

GALVÃO NA TERRA DOS CANIBAIS

A CONSTITUIÇÃO EMOCIONAL DO PODER COLONIAL¹

João de Pina Cabral

RESUMO

A partir da obra africanista de Henrique Galvão, o autor examina a configuração da "constituição emocional" do poder colonial nos territórios africanos sob administração portuguesa durante a primeira parte do século XX. Tal exame se pauta pela revisão interpretativa das narrativas de Galvão sobre supostos casos de antropofagia havidos entre nativos africanos, levando em conta as análises realizadas por antropólogos em territórios contíguos àqueles.

Palavras-chave: Henrique Galvão; antropofagia; colonialismo português.

SUMMARY

Focusing on Henrique Galvão's works on África, the author examines the "emotional constitution" of colonial power within the African territories under Portuguese administration during the first part of the twentieth century. While taking into account analyses by anthropologists in neighboring territories, the article develops an interpretive revision of Galvão's narratives dealing with alleged cases of cannibalism among the African natives.

Keywords: Henrique Galvão; cannibalism; Portuguese colonialism.

Este artigo recorrerá a exemplos retirados da obra de Henrique Galvão — um dos mais ativos intelectuais e políticos africanistas da sua época — numa tentativa de esclarecer alguns dos processos que configuravam a constituição emocional do poder colonial nos territórios africanos de administração portuguesa durante a primeira parte do século XX.

A obra de Galvão é aqui usada apenas como exemplo de algo que ultrapassa de longe a sua pessoa. Se bem que em muitos aspectos Galvão tenha sido um reflexo do seu tempo, também o foi com notável energia e dando mostras de um espírito humanitário que nós, hoje, pessoas de outros tempos e condições, temos de saber compreender. A denúncia que fez das condições do "trabalho indígena" em 1947, como deputado independente em representação de Angola na Assembleia Nacional, assim como a eventual luta contra a política colonialista salazarista, são episódios notáveis da história nacional². Assim, não pretendo que o leitor interprete o que se segue como um "ataque" a Galvão. Como sinal disso, começarei por transcrever

(1) Este ensaio foi apresentado no âmbito do grupo de debate luso-brasileiro convocado para o Convento da Arrábida em novembro de 1999 por Bela Feldman-Bianco, Cristiana Bastos e Miguel Vale de Almeida, a quem agradeço mais uma vez o encorajamento.

(2) Cf. Farinha, Luís. "Henrique Galvão e o Império". *História*, n.º 21, 2000.

uma citação da sua *Carta aberta a Salazar*, um panfleto político escrito já no exílio brasileiro, em 1959. Aí, depois de se queixar do cariz economicamente tacanho da "política ultramarina" salazarista, afirma:

Essa paz [política, de que Salazar se ufana] tem sido mantida pelo terror e pelo obscurantismo. As nossas províncias de Angola e Moçambique são os únicos territórios ao sul do Saara em que não se conta um número mais ou menos avultado de intelectuais negros — o que não acontecia antigamente antes da tua milagrosa aparição. [...] Os nossos negros, com exceção de escassos milhares cujas habilitações literárias não vão muito além da instrução primária, não passam de simples indígenas para trabalho compelido, para pagamento de imposto [...] e para emigração³.

Tinha toda a razão, e dois anos depois, em 1961, Salazar já não podia gabar-se de conseguir, por meio da repressão e da ignorância construída das populações, mantê-las arredadas da luta pelos seus legítimos direitos. Na leitura de Omar Ribeiro Thomaz, a viragem de Galvão contra o regime salazarista pode ser datada da reação fortemente negativa ao famoso relatório que redigira enquanto membro da Assembléia Nacional. Aí se exprimia de forma caracteristicamente franca, concluindo que, nos territórios ultramarinos portugueses, "[s]omente os mortos estão livres de trabalho forçado"⁴.

A crítica de Galvão, portanto, é informada e motivada por sentimentos de justiça — demonstrando cabalmente quão bem conhecia os territórios africanos portugueses. Fosse ele um colonizador brutal, mais um desses milhares de portugueses iletrados que encontravam em África um terreno para o exercício da sua ignara avarice, não seríamos tão desafiados intelectualmente pelos aspectos da sua obra que tratam do canibalismo africano. Mais de quarenta anos passados desde o seu livro *Antropófagos* (1947), a leitura do texto deixa-nos perplexos e exige inadiavelmente de nós, leitores "não-modernos"⁵, uma tentativa, por desastrada que seja, de dar alguma explicação contextualizante ao que lá lemos.

Contudo, a surpresa nunca se esvanecerá para sempre. Consideremos o que entretanto se passava nos territórios vizinhos colonizados pelos ingleses na África Austral. Aí a administração colonial estava a subsidiar o desenvolvimento de uma das mais brilhantes escolas antropológicas de toda a época moderna. Em 1946 — um ano antes, portanto, da publicação de *Antropófagos*—Max Gluckman consegue que o Colonial Social Science Research Council conceda uma bolsa a um jovem psicólogo social vindo do Natal para estudar "o conflito por relação à ação secular e ritual"⁶ numa zona ao sul do lago Niassa, junto à fronteira com Moçambique. Mediante uma exegese das crenças locais, que acompanha um estudo qualitativo de 194 casos de infortúnio ligados a acusações de bruxaria, Marwick vai

(3) Galvão, Henrique. *Carta aberta a Salazar*. Rio de Janeiro: Edição da Comissão de Libertação Nacional, 1959, p. 86 (2ª ed., Lisboa: Arcádia, 1975).

(4) Thomaz, Omar R. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o Terceiro Império Português*. São Paulo: tese de doutoramento, FFLCH-USP, 1997, pp. 58 e 124.

(5) Cf. Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

(6) Gluckman, Max. "Prefácio". In: Marwick, M. G. *Sorcery in its social setting. A study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester: Manchester University Press, 1965, p. v.

demonstrar que há uma correlação entre pontos de tensão próprios da estrutura social local e as ditas acusações.

Contudo, do outro lado da fronteira colonial os administradores portugueses — e até personagens excepcionalmente inteligentes como Galvão — continuavam a seguir a velha fórmula de que "os deuses dos gentios são demônios"⁷, isto é, as manifestações simbólicas de culturas alienígenas não são simplesmente interpretadas como falsas, mas vistas como potencialmente perigosas, por serem anti-sociais. As acusações de bruxaria que inevitavelmente chegavam às orelhas dos administradores coloniais eram lidas literalmente, como acusações de homicídio voluntário!

O tempo e o canibalismo

Para Galvão e a sua geração, a antropofagia — ou canibalismo — não era um simples crime. Não se tratava de identificar casos esporádicos de atos treloucados ou práticas tradicionais ignorantes e insalubres, mas algo que perpassava toda a sociedade humana — uma metáfora de enorme poder explicativo sobre a vida humana. Aliás, o autor começa logo por nos esclarecer sobre isso no Prefácio de *Antropófagos*, em que explicita que pode haver semelhanças entre "estas gentes e coisas bárbaras" que descreve e "certas gentes e coisas que todos temos por muito civilizadas". Como sabemos, para os modernos a diferença entre culturas era compreendida em termos temporais⁸. Assim, a "antropofagia" era vista como perpassando a história humana — só que no tempo "atrasado" dos primitivos-africanos era real, enquanto no tempo "avançado" dos europeus-modernos era moral. Contudo, "o homem continua", diz Galvão, "a ser comido pelo homem, com apetites mais e mais insaciáveis"⁹.

Urge portanto explicitar, logo à cabeça do nosso argumento, que na África Austral a provável ocorrência esporádica de casos de homicídio motivados por rituais canibalísticos ou por magia envolvendo envenenamento em nada retira a força ou validade aos argumentos que se seguem. O significado estatístico destas ocorrências é nulo; em escala de grandeza jamais se comparará, por exemplo, com as mortes resultantes de problemas de saúde causados pelo trabalho nas minas ou por criminalidade urbana. Em termos simbólicos, o eventual conhecimento que venha a público dessas ocorrências não tem outro efeito que o de uma sugestão imagética, pouco relevante para a compreensão da estrutura densa das inter-relações entre antropofagia e colonialismo que iremos identificar.

Galvão semeia os seus livros africanistas com narrativas de casos antropofágicos, supostamente empíricos e comprováveis, que surgem muito vivas e localizadas, cheias de detalhes quase intimistas, acompanhadas de fotografias dos culpados e atualizadas por reconstruções dramáticas dos momentos em que a fúria canibal se exercia, sob a forma de desenhos e pinturas que o autor encomendava aos seus amigos artistas, sobretudo a

(7) Trata-se de uma frase retirada ao imprimátur da primeira edição dos *Lusíadas*, em que o inquisidor afirma aceitar excepcionalmente o recurso que Camões faz a deuses gentios por se tratar claramente de uma figura poética, mas reivindica a veracidade da velha teoria eusebiana de que os deuses gentios não são meramente deuses falsos, são demônios, pelo que não são simples constructos passivos da imaginação mas sim forças anti-sociais ativas (cf. Pina Cabral, João de. "The gods of the gentiles are demons: the problem of pagan survivals in European culture". In: Hastrup, Kirsten (ed.). *Other histories*. Londres: Routledge, 1992).

(8) Veja-se o desenvolvimento do conceito de "preteridade" (*pastness*) que, partindo da obra de Hermínio Martins, realizei no contexto da comparação entre a sociedade burguesa e a sociedade camponesa no norte de Portugal: Pina Cabral, João de. *Filhos de Adão, filhas de Eva: a visão do mundo camponesa do Alto Minho*. Lisboa: D. Quixote, 1989, p. 272.

(9) Galvão, Henrique. *Antropófagos*. Lisboa: Tipografia Neogravura, 1947, p. 8.

Fausto Sampayo. As personagens são descritas pelo nome próprio e tratadas com a familiaridade do africanista que as conhece intimamente. Mas logo são justapostas a outras narrativas vindas de outros locais, outros tempos, outros contextos. Somos levados numa espiral de comprovação crescentemente deslocalizada ao ponto de nunca sabermos muito bem a que casos se refere ele. Esse é um dos estratagemas retóricos mais preferidos do autor.

As narrações da antropofagia que nos lega — venham elas de Angola, Moçambique, Guiné ou ainda de outros tempos e locais — são todas agregadas umas às outras dentro de um esquema interpretativo generalizante, apontando para uma visão integradora da "África", sempre cruzada pela lógica da temporalidade. "O canibalismo", diz-nos o autor, "embora em decadência, era ainda comum, no fim do século XIX, a quase todas as raças negras superiores da África, sobretudo as do ramo bantu"¹⁰.

(10) *Ibidem*, p. 41.

Aliás, essa "gulodice", como lhe chama o autor, está bem atestada em relatos de europeus dos tempos em que os africanos andavam livres. E cita-nos exemplos de um francês que viajou em África e descreveu

os homens com os dentes limados em ponta e enegrecidos — e as mulheres, muito tatuadas e quase nuas —, contando que em certa aldeia que visitou, viu, fugindo às suas vistas, uma mulher que levava na mão uma coxa humana;

ou o caso, que seria amplamente conhecido, dos "zulus e bassutos" que, por gulodice, "praticavam a caça ao homem com mais entusiasmo do que a caça aos bichos, e habitavam cavernas para onde conduziam e devoravam os semelhantes caçados em batidas hediondas"¹¹.

(11) *Ibidem*, pp. 40-41.

Só a repressão branca controla o canibalismo, já que os indígenas não sabem resistir à tentação dessa gula perversa, e mesmo assim a antropofagia continua a existir nos recantos secretos dos vastos territórios coloniais¹².

(12) *Ibidem*, p. 37.

Dentes carnívoros

E que comprovação mais cabal dessa gula poderia haver que o fato de os próprios corpos africanos serem manipulados no sentido de melhor satisfazer essa proclividade? Um dos lugares-comuns coloniais de "revelação" do atavismo canibal era a prática de limar os dentes, verificada em várias áreas culturais do continente. Uma comparação entre as *Figuras 1* e *2* faz notar a fotografia de um ancião cantando re(a)presentada num desenho de José Moura como cabal demonstração gráfica da prática canibal. Por isso mesmo a usa Galvão como capa para o seu livro.

Esta prática de limar os dentes, comum a muitas populações bantus, tinha uma finalidade puramente estética. Contudo, por meio do recurso à

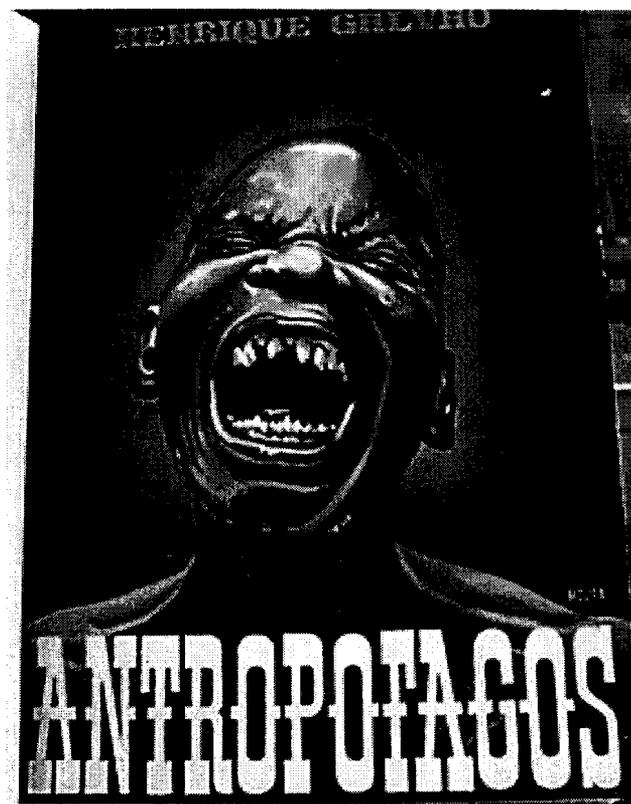


Figura 1
Capa de *Antropófagos*, por José Moura

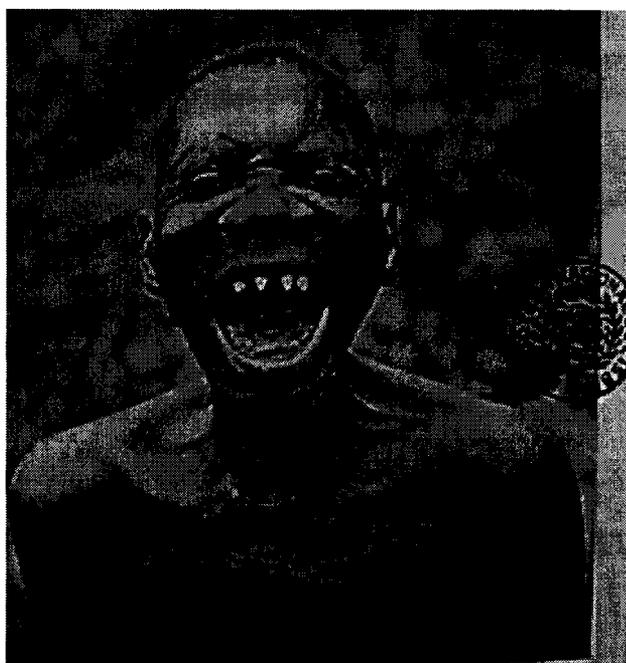


Figura 2
"Uma expressão do Meneca Paca, Kinzare de Nambuanguo, cantando a Puhita" (*Antropófagos*, p. 241)

deslocação temporal criada pelo conceito de primitividade, ela acabava sempre por ser recontextualizada como demonstração de ancestralidade canibal. Até etnógrafos atentos e cuidadosos como Dora Earthy, no seu estudo sobre uma população do sul de Moçambique, estavam sujeitos a sucumbir a este tipo de associação:

*Limar os dentes é uma outra marca tribal. As mulheres Lengejá não praticam isso. Mas as mulheres Chope mostram frequentemente uma fileira de dentes limados, diz-se que se parecem com os do crocodilo. Elas afirmam que o fazem por razões decorativas. É bem provável que seja uma relíquia do canibalismo*¹³.

(13) Earthy, Dora. *Valenge women*. Londres: Frank Cass & Co., 1968, p. 105.

A boca, que se abre e fecha, revelando interioridades tanto morais como físicas, passa a constituir uma espécie de dispositivo de revelação quase teatral. Assim, a jovem angolana Nambua Mainga, que em *Antropófagos* nos é apresentada numa fotografia (*Figura 3*) como uma simples mulher africana, sentada no chão de terra do seu terreiro, revela-se afinal, numa outra fotografia (*Figura 4*), uma perigosa "Nganga" (palavra assustadora cujo significado nunca chega a ser claramente explicitado por Galvão) por meio do simples dispositivo de lhe ser pedido que abra a boca para ser fotografada em um *close-up* descontextualizante.

Como em tantas obras que nos legou da sua primeira época enquanto apologista do colonialismo africano português, Galvão revela-se um exímio utilizador da imagem como forma de legitimar argumentos e justificar poderes. As suas atividades de organizador de exposições coloniais tinham-no amplamente preparado para tal¹⁴.

(14) Ver Thomaz, op. cit.

Hediondo pantagruelismo

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

Vejamos como Galvão nos descreve um acontecimento que certo dia terá testemunhado. Trata-se de um extrato do volume de *Ronda de África* (1948) em que relata as suas viagens por Moçambique:

O pantagruelismo revelou-se também nas confissões de outros [antropófagos]. Alguns declaravam que caçavam o homem como outros caçavam os bichos e porque a carne humana lhes agradava mais que

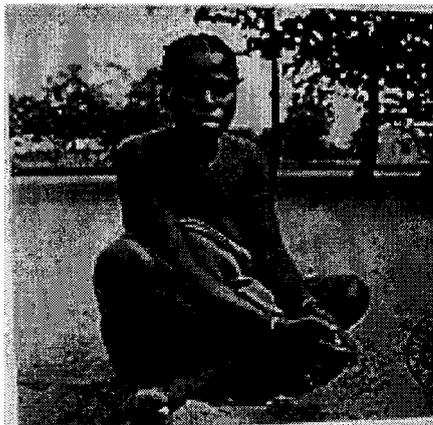


Figura 3
"Outra atitude de Nambua Mainga"
(*Antropófagos*, p. 181)

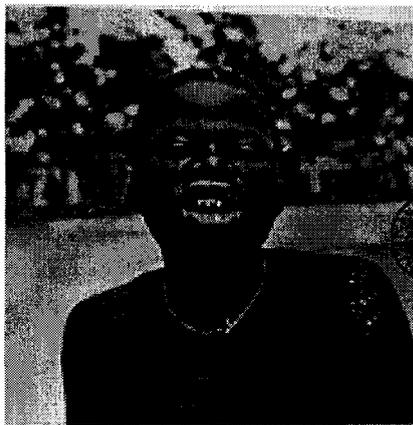


Figura 4
"Nambua Mainga, N'Ganga do povo da Praia" (*Antropófagos*, p. 177)

a dos antílopes. A Vancela e outra que usava o nome de Fátima especificaram que até o excremento das vítimas humanas é mais saboroso do que a carne de qualquer animal selvagem, e mais salgado! Ao mesmo tempo — vã entendê-los um bestunto de branco! — intervínham na bárbara tragédia sentimentos que pareciam e parecem absurdos. [...] Aquela Vancela [...], que assistiu ao assassinato do Morrilha e lambeu sangue do seu cadáver, que de acordo com os companheiros do grupo matara e comera dois filhos de tenra idade— trazia às costas, quando foi presa, um outro filho de seis meses. Como a criança parecesse doente— apenas um farrapito vivo de carne, tão definhado se encontrava — foi mandada entregar aos cuidados do Posto Sanitário e, naturalmente, separada da mãe. Pois não se imagina a aflição, a dor comovente, as súplicas da megera para que não lhe tirassem o filho. E não podia duvidar-se que a sua dor fosse profunda e sincera¹⁵.

(15) Galvão, Henrique. *Ronda de África: outras terras, outras gentes — viagens em Moçambique*. Lisboa: Tipografia Neogravura, 1948, vol. II, p. 492.

A julgar pela parte do livro de Galvão em que esta descrição surge, a cena terá ocorrido num posto administrativo algures entre os povos matrilineares, no norte de Moçambique, mas não nos é dada nunca a certeza. Quando encontrei pela primeira vez esta passagem, fiquei comovido quase até às lágrimas. Na verdade, como é que um "bestunto de branco" pode perceber que um tal monstro *contra natura*, um tal monumento à bestialidade humana, possa sentir o amor de mãe — esse conceito que na Europa católica representa o mais forte elo entre dois seres, tal como simbolizado na cena da Paixão?

Realmente, é absurdo! Se essa pessoa matou dois filhos só porque aprecia o gosto de carne — come até com mais agrado excremento humano do que um bom bife de pescoço de impala —, então que sentido faz ela

exprimir amor por um pobre filhinho que, devido à miséria a que a mãe fora forçada, estava já quase inanimado!

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

Deslizes de tradução e registros de verdade

Já em *Antropófagos*, mas agora aparentemente referindo-se ao contexto do norte de Angola¹⁶, Galvão faz-nos uma outra descrição muito semelhante. Será a mesma pessoa? Uma certa mulher, depois de devidamente investigada, terá confessado que

(16) Os concelhos de Ambriz e de Bembe, em 1945 (Galvão, *Antropófagos*, loc. cit., p. 125).

era feiticeira porque costumava transformar-se em cobra, mas que, como já queimou o feitiço, não poderá mais transformar-se no dito animal. [E que] já comeu dois filhos, de quatro e dois meses de idade, tendo sido ela própria que os matou, espetando-lhes uma faca na garganta, [...] Atribuí o crime que praticou ao fato de estar o diabo com ela. Mas que o diabo já não está com ela, desde que entregou o feitiço que tinha (alguns ossos dos filhos que matara) ao indígena Maçônico¹⁷. Este queimou-os na sua presença, ficando ela então livre, não podendo mais matar ninguém nem transformar-se em cobra¹⁸.

(17) No contexto do livro, pareceu-nos que "Maçônico" não tem mais sentido do que o de ser um nome pessoal — apesar de ser difícil fugir à sobreposição de significados. Tratar-se-ia de um especialista ritual vocacionado para a resolução de casos de bruxaria, tais como os que Marwick (op. cit., pp. 63-64) refere para as décadas de 1940 e 1950 no norte de Moçambique.

Fosse ou não a mesma história, fosse Angola ou Moçambique (o que aos olhos de Galvão, para a questão em causa, era tudo mais ou menos a mesma coisa), esta história levanta, para nós não-modernos, uma pergunta que deita luz sobre o que se terá realmente passado com a pobre da Vancela. Que raio de "diabo" é este? Ora, sabendo nós hoje o que sabemos sobre práticas e crenças de bruxaria e feitiçaria na África, a idéia de "familiares" (do tipo da cobra acima descrita) ou a idéia de que os bruxos atacam os seus próximos (tais como filhos) não têm nada de surpreendente. Já a noção judaico-cristã de possessão demoníaca, onde terão ido buscá-la? Imediatamente começamos a levantar a hipótese de que, entre Galvão, o administrador do posto e o seu amigo caçador Teodósio Cabral, que o acompanhava pelas suas viagens em Moçambique, por um lado, e, por outro, a Fátima, a Vancela, os sípaios que lhes extraíam as confissões e os vizinhos e família que faziam a queixa, existia um poço terrível de incomunicação intercultural¹⁹.

(18) Galvão, *Antropófagos*, loc. cit., p. 169.

(19) Sobre este conceito, ver Pina Cabral, João de. "Trafic humain à Macao: les compatibilités équivoques de la communication interculturelle". *Ethnologie Française XXIX(2)*, 1999, pp. 225-236.

Para já uma coisa é certa: alguém traduziu mal, ou alguém percebeu mal a tradução, porque o que tinha acontecido à Vancela não havia sido por certo possessão demoníaca. Se essa parte está mal traduzida, então será que o resto está bem traduzido? Quando ela diz que matou os filhos, que bebeu o sangue do tal Morrilha, será que o registro de verdade por relação ao qual ela situa a sua confissão é o mesmo que o de Galvão?

Uma confissão

Que é isso de confissão? Como podem imaginar, não é esta a ocasião para desenvolver de forma geral uma questão tão insondável. Atenhamo-nos ao caso presente e aos aspectos que mais nos preocupam.

Primeira questão: afinal que confissão é que ela fez?

Vancela, quando chegou ao chefe de posto para julgamento, vinha trazida por uma acusação. Não foi um sipaio qualquer que, passeando um dia pelo mato, deparou a Vancela em flagrante delito gastronômico! Tais coisas não ocorrem assim. Quando chegou ao posto, ela vinha já perseguida e quiçá torturada pelos seus parentes e vizinhos que acreditavam que ela era a causa de um qualquer infortúnio. O fato de o filhinho estar a morrer de fome, e ela estar num estado tão miserável, poderia bem dever-se à perseguição e ostracismo a que, entretanto, tinha sido votada. Mas como lhe teria ocorrido contar uma história tão hedionda? É que, em princípio, na sociedade de onde ela vem, considera-se que tais coisas ocorrem realmente. Mais uma vez, não sabemos a que contexto sociogeográfico se aplica a descrição, já que Galvão é pouco claro, mas, por exemplo, por relação ao sul de Moçambique, Junod diz-nos:

O fato de uma mulher ter perdido muitas crianças é também uma razão para suspeitá-la de ser bruxa, porque a morte de uma criança é constantemente considerada como tendo sido causada pela sua mãe, que queria "comê-la" ²⁰.

(20) Junod, Henri A. *The life of a South African tribe*. Nova York: University Books, 1962, vol. II, p. 525.

Se, porém, Vancela pertencia a uma das sociedades matrilineares do norte de Moçambique, também não era nada de surpreender que ela pensasse nestes termos. Marwick, do outro lado da fronteira com o Malawi (então Niassalândia), afirma que 100% das pessoas que conheceu acreditavam que existiam bruxas e que a maioria eram mulheres²¹. E explicita:

Depois de ter ouvido um número de relatos dos poderes maravilhosos mas maléficis dos feiticeiros, e depois de me terem assegurado que as pessoas estavam constantemente incomodadas pelos seus atos já

(21) Marwick, op. cit., pp. 72 e 96. Ele opta por dizer "feiticeiros" (*sorcerers*) em vez de "bruxos" (*witches*), a expressão mais comum na literatura antropológica, por razões que não vêm aqui a propósito.

praticados e pelo medo dos atos que poderiam vir a praticar, solicitei a um assistente meu que entrevistasse dez homens e nove mulheres individualmente, pedindo-lhes que estimassem, de entre vinte hipotéticas mortes numa aldeia, quantas é que eles esperariam que seriam causadas por bruxas. As suas estimativas estavam entre dezesseis e vinte— isto é, entre 80% e 100%. Sendo a categoria residual (nos casos em que existia) descrita como "mortes de Deus"²².

(22) *Ibidem*, pp. 72-73.

Seria contudo mesmo certo que ela teria dito "filhos" quando dizia que já tinha morto dois? Até essa questão se levanta, pois nós só conhecemos o que Galvão escreve. Ora, como é sabido, a tradução de termos de parentesco é um dos problemas clássicos dessas situações de incompreensão intercultural na África. Será que ela se referia aos seus filhos biológicos, a filhos das suas irmãs ou a filhos das outras mulheres do seu marido? Segundo Marwick, qualquer uma destas situações poderia bem ter induzido uma acusação²³.

(23) *Ibidem*, p. 95.

Segunda questão: que é que teria levado a Vancela a confessar?

Não vou aqui entrar na temível questão de saber como é que certas pessoas chegam a acreditar serem os atores de crimes que, com toda a probabilidade, não realizaram no sentido propriamente factual da palavra. Mais uma vez é algo de demasiado profundo para os limites do presente ensaio.

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

Suponhamos que o paciente que está gravemente doente [com sarampo] é uma mulher adulta, esposa de um dos homens da aldeia. Os parentes dela serão chamados em primeiro lugar. O chefe de aldeia e os restantes habitantes encontram-se na cubata. "Confessa a tua culpa!", dizem à mulher. Ela poderá responder: "Não! Eu não sou bruxa ". [..] Eles insistem: "Não escondas nada ". E devido à pressão das perguntas deles ela poderá responder: "Sim! Sou uma caminhadora da noite! Eu comi fulano-de-tal! Eu comi a minha própria criança!". Se o paciente é uma criança pequena, o seu pai terá de fazer a confissão por ele. Pegará a criança nos seus braços e dirá: "Mavuzane dhlula! Perguntador [referindo-se ao sarampo], faz-te ao caminho! Sim! Somos baloyi [bruxos]. Eu ensinei a minha criança a comer corpos humanos! Mas não vamos persistir com os nossos atos maus! Vai-te e deixa-nos em paz!"²⁴.

(24) Junod, op. cit., p. 465.

Aliás, temos de saber fazer um outro salto intelectual importante para poder perceber o que se passou com Vancela, já que somos induzidos em erro pelo vício literalista do pensamento moderno. Até Junod se vê obrigado a corrigir-se a si mesmo quando explica que uma pessoa pode ser comida e ficar só o seu cadáver a viver, tendo a sua verdadeira personalidade já sido roubada e comida. Comenta perturbado: "Como é possível que um homem que ainda tem uns dias ou meses para viver seja considerado como tendo sido inteiramente comido? Não é coisa que eu pretenda poder explicar"²⁵.

(25) *Ibidem*, p. 515.

Aqui vem-nos à mente, claro, o texto de Mary Douglas sobre o conceito de pessoa, em que ataca o pressuposto da unicidade da pessoa, mostrando que em contextos pré-modernos não-europeus tal pressuposto não está necessariamente presente²⁶. A autora cita numerosos exemplos de situações em que a pessoa é pluralizada, o que permitiria abarcar, sem recurso à irracionalidade, situações tais como a que Junod descreve ou aquela em que Vancela se encontrou perante Galvão.

(26) Douglas, Mary. "The cloud god and the shadow self". *Social Anthropology*, 3(2), 1995, pp. 83-94.

Confronto colonial

Consideremos agora as questões culturalmente exógenas, isto é, as que resultam do fato de aquela situação social ser uma de confronto intercultural colonial. Galvão dá-nos várias pistas para a natureza do confronto. Começemos por considerar a descrição que nos faz das qualidades humanas do seu companheiro de viagem — co-autor de livros de caça e grande amigo — numa ocasião em que a sua propriedade fora atacada por um leão:

*Teodósio Cabral, cujo cuidado permanente pela segurança dos seus pretos é um exemplo notável para caçadores africanos, não se conformava. Tinha sido atacado no seu reduto de grande senhor do sertão por outro grande como ele — e perdera a pobre velha [esfacelada pelo leão que o patrão tinha ferido]. Nem todos os leões que matara, e aqueles que mataria ainda, seriam bastantes para pagar a afrenta*²⁷.

(27) Galvão, *Ronda de África...*, loc. cit., p. 500.

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

Encontrei-me certa manhã com um grupo de antropófagos de Nambuangongo, entre os quais se encontrava uma rapariga de cerca de 16 anos, e que se fizera antropófaga contra a própria vontade e tendências [...]. Sofrerá os terrores do Sobrenatural que a subjugava — e, perante mim, branco grande, o terror do que lhe poderia acontecer pelo fato de ter praticado antropofagia²⁸.

(28) Galvão, *Antropófagos*, loc. cit., p. 141.

Galvão esquece-se de nos lembrar, porém, que os terrores de que a rapariga sofria eram objetivos e iminentes. Na melhor das hipóteses, poderiam ser todos enviados a São Tomé, para o degredo, onde passariam o resto da sua vida no trabalho forçado das roças. Em São Tomé, as mulheres degredadas, porque eram menos que os homens, encontravam-se numa situação particularmente indesejável. Descrevendo um julgamento ocorrido no Congo angolano, o nosso autor explica:

A administração portuguesa, tradicionalmente compreensiva, não realizou a perseguição e punição dos criminosos, conforme em muitas sociedades se entende que estas coisas devem ser reprimidas. [...] Os canibais do Congo foram simplesmente deportados e entregues à influência de sociedades mais sadias, onde se espera regenerá-los pelo trabalho²⁹.

(29) *Ibidem*, pp. 237-238.

Curiosamente vai ao ponto de nos mostrar uma fotografia deles a realizar trabalhos braçais duros, depois de deportados para São Tomé³⁰!

(30) *Ibidem*, p. 264.

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

Zumbis subalternos

O que está em causa aqui é a concepção de que essas pessoas subalternas estavam sujeitas a diferentes padrões de referência corporal dos do colonizador. Permitam-me relatar eventos que se passaram comigo mesmo em Moçambique, no início da década de 1970 — uma época em que eu próprio não era ainda antropólogo —, e que influenciaram decisivamente essa minha escolha intelectual.

No edifício onde hoje reside o presidente da República moçambicano existia um clube social (Associação de Antigos Alunos de Coimbra). Lá se realizavam *parties* muito ao gosto do nosso grupo de amigos. Numa ocasião,

tendo ocorrido umas escaramuças no evento anterior, foi decidido chamar um polícia com cão. A meio da noite, fugindo do calor do interior, encontrei-me a partilhar umas cervejas com o polícia. O homem explicava como é que treinavam os cães. A descrição foi demasiado brutal para ser relatada aqui. O que eu retive, porém, foi a noção de que os negros têm uma capacidade de resistir à dor muito superior à "nossa" e treinam-se no sentido de não estar sujeitos a ela. Segundo ele, tal fato tinha-o aprendido durante os longos anos que vivera no mato. Como exemplo, fez-me o seguinte relato. Ele teria trabalhado num posto administrativo rural na zona de Gaza, e um dia tinha sido trazido ao posto um homem acusado de ter roubado uma galinha. Depois de o terem questionado, ele continuava a recusar confessar o ato. Tendo sido chicoteado, o réu, por assim dizer, continuou a recusar-se a confessar, apesar de os vizinhos afirmarem terminantemente que ele fora o culpado. Então o guarda que comigo falava pediu ao chefe de posto para sair da sala, atou o homem de braços e pernas à cadeira e lhe arrancou as unhas das mãos e dos pés com uma palmatória de pau-preto. Só então o homem confessou. Para o guarda, jamais me esquecerei, a moral desta história era que os negros eram particularmente perigosos porque tinham uma capacidade espantosa de resistir à dor.

Numerosas descrições destas poderiam ser encontradas. Elas apontam para o que chamo a *zumbificação do subalterno*. Trata-se da condição de pessoas às quais são atribuídas tendências misteriosamente terríveis que ultrapassam a simples racionalidade. São agentes passivos de forças que os dominam, como dizia Galvão da pobre rapariga de Nambuanguo sob "os terrores do Sobrenatural". Se escapam à racionalidade, porém, não é só pela quase demoníaca resistência à dor, mas também por praticarem atos que, nas suas consciências normais, os próprios atores reconheceriam como irracionais. Por isso se tornam perigosos e não se pode confiar neles: porque quando são possuídos por essas forças ancestrais deixam de seguir os preceitos racionais que normalmente prezam.

Mais uma vez recorro à minha própria história pessoal e a um outro relato que muito me marcou, feito desta vez pela minha própria mãe. Qual o contexto em que ela me contou a história, já não sou capaz de determinar. Dizia ela que na sua infância, em Angola, tinha tido uma colega de escola negra que tinha sido educada no liceu e casou-se com um negro também assimilado. Muito mais tarde, este casal, que tudo sugeria ser "civilizado", teria sido acusado de cometer rituais canibalísticos com criancinhas negras. A moral da história era um suposto *recidivismo atávico*. Tal como a rapariga que Galvão conhecera no Nambuanguo, eles praticavam esses atos sujeitos a um terror atávico que ultrapassava as suas mentes e era contrário aos seus sentimentos normais.

O que está em causa é uma *fantasmagoria da subalteridade*. Tal é muito visível na forma como Galvão adjectiva certos grupos étnicos que, por uma razão ou outra, são escolhidos como exemplos muito graves desse recidivismo atávico pan-africano. Por exemplo, falando dos congueses de Nambuanguo:

*Além de rebeldes e refratários a todas as tentativas de assimilação — eram ainda inferiores a muitos outros povos bantus: mais viciosos, mais submetidos ao horror negro da magia, degenerados e embrutecidos pelas orgias, enfim, reduzidos às piores condições morais e intelectuais*³¹.

(31) *Ibidem*, p. 116.

Já de um tal grupo chamado Mussorongó afirma serem "gentes que deixaram, entre as piores, fama sonora de canibalismo e animalidade, de estupidez e insensibilidade moral, de mandriice e vícios orgíacos"³². Trata-se de uma passagem particularmente interessante, na medida em que estabelece uma polaridade entre diminuições de cariz mental (canibalismo, estupidez e preguiça) e diminuição da condição de humanidade (animalidade, amoralidade e sujeição aos desejos puramente físicos). Mas não é só uma condição menor de humanidade: é sobretudo uma condição de particular periculosidade.

(32) *Ibidem*, p. 126.

Neste aspecto é muito interessante comparar estas acusações de canibalismo feitas por brancos contra negros com as que debatemos no ensaio "O retorno da Laurentina"³³. Aí, negros acusavam brancos de os comerem, roubando a sua força vital; aqui, os brancos acusam os negros de se comerem uns aos outros. Uma vez que as acusações feitas por brancos raramente contemplavam a hipótese de os negros os quererem comer a eles, deparamos uma interessante assimetria que proponho seja interpretada como significando uma diferença intrínseca entre os dois tipos de acusação. Ambos assentam sobre a construção simbólica de uma fantasmagorização do outro — em que é atribuído ao outro um poder excessivo —, mas situam-se de forma distinta por relação ao próprio sujeito da acusação. Enquanto na acusação de canibalismo atribuída pelas gentes do Bilene aos portugueses os negros vêem a sua própria substância ser roubada pelos brancos, nas acusações de Galvão contra os bantus a substância dos brancos fica intacta, e é a humanidade comum que é ameaçada.

(33) Pina Cabral, João de. "O retorno da Laurentina: a simbolização das relações étnicas no Moçambique colonial e pós-colonial". *Novos Estudos*, nº 53, março de 1999.

Desta forma, por meio de um edifício simbólico em que os negros fantasmagorizados ameaçam a sua própria humanidade, fica estabelecida a necessidade do poder branco: o poder civilizador que vem revelar a verdadeira humanidade a seres inevitável e recidivisticamente sujeitos a uma brutalidade e animalidade que os leva a ameaçarem-se uns aos outros na sua própria substância. O edifício emocional do poder colonial encontrava-se vigorosamente apoiado sobre os contrafortes desse terror por todos partilhado — essa iminência do colapso da humanidade perante a natureza, que era simbolizada pelo som longínquo dos tambores e a sombra ameaçadora da floresta tropical.

Agorafobia colonial

Associado a este complexo existe um outro que se liga à espacialização do poder político. Não é só a presença de populações com definições

alternas da realidade que ameaça o colonizador, mas sobretudo a falta de controle sobre o espaço que se revela agigantado. O colonizador apraz-se com a enormidade do território, que lhe promete fortuna fácil, e ao mesmo tempo assusta-se com a dificuldade de o controlar. A esta ambigüidade poderíamos chamar *agorafobia colonial*. Ela é freqüentemente formulada em termos antropofágicos que revelam a sua associação à dominação e, em particular, à transformação da dominação numa estrutura de emoções por meio da fantasmagorização do subalterno.

Surge assim uma ligação direta entre ameaça simbólica, ameaça geográfica e poder político. Como afirma Galvão, a antropofagia só consegue continuar a existir porque se esconde, "refugiando-se no mistério das seitas secretas que na profundidade das florestas labirínticas e valhacoutos impenetráveis conseguem escapar, durante muito tempo, a todas as perseguições"³⁴. O território escapa às mãos do colonizador:

(34) Galvão, *Antropófagos*, loc. cit., p. 37.

*As dificuldades do território, sempre demasiadamente extenso e misterioso, em relação às possibilidades atuais de ocupação, e o sigilo ferozmente imposto e supersticiosamente observado, não só entre os sectários como também entre as próprias vítimas — permitem e têm permitido que muitas destas seitas se mantenham, e até se organizem outras, onde algumas puderam ser eliminadas*³⁵.

(35) *Ibidem*, p. 74.

E se a população não chega para a terra toda que há, é por causas morais: "o flagelo", diz-nos o autor, "que mais contribuiu para a rarefação demográfica foi o complexo 'magia, demonismo e feitiçaria', ao qual, na generalidade, a antropofagia se ligou direta ou indiretamente"³⁶. É porque se comem uns aos outros que os africanos não ocuparam completamente a terra de África, deixando-a disponível para o colonizador!

(36) *Ibidem*, p. 38.

O conceito de "seita secreta" é fascinante porque revela a forma como a ideologia colonial silenciava e naturalizava a presença do terror que ela própria causava. Assim, as seitas são secretas na medida em que se escondem da justiça do branco. Aliás, tal é afirmado repetidamente pelo autor. Só por via da ação do branco, e nomeadamente das missões católicas, é que se consegue ir reprimindo a tendência recidivista espontânea do subalterno: "As seitas secretas são fruto, fatal e espontâneo", diz-nos Galvão, "dos mitos e mistérios que fazem da vida espiritual do indígena africano [...] uma tragédia horrorosa"³⁷. Contudo, o secretismo destas seitas é remetido para um período pré-colonial. De tal forma que o que passa a explicar o seu secretismo é a sua perversidade.

(37) *Ibidem*, p. 67.

É curioso que esta associação entre dominação política, agorafobia colonial e recidivismo antropofágico surge claramente patente no ódio que os colonialistas portugueses tinham aos missionários protestantes. Por exemplo, nos comentários de Mouzinho de Albuquerque contra os wesleyanos e "as teorias de igualdade" que ensinavam aos nativos já esta

associação estava bem patente. É Marcelo Caetano quem, na altura ministro das Colónias, vai publicar estas passagens retiradas do "Relatório do Governo Geral" de 1896-98, em que Mouzinho afirma que "mesmo em Lourenço Marques os pretos *chiquonguelas*, isto é, os catequizados pelos suíços e wesleyanos, são os mais insubordinados, mais avessos ao trabalho, os menos aproveitáveis de todos os indígenas"³⁸.

Galvão associa esta preocupação política à antropofagia de forma explícita, dizendo que a missão protestante

(38) Caetano, Marcelo. *As campanhas de Moçambique em 1895 segundo os contemporâneos*. Lisboa: Agência Central das Colónias, 1947, p. 76.

*ou ignorava totalmente o que se passava, ou o sabia e não procurava reprimir as façanhas da seita nem comunicá-las às autoridades. Em contrapartida tais casos não se davam na zona de influência direta das missões católicas*³⁹.

(39) Galvão, *Antropófagos*, loc. cit., p. 155.

E logo adiante afirma que nas missões protestantes "também se recebem as coisas do feitiço"⁴⁰. Para quem assumia a posição de que "os deuses dos gentios são demônios" havia algo de muito ameaçador na atitude de maior aceitação que as missões protestantes tinham da diversidade religiosa, e que significava que não se entregavam diretamente à repressão das práticas religiosas nativas, nem muito menos colaboravam com as autoridades civis portuguesas no sentido de as reprimir policialmente.

(40) *Ibidem*, p. 157.

Seguindo uma lógica simbólica já bem estudada pela antropologia⁴¹, podemos perceber como a fantasmagorização dos subalternos pode funcionar como uma validação para as atitudes repressivas do poder colonial. O terrível perigo que o inimigo constitui justifica a grandiosidade dos meios que contra ele se mobilizam. Tal é particularmente verdade numa situação em que o que tornava evidente a urgência da dominação repressiva era o terror do que poderia acontecer caso essa dominação fosse retirada. A questão não era proteger os brancos dos negros, já que se construíra um mundo simbólico de evidências segundo o qual os negros também necessitavam ser protegidos de si mesmos. O recidivismo canibalista era considerado quase inevitável, caso o controle do Estado não fosse reforçado e o poder da Igreja Católica protegido.

(41) Cf. Bloch, Maurice. *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986; Bloch, Maurice e Parry, Jonathan. "Death, women and power". In: Bloch, Maurice e Parry, Jonathan (orgs.). *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; Pina Cabral, João de. "Do ritual à dominação: a propósito da circuncisão em Madagascar". *Análise Social*. Lisboa, 100(1), 1988.

Compatibilidades equívocas

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

Já no seu famoso ensaio sobre a inauguração de uma ponte na Zululândia moderna, Max Gluckman tinha identificado uma aparente ironia. Apesar de as autoridades brancas em nada atacarem os rituais associados ao culto dos antepassados, estes davam sinais de estar em decadência. Contudo, embora as autoridades coloniais reprimissem sistematicamente as acusações de bruxaria, estas estavam em crescimento⁴². Mais tarde, no prefácio ao livro de Marwick, Gluckman volta a comentar sobre a bruxaria que, "surpreendentemente, estas crenças, enraizadas em formas persistentes da vida doméstica, sobrevivem mais do que as crenças nos espíritos linhageiros"⁴³. Tratar-se-ia, segundo Marwick, de uma força social conservadora, papel que seria particularmente reforçado em momentos mais intensos de mudança social⁴⁴.

Tudo indica, portanto, que uma das reações ao crescente impacto da economia capitalista e do sistema político colonial nas décadas de 1940 e 1950 foi o reforço de acusações intracomunitárias de bruxaria. No caso da Vancela, assim como nos outros casos relatados por Galvão, o poder administrativo corrobora a sua fantasmagoria de subalternidade mediante o recurso às acusações mútuas de bruxaria por parte dos subalternos. Quando estas acusações intracomunitárias são interpretadas pelos administradores portugueses como "confissões" de canibalismo à luz de um conceito jurídico moderno de pessoa, deparamos uma instância particularmente trágica de *compatibilidade equívoca*⁴⁵.

As "confissões" de canibalismo assim obtidas confirmavam os terrores fantasmáticos dos administradores coloniais e eram usadas como "prova" em processos jurídicos que redundavam na deportação de dezenas de pessoas para os trabalhos forçados em São Tomé. Ironia das ironias, a própria reação por parte das populações subalternas à destruição política e à reestruturação econômica feita pelo colonialismo contribui para a viabilização da estrutura emocional do colonialismo.

(42) Gluckman, Max. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna" [1940]. In: Feldman-Bianco, Bela (ed.). *Antropologia das sociedades contemporâneas — métodos*. São Paulo: Global, 1987. Diz: "Em geral, na Zululândia, o culto ao ancestral extinguiu-se em grande parte, enquanto as crenças em feitiçaria e magia sobreviveram. Isto se torna interessante se levarmos em conta que o governo tentou eliminar à força as crenças em feitiçaria, embora tenhamos visto que a pressão do governo pode ser um fator de manutenção dessas crenças sob os processos de endocultura como um valor de grupo" (p. 338).

(43) In: Marwick, op. cit., p. vii.

(44) *Ibidem*, p. 221.

(45) Pina Cabral, "Traffic human à Macao...", loc. cit.

Recebido para publicação em 13 de abril de 2000.

João de Pina Cabral é professor do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Publicou nesta revista "O retorno da Laurentina" (n.º 53).

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 57, julho 2000
pp. 124-140
