, uma sociedade na qual estão incorporados dois modelos diferentes: o *kimundele* (sistema europeu) e o *kindombe* (sistema africano). O domínio de MacGaffey sobre a literatura e o contexto “congolês-zairense” é irrepreensível e o argumento de que o profetismo resulta de sistemas e ideologias conflitantes está bem conseguido. Mesmo assim, esta análise deixa algumas perguntas em suspenso. Por um lado, é manifesto que o estudo de MacGaffey incide sobre a desordem, seja a partir do *kimundele* e da sua memória, seja do contexto do *kindombe*, o que implica o desencadeamento de

desequilíbrios sociais e, portanto, de mudanças eventuais e perigosas. Por outro lado, segundo um dos postulados básicos do livro, dado os Bacongo carecerem “de uma ideologia de progresso ou modernização, estão cientes da simultaneidade do conjunto das estruturas que organizam as suas vidas, apesar de a sua própria ideologia impor uma ideia a esse respeito, pelo menos, tão enganadora como a ‘modernização’” (1983, p. 16). Estes dois factos significam que estamos perante uma sociedade que, recorrendo ao vocabulário de Claude Lévi-Strauss, estaria entre o tipo estritamente “frio” e o tipo firmemente “quente”. Por conseguinte, as constatações de MacGaffey parecem menos satisfatórias porquanto ocultam, em vez de esclarecer, o significado social do profetismo do Congo e as suas memórias como “entropia”, como desordem. Por fim, na terceira parte, MacGaffey analisa determinadas perspectivas do Congo, centrando-se na cosmologia, na cura, e nos quadros socio-religiosos do profetismo. A candura dos esboços autobiográficos fornece informações estimulantes acerca do envolvimento do autor na sua investigação pelo que começamos então a perceber em que sentido este livro é “inovador”. A análise subjectiva mas devidamente documentada da relação entre *Mputu* (o Ocidente), o tráfico de escravos, e o Catolicismo (1983, p. 130-40), constitui uma obra de arte sobre a tensão dialéctica entre os métodos e as categorias das ciências sociais e, por outro lado, as interpretações congolosas da história.

Admiro os apontamentos em primeira mão de MacGaffey sobre a cultura e as subculturas do Congo, a par da excelência da sua escrita acerca do profetismo no Congo. Neste livro que versa sobre a prática das memórias do Congo, MacGaffey optou por rejeitar o conceito de aberração social, realçar o profetismo como um acontecimento e promover uma integração da psicologia e da sociologia tendo em vista a interpretação das personalidades dos profetas. É este o *grandeur* de um antropólogo. Pergunto-me se uma parte considerável daquilo que o autor entende ser uma visão e um comportamento profético – por exemplo, Ndo Mvuzi (1983, pp. 236-43) – não deveria ter sido tratado simplesmente em termos psicopatológicos.

V. Reprendre

Ó canaviais entrelaçados, que a fome nunca se abata sobre vós
Que nunca sejais colocados à venda no mercado
Que ninguém desconheça o vosso criador
Que nunca sejais pisados por nenhum homem indigno.

- Cantiga de trabalho de mulheres anónimas. Somália
(Loughran *et al.*, 1986, p. 59).

Enunciações e Estratégias nas Artes Africanas Contemporâneas

Tenciono utilizar a palavra *reprendre* – estranhamente difícil de traduzir – como uma imagem da actividade contemporânea da arte africana. O primeiro sentido prende-se com a retomada de uma tradição interrompida, não por um desejo de pureza, o que testemunharia apenas as imaginações de antepassados mortos, mas de um modo que espelha as condições actuais. Em segundo lugar, *reprendre* sugere uma avaliação metódica, o começo efectivo do trabalho do artista com uma apreciação das ferramentas, dos meios e dos projectos artísticos no seio de um contexto social transformado pelo colonialismo e, posteriormente, pelas correntes, as influências e as tendências vindas de fora. Por fim, *reprendre* propõe uma pausa, uma meditação, uma reflexão sobre o significado dos dois exercícios anteriores.

Todavia, no caso de o artista africano percorrer, consciente ou inconscientemente, estas etapas cruciais na criação artística, os observadores do trabalho acabado, mesmo os mais atentos, podem acabar por furoar vestígios, camadas e símbolos susceptíveis de qualificar a obra como estando integrada numa determinada corrente na indefinida esfera da “arte primitiva”. Ingénuo, inconformado e, por vezes, parcial, este tipo de olhar engloba, amiúde, dois pressupostos *a priori*, um relativo ao próprio conceito de arte ocidental e ao seu alargamento dúbio às obras não-ocidentais, e outro que presume a imutabilidade, a estase, das artes não-ocidentais (ver Price, 1989). Porém, existe uma história, ou melhor, existem histórias das artes africanas que contradizem

estas conjecturas. Na sua obra *Art History in Africa* (1984), Jan Vansina procede a uma análise convincente da multiplicidade dos processos artísticos no continente, das readaptações e transformações dos métodos e das técnicas aí existentes, da dinâmica da aculturação e da difusão, além do seu impacto na criatividade. Acresce que, nos dias de hoje, não existe “uma” arte africana. As correntes senegalesas diferem das da Nigéria, da Tanzânia ou de Moçambique, e cada uma delas encontra-se mergulhada no seu próprio contexto sociocultural. Mesmo nas obras-primas tradicionais (ver, por exemplo, Vogel e N’Diaye, 1985), a presença de estilos regionais e a variedade das suas histórias são manifestas.



Busto de um rei. c. 1750. Ashanti. Gana.

Embora o presente estudo seja omissivo quanto a esses movimentos históricos, procuro apontar ritmos, tendências e descontinuidades abrangentes que se prolongam desde um período de ruptura recente do qual emanaram novos tipos de imaginações artísticas. No cômputo global, ao invés das sucessões causais, o meu interesse recai sobre os novos limites artísticos, os desvios da inspiração e aquilo que podemos apelidar de sistema “arquitectónico” – uma ordem subjacente, passível de justificar determinadas semelhanças básicas entre estilos regionais que exibem diversidades, complexidades e incompatibilidades espantosas. Esta ordem levou certos analistas a supor um “complexo criativo” unificador e ancestral em África. Optei por uma abordagem

dotada de um pendor mais sociológico que, apesar do seu enfoque na história, visa, sobretudo, as incidências da conversão, os padrões da descontinuidade e as influências contraditórias ou complementares.

Parto da reconversão radical das artes africanas nos contextos coloniais para o seu subsequente desenvolvimento. Esta descrição constitui um panorama genérico e pretende evitar a mistificação de pormenores técnicos no debate sobre tendências artísticas abrangentes e obras específicas. Parece privilegiar a escultura e a pintura, mas isso deve-se apenas a questões de ilustração; a análise pode ser alargada ao batik, à cerâmica, à gravura, à pintura sobre vidro, e assim por diante. Por fim, gostaria de frisar que a minha abordagem firma-se num *a priori* teórico referente ao estatuto de uma obra de arte: sugiro que consideremos as obras de arte africanas como textos literários, ou seja, fenómenos (narrativos) linguísticos e circuitos discursivos (ver Kristeva, 1980). Espero que a minha análise demonstre a proficuidade de tal abordagem.

A questão de uma imaginação “nilótica”

Segundo as palavras de Pierre Romain-Desfossés “detectamos nos nossos pintores catangueses precisamente um complexo asiático, o que nos permite utilizar a etiqueta do nilótico” (Cornet *et al.* 1989, pp. 68-69). Nesta declaração magnífica que associa geografia, raça e arte o fundador do ateliê de arte “Le Hangar”, em Elisabethville (actualmente Lubumbashi, Zaire), procura explicar a originalidade da imaginação artística dos seus alunos africanos. De nacionalidade francesa, Romain-Desfossés chegou ao Congo após a última guerra europeia aí permanecendo, cativado pelo que considerava ser um potencial artístico extraordinário, e organizando uma oficina para um grupo de estudantes criteriosamente seleccionados. O seu programa encontra-se sintetizado nesta observação: “devemos opor-nos com veemência aos métodos destinados a extirpar a personalidade [africana] em benefício de uma estética homogeneizante dos mestres brancos” (Cornet *et al.*, 1989, p. 66).

O projecto de Romain-Desfossés, cujo zelo missionário desencadeou o surgimento de uma generosidade notável, fez convergir os quadranes político e artístico no sentido da formação de uma nova estética. Porém, atribuía a origem desta estética, a par da criatividade dos seus alunos em geral, a um “complexo asiático”, uma “etiqueta nilótica”. A tarefa que Romain-Desfossés delineou para si próprio consistia em reactivar esta memória estética, antiga e imutável, junto dos seus alunos.

Independentemente das suas implicações técnicas, este conceito afigura-se importante enquanto referência a uma configuração perdida e interrompida ou, pelo menos, ofuscada pela história. Sugere uma espécie de inconsciente estético, partilhado pelos africanos subsaarianos, passível de ser despertado por uma procura disciplinada, sensível e paciente. Em 1957, Frank McEwen, fundador de uma galeria nacional em Salisbury, Rodésia (actualmente Harare, Zimbabue), fez uma sugestão semelhante recorrendo a uma metáfora: “Uma das características mais bizarras e inexplicáveis verifica-se nas fases iniciais do desenvolvimento, pelas quais muitos artistas atravessam em virtude da sua reflexão conceptual e mesmo simbólica, mas nunca estilística, da arte da civilização antiga, mormente a pré-colombiana. Designamo-la de “período mexicano” que evolui, por fim, para um estilo altamente individualista” (McEwen 1970, p. 16). Quer se trate de uma “etiqueta nilótica” quer de um “período mexicano”, a expressão parece descrever algo que Carl Jung teria apelidado de “imagem arquetípica”, “no fundo, um conteúdo inconsciente que sofre uma alteração ao tornar-se consciente e ao ser apreendido, e cuja cor provém da consciência individual dentro da qual se manifesta”. Jung prossegue: “O termo ‘arquetipo’ [...] aplica-se apenas indirectamente às *representações colectivas*, dado designar somente os conteúdos psíquicos que ainda não foram submetidos à elaboração consciente, sendo, por isso, um dado imediato da experiência psíquica” (Jung, 1980, p. 5).

Todavia, no respeitante à sua “etiqueta nilótica”, é provável que Romain-Desfossés tivesse outro aspecto em mente – um dado extremamente antigo, uma espécie de teia perdida, totalmente esquecida, mas ainda viva e bem enterrada no inconsciente. Além disso, estava convencido de que as obras dos seus melhores discípulos – Bela, Kalela, Mwenze Kibwanga, Pilipili – confirmavam a sua existência. Porém, o conceito de um complexo “nilótico” primitivo ou outro revela-se bastante questionável. Talvez seja mais prudente considerar que estes jovens artistas inventaram uma textura e um estilo *originais* dado estarem situados no cruzamento entre as tradições locais e a modernidade artística de Romain-Desfossés. Exhibam, por um lado, a influência luminosa e inescapável da vida aldeã e, por outro, o olhar e o discurso menos neutros do seu professor. Romain-Desfossés desempenhava a função de pai (chamava os seus alunos de “meus filhos” e cuidava do seu bem-estar físico e emocional), mestre (entendia que a sua missão era ensiná-los a “ver”) e guia numa nova disciplina: “a pintura... constitui uma nova arte que trazemos aos africanos negros.” Segundo Wim Toebosch, Romain-Desfossés sonhava em recriar um novo universo

artístico: “Em vez de dar instruções ou impor critérios ou princípios, pede simplesmente aos seus alunos, aos seus filhos como lhes chamava, que explorem com os olhos, estudem o mundo circundante e tentem compreender a sua totalidade, mas também a sua essência, sem remeter para nenhuma noção de credo – ou de superstição” (Toebosch, in Cornet *et al.*, 1989, p. 66).

Ademais, os pareceres de Romain-Desfossés em matéria de história de arte afiguravam-se bastante categóricos. Era um romântico e celebrava a criatividade dos seus alunos enquanto fruto de “fontes puras e virentes”, por oposição ao que denominava de “decadência ocidental”, “snobismo” e “loucura” – apenas alguns artistas europeus, como Picasso, Braque e afins eram poupados a estes rótulos. Uma fotografia a preto e branco da sua “família” constitui o melhor exemplo do modo como Romain-Desfossés imaginava o novo mundo artístico que procurava criar: os africanos estão colocados numa disposição subtil, formando uma espécie de quadrado, com Romain-Desfossés, o único branco da fotografia, no centro. O equilíbrio nmiamente bem organizado entre a esquerda e a direita, a frente e a retaguarda, o posicionamento geométrico dos indivíduos sentados, a exploração da natureza – tudo é calculado para produzir um sentido de comunhão, amizade e amor unindo o “pai” branco e os seus “filhos” negros. A floresta densa em torno do grupo e as duas bananeiras plantadas junto dele parecem ter como propósito o estabelecimento de uma progressão gradual da natureza para a cultura e o inverso – uma regressão das sensibilidades do mestre e guia, através dos jovens artistas que o rodeiam quase religiosamente, para a noite da simbólica floresta invicta. Sob uma perspectiva freudiana, este caso presta-se à identificação de uma vontade de dominar uma topografia psíquica e de uma catexia ou concentração de energia nessa busca. Por fim, verifica-se o cruzamento tranquilo dos olhares: a deferência respeitadora dos olhares dos alunos recaindo sobre o mestre, como se estivessem a aguardar um oráculo; e os próprios olhos de Romain-Desfossés que parecem desfocados, como se estivessem semicerrados em meditação. Ou estará ele a olhar para os três alunos à esquerda do grupo, ou para a sua própria mão direita, ligeiramente erguida? Seja como for, a característica mais marcante do seu rosto branco é o seu sorriso enigmático, o pai, o mestre, o guia detentor de um segredo que só será revelado no momento oportuno.



Pierre Romain-Desfossés com os seus discípulos. Foto cedida pela *Jeune Afrique*.
O Museu de Arte Africana, Nova Iorque.

A composição da fotografia constitui um retrato bem conseguido da moldura espiritual do ateliê de arte “L’Hangar” de Elisabethville e do seu epígono, a “L’École de Lubumbashi.” A fotografia corresponde a uma representação extraordinária das intersecções simbólicas da oficina, entre as concepções socioculturais deixadas pelo colonialismo e a nova política da aculturação. Romain-Desfossés assume-se como um paradigma. A constelação artística que representa cruza as fronteiras de, pelo menos, duas tradições, duas ordens de diferença, sendo que o objectivo da arte inspirada por si consistia em revelar o desejo de um novo sujeito, emanante de uma relação frágil entre topografias psíquicas radicalmente diferentes.

Romain-Desfossés não foi o único a incorporar uma ambição desta natureza. O frade belga Marc Stanislas (Victor Wallenda), por exemplo, fundou a School Saint Luc em Gombe-Matadi (Baixo-Zaire) em 1943, a qual foi transferida para Léopoldville (actualmente Kinshasa, Zaire) em 1949 e transformada na Academia de Belas Artes em 1957. Em virtude da sua firme convicção na teoria de uma “imaginação estética africana inata”, Wallenda, durante o seu longo mandato enquanto director da instituição, obrigou os seus alunos a inspirarem-se apenas em “obras tradicionais”, garantindo que não estavam expostos à arte europeia e ainda menos a livros sobre história de arte. Frank McEwen, fundador de uma oficina no Museu de Harare (uma extensão da

Galeria Nacional da Rodésia que abriu em 1957), exerceu igualmente um papel análogo. Os seus princípios educacionais fundavam-se numa recusa em “corromper” os artistas africanos através da sua exposição à “influência das escolas de arte ocidentais” (Mount 1973, p. 119). Margaret Trowell, directora da Makerere School of Art no Uganda, a par de Pierre Lods e Rolf Italiander da Poto-Poto School em Brazzaville, partilhavam da mesma filosofia. Outros nomes podem ser acrescentados, designadamente o de Tome Blomfield, que organizou uma oficina destinada a trabalhadores desempregados na sua quinta em Tengenenge (Zimbabwe); Cecil Todd, um modernista resolutivo que, na década de 1960, expunha obrigatoriamente os seus alunos de Makerere (Uganda) e, mais tarde, da Universidade do Benim (Nigéria) à arte moderna europeia; e, entre o conservadorismo de Romain-Desfossés e Wallenda e o modernismo mais recente de Todd, os padres Kevin Carrol e Sean O’Mahoney da Sociedade da Missão Africana que trabalharam, desde 1947, com os artesãos do loruba com o intuito de promover uma arte que conjugasse “ideias europeias com formas africanas” (Mount, 1973, p. 32). Além disso, todos os colegas brancos de Romain-Desfossés apresentavam vários aspectos em comum: assumiram conscientemente o papel e as funções da figura paternal; acreditavam numa imaginação estética africana inata, profundamente diferente da europeia e convidavam os artistas locais em cujo potencial acreditavam a fazer parte de uma disciplina capaz de gerar novos argumentos e novas ideias, assim como um terreno de criatividade novo e aculturado, através da perscrutação de memórias esquecidas ou ofuscadas.

Entre duas tradições

Marshall W. Mount identificou quatro categorias primaciais da arte contemporânea africana (Mount, 1989). A primeira corresponde aos estilos tradicionais sobreviventes, exemplificados em determinadas práticas como a fundição de latão no Benim, o entalhe em madeira dos Ashanti no Gana e a tecelagem no Abomei na República do Benim. A segunda categoria remete para a arte inspirada nas missões cristãs. Na costa ocidental e, sobretudo, na África Central, este tipo de produção remonta aos primeiros contactos com os portugueses em finais do século XV e inícios do século XVI; na década de 1950, esta arte religiosa beneficiou de um estímulo graças ao apoio prestado pelas paróquias cristãs às oficinas dos artistas. Nesse sentido, trata-se de uma arte apologética, na medida em que visa defender e ilustrar o

Cristianismo, adaptando-se ao contexto africano. Quanto às produções – crucifixos, esculturas, telas retratando temas bíblicos, portas entalhadas, e outras – estas são, em regra, utilizadas para decorar as igrejas, os edifícios paroquiais e as escolas. A terceira engloba a categoria da arte dos *souvenirs* – “arte para turistas” ou “arte de aeroporto” (ver Jules-Rosette, 1984). O objectivo destes trabalhos é o de agradar os europeus; segundo as palavras de um entalhador da África Oriental: “Descobrimos aquilo de que os [europeus] gostam. Produzimos aquilo de que gostam quando temos fome” (Mount, 1989, p. 39). Por último, uma nova arte emergente que exige “técnicas desconhecidas ou raras na arte africana tradicional”. Mount escreve o seguinte: “A representação deste novo tema evidencia uma variedade estilística. Tanto existem obras produzidas de acordo com padrões conservadores e académicos quanto pinturas abstractas reminiscentes da corrente do expressionismo abstracto. Contudo, uma porção considerável desta nova arte africana situa-se entre estes dois pólos estilísticos e, conseqüentemente, elude a observância rigorosa de ambos” (Mount, 1989, pp. 62-63).

As classificações pedagógicas de Mount revelam-se úteis para uma primeira abordagem às artes africanas. Todavia, a sua clareza e aparente coerência não têm em conta, naturalmente, a complexidade de géneros, escolas de pensamento e tradições artísticas em África. A título exemplificativo, podemos interrogar-nos se as obras de Mwenze Kibwanga, Pilipili (discípulos de Romain-Desfossés) e Thomas Mukarobgwa (um aluno de McEwen) pertencem à primeira ou quarta categorias da classificação de Mount. E quanto ao batique da África Oriental ou à *souwer*: senegalesa, a tradição da pintura sobre vidro? Além disso, regista-se um segundo problema importante: em que categoria incluir a “arte popular”? Apesar de estas produções testemunharem tendências emergentes, somente uma minoria dos seus produtores ingressaram em escolas de arte, sendo o número de “beneficiários de bolsas de estudo atribuídas pelo governo em escolas de arte estrangeiras” ainda mais escasso (Mount, 1989, p. 62), à semelhança dos vários artistas que constam da quarta categoria de Mount. Acresce que, em bom rigor, a arte popular não é inspirada pelas missões cristãs, embora alguns dos seus criadores trabalhem sobre temas cristãos. Face à impossibilidade de ignorar a modernidade desta arte, esta insere-se, em princípio, na quarta categoria de Mount. Ainda assim, os motivos de uma lista imponente de obras de arte popular inspiram-se claramente em objectos tradicionais. O que fazer?

A classificação de Mount pode ser objecto de uma revisão de acordo com uma ideia mais simples: a complementaridade das tradições em todas as categorias que distingue. No entender do professor austríaco

Ulli Beier, esta complementaridade constitui uma das marcas mais significativas do “contacto de culturas afro-europeu”:

Deixou de ser possível olhar para a arte africana e detectar apenas um processo de desintegração célere e contínuo. Agora podemos constatar que a arte africana respondeu às convulsões sociais e políticas ocorridas em todo o continente. O artista africano não se deixou fossilizar. Novos tipos de artistas dão expressão a novas ideias, trabalham para clientes diferentes, desempenham novas funções. Ao aceitar o desafio da Europa, o artista africano não hesita em adoptar novos materiais, encontrar inspiração na arte estrangeira, procurar um novo papel social. Assiste-se à emergência de novas formas, novos estilos e novas personalidades por toda a parte sendo que esta arte africana contemporânea está rapidamente a tornar-se tão rica e variada como as convenções artísticas mais rígidas de várias gerações atrás. (Beier, 1968, p. 14).

Como tal, assiste-se a uma aculturação estética entre, por um lado, o conjunto das representações e inspirações africanas, dos seus diversos circuitos discursivos que manifestam a sua essência e traçam os seus percursos e, por outro, o europeu que se revela familiar e estranho para o artista africano, significando, em concomitância, um novo ponto de partida. O primeiro pertence ao tecido cultural, local e obstinado, reproduzindo *Weltanschauungs* regionais de um modo demonstrativo ou decorativo, *naïf* ou sofisticado. O último deve ser postulado como uma concepção de ordem mais intelectual e sociológica.

O artista formado nas oficinas e escolas de arte da era colonial esteve exposto a programas curriculares que ditaram reflexões e respostas poderosas. Mesmo nas instituições de maior conservadorismo, a educação era sinónimo de conversão ou, pelo menos, de uma abertura a outra tradição cultural. Para a globalidade destes artistas, a realidade orgânica de uma modernidade encontrava-se consubstanciada nos discursos, nos valores, na estética e na economia de troca do colonialismo. Por conseguinte, podemos deixar-nos seduzir pelo sistema geral de oposições entre as duas tradições, formulado por Edmund Leach, e avançar com a hipótese da existência de uma competição discreta entre ambas: quanto mais tradicional a inspiração para uma obra de arte, menos a sua configuração e o seu estilo globais permitem uma aferição clara das características das suas formas, do seu conteúdo e das competências técnicas do artífice; inversamente, quanto mais ocidentalizada a obra, mais fácil será a identificação destes elementos constituintes por parte do observador. Embora brilhante, a sugestão de Leach, infelizmente, descarta a questão complexa dos estilos, das “propriedades formais de uma obra de arte”, que constituem a especificidade central de uma tradição artística (ver Focillon, 1934 e Vansina, 1984).

A distinção de três correntes principais (e não categorias) nas artes africanas contemporâneas pode ser efectuada com base em dois conjuntos de critérios – internos (estilo, motivos, tema e conteúdo da obra de arte) e externos (o contexto da sua criação e respectiva história cultural, o meio sociológico e o desígnio do artista). Trata-se de uma corrente inspirada na tradição, uma corrente modernista e uma arte popular. Quanto à arte religiosa cristã, a arte turística e outras tendências afins, devem situar-se entre as correntes inspirada na tradição e a modernista.

Ambas as correntes visam, por um lado, revitalizar os estilos, os motivos e os temas de outrora, trazer o passado para junto de nós, como no caso das escolas fundadas por Romain-Desfossés, McEwen e Victor Wallenda; por outro lado, buscam uma estética nova e moderna, uma inscrição consciente de um ambiente cultural moderno (como no caso de Limidi Fakeye da Nigéria). Pese embora a sua aparente disparidade, estas duas ambições são, na realidade, bastante compatíveis. A terceira corrente – a arte popular recente – desenvolvida nos anos da independência é paralela à arte de pendor modernista. Contudo, a arte modernista apresenta uma dimensão mais intelectual, sendo, em regra, produzida por artistas cultos, cujas obras exploram uma linguagem académica adquirida na escola de arte. Além da sua proeza artística, estas obras evidenciam igualmente uma importância monetária porquanto se destinam sobretudo para venda. Com efeito, nos países africanos, tanto as obras modernistas quanto as inspiradas na tradição funcionam como “bens de exportação” para o mercado internacional.

A terceira corrente corresponde à arte popular, sendo entendida como a antítese destes fastígios da aculturação estética. Em geral, os seus artistas são autodidactas, utilizam materiais baratos e pintam para as pessoas comuns nas margens da burguesia local (como muitos dos próprios artistas) e não para efeitos de exportação. Os estilos, os motivos e os temas da arte popular alegorizam as percepções associadas ao senso comum; no estilo formal *naïf*, comentam vividamente acontecimentos históricos, questões de cariz social e as dificuldades culturais enfrentadas pelos povos rurais e pela classe trabalhadora (ver, por exemplo, Fabian e Szombati-Fabian, 1980). Ao contrário de uma “alta” cultura sancionada por uma autoridade internacional e pela respeitabilidade dos géneros artísticos europeus, a arte popular apresenta uma estrutura assente num conjunto de formações discursivas regionais cujos significados, códigos, estatuto, distribuição e consumo são muito específicos dos diferentes locais de onde emergem. Em síntese, enquanto a arte modernista e a arte inspirada na tradição reflectem os valores culturais mais elevados tal como definidos e,

supostamente, vividos pelos círculos internos da sociedade africana aculturada, a arte popular, produzida na periferia dessa mesma sociedade, analisa, interpreta e ocasionalmente contesta esses valores ao perturbar o seu carácter explícito, desafiar a sua discursividade e proporcionar a circulação de novas leituras dos acontecimentos fundadores, das mitologias e das injustiças sociais, bem como as representações populares de uma história da alienação (ver, por exemplo, Beier, 1968 e Jewsiewicki, 1989b).

Reagrupamento

Ainda me recordo da exposição de tapeçarias senegalesas na Wally Findlay Galleries, Nova Iorque, em 1983, assim como da exposição mais recente intitulada *Contemporary African Artists* no Studio Museum de Harlem, Nova Iorque, em 1990. O aspecto mais surpreendente de ambas as exposições prendeu-se com os estilos modernistas das suas colecções. Na apresentação das peças senegalesas, James R. Borynack, presidente da Wally Findlay Galleries, salientou que “a totalidade das [obras] encontra-se impregnada de uma espécie de retrospecção mitológica que parece emanar do inconsciente colectivo” (Borynack 1983, p. 4; Catál. CARS); a introdução ao catálogo, por sua vez, louva as tapeçarias enquanto validação de “uma estética africana autêntica” (Borynack 1983, p. 6; Catál. CARS). A técnica da tapeçaria provém da École National d’Aubusson de França e a execução das peças pautava-se por uma observância fiel dos cânones de Aubusson, pelo menos entre 1964 e a década de 1970. Porém, os motivos destes trabalhos sofreram uma alteração discreta que coincidiu com a introdução dos temas da “negritude” por volta da década de 1960. A influência pessoal de Léopold Sédar Senghor, então presidente do Senegal, patrono das *Manufactures Sénégalaises* e o teórico mais conhecido da negritude, estava patente em várias peças de homenagem aos estilos antigos. A cor, a linha e o movimento uniam-se e separavam-se como se estivessem a ser lavrados por um ritmo virante. Aliás, o empreendimento correspondia a uma ilustração imponente da ideia de Senghor acerca da Escola de Dacar: “uma herança cultural africana”, uma “estética do sentimento”, “imagens imersas em ritmo” (Axt e Babacar Sy, 1989, p. 19). Um crítico poderá indagar se as referidas peças, que afirmavam exhibir as virtudes de uma fonte estética antiga em ebulição, se prestam à classificação de variantes da arte tradicional. Para o artista e escritor Issa Samb (Axt e Babacar Sy, 1989, pp. 129-30), o êxito das tapeçarias senegalesas nesta matéria, e o da Escola de Dacar em geral, não deixa margem para dúvidas. Contudo, Samb, não obstante a

sua relutância em navegar contra qualquer espécie de crítica, receia que a crítica habitual “desmascare e, ao mesmo tempo, defraude o sistema sobre o qual a ‘*École de Dakar*’ se alicerça”, por salientar a herança africana do objecto em vez da individualidade do artista. “A crítica confunde a denotação no sentido em que as exposições que circulam pelo mundo denotam efectivamente a Negritude mas conotam algo bastante diferente. E este ‘bastante diferente’ é essencialmente indefinível, trata-se da psique dos pintores” (Axt e Babacar Sy, 1989, p. 130).

A exposição *Contemporary African Artists* não foi imune a este problema: quão verdadeiramente “africana é a arte africana moderna”? (Catál. CAA, 1990, p. 36). Salvo o autodidacta Nicholas Mukomberanwa do Zimbabwe, todos os artistas representados na exposição – El Anatsui (Gana), Youssouf Bath (Costa do Marfim), Ablade Glover (Gana), Tapfuma Gutsa (Zimbabwe), Rosemary Karuga (Quénia), Souleymane Keita (Senegal), Nicholas Mukomberanwa, Henry Munyaradzi (Zimbabwe) e Bruce Onobrakpeya (Nigéria) – ingressaram em instituições especializadas em África ou no estrangeiro; a maioria pertence a uma segunda geração na esfera artística e, caso haja uma identificação consciente com os primórdios da arte africana, estes artistas sabem como subvertê-la e sujeitá-la aos seus próprios processos criativos. De facto, descobrem no passado africano simplesmente uma arte que os precedeu, uma arte bela e feia. Apesar de constituir uma fonte inspiração, o passado não os agrilhoa. Gutsa, por exemplo, distancia-se de um modo bastante consciente da sua cultura shona e respectivas convenções através da exploração de temas estrangeiros (designadamente nas obras *The Guitar*, 1988, em madeira, papel de jornal e serpentina, e *The Mask, the Dancer*, 1989, em serpentina, aço e madeira). *Chembere Mukadzi* (1988-1989; serpentina), da autoria de Mukomberanwa, exprime uma agenda política contemporânea dos direitos das mulheres.

A posição ideológica do artista senegalês, Iba N’Diaye, reflecte a atitude de um conjunto de artistas contemporâneos:

Não faço qualquer tenção de estar na moda. Alguns europeus, em busca de emoções exóticas, esperam que lhes ofereça folclore. Recuso-me a fazê-lo – caso contrário, existiria apenas em função das suas ideias segregacionistas acerca do artista africano. (Catál. IN 1 e IN 2).

N’Diaye invoca um direito à subjectividade pessoal e à prática individual. Porque deverá o artista estar condenado a uma mera reprodução de outras narrativas?

Como é óbvio, a declaração contundente de N’Diaye evoca o célebre lamento de William Fagg: “estamos perante a morte de tudo aquilo que

a arte africana tem de melhor” (Catál. IN 1 e IN 2). Acresce que o período da independência em África promoveu transformações e mutações socioculturais profundas. Mas porque devemos decidir *a priori* que a arte antiga é superior? Segundo Ulli Beier, a declaração de Fagg “descreve o fenómeno trágico sobejamente conhecido em África. Por todo o continente, os entalhadores pousam as suas ferramentas. Os rituais que inspiraram o artista estão a desaparecer. Outrora seus patronos, os reis perderam o seu poder” (Beier, 1968, p. 3). E então? Apesar da sua violência, esta descontinuidade não significa obrigatoriamente o fim da arte africana; pelo contrário, parece que os modelos antigos estão a ser readaptados fértilmente. Mesmo Beier encontra peças notáveis, que evoluem “entre dois mundos”, de artistas como o fundidor de latão tradicional de loruba, Yemi Bisiri, o entalhador de madeira do Benim, Ovia Idah, e o entalhador muçulmano, Lamidi Fakeye. Noutra ocasião, elogia as obras da década de 1960 da autoria de Twins Seven-Seven, Muraina Oyelami, Adebisi Fabunmi, Jacob Afolabi, Rufus Ogundele e outros da escola de Oshogbo cuja arte – e isto era inédito para a época – não se destinava apenas ao mercado ocidental. Este trabalho reflectiu um desejo de dizer e ilustrar algo de novo, de transcender a crise das sociedades e artes tribais desorganizadas pelo impacto da cultura europeia, e de manifestar uma nova consciência. Tal como afirmado por N’Diaye,

Para mim, a pintura constitui uma urgência interior; uma necessidade de me expressar tentando, ao mesmo tempo, ser claro acerca das minhas intenções relativamente a assuntos que me afectaram – de me dedicar aos problemas vitais, aos problemas da nossa existência. (Catál. IN 1 e IN 2)

As telas de N’Diaye contêm a explosão do real. Por vezes, as pinturas enunciam uma narrativa intensa de violência – um sacrifício ritual na série *Tabaski, sacrifice du mouton* (Tabaski, sacrifício do cordeiro, 1970-1987), ou uma surpresa assustadora em *Juan de Pareja agressé par les chiens* (Juan de Pareja ameaçado por cães, 1985-1986). Quanto aos artistas da geração mais jovem de pintores, Sokari Douglas Camp, da Nigéria, evidencia um fascínio pela vida quotidiana do seu povo, os Kalabari do Delta do Níger, cujas tradições são veiculadas nas composições fascinantes da artista. Fodé Camara, do Senegal, urde danças cromáticas intrincadas que ilustram outro jogo de cores na sua ilha natal da Goreia: o azul do mar, da Goreia, das viagens, em contraste com o encarnado do medo, da violência (Catál. RFT, pp. 35-39). Goreia, um posto avançado do tráfico de escravos no Oceano Atlântico! Por fim, as combinações cósmicas de Ouattara, da Costa do Marfim, reiteram as

antigas mitologias senufo e dogon em traços, blocos e espaços vazios repletos de simbolismo (Catál. O). Trazem-me igualmente à memória o misticismo mais pacífico e domesticado de outro jovem pintor, o senegalês Ery Camara.

Este trabalho contínuo, assim como as várias obras-primas entretanto produzidas, começou, em bom rigor, nos ateliês da era colonial. As novas gerações aprenderam com os êxitos e os fracassos dessas oficinas-laboratórios, interrogando, em concomitância, as suas próprias artes tradicionais. Os artistas da geração actual são filhos de duas tradições, de dois mundos, e desafiam-nos através da fusão de mecanismos e máscaras, máquinas e memórias dos deuses.

Arte popular

A expressão “arte popular” engloba, no mínimo, três significados distintos. Primeiro, a arte popular pode corresponder apenas à arte que beneficia do aplauso, da benevolência e da aprovação de uma dada comunidade; neste sentido, as máscaras tradicionais dos Dogon do Mali, as pinturas abstractas de Pilipili e as esculturas figurativas de Twins Seven-Seven são populares. O termo pode igualmente remeter para a arte que representa o povo comum: de acordo com o moçambicano Malangatana, “para mim, a arte constitui uma expressão colectiva proveniente dos usos e costumes do povo e contribui para a sua evolução social, mental, cultural e política” (Alpers, 1988, p. 85). Por fim, existe ainda uma arte popular adequada e destinada a uma inteligência medíocre e a um gosto trivial. A descrição pode afigurar-se pejorativa mas esta arte pode ser consideravelmente sofisticada, como acontece na arte publicitária concebida para a manipulação das massas.

Geralmente, o termo “arte popular africana” é utilizado para aludir ao último significado. Os artistas que produzem este tipo de trabalho incluem Anthony Akoto e Ofori Danso do Gana e Cheri Samba e Kalume do Zaire. A sua arte não constitui um resíduo da arte tradicional nem uma ramificação da corrente inspirada na tradição e da corrente modernista na arte contemporânea. Tal como exemplificado pela importância da pintura não-figurativa patente em ambas, estas tendências são menos miméticas ou representativas do que simbólicas. Por exemplo, o significado de uma máscara dos Maconde da Tanzânia, de uma tela do artista nigeriano Bruce Onobrakpeya ou do zambiano Henry Tayali, ou de uma escultura de Bernhard Matemera do Zimbabwe provém das suas marcas estruturantes, marcas que se conjugam entre si e com marcas exteriores à obra, a fim de sugerir coincidências de valores e ideias. Estas obras são dotadas de uma dimensão polissémica

e simbólica. Por outro lado, a arte de Akoto, Danso e Samba, considerada popular em virtude dos seus meios, da textura das suas telas, das sequências narrativas apresentadas, e das suas mensagens populistas é, basicamente, mimética, podendo parecer, *prima facie*, quase monossémica. As obras desta natureza veiculam uma mensagem, procedendo à manipulação, disposição e combinação de marcas de modo a apresentarem uma declaração inequívoca. O recurso à linguagem escrita – frequente nas pinturas de Samba – faz parte desta ambição por uma clareza militante, uma negação dos princípios polissémicos, associativos e abertos da maioria das obras de arte. Por conseguinte, a arte popular, na sua essência, apresenta um carácter anti-visionário e anti-imaginativo. Em que medida podemos efectivamente classificar estas obras de arte visual?

Trata-se precisamente do desafio da arte popular que, amiúde, assume a forma de uma narrativa visual, a qual efectua uma retransmissão de acontecimentos, fenómenos e assuntos já conhecidos do espectador (ver Fabian e Szombati-Fabian, 1980). *La Mort historique de Lumumba* (A morte histórica de Lumumba, década de 1970) e *Héro National Lumumba* (década de 1970), de Tshibumba Kanda-Matulu, ou *Lutte contre les moustiques* (Batalha contra os mosquitos, 1989), de Samba, constituem simplesmente novas versões de acontecimentos e assuntos familiares de outros meios – ou, inclusivamente, de outra arte. Todavia, estas telas revelam uma novidade: os temas são ritualizados e reificados, as suas estruturas complexas, transformadas numa moldura arrumada, transparente e límpida. Cada uma delas ergue-se então como um discurso fechado. Esta ritualização reveste-se de uma importância considerável, na medida que proporciona uma transmigração de símbolos: partindo da complexidade da história, de uma experiência cultural concreta, o artista escolhe o elemento capaz de se manifestar mais claramente. O artista procede à essencialização do acontecimento, ou melhor, à sua simbolização – e nesse caso, a referência à monossémia da arte popular poderá ter sido precipitada. Com efeito, a mensagem do caminho para a morte em *Héro National Lumumba*, de Patrice Lumumba, é ambígua. A clareza exterior da pintura não impede o observador de extrair uma multiplicidade de significados: a dignidade do herói nacionalista, a relação simbólica entre o helicóptero construído no ocidente e os três oficiais catangueses, a moralidade dos soldados ao serviço de um estado capaz de perpetrar um crime desta natureza, a presença física dos próprios belgas, e assim por diante. Da moldura ressaltam significados, sugestões e imagens, a história vai ao encontro dos símbolos que figuram na mente de um observador “popular” com uma eficiência impossível de ser alcançada até pelo melhor livro.

A arte popular tanto é narrativa como arte. A gramática do seu conteúdo, a sua lógica cromática e a economia das suas composições escapam à maioria das restrições da arte académica. Testemunha um elemento particular: a prática da vida quotidiana. E fá-lo num estilo original – isto é, tem como “significado a recriação do mundo segundo os valores do homem que o descobre” (Merleau-Ponty, 1973, p. 59).



Tshibumba Kanda-Matulu, *Patrice Lumumba*, em *Héro National Lumumba*. Década de 1970. Coleção de Bogumil Jewsiewicki, com autorização.



Cheri Samba, *Lutte contre les moustiques*. 1989. Tinta sobre tela. Zaire. Coleção de Raymond J. Learsay, com autorização. Curadoria de E. Kujawski.

Um espaço aberto

Il faudra, avant de revêtir le bleu de chauffe du mécanicien, que nous mettions notre âme en lieu sûr (Antes de voltar a vestir o fato-macaco do mecânico, é necessário colocar a nossa alma num local seguro.)

Cheikh Hamidou Kane, 1961

Dorcas MacClintock, viajante e curadora associada do Museu Peabody de História Natural, Universidade de Yale, tem um encontro fortuito com Ugo Mochi, um artista italiano douto em perfis. Trata-se de um episódio corriqueiro. Porém, MacClintock descobre África e acaba por publicar a obra *African Images* (1984), com fotografias de Mochi. Os autores gostariam que o livro fosse uma janela com vista para a paisagem africana e apresentam-no como “um olhar sobre os animais em África”; e os animais são efectivamente vistos na sua plenitude enquanto seres vivos e não-humanos, tal como consta do dicionário.

O enfoque de MacClintock e Mochi não reside no carácter real destes animais africanos, mas antes no impacto visual destes “seres” inseridos no quadro das suas paisagens. Segundo MacClintock,

Em nenhum lugar do mundo a beleza da forma animal, moldada ao longo do tempo pela função física e o ambiente, é tão manifesta. Os mamíferos ungulados, sempre atentos aos *predadores*, revelam tensão no brilho de um olho, na atitude de alerta, no posicionamento da cabeça ou na curvatura do pescoço, no bater de uma pata dianteira no chão ou na sacudidela de uma cauda. Também os predadores estão tensos quando caçam, aguardam numa emboscada ou perseguem velozmente a sua presa. Outras vezes, flanar no calor do dia. Existe beleza tanto na cor quanto na forma. Certos animais evidenciam uma evolução nos padrões – riscas, manchas e pintas – que interrompem o contorno do corpo ou servem de camuflagem. Outros animais apresentam marcas conspícuas na face, nas orelhas ou nas pernas que lhes permitem ser reconhecidos junto dos elementos da sua espécie, realçam o humor ou a intenção, ou que são exibidas em demonstrações de domínio entre rivais. (MacClintock, 1984, p. xii)

Na visão desta observadora, a beleza de uma paisagem é reorganizada em função dos critérios de uma arte “natural”. De facto, MacClintock afirma contar a verdade sobre uma ordem claramente vista por si. Porém, os seus enunciados resultam de uma grelha de sentimentos (o que não quer dizer – será necessário acrescentá-lo? – que sejam fictícios). Teoricamente, as suas declarações podem ser verificadas

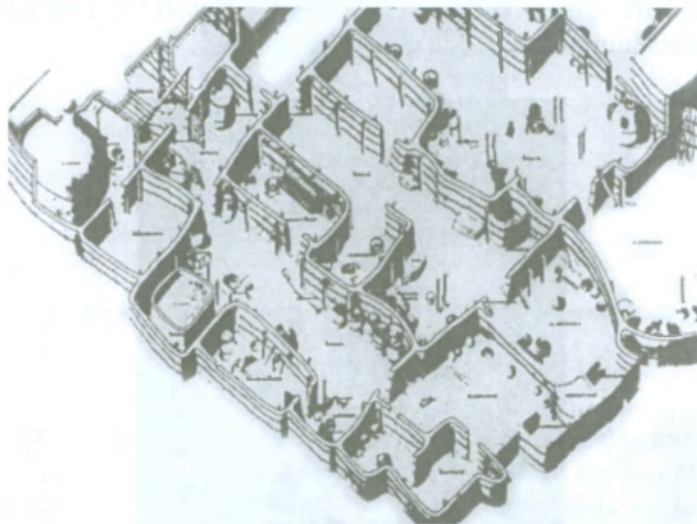
por qualquer um, contudo, o conjunto poético apresentado constitui uma tradução daquilo que a autora apreendeu. Através do desejo estético, o olhar estiliza aquilo que é apreendido e devolve ao observador o seu próprio investimento.

Ao contrário do que possa parecer, as paisagens naturais não brotam da natureza: é no olhar do observador que os animais africanos nos seus espaços são transformados em objectos estéticos e adquirem um estatuto semiótico, assumindo-se como narrativas do natural. Por exemplo, na floresta, a fisionomia e os hábitos dos antílopes bongo assemelham-se a constituintes de um discurso: as “riscas que ostentam no corpo fundem-se com padrões estreitos de luz solar a fim de tornar a sua forma de antílope quase invisível. [...] Quando um bongo pressente perigo, congela. Em seguida, desprotege-se e desaparece como por magia” (MacClintock, 1984, pp. 2-3). Cefalófos, ocapis, dris, porcos-espinhos, porcos e outros animais têm discursos próprios. Nos rios, nas bacias lacustres e nas paredes do vale do Rift, MacClintock identifica variações nos circuitos discursivos que encontrara nas florestas: babuínos majestosos socializam em famílias ou caminham sozinhos, pequenos exércitos de porcos do mato atacam as plantações da aldeia sob a lua; grupos de flamingos e pelicanos leves, elegantes e coloridos voam ou alimentam-se. Em charcos e pântanos, é possível “ler” as actividades dos sitatungas, macacos colobus, inhacosos, crocodilos e hipopótamos. Não será a sua actividade de cariz *escritural*, asseverando um tipo de existência e a beleza da narrativa? Outros textos discursivos são observáveis na mata e nas savanas: os movimentos e as vidas sociais dos elefantes, rinocerontes negros e facocheros ou das palancas negras e vermelhas e elandes; a graciosidade e majestade das girafas, a beleza das nialas; e, claro, o júbilo de uma variedade admirável de pássaros.

Podem as paisagens “naturais” africanas ser pensadas como textos, pinturas? Será que se apresentam ao observador como fenómenos linguísticos e pictóricos destinados a ser lidos, compreendidos e desfrutados? Constituem elas um conjunto incrível de estilos discursivos encantadores? Importa lembrar que o estilo de uma narrativa nasce de um contexto – que, conforme observado por Maurice Merleau-Ponty, “o estilo não pode ser entendido como um objecto pois continua a não ser nada e só se tornará visível no trabalho” (1973, p. 59). Por conseguinte, o “estilo” dos animais que habitam no seu ambiente natural não constitui evidentemente “um meio de representação” (como poderia sê-lo?), emanando, ao invés, do intercâmbio entre as paisagens e os animais africanos e os olhos do observador. No seu epílogo, MacClintock sonha acordada:

Com os seus céus vastos e horizontes longínquos, África evoca uma sensação selvagem, livre e prodigiosa. Trata-se de uma região que ecoa o passado no qual a ordem natural prevalece e os dias estão isentos do tempo. [...]

Na sombra delicada e primaveril de uma acácia, uma gazela-girafa pasta, chicoteando a cauda, sacudindo as orelhas e fincando as patas dianteiras nos arbustos. Um pequeno dik-dik, cujos olhos gigantescos rodeados de branco fazem lembrar um rato, olha fixa e timidamente por entre o bosque cerrado. Um elefante ameaça com o funar das enormes orelhas repletas de veias, o brandir das defesas, o ensaiar da tromba e o baloiçar, qual pêndulo, da sua pata dianteira de um lado para o outro. (1984, p. 140).



Um projecto de habitação. J.P. Bourdier e Trinh T. Minh-ha, *African Spaces*. Nova Iorque: African Publishing Company, Homes and Meier, 1985.

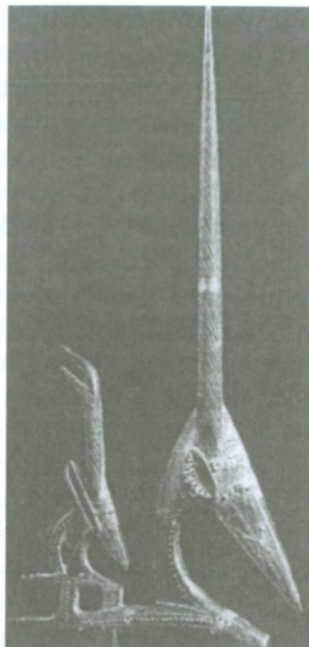
O primeiro parágrafo reconstrói (inconscientemente) uma imagem antiga de África; o segundo consolida-a. Todavia, dado a imagem representar uma possível pintura ou narrativa “natural” africana com credibilidade, a questão relativa à verdade da imagem não se afigura importante. É exótica, verdadeira e pode ser uma falsificação – uma imitação de uma figura antiga de uma outra narrativa alheia. Mesmo assim, o seu significado preserva, contudo, a sua pertinência pois sustenta a mimese de uma percepção que se imita a si própria naquilo que estiliza, sucumbindo à beleza por ela inventada.

Como é sabido desde Husserl, se nenhuma modelação pode transcender o seu espaço, o seu contexto e a sua linguagem (Husserl, 1970, pp. 370-71),

é necessário postular uma relação entre os estilos africanos e o seu contexto natural. A linguagem de MacClintock não evidencia uma relação deste cariz – um impulso franciscano que transmuta cada imagem numa narrativa celebrando a beleza e a alegria na natureza. Outro passo seria uma tentativa de reconstruir as interações complexas entre os meios físico e humano e a sua transição para a arte. Ulli Beier descreveu magistralmente esta interacção na sua discussão acerca do Clube Mbari Mbayo em Oshogbo (1968, pp. 101-11). Numa linha bastante diferente, Jean-Paul Bourdier e Trinh T. Minh-ha (1985), centrando-se na arquitectura vernacular na região do Sahel no Burquina Faso, demonstraram como a cultura gurunsi domesticou esteticamente um meio natural, no qual integrou com coerência uma organização espacial de complexos e as actividades humanas da vida quotidiana.



Trigo Puila, *Materna*, 1984. Óleo sobre tela. Congo. Museu de Arte Africana, Nova Iorque.



Toucado feminino Chi Wara. Madeira e metal. Artista bamana, Mali.
Museu do Homem, Palais Chaillot, Paris.

As imagens da vida quotidiana constam igualmente dos murais das mulheres ndebele de Pretória, nos quais, conforme explica Margaret Courtney-Clarke, “os desenhos abstractos tradicionais se fundiram com formas representativas visando a criação de uma arte singular e altamente estilizada que combina os elementos do passado com as realidades do presente” (1986, p. 23). Se a aculturação apresenta laivos de necessidade numa actividade artística como a das mulheres ndebele, também suporta a continuidade de rituais, técnicas e costumes antigos. Além disso, esta arte não só se insere numa tradição como também abraça a luz clara da região de Kwandebile. Eis uma articulação: o espaço, o tempo e a tradição humana interrelacionam-se. Os animais magnificamente estilizados por MacClintock encontram os seus homólogos, as suas variações estilísticas, em determinadas narrativas, nomeadamente as pinturas de peixes ou crocodilos da autoria de Pilipili; as esculturas de elefantes, leopardos e pássaros à venda em lojas para turistas; e ainda – por que não? – em obras-primas malianas como o toucado-antílope bamana ou a máscara-antílope dogon (ver Vogel e N’Diaye, 1985). Os complexos gurunsi ilustram uma coerência estética entre os meios humano e natural; os murais das mulheres

ndebele demonstram uma tradição em evolução. Nesse sentido, é possível constatar que a obra de arte “não é concebida de forma isolada, nalgum laboratório privado cuja chave só pertence [ao artista]. Isto também significa que [...] a obra não constitui uma sentença arbitrária, relacionando-se sempre com o seu mundo, como se o princípio das equivalências através do qual manifesta o mundo estivesse sempre enterrado nela” (Merleau-Ponty, 1973, p. 61). De acordo com as palavras de Michel Leiris, é necessário “conceber a abordagem global face às artes africanas não tanto como ‘uma história das artes e dos estilos’ mas sobretudo como a demanda pelos, e o ajustamento da forma espaço-temporal aos, ‘produtos visíveis de uma dada história da sociedade’” (In Perrois, 1989, p. 526).

Conjugação

Os murais das mulheres ndebele apresentam uma socio-história específica, porém, a dada altura, passam a fazer parte da permanência mutável das imaginações artísticas, cânones e técnicas tradicionais africanos, o que se verifica, designadamente, em peças de diferentes regiões da África Central e Ocidental produzidas entre finais do século XVII e inícios do século XX, inseridas na categoria de arte “extinta” pelos especialistas. Não obstante a diversidade dos seus estilos e das suas morfologias, preservam características soltas em comum: à semelhança da maioria das obras de arte tradicionais, os seus autores são anónimos e, nesse sentido, dá-se uma fusão da consciência do criador com o grupo social; podem ainda ser associadas a diversos cânones, correntes e conjuntos de símbolos culturais de carácter global. Enquanto africano, identifico-me com as referidas peças através de uma dupla articulação. Por um lado, detecto uma estrutura de significado comum que lhes confere uma dimensão de pertença a uma única economia cultural. Além disso, por outro lado, observo, em cada uma delas, características regionais, por exemplo, a observância de costumes formais nas máscaras grebo da Costa do Marfim que se afiguram alheios aos das placas do Benim. A primeira articulação é altamente subjectiva e espelha o clima ideológico de África desde a década de 1960, um período marcado pela promoção do conceito de unidade cultural africana em livros como *The Mind of Africa* (1966) de Willy Abraham, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire* (1960) de Cheikh Anta Diop, e em várias outras sedes. A segunda resposta depende das constatações dos antropólogos e dos historiadores de arte e permite a exploração da individualidade de cada artista: as formas morfológicas,

as características geométricas, as técnicas cromáticas e os simbolismos próprios do seu vocabulário.

Na dialéctica entre ambas as articulações, a extinção das correntes artísticas do passado deixa de ser uma oclusão. Com efeito, posso atribuir um poder inspirador aos estilos antigos e analisar os padrões e estilos acentuadamente idiossincráticos de obras mais recentes. Surge uma continuidade criativa, transcendendo as rupturas objectivas descritas pelos especialistas de laboratório. No meu entender, as máscaras dogon de meados do século XX de origem maliana e as máscaras maconde de inícios do século XX de origem tanzaniana integram a mesma ordem cultural (In Vogel e N'Diaye 1985). Podem ser vistas e admiradas não apenas em termos da sua diferença, mas também enquanto variações que reflectem as transformações dos arquétipos numa imaginação elementar. E por que não relacionar a máscara-antílope dogon de meados do século XX com as componentes da paisagem africana, as quais causaram estupefacção junto de inúmeros artistas africanos antes das conclusões de Dorcas MacClintock? Esta sugestão estabelece uma ponte entre as várias formas e os vários estilos da arte africana ao longo do tempo, e os equivalentes na natureza.



Mukishi wa pwo. Mulher idealizada como símbolo da mãe mítica primordial.

Madeira, fibra. Tshokwe, Zaire.

Segundo os especialistas, as práticas dos artistas tradicionais revestem-se de interesse na medida em que os seus trabalhos, apesar de não serem realistas, contribuem para definição do significado da realidade. Facultam metonímias e metáforas para seres, objectos, acontecimentos e forças naturais concretas no mundo e, em concomitância, realizam uma abstracção do mundo. A sua introdução perfeita nas vidas normais dos povos africanos levou os estudantes de arte africana a concluírem – com um certo grau de preguiça – que esta arte é essencialmente funcional. Esta conclusão apaga a complexidade dos significados simbólicos e alegóricos da arte. A título exemplificativo, a máscara constitui uma reificação clara de um significante, mas remete também para outras ordens de significado sem as quais seria inútil.

Ao contrário da arte tradicional, a arte popular contemporânea assume algumas das virtudes do realismo, promovendo as suas imagens como reflexos de uma cultura moderna e da sua história. Privilegiando a política do significado, procede à consolidação do seu realismo com aspectos éticos (como no caso de Samba) ou, em termos mais gerais, com diversas funções sociológicas, distanciando-se assim da actividade simbólica e decorativa que, desde a década de 1940, tipifica as correntes do ateliê e das escolas de arte.

Em Síntese

As três correntes da arte africana actual – inspirada na tradição, modernista e popular – são recentes: os exemplos mais antigos datam do primeiro quartel do presente século. Nesse sentido, existe a tentação de relacionar a sua génese com o impacto da era colonial; porém, vários dos seus temas e motivos – reproduções de crucifixos e Madonas, referências bíblicas e assim por diante, por toda a costa ocidental do continente – fazem parte de uma história de aculturação que remonta aos séculos XV e XVI. Encaradas à luz da história, a distinção entre a corrente inspirada na tradição e a corrente modernista nas artes africanas contemporâneas, apesar da sua utilidade para efeitos de análise, indica, em última instância, uma espécie de encanto face à arte tradicional. Pois, na verdade, estas duas correntes constituem uma única tendência. Primeiro, em ambos os casos, as obras são criadas sobretudo em ateliês e escolas de arte, e mesmo quando são da autoria de artistas autodidactas ilustram a aculturação colonial das sociedades africanas; segundo, ao contrário das obras de arte tradicionais, ambas revelam a consciência, a identidade artística dos seus criadores; e terceiro, a sua razão de ser reside na criação da beleza, em detrimento da imitação da realidade.

O primeiro destes três traços comuns descreve o contexto sociocultural de uma nova imaginação artística. O segundo é filosófico, apontando para uma revolução espiritual e intelectual profunda e a sua nova legitimidade num meio social aculturado. O terceiro é de ordem estética e foca as duas correntes: ambas englobam processos interpretativos e simbólicos de codificação do mundo exterior em vez de representar mimeticamente a realidade. Acresce que os impulsos inspirados pela tradição e os impulsos modernistas convergem, amiúde, na obra de um único artista, designadamente Malangatana, N'Diaye ou Twins Seven-Seven.

As obras de arte popular situam-se algures entre estas duas correntes. Aludem, com frequência, a uma determinada região e à sua história. Enquanto narrativas, desconstroem a memória da sua história sob a perspectiva de um único indivíduo. Em muitos aspectos, as artes populares, sobretudo a pintura, estão estruturadas como *histoire immédiate*, recorrendo à expressão de Benoît Verhaegen; captam literalmente histórias e acontecimentos normais e banais (um mercado, uma festa, um acontecimento político), a violência e a tragédia (uma guerra civil, um assassinato), ou motivos mitológicos, por exemplo Mami Wata. Nas suas manifestações extremas, as artes populares aproximam-se da publicidade e propaganda.



Mami Wata. Coleção de Bogumil Jewsiewicki, com autorização.

Os artistas propõem uma visão antagônica às regras acadêmicas da representação e técnicas orientadas para a concretização “do belo”. Procuram veicular uma mensagem clara; proclamam a virtude da verdade sociológica e histórica e tentam nomear e revelar o inominável e o tabu. As lacunas técnicas tornam-se marcas de originalidade. O artista emerge como o herói “indisciplinável” que desafia as instituições sociais, incluindo as práticas artísticas, sobretudo as de teor acadêmico. Porém, este “indivíduo subversor”, que, por vezes, ataca uma dada tradição e as suas correntes modernas, personifica manifestamente o *locus* do seu confronto. Na arte popular, a política da mimese insere no território “maternal” da tradição uma prática que questiona a arte e a história em nome do sujeito. Trata-se de um trabalho que pretende reunir a arte, o passado e os sonhos da comunidade para um futuro melhor.

Literatura africana: mito ou realidade?

Inúmeros livros e artigos versam sobre literatura africana. Descrevem o que hoje é geralmente aceite como uma literatura “jovem” escrita nas línguas africanas ou europeias e a experiência oral tradicional dos africanos negros, apesar de estas literaturas serem muito antigas: a literatura oral ou *orature* remonta à própria fundação das comunidades humanas; quanto à escrita, colocando de parte as questões complexas relativas aos caracteres africanos, importa salientar rapidamente que o dicionário de Donald Herdeck (1973) inclui uma apresentação de autores africanos (*African Authors: A Companion to Black African Writing*). Os primeiros autores africanos mencionados viveram nos séculos VI e VIII a.C.: Antar (ca. 550-615) da Arábia e Abu Dulama Ibn al-Djaun (ca. 720-777). A título de curiosidade, posso recuar ainda mais na história e enumerar diversos norte-africanos que escreviam em grego e latim na *oikumene* grega ou romana. Durante vários séculos, desde o século I até ao final do século III, a literatura cristã é dominada quase totalmente por pensadores de origem africana. Visando uma maior precisão e um enfoque sobre a tradição latina, ao longo de mais de dois séculos, precisamente entre o período da primeira versão da Bíblia, datada de cerca de 160 a.C. pelos especialistas, durante o reinado de Marco Aurélio, e o final do século III, os escritores africanos são os que contribuem com maior relevância para a formação do pensamento cristão. Tertuliano, Minúcio, Félix, Cipriano, Comodiano, Arnóbio, Lactâncio e outros pensadores menores provêm de África. O que teria sido da tradição cristã sem o seu

contributo? Antecederam e prepararam caminho para um Agostinho de Hipona, um africano e um dos pensadores mais determinantes da história do Cristianismo.

É possível recuar ainda mais no tempo. Em 1979, num livro especializado intitulado *Africa et Roma* (Acta Omnium Gentium ac Nationum Conventus Latinis Litteris Linguaeque Fovendis, Roma: L'Erma di Bretschneider), publiquei um pequeno artigo sobre um escritor pouco conhecido chamado Floro. Viveu durante os reinados dos imperadores romanos Domiciano e Adriano, em finais do século I e inícios do século II. Na sequência do que entendera ser um fracasso literário colossal, abandonou Roma e decidiu estabelecer-se em Tarragona onde travou conhecimento com um viajante que o identificara. O estrangeiro interpelou o escritor com uma afirmação extraordinária: “Sois então Floro, o africano, que quiséramos por unanimidade coroar [como o melhor poeta em Roma]! Infelizmente, o Imperador rejeitou a nossa decisão. Nada tinha contra a vossa tenra idade; simplesmente não queria atribuir a coroa de Júpiter a África.” Não se trata de uma bela história?

Em todo o caso, permitam-me frisar que a classificação dos autores por ordem cronológica elaborada por Herdeck dá-nos uma ideia da riqueza e da diversidade dos contributos africanos. Podemos referir quatro escritores negros anteriores ao século XVIII: Juan Latino, natural da Guiné que viveu em Espanha e escreveu versos em latim; Mahmud Kati, Ahamd Baba e Abdulrahman as-Sadi, naturais do Mali e que escreveram contos em árabe. Tanto quanto sei, o primeiro texto poético em somali foi publicado por Ugaas Raage por volta de 1730; em meados do século XVIII, foram igualmente publicados versos em suaíli, por Abdallah Saiyid da África Oriental.

Esta digressão é um sinal. O tratamento do conceito de literatura africana exige cautela. Uma literatura tão antiga apresenta implicações históricas e reporta ao próprio conceito de África. Além disso, importa ter presente que alguns escritores africanos têm vindo a escrever em línguas africanas desde o século XVIII. Regra geral, quando se manifestam sobre este tema, os especialistas em literatura africana privilegiam o início do presente século e associam a promoção da literatura africana em línguas africanas e estrangeiras à experiência colonial, que ditou a divisão do continente inculcando novas línguas, muito em particular, o francês, o inglês, o português, o espanhol e assim por diante. Carecemos de uma história da literatura em línguas africanas. Existem alguns livros sobre a matéria, mas baseiam-se sobretudo na epistemologia colonial e na sua actividade política orientada para a conversão dos africanos. Por conseguinte, a literatura africana remete tanto para um corpo de textos de autores conhecidos quanto para

discursos autónomos que dão continuidade a reservatórios sucessivos de imaginações supostamente desconhecidas. Trata-se de uma questão problemática que ainda não foi abordada de um modo convincente pelos especialistas de estudos africanos. Ora, é a visão destes corpos existentes de textos escritos e discursos orais que justifica uma parte considerável da generosidade intelectual daqueles que acreditam em África, assim como a actividade puramente estética daqueles que utilizam estes textos como objectos por força de uma curiosidade exótica ou de requisitos literários e ideológicos. Poder-se-á pensar que a crítica literária africana se desenvolveu não tanto como uma necessidade ou um projecto original no quadro de uma tradição académica que questiona a abundância dos discursos, mas sobretudo como uma consequência de um processo de invenção e organização de outra coisa.

Podemos encarar aqui uma hipótese e um desejo? Por um lado, gostaria de apontar as condições em que a literatura africana é, actualmente, concebível e, por outro, formular, em termos de empreendimentos possíveis, as perspectivas a partir das quais os comentários e as análises em matéria de discursos africanos podem constituir um meio de compreensão da experiência africana segundo um prisma mais profícuo. Será possível estabelecer uma norma explicativa quanto à natureza concreta da literatura africana de modo a relacioná-la com as restantes literaturas, e sem veicular esta sensação desconfortável de que ela corresponde, de alguma maneira, a uma imitação autóctone de outra coisa, ou a uma reprodução adaptada dos géneros importados do Ocidente e dos respectivos imbróglis? Esta pergunta pode ser respondida à luz de novas perspectivas. Na minha óptica, até ao momento, a crítica literária tradicional e, inclusivamente, a interpretação ideológica dos discursos assentes numa perspectiva afrocêntrica não proporcionaram os contributos implicados nas suas premissas. Todavia, é precisamente esta impotência que viabiliza a detecção dos sinais de novas interpretações possíveis sobre a literatura e os discursos africanos (ver Chinweizu *et al.*, 1983).

Como produto, a literatura africana é uma invenção recente, sendo que os autores, os críticos e os especialistas na matéria tendem a oferecer resistência a este facto. O seu interesse em relação a esta literatura não reside naquilo que ela é enquanto discurso e naquilo que pode significar, na variedade dos seus acontecimentos e da sua significação, num contexto mais alargado de outros discursos regionais ou locais, mas antes na sua importância enquanto espelho de outra coisa, por exemplo, a luta política africana, os processos de aculturação e os objectivos em termos de direitos do homem. Esta orientação deve-se ao

facto de o mundo da literatura reflectir e ser sustentado pelo universo real, sobretudo as relações sociais de produção e o impacto silencioso das marcas ideológicas. Assim, o mundo literário poderia, de facto, ser um espaço mítico; porém, parece revelar a experiência concreta das comunidades humanas. Por exemplo, a obra de Lilyan Kesteloot que versa sobre a origem da literatura da Negritude (1965) e o estudo de Jean Wagner sobre a literatura negra nos Estados Unidos (1962) são ambos legítimos enquanto críticas literárias e socio-históricas. Na mesma linha, as considerações de Janheinz Jahn sobre a literatura neo-africana (1961, 1968) ilustram o valor simbólico e a racionalidade intelectual e sociológica das culturas negras.

Contudo, aquilo que estes monumentos fornecem com maior evidência são, por um lado, processos de promoção de construções e, por outro, processos de limitação do significado e da multiplicidade dos discursos. Graças a estes livros, a arte e o significado dos discursos africanos são comentados, celebrados e comprados com base no seu valor, enquanto indicações de regras funcionais de criatividade. Contudo, estas regras não correspondem às referências eficientes que constituem o fundamento da validade académica dos projectos de Kesteloot e Jahn. São marcas da possibilidade de um conceito recente de literatura africana, uma “invenção” sobre a qual Jahn, Kesteloot, Wagner e a maioria dos críticos literários e autores podem trabalhar e viver.

Decerto que os alunos de Michel Foucault já perceberam onde quero chegar. Na obra *A Ordem do Discurso*, o então Professor de História dos Sistemas de Pensamento no Collège de France identificou três tipos principais de regras de exclusão (Foucault 1982, pp. 215-27): 1) Procedimentos externos como o *interdito* (“tabu do objecto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala”, p. 216), a *oposição entre razão e loucura e a vontade de verdade* (que integra os elementos precedentes e ordena-os num projecto). 2) Procedimentos internos de controlo de discursos, procedimentos directamente relacionados com os “princípios de classificação, ordenamento e distribuição”: ou seja, o *comentário* que significa filologia em termos de reconstrução e leitura de textos primários, e ainda crítica literária enquanto exercício intelectual perante dados documentos; em segundo lugar, o *autor* como um centro de coerência, ponto de referência e tema da unidade das suas obras; por fim, a *organização das disciplinas* na qual, segundo Foucault, “o que é suposto à partida não é um sentido que precisa de ser redescoberto, nem uma identidade que deve ser repetida; mas antes aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados” (p. 223). O terceiro tipo de procedimento de exclusão inclui

sistemas de rarefacção dos discursos tais como o *ritual* que “define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam” (p. 225); as *sociedades de discurso* – para ter uma ideia mais esclarecedora do conceito, basta pensar nas revistas de Estudos Africanos e nas suas políticas em matéria de promoção de artigos, investigações e nomes; e, por fim, a *apropriação social dos discursos* em relação à qual Foucault apresenta o exemplo da educação como “o instrumento graças ao qual todo o indivíduo, numa sociedade como a nossa, pode ter acesso a qualquer tipo de discurso” (p. 227).

Afigura-se evidente que este quadro de sistemas de exclusão pode funcionar como uma ordem para novas iniciativas intelectuais que deveriam, em concomitância, testar as considerações de Foucault e interrogar a padronização e homogeneização da chamada literatura africana face à suposta desordem dos discursos africanos em geral. Recorrerei a alguns exemplos para me explicar melhor. a) O trabalho de Aimé Césaire pode ser entendido como uma criação contra os procedimentos do(s) interdito(s) e a separação da razão. O terror e a violência patentes na obra de Césaire testemunham estes procedimentos de um modo mais acentuado, comparativamente às dimensões vitalistas e genitalistas observadas por Sartre em *Orfeu Negro*. Como tal, em vez de simbolizar um “Orfeu negro”, este trabalho poderia significar uma forma de questionamento da vontade de verdade. b) Foi aventada a existência de duas explicações sociológicas principais para a génese da literatura africana em línguas europeias: primeiro, o facto de esta literatura ser uma consequência directa da colonização; segundo, o facto de ter sido viabilizada pelo sistema de ensino ocidental. Por outras palavras, estas explicações sugerem que as obras literárias africanas e os comentários tecidos a seu respeito dependem das normas europeias relativas às apropriações sociais dos discursos, podendo, em concomitância, ser justificadas por essas mesmas normas. Por conseguinte, esta literatura, se fizer sentido, fá-lo-ia apenas na medida em que estas condições externas de possibilidade determinam o seu estatuto de literatura. c) É possível afirmar que a mera existência desta nova literatura africana advém do alargamento das sociedades de discurso ocidentais a África. Assim, apesar das exortações realizadas nos últimos anos no sentido de uma perspectiva afrocêntrica, a linguagem das nossas concordâncias e discordâncias podem caracterizar-se, no fundo, por uma coerência óbvia e surpreendente: um espaço epistemológico.

Qual o interesse em contestar estas hipóteses? Em termos de perspectivas teóricas, é óbvio que estas hipóteses, em princípio, confirmariam ou invalidariam a proposição de Foucault: “Presumo que em toda a

sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, selecionada, organizada e redistribuída em função de um determinado número de procedimentos cujo papel consiste em afastar os seus poderes e perigos, lidar com acontecimentos aleatórios, eludir a sua pesada e temível materialidade” (Foucault, 1982, p. 216). Além disso, poderá ser vantajoso recorrer a esta hipótese para descobrir se processos análogos de controlo dos discursos funcionam ou não em África e em que condições.

Segundo a minha própria hipótese, duas regras de exclusão principais contribuíram profundamente para a “invenção” e organização da literatura africana: os conceitos de comentário e autor, tal como utilizados pelos mitos do Africanismo desde o século XVIII. Tylor e Lévy-Bruhl cingem as suas indagações à questão da evolução. Consequentemente, solucionam os seus interesses científicos e intelectuais na leitura das experiências não-ocidentais como discursos fragmentados e corpos tanto anónimos quanto estranhos. No século XIX, os textos antropológicos traduziram-se em comentários sobre organizações silenciosas e irracionais, reforçando dois aspectos cruciais: os antecedentes dos teóricos e o relativo anonimato dos objectos dos estudos. No primeiro caso, o comentário descreve a história da humanidade a partir da exterioridade de uma história africana silenciosa e exótica. Abordemos brevemente dois exemplos paradoxais de *Einführung*. No início do presente século, Frobenius poderia vaguear pela África negra através da leitura de Pigafetta e dos relatos dos viajantes portugueses, em vez de ouvir atentamente os africanos. Nas décadas de 1920 e de 1930, Wilhelm Schmidt, na Áustria, depois dos seus inúmeros antecessores germanófonos, deu o seu contributo para a antropologia pressupondo uma inexistência absoluta de textos cuja autoria é identificada nas sociedades africanas.

Porém, a nova realidade de um “autor africano” no sentido ocidental emergiu no seio da violência destes comentários sobre exotismo, através do significado ideológico da relação dialéctica entre civilização e primitivismo. Na década de 1940, por exemplo, enquanto Marcel Griaule (1948), numa espécie de revelação, reconheceu Ogotomméli como sujeito de um conhecimento que recebera e estava evidentemente a interpretar no seu próprio discurso, Placide Tempels (1949) ainda privilegiava a oposição clássica e explorava a chamada ruptura entre a sabedoria anónima dos Bantos tradicionais e a corrupção moral dos *évolués*, essas cópias defeituosas do individualismo europeu.

A ruptura indica o fundamento daquilo que, depois de Jack Goody (1977), se pode apelidar de “grande dicotomia”, porquanto estipula, no saber actual, tipos de estruturas económicas e situações sociais,

assim como a nossa esfera familiar da literatura africana. É possível identificar as seguintes tensões ou lacunas em termos de oposições binárias: no plano económico, a sociedade agrária dominada pelas estruturas económicas de subsistência *versus* os processos altamente sofisticados das relações de produção e sociais da civilização urbana e dos mercados internacionais; no plano sociocultural, o meio oral e consuetudinário classificado de monocultura *versus* os contextos pluriculturais e complexos das grandes cidades; no plano das superestruturas religiosas, sociedades caracterizadas por uma integração do sagrado e do profano *versus* sociedades cujo funcionamento assenta na divisão entre o sagrado e o profano. Não será um exagero da minha parte afirmar que a maioria dos nossos compêndios e das nossas monografias incidem mormente sobre esta dicotomia e as suas marcas, ao invés de analisar as complexidades dos discursos africanos. Consideremos os melhores, a fim de descortinar os pressupostos básicos da dicotomia. Primeiro: as formas e o conteúdo da literatura oral devem testemunhar e traduzir uma experiência monocultural que, até ao momento, continua a ser designada de civilização “primitiva” em antropologia. Segundo: em virtude dos processos de ocidentalização e cristianização associados ao domínio colonial, emergiram duas novas formas de expressão – literatura escrita em línguas africanas e europeias – que descrevem as contradições e os problemas inerentes à metamorfose traduzida pela colonização. Terceiro: esta conversão promoveu textos de autor, que, embora sejam fundamentalmente diferentes dos do passado, não representam um hiato no concernente às experiências africanas vitais. Quarto: a noção de literatura neo-africana assinala uma dimensão sociológica e histórica interna mas não significa, nem pode significar, que a sua possibilidade poderia residir para lá da exterioridade desta mesma literatura.

Aprendemos como conviver com estes pressupostos contraditórios. De facto, constituem normas e sistemas dado serem, ao mesmo tempo, referências paradoxais das nossas actividades profissionais e dos acontecimentos que tornam concebíveis as nossas praxes literárias. Além disso, consoante o estado de espírito, estas normas permitem-nos todas as liberdades que desejarmos. Partindo dessas normas, podemos, hoje, decidir que as obras de Chinua Achebe e de E. Mphahlele são componentes intrínsecas da literatura inglesa, e as de Senghor, Rabemananjara ou Camara Laye da literatura francesa. E, amanhã, poderíamos demonstrar com a mesma convicção exactamente o contrário e celebrar os nossos autores como espelhos de uma autenticidade africana. Com pessimismo, rememoro as palavras de Northrop Frye: “a literatura, à semelhança dos restantes domínios, contém uma teoria e

uma prática: os poemas, as peças de teatro e os romances constituem o lado prático e o núcleo da crítica corresponde à teoria da literatura” (1975, p. 206). Que teoria consistente poderia apoiar as liberdades fantásticas das nossas investigações em literatura africana, se, pelo menos, por um lado, chegarmos a um consenso quanto à urgência da análise das condições da existência desta literatura e, por outro, descartarmos a hipótese de que a crítica africana poderá não ser, de todo, uma prática africana? Christopher Miller e Bernadette Cailler abordam esta problemática em dois livros polémicos que gostaria de analisar segundo uma perspectiva psicanalítica.

Literatura de referência

Porém, começámos a aperceber-nos de que as feridas infligidas no corpo da nossa civilização são feridas que necessitamos tratar, mas com uma maior profundidade do que tem sido feito até agora.

– Marc Glassman (Border/Lines [Toronto, Canadá] 15 [1989], p. 25)

Le sujet n'est sujet que d'être assujettissement
synchronique dans le champ de l'Autre.

– Jacques Lacan (Seminário, 20 de Maio de 1964)

Uma célebre história poderá servir de introdução a determinados problemas cruciais relacionados com a ideia de África enquanto “diferença” nos estudos académicos, de hoje, sobre literatura africana.

Era um dia como outro qualquer no consultório de um psicanalista francês extremamente reputado. De hora em hora, um doente sai e outro entra. Estamos perante um ritual. O notável homem está ciente do seu papel: confortavelmente sentado numa poltrona ao canto, condescendente mas sincero, ouve com generosidade os seus doentes, um após o outro. Nesse dia, sente-se relativamente cansado. Porém, como de costume, as suas assistentes fazem um trabalho extraordinário com a gestão das chegadas e saídas dos doentes. As horas passam. Por volta das 17:00 horas, o último doente, um obsessivo, ainda se encontra no divã: loquaz e orgulhoso da fluência do seu discurso, comenta exaustivamente alguns dos seus voos verbais. Quando a consulta termina, levanta-se bastante satisfeito consigo próprio e com o seu desempenho

e, olhando para o psicanalista sereno e acomodado na sua poltrona, conclui: “Foi uma sessão maravilhosa não foi?”. Silêncio. Hesitante, o doente recolhe-se e repete as palavras finais do ritual, escolhidas pelo próprio psicanalista: “Muito bem; hoje ficamos por aqui.” Silêncio. Há qualquer coisa de errado. O psicanalista está anormalmente distante e indiferente. Estará a dormir? Não, mas está muito pálido, muito frio. As assistentes entram e assumem o controlo da situação. Chamam um médico que, ao chegar, examina o corpo. O diagnóstico não deixa dúvidas: o psicanalista está morto há mais de três horas.

A história, tal como contada por mim, é um resumo do relato de Serge Leclaire na obra *Démasquer le Réel* (1971), um conjunto de ensaios sobre o objecto de psicanálise. Conforme demonstra Leclaire, trata-se de uma história relevante na medida em que narra um tipo específico de desejo de morte. O doente deseja a morte do psicanalista tal como nós, consciente ou inconscientemente, desejamos a morte de quem está no poder. Pelo menos em princípio, esse desejo não evidencia qualquer espécie de ligação ao amor ou ao ódio; em rigor, manifesta-se junto ou além do significado desses sentimentos. A história ilustra uma fantasia alimentada por vários doentes confinados numa “relação analítica” e que, por todo o mundo, agem simbolicamente sobre ela.

Com o intuito de alumiar este argumento, Leclaire menciona outro caso, desta vez verídico, no qual é possível constatar os efeitos de ricochete da primeira história. Trata-se novamente de um psicanalista parisiense que recebe um doente, mas num contexto particular: o analisante ingressa em sessões de análise a título de “formação” para que ele próprio se possa tornar analista. Assim, por um lado, temos um “guia” e, por outro, um “discípulo” que terá de enfrentar os seus pesadelos para aceder à profissão. Um dia, na última sessão, o nosso discípulo-doente tece comentários sobre a história que resumi anteriormente. O “mestre-guia” reage num tom mal-humorado: “E acha graça à história não é?” O discípulo encolhe os ombros: “Por que não?”

Este aditamento permite-nos colher os ensinamentos da história mais facilmente e identificar dois temas principais. Primeiro, ao imaginar a morte do elemento poderoso de uma relação, o que verdadeiramente se deseja é matá-lo. Nesse sentido, quem for capaz de descodificar a história poderá afirmar, “Quer realmente matar o seu ‘mestre’?” Ou, num tom mais dramático: “Tem realmente desejado a morte do seu pai?” Porém, a história ilustra ainda outro aspecto, ou seja, o facto de o psicanalista incorporar o silêncio. É pago para ouvir e, ocasionalmente, para orientar, mas não para falar. Corresponde exactamente ao oposto de um professor. Por conseguinte, o psicanalista é um especialista num “silêncio mortífero”, que, segundo Leclaire, constitui simplesmente o

símbolo da morte na maioria dos nossos sonhos. Por outro lado, é possível levantar outra questão: e o doente? Deitado no divã, está, amiúde, em silêncio, como uma coisa morta à espera que alguém “a” coloque noutro sítio, no devido lugar. Não será o doente o significado mais óbvio da morte?

O exercício da palavra

É interessante observar que, quando a noção de morte, seja ela real ou simbólica, emerge numa relação psicanalítica, o analista remeterá sempre, em princípio, para três respostas principais: desejo ou medo da morte, identificação com a morte, representação simbólica da morte.

Iniciarei a minha reflexão sobre as “teorias africanas” fazendo referência a dois enunciados de Leclair que resumem a minha apresentação. (As traduções são da minha autoria).

Seguramente que, se o analista está em silêncio, também existem decerto doentes que fingem estar mortos [...] assumindo que o fazem. Tal situação pode prolongar-se bastante no tempo (1971, p. 124).

Em poucas palavras, considero que, do ponto de vista do assunto em discussão, o interesse dos analistas, excepto Freud, privilegiou sobretudo o tema da morte como se a sua tematização permitisse velá-la com maior êxito. A nossa proposta, pelo contrário, consiste [...] na reintrodução da questão da morte, tal como é vivida, por exemplo, por doentes obsessivos. (1971, p. 127).

A obra *Theories of Africans* (1990), da autoria de Christopher Miller, ilustra aquilo que se poderia descrever de pesadelos obsessivos sobre uma morte possivelmente real ou simbólica. Porém, o facto de se poder tratar de uma obsessão fundada, na sequência do tráfico de escravos e da exploração colonial, e na era da pós-independência neocolonial contemporânea, não constitui o tema do projecto. O objecto de investigação de Miller encontra-se bem delimitado e incide sobre a “Literatura Francófona e a Antropologia”. Ainda assim, sugere imagens susceptíveis de serem descodificadas pelas três respostas do psicanalista quando confrontado com um doente obsessivo.

Em primeiro lugar, verifica-se o medo da morte (simbólica ou real) que se manifesta num desejo de desaparecimento do “pai”: afinal, que sabe ele acerca dos meus problemas? O que está ainda aqui a fazer? O discurso do pai não vai ao encontro da minha experiência, parece-me totalmente absurdo e, por isso, não posso argumentar em seu

favor. Nesta perspectiva, a rejeição da crítica ocidental, exemplificada tão amargamente pelos nigerianos Chinweizu, Jemie e Madubuike na sua obra *Toward the Decolonization of African Literature* (1983), transforma-se numa marca transparente: deseja – e como! – a morte dos pais simbólicos. Em segundo lugar, o próprio fundamento das ideologias africanas mais significativas denota uma identificação com a morte: “Negritude”, “personalidade africana”, “Pan-Africanismo”. Refiro-me à identificação – por boas razões, além de muito respeitáveis e sagradas – com milhões de vítimas do tráfico de escravos e à identificação com os que resistiram ao processo de colonização, acabando por ser chacinados. Esta identificação vai de mãos dadas com formas de introjecção e incorporação, que constituem marcas explícitas e antagónicas de um desejo e de uma recusa de morrer. Contudo, estas ideologias africanas de auto-afirmação vêem-se igualmente assombradas pelo espectro da morte *cultural* que associam, por exemplo, às políticas francesas de *assimilação*. Resta-nos, por fim, contemplar a representação simbólica da morte, o silêncio do conquistado que, no divã do psicanalista, retratam outro silêncio, o silêncio colossal e torpe dos homens que se mostram incapazes de explicar aos seus filhos o que acontecera. Aqueles que *cederam* enfrentam agora dúvidas acerca da sua pessoa, querem saber o que há de errado com eles e deparam-se com uma pergunta terrível: será que o outro, o conquistador ou colonizador, tem uma solução para o seu problema? Com efeito, tem uma. Mas afigura-se oportuno sublinhar outra questão. Um segundo silêncio assustador que perdura na economia geral das novas palavras, línguas e teorias africanas que comentam sobre a catástrofe e articulam outros objectos de desejo através de novas formas: as mulheres africanas parecem não se pronunciar. Em todo o caso, a sua presença na literatura francófona caracterizou-se, até recentemente, pelo silêncio.

Pretendo, primeiro, apresentar uma visão geral da obra de Miller, regressando posteriormente a estas questões levantadas pelo autor. O livro compreende seis secções. Intitulada “Reading through Western Eyes” [Ler através do olhar ocidental], a primeira corresponde à introdução e versa sobre as principais questões teóricas que predominam na indagação intelectual mais alargada de Miller, de entre as quais, duas se revestem de uma importância central, nomeadamente a utilidade da antropologia e do dialogismo.

Ao pensar programaticamente sobre as abordagens ocidentais à literatura africana, chego a uma hipótese fundamental em torno da qual se desenvolverá este livro: uma leitura justa das literaturas africanas sob uma perspectiva ocidental exige uma relação de diálogo, e mesmo de dependência, com a antropologia. A demonstração desta tese

parte da premissa de que uma literatura correcta não resulta da ignorância e que os saberes dos ocidentais sobre África são simplesmente escassos. (Miller, 1990, p. 4).

Se a antropologia adquirir uma dimensão dialógica, impregnada com as complexidades e contradições de sistemas de pensamento em interacção, todos sairão a ganhar. A aniquilação de uma transparência falsa pode dificultar a “procura” do significado de um “símbolo” mas os significados por nós construídos serão, em consequência, mais valiosos. Porém, em caso de renúncia da descrição e da representação, em caso de uma alteração total do foco da etnografia do observado para o observador, o seu valor de uso enquanto interlocutora da crítica das literaturas africanas perder-se-á. (Miller, 1990, p. 27).

A ideia de aliar a antropologia e a literatura africana em bloco afigura-se original. Até ao presente, os especialistas conceberam esta colaboração apenas entre a antropologia e a literatura oral. Miller vai mais longe pois o seu objectivo expresso de estabelecer um diálogo entre a literatura e a antropologia representa um avanço face àqueles que exaltam a antropologia como um espelho dos contextos e das realidades africanas.

A segunda secção, “Ethnicity and Ethics” [Etnicidade e ética], é inaugurada com uma análise conceptual da “etnicidade” e da sua relação com a “ética” e o “ethos”. Miller advoga que “a etnicidade e a ética constituem efectivamente o *topos* central na crítica da literatura africana” e aventa uma distinção “entre etnografias que são ‘éticas’ e aquelas que carecem de uma crítica ética”. Em seguida, aplica esta conclusão à crítica marxista da etnicidade, tal como ilustrada sobretudo numa obra colectiva editada por Georg M. Gugelberger, *Marxism and African Literature* (1985). Na óptica de Miller, esta colectânea de ensaios tende a conter e a descartar a etnicidade.

Trata-se de uma questão fundamental, pois Miller estabelece uma ligação explícita entre as teorias de Amílcar Cabral e Frantz Fanon e questões de vida e de morte. Recorre ao exemplo daquilo que denomina de “A Cadeia da Guiné” e glosa sobre a execução do escritor e artista Kéita Fodeba, que “segundo o que se sabe, não foi acusado de etnicidade partidária, excepto no sentido etimológico, pois Sékou Touré transformara-o num idólatra, num pagão, num exilado de um reino onde imperava um único discurso” (pp. 61-62). Com efeito, Miller estabelece uma distinção entre a “utilização local e ‘pragmática’ da ideologia marxista na acepção hipócrita” por Sékou Touré e, por exemplo, o livro de Gugelberger, a violência invocada por Fanon como um meio para alcançar a liberdade política, e a loucura política de Sékou Touré. Importa frisar que Miller adopta uma posição crítica relativamente a esta eventual interpretação do seu argumento:

A sequência de acontecimentos que descrevi continua aberta a uma variedade de interpretações, e não apresento o destino de Kétia Fodeba como uma consequência necessária das teorias do marxismo ou de Fanon, nem como uma história cuja moral consiste na impossibilidade de mudar as coisas [...]. Será que o engolfamento de Sékou Touré no discurso marxista e fanoniano torna Fanon responsável pelo reino de terror na Guiné? A questão evoca os debates acerca da relação de Nietzsche com o nazismo: até que ponto será o autor responsável pelas leituras e tresleituras dos seus textos? Através de uma leitura completa e sensata dos textos de Fanon, poderemos descortinar um sistema “aberto” que foi incorrectamente “fechado” pelos críticos; porém, o problema que me causa inquietação é precisamente o modo como os paradoxos textuais na escrita de Fanon foram traduzidos numa opressão política inequívoca por um “tresleitor” como Sékou Touré. (Miller 1990, p. 62).

Trata-se de uma questão pertinente: se permitirmos que Fanon seja dolosamente implicado pela relação putativa (e na verdade bastante mistificadora) entre a sua obra e a acção de Sékou Touré, qual será o limite em termos da imputação de responsabilidades e da acusação das pessoas? Quem condenar – Aristóteles, ou os seus discípulos europeus que fabricaram, em seu nome, teorias elaboradas em prol do tráfico de escravos? Quem acusar – São Paulo e Tomás de Aquino, por um lado, ou as ideologias e práticas misóginas e centenárias das igrejas cristãs, por outro? Quem vilipendiar – os antropólogos culturais dos séculos XIX e XX que inventaram as tribos e os modelos africanos ou os seus discípulos africanos que exploraram estes artifícios para as suas políticas criminosas de “autenticidade”?

Abordei, noutra ocasião, as ambiguidades intelectuais e políticas assim como a generosidade de marxistas de formação francesa. Em termos gerais, não correspondem à caricatura descrita por Miller. Ao contrário da maioria dos colonos, dos africanistas não-marxistas e de outros missionários enviados por Deus, os marxistas tiveram a coragem de retirar as lições do seu compromisso africano em toda a sua ingenuidade, na praça pública.

Em todo o caso, a complexidade e fealdade da questão conduzem-nos até ao nosso ponto de partida. Sabemos agora que o filho deseja a morte do pai, o escravo deseja a morte do seu senhor, o colonizado deseja a morte do colonizador, o doente deseja a morte do psicanalista, uma ideia bem ilustrada no trabalho de Fanon. Todavia, como exteriorizar esse desejo? Sartre, por exemplo, avançou com uma alternativa num texto controverso e pouco conhecido intitulado *Between Existentialism and Marxism* (1974, pp. 189-223). Ademais, o que pensar e o que fazer quando, em nome de uma vontade de verdade irresponsável, este desejo se transforma em actos de pura loucura? Prudentemente,

Miller centra-se nos fundamentos. Contra o discurso de Fanon sobre o direito à violência e a sua aplicação “desprovida de ética” por parte de Sékou Touré, Miller sublinha que “o ético seria uma relação dialéctica entre uma verdade transcendental e o respeito pelo outro, pela diferença. Um si-mesmo que se relaciona consigo próprio evidencia poucos problemas éticos. Neste sentido, *não existe uma ética verdadeira sem a etnicidade*, sem a presença inquietante e confusa do outro” (Miller, 1990, p. 63).

O terceiro capítulo versa sobre a oralidade através da literacia (“Orality through Literacy”), centrando-se na arte verbal dos Mandé (“Mande Verbal Art”). O capítulo 4 analisa o contexto antropológico e o conteúdo da conhecida obra *L’Enfant noir*, de Camara Laye; o capítulo 5 baseia-se em *Les Soleils des Indépendances*, de Ahmandou Kourouma, para uma crítica da ideologia “francófona” e estuda analiticamente a política interna do próprio livro; por fim, o último capítulo da obra de Miller é consagrado às escritoras senegalesas (“Senegalese Women Writers”). O autor realça que estes estudos de caso são a sua “resposta à amarra do relativismo” e “tanto um reflexo do seu meio quanto um reflexo do campo discursivo existente nos estudos africanos”. Miller tece outra afirmação significativa, segundo a qual “não almeja transcender ou abandonar o cenário académico norte-americano mas, a partir do seu interior, [...] procurar encetar um diálogo com outro domínio, cujas questões e cuja linguagem são parcialmente e *problematicamente* diferentes: a África francófona” (1990, p. 67). No cômputo geral, os estudos tratam “a ética da projecção” com elegância e, através de um conhecimento teórico brilhante, debruçam-se sobre o que Miller apelida de “diferença entre a projecção para outra pessoa ou outro povo” (1990, p. 296).

Três problemas de relevo informam o projecto de Miller, o qual se desenvolve na rubrica das teorias dos africanos, encontrando, porém, a seu coerência numa leitura específica dessas teorias à medida que brotam do seu contexto. O primeiro problema reside na ideia de África tal como estabelecida por um conjunto de “etnicidades” ou diferenças. Pelo menos na literatura académica contemporânea, o conceito de “etnicidade” representa uma corrente recente que (contrariamente ao conceito de 1960 relativo a uma África unida culturalmente) enfatiza a alteridade de determinadas entidades culturais básicas, definidas por uma língua e uma história particular. O segundo problema emana do primeiro: o facto de a antropologia – ou melhor, um acervo antropológico – constituir um recurso necessário para a descodificação das “etnicidades” e da “complexidade das questões culturais em África e a sua tradução para a intelecção

ocidental” (1990, p. 5). Por fim, o último problema afigura-se extremamente sensível: a política da morte simbólica e, infelizmente, concreta que se espelha com recorrência no debate de Miller acerca das etnografias e projecções éticas.

“Pensar de um modo antropológico significa a validar a etnicidade como categoria, o que se tornou uma ideia problemática”, escreve Miller (1990, p. 31). Talvez valha a pena sublinhar que por “antropologia”, neste e noutros casos, Miller se refere à antropologia cultural, uma tradição que abraça as escolas evolucionista, difusionista e funcionalista. Tal como advoguei noutro contexto, as origens da antropologia cultural residem no desejo ocidental de descobrir o seu próprio passado, construindo um percurso imaginário que começa com os chamados primitivos e culmina com os feitos da civilização europeia. Mesmo as correntes antropológicas que rejeitam ostensivamente tais noções podem continuar a ser impregnadas por este telos oculto. Todavia, gostaria de insistir que estas preocupações não contrariam a tradição kantiana da antropologia filosófica – como, por exemplo, na validação da diferença na filosofia do Outro, de Emmanuel Levinas. (Embora pareça estranho, alvitaria ainda que a antropologia estruturalista associada a Claude Lévi-Strauss pertence plenamente a esta tradição kantiana.)

Miller correlaciona “eticidade” e “alteridade”; e, remetendo para a desconstrução do conceito de “eticidade africana” de Jean-Loup Amselle, Miller admite que as etnias africanas foram “construídas pelos colonizadores a fim de dividir para conquistar”. Em seguida, levanta uma questão: “Será que isto significa que a etnicidade em si constitui uma ilusão, uma categoria inútil de interpretação?” O autor prefere manter este conceito “para investigar as noções de identidade e diferença”, definindo-o como “um sentido de identidade e diferença entre os povos, alicerçado numa origem e ascendência ficcionais e sujeito às forças da política, do comércio, da língua e da cultura religiosa” (1990, pp. 34-35). Ainda assim, a fragilidade do conceito torna-se manifesta na própria leitura de Miller acerca do “espaço” cultural dos Mandé e no seu reconhecimento de que “as fontes etnográficas sobre os Mandé – desde finais do século XIX até aos finais da década de 1980” – estão repletas de questiúnculas terminológicas e discórdias substantivas” (1990, p. 75). Por que motivo escolheu então Miller manter um conceito cujo valor ele próprio questionou?

A resposta encontra-se na fé que deposita na antropologia – ou tratar-se-á de uma “resignação atentamente céptica”? Miller escreve que “em termos do seu valor facial, a minha hipótese significa apenas que qualquer leitor não-africano (ou mesmo um leitor africano pertencente a uma área cultural distinta) que procure atravessar o fosso

informativo existente entre ele próprio e um texto africano ver-se-á muito provavelmente obrigado a consultar livros de antropologia” (1990, p. 4). Miller está perfeitamente ciente dos riscos inerentes a esta abordagem. Em primeiro lugar, as representações encontradas no acervo antropológico não constituem a introdução mais adequada ou fiável às imagens africanas da alteridade. Conforme admite Miller, o “acesso a sistemas não-ocidentais” que parece oferecer é “mediado por uma disciplina criada e controlada pelo Ocidente”. Em segundo lugar, porém, as tensões e mudanças de natureza ideológica e metodológica associadas à transição do modelo evolucionista para os modelos funcionalista e estruturalista na antropologia são de tal ordem que, ao longo do tempo, acabaram por transformar a disciplina e as suas representações em absoluto. E Miller tem conhecimento disso. Pese embora a sua aceitação da antropologia, evidencia uma posição bastante crítica em relação à sua autoridade. Constata que na política do início da era da pré-independência, a antropologia constituía a “forma mais poderosa do discurso colonial”. Se a sua confiança na antropologia acarreta (segundo as suas palavras) uma “rendição a esse paradoxo”, chamaria atenção para o facto de não implicar a rendição da nossa consciência crítica, segundo a qual as fontes e leituras antropológicas de Miller podem nem sempre ser credíveis. O autor reconhece que “recorrer à antropologia significa atrair problemas.”

Outras questões emanam do privilégio concedido por Miller à antropologia cultural e não, por exemplo, à história. Ainda me pergunto o que teria acontecido se Miller tivesse assumido o risco de incluir nas suas análises, explícita e sistematicamente, a perspectiva da antropologia filosófica em vez da antropologia cultural. Seja como for, a sequência cronológica dos assuntos abordados – a arte verbal dos Mandé, *L'Enfant noir* de Laye; *Les Soleils des Indépendances* de Kourouma e as escritoras senegalesas – assenta na perfeição a uma concepção histórica da literatura francófona. Além disso, em vez de reflectir simplesmente sobre os valores mudos e os confrontos socioculturais que são a salvaguarda das antropologias estáticas, os seus tópicos propõem, descrevem e revelam uma história africana específica em construção.

Permitam-me que ponha de lado estes assuntos complexos para me dedicar aos quatro capítulos antropológico-literários. O autor explora um conjunto de questões delicadas acerca da origem dos textos e da *prise de parole* das senegalesas, ao mesmo tempo que urde teorias sobre as personagens e a complexidade sociocultural de determinados textos. Podemos então evocar novamente a nossa preocupação analítica inicial. Segundo Leclair:

Alguém, à frente de outro alguém, fala. Interroga aquilo que ele é. No seu modo idiossincrático, pergunta-se a si próprio como se sente, com uma felicidade (ou infelicidade) desigual, em ser alguém mais ou menos identificado, situa-se a si próprio em relação aos outros, mortos ou vivos; por sua vez, que tipo de vazio criaria o seu desaparecimento, ou que lugar ocupa a sua presença? (Leclair, 1968, p. 175).

Este *quelqu'un* (alguém) é múltiplo. Com efeito, apresenta um relato do diálogo de Christopher Miller com os escritores africanos francófonos sobre os quais glosa. O *quelqu'un* pode igualmente servir como uma figura para o modo como os leitores de Miller se podem situar numa conversa com o autor e definir um discurso no discurso de Miller, tal como estou a fazer neste ensaio. Os leitores também podem introduzir na conversa o seu próprio entendimento dos textos e contextos principais utilizados por Miller. Em todo o caso, ao chegarem ao fim de *Theories of Africans*, os leitores estarão cientes daquilo que a foram sujeitos. Podem, de várias maneiras, rejeitar ou integrar total ou parcialmente uma interpretação relativa a uma representação primária, o “complexo zero” que Camara Laye e Ahmadou Kourouma alegam narrar. Seja como for, terão de enfrentar a antropologia e, se forem pacientes, cenários intelectuais sobre a evolução dos seres humanos a propósito de *L'Enfant noir*.

Servindo-me das análises de Miller, gostaria de me debruçar sobre três motivos conexos relacionados com o poder e a morte simbólica, com o intuito de demonstrar a pujança do contributo de Miller para a esfera da literatura africana. Os motivos correspondem à metáfora da infância africana, à marca do poder masculino patente na língua francesa e à voz renegada das mulheres africanas como a outra face de um cânone social e intelectual.

Em *L'Enfant noir*, a criança africana enuncia marcas e regras de uma ordem cultural, contando-nos como é bom viver em comunhão dentro do que parece ser uma afinidade excepcional entre cultura e natureza. Estará a mentir? Tal como observado por vários críticos, é provável que sim. Estará a jogar com um mito “político”? Não é impossível. No texto de Laye, a visão da infância assume-se como um cenário romântico cujos movimentos secretos e cujo equilíbrio compõem um quadro fabuloso. Tratar-se-á de uma armadilha, uma vez que o objecto concreto supostamente confrontado pela história não é referido com precisão? Não celebrará a narrativa de Camara Laye um espaço mítico, um ambiente idealizado? Existem marcas contrárias, como são o caso das tecnologias ocidentais. Todavia, no seu todo, a narrativa simplesmente ornamenta uma experiência imaginada, imediata, primitiva e nula na

qual um rapaz inteligente utiliza a sua infância como uma tentativa de poder e conjuga, no seu campo *stretto*, os jogos intrincados dos adultos com os seus próprios jogos. Mas será a criança ou o escritor que manipula o leitor? Christopher Miller imputa a responsabilidade ao escritor pela criação de uma “metáfora arguta, uma tática utilizada para ganhar influência e, em última instância, um comentário irónico sobre a política do saber” (1990, p. 128).

Dedicado à mãe, o livro encerra uma revelação surpreendente sobre a relação entre o pai e o filho: “Deixei o meu pai demasiado cedo”. O comentário de Miller não descarta este elemento: o narrador “indica uma razão muito simples, muito significativa: deixou o seu pai demasiado cedo. O pai simboliza o saber; nas páginas seguintes, começará a revelar parte do seu saber secreto ao seu filho” (1990, p. 134). Como podemos adivinhar desde logo, na perspectiva do filho, o segredo supremo é o próprio nome do pai. Neste rasto da sua origem e, assim, de uma possível identificação com aquilo que o tornou possível, o filho pode tornar-se como o seu pai. Miller explica a complexidade do desejo:

A identidade da figura do pai, *le nom du père*, é a condição relativamente à qual o narrador aspira e parece não conseguir ter acesso. No excerto de *Le Maître de la parole* referente a Fran Camara, Camara Laye dedicava-se ao mesmo problema da origem, da identidade e da condição. Ser um “pai-criança” (*faden*) significa ter ou procurar uma determinada relação com o totem do pai. Nesse sentido, ao lermos sobre a relação do antepassado com uma cobra em *Le Maître de la parole*, apresentando uma explicação genealógica acerca da relação totémica, estaremos mais aptos para prosseguir com a leitura de *L'Enfant noir*. (1990, p. 142).

Deste modo, a brincadeira da criança com uma serpente na história transforma-se numa metáfora. Deverá matá-la, para que finalmente possa conhecer os segredos do pai ou (concordando com Freud e colocando a questão em termos teóricos) para que possa superar o complexo de Édipo? Miller insiste correctamente que, neste caso específico, “a identificação é *total* no quadro do que Freud designa de realidade física, e a sua explicação do ‘retorno do totemismo na infância’ enquanto uma manifestação atávica do complexo de Édipo é susceptível de ser aplicada a uma leitura de *L'Enfant noir*.” Isto suscita uma série de problemas consideráveis. Partindo de *Totem e Tabu* de Freud, é possível seguir as análises de Miller sobre as hipóteses – de Malinowski, Lévi-Strauss, o casai Ortigue, etc. – relativas a Édipo e à evolução dos seres humanos. No final, deparamo-nos com o seguinte enunciado de Miller:

Entre os Mandé, o totem pareceria ser, de facto, “aquilo que resta de uma totalidade diminuída”, sendo que a totalidade corresponde aos sistemas organizados de relações, costumes e crenças que remetem para os dias gloriosos do império. A epopeia de Sundiata constitui a principal lembrança da última plenitude; a arte verbal dos *griots* visa ressuscitar a totalidade mas é suspeita de a diminuir. O totemismo corresponde a outra lembrança. (1990, p. 154)

Segue-se o caso de *Les Soleils des Indépendances*, de Ahmadou Kourouma. Miller caracteriza-o de “romance antropológico”, afirmando que “nos momentos em que o narrador personificado emerge e relembra o leitor do seu saber superior, verifica-se a exposição de uma estrutura autoritária e a sua sujeição à ironia; ironia pois a autoridade deste narrador-personagem está limitada pelo intercâmbio dialógico em que participa com o leitor” (1990, p. 224). Podemos contemplar outra possibilidade: *Les Soleils des Indépendances* constitui um romance sociológico sobre um passado que enfrenta um presente, inscrevendo a sua agenda política em função de novas resoluções de desigualdade e diferenças. Neste caso, a língua francesa torna-se um símbolo de poder. Enfrentá-la e desestruturá-la em nome de uma “africanidade”? – que tentação! Pela sua parte, Miller, após uma análise escrupulosa da ideologia da francofonia, comenta os modos de africanização e dialectização do francês, patentes em Kourouma, em nome daquilo que proponho designar de “complexo zero”. O facto de um livro desta natureza ser celebrado pela francofonia pode assumir-se como um mistério. Porém, são estes os caprichos da história. Miller cita a esperança manifestada por Senghor de que a sua “participação como um dos ‘imortais’ da Academia Francesa lhe permitirá ‘trabalhar sobre [...] a miscigenação da língua francesa [...]. Espero introduzir no dicionário da Academia Francesa palavras como ‘négritude’” (1990, p. 199). Kourouma exteriorizou este sentimento na sua dialectização do francês, inscrevendo-o como o ponto de cruzamento da política tradicional antiga dos Mandé e dos novos sonhos de modernidade, entretanto despedaçados.

O prazer de falar, o dom da palavra, descortina o jogo de múltiplas vozes, representando símbolos destruídos, urdindo ironias sobre as línguas – e, assim, sobre o limite, a origem; em suma, este discurso relaciona-se com o luto de um objecto perdido, uma identificação com uma figura morta mas significativa. Miller comenta o desfecho do romance de Kourouma: “apesar da perda de uma utopia mandé na terra, a sugestão é a de que ela sobrevive no pensamento. A política pertencerá às novas estruturas mas a cultura manter-se-á inalterada” (1990, p. 239).

Por fim, Miller aborda a ausência das mulheres na literatura francó-fona: “A ausência gritante de romancistas mulheres antes de 1976 – o silêncio ensurdecedor – rege qualquer abordagem sobre este tópico e exige uma explicação” (1990, p. 247). Há motivos para esta ausência. De entre os mais visíveis, destacam-se os padrões de controlo na África pré-colonial e colonial, a política colonial da literacia e a “aventura ambígua da educação.” Gostaria de insistir brevemente numa correlação. Miller salienta várias vezes que a obra de Camara Laye é dedicada à mãe. Com efeito, a dedicatória destina-se não só à mãe, Dâman, mas a todas as mulheres negras, a todas as mães africanas: “Femme noire, femme africaine, ô toi ma mère je pense à toi.” “Mulher negra, mulher africana, oh tu, minha mãe, penso em ti.” Importa agora realçar que na cultura, o discurso é apresentado como feminino. Numa síntese de *Gens de la parole e Paroles très anciennes* de Sory Camara, Miller observa o seguinte:

O seu retrato dos géneros como estando em conflito na cultura mandé, e das mulheres como sendo subordinadas e mudas (‘um cidadão que é um menor eterno’) é confirmado e desenvolvido na sua obra seguinte, *Paroles très anciennes*. Neste estudo etnopsicanalítico da cultura mandé, Camara interpreta a circuncisão, a caça, a agricultura e a poligamia enquanto estratégias simbólicas por meio das quais o herói masculino mandé (agindo sob o pavilhão da fadenya, pai-infância) procura passar por cima da mulher e engendrar-se a si próprio (1990, p. 263).

Por conseguinte, se, no plano simbólico, o discurso é feminino, a cultura será masculina e as suas origens estarão nas mãos de especialistas assexuados e neutros, os *griots*. Neste quadro, o pai personifica a lei que o herói de *L'Enfant noir* gostaria de ter enfrentado mais cedo, conforme vimos. Sensível aos privilégios da mãe, mas sujeito às exigências determinantes da cultura, o herói congrega dois pólos conflituantes: é o “objecto” amado de uma mãe e a “criança” de uma cultura, ou seja, o “filho” do seu pai. Será possível então, a título hipotético, imaginar que o autor, ao romancear-se a si próprio e ao dedicar o livro à mãe, está a formular de uma forma muito decisiva o que Jacques Lacan designou de relação da mãe com o discurso do pai? Mais um passo e o pai deixa de ser a “referência recusada” ou, estritamente, o “recusado” e o “referido” que, na mente do herói (e do autor), é a antítese da figura central, carinhosa e equilibradora da mãe-*génitrice*.

Este espaço de conflito exhibe uma ausência notória que pode, de facto, explicar o “silêncio ensurdecedor” das mulheres descrito por Miller: a ausência da *génitrice* da mãe e da sua ordem. Esta ausência será evocada como um elemento-chave para a minha leitura de *Conquérants de*

A morte dos pais falsos

Na conclusão do seu estudo sobre Glissant, Bernadette Cailler constata que o escritor caribenho “pretende resolver a crise do espaço psíquico no qual reside a aventura caribenha do texto” (1988, p. 172). Em causa está a experiência da história para alguém que foi excluído dos próprios arquivos da história. Para uma pessoa como Glissant, que não tem outra alternativa senão pensar segundo os moldes da tradição francesa e que, ainda assim, não se pode esquecer do facto de os seus antepassados terem chegado às Caraíbas na qualidade de escravos, qual o significado de ser um intelectual e reflectir sobre o sentido da história? Na aceção de Cailler, esta crise “encontra-se profundamente enraizada na morte dos pais (pais falsos), os produtores de discursos previamente codificados; uma crise em que os discursos do amor são degradados por buracos em todos os lados, e os mitos da filiação se tornam indistintos; uma crise em que a ligação exige sofrimento, uma receptividade ao faz-de-conta diariamente” (1988, p. 172). A tese é fascinante.

Em primeiro lugar, gostaria de esclarecer o conceito de pai falso passando, em seguida, para uma análise crítica da obra de Cailler, no sentido de aferir o seu interesse e a sua pertinência através do desenvolvimento de certas questões levantadas pela autora dentro do registo psicanalítico que adoptou.

Consideremos algumas das complexidades da relação da criança com o pai. Em nome dos privilégios do sangue, da antiguidade e da tradição, é o nosso pai que nos chama nas nossas fantasias, inserindo-nos numa ordem de deveres e ambições concebida por uma memória antiga por ele representada. O pai constitui a tradição, corresponde ao que veio antes e personifica a lei da sobrevivência e a marca do futuro. Eis a sua exortação: Não tenhas medo, filho, este é o passado do nosso povo.

Assim, a biografia do pai assume-se como uma espécie de história. É concedida à sua palavra uma perpetuidade que nos acompanha de lugar em lugar, ao longo dos anos, tornando-se a memória do mundo. Daí o fardo das gerações veiculado pela frase: “Eu sou teu pai”. Esmagada por esta autoridade, a criança recolhe-se para uma posição de fraqueza almejando, ao mesmo tempo, afirmar uma nova autoridade e a voz das novas sendas do futuro. Todavia, um discurso soberano como

o do pai traduz manifestamente uma recusa mortal face ao desejo de poder da criança: “Procurarei noutro lado”, pensa a criança, e assim levanta suspeitas ditando uma releitura da memória familiar. “E se o meu pai estiver errado?”

E se o pai a quem nos submetemos for um impostor: um pai falso que usurpou injustamente a posição de autoridade? O que acontece ao filho? Relativamente ao estatuto da memória: se confrontarmos o pai falso que nos impôs uma palavra falsa, que tipo de memória estaremos a rejeitar? A África Negra colonizada há muito que se encontra nesta situação: tendo sido instruída com base em manuais que falam dos “nossos antepassados, os Gauleses”, o que acontece quando se descobre que esses antepassados não foram os Gauleses? Mantemo-nos em silêncio – ou gritamos até à rouquidão? Quais as implicações para uma prática e uma política do património e da tradição?

Recorrendo ao modelo psicanalítico para a deslocação histórica do sujeito colonial, Cailler apresenta uma figura interessante de paternidade, poder e memória. Quem é realmente o meu pai? O que está por trás desta pergunta transcende a simples miragem de tentar identificar, por exemplo, o inventor da esferográfica ou do filtro do cigarro. Trata-se, de facto, de uma questão de auto-inserção numa genealogia do sangue, e de autodefinição como descendente de uma memória que faz parte de uma história específica; e para alguém como Glissant, corresponde à tarefa de tentar articular uma continuidade, uma história, uma cultura. O livro de Cailler indica reiteradamente o que está em jogo: Onde está o pai? Como designá-lo e ao seu poder? Deverá a memória da criança corresponder à memória do pai e o seu discurso conforme ao discurso do pai?

Para efeitos de iniciação à obra de Glissant, Cailler começa por evocar uma imagem do desânimo, a figura do *maroon*, ou seja, do escravo fugitivo, pois o seu objectivo consiste em traçar a experiência histórica do maroon na viagem singular de Glissant. Bernadette Cailler desenvolve longamente a questão da experiência histórica através de uma releitura de um capítulo de David Patrick Geggus (incluído na obra *Slavery, War and Revolution*, 1982) e de dois livros de Richard Price (*Maroon Societies*, 1973, e *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, 1983), além dos testemunhos de escritores mais antigos, designadamente Moreau de Saint-Méry, César de Rochefort, Jean-Baptiste Dutertre, e Jean-Baptiste Labat. Sumariamente, a epopeia do escravo fugitivo simboliza a negação da escravatura, pelo que será considerada nesses termos. Será a fuga do escravo simplesmente uma evasão em busca de uma nova sorte ou, como tal tem sido louvada, um acto político que rejeita em absoluto a servidão: liberdade

ou morte? De acordo com Cailler, “actualmente, investigadores sérios concordam em considerar o amor pela liberdade a primeira prioridade entre as causas da fuga dos escravos”. Assim, a autora pode revelar a emoção dos seus sacrificios excepcionais: “arraigadas nas primeiras e expressivas negritudes (o escravo suicida que engole a língua, o escravo que se atira ao mar, o sufocamento dos filhos...), as histórias dos escravos fugitivos tiveram de ser e devem ser escritas um dia” (1988, p. 66).

Reflectindo sobre este nível histórico das fugas dos escravos, a autora descreve em pormenor um caminho simbólico e político percorrido por Edouard Glissant enquanto uma nova marca do escravo fugitivo. Oriundo de uma família respeitada em Bezaudin, estudante em Lamentin e posteriormente no Lycée Schoelcher em Fort-de-France, Glissant rumou para França em 1946, onde cursou filosofia e etnologia. Cailler destaca alguns dos conhecimentos travados por Glissant ao longo do seu percurso. Por exemplo, Aimé Césaire foi seu professor no Lycée Schoelcher. No início da década de 1940, “aparentemente, Glissant nutria um forte desejo de se manter afastado da Negritude de Césaire [...]” (1988, p. 40); e, já em França, “parece que viveu de uma forma bastante isolada [...]”; certas páginas de *Soleil de la Conscience*, um ensaio poético publicado em 1955, evocam esta adaptação difícil à paisagem francesa; são páginas introspectivas que evidenciam desde logo toda a ambiguidade da relação com o Outro, mas também a força da ‘intenção poética’ que resiste ao impasse, à errância sem destino e à segregação” (1988, p. 41).

A questão é apresentada de um modo simples: em que medida a descrição da biografia de Glissant reproduz a paixão dos históricos escravos fugitivos e os riscos que correram? De entre os amigos ou conhecidos de Glissant, contavam-se intelectuais negros como René Depestre, Frantz Fanon e o escritor argelino, Kateb Yacine. Porém, Glissant também era um intelectual francês, cuja dissertação para o *Diplôme d'études supérieures* versava sobre poetas franceses, nomeadamente Césaire, Reverdy, Char e Claudel. E, ainda assim, Césaire consta entre eles: não validará a sua presença a ordem do séquito?

A fim de estabelecer um paralelismo entre o caminho percorrido por Glissant e o do escravo fugitivo, Cailler insta efectivamente o leitor a saltar da vida do autor para os seus textos, que sofrem uma transformação a partir da década de 1950. Mas não precisamos de parar em Glissant. Frantz Fanon, por exemplo, seria um escravo fugitivo de primeira linha. Poderíamos igualmente aludir a figuras mais evocativas, tais como o cubano Esteban Montejo, um escravo fugitivo com mais de 100 anos que, na obra de Miguel Barnet (1968), afirma que,

para ele, a fuga era um espírito, um chamamento. A correspondência estabelecida por Cailler entre o itinerário do intelectual caribenho e o do escravo fugitivo visa celebrar o primeiro, através da referência ao martírio do último. Contudo, importa notar que se as palavras de Glissant emanam da fuga dos escravos, tal prende-se com a sua resistência contra o virar silencioso das páginas de uma história. Em termos metafóricos, Fanon reproduziu o gesto de Montejo. Glissant, num movimento diferente, prefere manter o significado *textual* de um discurso *oral* sobre a liberdade.

Porém, Cailler sugere que o escravo fugitivo seja entendido como um “negador”, ou seja, uma “metonímia” (1988, 59n.30). Desta vez, é possível estabelecer uma ponte entre as duas histórias que foram divididas. O primeiro género estipula a memória do passado na história escrita dos historiadores. Nesse sentido, os próprios testes de Glissant em relação à história podem ser sobrepostos ao tempo histórico e à versão da história representada pelo discurso do “pai”. Por conseguinte, não se trata de uma situação acidental, caso a marca principal do segundo negador reflecta a sombra de Hegel. Segundo Glissant,

Verdadeiramente, a existência de cada história (e, por conseguinte, cada concepção da Razão da História nela projectada) exclui de um modo marcado as restantes: facto que me consola por ter sido excluído do movimento histórico por Hegel.

“O que entendemos propriamente por África, é um mundo anistórico e subdesenvolvido, totalmente prisioneiro do espírito natural, cujo lugar permanece no limiar da história universal.” Neste caso, a totalização da Razão era menos poética e sagaz que o relativismo tolerante de Montaigne. A investigação hegeliana do mundo, tão maravilhosamente sistemática e vantajosa para as metodologias ocidentais, esbarra amiúde contra as minudências em que o interesse assaz vigoroso de Montaigne é praticado. (In Cailler, 1988, p. 54).

Perante esta acareação, Cailler desenvolve quatro respostas primaciais. Em primeiro lugar, a reflexão de Glissant sobre o tema da história provém do “interior do triângulo intercontinental; para quem medita sobre o assunto, o que é acrescentado às visões europeia e africana sobre África são as visões europeia, americana, africana, e efectivamente planetárias das Caraíbas; todos estes elementos toldam a visão das Caraíbas sobre o seu passado, sendo que o seu Antepassado continua por definir e a importância – ou o absurdo – do ‘outro lado das águas’ ainda não encontrou a sua verdadeira dimensão” (1988, p. 55).

Em segundo lugar, afigura-se oportuno sublinhar que a busca de Glissant pelas suas raízes traduz-se numa procura por uma história

negada ou, pelo menos, pouco conhecida: “de que modo viveram os africanos do passado a sua percepção da História?” Todavia, face a uma historiografia desta natureza, face ao legado da filosofia hegeliana, detectamos uma ansiedade profunda:

A obra de Glissant evidencia uma tensão constante entre o sentimento de impotência, a tristeza perante a “lacuna” histórica, e a convicção de que a derradeira necessidade não consiste no conhecimento dos “factos”, mas antes na aquisição de um sentimento de continuação, começando com “uma nova onda de recursos”, ou, conforme afirma novamente, com um “registo”: como se a escassez documental pudesse, todavia, servir de rampa de lançamento para uma meditação, profícua para todos, sobre aquilo que constitui a consciência colectiva. (Cailler, 1988, p. 56).

Aqui reside a explicação da importância aparentemente conferida por Glissant ao *nós*, a primeira pessoa do plural, como uma “realidade concreta ou noção abstracta”, tanto a montante quanto a jusante de um sentimento real de desamparo.

Gostaria de me deter um pouco neste ponto a fim de levantar algumas questões. Em primeiro lugar, importa realçar que Hegel esmaga Marx nesta leitura de Glissant. O enunciado de Hegel parece suscitar um certo desespero. Não podemos mencionar uma história silenciosa, na medida em que só pode ser pensada em função de um modelo hegeliano no qual África é um vazio. Como então retratar a incursão de Hegel pelo pensamento africanista? Podemos recorrer a Marx. Ou, se este nos causar medo, invocar, pelo menos, Bergson, que nos ensinou que a criatividade é comparável a um jogo de paciência.

Talvez o sentimento de desamparo que percorre o discurso de Glissant não advenha tanto da história que o autor deseja e que se vê, porém, impossibilitado de satisfazer, mas sobretudo da própria procura pela história negada. “Pais falsos”, mestres de um discurso soberano e eficaz – um tipo de eficácia patente no discurso dos patriarcas bíblicos – teriam, de facto, condenado essa busca de antemão. Em todo o caso, o projecto parece definir-se como uma função de carência, ou seja (citando Serge Leclair), como aquilo que finge ser e se afirma “no lugar de”, o espaço vazio existente entre “o que nunca foi alcançado” e “o que é constituído desde toda a eternidade” (Leclair, 1968, p. 144).

Permitam-me que sugira uma abordagem alternativa. Talvez possamos considerar as pretensões desta história como um repositório de verdades. Podemos, por exemplo, na esteira de Husserl, declarar e aceitar que a afirmação de uma verdade é simplesmente a declaração de uma proposição subjectiva que reflecte apenas as nossas experiências individuais – e que, por conseguinte, esta força normativa não

passa de uma miragem. De que credibilidade gozaria ainda a história caribenha ou africana no esquema hegeliano e vice-versa? Mas, como é evidente, não necessitamos de um cepticismo tão implacável e da “verdade” para duvidar da “geografia” intelectual de Hegel e das suas consequências. Por outro lado, não devemos permitir que um cepticismo mais consciencioso invalide, no nível ingênuo onde me encontro, a pertinência do jogo que estou a delinear, através da oposição entre o panorama hegeliano e a dúvida radical de Husserl.

Levei ao extremo as tensões identificadas por Bernadette Cailler na obra de Glissant. Poderei ser criticado por negar a possibilidade de alguma coerência histórica. E, de uma forma geral, estaria mais inclinado em conceber a história, toda a história, como uma invenção do presente. Independentemente daquilo que o historiador distingue no passado enquanto modos de comportamento, sistemas ou instituições – temos cada vez mais consciência disso graças às palavras de Paul Veyne em particular (por exemplo, 1984) – é em função do presente que o historiador lhes atribui importância e os compreende. Nesta perspectiva, o pesadelo de Glissant pode ser dissipado. Não só incorpora como também escreve a história de um modo que lhe permite criar para si próprio uma visão distintiva e, portanto, um objecto de saber.

Entre a noite e a claridade, a memória eleva-se como uma marca – ou, voltando ao termo de Cailler, como um negador. Cailler enuncia e analisa outros negadores: a personagem, a terra, o texto, os quais são, todavia, reunidos pela memória na medida em que a praia e a língua podem fornecer um inventário de uma consciência.

Nas Caraíbas, a consciência do passado passa necessariamente por uma contemplação da “referência” (*acte imageant*), imposta por uma redacção estrangeira da História; por conseguinte, passa não só pela ausência de documentos mas também pela presença de certos documentos que devem, todavia, exercer a sua função a fim de voltar a encarrilar a força propulsora da história (e as forças propulsoras de outras histórias, relacionadas com este aspecto, no limiar de “novas” civilizações das quais serão todas indubitavelmente beneficiárias no futuro, como é de prever). (1988, p. 133)

À luz deste contexto, surge uma questão: como narrar o horror e com que motivo? Com amargura, Glissant observa superlativamente: “Quem reunir forças e tiver paciência para autopsiar-se a si próprio, deixará páginas imortais sobre o assunto. A escravatura não deixa documentos para trás, não deixa uma única imagem coerente de si própria para a posteridade” (In Cailler, 1988, p. 134).

Contudo, a memória subsiste, mestre e soberana trabalhando o material do passado, designando sujeitos e objectos de desejo. Na escrita que consegue reflecti-la, torna-se uma proposição de uma vontade de verdade e de uma história que ainda está para vir. Segundo Cailler, “Não a obra, mas sim um capítulo de um relato propulsor e instigador, o texto, pouco a pouco, entre a ‘noite’ e o ‘dia’, a ‘história’ e a ‘ficção’, o ‘referente’ e a ‘referência’ fará com que o leitor vislumbre a identidade narrativa de um povo em acção. É a construção desta identidade, dentro dos seus próprios limites, entre a terra sonhada e a terra real” que a autora pretende descrever (1988, p. 142).

Neste livro extraordinário, Bernadette Cailler demonstra com êxito o lugar de ambiguidade onde a caribenidade e a negritude se cruzam. A recusa em ser reduzido à história do Outro é definida como um paradoxo: questiona a sua própria criatividade no espaço do Outro, e, em concomitância, encontra as suas razões na alteridade de uma memória e experiência que são concebíveis apenas em função do Outro. Esta armadilha desacreditou a negritude. Porém, Cailler garante que o choque ideológico representado pelo trabalho de Glissant pertence a outra dimensão. Apontaria não só para uma rejeição de todos balbúcius miméticos, mas também para um confronto com um pai (falso). Recorrendo a uma feliz expressão de Jacques Derrida, este último ocupa “o lugar da forma, da linguagem formal. Este lugar é insustentável e, nesse sentido, resta-lhe (ao pai) tentar ocupá-lo para efeitos formais, falando apenas nesta medida a linguagem do pai” (Derrida, 1983, p. 285).

Creio que [escreve Cailler] “a obra [de Glissant] pretende resolver a crise do espaço psíquico, no qual reside a aventura caribenha do texto, da seguinte forma: um processo de auto-organização inserido num jogo de sistemas abertos. Esta crise encontra-se profundamente enraizada na morte dos pais (pais falsos), os produtores de discursos previamente codificados; uma crise em que os discursos do amor são degradados por buracos em todos os lados, e os mitos da filiação se tornam indistintos; uma crise em que a ligação exige sofrimento, uma receptividade ao imaginário diariamente. (1988, p. 172)

Não obstante, graças à experiência diária do discurso caribenho ou africano, à abertura para o faz-de-conta, verifica-se o estabelecimento de outro reino e de um regime singular: os do poder e do amor dos avós e, sobretudo da avó, amiúde interpretada e definida como a depositária e a matriz da memória da família, do grupo social e da comunidade. Além disso, segundo Jung, ela transcenderia o arquétipo da mãe visto pertencer ao universo das deusas e dos deuses (Jung, 1980, p. 81). Ao ser, de facto, a mãe da mãe, a avó é a grandiosa, ou seja,

a *grande* mãe que consegue reunir dentro de si o saber positivo (sabedoria) e o saber negativo (bruxaria). Personificaria todas as fórmulas do poder, a par das suas virtudes fabulosas e misteriosas (Jung, 1980, p. 102). Por outro lado, através da “relação de jocosidade”, confirmada nas Caraíbas e em África, a qual liga a avó aos seus netos, ela significa, sob o signo de representação, a materialização de uma continuidade escorreita. Nesse sentido, o discurso da avó constitui uma re-actualização do que foi e do que será novamente, enquanto testemunho e, ao mesmo tempo, jogo da história. Embora esteja consciente deste facto (por exemplo, p. 112), infelizmente, Cailler não deduz com clareza a conclusão a retirar: o reino da avó corresponde à outra face da presença do pai (falso ou verdadeiro, pouco importa), cujo poder é alvo de contestação no sorriso e na memória da avó. No contexto psicanalítico, é sabido que a evidenciação desta carência de ordem literal (significante) constitui a essência da cura, conforme sugerido por Serge Leclair na sua obra *Démasquer le Réel* (1971). Por significante, Leclair entende “o fenómeno da estrutura, o jogo de combinação das letras (significantes), que constitui a armadura de todas as construções representativas (ou significados).” Ademais, “o trabalho do psicanalista não se destina a viabilizar a sua absorção no jogo literal (significante) mas trazer para a luz do dia a carência que constitui a sua força propulsora e, em certo sentido, a sua ‘causa absoluta’” (Leclair, 1971, p. 23).

Miller e Cailler desempenharam de um modo soberbo a tarefa terapêutica de trazer ao de cima o receio da morte e da história que tormenta a literatura “negra”. As análises que apresentam são exemplares, estando à altura da latitude dos textos dos autores a ponto de se identificarem com eles. São merecedores da nossa atenção enquanto modelos de uma releitura dos escritores caribenhos e africanos.

Terá Dito Filosofia “Africana”?

A tese desenvolvida por Kwasi Wiredu na investigação em curso sobre a filosofia akan (ver Mudimbe, 1992) engloba três momentos. Começa por analisar aquilo que considera ser um denominador comum e subtil em termos conceptuais entre os naturalistas e os seus opositores na tradição filosófica ocidental, exactamente ao centrar as suas atenções numa grelha de contrastes (material vs. não-material, natural vs. não-natural, natureza vs. sobre-natureza). Em segundo lugar, ao aplicar esta grelha à sua esfera, afirma que nenhum destes contrastes é inteligível no pensamento akan. Em seguida, realiza um estudo da

cosmologia akan, concluindo que o pensamento akan é empírico e que o povo akan acredita que a ordem percorre a criação (ver Mudimbe, 1992). Será que esta conclusão confirma a hipótese geral de Placide Tempels (1949) sobre a ontologia dos “povos primitivos” ou as teses principais de Kagame acerca dos Banyarwanda, desde *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être* (1956) até *La Philosophie bantu comparée* (1976)? Em determinados aspectos específicos, diverge dos paradigmas de R. Horton (1981) em “African Traditional Thought and Western Science”.

Não pretendo questionar a credibilidade destas teses e hipóteses que atravessam a análise de Wiredu relativa à mundividência akan. Gostaria apenas de insistir em três questões de método, a fim de esclarecer os procedimentos intelectuais que contribuem para a conclusão de Wiredu e o seu projecto filosófico.

Em primeiro lugar, em que sentido poderemos afirmar que o projecto de Wiredu veicula a mundividência akan de acordo com uma interpretação *apropriada*? A título provisório, coloquemos entre parênteses dois problemas: o *instrumentarium* filosófico que permite a análise do autor e a minha crítica, e a noção de descolonização conceptual de Wiredu.

A distinção entre apropriado e inapropriado revela-se útil numa perspectiva filosófica. Segundo o ponto de vista da filosofia moral, por exemplo, uma boa leitura significa espremer um entendimento ético positivo a partir de um conjunto de símbolos, enunciados ou regras de comportamento. Por outras palavras, o filósofo pode investigar um sistema cultural e as suas positivities a fim de abordar as seguintes questões: Por que estamos aqui? Quais as verdadeiras razões subjacentes às motivações e acções dos Akan? Será a pessoa akan assim e assado? Por conseguinte, a leitura do significado simbólico ou real seria não só descritivo como também normativo. Por outras palavras, os valores que o filósofo ganês ou inglês projecta nos dados e na conclusão, reflectem, de alguma maneira, um conjunto de pressupostos iniciais discretos. Por outro lado, em ciência, e mesmo na filosofia, uma conotação diferente emana da expressão “interpretação apropriada”. Antes da mecânica quântica, os cientistas aceitavam, em regra, as leis de Newton. Nesse sentido, a obtenção da verdade derradeira dependia da precisão instrumental, acreditando-se que, com o aperfeiçoamento dos instrumentos das experiências, o cientista seria capaz de alcançar a simultaneidade entre imagens reais e virtuais. Em termos metafísicos, os símbolos que mediavam entre o cientista e os supostos transcendentais desapareceriam, e o cientista veria uma realidade nua, livre. Em comparação com o filósofo, o cientista newtoniano poderá adoptar uma posição não-normativa.

Existe uma última noção de “uma interpretação apropriada” que se situa algures entre o cientista social e o filósofo. Encontra-se maravilhosamente exemplificada na obra de Claude Lévi-Strauss, um filósofo de formação e um antropólogo de profissão. Dispondo de tempo suficiente para analisar e compreender uma cultura estrangeira, um antropólogo pode, em princípio, traduzir o conteúdo de tudo o que seja um conjunto de símbolos ou um conjunto de rituais e mitos para o sistema de grelhas simbólicas e culturais. De qualquer modo, Lévi-Strauss, no caso dos ameríndios, e Luc de Heusch, no caso dos africanos banto, defendem que a influência das tendências subjectivas, as quais complicam necessariamente a tradução do antropólogo, deve ser aceite como outro reflexo da actividade intelectual, da sua universalidade e, por isso, igualmente merecedora de atenção.

Nesse sentido, a avaliação de uma leitura apropriada ou inapropriada em função da divisão cartesiana entre o subjectivo e o objectivo deve constituir uma evidência. As proposições de Wiredu devem ser entendidas no quadro da circulação de um *instrumentarium* filosófico pós-cartesiano e na representação por ele pressuposta. A fim de esclarecer esta questão, recorrerei à metáfora dos modos à mesa. Um indivíduo franco-americano, perfeitamente instruído, contou-me a seguinte história há pouco tempo. Estava à mesa com a sua família francesa. Pegou no pão, tirou um pedaço delicadamente e voltou a colocá-lo na mesa, sem reparar que o tinha deixado virado para baixo, o que em certos meios franceses é um sinal de desagrado com a refeição e um insulto para o anfitrião.

Na leitura de Wiredu sobre a mundividência *akan*, o anfitrião corresponde ao *akan* comum, que, no meu entender, se veria reflectido na interpretação subjectiva de Wiredu acerca da sua própria *Weltanschauung*. Espanta-me que Wiredu não proceda a uma distinção nítida entre *saber* e *pensamento akan* no seu projecto. Com efeito, no concernente à mundividência *akan*, deve ser possível separar o *saber* enquanto “*Verstand*”, ou seja, um conjunto de princípios e normas verificáveis para o domínio do significado das coisas, do *pensamento* enquanto “*Vernunft*”, ou o impulso para o saber. Esta distinção kantiana, ao mesmo tempo, clara e implícita na reflexão de Wiredu acerca dos conceitos de *okra* e *sensum*, permitiria explicar a quem pertence a mundividência apreendida através da análise de Wiredu.

Fazendo referência a outro exemplo, podemos comparar o projecto de Wiredu em matéria de identificação da sua subjectividade com uma cultura ao empreendimento prudente de Henri Maurier, que recentemente atribuiu ao seu livro o título de *Philosophy of Black Africa* (1976) [Filosofia da África Negra] ao invés de Filosofia Africana Negra.

Esta distinção permitiu-lhe descrever criticamente o espaço de um exercício filosófico em relação às práticas africanas da vida quotidiana.

Quanto a mim, o processo, encetado por Wiredu, de apropriação de significados que definem um presente relativamente a um tempo e a um espaço designa-se de *invenção*, nas duas acepções do termo latino: *in+venire*, indo ao encontro de e, ao mesmo tempo, descobrindo e apropriando-se daquilo que Michel de Certeau apelidou simpaticamente de contrato com outro ser. Centremo-nos no maravilhoso “pecado” de Wiredu e nas suas afirmações sobre um ser determinado, o Ser Supremo. Zomba gentilmente da invenção inconsistente de J.J. Maquet relativa a um deus ruandês transcendente, supostamente incorpóreo. Estabeleceu uma oposição entre este deus e o deus do pensamento cosmológico akan, um antepassado idealizado *an indefinitum*. Ora, conheci outros deuses incorpóreos, em livros: o do povo Mongo conforme descrito por Hulstaert (1980) ou do povo Luba conforme descrito por Van Canaeghem (1956). A solução para problema não está – e receio que não poderá simplesmente estar – na aplicação da oposição entre seres e fenómenos físicos e quase-físicos. Suponho que, aos olhos de um sapateiro, podemos realmente indagar sobre o motivo pelo qual antropólogos competentes como Hulstaert (1980) e Van Canaeghem (1956), entre outros, forjaram deuses incorpóreos enquanto os estudantes africanos de filosofia – como no caso de Tshiamalenga (1977 a, b e 1980) e Wiredu – exibem uma tendência para detectar apenas um modelo antropocêntrico de deuses africanos. Estou ciente de que podemos invocar a exigência do rigor e da consciência epistemológica. Porém, gostaria de poder compreender a inconsistência metodológica de Alexis Kagame (1956, 1976), que optou por arriscar e construir a sua filosofia com base num *corpus* linguístico, evidenciando ainda uma concórdia notável com os antropólogos. Sobre esta matéria, afigura-se importante levantar a seguinte questão: qual o motivo da nossa relutância em acompanhar e confiar nos antropólogos? Provavelmente, Kagame era mais uma espécie de antropólogo do que um metafísico.

Por outras palavras, pela honra dos povos akan, inscreveria, na esteira de Foucault, o discurso filosófico nas suas próprias margens obrigando-o a enfrentar práticas discursivas de carácter não-filosófico – trata-se da minha segunda questão relativa ao método. Como possível exemplo, podemos invocar a manipulação levada a cabo por Clifford Geertz da noção de “descrição densa” de Gilbert Ryle. Eis o tema:

A piscadela é simplesmente a contracção mecânica de um olho. Porém, contrair um olho pode não ter qualquer significado ao passo que uma piscadela, mecanicamente idêntica, implica a iniciação de algum tipo de conspiração. Outra possibilidade é a de

alguém piscar o olho de um modo exagerado para parodiar o(a) seu (sua) amigo(a), após constatar uma tentativa de piscadela discreta por parte desse(a) amigo(a). Como consequência, a acção mecânica de contrair um olho adquire outro significado. A descrição densa exige ao etnógrafo a capacidade de interpretar a distinção entre todas as contracções diferentes com base na função que desempenham num dado contexto. (Geertz, 1973).

Após esta celebração da antropologia, importa esclarecer que não sou um empirista. Encaro o empirismo com bastante desconfiança, na medida em que constitui uma espécie de simplificação do fenómeno sobre o qual comenta. Em termos concretos, a afirmação de que a cosmologia akan é aquilo que não é afigura-se válida, pese embora a expressão aparentemente ambivalente. Com efeito, na minha óptica, corresponde a um discurso produzido por uma multiplicidade de seres que se destina a esses mesmos seres. Além disso, em sentido estrito e recorrendo ao vocabulário sartriano, estes seres não podem ser apenas aquilo que são. A sua redução ao estatuto de um vago ser-em-si, tal como o fazem os etnofilósofos comuns, constitui uma impossibilidade. Por outras palavras, é meu profundo desejo que Wiredu pudesse pronunciar-se com maior clareza a partir da sua própria localidade existencial como sujeito. De um modo mais abstracto, diria que o *Cogito* representa um modo de pensamento radical e consciente de si mesmo, passível de ser desenvolvido num discurso em que a auto-invenção e as suas ramificações se podem tornar esquemas da ciência social.

Insisto, por conseguinte, num paradoxo, e trata-se da minha última questão de método, a qual remete para a mediação linguística: Wiredu fala uma “língua britânica”. Estou a lê-lo em “francês”. Quais as consequências para a mundividência akan em particular e para a filosofia “africana” em geral? O conceito de alienação referido na sua exortação a uma descolonização conceptual pode ser utilizado a propósito do nosso diálogo complexo. Porém, talvez seja uma armadilha maravilhosa. Aquilo que está em jogo parece ser uma questão de método, sobretudo. Segundo creio, esta resume-se às nossas próprias escolhas subjectivas para pensar a prática filosófica em África. Assim, o nosso desacordo testemunha as nossas próprias convicções: a filosofia enquanto pensamento crítico, mesmo sobre os Akan, só pode ser antidogmática pois, tal como afirmado outrora por um colega, constitui sempre uma luta contínua pelo significado, necessariamente insegura, incerta e, por isso, resistente a todos os resultados e axiomas, até os seus.

Actualmente, exerço as funções de editor-chefe de uma enciclopédia de religiões e filosofia africanas na qual Wiredu assume um papel predominante, o que me vinculou ao próprio conceito de filosofia

“africana”. Permitam-me que reformule esta ambição de praticar filosofia em África; ou, mais especificamente, a ambição dos filósofos que por acaso são negros. De facto, resta-me somente aludir à minha própria experiência e, portanto, à minha própria subjectividade.

Um colega africano na École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris tem trabalhado, há alguns anos, como editor no projecto de uma enciclopédia de culturas africanas. Em virtude do seu âmbito e da sua ambição, o empreendimento traz à memória duas colecções históricas de proporções monumentais: a *Cambridge History of Africa* composta por vários volumes (1975) e a colecção da UNESCO. No domínio da literatura, Ambroise Kom, dos Camarões, editou recentemente um dicionário enciclopédico de literatura africana. Neste momento, nos Estados Unidos, Ruth Stone está a editar uma enciclopédia de música africana na Universidade de Indiana, que irá concorrer com outro projecto da mesma natureza apoiado pela UNESCO; e John Johnson, também da Universidade de Indiana, está a editar uma enciclopédia de folclore africano. Quando, há quatro anos, recebi o convite da Garland Publishing Company para assumir o cargo de editor-chefe de uma enciclopédia de religiões e filosofia africanas, pensei em garantir a colaboração de académicos conceituados nos domínios das humanidades africanas, das ciências sociais e da teologia. De entre as personalidades por mim contactadas estava John Middleton, Professor Emérito de Antropologia da Universidade de Yale, a quem dirigi um convite para integrar o conselho editorial. Na sua resposta informou-me de que aceitava participar no projecto e que, em princípio, seríamos concorrentes pois estava a desempenhar as funções de editor-chefe de uma enciclopédia da Simon and Schuster sobre a África Subsariana.

Obviamente que algo estava a acontecer e, a meu ver, tratava-se de uma situação simultaneamente paradoxal e interessante. Todas estas enciclopédias estavam dotadas de um determinado significado em termos de uma reavaliação do nosso saber sobre África, e de uma produção de um saber novo e actualizado. O acontecimento afigura-se surpreendente se tivermos em linha de conta um conjunto de factores: a recessão; o número limitado de africanistas comparados ao exército de especialistas sobre a civilização europeia; a crise e os orçamentos reduzidos dos centros e programas de estudos africanos e afro-americanos. O paradoxo assume a forma de uma pergunta – ou melhor, suscita uma série de perguntas: a) Como explicar a presente ocorrência de investimentos económicos e financeiros desta natureza? b) Que tipo de urgência exigiria um esforço destes? c) Será possível aventar que determinados editores se transformaram, qual milagre, em servos

laboriosos do saber a ponto de promoverem, ou melhor, de tentar conferir visibilidade a uma nova vontade de verdade que alguns de nós poderíamos reportar às tendências responsáveis pela organização dos nossos domínios de actuação desde finais da década de 1940 e inícios da década de 1950? Com intuito de mencionar apenas alguns nomes nos estudos africanos, penso em antropólogos e sociólogos como Marcel Griaule, Georges Balandier, Luc de Heusch e Victor Turner; historiadores como Catherine Coquery-Vidrovitch, Joseph Ki-Zerbo, Jean Suret-Canale e Jan Vasina; filólogos como Alain Bourgeois, Engelbert Mveng, e Frank Snowden; teólogos como Henri Gravrand, John Mbiti e Vincent Mulago; filósofos como Placide Tempels, Alexis Kagame, Frantz Crahay, Paulin Hountondji; e, claro, de ideólogos como Cheikh Anta Diop, Jomo Kenyatta, Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Jean-Paul Sartre e Léopold Sédar Senghor.

Deveremos acreditar num milagre? Como explicar o interesse, a dedicação e a generosidade dos editores? Uma vez que, por formação e vocação, recusamos milagres (*Timeo Danaos et dona ferentes*), nos Estados Unidos, a maioria de nós, editores-chefes de enciclopédias africanas, optámos pelo princípio da colaboração, em detrimento da regra capitalista da concorrência: consultamo-nos uns aos outros sobre os nossos projectos, trocamos informações e até integramos os nossos respectivos conselhos consultivos.

Questões de método, questões de filosofia

Na qualidade de editor-chefe da enciclopédia de religiões e filosofia africanas, deparo-me, mormente, com três pesadelos. a) Problemas de cariz intelectual e ideológico. Como organizar este novo saber sobre as religiões e a filosofia africanas? Ademais, como separar, neste *corpus*, os saberes africanos (saber em geral) dos conhecimentos (saber organizado em disciplinas e devidamente especificado – por exemplo, matemática, geografia ou filosofia)? b) Problemas de história e epistemologia, na acepção particular descrita e ilustrada por Louis Althusser a respeito de Marx. A título exemplificativo, como passar de uma generalidade um, que constitui o êxtase de uma confusão na qual a ciência e a ideologia se misturam, para uma generalidade três, ou uma nova ciência ou um novo saber, graças à generalidade dois, ou uma ciência prática e crítica? Permitam-me que esclareça este ponto. A prática “etnofilosófica” na filosofia africana (ou seja, a convicção de que existe “lá fora”, na vida quotidiana, uma filosofia implícita susceptível de ser revelada por um observador atento através do recurso a um

instrumentarium filosófico rigoroso), conforme realizada por Placide Tempels e os seus discípulos, demonstra um culto da diferença desidioso mas sincero. Ao reconhecer este facto, creio que poderemos inscrever, na enciclopédia, este momento e a sua ingenuidade na história da filosofia africana da mesma forma com que consideramos os pré-socráticos os antepassados da filosofia grega. c) Por fim, problemas de ordem filosófica, os quais já foram mencionados.

Deverei sublinhar que a filosofia, na acepção grega da sua génese e no verdadeiro significado da sua tradição, assim como nas suas práticas contemporâneas, se define a si própria como saber e disciplina, da mesma maneira como nós entendemos a história, a economia, a astronomia e a botânica enquanto saberes? Todavia, corresponde também a muito mais do que esse tipo específico de saber determinado. Podemos, por exemplo, pensar na definição metafórica da filosofia como uma árvore, apresentada por Descartes. Não poderemos contemplar a possibilidade de considerar a filosofia como aquele discurso susceptível de transcender dialogicamente três níveis complementares, remetendo para o trabalho de Paul Ricœur: a) o nível dos discursos e das interpretações dos acontecimentos fundadores de uma cultura; b) o nível de discursos de peritos que realizam práticas disciplinares ou, por outras palavras, aquilo que pode ser considerado como discursos científicos; c) por último, um terceiro nível, designadamente o da filosofia. Que fique bem claro: por filosofia, entendo um discurso explícito, crítico, autocrítico e sistemático assente na linguagem e na experiência do primeiro e do segundo níveis, com os quais não se funde, apesar de não se verificar uma relação totalmente autónoma, porquanto foram esses mesmos níveis que tornaram a filosofia possível e concebível inicialmente.

De facto, podemos indagar acerca dos princípios metodológicos basilares que organizariam não apenas as religiões e a filosofia africanas na sua economia geral como também a tabela de entradas, o seu número, as variações em termos de extensão, além da sua complementaridade. Seleccionei dois princípios essenciais: quanto ao primeiro, caracteriza-se por ser clássico e inspirado na obra centenária, *French Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, comumente designado de *Lalande* (o nome do seu primeiro editor) nos círculos francófonos. O princípio estipula o seguinte: apresentar descrições semânticas que esclarecem um determinado conceito, evitando em absoluto qualquer confusão, erro ou sofisma. As definições deveriam estar cultural e historicamente fundamentadas. Com efeito, citando Lalande novamente numa alusão a Schopenhauer, a filosofia que afirma estar desprovida de apriorismos constitui um charlatanismo filosófico. No meu caso, devo reconhecer dois *a priori*: um etnográfico e outro técnico.

Nas suas duas acepções, a filosofia africana (enquanto uma disciplina crítica, autocrítica e sistemática e uma *Weltanschauung*) remete obrigatoriamente para contextos etnográficos e, conforme sublinhado noutra ocasião, a um contexto epistemológico que distingue *saber* de *conhecimento*. Numa nota à sua tradução inglesa de *A Arqueologia do Saber*, do falecido Michel Foucault, M. Sheridan Smith realça que “o termo inglês ‘*knowledge*’ corresponde à tradução dos termos franceses ‘*connaissance*’ e ‘*savoir*’. *Connaissance* indica [...] a um determinado corpus de conhecimento, a uma determinada disciplina – biologia ou economia, por exemplo. Ao *savoir*, normalmente definido como o conhecimento em geral, a totalidade de *connaissances*, Foucault confere uma dimensão subjacente em vez de global.” Tornando esta diferenciação ainda mais complexa, Foucault especifica que “por *connaissance*, refiro-me à relação do sujeito ao objecto e às regras formais que a regem. *Savoir* corresponde às condições necessárias num dado período para que este ou aquele tipo de objecto seja dado ao *connaissance*, e para que este ou aquele enunciado seja formulado” (1982, p. 15). No fundo, a distinção no francês advém da divisão de duas áreas conceptuais bem-definidas nas línguas românicas. O *savoir* em francês, por exemplo, equivale ao espanhol *saber* e ao italiano *sapere*. Significam ‘possuir o conhecimento de, ser capaz de, ter consciência de’. Por outro lado, *connaissance*, um substantivo relacionado com o verbo *connaître*, tem como equivalentes *conocimiento* e *conocer* em espanhol, a par de *conoscenza* e *conoscere* em italiano, cujos significados básicos são “saber, distinguir, fazer ideia ou ter noção de.”

O segundo *a priori*, de cariz técnico, emana das directrizes de André Jacob presente na sua *Encyclopédie philosophique*, publicada recentemente. Afigura-se estritamente organizacional: a) apresentar um máximo de entradas conceptuais dentro de um espaço mínimo e, ao fazê-lo, respeitar os requisitos em matéria de inteligibilidade e eficiência intelectual; b) alcançar uma distribuição racional entre o clássico e o contemporâneo, o conhecido e o desconhecido da tradição filosófica. Neste ponto, recordo-me do desejo de Michel Foucault em *A Ordem do Discurso*: se a filosofia deve iniciar-se como discurso absoluto, o que acontecerá no caso da história, e que início é este que começa com um indivíduo singular, numa sociedade e numa classe social, no meio de uma luta?” Ambos os princípios são já, em si, programáticos e manifestam alguns dos aspectos mais complexos com que me vi confrontado: a) a universalidade de determinados conceitos (finitude vs. infinitude, bem vs. mal, etc.); b) a pertinência de comparações baseadas em textos traduzidos; c) o conceito de etnocentrismo como uma marca da incomensurabilidade entre textos e culturas, e ainda como uma interrogação. Frisando este último

ponto: nós, todos nós, falamos e analisamos as situações a partir de um dado local, e contestar este facto em específico já constitui por si uma questão importante. Uma solução simples seria considerar a prática concreta da etnografia.

A filosofia e a prática da etnografia

The Missionary and the Diviner, de Michael C. Kirwen (1987), constitui uma ilustração exemplar e perturbadora. Na sua introdução ao livro, Laurenti Magesa observa que este “aborda o que será, porventura, uma das preocupações mais centrais da teologia africana nos dias de hoje. Numa perspectiva cristã, qual o valor da automanifestação divina pré-cristã em África?” (Kirwen, 1987, p. vii). Trata-se de um livro inserido na problemática da teologia africana da enculturação. Michael C. Kirwen, um missionário Maryknoll na Tanzânia desde 1963, relata a sua experiência pessoal, escrevendo o seguinte:

Vivo em África, como missionário, há mais de vinte anos e ao longo desse período os meus amigos africanos imprimiram em mim marcas e alterações profundas. Não me “converti” a uma religião diferente do Cristianismo, mas, graças aos seus ensinamentos, passei a compreender e a viver a minha religião de um modo diferente e mais pleno. Na verdade, muitos dos meus amigos africanos converteram-se ao Cristianismo; sentir-me-ia envergonhado se isso não implicasse um aprofundamento da sua estima pelas suas próprias crenças africanas visando o seu aperfeiçoamento humano. (1987, p. xiv).

O livro em questão corresponde a uma ferramenta pedagógica: uma introdução às práticas missionárias em África no tempo presente. Kirwen enceta uma conversa com um médico adivinho-bruxo sobre certos temas como a ideia de Deus, a fonte do mal, a adivinhação, a recordação ou a ressurreição, entre outros. Os diálogos são contextualizados e privilegiam uma epistemologia explicitamente pluralista, procurando seguir “o estilo conversacional [...] de um adivinho Luo da Aldeia de Nyambogo na região de Mara Norte, Tanzânia” (Kirwen, 1987, p. xxv). Contudo, estamos perante uma montagem: “o adivinho presente no livro é uma figura composta”, mas “os locais e as cenas patentes no livro são descrições de sítios e acontecimentos reais.” “Além disso, as conversas apresentadas [...] são inspiradas em discussões verdadeiras; não são inventadas” (Kirwen, 1987, p. xxiv). Por outro lado, importa notar que o autor insiste na singularidade do seu método dialógico:

[As] palavras, apreciações e observações [do adivinho] foram retiradas de sessões de investigação importantes que realizei – juntamente com os meus estudantes e informadores africanos – contando com a participação de vários líderes religiosos africanos durante um período de 10 anos, entre 1974 e 1984.

Os comentários incluídos em cada capítulo visam definir os aspectos e dilemas pertinentes suscitados pelas conversas, os quais se afiguram relevantes para os cristãos do mundo ocidental. Uma reflexão desta natureza representa um tipo de missão inversa na qual a teologia africana tradicional desafia, critica e enriquece a teologia cristã ocidental. (Kirwen, 1987, pp. xxiv-xxv).

A obra recebeu elogios na Tanzânia. Segundo Joseph T. Agbasiere do Centro Pastoral Gaba, “trata-se de um livro devidamente fundamentado (...) cuja leitura é recomendada a todos os agentes pastorais sérios e teólogos transculturais”. B. A. Rwezaura, da Universidade de Dar es Salaam, por seu turno, acrescenta que “Kirwen conjugou habilmente um conhecimento profundo sobre a teologia cristã, os vários anos em que trabalhou produtivamente como pastor na Tanzânia e uma busca sistemática e incansável por explicações empíricas para a coexistência intrincada entre o Cristianismo e as religiões indígenas africanas.”

A nossa tendência seria confiar nestes especialistas apesar de o método utilizado por Kirwen retirar a sua força de técnicas concordistas que parecem confundir os *documentos* da revelação, o *vouloir dire*, ou a mensagem dos deuses, atribuídos a duas tradições radicalmente diferentes, e o *vouloir dire*, ou o significado apreendido, que funda as crenças de Kirwen e dos seus colegas africanos. Seja como for, a montagem deu origem a um ensaio que, na realidade, é ficcional. Poderia ter sido igualmente transformado num romance, e a sua credibilidade e o seu gládio saíam intactos. Com efeito, tanto o ensaio quanto o potencial romance situar-se-iam num ponto de cruzamento entre as crenças e práticas religiosas e sociais africanas, e a imaginação poética e as técnicas teológicas de Michael Kirwen. Partindo de uma perspectiva estritamente etnográfica, creio ser possível, em princípio, apreender e descrever em qualquer sociedade as ligações e as formas de articulação existentes entre o *pensamento* (*le pense*) e o formulável, entre aquilo que foi pensado e aquilo que foi ou pode ser formulado, e a sua relação com aquilo que foi *exteriorizado* e deve ser observável em traços socio-históricos. Uma análise desta natureza permite classificar e explicar a inteligibilidade dos comportamentos, face a representações culturais localizadas e, assim, na verdadeira tradição da antropologia cultural, descrever redes autóctones de saberes e conhecimentos locais. Monografias recentes e inteligentes ilustraram este ponto de um modo brilhante, de entre as quais citarei três: *West African Sufi*:

The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal (1984), de Louis Brenner, que corresponde a uma exploração da “demanda espiritual de Cerno Bokar” e, nas palavras de Brenner, “um estudo sobre a interacção entre, por um lado, a influência do seu ambiente social e religioso e, por outro, a sua ânsia pessoal de encontrar a ‘Verdade’”; *Social Facts and Fabrications: ‘Customary’ Law on Kilimanjaro 1888-1980* (1986), que, no fundo, versa sobre lacunas e descontinuidades entre “a lei praticada na vida de um povo (os Chaga) e a lei praticada nos tribunais”; e *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought* (1986), que reúne a prática da vida quotidiana, as representações e os procedimentos dos Kaguru para a formação de conceitos morais.

Apesar de, à semelhança das línguas românicas, distinguir entre os conceitos de “pensamento” e “conhecimento”, a língua inglesa, no que se refere ao último, não separa os valores especializados de dois conjuntos complementares de conceitos: por um lado, *savoir, saber, sapere, e por outro, connaître, conocer e conoscere*. É possível imaginar o meu problema. Trata-se de uma questão fulcral no que diz respeito à enciclopédia. De facto, verifica-se a oposição de duas ordens conceptuais, seja de uma forma implícita ou explícita. A primeira, provavelmente a ordem mais visível, refere-se a, e articula, análises históricas e antropológicas sobre as transformações que proporcionaram uma nova geografia continental e promoveram novos sistemas de saberes e conhecimento em África, sobretudo a partir do contacto com o Ocidente. Estas novas sequências enfrentaram, despedaçaram ou simplesmente desarticularam formas e práticas antigas do conhecimento. O facto de estas formas consideradas “tradicionalistas” não terem desaparecido deve ser óbvio ao atentarmos nas contradições actuais que existem por todo o continente, sobretudo entre os processos de produção e as relações sociais de produção, entre a organização do poder e da produção e, por outro lado, os discursos políticos. Com efeito, as culturas africanas dispuseram e dispõem de saberes e conhecimentos próprios, os quais estão inscritos em, e dependentes de, tradições. Todavia, creio que seria ilusório encetar em busca por tradições africanas originárias, puras e definitivamente fixas, mesmo no período pré-colonial. A propósito da herança africana (*Consciencism*, 1960), era o entender de Nkrumah que a experiência colonial e o seu poderoso legado exemplificavam algo que, em termos de conhecimento e experiência, ocorria desde séculos, designadamente aquilo que os franceses designam de *métissage* (miscigenação), na acepção desenvolvida por Jean-Loup Amselle recentemente na sua obra *La Raison Métisse* (1990). A realidade das miscigenações desafia a ideia de tradição enquanto essência pura que testemunha o seu próprio ser originário. Na sua obra *Paths in the*

Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa (1990), Jan Vasina demonstrou recentemente e de um modo convincente que as tradições não são fixas: constituem, de facto, continuidades, mas também descontinuidades; são “processos”, “desenvolvimentos únicos que emanam de princípios básicos e estáticos.” Em suma, conforme explicado por Jan Vasina:

as tradições são processos que se regulam a si próprios. São compostas por um corpo colectivo mutável e herdado de representações cognitivas e físicas partilhadas pelos seus membros. As representações cognitivas são o núcleo porquanto informam a inteligência do mundo físico e elaboram inovações, com o intuito de atribuir um significado a circunstâncias mutáveis no reino físico, concretizando-o em termos dos princípios orientadores da tradição. Essas inovações, por sua vez, alteram a substância do próprio mundo cognitivo. (Vasina, 1990, pp. 259-60)

Por conseguinte, só podemos estar dispostos a reconhecer descontinuidades históricas e intelectuais, rupturas sociais e negociações políticas das tradições africanas. As formações discursivas em África ou noutra local não constituem genealogias escorregadas de saberes e conhecimento, oferecendo antes tabelas de dissensões de ordem intelectual e epistemológica que demonstram aculturações fabulosas.

Uma prática africana da filosofia

Em nome da filosofia, ou melhor, em fidelidade à prática rigorosa da disciplina, o meu colega e amigo Kwasi Wiredu, do Gana, tem vindo a questionar, ao longo dos últimos anos, a concepção do universo advogada pelos Akans. O seu argumento primacial assenta em três aspectos. Em primeiro lugar, procede à separação entre os naturalistas e os seus opositores na prática filosófica ocidental, o que, logicamente, postula interpretações antagónicas acerca de determinadas dicotomias binárias, tais como natural *versus* não-natural, material *versus* não-material, natural *versus* sobrenatural, etc. Em segundo lugar, a partir das deduções resultantes da análise anterior, Wiredu pode afirmar que estas oposições não são inteligíveis na concepção akan. Todavia, contrariamente à afirmação de Wiredu – também ele um filósofo de formação ocidental – tecem comentários e fornecem explicações a seu respeito aos seus companheiros akan e a todos nós, e em nome da filosofia, alegam transcender pelo menos duas tradições, a ocidental e a sua própria. Por fim, centrando-se na cosmologia akan, Wiredu descreve as suas características principais: trata-se de um conjunto empírico baseado

na crença de que existe uma ordem inerente à criação. Com efeito, podemos interrogar-nos sobre se esta ordem não constitui uma modelo reconstruído de uma proto-prática que Wiredu pensa ter encontrado na sua investigação. Ao longo do seu projecto, evita com prudência uma diferenciação clara entre *saber* e *pensamento*, apesar de referi-la na tensão que forja entre *okra* e *sansum*, na qual, ingenuamente, tenderia a identificar a oposição kantiana entre *Verstand* e *Vernunft*.

A prática filosófica de Wiredu ou da enciclopédia desafia os limites que circunscrevem os conhecimentos, as suas migrações e as suas capacidades de alteração e transformação das memórias. Desde que comecei o meu trabalho no projecto da enciclopédia, fui inundado pela certeza de ser “colonizado” por três tipos principais de conhecimentos antigos. O primeiro corresponde a um conhecimento (*saberes e conhecimentos*) que depende de um poder político: expande-se “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”; ou, segundo a revelação absoluta do Corão: esta é a Palavra de Deus ao Seu Profeta. No âmbito dos estudos de Pierre Bourdieu, trata-se de um conhecimento que maximiza a riqueza material e simbólica dos profetas e dos missionários. O segundo tipo é de natureza genealógica: por que motivo devo remontar a Platão ou Santo Agostinho para abordar a história intelectual das culturas africanas? O que me leva ao último tipo de conhecimento que me afronta: em termos metodológicos, caracteriza-se por ser secular e, por definição, utilizável devido à sua eficiência e às moralidades dos seus efeitos no meu pensamento. Refiro-me, por exemplo, ao conhecimento de disciplinas como a antropologia e a história.

Para mim, a totalidade destes conhecimentos parece funcionar como uma ficção. Serão reais? Em todo o caso, a meu ver, apresentam uma natureza idêntica à dos mitos magnificamente analisados por Luc de Heusch na sua obra *The Drunken King* (1982). Todavia, não consigo imaginar a enciclopédia que estou a dirigir sem eles. Em *The Practice of Everyday Life* (1984), Michel de Certeau observou com propriedade que “o postulado antigo da invisibilidade do real foi substituído pelo postulado da sua visibilidade. O panorama sociocultural moderno refere-se a um “mito”. Este panorama define o referente social através da sua visibilidade (e, portanto, da sua representatividade científica ou política); articula sobre este novo postulado (a convicção de que o real é visível) a possibilidade do nosso saber, das nossas observações, das nossas demonstrações e das nossas práticas”.

Nesta obra, procurei explicar que a desordem epistemológica e intelectual representada pela minha leitura também constitui, efectivamente, uma questão política. O saber articulado na futura enciclopédia testemunhará uma vontade de verdade e, como tal, pode ser desde logo pleiteado.

Coda

On demandait à Socrate d'où il était. Il ne répondait pas: d'Athènes; mais: du monde. Lui, qui avait son imagination plus pleine et plus étendu, embrassait l'univers comme sa ville, jetait ses connaissances, sa société et ses affections à tout le genre humain, non pas comme nous qui ne regardons que sous nous.

– Montaigne, *Essais*, 2, p. 26

São estas as histórias para os meus filhos. Podem afigurar-se difíceis, mas na realidade não o são. Tudo depende do modo como são contadas. Poderão perguntar-me: porquê estas e não outras? E por que motivo reduzi, de facto, a um parecer subjectivo a complexidade dos significados possíveis inerentes aos vários capítulos? Quererá isto dizer que a minha reflexão optou claramente por não ir além deste exercício e, no que se refere à prática dos estudos africanos, quais as suas implicações, sobretudo quando realizada por um africano?

As minhas histórias contêm vazios. Afigura-se evidente o facto de ter organizado temas e motivos, períodos históricos e discursos com a finalidade de transmitir aos meus filhos, e aos elementos da sua geração que leiam estas páginas, aquilo que, no meu entender, constitui a dimensão mais importante de uma alienação e o exercício das suas formulações. Em caso de embate contra um oponente que, explorando os meus maiores pesadelos, argumentasse, por exemplo, na voz do inimigo invisível de Michel Foucault, que “é como se tivesse utilizado, em vez de um trabalho empírico e sério [...], dois ou três temas que, na verdade, constituem extrapolações em vez de princípios necessários,” diria o seguinte: ao falar aos meus filhos, tenho falado comigo próprio; tenho reflectido sobre alienações, e as interpretações que as viabilizaram em “linguagens” reais e concretas; o meu empreendimento baseou-se na recuperação das lições aprendidas com personalidades pertencentes a uma geração anterior à minha, entre as quais, o meu antigo professor, Willy Bal, Emérito da Universidade da Lovaina, a quem também dedico a presente obra. Na minha própria acção de contar histórias, incorporo efectivamente um desejo silencioso: falando como que em suspenso

entre discursos passados e o silêncio de uma promessa, optei por não excluir associações (em termos de analogias possíveis) e muito menos impor uma genealogia intelectual (em termos de interpretação de tradições e ideias; analisando, deslocando, expondo e resistindo a este passado; estas ideias nas quais as genealogias, por sua vez, se reflectem).

Suspensão entre, e alheio a, dois momentos – na realidade, o meu passado e o meu depois – tinha consciência de que poderia evidenciar com rigor o tema kantiano da permanência e, nas contradições do meu compromisso metodológico, me identificar com todas as perguntas que, *ad vallem*, poderiam incidir sobre aquilo que Willy Bal tem enfrentado há anos.

Na sua comunicação de 9 de Junho de 1990, dirigida à Academia Belga, sobre “Confidences d’un Wallon ‘wallonnant’ et ‘tiers-mondialiste’”, Willy Bal glosa sobre a prática da sua disciplina através de uma reflexão a respeito da sua vida e do seu meio humano, expondo uma análise que, para muitos, poderá funcionar como uma ilustração da fusão entre o Mesmo e o Outro, graças a uma vontade consciente de reunir numa afinidade memórias aparentemente diferentes e até antagónicas.

Vejo todos estes homens despojados da sua humanidade, sendo, em seguida, registados e considerados meros “bocados de ébano”. Ouço o Grande Rei Cristão a lançar as suas embarcações numa conquista “de almas e especiarias”. O velame carnal das almas pode ser exaurido pelo escorbuto e pela disenteria, pois, em todo o caso, a alma beneficia da salvação pela graça do baptismo. Porém, as especiarias devem chegar em segurança ao porto, com o seu sabor garantido, prontas para desencilhar o tesouro real. Ilha da Goreia: o pôr-do-sol sobre um mar agitado, contemplado por entre as grades da clausura. Quem contará, um dia, o segredo ou desespero penetrante daqueles corações de madeira de ébano?

Percorro assim a esterilidade dos registos, dos arquivos, das relações, da história, que evidenciam uma acentuada reserva face aos “pequenos”. numa tentativa de decifrar o palimpsesto dos camponeses. Contudo, tacteio igualmente na matéria viva das minhas próprias memórias, daquilo que vi, ouvi e vivi.

Tenho a felicidade de dispor de duas memórias: uma imediata, próxima, crua, forjada pela experiência, incrustada, por vezes, como dolorosos depósitos de cálcio nos meus ossos, nas minhas articulações, nos meus músculos, nas minhas mãos; a memória de um pastor, um lenhador, um ceifador, um cativo, um camarada.

E depois uma memória profunda, distante, celular, uma memória do salmão a nadar contra as correntes e sobre as represas até alcançar as águas da desova, uma memória secreta amarrada a uma pedra de calcário, decifrando o sussurro da água subterrânea que irriga os meus genes.

Sigo em frente, desta forma, reconstruindo um Terceiro Mundo global, do Norte e do Sul, do passado e do presente, das nossas aldeias e dos longínquos quilombos da Amazónia, das tradicionais aldeias de cabanas, das favelas, dos musseques, desde a minha terra natal de Odrimont até à Bahia de todos os santos (e de todos os pecados), tão cara a Jorge Amado.

Todos estes camponeses, com ou sem terra, apegados ou arrancados da terra, costumavam falar, e ainda falam. Alguns, os enraizados, têm, até hoje (ou tiveram, até muito recentemente), como único meio de comunicações diárias as suas línguas tradicionais, locais e regionais. Em regra, estes sistemas comunicacionais não são legitimados pelos poderes vigentes e, por essa razão, não recebem a designação de língua. Outros, os imigrantes desenraizados e errantes, pessoas que procuram um meio de sobrevivência, são obrigados a encontrar uma forma de comunicar com humanos dotados de uma superioridade económica, militar e técnica. As línguas pidgin correspondem à economia dos balcões coloniais do litoral, das transacções puramente comerciais. A economia da plantação, assente primeiro na escravatura e na miscigenação, ditou o surgimento do chamado crioulo vernáculo. A colonização e o neocolonialismo da era moderna travaram conhecimento com outras línguas e culturas de poder e prestígio desiguais, cujo resultado é a interferência linguística, tal como verificada na África Negra. Outro resultado consiste em coordenar uma aproximação dos meios de comunicações quando a necessidade e a urgência de comunicar transcendem largamente as possibilidades de aprendizagem. Daí o nascimento do francês-tiraillou, petit nègre ou do pretoguês de Luanda. Por vezes, verifica-se a formação subsequente de uma língua intermediária, de que é exemplo o francês “popular” da Costa do Marfim.

Em suma, a variedade desempenha, no seu todo, um papel, esse mosaico de línguas de todas as proveniências e de todas as funções, as quais, segundo as latitudes e os continentes, eram comumente designadas por autores franceses sinceros de séculos anteriores através de fórmulas tão sintéticas quanto simétricas e desprovidas de encanto: “o patoá dos selvagens, o patoá dos negros, o patoá dos camponeses.” O competente filólogo, J. Marouzeau, definiu a palavra “patoá” (que, como nota, é específica do francês não tendo um equivalente exacto em nenhuma outra língua europeia que seja do meu conhecimento) nestes moldes: “Este termo designa, em regra, as línguas locais utilizadas por uma população considerada inferior àquela que representa a língua comum e circunjacente.”

Era isto que vos estava a dizer: selvagens, negros e camponeses... (Bal, 1990, pp. 112-14).

Partindo desta formulação magnífica de Willy Bal, poderei afirmar simplesmente que o presente livro assenta numa construção para a qual tendi através de enunciados e descrições de uma “ideia” polisémica de África, convencido de que as suas interpretações (no colonialismo, por exemplo) não coincidem com a complexidade das regras

da sua formação. Isto se, de facto, após Bal, aceitarmos o rigor de conceber a diferença com seriedade e nos submetemos às exigências tanto de uma análise regressiva quanto de um confronto e acompanhamento das figuras constritivas desta ideia até aos nossos dias. Procurei demonstrar e definir a formação desta ideia e a sua complexidade, sublinhando assim os seus aspectos nas apreensões cognitivas. O facto de este livro começar e terminar como um monólogo subjectivo acerca de memórias e interpretações aponta igualmente para *uma forma* de tratamento e interpretação da história dos conceitos. Em termos mais prosaicos, conforme referido por Jack Goody, será que a escrita desta história a torna também um acontecimento moderno? Com efeito,

A escrita oferece-nos o ensejo de [...] um monólogo, muitas vezes impedido pela comunicação oral. Permite ao indivíduo “expressar” os seus pensamentos minuciosamente, sem interrupção, corrigindo e apagando, segundo determinadas fórmulas apropriadas. Evidentemente que este propósito requer não apenas um modo de escrita, mas uma escrita cursiva e os instrumentos específicos que propiciam um registo célebre. Para efeitos de registo de um discurso interno ou externo, pensamentos ou fala, a caneta e o papel são manifestamente melhores do que o estilete e o barro, tal como a estenografia é mais eficiente do que a escrita por extenso, e a máquina de escrever eléctrica mais eficiente do que a manual. (Goody, 1977, p. 160).

É possível constatar que, actualmente, ainda existe uma ideia de África. No continente, esta é concebida à luz das dissociações coloniais, articulando-se como uma releitura do passado e uma demanda contemporânea por uma identidade. Nas suas manifestações prudentes, esta ideia assume-se como uma afirmação de um projecto nascido de uma combinação de elementos diferentes e, amiúde, contraditórios, designadamente as tradições africanas, o Islão, a colonização e o Cristianismo, reunidos por Ali Mazrui na sua série *The Africans: A Triple Heritage*. Nas suas operações, esta ideia é igualmente produto de negociações práticas e enunciativas complexas entre, por um lado, as noções polissémicas de raça, ethnos, nação, indivíduo e humanidade (nesse sentido, dificilmente poderá ser reduzida a uma essência), e, por outro, os povos que utilizam, delimitam ou lidam com estes termos. Com efeito, a qualificação desta ideia pauta-se por conjuntos de memórias compósitas, que constituem sistemas gratuitos de reminiscência. Convergem elementos e experiências diversos, permitindo enfatizar determinados aspectos e, voluntária ou involuntariamente, esquecer ou, pelo menos, minimizar outros.

Neste livro, a sequência de análises centrou-se em duas questões importantes e primaciais: em primeiro lugar, a tematização greco-romana

da alteridade e a sua articulação em determinados conceitos como “barbárie” e “selvajaria”; em segundo lugar, o processo intrincado através do qual a ideia de África foi organizada na Europa. Em todo o caso, a constatação de que, desde o século XV, a vontade de verdade na Europa parece abraçar, na perfeição, uma vontade de poder revelar-se perturbadora. Cadenceiam e justificam-se mutuamente e, em três momentos extraordinários recentes, também se comprometeram mutuamente: o tráfico de escravos, o colonialismo e o nazismo. Com a bênção das mais altas instâncias religiosas e intelectuais, a expansão da Europa além-mar iguala-se à da escravatura e da sua prática em nome da civilização e do Cristianismo. Esse mesmo desígnio dita a implementação das regras do colonialismo no século XIX por parte da Europa, gerando, a partir do seu próprio quadro histórico e cultural, um conjunto de modelações inquietantes, entre as quais o nazismo, no século XX. Estas monstruosidades exerceram um impacto sobre a ideia de África. Nesse sentido, podemos reflectir sobre as semelhanças e ligações estruturais que exibem com a vontade ocidental de saber e a vontade de poder. Os casos do tráfico de escravos e do colonialismo parecem óbvios. Quanto ao nazismo, que, em certa medida, constitui uma síntese de ambos, permitam-me citar apenas o parecer controverso, radical e veemente de Aimé Césaire:

Seria profícuo estudar clinicamente e em pormenor o comportamento de Hitler e do hitlerianismo, assim como revelar ao burguês do século XX, tão distinto, tão humanista, tão cristão, que ele alberga dentro de si um Hitler silencioso, que Hitler *habita* nele, que Hitler constitui o seu *demónio*, que se ele vitupera, é por falta de lógica, e, em suma, o que ele não perdoo em Hitler não é *crime* em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si mesmo*, mas sim o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco, a aplicação de procedimentos colonialistas na Europa, que, até ao momento, se destinavam apenas aos árabes na Argélia, aos *coolies* na Índia e aos negros da África. (Césaire, 1955, p. 12).

A fim de sintetizar os pontos essenciais do presente livro, dois aspectos afiguram-se manifestos. O primeiro prende-se com a complexidade da ideia de África e as práticas discursivas múltiplas e contraditórias que suscitou, as quais, a meu ver, não estão de todo explicadas com clareza e rigor, ou mesmo sugeridas, neste contributo. Gostaria de acreditar que, pese embora as suas limitações, o meu enfoque em textos perfeitamente não-representativos (tais como a fábula de Hércules, e o tratado de Burton sobre a melancolia) e em questões essencialmente teóricas (como no caso do relativismo cultural e da arte primitiva) demonstra, pelo menos, um modo de

extrair uma ideia de África a partir de uma literatura vasta e de debates complexos.

A segunda questão diz respeito à reacção face a “*esta*” ideia de África. Por exemplo, conferi destaque a uma grecomania negra, uma vez que me parecia ilustrativa de uma revolta contra a representação ocidental de si própria e dos outros. Com efeito, esta revolta desenrola-se numa das esferas mais importantes e frágeis da cultura ocidental. Em nome da filologia e da história, a revolta articulou os seus argumentos como um desafio para uma interpretação mais correcta da história grega, para um entendimento mais credível da génese da civilização ocidental.

A ideia de África apresentada neste livro pode parecer, de facto, demasiado dependente de textos ocidentais. Mesmo assim, no meu entender, trata-se de uma escolha sensata. A fim de compreender a organização arqueológica desta ideia de África e das suas ressonâncias, creio ser impossível não tomar em linha de conta a literatura ocidental e, em particular, a sua culminação no “acervo colonial”. Concordo com a possibilidade de partir de um contexto africano e identificar os seus próprios efeitos. Contudo, receio que uma perspectiva desta natureza acarretaria uma minimização do significado dos seus próprios instrumentos conceptuais. É verdade que o tráfico de escravos ou a colonização do continente seriam vistos de um modo diferente, mas, no seu todo, essas visões perderiam a sua coerência histórica e conceptual. Conforme observado por Immanuel Wallerstein: “a economia mundial capitalista, ao colocar a questão sobre se um conjunto de ideias, ou um modo de pensamento, é universal [europeu] ou africano apenas nos faz regressar ao duplo vínculo forjado pelo próprio sistema. Para nos libertarmos deste duplo vínculo, é necessário tirar partido das contradições do próprio sistema de modo a contorná-lo” (1988, p. 332).

Contar histórias constitui uma forma de desarticular as pretensões de um autor, bem como de reformular as supostas derivações lógicas até de uma prova matemática. De facto, a história organiza os seus próprios alicerces, as suas operações, os seus objectivos e as suas antecipações. O mestre da representação de contar histórias é o ouvinte que, quando enfasiado, pode parar a qualquer momento ou simplesmente deixar de ouvir. Circulando na minha biblioteca imaginária, que inclui os melhores e os piores livros sobre a ideia de África, escolhi o meu próprio caminho, o que me levou para lá das fronteiras classicamente históricas (em termos de referências e textos) e, ao mesmo tempo, manteve-me com firmeza naquilo que corresponde a uma linha de desolação. Na sua transparência, independentemente do ângulo adoptado, a vontade de verdade desta história (que alega regressar

aos gregos) exemplifica um paradigma negativo: qualquer vontade de verdade bem-sucedida, convertida num conhecimento dominante e realizada como um projecto imperialista (interno ou externo geograficamente), pode transformar-se numa vontade de preconceitos, divisões e destruições “essencialistas”. Espero que as minhas histórias sobre a ideia de África tenham demonstrado este aspecto e, em concomitância, esclarecido a singularidade desta ideia.

Referências Bibliográficas

A. Catalogues

AKA Circle of Exhibiting Artists

(1988). *AKA 88: 3rd Annual Exhibition Catalogue*. Enugu, Nsultka, and Lagos.

(1990). *AKA 90: 5th Annual Exhibition Catalogue*. Enugu.

Arte Animista. *Ery Camara (AA)*. Mexico: Sahop. s.d.

Contemporary African Art (CAA). Published by Studio International and Africana Publishing Corporation as the Catalogue of an exhibition of Contemporary African Art held at the Camden Arts Centre. London. to Aug.-8 Sept. 1969.

Contemporary African Artists: Changing Tradition (CAACT). The Studio Museum in Harlem, New York 1991.

Contemporary Art from the Republic of Senegal (CARS). Wally Findlay Galleries, New York, 2.7 Sept.-25 Oct. 1983.

From Two Worlds (FTW). 30 July-7 Sept. 1986. The Whitechapel Art Gallery, London.

Iba Ndiaye (IN1). Musée Dynamique. Dakar 1977. Réalisé et édité par l'Agence de Cooperation Culturelle et Technique. Paris.

Iba Ndiaye (IN2.). *Un peintre, un humaniste*. Exposition, 19 Aug.-19 Sept. 1987. Chapelle des jésuites, Nîmes, France.

_____. Munich, Staatliches Museum für Wilkerrkunde. (1987).

Moderne Kunst aus Afrika (MKA) Horizonte '79, Festival der Weltkulturen. Berlin, 2.4 June-11. Aug. 1979.

Narrative Paintings. Senegal (SEN). University Art Museum, University of Southwestern Louisiana, Lafayette, 1986.

Neue Kunst in Afrika (NKA). Berlin: Bietrich Reimer, 1980.

Original Prints from the Third Nsukka Workshop 1987. Nsukka, University of Nigeria, Department of Fine Bc Applied Arts. (1987).

Quattara (O). Edited by Vrii Baghoomian and Michael Warren, published by Kyoto Shoin International, Kyoto, 1989.

Révolution Française sous les Tropiques (RFI) Exposition d'Art Contemporain, Musée National des Arts Africains et Océaniens, 9 June-4 Sept. 1989. Réalisée par le Ministers de la Cooperation et du Développement.

B. Other Works Consulted

Abdoulay, Ly. (1956). *Les masses africaines et l'actuelle condition humaine*. Paris: Présence Africainc.

Abraham, W. E. (1966). *The Mind of Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.

Achebe, Ch. (1958). *Things Fall Apart*. London and Ibadan.

Acosta, J. de. (1588). *The Natural and Moral History of the Indies, new edit.* London: Hakluyt Society.

Agthe, J. (1990a). *Wegzeichen. Signs: Art from East Africa 1974-89*. Frankfurt.

_____. (1990b). "Signs of the Times: Art from East Africa." Unpublished manuscript.

Ajayi, J. F. A. (1969). "Colonialism An Episode in African History." In *Colonialism in Africa 1870-1960*, L. H. Gann and P. Duignan, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

Alpers, E. A. (1988). "Representation and Historical Consciousness in the Art of Modern Mozambique." *Canadian Journal of African Studies* 22 (1): 73-94.

_____. (1989). "Representation and Historical Consciousness in the Art of Modern Mozambique" In *Art and Politics in Black Africa*, B. Jewsiewicki, ed. Canadian Association of African Studies.

- Althusser, L. (1979). *For Marx*. London: Verso.
- Ammianus Marcellinus. 3 vol., with an English translation by John C. Rolfe (1935-1940). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Amselle, J. L. (1990). *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- Amselle, J. L., & M'Bokolo, E., eds. (1985). *Au coeur de l'ethnie: Ethnie, tribalism et état en Afrique*. Paris: La Découverte.
- Anon. (1900 sq.). *Thesaurus Linguae Latinae*. Lipsiae: in aed. B. G. Teubneri.
- Anon. *Magnum Bullarium Romanum Seu Efusdem Continuatio*. Luxemburg.
- Arendt, H. (1968). *Imperialism. Part Two of The Origins of Totalitarianism*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Aron, R. (1964). *La lutte de classes: Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris: Gallimard.
- Arnold, A. J. (1981). *Modernism and Negritude: The Poetry and Poetics of Aimé Césaire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Arnoldi, M. J. (1983). *Puppet Theatre in the Segu Region in Mali*. Unpublished Ph.D. dissertation, Indiana University.
- _____. (1987). "Rethinking Definitions of African Traditional and Popular Art." *African Studies Review* 30 (3): 79-84.
- Aristotle. *Problems* 1. 6. I-XXI, with an English translation by W. S. Hett (1936). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. *The Basic Works of Aristotle*. R. McKeon, ed. (1941). New York: Random House.
- _____. *Historia Animalium*. I, 6. I-III, with an English translation, edited by A. L. Peck (1955). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. *De Generatione Animalium*. Edited by H. J. Drossaert Lulofs (1965). Oxoni: E. Typographeo Clarendoniano.
- Asch, S. (1983). *L'Eglise du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*. Paris: Karthala.
- Aubenque, P. (1963). *La Prudence chez Aristote*. Paris.
- Axt, F., & Babacar Sy El Hadji, M. (1989). *Anthology of Contemporary Fine Arts in Senegal*. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde.
- Badi-Banga, N. M. (1977). *Contribution à l'étude historique de l'art plastique zairois moderne*, Kinshasa.
- _____. (1987). *Art contemporain bantu: deuxième Biennale du CICIBA Kinshasa*. Libreville.
- Bal, W. (1963). *Le Royaume du Congo aux XV^e et XVI^e Siècles*. Léopoldville: INEP
- _____. (1990). "Conclidences d'un Wallon 'wallonnant' et 'tiers-mondialiste'." *Séance mensuelle*, 9 juin 1990. Bruxelles: Bulletin de l'Académie Royale de langue et de littérature françaises 68: 105-115.
- Balandier, G. (1955). *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris: Armand Colin.
- Bamba, N. K., and Musangi, N. (1987). *Anthologie des sculpteurs et peintres zairois contemporains*. Paris.
- Barber, K. (1987). "Popular Arts in Africa." *African Studies Review* 30 (3): 1-78, 105-111.
- Barnete M. (1968). *Biographia de un Cimarron*. Barcelona: Ariel.
- Baudrillard, J. (1987). "The Precession of Simulacra." In *Art after Modernism: Rethinking Representations*, Brian Wallis, ed. New York: Godine.
- Beardsley, G. H. (1929). *The Negro in Greek and Roman Civilization. A Study of the Ethiopian Type*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Beidelman, T. O. (1986). *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*. Bloomington: Indiana University Press.
- Beier, U. (1968). *Contemporary Art in Africa*. London: Frederick A. Praeger
- _____. (1971). "Signwriters Art in Nigeria." *African Arts* 4 (3): 22-27.
- _____. (1976). "Middle Art: The Paintings of War." *African Arts* 9 (2): 20-23.
- Ben-Amos, P. (1977). "Pidgin Languages and Tourist Arts." *Studies in the Anthropology of Visual Communication* 4 (2): 128-139.
- Benabou, M. (1976). *La Résistance africaine à la romanisation*. Paris: Maspéro.
- Benjamin, W. (1974). *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: R. Tiedemann H. Schwennehauser.

- Benot, Y. (1969). *Idéologies des indépendances africaines*. Paris: Maspéro.
- Benveniste, E. (1973). *Indo-European Language and Society*. Coral Gables, FL: University of Miami Press.
- Bernal, M. (1987/1991). *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. Vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*; Vol. II: *The Archeological and Documentary Evidence*.
- _____. (1989). "Black Athena and the APA." In *Arethusa*. Special Issue, Fall: 17-38.
- Berthelot, A. (1927). *L'Afrique saharienne et soudanaise, ce qu'en ont connu les Anciens*. Paris.
- Bertieaux, R. (1953). *Aspects de l'industrialisation en Afrique Centrale*. Bruxelles: Institut des Relations Internationales.
- Bhabha, H. K. (1986). "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism." In *Literature, Politics and Theory*, F. Barker, P. Hulme, M. Iverson, D. Loxley, eds. London: Methuen.
- _____, ed. (1990). *Nation and Narration*. London.
- Biaya, T. K. (1989). "L'impasse de la crise zairoise dans la peinture populaire urbaine, 1970-1985." In *Jewsiewicki 1989b*: 95-120.
- Biebuyck, D. P., ed. (1969). *Tradition and Creativity in Tribal Art*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Bloch, R. (1963). *Les Prodiges dans l'antiquité classique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Boemus, J. (1611). *The Manners, Lawes, and Customes of All Nations*. London: Eld and Burton.
- Bontinck, F. (1966). *Aux origines de l'Etat Indépendant du Congo*. Paris-Louvain: B. Nauwelaerts.
- Booth, N.S., ed. (1977). *African Religions: A Symposium*. New York: Ndk.
- Borynack, J. R. (1983). *Contemporary Art from the Republic of Senegal*. New York.
- Bourdier, J. P., & Minh-Ha, Trinh, T. (1985). *African Spaces. Designs for Living in Upper Volta*. New York: African Publishing Company, Holmes and Meier.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction. A social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. (1990a). *The logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (1990b). *In Other Words*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. (1977). *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage.
- Bourgeois, A. (1971). *La Grèce antique devant la négritude*, Paris: Présence Africaine.
- Brain, R. (1980). *Art and Society in Africa*. London and New York: Longman.
- Braudel, F. (1980). *On History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Braun, L. (1973). *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Ophrys.
- Bravmann, R. A. (1973). *Open Frontiers: The Mobility of Art in Black Africa*. Seattle and London.
- Brenner, L. (1984). *West African Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bolzar Saalif Taal*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Brett, G. (1986). *Through Our Own Eyes Popular Art and Modern History*. Philadelphia: New Society Publishers.
- Brown, J. L. (1939). *The Methodus ad facilem historiarum cognitionem of Jean Bodin: A Critical Study*. Washington: Catholic University of America Press.
- Brunschwig, H. (1963). *L'avénement de l'Afrique Noire*. Paris: Armand Colin.
- Buchmann, J. (1961). *L'Afrique Noire indépendante*. Paris: R. Pichon et R. Durand-Auzias; Librairie générale de Droit et de Jurisprudence.
- Burgin, V. (1986). *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Burn, M. (1948). *The Modern Everyman*. London: Rupert Hart-Davis.
- Burns, V. F. (1974). "Travel to Heaven: Fantasy Coffins." *African Arts* 7 (2): 24-25.
- Burton, R. (1931). *The Anatomy of Melancholy*. H. Jackson, ed. New York: Random House.
- Cailler, B. (1988). *Conquérants de la nuit nue: Edouard Glissant et l'H(h)istoire antillaise*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Calame-Griaule, G. (1965). *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogon*. Paris.
- Calvez, J. Y. (1956). *La pensée de Karl Marx*. Paris: Seuil.
- Cesaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*, Paris: Présence Africaine.

- Chambers, I. (1990). *Border Dialogues: journeys in Postmodernity*. London.
- Charles, P. (1956). *Etudes missiologiques*. Louvain: Museum Lessianum, Desclée De Brouwer.
- Chatelet, F. (1962). *La Naissance de l'histoire*. Paris: Minuir.
- Chinweizu; Jemie; Madubuike (1983). *Toward the Decolonization of African Literature*. Washington, D.C.: Howard University Press.
- Chome, J. (1959). *La passion de Simon Kiribangu*. Bruxelles: Les Amis de Presence Africaine.
- Columbus, C. (n.d.). *The journal of Christopher Columbus*. Trans. by Jane Vigneras, revised by L. A. Vigneras (1960). London.
- Cornet, J. A. (1975). "African Art and Authenticity." *African Arts* 9 (1): 52-55.
- _____. (1989). "Précurseurs de la peinture moderne au Zaïre." In Cornet et al., 1989, pp. 9-57.
- Cornet, J. A.; Cnodder, R. de; Toebosch, W. (1989). *60 ans de peinture au Zaïre*. Bruxelles: Les Editeurs Associés.
- Cotgrave, R. (1611). *A Dictionnaire of the French and English Tongues*. London: Adam Islip.
- Courtney-Clarke, M. (1986). *Ndehele. The Art of an African Tribe*. New York: Rizzoli.
- Coussement, G. (1931). "L' Action Catholique dans les Missions." In *Les Actes de la Première Conférence Plénière des Ordinaires de Missions du Congo belge et du Ruanda-Urundi*. Léopoldville: Imprimerie du Courrier d' Afrique. 185-199.
- Cuyppers, L. (1970). "La cooperation de l'Etat Indépendant avec les missions catholiques." *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 65 (1): 30-50.
- Dakar Musée Dynamique. (1975). *Art nègre et civilisation de l'universel*. Proceedings of colloquium. "Picasso, Art Nègre et Civilisation de l'universel." 1972. Dakar and Abidjan.
- De Bosschère, G. (1969). *Les deux versants de l'histoire*. Paris: Albin-Michel.
- De Certeau, M. (1975). *Politica e Mistica. Questioni di storia Religiosa*. Milan: Jaca-Book.
- _____. (1981). *La Fable mystique*. Paris: Gallimard.
- _____. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- De Corte, M. (1959). "Colonisation et morale." In *Lovania* 50: 23-28. Elisabethville.
- De Deken, J. (n.d.). "Notre ami Pierre Romain-Dest'ossés." In *Hommage à Pierre Romain-Desfossés*. CEPES, Elisabethville. pp. 5-10.
- De Hemptinne, J. F. (1911). "Une fondation Bénédictine au Katanga." In *Bulletin des oeuvres et Missions hénédictines au Brésil et au Congo*. Abbaye St. André, 122-132.
- De Heusch, L. (1981). *The Drunken King*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. (1987). *Ecrits sur la royauté sacrée*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- De Jonghe, E. (1947). "Contra le colonialisme, pour la colonisation." In *Bulletin des Séances*, 17. Bruxelles: I.R.C.B.
- Delange, J. (1967). *Arts et peuples de l'Afrique Noire*. Paris: Gallimard.
- Delavignette, A. (1960). *Christianisme et colonialisme*. Paris: A. Fayard.
- De Moreau, E. (1944). *Les Missionnaires Belges de 1804 à nos jours*. Bruxelles: Editions Universitaires.
- Depelchin, J. (1991). *De l'Etat Independant du Congo au Zaïre contemporain 1885-1974*. Dakar: Codesria.
- Deri, M. (1911). *Die Neue Malerei: Sex Vortrage*. Leipzig: Seeman.
- Derrida, J. (1983). "Le Retrait de la Métaphore." In *Analecta Husserliana*, A. T. Tymieniecka ed., Vol. 14: 273-300.
- Detienne, M. (1957). *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspero.
- De Vleeschauwer, A. (1947). "Courants actuels d'idées sur les peuples non autonomes." *Bulletin des Séances*, 18: 700-713. Bruxelles: I.R.C.B.
- Dieterien, G. (1989). "Masks and Mythology among the Dogon." *African Arts* 22 (3):34-43.
- _____. (1990). "Mythologie, histoire et masques." *Journal de la Société des Africanistes* 59 (1/2): 7-37.
- Dieterlen, G., and Rouche, L (1971). "Les fêtes soixantennaires chez les Dogon." *Africa* 41:1-11.
- Diodorus Siculus (s.d.). 12 vol. with an English translation by C. H. Oldfather, C. L. Sherman, C. Bradford Welles, Russel M. Geer, and F. R. Walton. 1933-1967.
- Diogenes Laertius (s.d.). *Lives of Eminent Philosophers*. 2. vol., with an English translation by R. D. Hicks (1925). London: William Heinemann.
- Diop, C. A. (1954). *Nations nègres et culture*. Paris: Presence Africaine.

- _____. (1960). *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire*. Paris: Présence Africaine.
- _____. (1967). *Antériorité des civilisations négres*. Paris: Présence Africaine.
- Drewal, H. J., & Drewal, M. (1983). *Gelede: Art and Female Power among the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dubois, J.; Lagane, R.; Lerond, A. (s.d.). *Dictionnaire du Français de la Langue Classique*. Paris: Larousse.
- Duchet, M. (1971). *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Maspéro.
- Dumézil, G. (1980). *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*. Berkeley: University of California Press.
- Eloko-A-N. (1976). "L'Imaginaire et l'argumentation." In V. Y. Mudimbe, *Le Vocabulaire politique Zairois. Une étude de sociolinguistique*. Lubumbashi: Centre de Linguistique Théorique et Appliquée.
- Estienne, R. (1740). *Thesaurus Linguae Lazinae*. Basileae: Typis J. R. Turnisiorum Fr.
- _____. (1816-1818). *Thesaurus Graecae Linguae*. Londini: in aed. Vapianis.
- Fabian, J., & Szombati-Fabian, I. (1980). "Folk Art from an Anthropological Perspective." In *Perspectives on American Folk Art*, I. Quimby and S. Swank, eds. New York: W. W. Norton.
- Fagg, W. (1963). *Nigerian Images*. New York: F. A. Ptaeger.
- _____. (1965). *Tribes and Forms in African Art*. New York.
- _____. (1970). *Divine Kingship in Africa*. London: The British Museum.
- Fanon, F. (1961). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- _____. (1967). *Black Skin White Masks*. New York: Grove Press.
- _____. (1968). *Toward the African Revolution*. New York: Grove Press.
- Feci, D. (1971). *We cachée et vie publique de Simon Kimbangu selon la littérature coloniale et missionnaire belge*. Bruxelles: Cefad.
- Fernandez, J. W. (1981). *Buwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton University Press.
- Fetter, B. (1973). "L'UMHK, 1910-1940: la naissance d'une sous-culture totalitaire." *Les Cahiers du CEDAF* no. 6.
- _____. (1974). "African Associations in Elisabethville, 1910-1935: Their Origins and Development." In *Etudes d'Histoire Africaine*, VI, 205-223.
- Finleel, M. I. (1987). *The Use and Abuse of History*. New York: Penguin.
- Focillon, H. (1934). *La Vie des formes*. Paris.
- Forde, D., ed. (1966). *The New Elites of Tropical Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Fortes, M., and Evans-Pritchard, E. E., eds. (1940). *African Political Systems*. Published for the International African Institute. London: Oxford University Press.
- Fosu, K. (1986). *20th Century Art of Africa*. Zaria.
- Foucault, M. (1973). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Random House.
- _____. (1981). *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon.
- _____. (1981). *The Discourse on Language. Appendix to The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon.
- Freud, S. (1917-1931). *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. J. Strachey, ed. London.
- Fry, J., ed. (1978). *Twenty-Five African Sculptures*. Ottawa.
- Frye, N. (1975). "Expanding Eyes." *Critical Inquiry Winter 2 (2)*: 206.
- Gadamer, H.-G. (1979). "The Problem of Historical Consciousness." In *Interpretive Social Science*, Paul Rabinow and William M. Sullivan, eds. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- _____. (1988). *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford University Press.
- Georis, P. (1961). *Essai d'acculturation par l'enseignement primaire au Congo*. Bruxelles: CEMU-BAC.
- Gills, C. A. (1960). *Kimbangu, fondateur d'Eglise*. Bruxelles: Librairie Encyclopédique.
- Goldwater, R. (1986). *Primitivism in Modern Art*. Belknap: Harvard University Press.
- Goody, J. (1977). *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, R. L., ed. (1981). *Myth, Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gouard, C. (1989). *Fodé Camara ou L'oeuvre ouverte: Essai d'approche anthropologique d'une jeune peinture Sénégalaise*. Unpublished Mémoire de Maîtrise d'esthétique, Université Paris I-Panthéon Sorbonne.
- Grevisse, F. (1950). *Le Centre Extra-Coutumier d'Elisahethville-Quelques aspects de la politique indigène du Haut-Katanga industriel*. Gembloux: J. Duculot.
- Griaule, M. (1938). "Masques Dogons." *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie* 33. Paris.
- Groethuysen, B. (1953). *Anthropologie philosophique*. Paris: Gallimard.
- Guernier, E. (1951). *L'Apport de l'Afrique a la pensée humaine*. Paris: Payot.
- Gugelberger, G. M., ed. (1985). *Marxism and African Literature*. Trenton, NJ: African World Press.
- Guilbert, D. (1956). "Le Droit de la colonisation." In *Lovania* 38: 15-43; 40: 67-87. Elisabethville.
- Hammond, D., & Jablowl, A. (1977). *The Myth of Africa*. New York: The Library of Social Science.
- Hannon's Periplus. In Muller, C. (1881). *Geographici Graeci Minores*. Paris: Firmin Didot.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Womens Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hauser, M. (1981). *Essai sur la poétique de la négritude*. Lille.
- Herdeck, D. (1973). *African Authors*. Washington: Black Orpheus Press.
- Herodotus. 4 vol., with an English translation by A. D. Godley (1910-1915). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Herskovits, M. (1919). "The Civilizations of Prehistory." In *Man and His World*, B. Brownell, ed. New York: Van Nostrand Company.
- _____. (1940). *The Economic Life of Primitive Peoples*. New York: Knopf.
- _____. (1941). *The Myth of the Negro Past*. New York and London: Harper.
- _____. (1967). *The Human Factor in Changing Africa*. New York: Knopf.
- _____. (1971). *Cultural Relativism*. Edited by Frances Herskovits. New York: Random House.
- Herskovits, M., and Bascom, W. R. (1959). *Continuity and Change in African Cultures*. Chicago: Chicago University Press.
- Herskovits, M., & Herskovits, F. *Dahomean Narratives*.
- Hirschman, A. (1979). "The Search for Paradigms as a Hindrance to Understanding." In *Interpretive Social Science. A Reader*, Paul Rabinow and William M. Sullivan, eds. Berkeley: University of California Press.
- Hobsbawn, E., & Ranger, T., eds. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgen, M. T. (1971). *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Homer. *The Odyssey*. 1 vol., with an English translation by A. T. Murray (1919). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. *The Iliad*. 1 vol., with an English translation by A. T. Murray (1914 and 1915). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Horton, R. (1981). "African Traditional Thought and Western Science." In *Rationality*, B. R. Wilson, ed. Oxford: Basil Blackwell.
- Houston, D. D. (1985). *Wonderful Ethiopians of the Ancient Cushite Empire*. Baltimore: Black Classic Press.
- Hulme, P., ed. (1986). *Colonial Encounters. European and the Native Caribbean 1491-1797*. London and New York: Methuen.
- Hulstaert, G. (1980). "Le Dieu des Mongo." In *Religions africaines et christianisme* 2: 33-84. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
- Huntingford, G. W. B., ed. & trans. (1980). *The Periplus of The Erythraean Sea*. London: The Hakluyt Society.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie. Husserliana*, vol. 8. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ilunga, K. (1984). "Déroulante Afrique ou la syncope d'un discours." In *Etat Indépendant du Congo, Congo Beige, République Démocratique du Congo, République du Zaïre*, B. Jewsiewicki, ed. Quebec: Editions Safi.
- Imperato, P. J. (1971). "Contemporary Adapted Dances of the Dogon." *African Arts* 5 (1): 28-33, 68-72, 84.

- Irele, A. (1965). "Negritude-Literature and Ideology." *The Journal of Modern African Studies* 3 (4): 499-526.
- _____. (1981). *The African Experience in Literature and Ideology*. London.
- _____. (1986). "Contemporary Thought in French Speaking Africa." In *Africa and the West: The Legacies of Empire*, Isaac James Mowoe and Richard Bjornson, eds. New York: Greenwood.
- Isidore of Seville (1911). *Isidori Hispalensis episcopi, Etymologiarum sive originum libri XX*. W. M. Lindsay, ed. Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, H., ed. (1931). *The Anatomy of Melancholy by Robert Burton (1611)*. New York: Random House.
- Jacquemin, J. P. (1990). "Saint Chéri Samba, vie et oeuvres (im)pies." In Ostend, Provinciaal Museum voor Moderne Kunst, 9-33.
- Jahn, J. (1961). *Muntu. An Outline of the New African Culture*. New York: Grove Press.
- _____. (1968). *A History of Neo-African Literature*. London: Faber and Faber
- Janson, H. W. (1986). *History of Art*. New York: Abrams.
- Jewsiewicki, B. (1984). *Etat Independent du Congo, Congo Belge, République Démocratique du Congo, République du Zaïre*. Québec: Editions Safi.
- _____. (1985). *Marx, Afrique et Occident*. Montreal. McGill University: Centre for Developing Area Studies.
- _____. (1986a). "Collective Memory and the Stakes of Rower. A Reading of Popular Zairean Historical Discourse." *History in Africa* 13.
- _____. (1986b). "Collective Memory and Its Images: Popular Urban Painting in Zaire-A Source of 'Present Past'." *History and Anthropology* 2.
- _____. (1989a). "Présentation: Le Language politique et les arts plastiques en Afrique." In Jewsiewicki 1989b: 1-10.
- _____, ed. (1989b). *Art and Politics in Black Africa*. Ottawa. Canadian Association of African Studies.
- Jewsiewicki, B., & Newbury, D., eds. (1986). *African Historiographies: What History for Which Africa?* Beverly Hills: Sage.
- Jewsiewicki, B., et al., eds. (1990). *Moi, l'autre, nous autres: Vies zaïroises ordinaires, 1930-1980*. Dix récits. Quebec and Paris.
- Jules-Rosette, B. (1977). "The Potters and the Painters: Art By and About Women in Urban Africa." *Studies in the Anthropology of Visual Communication* 4 (2): 112-127.
- _____. (1984). *The Messages of Tourist Art: An African Semiotic System in Comparative Perspective*. New York.
- _____. (1987). "Rethinking the Popular Arts in Africa: Problems of Interpretation." *African Studies Review* 30 (3): 91-98.
- Jung, C. J. (1980). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Translated by R. F. C. Hull. Princeton: Bollingen Foundation and Princeton University Press.
- Kagame, A. (1956). *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Bruxelles: Académie Royale des Sciences Coloniales.
- _____. (1976). *La philosophie bantu comparée*. Paris: Presence Africaine.
- Kandinsky, W. (1914). *The Art of Spiritual Harmony*. London: Constable.
- Kane, C. H. (1961). *L'aventure ambiguë*. Paris: Julliard.
- Karp, I. (1988). "Laughter at Marria: Subversion in Performance." *Journal of Folklore Research* 15 (1-2): 35-52.
- Keita, F. B.; Albaret, L. (1990). *Bogolan et arts graphiques du Mali*. Paris.
- Keller, A. S.; Lissitzyn, O. J.; & Mann, J. F. (1938). *Creation of Rights of Sovereignty through Symbolic Acts 1400-1800*. New York: Columbia University.
- Kesteloot, L. (1965). *Les écrivains noirs de langue française: Naissance d'une Littérature*. Bruxelles: Institut de Sociologie.
- Kilson, M. (1975). *New States in the Modern World*. Cambridge, MA (U.S.) and London (U.K.): Harvard University Press.
- Kirwen, M. (1987). *The Missionary and the Diviner*. New York: Orbis Books.
- Ki-Zerbo, J. (1971). *Histoire de l'Afrique d'hier a demain*. Paris: Hatier.
- _____, ed. (1980). *General History of Africa. Vol. 1, Methodology and African Prehistory*. London.
- Kluckhohn, C. (1955). "Ethical Relativity and Value Conflict." In *Philosophy of Science* 12: 54-57.

- Kluckhohn, C., & Murray, H. A. (1940). *Personality in Nature, Society and Culture*. New York: Knopf.
- Koloss, H. J. (1990). *Art of Central Africa: Masterpieces from the Berlin Museum für Völkerkunde*. New York.
- Kristeva, J. (1980). *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press.
- Lacan, J. (1975). *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris: Seuil.
- Laroui, A. (1967). *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris: Maspéro.
- Las Casas, B. de (1951). *Historia de las Indias*. 3 vols. Mexico City: Ed. A. Milares Carlo.
- Leach, E. R. (1980). "Genesis as Myth." In *Myth and Cosmos*, J. Middleton, ed. Austin: University of Texas Press.
- Leach, E., & Ayccock, A. D. (1983). *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Leclaire, S. (1968). *Psychanalyser*. Paris: Seuil.
- _____. (1971). *Démasquer le Réel*. Paris: Seuil.
- Le Febvre de Vivy, L. (1955). *Documents d'histoire précoloniale beige (1861-1865). Les idées coloniales de Léopold, duc de Brabant*. Bruxelles: A.R.S.C.
- Leiris, M. (1948). "La Langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan Français)." *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie* 50. Paris.
- Lenin, V. I. (1967). *On Literature and Art*. Moscow: Progress Publishers.
- Levi-Strauss, Claude. (1951). *Race et Histoire*. Paris: Unesco.
- _____. (1963). *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- _____. (1966). *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1976). *Structural Anthropology. Vol. II*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1978). *The Origin of Table Manners*. New York: Harper and Row.
- Litt, J. L. (1970). *Analyse d'un processus d'acculturation. Les débuts de l'enseignement supérieur au Congo et la constitution d'une élite orientée vers le statut*. Mémoire de Licence, Sciences Politiques et Sociales, Université Catholique de Louvain.
- Lohisse, J. (1974). *La Communication tribale*. Paris: Editions Universitaires.
- Lonis, R. (1981). "Les Trois approches de l'Ethiopien par l'opinion gréco-Romaine." In *Ktema*, 6.
- Lotar, L. (1923). "Le statut des immatriculés." In *Congo* 1 (4): 451-466.
- _____. (1937). "L'immatriculation des indigènes à l'Etat-civil." In *Bulletin des Séances, ARSOM*, 6 (1): 54-58.
- Loughran, K. S.; Loughran, J. L.; Johnson, J. W.; & Samatar, S. S., eds. (1986). *Somalia in Word and Image*. Washington, D.C.: Foundation for Cross-Cultural Understanding.
- Mabanza, K. (1979). *Politique coloniale et stratification sociale*. Lubumbashi, mémoire de licence, Unaza.
- Macclintock, D. (1984). *African Images. Pictures by Ugo Mochi*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Macgaffey, W. (1983). *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Maquet, J. (1967). *Africanité traditionnelle et moderne*. Paris: Présence Africaine.
- Marcus, G., and Fischer, M. M. J. (1985). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Masson, J. (1936). *Le Roi Albert et les missions*. Louvain: Aucam.
- Matumele, M. (1976). "Mouvement général du vocabulaire de 1959 à 1963." In V. Y. Mudimbe, *Le Vocabulaire politique Zaïrois. Une étude de sociolinguistique*. Lubumbashi: Centre de Linguistique Théorique et Appliquée.
- Maurier, H. (1974). *Philosophie de l'Afrique noire*. St. Augustin bei Bonn: Verlag des Anthropos-Instituts.
- Mazrui, Ali (1971). *Cultural Engineering and Nation-Building in East Africa*. Evanston: Northwestern University Press.
- Mbiti, J. (1971). *New Testament Eschatology in an African Background*. Oxford: Oxford University Press.
- Mcewen, F. (1970). "The Workshop School." In *Camden Arts Centre*, London.
- Mels, B. (1946). *Instructions*. Luluabourg: Pro Manuscripto.
- Mercier, P. (1966). *Histoire de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Merle, M. (1969). *L'Anticolonialisme européen de Las Casas à Marx*. Paris: Armand Colin.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *The Prose of the World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merlier, M. (1962). *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*. Paris: Maspéro.
- Miller, C. (1990). *Theories of Africans. Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, J. (1975). *Art in East Africa: A Guide to Contemporary Art*. London and Nairobi.
- Minon, P. (1957). "Quelques aspects de l'évolution récente du CEC d'Elisabethville." In *Bulletin du CEPSI*, 36.
- Mommsen, T. (1921). *Römische Geschichte II*. Berlin.
- Mommsen, T., and Marquardt, J. (1892). *Manuel des Antiquités Romaines*, XI II.
- Monheim, C. (n.d.). *Le Congo et les livres*. Bruxelles: Dewit, Anthologie coloniale.
- Moore, S. F. (1986). *Social Facts and Fabrications: 'Customary' Law on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, W. (1971). *Les changements sociaux*. Gembloux: Duculot.
- Mount, M. W. (1973) (1989). *African Art: The Years Since 1920*. Bloomington and London: Indiana University Press (reprint, with a new introduction, New York: Da Copo).
- Mouralis, B. (1975). *Les Contre-Littératures*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1988). "L'Afrique comme figure de la folie." In *L'Exotisme*. Paris: Didier.
- Mudimbe, V. Y. (1979). "Le chant d'un africain sous les Antonins." In *Africa et Roma*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- _____. (1986). "African Arts as a Question Mark." In *African Studies Review*, 29, 1.
- _____. (1988). *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. (1991). *Parables and Fables*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____, ed. (1992). *The Surreptitious Speech*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Muller, C. (1881). *Geographi Graeci Minores*, Paris: Firmin Didot.
- Mveng, E. (1965). *L'Art d'Afrique Noire*. Paris: Mame.
- _____. (1972). *Les Sources grecques de l'histoire negro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*. Paris: Presence Africaine.
- _____. (1980). *L'Art et l'artisanat africains*. Yaoundé: Editions CLE.
- Nimal, N. (1935). "Le Droit de colonisation." In *Revue de l'Aucam* 10 (2) (February): 253-256.
- Nkrumah, K. (1970). *Consciencism*. London: Panaf Books.
- Nora, P. (1989). "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." In *Representations* Spring, 26.
- Northern, T. (1973). *Royal Act of Cameroon*. Hanover, NH: Dartmouth College.
- Nzongola, G. N. (1970). "Les classes sociales et la révolution anti-coloniale au Congo-Kinshasa: le rôle de la bourgeoisie." In *Cahiers Economiques et Sociaux*, Vol. 8, no. 3, IRES-Kinshasa.
- Olbrechts, F. M. (1959). *Les Arts Plastiques du Congo Belge*. Brussels and Anvers-Amsterdam.
- Olema, D. (1984). "Société zairoise dans le miroir de la chanson populaire." *Canadian Journal of Africa Studies* 18 (1): 122-130.
- Pagden, A. (1982). *The Fall of Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peek, P. M. (1981). "The Power of Words in African verbal acts." *Journal of American Folklore* 94 (371): 19-45.
- _____. (1985). "Ovia Idah and Etüre Egbede: Traditional Nigerian Artists." *African Arts* 18 (2): 54-59, 102.
- Périer, G.-D. (1948). *Les Arts Populaires du Congo Belge*. Brussels.
- Perrois, L. (1989). "Through the Eyes of the White Man. From 'Negro Art' to 'African Art'." In *Third Text* 6 (Spring).
- Petillon, A. M. (1967). *Témoignane et réflexions*. Bruxelles: la Renaissance du Livre.
- Philostratus, F. (1614). *les Images*. Translated by Blaise de Vigenère, New York and London: Gariand. Reprint, 1976.
- _____. *Imagines*. With an English translation by A. Fairbanks (1931). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. *Life of Apollonius*. Translated by C. P. Jones; Edited, abridged and introduced by G. W. Bowersock (1970). Harmondsworth: Penguin Books.
- Pigafetta, F., and Lopez, D. (1591). *Description du Royaume de Congo et des contrées environnantes*. Edited and translated by W. Bal. Louvain and Paris: B. Nauwelaerts.

- Pindar. With an English translation by Sir J. Sandys (1915). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pirotte, J. (1973). *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflects de cinquante années d'évolution d'une mentalité (1889-1940)*. Louvain.
- Pliny. *Natural History*, 10 vols., with an English translation by H. Rackham, W. H. S. Jones (books XX-XXIII), and D. E. Eichholz (book XXXVI-XXXVII) (1938-1952). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Poggioli, R. (1968). *The Theory of the Avant-Garde*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Poirier, J. (1966). "Dépendance et alienation: de la situation coloniale à la situation condominiumale." In *Cahiers Internationaux de Sociologie* 40: 73-88.
- Polybius, *The Histories*, 6 vols., with an English translation by W. R. Paton (1922-1927). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Poulantzas, N. (1968). *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris: Maspéro.
- Price, S. (1989a). *Primitive Art in Civilized Places*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1989b). "Our Art-Their Art." In *Third Text* 6 (Spring).
- Prussin, L. (1986). *Hatumere, Islamic Design in West Africa*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Rad, G. von. (1961). *Theology of the Old Testament*. Vol. I: *Theology of the Historical Tradition of Israel*. Edinburgh: Oliver and Boyd.
- Raleigh, W. (1848). *The Discovery of the Large (. . .) empire of Guiana (. . .) performed in the year 1595*. London: Hakluyt Society.
- Ral B. C. (1991). *Myth, Ritual and Kingship in Buganda*. New York: Oxford University Press.
- Rey, P P (1973). *Les alliances de classes*. Paris: Maspéro.
- Ricoeur, P. (1965). *History and Truth*. Evanston: Northwestern University Press.
- _____. (1974). *The Conflict of Interpretations. Essays an Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
- Roberts, A., & Maurer, E. (1985). *Tabuwa. The Rising of a New Moon: A Century of Tabula Art*. Ann Arbor: The University of Michigan Museum of Art.
- _____. (1987). "Insidious Conquests: Wartime Politics Along the South-western Shore of Lake Tanganyika." In *Africa and the First World War*, M. Page, ed. London: MacMillan Press.
- _____. (1989). "History, Ethnicity and Change in the 'Christian Kingdom' of Southeastern Zaire." In *The Creation of Trihalism in Southern Africa*, Leroy Vail, ed. London: James Curry.
- Roelens (mgr). (n.d.). *Esquisse psychologique de nos Noirs*. Namur.
- _____. (n.d.). [1913] *Situation des Missions Catholiques du Congo Beige. Historique de la Campagne 1913*. Anvers: Imprimerie "De Vlijt."
- _____. (1932). "La formation du Clergé Indigène." In *Acres de la Première Conférence Plénière des Ordinaires de Missions du Congo-Belge et du Rwanda-Urundi*, Léopoldville: Imprimerie du Courrier d'Afrique.
- _____. (1938). *Instructions aux Missionnaires Peres Blancs du Haut-Congo*. Baudouinville: Vicariat Apostolique du Haut-Congo.
- Roeykens, P. A. (1957). *La période initiale de l'oeuvre africaine de Leopold II (1875-1883)*. Vol. 10. Bruxelles: Académie Royale de Sciences Coloniales.
- _____. (1958). *Léopold II et l'Afrique (1855-1880)*. Vol. 14. Bruxelles: Académie Royale de Sciences Coloniales.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Rubbens, A., ed. (1945). *Dettes de guerre*. Elisabethville: L'Essor du Congo.
- _____. (1949). "Le colour-bar au Congo beige." In *Zaire* 3 (5): 503-513.
- _____. (1958). "La politique congolaise." In *La Revue Nouvelle* 27, 1 (January): 59-65.
- _____. (1970). *Le Droit judiciaire Congolais*. Ferdinand Larcier, T.I. l./e pouvoir, Porganisation et la competence judiciaires, Université Lovanium-Kinshasa.
- Ryckbost, J. (1945). "Liberté d'association au Congo." In *Lovania* 53 (1959): 1-28.
- Ryckmans, P. (1945). *Messages de Guerre*. Bruxelles: Ferdinand Larcier.
- _____. (1946). *Etapas et falons*. Bruxelles: Ferdinand Larcier.
- Sallust. With an English translation by J. C. Rolfe (1921). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Samb, I. (1989a). "Criticism of Representation." In *Axt and Babacar Sy*, 129-130.

- _____. (1989b). "The Social and Economic Situation of the Artists of the 'Ecole de Dakar.'" In *Axt and Babacar Sy*, 117-120.
- Sangari, K. (1989). "Representations in History" *Journal of Arts and Ideas* 17-18: 3-7.
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press.
- _____. (1974). *Between Existentialism and Marxism*. New York: Pantheon.
- Schildkrout, E, & Keim, C. A. (1990). *African Reflections: Art from Northeastern Zaire*. Seattle, London, and New York: University of Washington Press.
- Schneider, B. (1971). "Malangatana of Mozambique." *African Arts* 5 (2): 40-45.
- Senghor, L. S. (1977). *Liberté III: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Seuil.
- _____. (1988). *Ce que je Crois*. Paris: Grasset.
- _____. (1989). "Introduction." In *Axt and Babacar Sy*, 19-20.
- Serres, M. (1979). "The Algebra of Literature: The Wolf's Game." In J. V. Harari, *Textual Strategies*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Siebold, P. F. de (1843). *Lettre sur l'Utilité des Musées Ethnographiques et sur l'importance de leur création dans les états européens qui possèdent des colonies*. Paris: Librairie de l'Institut.
- Sieber, R., & Walker, R. A. (1987). *African Art in the Cycle of Life*. Washington, D.C.: National Museum of African Art, Smithsonian Institution Press.
- Sinda, M. (1972). *Le messianisme congolais*. Paris: Payor.
- Slade, R. (1959). *English Speaking Missions in the Congo Independent State*. Bruxelles: Académie Royale de Sciences Coloniales.
- Snowden, Jr., F. M. (1970). *Blacks in Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sohier, A. (1949). "Le probleme des indigenes évolués et la Commission du Statut des Congolais civilisés." In *Zaire* 3 (8): 843-880.
- _____. (1951). "La politique d'intégration." In *Zaire* 5 (9): 899-92.8.
- Stengers, J. (1965). "Uanticonialisme libéral au XIX' siecle et son influence en Belgique." In *Bulletin des Séances*, A.R.S.O.M., 481-521.
- Strabo. *The Geography of Strabo*, 8 vols., with an English translation by H. L. Jones (1917-1932). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Suret-Canale, J. (1958). *Afrique noire occidentale et centrale*. Paris: Editions Sociales.
- Szombati-Fabian, I., & Fabian, J. (1976). "Art, History and Society." In *Studies in the Anthropology of Visual Communication* 3, 1.
- Tempels, P. (1949). *La Philosophie bantoue*. Paris: Presence Africaine.
- _____. (1959). *Bantu Philosophie*, trans. C. King, 1969. Paris: Présence Africaine.
- _____. (1962). *Notre Rencontre I*. Léopoldville: Centre d'Etudes Pastorales.
- _____. (1979). *Philosophie bantu*. A new version adapted from the English translation by A. J. Smet. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
- Thompson, J. O. (1948). *History of Ancient Geography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, R. F., & Cornet, J. A. (1981). *The Four Moments of the Sun: Kongo Art in Two Worlds*. Washington, D.C.
- Todorov, T. (1984). *The Conquest of America*. New York: Harper and Row.
- Tshiamalenga, N. (1974). "La Philosophie de la faute dans la tradition luba." In *Cahiers des religions africaines* 8: 167-186.
- _____. (1977a). "Que'est-ce que la 'philosophie africaine.'" In *La Philosophie africaine* 33-46. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
- _____. (1977b). "Langues bantu et philosophie. Le cas du ciluba." In *La Philosophie africaine* 147-158. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
- _____. (1980). *Denken und Sprechen: Ein Beitrag zum linguistischen Relativitäts Prinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*. Dissertation, Johann Wolfgang Goethe Universität.
- Tylor, E. (1871). *Primitive Culture*. London: Murray.
- Van Bilsen, A. A. J. (1977). *Vers l'indépendance du Congo et du Ruanda-Urundi*. 2nd ed. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre.
- Van Caeneghem, P. R. (1956). *La notion de Dieu chez les baluba du Kasai*. Bruxelles: Académie Royale de Sciences Coloniales.
- Van Lierde, J. (1963). *La Pensée politique de Lumumba*. Paris: Présence Africaine.
- Vansina, J. (1961). *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

- _____. (1978). *The Children of Woof: A History of the Kuba Peoples*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____. (1984). *Art History in Africa*. London: Longman.
- _____. (1990). *Paths in the Rainforests. Towards a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Vansina, J.; Mauny R.; & Thomas, L. V, eds. (1964). *The Historian in Tropical Africa*. London: Oxford University Press.
- Van Zuylen, P. (1959). *Liéchiquier congolais ou le secret du Roi*. Bruxelles: Charles Dessart.
- Verhaegen, B. (1974). *Introduction a l'Histoire Immediate*. Gembloux: Duculot.
- Veyne, P. (1984). *Writing History*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- _____. (1988). *Did the Greeks Believe in Their Myths?* Chicago: University of Chicago Press.
- Vidal-Naquet, P (1986). *The Black Hunter*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Vigenère, B. de. (1614). *Les Images ou Tableaux de Platte Peinture des Deux Philostrates Sophistes Grecs*, mis en Francois par Blaise de Vigenère. Paris: Chez la Veuve Abel L'Angellier.
- Viret, P (1551). *De la Source et la Difference*. Geneve: Jean Gerard.
- Vogel, S., & N'diaye, F. (1985). *African Masterpieces from the Musée de l'Homme*. New York: The Center for African Art.
- Vogel, S., & Ebond, I., eds. (1991). *Africa Explores*. New York: The Center for African Art.
- Wagner, C. (1967). *L'enseignement dans l'Etat Indépendant du Congo et le Congo Belge. Objectifs et Réalisations (1890-1918)*. Mémoire de Licence, Histoire, Université Catholique de Louvain.
- Wagner, J. (1961). *Les poètes noirs des Etats-Unis*. Paris: Istra.
- Wallerstein, I. (1983). "The Evolving Role of the African Scholar in African Studies." In *Canadian Journal of African Studies*, 14: 9-16.
- Wright, R. (1975). "The Art of Independence." New York: The Alicia Patterson Foundation.
- Young, C. (1978). "Zaire: The Unending Crisis," In *Foreign Affairs* (Fall): 167-185.
- _____. (1984). "Zaire: Is There a Stare?" In B. Jewsiewicki, *Etat Indépendant du Congo, Congo Belge, République Démocratique du Congo, République du Zaïre*. Québec: Editions Safi.

Nesta colecção:

**O Antigo e o Moderno. A Produção do Saber
na África Contemporânea**

Paulin J. Hountondji

**A Invenção de África. Gnose, Filosofia e a
Ordem do Conhecimento**

V. Y. Mudimbe

Sociologia das Brazzavilles Negras

Georges Balandier

**Restituir a História às Sociedades Africa-
nas. Promover as Ciências Sociais na África
Negra**

Jean-Marc Ela

**África Insubmissa. Cristianismo, Poder e
Estado na Sociedade Pós-colonial**

Achille Mbembe

E se a África Recusasse o Desenvolvimento?

Axelle Kabou

**O Sentido da Luta Contra o Africanismo
Eurocentrista**

Théophile Obenga

A Ideia de África

V. Y. Mudimbe

Este livro, uma continuação da aclamada obra *A Invenção de África*, de V. Y. Mudimbe, traça a “ideia” de África em função de diversos contextos históricos e geográficos desde a antiguidade grega até ao presente. Mudimbe centra-se em dois aspectos principais: a tematização greco-romana do outro e a sua articulação em conceitos como a barbárie e a selvajaria e o processo complexo que moldou a ideia de África, tal como os europeus a entendem. África é descrita como um paradigma da diferença no considerável espaço intelectual abrangido. Partindo de uma reflexão sobre a tradução francesa, datada do século XVII, da obra *Icones* do grego Filóstrato, Mudimbe tece considerações sobre as ligações gregas ao continente africano, o paradigma grego e o seu poder, e a política da memória. Em capítulos específicos, é efectuada uma crítica à recuperação dos textos gregos por parte de académicos negros e uma análise da actividade contemporânea na arte africana. Trata-se de uma obra fundamental para todos aqueles que se interessam pela construção de culturas.

“Os rigorosos relatos de Mudimbe acerca de discursos africanistas tão diversos como o relativismo cultural de Herskovits e a afrocentricidade contemporânea trazem a lume os objectivos que lhe estão inerentes e os contextos em que foram produzidos.”

Ivan Karp



apoio:

