

O RETORNO DA LAURENTINA

A SIMBOLIZAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICAS NO MOÇAMBIQUE COLONIAL E PÓS-COLONIAL¹

João de Pina Cabral

RESUMO

Neste artigo, uma passagem da obra etnográfica de Henri Junod em torno da representação dos portugueses como povo colonizador no final do século XIX, no sul de Moçambique, é catalisadora de um conjunto de narrativas que dizem respeito à história recente deste país da África Austral. Colonialismo e pós-colonialismo se entrelaçam e, segundo o autor, correspondem a períodos de uma história em que a violência é um dos elementos centrais. Um universo de associações simbólicas acaba por dar sentido às relações interétnicas na região, à passagem do tempo histórico e a uma esperança de futuro.

Palavras-chave: Moçambique; relações étnicas; colonialismo português; pós-colonialismo.

SUMMARY

This article shows how a passage from Henri Junod's late nineteenth-century ethnographic work on the representation of the Portuguese as a colonizing people in southern Mozambique acts as a catalyst for a series of narratives that have to do with the recent history of this southern African nation. According to the author, colonialism and postcolonialism become intermingled, corresponding to periods of a history in which violence constitutes a central element. A set of symbolic associations provides a meaning for interethnic relations in the region, an understanding of the passage of historical time, and a hope for the future.

Keywords: Mozambique; ethnic relations; colonialism; postcolonialism.

Decidi falar-vos hoje de algo que me aconteceu há um ano, quando fui visitar Moçambique. São histórias que me foram contadas e ficaram gravadas na minha mente. Tenho vindo a pensar muito sobre elas, e gostava de continuar a fazê-lo com o vosso apoio, porque creio que elas contêm substância que o justifica plenamente.

Cresci em Moçambique, mas depois de 1976 não tinha podido lá voltar. Voltei em 1997, depois de 21 anos de ausência. Quis visitar Inhambane, zona onde passara alguns dos momentos mais marcantes da minha juventude. Para tal aluguei um automóvel e convidei um velho amigo moçambicano a vir comigo. Também para ele este momento constituía um reavivar de memórias antigas, num contexto totalmente diferente. Foi muito interessante. Na viagem para lá, que é de seiscentos quilómetros, levamos conosco um carpinteiro muçulmano de Inhambane, associado profissionalmente ao meu amigo.

(1) O presente texto é uma versão corrigida e sistematizada de uma palestra realizada no âmbito do seminário "Nação e diáspora: Diálogos cruzados luso-brasileiros", organizado pela Prof^a Bela Feldman-Bianco, com o apoio da Fundação Rockefeller, em outubro de 1998, na Unicamp. Durante os intensíssimos debates, os acontecimentos que em seguida relato foram assumindo para mim um significado que, no início, só vagamente adivinhava. Estando em causa a relação entre Portugal e Moçambique, foi com grande admiração que verifiquei como o confronto com o contexto brasileiro iluminava este material. Assim, para além da Prof^a Feldman-Bianco, estou imensamente grato a todos os outros participantes, brasileiros e portugueses, historiadores e antropólogos, que só não nomeio individualmente por medo de me esquecer de algum deles.

Quero aqui falar-vos de três narrativas que nos divertiram durante essa viagem, que demorou a melhor parte de um dia, e que, em certo sentido, lhe atribuíram uma estrutura. Tudo começou por eu ter relatado à laia de piada uma história que me impressionara muito sobre o que os povos do Bilene pensavam a propósito dos portugueses nos finais do século XIX.

Uns tempos antes, em busca de outros materiais, tinha encontrado por acaso um relato que me deixara atônito. Foi lá para o meio do segundo volume desse grande monumento da etnografia que é *The life of a South African tribe*, o livro que Henri Junod dedicou aos Tsonga do sul de Moçambique². Com uma ou outra interrupção de poucos anos, Junod viveu no que é hoje a província de Gaza (sobretudo na missão de Rikatla) durante as últimas duas décadas do século XIX e as duas primeiras do século XX. A versão final da obra foi produzida em inglês nos anos 1920 e tornou-se um ponto de referência incontornável de toda a discussão antropológica sobre a África Austral. Por exemplo, alguns dos principais textos de Radcliffe-Brown em *Structure and function* são comentários a material fornecido por Junod; se Van Gennep é conhecido nos nossos dias, tal se deve à utilização que Junod fez das suas descobertas; Gluckman, quando redige a sua etnografia zulu, está a dialogar diretamente com Junod; e Turner, mais tarde, aí vai buscar a inspiração para os seus "dramas sociais".

(2) Junod, Henri A. *The life of a South African tribe*. 1º ed., 2 vols. Nova York: University Books, 1962 [1927].

Um dos aspectos que mais me surpreendeu com a passagem que encontrei na obra de Junod sobre os portugueses é o fato de nunca ninguém me ter falado dela. Em si só isso já é estranho, tendo em vista a atenção que o livro tem merecido. Junod, que também não era positivamente lusófilo, transcreve com alguma ironia uma conversa que teve em Bilene com um jovem a quem chama Pikinini e que, noutra local da obra, nos é dado perceber ter sido um informante que o acompanhou longamente. Trata-se de uma criatura esperta e imaginativa, na opinião do autor. A certa altura, por exemplo, Junod apanha-o a falar com um galo, perguntando ao animal notícias da terra natal, de onde se tinha afastado em companhia do missionário-etnógrafo.

Junod afirma que a conversa que transcreve ocorrera pouco depois da captura de Gungunhana, o rei vátua, por Mouzinho de Albuquerque, em 1895. O relato é interessantíssimo até porque deita alguma luz sobre a forma como na época se reconstruía a relação entre colonizador e colonizado no sul de Moçambique. Para quem está de fora pode parecer que Moçambique é um território mais ou menos uniforme, mas digo-vos que tal não se passa. Entre o interior norte predominantemente matrilinear, a costa norte islamiçada de longa data, a zona central do vale do Zambeze, onde a mestiçagem associada à instituição dos prazos deixou marcas de longa duração, ou os vários povos patrilineares do sul, a diversidade é enorme.

O sul de Moçambique nunca teve propriamente uma presença portuguesa até finais do século passado. Lourenço Marques, a cidade que é hoje Maputo, era um presídio, a certa altura até controlado por austríacos. Até a época do relato em causa, a presença portuguesa nesta zona estava ligada a pequenas feitorias costeiras tais como Inhambane.

A verdade é que, em razão de dois fatores exógenos, os portugueses são levados, na segunda metade do século passado, a tomar controle administrativo do sul de Moçambique. Um destes é a expansão zulu (ou melhor, angone, *nguni*). Como resultado dos conflitos que surgiram com o reinado do Chaca, no que é hoje a Zululândia, ocorre um processo de expansão de hordes militares angone que seguem a costa leste em direção ao norte. Este processo leva a uma série de movimentações das populações e de reestruturações político-territoriais. O grande líder Shoshangane institui a sua hegemonia sobre a zona de Gaza e vai expandir o seu poderio até o Zambeze. Chega mesmo a exigir que Sena, uma velha fortaleza portuguesa nas margens do grande rio, lhe pague impostos.

Por outro lado, o crescimento do império britânico no planalto interior africano (no Transvaal, hoje Gauteng, e na Rodésia do Sul, hoje Zimbábue) obrigava os portugueses a tomar uma posição de ocupação administrativa extensiva do território, caso não o quisessem perder. Para tal, foi necessário destruir o poderio social e militar detido pelos chefes angone em Gaza. As chamadas Campanhas da África, em que se destacaram figuras de colonizadores mediáticos como Mouzinho de Albuquerque e Antônio Enes, são conhecidas nos nossos dias pela historiografia pós-colonial como Guerras de Ocupação. Henri Junod foi um observador neutral destes movimentos militares, como se depreende, por exemplo, da sua correspondência com Antônio Enes, comissário régio à época, que Marcelo Caetano vem a trazer ao prelo nos anos 1940, altura em que ele próprio era ministro das Colônias. Estas campanhas culminam com a prisão de Gungunhana e a sua subsequente deportação para Lisboa e, mais tarde, para os Açores, onde morre uma triste morte.

Em suma, nos anos de 1890 os moçambicanos de Gaza estavam pela primeira vez a ter que se confrontar com uma presença portuguesa permanente, difundida e não localizada em pequenos núcleos urbanos de cariz comercial.

A conversa, tal como a narra Junod, foi a seguinte:

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

— O Gungunhana está morto. Os Portugueses comeram-no!

— Como é isso?

— Claro! Os Portugueses comem carne humana. Toda a gente sabe isso. Não têm pernas; são peixes (tinhlampfi). Têm uma cauda em vez de pernas. Vivem na água.

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

— Ó! Os que vêm lutar contra nós são os homens jovens; esses têm pernas. Levam-nos e põem-nos num vapor que vai para muito, muito longe. Esse vapor chega a uma grande rocha que está rodeada por

água de todos os lados. Isto é o seu país. Somos retirados e levados para uma ilha, enquanto os soldados vão e disparam para anunciar aos grandes homens-peixe Brancos que chegamos. Escolhem um de nós e fazem um pequeno corte no seu dedo mindinho para ver se está suficientemente gordo; se não estiver, põem-no dentro de uma grande caixa cheia de amendoins que ele tem que comer para ficar mais gordo. Quando já está suficientemente gordo, põem-no dentro de um pote grande e comprido do tamanho de um homem, que está incandescente. Sabemos estes detalhes porque um homem, Ngomongomo, nos deu a explicação completa. Ele tinha sido apanhado, mas na estrada os seus deuses ajudaram-no; foi coberto por uma erupção de borbulhas que era tão revoltante que foi deixado na ilha, e depois trazido de volta. Ele viu tudo. A princípio recusamo-nos a acreditar. Agora sabemos que é a verdade!

Aparentemente Pikinini falava comigo em toda a seriedade e estas idéias absurdas eram aceites como fatos pela maioria dos seus conterrâneos no Bilene. Não é surpreendente que, enquanto um número considerável de Europeus acredita que os Negros são todos canibais, estes selvagens, por seu turno, acreditam exatamente a mesma coisa de nós!

Antigamente, parece que os Thonga acreditavam que todos os Brancos, não só os Portugueses, moravam na água. Dizia-se deles que tinham olhos à frente e atrás e que viam para todos os lados, de tal forma que era impossível escapar-lhes. Tinham o costume de raptar Negros e levá-los para longe³.

(3) *Ibidem*, vol. II, pp. 353-354.

Hão de admitir que há aqui muito material para pensar. E que, hoje, de um ponto de vista antropológico, temos de ler esta conversa de uma forma muito diferente da que Junod adotou. Para ele, Pikinini estava simplesmente enganado sobre a natureza dos "Brancos". Para nós, a questão de saber se estava ou não enganado torna-se irrelevante. Estava a fazer uma afirmação simbólica (aliás, poderíamos dizer que Junod se apercebe vagamente disso, quando faz o comentário final sobre a antropofagia atribuída simetricamente ao outro). Pikinini efetuava uma reconstrução simbólica da escravatura e da opressão. Realmente, o que está em causa é uma formulação do colono branco — do Branco que ocupa — enquanto alguém que vem sugar a "nossa" própria essência, a "nossa" força vital (note-se que se trata de um discurso de produção identitária). Ele come a nossa carne, bebe o nosso sangue — transforma-nos em produto consumível. Portanto, neste relato, o leitor é confrontado com uma formulação da exploração colonial segundo o que poderia ser designado uma metáfora gastronômica.

Ao mesmo tempo, há também uma tentativa de explicar o processo da escravatura, esse contínuo roubo de gente, que já ocorria há séculos — diz-nos Junod, adotando um tom de falsa inocência, que os Tsonga achavam

que os brancos "tinham o costume de raptar Negros e levá-los para longe". Contudo, depois da derrota do poderio angone em Gaza, os brancos tinham agora uma presença bem mais visível, uma cara étnica, por assim dizer — eram os portugueses.

Quanto ao fato dos portugueses serem peixes... sim, porque eles poderiam ter sido impalas, elefantes, coelhos ou outra coisa qualquer... por que peixes? Não vou entrar em grandes detalhes, até porque não sou perito na matéria. Trata-se de uma temática com reverberações muito importantes em toda essa costa leste bantu, como o próprio Junod indica. O mar é uma fonte de poder criativo e misterioso. Não é, portanto, de surpreender que aí se procure a fonte do inexplicável poder dos brancos.

Na mitologia bantu, as almas dos mortos e outros espíritos surgem muitas vezes das águas, e particularmente em torno de pedras gigantescas ou falésias rochosas⁴. Por exemplo, durante esse terrível movimento messiânico que, em 1856, levou os Xhosa a matar todo o seu gado, que era a sua principal fonte de subsistência, as pitonisas vaticinavam que das águas do mar, junto a uma grande falésia, é que surgiriam os antepassados que libertariam o povo dos brancos, empurrando-os de volta para o mar. Dora Earthy, uma outra missionária que viveu entre os povos do Bilene (Valenge e Chopi) no princípio do século XX, cita a seguinte expressão comum: "O mar pertence aos espíritos ancestrais, o mar é dos nossos antepassados"⁵.

Veja-se a versão do mito de origem que o bispo Callaway — um outro insigne missionário-etnógrafo, mas de uma época anterior — recolheu da boca de um Angone, soldado do Chaka Zulu:

Pedi-lhe que me contasse — comenta Callaway — o que é que lhe tinham ensinado, quando era rapaz, sobre a origem do homem. E ele replicou: "Disseram-nos que tínhamos surgido das águas, de um canal, perto do mar... O primeiro homem chama-se Unkulunkulu. Ele saiu juntamente com uma mulher; e outros homens saíram do canal depois dele, todos os homens primitivos. Ele, o primeiro, era verdadeiramente chefe, o que deu origem aos homens. Dizemos: 'Foram gerados pelo que saiu primeiro'... Unkulunkulu surgiu tal como era. Nós não o vemos e ouvimos só sobre Uthlanga, o local de onde Unkulunkulu e todas as outras coisas vieram. Por isso dizemos que ele foi o primeiro: ele fez a terra e as montanhas, a água, o milho, a comida, o gado e tudo o mais. Todas as coisas surgiram da água — cães e gado. Dizemos que foram feitas por ele, pois quando nós fomos criados elas já estavam em existência"⁶.

Em suma, as palavras de Pikinini deverão ser lidas por nós como um comentário de natureza identitária, em que se constrói de forma simbólica uma explicação para um fenômeno que, na altura, se tornava crescentemen-

(4) Cf. Slenes, Robert W. *Water spirits leap the Atlantic: Central-African wellsprings of slave identity in early nineteenth-century Rio de Janeiro*. Paper apresentado no seminário "Exploring the dimensions of life in the industrial age", Center for Afroamerican and African Studies, The University of Michigan, s/d.

(5) Earthy, Dora. *Valenge women*. Londres: Frank Cass & Co., 1968 [1933].

(6) Apud Mostert, Noël. *Frontiers: The epic of South Africa's creation and the tragedy of the Xhosa people*. Londres: Pimlico, 1992, p. 1.163.

te importante para os Tsonga do sul de Moçambique: a capacidade que os brancos tinham de sugar a força vital dos negros. Não só por meio da escravatura, que no final do século XIX estava a terminar, mas também da exploração econômica, e muito particularmente do trabalho forçado, que em Moçambique seria ainda levado a tão trágicos extremos pelos portugueses. E a exploração sexual tão característica do contexto colonial, não seria ela também parte dessa sensação que Pikinini descreve simbolicamente de ser o sujeito de uma gigantesca campanha de antropofagia?

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

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

Ora, diziam as mães Tsonga, por que é que o bacalhau não tem cabeça? Porque lha cortam. E cortam-na por quê? Porque o bacalhau são sereias.

Eles não usaram a palavra "sereia". A expressão usada foi algo como: "São mulheres que os portugueses pescam do fundo do mar". Havia uma implicação sexual: "Eles dormem com elas, cortam-lhes a cauda, e depois deitam-nas de novo ao mar, e a cauda cresce outra vez. É aquela cauda que a gente come!"

Vejam bem, Junod recolheu a história da boca de Pikinini nos últimos anos do século XIX, e estes meus amigos são hoje homens de meia-idade; quer dizer que a história do bacalhau lhes fora contada durante a década de 1950. E eles não conheciam a história de Junod, nunca tinham ouvido falar disso. Ora, quem fez a associação entre as duas histórias não fui eu, foram eles próprios — foram eles que disseram que "era como o bacalhau".

Sabendo nós que um dos pavores clássicos que ataca qualquer antropólogo que realiza a análise simbólica de uma narrativa é que esteja a fazer associações abusivas, tínhamos aqui uma situação fantástica, quase única: eram os próprios detentores da narrativa que vindicavam a existência da antropologia ao afirmar que o mito canibal do Bilene dizia o mesmo que a história do bacalhau que lhes tinham contado as suas mães.

No caso do bacalhau, a antropofagia desses seres ambigualmente humanos mais uma vez funciona como uma espécie de metáfora da apropriação colonial. Assim devemos nós interpretar a associação entre as duas histórias: "É como o bacalhau..." Vamos encontrar de novo uma identificação do colonialista enquanto alguém que está ligado ao elemento marinho e ao mar alto, porque é essa a condição do bacalhau. Mas, para além disso, surge uma nova associação relativa à diferença de gênero: são homens portugueses que, no alto-mar, dormem com mulheres que são peixes, roubando-lhes parte do seu corpo. Ora, o que a história diz é que seria precisamente essa apropriação da força vital por meio do sexo que daria origem à comida totêmica dos portugueses. Na conjugação das duas narrativas simbólicas apercebemo-nos de uma outra implicação: na história de Pikinini, o português é peixe, e na do bacalhau a sereia é peixe. Mas quem come é sempre o português. Assim, o colono está para o nativo, na narrativa do Bilene, como o homem está para a mulher, na do bacalhau.

Mas as surpresas da viagem ainda estavam longe de se esgotar. Ia ainda ocorrer uma outra viravolta narrativa. Quando nos aproximávamos de Inhambane, e depois de muita conversa sobre o bacalhau, o carpinteiro comentou:—"Ah, já que gosta de coisas dessas vai achar piada, porque em Inhambane agora há um grande escândalo". Em linhas gerais, foi esta a história que contou; corroborada pelo meu amigo, que envergonhadamente atribuía o conhecimento que dela tinha à sua mulher — ela própria oriunda da Maxixe (a povoação rodoviária que fica nas margens da baía de Inhambane, do lado oposto à velha cidade portuária).

Há cerca de dez anos, durante a guerra civil, tinha havido um ataque das forças rebeldes da Renamo à vila da Maxixe. A população, sentindo-se ameaçada, tentou desesperadamente atravessar a água para a relativa segurança de Inhambane, que, por estar numa península, era mais facilmente protegível pelas tropas governamentais. Tantas pessoas se meteram no velho *ferryboat*— ainda o mesmo que, quinze anos antes, me tinha tantas vezes transportado — que ele se afundou no meio da baía, levando consigo mais de oitenta pessoas. Foi assim que me contaram o ocorrido.

Na mesma semana em que fazíamos a nossa viagem de automóvel, tinha surgido nos jornais nacionais um grande debate a propósito da exploração que os feiticeiros fazem da credence das pessoas. O caso que espoletara a atenção jornalística estava associado a esse trágico incidente. O pai de uma das vítimas do naufrágio, que vivia perto da Maxixe, fora abordado uns meses antes por um feiticeiro, que lhe disse:—"A tua filha Laurentina já acabou a universidade e quer voltar, vem acompanhada por

um companheiro!" A frase, que para mim foi tão surpreendente quando primeiro a ouvi, era logo percebida por todos os amigos e conhecidos moçambicanos a quem subseqüentemente a relatei. Mais tarde, como não podia deixar de ser, vim a encontrar corroboração para ela em mais uma passagem de Junod: "Alguns feiticeiros afirmam que foram passar algum tempo nas profundezas [do mar]: para eles, ter 'atravessado o mar' é uma espécie de diploma que lhes atribui o direito de praticarem as suas artes"⁷.

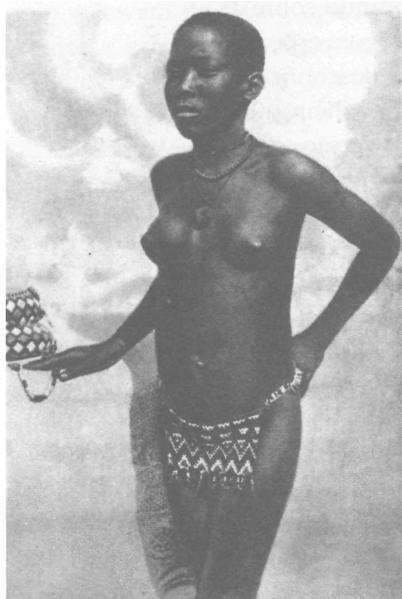
(7) Junod, op. cit., vol. II, p. 326.

Assim, o que estava a ser dito pelo feiticeiro é que Laurentina estava viva no fundo do mar, tinha já feito o seu tempo de treino como feiticeira e estava pronta a voltar à companhia dos vivos. Segundo o feiticeiro, a razão por que estava informado é que possuía "uma televisão" através da qual falava com a colega no fundo do mar. A televisão era um pequeno espelho colorido que trazia na mão e afirmava possuir virtudes mágicas que só a ele se revelavam. Dizia: "— Agora a Laurentina está a mandar dizer isto ou aquilo..."; "Agora ela está a dizer que quer ainda fazer isto ou aquilo lá debaixo do mar, antes de..."; etc. De repente, a Laurentina, que era uma adolescente quando tinha ido ao fundo, falava agora através do espelho místico, como uma mulher formada, uma feiticeira poderosa.

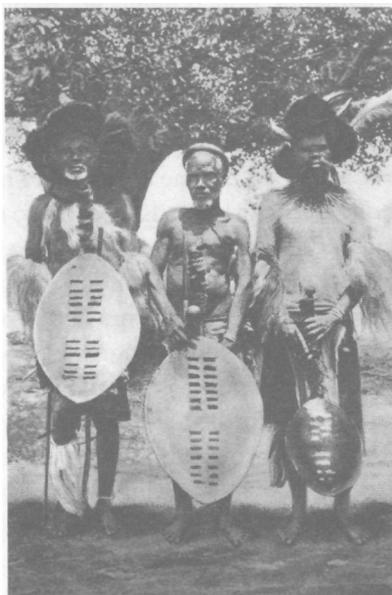
Foi então decidido por todos os parentes que seria indispensável realizar as cerimônias necessárias para que ela emergisse do mar. A palavra que o carpinteiro usava para se referir às cerimônias quando falava comigo era "batucada". Dizia com humor: "Fizeram a batucada, mas a Laurentina não apareceu".

De fato, depois de várias noites de cerimônias numa praia da cidade em frente ao local onde o barco se afundara, os ânimos começaram a esmorecer. O feiticeiro, provavelmente temendo sevícias, fugiu. O pai da Laurentina, sentindo-se defraudado, fez uma queixa à polícia, insistindo que já tinha pago muito, e que agora ou a Laurentina aparecia ou o feiticeiro deveria devolver o dinheiro. A polícia, por sua vez, na busca do fugitivo, fez declarações à imprensa, que logo publicou a história. Por esta altura, porém, já não era a mesma história. Tinha ocorrido uma mudança de registro semântico: agora, era uma história sobre um camponês ridiculamente ignorante que se tinha deixado enganar por um feiticeiro hipócrita.

Entretanto, as opiniões locais divergiam. Havia quem aconselhasse o pai a procurar um feiticeiro melhor, pois teria sido por ineptidão deste que a filha não teria conseguido emergir. Sugeria-se que se deveria mandar vir um do norte, onde se crê que existem os especialistas mais poderosos. Eu próprio, no dia seguinte, tive ocasião para verificar como a opinião local era variada. Logo pela manhã, fugido do desagradável quarto de hotel onde passara a noite, decidi nostalgicamente tomar um barco à vela, dos que fazem a travessia entre a Maxixe e Inhambane demorando muito mais que os *ferries*. Fui aceite por um marinheiro num barco cheio de gente simples. A módica quantia que exigiu de mim, vim a descobrir depois, era consideravelmente superior ao que recebera de todas as outras dez ou doze pessoas que comigo fizeram a passagem.



Rapariga do sul de Moçambique. Postal de Santos Rufino. Lourenço Marques, anos 1920.



Guerreiros angone nas guerras de 1895. Postal de Santos Rufino. Lourenço Marques, anos 1920.



Feiticeiro ronga. In: Galvão, Henrique (ed.). *Exposição do Mundo Português — Seção Colonial*. Porto, 1940.

Lentamente, pois o vento era pouco, fomos deslocando sobre as águas da baía, passando por cima do local onde a Laurentina agora esperava saída. Mas esperava ou teria ela saído mesmo? Afinal, vim a descobrir que a questão estava longe de resolvida na mente dos meus companheiros. Em particular as mulheres tinham idéias firmes sobre a questão. A versão que os homens começaram por me apresentar era simples: "— Isto é tudo feitiçaria, não acredite em nada disso, isso são tudo mentiras!". Mas eu já tenho alguma experiência como etnógrafo e já sei que a primeira resposta, nestas matérias, nunca é de confiar. Normalmente, a primeira afirmação é sempre o que se pensa ser a opinião da pessoa que faz as perguntas, sobretudo se esta última está numa posição culturalmente hegemônica. As mulheres, que têm menos a perder, logo quebram o dispositivo. A cena trouxe-me à mente centenas de conversas sobre bruxas e bruxedos que tinha tido com gente rural no Alto Minho. Uma vez afirmada a opinião dos homens — que afinal era um teste que me era posto —, as mulheres logo a rejeitaram. Eu falava com os homens em português e elas, tendo percebido o que dizíamos, contestavam os homens em Bitonga, insistindo para que eles traduzissem e corrigindo quando a tradução era incompleta: "— Estás a mentir, não foi nada assim. Estás a mentir porque ele é branco, porque senão não tinhas dito nada disso!"

Para sumariar, segundo elas, havia quem tivesse visto a Laurentina e o amigo emergirem até à altura dos ombros e logo em seguida voltar a submergir, porque o feitiçeiro não soubera fazer os transeos corretos. Mas a opinião que dominava não era essa. Pelo contrário, dizia-se que ela tinha voltado mesmo, mas durante a noite, e estava agora escondida numa cubata iniciática a fazer um período de transição "para retirar as escamas", processo que demorava algum tempo e durante o qual nem ela nem o amigo se podiam mostrar a público.

Chegando a este ponto, creio que é necessário relatar algo que o meu amigo insistiu em explicar-me durante a nossa viagem de volta a Maputo. Laurentina é o nome duma cerveja! É o nome duma das principais cervejas que se bebia e ainda hoje se bebe em Moçambique. Chama-se Laurentina porque é de Lourenço Marques, o nome que a capital tinha durante o período colonial. Ora, confirmando algo que já anteriormente me tinha sido relatado, o meu amigo explicou-me que a população do sul de Moçambique não está satisfeita com o nome Maputo. Porque Maputo é o nome do regulo de uma província ao sul da cidade e não da zona em que a cidade se encontra.

O regulo tradicional desta área chegou a um acordo com os portugueses e cedeu os direitos da cidade para que se fundasse o presídio de Lourenço Marques. No período da independência, 1974-76, o partido dominante, a Frelimo, sentiu que usar o nome dele para a capital do novo país seria incorreto, visto ele ter tomado o lado dos colonialistas que agora estavam finalmente a ser expulsos. Nem sequer o nome pelo qual era tradicionalmente conhecida a baía onde se situa a cidade podia ser útil: Delagoa — lembrando, afinal, que se tratava do porto onde se recolhiam os

barcos que voltavam de Goa a caminho de Portugal. Portanto, à falta de nome melhor e porque não fazia sentido manter o nome de Lourenço Marques — figura sem qualquer destaque histórico, cuja única característica distintiva era ter sido português e ter estado lá —, viram-se obrigados a chamar à cidade Maputo. A população, contudo, ainda hoje se sente insatisfeita com o nome.

O fato da moça que volta do fundo do mar (agora como feiticeira, depois de se ter diplomado da sua "universidade" e de se ter libertado das suas "escamas") se chamar Laurentina não é despiciendo. Laurentina morreu inocente e inutilmente no meio de uma guerra fratricida das mais cruéis que a história da África Austral registra. Acabada a guerra, Moçambique vive hoje um período de ressurgimento; essa população, que foi usada como o principal instrumento de guerra pelas facções que se digladiavam pelo controle da herança deixada pelo Estado colonial, procura agora reencontrar a felicidade de um quotidiano de paz e relativa prosperidade por relação ao qual só tem um termo de comparação: os últimos dez anos antes da independência — período de desenvolvimento econômico acelerado em que os instrumentos de exploração e violência colonial tinham sido relativamente relaxados como tentativa de retirar à população as razões para apoiar os que lutavam pela independência. Se a feiticeira que volta se chama Laurentina, tal não é puro acaso. Está-se aqui a fazer um comentário sobre uma tentativa, não de voltar ao colonialismo — nunca —, mas de voltar a um estado anterior de relativa paz e relativo bem-estar, que entretanto se tinha tão inesperadamente esvanecido.

Note-se ainda que é uma rapariga jovem e sem poder que se afoga, mas quem volta é um casal (pois ela traz o seu companheiro) imbuído do poder que obteve no fundo do mar. Os vários relatos que fomos encontrando assentam sobre polaridades mediadas por violência: o poder do Gungunhana espezinhado pelos portugueses; os brancos que comem os negros; os homens que comem mulheres-peixe; a vitória sobre os coloniais; o desalento da guerra civil em que os negros se comem a si mesmos. O voltar da Laurentina é um grande grito de esperança — todas estas polaridades são resolvidas nesse casal de feiticeiros que vêm do fundo do mar, que possuem o conhecimento que dá poder (a universidade), com os quais nos comunicamos por meio de tecnologia avançada (a televisão) e que recuperam a ligação entre o que de melhor havia no poder dos feiticeiros tradicionais e o poder "branco" do período colonial (e não poderá a referência ao psicotrópico — a cerveja — ser tomada como um prenúncio de felicidade?).

O retorno da Laurentina é uma maneira simbólica de dizer: "Vamos tentar recuperar uma forma de coabitação que permita uma paz mútua e que impeça o retornar da guerra civil". Portanto, tendo começado esta palestra com violência e canibalismo, acabo-a com algo de bem mais complicado: uma tentativa de reencontro com a prosperidade. Assim, a Laurentina protagoniza também um novo encontro com a história. Em 1997, os portugueses (eu próprio que ali estava) já não constituíamos um elemento

de violência e *disempowerment* (para usar essa expressão americana tão dificilmente traduzível) como antes de 1976, mas sim um reatar com uma prosperidade renovada.

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

Esta palestra teria terminado aqui, não fosse ter sido levado pelos meus anfitriões brasileiros a visitar a Bienal de São Paulo de 1998, dedicada ao tema da "antropofagia". Nessa ocasião, Ana Maria Galano ofereceu-me o *Manifesto antropófago* de Oswald de Andrade. Aí encontrei um dito que creio bem poderá iluminar ainda melhor este enredo: "Antropofagia. A transformação permanente do tabu em totem". Para mim, estamos aqui perante uma verdade muito profunda. A saber, o fato de que a quebra de um tabu pode posteriormente vir a constituir um fenômeno de tal força que sobre ele se fundem novas identidades. Assim, e num espírito que nos faz lembrar as argumentações lévi-straussianas sobre o papel do tio materno, não é o grupo que produz a proibição, é a proibição que produz o grupo. Ora, o ato de violência que é a exploração colonial, uma vez resolvido pela passagem da história, não desaparece simplesmente, passa a ser um fundamento para a constituição de novas identidades. Permitam que me explique por meio de uma metáfora: a criança que foi concebida como resultado de um estupro vai constituir a sua identidade numa união de duas outras identidades que só nessa criança se encontram e nunca na relação, que jamais existiu, entre os seus pais.

Será isso que Oswald de Andrade quer dizer quando afirma dos brasileiros que "só a Antropofagia nos une"? Se assim for, trata-se de uma singular forma de vingança sobre a violência. Trata-se mesmo, como dizia o autor, de uma utopia.

Recebido para publicação em
11 de janeiro de 1999.

João de Pina Cabral é professor
do Instituto de Ciências Sociais
da Universidade de Lisboa.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 53, março 1999
pp. 85-96
