

## OLHARES DISTANCIADOS: O SANGUE KWANYAMA EM TRÊS VERSÕES COLONIAIS

### DISTANT VIEWS: THE KWANYAMA BLOOD IN THREE COLONIAL VERSIONS

Diego Ferreira Marques  
Universidade Estadual de Campinas

#### RESUMO:

Este artigo discute alguns aspectos relacionados à constituição de distintos modelos de apreensão e representação do contato colonial em contextos africanos no século XX, tendo em vista as diferentes relações entre agentes do processo colonizatório e as chamadas sociedades “nativas”. Para tanto propõe uma leitura do romance *Sangue cuanhama* (1949), de António Pires, em paralelo com os ensaios do administrador Emílio Pires e do missionário e etnólogo Carlos Estermann, baseados em observações desenvolvidas no território Kwanyama, ao longo das décadas de 1940 e 1950, acerca desta população agropastoril do Sul de Angola.

**PALAVRAS-CHAVE:** Angola; Kwanyama; contato colonial; intertextualidade.

#### ABSTRACT:

*This paper examines some issues related to the constitution of different patterns of apprehension and representation of the colonial contact in 20th century Africa. Concerned with the different connections established between colonial agents and the so called “native” societies, it offers an interpretation of António Pires' *Sangue cuanhama* (1949) and of a series of articles written by the administrator Emilio Pires and the missionary and ethnologist Carlos Estermann, based on observations developed in Kwanyama territory in the 1940's and 1950's concerning this agropastoral population of southern Angola.*

**KEYWORDS:** Angola; Kwanyama; colonial contact; intertextuality.

*31 de janeiro*

[...] Tenho de olhar as fotos que acabaram de ser reveladas para me ver em algum lugar que se assemelhe à África. Estas pessoas nuas que observamos nas placas de vidro, nós estivemos entre elas. Miragem engraçada. 'Nós bebemos. Vós bebei. Eles BEBEM. Vejo com meus dois olhos', diziam em coro os pequenos alunos de um negro que ensinava francês debaixo da varanda do acampamento de Poli. [...]

*31 de março*

[...] Engordei. Experimento uma ignóbil sensação de pletora. Eu, que esperava voltar da África com a aparência de um desses belos corsários acabados. A vida que levamos não poderia ser mais superficial e burguesa. O trabalho, em essência, não difere muito de um trabalho de fábrica, firma ou escritório. Por que a investigação etnográfica com frequência me faz lembrar um interrogatório policial? Não nos aproximamos mais dos homens ao nos aproximarmos de seus costumes. Permanecem como antes da investigação, obstinadamente fechados. Posso, por exemplo, gabar-me de saber o que pensava Ambara, que todavia era meu amigo? Nunca dormi com uma mulher negra. Que eu continue europeu então! (LEIRIS, 2007 [1934], pp. 253; 297)

Uma ideia recorrente com relação às nações africanas pós-coloniais é aquela segundo a qual, dado o fato de que suas formas atuais remontam a processos de emancipação de pouco mais do que cinco décadas (quatro, no caso das antigas colônias

portuguesas), seus imaginários nacionais seriam marcados por uma *face de Jano*. Por um lado, haveria naqueles espaços uma obstinação com discursos centrados em uma noção de “futuro” (e, no plano dos Estados, sobretudo, um recurso constante e em boa medida discutível ao tema análogo do “desenvolvimento”). Por outro lado, com idêntica frequência, haveria um retorno à imagem do “passado” e a toda sua carga simbólica, quer como uma busca pela autolegitimação que permitiria lidar com a diversidade interna daquelas sociedades, quer como meio de oferecer chaves explicativas para os mais diversos quadros críticos. Sem aprofundar aqui as reflexões sobre ilações tão complexas, diria apenas que nos mais diversos contextos africanos contemporâneos e em distintas arenas, o debate sobre o “passado” colonial, e mais especificamente sobre os “legados coloniais”, é ainda um dado extremamente atual. No entanto, do ponto de vista analítico, o esforço de compreensão desses discursos orientados para o passado ainda se tem ressentido da persistência de um viés que tende a tratar a experiência dos colonialismos em África como um monólito – em alguns casos, subvalorizando a diversidade de realidades temporais e regionais que deveriam fazer com que fosse pensada como um processo plural; e noutros tantos, mais notórios, dando pouca importância às nuances e mesmo às cisões internas do que seria o campo dos “colonizadores” (em contraste com o dos “colonizados”). Ainda que a parêntese colonizados vs. colonizadores tenha correspondido a uma oposição histórica importante, principalmente quanto às simbologias políticas, ao não matizar seus termos, perde-se a oportunidade de um melhor entendimento dos variados graus em que o fato colonial foi um fator de transformações nas diferentes dimensões da vida social africana, assim como se negligenciam os efeitos desiguais que teria legado a distintas instituições, em variados cenários. Trata-se também, portanto, de um problema relativo aos modelos pelos quais se tem pensado a ideia de classes de pessoas e, conseqüentemente, da oposição entre elas no bojo das dinâmicas coloniais.

Como tem demonstrado uma série de trabalhos nas últimas décadas, longe de constituírem arenas de confrontação entre dois blocos bem definidos, as sociedades que podem ser caracterizadas como produto do contato colonial em África no século XX foram um emaranhado de posições, que derivavam em alianças, fidelidades ou rivalidades nem sempre tão claras quanto se supõe (Cf. PROCHASKA, 2002; KENNEDY, 1987 e, para os casos do espaço colonial português, MARQUES, 2012; CASTELO, 2007, dentre outros). Os Estados metropolitanos, os capitais radicados na Europa, os Estados coloniais e suas

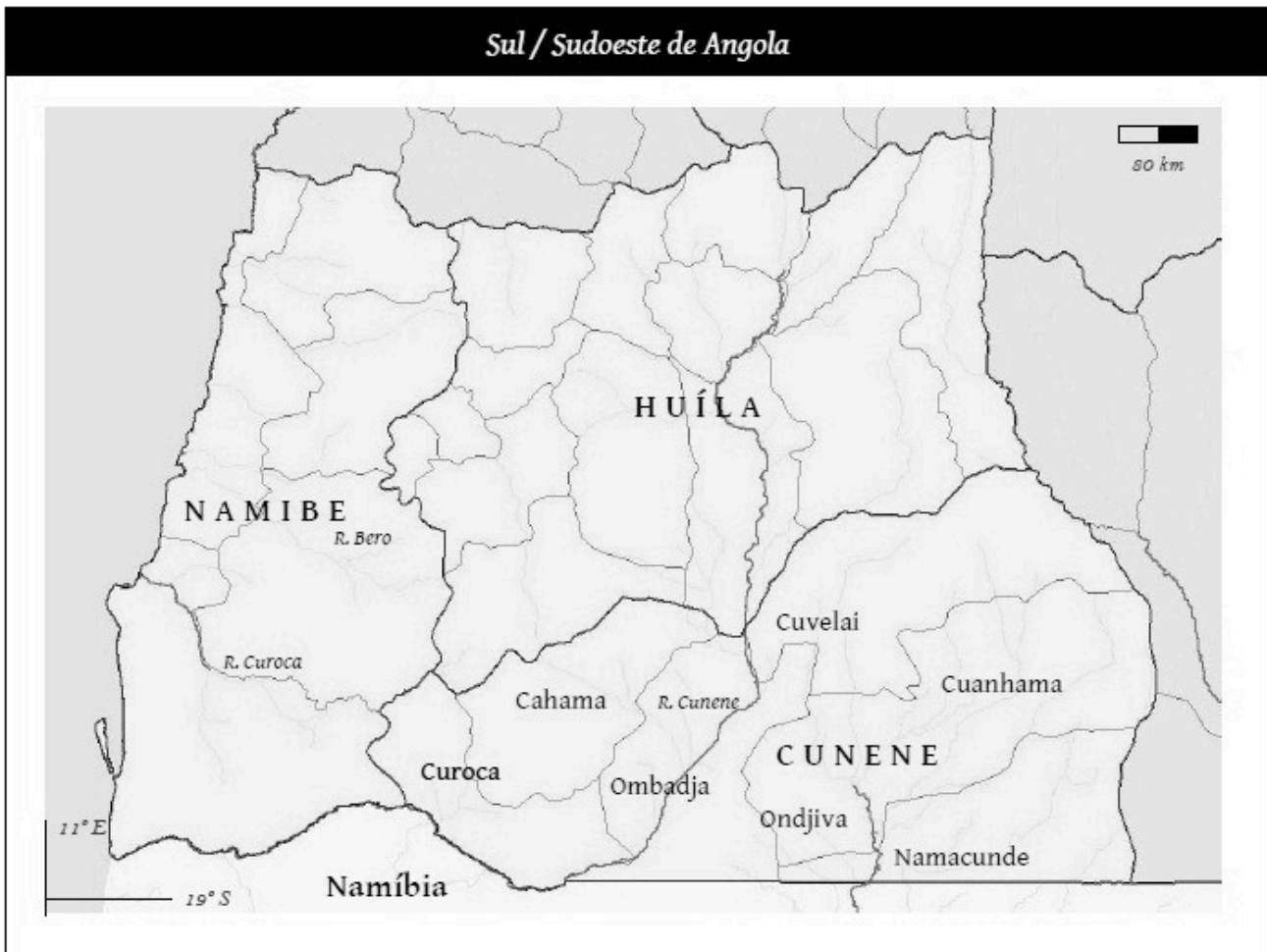
máquinas burocráticas, os colonatos e seus vários personagens, incluindo sujeitos euro-africanos, ou seja, “colonizadores” nascidos em África, e as ditas sociedades locais, com suas elites “assimiladas”, e aquelas percebidas como “tradicionais” e com a imensidão de indivíduos incorporados em escala muito diversa ao mundo colonial; enfim, cada faixa em que se poderia destrinchar aquele universo compunha-se de agentes e agendas muito diferentes e, por óbvio, a sua inserção no terreno africano se dava em situação e em face de padrões de relação igualmente diversificados, principalmente nos contextos em que se praticou algum tipo de “colonização demográfica”, isto é, de migração massiva de colonos (*settlers*). Além disso, não é preciso discutir o fato de que nenhuma dessas faixas era uma unidade discreta: todas apresentavam suas fissuras. Isso implica em dizer que, embora houvesse um amplo processo de hierarquização daquelas sociedades com base em um reforço dos estereótipos, com destaque para os de ordem racial (como já analisava Hilda Kuper, em 1964), havia também na maioria delas uma ansiedade considerável com relação a um problema mais amplo de validação social das identidades dos sujeitos coloniais (ver: RANGER, 1979, 463-469). Na medida em que a ascrição e a auto-ascrição em uma classe de pessoas produzia efeitos inclusive sobre a amplitude – ou a negação – dos direitos de cidadania de um indivíduo (de maneira particularmente insidiosa, como revela o caso extremo do *Apartheid* sul-africano), “definir-se” e “definir o Outro” se fizeram atos sociais especialmente importantes naqueles contextos (pelo menos mais importantes do que pensamos que sejam, em geral, em nossos Estados nacionais modernos). Essa é possivelmente uma das razões pelas quais reiteradamente, ao confrontarmos narrativas ou mais genericamente memórias relativas às cenas coloniais africanas no século XX, encontramos discursos tão obstinados com um esforço de autodesdobramento, isto é, com uma representação de “Si” que se desenvolve no decurso de uma representação do “Outro”. E é também um dos fatores que nos dizem porque, para além da pura e simples “curiosidade”, uma preocupação com as “sociedades nativas” (outras vezes ditas “tribais”, “primitivas” ou, mais polidamente, “segmentares” ou “tradicionais”) tenha perpassado os discursos dos mais diversos sujeitos e não constituído objeto de interesse exclusivo de missionários, etnólogos ou das burocracias da administração colonial.

Este artigo pretende discutir alguns aspectos relacionados às questões até aqui apresentadas, concentrando-se em dois pontos principais. Primeiro, procurando focalizar as ligações entre a constituição de distintos padrões de apreensão e representação do

contato colonial e as diferentes posições ou situações sociais a partir das quais se concretizava a interação entre variados agentes do processo colonizatório e as chamadas “sociedades nativas”, tendo em vista a reafirmação da natureza não unívoca desses polos a que chamamos “colonizados” e “colonizadores”. Em seguida, tentando demonstrar que, apesar disso, o quadro geral desse contato e as circunstâncias da territorialização das populações nativas africanas durante a vigência do colonialismo (isto é, do processo de contenção e definição destas populações enquanto grupos de identidade étnica) geraram também algumas inquietações comuns, as quais se desdobraram em um conjunto de questões que influenciaram as formas com que tais sociedades passaram a ser descritas e apreendidas. Por fim, gostaria de sugerir que essas questões, ainda hoje, são muito influentes nos discursos profissionais ou não que procuram apresentar essas sociedades e, principalmente, no que toca aos “legados coloniais”, nos modelos pelos quais o seu universo – dito “tradicional” – é visto e pensado no interior dos Estados pós-coloniais.

Entretanto, como obviamente os problemas expostos são muito mais densos do que esta discussão comporta, o que posso oferecer é somente um pequeno estudo de caso, o qual, a fim de torná-lo um pouco mais interessante, tentarei realizar a partir de um material aparentemente inusitado. Restringindo-me ao cenário de Angola e, ainda mais especificamente, ao quadro do território *Kwanyama*, no Sul daquele país, e às dinâmicas que lá estiveram em curso na primeira metade do século XX, proponho uma leitura justaposta de três diferentes narrativas que tiveram em conta aquela população; ou, com maior precisão, de três distintas versões de uma mesma história: a história do contato colonial enredando variados personagens coloniais e a sociedade *kwanyama*. A primeira é a versão do romance *Sangue cuanhama*, de António Pires, publicado em 1949, e as seguintes são as críticas ao mesmo romance, acompanhadas de alguns estudos, do missionário e etnólogo Carlos Estermann e as impressões de campo do administrador colonial Emílio Pires. Espero que, ao final desta exposição, fique claro que aquele tipo de modorra, de impressão de uma experiência “falsificada” do terreno africano e, por fim, de afirmação de uma diferença quase incomunicável com relação às sociedades africanas, tal como se lê no trecho de *A África fantasma*, do etnólogo francês Michel de Leiris, citado em epígrafe, não constitui propriamente uma expressão singular do mal-estar da etnologia colonial, mas sim um tropo recorrente que, sob formas diversas, pode ser encontrado nos discursos dos mais variados sujeitos que imergiram naquele universo em África. Em parte, ele é compreensível como resultado da ampla dispersão de imagens em que o dito

“nativo africano” só se tornava apreensível como depositário de uma alteridade radical; o que, ao fim e ao cabo, era a projeção de uma expectativa de um olhar “vindo de fora”. Sendo uma construção do olhar colonial, portanto, essa “diferença” tornada 'distância' obviamente não era evidente, nem idêntica a si mesmo em todas as circunstâncias: era uma distância em que cabiam medidas diversas, de acordo com os ângulos a partir dos quais diferentes sujeitos a contemplavam.



**Figura 1**  
Angola – Sul / Sudoeste  
Fonte: FAO / UN, 2006

### ***Um olhar em linha reta***

*Sangue cuanhama*, romance de António Pires, foi o vencedor do prêmio dedicado às narrativas ficcionais no XXII Concurso de Literatura Colonial, promovido pela Agência Geral das Colônias (AGC), órgão de propaganda do Ministério das Colônias da República portuguesa, em 1948. Publicado no ano seguinte, com subsídios da mesma AGC, o livro é parte da série que passou à historiografia literária sob o rótulo de “literatura colonial”, na

qual, por força de certas tendências que levavam essa “biblioteca africanista” (MUDIMBE, 1978) a privilegiar uma forma de conhecimento paracientífico, o romance era um gênero quantitativamente menor, ainda que socialmente prestigioso. Escrito já no período do pós-Guerras e no limiar das reformas da administração colonial de Angola que antecederam o início do processo de independência, destacando-se a revogação das leis de indigenato, o texto de Pires, embora inscrito no conjunto de esforços de propaganda do que então se considerava a “obra colonial portuguesa”, já apresenta algumas características, nuances, mais propriamente, que, no que se refere à representação dos diferentes grupos étnicos de Angola, sinalizam o viés de transformação em curso nas décadas seguintes à sua edição. Dentre elas, a mais importante é sem dúvida a sua adesão a uma postura que, baseada sobretudo no modelo da literatura colonial de língua francesa, a crítica da época chamava de “negrofilia”, isto é, a intenção de trazer para o primeiro plano da narrativa a sociedade negra africana, tentando dar alguma dimensão da sua historicidade, tal como enxergada nesse breve ápice do colonialismo que foi a primeira metade do século XX. Logo, tendo optado por uma ação que se desenrola entre as ditas “sociedades nativas” angolanas, é possível que Pires compreendesse o seu romance como análogo àqueles produzidos, por exemplo, pelo conhecido Castro Soromenho, autor a que mais se atribuiu o título de “negrófilo” dentre aqueles que tematizaram o cenário colonial de Angola e que, antes de passar à história como um precursor de uma literatura nacional angolana, foi também diversas vezes premiado nos Concursos promovidos pela AGC.

Entretanto, antes de seguir apresentando elementos da biografia de António Pires e da sua trajetória em Angola e antes mesmo de discutir aspectos mais particulares sobre a trama de *Sangue Cuanhama* e o tipo de representação do contato colonial que veicula, gostaria de introduzir uma breve nota sobre os seus supostos protagonistas, a sociedade *Kwanyama* em meio ao processo colonizatório do Sul e Sudoeste de Angola, a qual será indispensável para as observações que seguem. O *Kwanyama* (ou *Cuanhama*, conforme a grafia portuguesa) designa um território relativamente extenso, ora de campina, ora semidesértico, hoje correspondendo ao município do Cuanhama, ocupando boa parte da província do Cunene (à época colonial pertencente à administração do distrito da Huíla), no extremo sul de Angola, incluindo a sua capital, Ondjiva (antiga Vila Pereira d'Eça), e as localidades do Chimpolo, Evale, Nehone e Môngua, nos limites de Menongue, Ombadja, Namacunde e do Cuvelai (ver Fig. 1). Nesse espaço, os *Kwanyama*, falantes da língua *oshikwanyama*, constituem o maior grupo populacional. Esses agropastores, criadores de

gado bovino que, no entanto, mantém maior regularidade de cultivos agrícolas do que os seus vizinhos igualmente pastores, são geralmente apresentados como um subgrupo das populações chamadas *Ovambo* (ou *Ovampo*), que, em Angola, incluiria os *Kafima*, *Evale* e *Kwamatu*, além de diversos subgrupos na Namíbia, onde conformam o maior conjunto populacional do país, com destaque para os *Ndonga* e os próprios *Kwanyama*, dispersos de ambos os lados da fronteira. A estimativa é de que, em 1960, constituíssem cerca de 1,56% de um total de aproximadamente 4,6 milhões de “nativos” em Angola (ou seja, algo como quase 72 mil pessoas). Diz-se que a sociedade *Kwanyama* seria eminentemente de tipo matrilinear (isto é, que o grupo de parentes de um indivíduo e, nesse caso, também a sua residência, seria definido prioritariamente pela filiação ao grupo de parentes da mãe), embora nela se verifique o que outrora foi chamado de *double descent* (dupla filiação), na medida em que a herança material e o estatuto social de uma pessoa geralmente provém do pai. Praticando formas de transumância do gado ao longo do rio Cunene, como vários de seus vizinhos, mantém, no entanto, residências fixas, reunidas em unidades de grupos locais, quase sempre próximas às unidades de um grupo de parentesco mais amplo que constitui um clã, que são chamadas *embo*. Cabe ainda dizer que *Ovambo* (literalmente, “os do avestruz”, animal outrora comum no território *Kwanyama*) é um termo que lhes é estrangeiro; de origem *otjiherero*, língua dos *Herero*, seus principais vizinhos, diz-se que tem conotação pejorativa, de modo que alguma rivalidade entre esses grupos é também um elemento importante a reter daquele contexto.

Para o que tenho a dizer sobre o romance de Antonio Pires e os textos de Carlos Estermann e Emílio Pires com os quais o confrontarei a seguir, há ainda a comentar dois fatos de grande relevância. O primeiro diz respeito justamente à existência de uma tensão histórica opondo os chamados *Herero* aos *Ovambo* e estes, em conjunto, aos *Nano* (isto é, “os do planalto” ou *Ovimbundo*) e a outros grupos agropastoris das serranias da Huíla, ditos, genericamente, *Nyaneka-Nkhumbi*, cuja expressão mais notória é o roubo de gado, as famosas “razias” de que correntemente se fala na documentação colonial. Diante das questões suscitadas pelos textos de que trato, é importante ter em conta que, no quadro dessas tensões, ao longo do século XX, enquanto os *Herero* (especialmente os *Kuvale* ou *mucubais*, como lhe chamavam os portugueses), mais do que quaisquer de seus vizinhos, foram tomados como exemplo de uma sociedade “insubmissa”, “beligerante” e pouco ou nada disposta à “integração”, os *Ovambo* (especialmente os *Kwanyama*) tenderam a ser vistos como o tipo de sociedade efetivamente “pacificada” pela ação colonial. Para essas

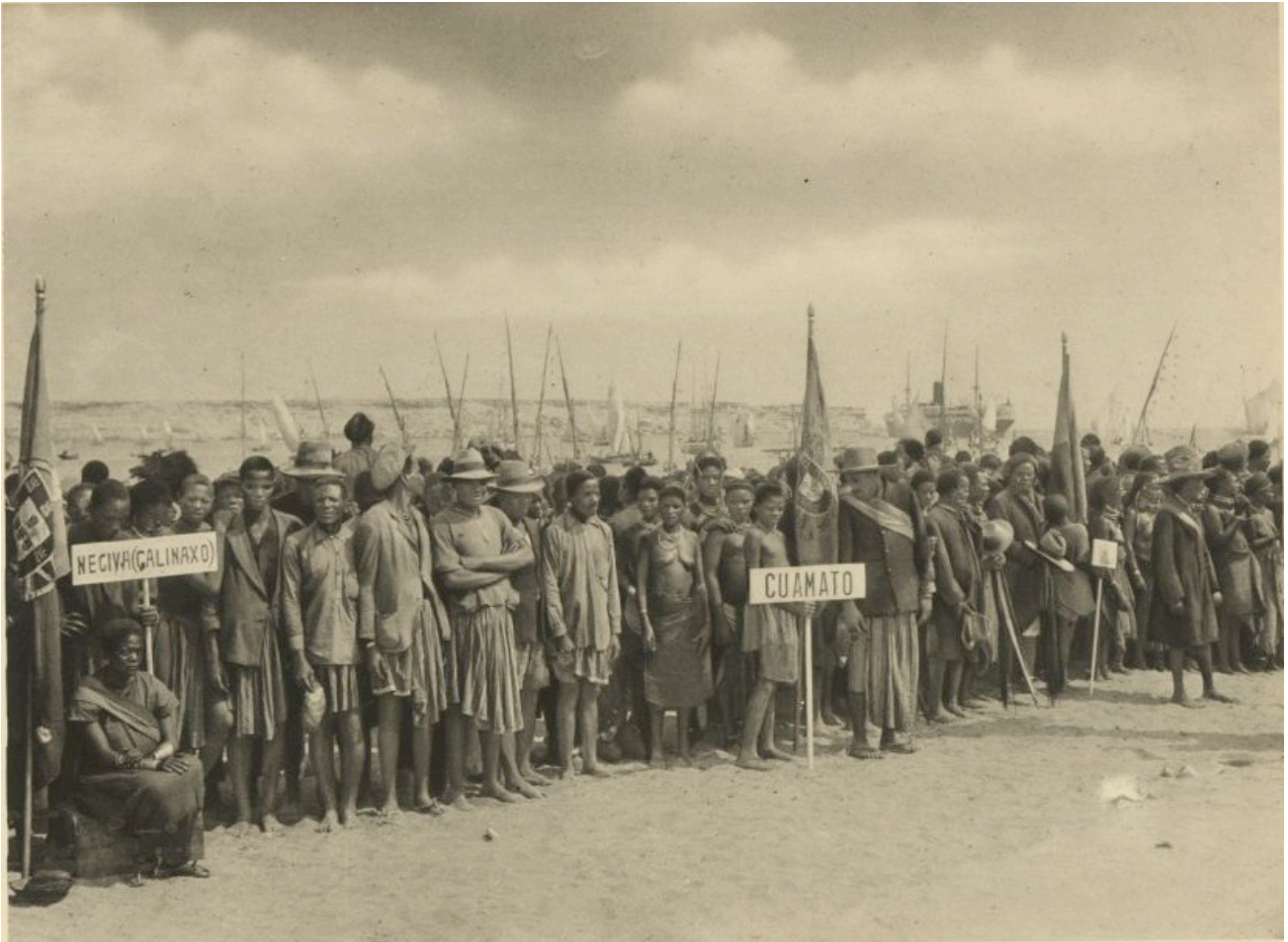
imagens, com ressonâncias até o presente, contribuiu o segundo fato a que fiz menção. É que, paradoxalmente, os *Kwanyama* impuseram aos portugueses e, posteriormente, aos ingleses, na Namíbia, uma das mais longas campanhas militares travadas naqueles cenários, resistindo à ocupação colonial até pelo menos o fim da Primeira Guerra Mundial. Derrotado pelo general português Pereira d'Eça na célebre batalha de Môngua, em 1915, o soba Mamdume ya Ndemufayo (c. 1891–1917), soberano dos *Kwanyama*, refugiou-se em terreno namibiano e continuou investindo contra as administrações coloniais, tanto em Angola, quanto na Namíbia, até ser emboscado e morto pelos ingleses, episódio após o qual passou a ser apresentado pela narrativa colonial como o protótipo do “chefe bárbaro” que deveria ser suplantado por um processo “civilizatório” (para um estudo das formas e das derivações dessa imagem até o presente, Cf. TIMM, 1999, pp. 145-150). A seguir à queda de Mamdume, desencadeou-se contra os *Kwanyama* um violento processo de territorialização, com restrições territoriais, imposição da cobrança do “imposto indígena” e o incremento da missionação naquela área, de que resultou uma massiva cristianização daquela sociedade. É no contexto dessa pesada intervenção que se desenvolve a ação de *Sangue Cuanhama* e é também a partir dele que se dão as observações de Estermann e de Emílio Pires; um contexto em que, numa imagem diametralmente oposta a de seu tio Mamdume, Kalinaxo (ou “*Galinache*”), sua sobrinha por via materna e sucessora, passou à crônica portuguesa como personagem representativa de uma certa submissão (leia-se, passividade) diante da ordem colonial e, ao mesmo tempo, como exemplo da decadência das chamadas “autoridades tradicionais”, tal como se pode ler no fragmento seguinte, em que o jornalista Maurício de Oliveira descreve o encontro entre a “rainha” e o Ministro das Colônias de Portugal, Armindo Monteiro, em 1932:

O ministro e esposa conversam com a rainha Galinache, que fala mal português [Oliveira a define ainda como '*uma mulher de mais de trinta anos que o vício do álcool define*']. Vem um intérprete. A rainha cumprimenta Portugal na pessoa do seu representante, afirmando inteira submissão e respeito às leis portuguesas. O Dr. Armindo Monteiro agradece as saudações e comunica à rainha que vai mandar uma caixa de vinho do Porto... Esta foi sem dúvida, para Galinache, a maior e mais agradável honraria. Os jornalistas conversam também com a rainha. Falamos-lhe dos tempos passados, do Mandume, da guerra... Galinache, não perdendo nunca a distinção de maneiras que a caracteriza, baixa os olhos ao chão e diz: '– Isso são coisas que já são passadas. Hoje, queremos ser todos portugueses...' (OLIVEIRA, 1932, pp.145-146)

Passo então ao romance de António Pires. Ambientado no início da década de 1920, como sugerem algumas marcas temporais inscritas no texto (por exemplo, a subida do Caminho de Ferro de Moçâmedes à Serra da Chela, que data de 1923), o trecho de



*Sangue Cuanhama* é composto por duas tramas extremamente simples. De um lado, trata do êxodo de um grupo de *Kwanyamas*, chefiados pelo *soba* Quimbele, que, despojados do seu gado, passam a vagar pelas terras circunvizinhas ao Cuvelai, até encontrarem abrigo, junto aos *brancos*, para os lados da Missão da Mupa. Na base dessa primeira narrativa, está aquela rivalidade que constitui menos uma instituição generalizada, como por vezes o livro de Pires dá a entender, do que uma série contingencial de tensões econômicas e políticas que atuam de modo dinâmico e, em geral, sazonalmente: seus *Kwanyama* fogem das razias de gado, perpetradas no romance pelos *mucubais* (*Kuvale*), que associadas à seca levam ao quadro de fome desenhado já no início da obra (diga-se, aliás, que o mote da “fome” é absolutamente recorrente na representação colonial das “sociedades nativas”, como, ademais, certo imaginário relativo ao continente africano deixa ver até os nossos dias). Por outro lado, no melhor espírito novelesco, o romance traz um entremeio “romântico”: Binge, o filho do *soba* Quimbele, quer “viver *para*” Ulula, a moça por quem se apaixona ainda na *ofundula* (iniciação feminina), e, por isso, foge da guerra, “traíndo” seu povo e provocando a desgraça de seu pai, de sua amada e de si mesmo. É uma trama assaz interessante, porque introduz o motivo da oposição entre as disposições individuais e os compromissos sociais, tanto do ponto de vista dos seus efeitos para a trajetória dos sujeitos, quanto relativamente às consequências sobre o grupo de parentesco.



**Figura 2**

A rainha Kalinaxo (sentada, à esquerda, sob uma bandeira de Portugal), à frente da representação *Kwanyama* na recepção ao Presidente da República portuguesa, à altura o General Óscar Carmona, em Mossâmedes, 1939. (In: *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. 2 vol. Lisboa: AGC. 1939)

Para uma economia argumentativa e porque voltarei a ele, ao comentar a crítica que Carlos Estermann lhe fez, gostaria de citar apenas dois fragmentos do romance. O primeiro diz respeito à forma com que Pires descreve o contato colonial propriamente dito, procurando oferecer uma “tradução”, da perspectiva de um colonial, de uma análise da conjuntura desse contato desde a ótica dos *Kwanyama*:

E a seca, completa, total, pavorosa, caíra como um flagelo celeste por sobre todo o Cuanhama; secara os *Ondungos* e *omifimas*, secara até a última gota das *mulolas* onde a água nunca deixara de correr, queimara todos os renques de capim, transformara as *chanas* e *anharas* em desertos sem termo, onde os homens e os gados caíam fulminados pelo fogo divino.

Na roda ansiosa havia outros Cuanhamas. Alguns que tinham vindo também

escorraçados pelo flagelo da seca ou pelas razias dos *cuamatos* e *mucubais*, que tinham descido a Chela à aventura, até ao mar. E ali haviam ficado. Os homens brancos eram duros. Obrigavam-nos a trabalhar desde o nascer ao morrer do Sol; mas nas terras dos brancos não havia o flagelo das secas, nem as razias dos inimigos – e eles tinham ficado. (PIRES, A., 1949, pp. 17-18)

O segundo, mais cheio de elementos a ter em conta, apresenta a perspectiva de Binge para com Ulula, o “par romântico” da narrativa, além de colocar em foco a oposição entre seus desejos amorosos e os constrangimentos das regras sociais de matrimônio e da circunstância indesejável da “guerra”, que implicava em indisponibilidade de gado para o casamento e, obviamente, no perigo de morte:

Desde o *ofundula* que [Binge] trazia no coração o desejo de possuir Ulula, sólida rapariga da sua tribo. E ela queria pertencer-lhe. Certas noites, quando os mais velhos se reuniam no *oluvanda* do pai, ele escapava-se cosido com as sombras e ia encontrar-se com Uluba no *etambo*, gosando as sombras propícias dos grandes depósitos de massambala e milho pilado. Tinham sido tempos bem felizes êsses. Passado o *ofundula*, ele tinha sido iniciado com mulheres mais velhas, como mandam os ritos. Mas com Uluba era outra coisa. A sua carne era rija e cálida. Os seios tersos, a boca úmida e doce. Se não fosse o medo de concitar contra os seus descendentes o poder dos espíritos, que não perdoam a um Cuanhama amasiar-se de mulher virgem sem primeiro satisfazer os tributos de sangue à família, ele tê-la-ia possuído. Passadas que fossem mais seis luas, a vaca que a mãe lhe dera teria as crias, que ele destinava ao tributo de sangue. E então ergueria o seu *chilongo* e levaria Uluba consigo. Mas um dia os pastores que andavam por ali apareceram galopando doidamente, sem gados, trincados de pavor, e deram a notícia terrível: os *mucubais* haviam descido das suas furnas da Chela e vinham talando *chilongos* e *mucundas*, chacinando homens, mulheres e crianças, e levando consigo os gados. (PIRES, A., 1949, pp. 36-37)

Dentre os vários caminhos a partir dos quais se poderia tratar o romance em tela, quero chamar atenção para os dois aspectos que considero fundamentais com relação a ele. O primeiro, inscrito de forma quase iniludível nos fragmentos citados, é o fato de que ambas as tramas que compõem *Sangue cuanhama*, mais entrelaçadas do que parecem, dizem respeito a um tema absolutamente central na propaganda colonialista da primeira metade do século XX (e não apenas no contexto das colônias portuguesas): a ideia do colonialismo enquanto uma força contendora e como um elemento propulsor da dinâmica social da transformação, em face de sociedades que tendiam a ser compreendidas como estagnadas ou insolúveis, isto é, indefinidamente segmentárias, a ponto de fadadas a um processo de deriva e cisão. Na sua versão mais simplória, a da “selvageria nativa”, ou a da guerra como *status quo*, o colonialismo era apresentado como operador civilizatório e a “tutela” como mecanismo de “proteção” (uma ideia que chegou ao ápice na forma um tanto cínica com que, na África do Sul, o nacionalismo africânder apresentava as leis de separação, *apartheid*, como leis protecionistas, que visavam salvaguardar os “africanos”

dos efeitos de suas rivalidades, bem como da desintegração resultante do contato com o “mundo dos brancos”). Mas, nas suas formas “leves”, esse tipo de discurso enfatizava um potencial interveniente da máquina colonial, que “ensinava” algo aos “indígenas”, de modo a legitimar tanto o disciplinamento dos corpos Outros pelo trabalho, quanto sua contenção e subordinação às leis do indigenato, feita geralmente segundo uma concepção estática da sua identidade étnica, tomando-os efeitos do “progresso” a que a máquina colonial os conduziria. É uma lógica que, de certo modo, ainda está ativa em dados discursos que, no presente, mobilizam a ideia de “desenvolvimento”; e o fato de que o romance de Pires associe tão linearmente a situação de privação em que ele apresenta os seus *Kwanyama* à sua opção pelo refúgio junto às “*terras dos brancos*” faz com que não se possa deixar de o ler como um texto ideologicamente comprometido com essa posição.

O segundo aspecto que gostaria de abordar é, em certa medida, uma decorrência deste. É que, a rigor, muitas dessas “transformações”, a partir das quais o colonialismo era pensado como uma experiência de aceleração da mudança social, foram discutidas a seu tempo como produto de “reformas morais” (Cf. COMAROFF & COMAROFF, 1997), de tal modo que consistia um elemento central desse discurso a ideia de que o “progresso” das sociedades africanas derivaria de conversão das suas disposições cotidianas, da sua vida material, bem como da sua cosmovisão – um objetivo, aliás, em que o assimilacionismo e a missão coincidiavam perfeitamente. Na medida em que tais sociedades eram vistas sob o prisma da noção de estagnação, entendia-se que constituíam um universo de pura e simples reprodução social, de hierarquização estrita das classes de pessoas e de sobreposição das disposições coletivas sobre uma concepção de indivíduo. De outro lado, a ideia de um indivíduo autocontido e autoconsciente, responsável por sua trajetória e pelas escolhas que o modelam (o *self-fashioning* de que fala Greenblatt, 1980), e, logo, apto às formas de cidadania política, é uma parcela importante das fantasias sobre o que constituiria uma subjetiva “moderna” e “ocidental”; de sorte que é fácil supor que, quanto aos sujeitos africanos, se concebesse que a possibilidade da sua “civilização” fosse um processo também de “individuação”. Assim, ao apresentar seu protagonista, Binge, como um sujeito reflexivo, um indivíduo, mergulhado nas contradições entre a “vontade” e os laços e constrangimentos sociais, o romance de Pires plasma na sua personagem uma identidade que é menos a do pretense *Kwanyama* que ele deveria ser (já que é, antes de tudo, das representações que Pires faz destes sujeitos que se trata) e mais a identidade que o autor provavelmente concebia

como idêntica a de seus “pares”, a de um indivíduo europeu” ou “ocidental”, oferecendo, no fim das contas, uma narrativa que nos fala mais de *ipseidade* do que de *alteridade*.

Além de *Sangue cuanhama*, António Pires publicou mais dois romances ao longo da década de 1950: *Luiana* (1950) e *Tonga, epopeia do café* (1959), e neles, apesar das evidentes limitações relacionadas ao espírito da época, é distinguível ao menos o fato de que tenha sido um dos poucos autores alinhados a instituições como a AGC no período a manifestar um franco desejo de “introjeção nos elementos mais característicos da vida colonial” (PIRES, 1945, p. 2), implicando na tentativa de compor um mosaico de variados cenários angolanos, a partir de personagens e questões “nativas” angolanas. De alguma maneira, a sua literatura pode ser lida em analogia com aquele tipo de “exotismo” que, em termos muito similares àqueles que se aplicavam à chamada “literatura negrófila”, o crítico da literatura colonial francesa Bernard Mouralis qualificou como “contraliterário”, isto é, como uma forma que, sem extrapolar ou confrontar diretamente um cânone, revela suas fissuras internas, ao trazê-las para o centro da representação (MOURALIS, 1982; para um maior esclarecimento da ideia de “negrofilia”, Cf. OLIVEIRA, J., 1936 e LEBEL, 1925). No entanto, para compreender as fronteiras desse exotismo, seria interessante ouvir as palavras de Pires no prefácio de *Sangue cuanhama*, num fragmento em que, dando conta do seu intento de aproximação da “*alma negra*”, a boa intenção e a má consciência, a reprovação e a adesão a um turbilhão de estereótipos, se misturam indefinidamente:

[...] a alma negra tem permanecido **insondável**. Fixar o ritmo embriagador do batuque, dar em pinceladas magistrais o ambiente panorâmico, descrever formas esculturais de virgens negras ou delinear faces e corpos atormentados de velhos sobas e astutos feiticeiros – não é penetrar na alma negra. [...] Não é aquele espelho dessa **mentalidade estranha**, dominada pelas trevas milenárias do feiticismo, empolgada por uma fatalidade visceral, guiada por uma filosofia inteiramente **diferente** da nossa. [...] Essa obra [de 'retratar a alma negra'], provavelmente, só um negro no-la poderá dar. E os raros negros que pouco a pouco se vão transmigrando à civilização europeia, dissociam-se completamente da alma da sua raça. [...] Por isso, pretender interpretar a alma negra pelo diálogo, é um pouco falacioso. Por um lado, porque o preto fala pouco; por outro lado, porque a sua capacidade verbal e interpretativa é reduzida. (PIRES, 1949, pp. 10-11) [grifos meus]

Antonio Pires viveu cerca de quarenta anos em Angola e não se pode dizer que não tivesse uma experiência *in loco* dos universos sociais angolanos. Jornalista (diretor do *Diário* e, posteriormente de *A Província de Angola*), homem de negócios e membro do Conselho de Governo da Colônia, a sua narrativa atendia ao horizonte de expectativas da variada clientela, da audiência múltipla a que se dirigia, quer pela sua posição e pelas circunstâncias da sua inserção social no terreno angolano, quer pela natureza mesma do

seu empreendimento literário. O seu *Cuanhama* existia em função das suas observações e das suas idiossincrasias, mas também em face dos interessados locais, dos publicistas da AGC que o premiaram, dos *africanistas* metropolitanos e, pura e simplesmente, de um segmento médio e letrado do mundo urbano que participava do campo literário, ainda que incipiente na cena colonial. Trata-se, ao fim e ao cabo, de um “olhar em linha reta”, de um tipo de representação das chamadas “sociedades nativas” em que, entretanto, predomina ainda uma lógica de escala, uma história como aquelas de inspiração evolucionista, em que o contato colonial é perspectivado como um processo de gradativa aproximação da “barbárie” à “civilização”, que no limite só é possível se, à partida, a diferença sociocultural é compreendida como uma “distância” radical entre dois polos. Mas esse olhar, que, para dizer com o próprio autor, nos fala ainda de uma “*mentalidade estranha*”, como se todo o pensamento não fosse à primeira vista “estranho”, será melhor julgado se, junto dele, ouvirmos também o que tinham a dizer sobre o *Kwanyama* o etnólogo e o administrador.

### ***Olhares cruzados***

O Pe. Carlos Estermann, missionário da Congregação do Espírito Santo radicado na Missão da Huíla desde 1924, empreendeu contínua atividade como etnólogo ao longo dos 52 anos em que viveu em Angola. Com maior regularidade a partir dos anos de 1940, publicou dezenas de ensaios relativos aos mais variados grupos populacionais angolanos, destacando-se os três volumes da *Etnografia do Sul e Sudoeste de Angola* (publicados entre 1960 e 61), uma obra que encontrou seu lugar e foi reconhecida como contribuição importante à etnologia da África austral, como demonstra, por exemplo, a resenha que lhe dedicou Adam Kuper, na prestigiosa revista *Man*, em 1977. E foi nessa condição de uma “autoridade” na etnografia das sociedades do Sul de Angola, que, em 1950, escreveu uma crítica a *Sangue cuanhama*, publicada em *Portugal em África*, a revista dos espiritanos. O breve ensaio de oito páginas é quase todo feito de reparos, de uma série imparável de reprovações que corroem o texto de António Pires e atingem todos os aspectos possíveis da obra, desde o uso indiscriminado e equívoco do vocabulário *Kwanyama* até o que o Pe. Estermann considera uma excessiva incursão em imprecisões de ordem geográfica, histórica, etnológica, etc. Sem adiantar mais argumentos, passo a citar apenas algumas das emendas mais relevantes dessa crítica:

[...] Ainda assim custa-nos a ler coisas como esta: '[os homens] deitavam às costas a pele de boi para agasalho do corpo durante a noite' (p. 17). É assaz sabido que já muito antes da ocupação da terra dos Cuanhamas, um dos artigos de negócio mais apreciados por estes pastores era o *cobertor de papa*, chamado *onhosi*, ou seja 'leão.' Também não faz sentido apresentar um homem cuanhama desta época que nunca tenha visto dinheiro [...]. Nesta série de dislates o que me parece ser o cúmulo é atribuir a um homem adulto de uma tribo guerreira, a ignorância do uso de uma arma de fogo (p. 59). Isto quando se sabe que um soba como o terrível Mandume era capaz de fuzilar por suas mãos um homem de sua tribo que tivesse medo de disparar um tiro. [...] Porém antes de terminar este capítulo, não podemos deixar sem censura a *lenda duma invasão* do território além Cunene por bandos de guerrilheiros *cuvalé* (*mucubais*). Nunca tal se deu e, até há pouco, pode afirmar-se que a grande maioria dos Cuanhamas desconhecia a existência desta gente.

[...] É assim a cena passada entre Binge e Ulula (p. 106 ss). Nem a atitude amorosa, nem a traição à tribo por causa da mulher, nem o desprezo posterior desta por se reconhecer entregue a um traidor são sentimentos concordantes com o fundo psicológico desta gente. [...] É coisa inaudita uma mulher abandonar a terra e a tribo por causa da morte violenta do homem. Pretender fazer acreditar nisto, é não fazer a mínima ideia da organização familiar, pela linha matriarcal, destes pretos. A mulher nem depois de unida a um homem lhe fica tão intimamente ligada como a seus parentes uterinos. Por conseguinte, desaparece o homem, ela regressa naturalmente ao 'clã' maternal. [...] Tudo isto é artificial demais!

[...] 'Praguejando contra *N'Zambi* que tão duramente os castigava' (p. 18) 'Os Cuanhamas haviam perdido as boas graças de *N'Zambi* e o grande espírito oculto castigava-os' (p. 38), [etc.]. Tudo isso, para quem conhece a mentalidade indígena é mui simplesmente revoltante. Nota uma ignorância crassa da ideia que estes primitivos fazem de Ente Supremo, que, seja dito de passagem, não tem o nome de *N'Zambi* com ou sem apóstrofe (entre os *Cuanhamas* denomina-se *Kalunga*). Este ser – *Kalunga* – é essencialmente bom, embora a sua bondade pouco ou nada influa no governo direto do mundo, porque vive afastado demais dos acontecimentos quotidianos da vida humana. Quem intervém nela com frequência e com quem importa estar em boas relações, são os espíritos. (ESTERMANN, 1983, pp. 459-463) [Transcrito de: *Portugal em África*. Vol. VII, s/nº, 1950, pp. 335-342; as páginas citadas no excerto correspondem a PIRES, A., 1949]

Em primeiro lugar, é interessante notar que os comentários de Estermann partem de um suposto sobre a natureza do conhecimento etnológico que tende a tomá-lo como a resultante de um pensamento contraintuitivo, isto é, de um esforço de deslocamento e suspensão das formas do senso comum ou, como já se disse, do “grau zero” do discurso. Assim, é de se notar que algumas das observações que apresentei em relação ao texto de António Pires, longe de constituírem uma crítica extemporânea, já se encontravam na apreciação de Estermann, ainda que mobilizadas de forma diversa; é o caso específico da reprovação que ele faz ao modo com que Pires imbricava a sua identidade de observador/narrador ao discurso que ele pretendia que fosse de um *Kwanyama*, desconsiderando a inserção desse seu sujeito/ personagem em um universo social conformado por regras e concepções de individualidade distintas que tornava inverossímeis as atitudes que o autor lhe atribui. Acontece que, fundamentalmente, há bem pouco sentido em se ater de forma tão obstinada a traços como o detalhamento das relações históricas entre os *Kuvale* e os

*Kwanyama*, a precisão na descrição de regras de linhagem e de matrimônio, dos sistemas de parentesco ou das concepções teológicas desses sujeitos que protagonizam o livro de Pires, na medida em que, lido fora de um círculo de interessados ou por qualquer sujeito que não um *Kwanyama*, mas, principalmente, lido em face das convenções da narrativa ficcional e do gênero a que pertence, por mais que incorra em uma série de equívocos, o romance se legitima apoiado no tecido de verossimilhança que ele mesmo constrói; peça à peça, ele faz sentido justamente porque nele tudo se encaminha para a confirmação da trama. Note-se ainda que, como a ninguém é dado o monopólio da verdade, mas apenas a opção do discurso, Estermann também apresenta um ponto de vista questionável sobre algumas dessas questões: afinal, ela não considera, por exemplo, que mesmo que não se possa precisar a frequência com que os ditos *mucubais* teriam passado a além-Cunene até o início do século XX (ou se o fizeram), não as línguas de ambos os povos citados possuem termos, em geral, depreciativos conotados com a sua vizinhança étnica, mas também as razias de gado, por mais que tenham sido superdimensionadas pela narrativa colonial, constituem parte do imaginário social daquela região.

Mas essa seria uma objeção fácil às observações de Estermann. Se é flagrante que a sua crítica passa do movimento contraintuitivo, pensado como próprio da etnologia, à pura e simples alegação de ignorância por parte de António Pires (e, no fim das contas, é este o viés de maior peso nos seus comentários), é preciso ter em conta que a polêmica aqui estabelecida atua em dois níveis distintos. Em primeiro lugar, ela está menos voltada para a desconstrução do romance de António Pires do que para o reforço de uma posição social que Estermann preenchia, no âmbito das suas atividades como etnólogo. Como já afirmaram Jack Goody e outros analistas do período formativo desse campo profissional, na mesma medida em que a institucionalidade colonial descortinou possibilidades para o desenvolvimento de pesquisas em contextos coloniais que foram indispensáveis para sua consolidação, a etnologia tendeu a se posicionar naquele universo a partir de uma postura reformista, pretendendo ser, sobretudo, um discurso mediador (Cf. GOODY, 1995, pp. 7-25). Assim, é provável que tenha sido principalmente com a intenção de reformar o que concebia como uma representação “distorcida” (consequentemente, reformando os seus efeitos) que Estermann procurou depurar as descrições inscritas no romance de Pires. E, ao mesmo tempo, é preciso o outro nível da polêmica, porque a imputação de um “menos saber”, de um contato esporádico ou impressionista com o que, à época, se chamava de “as realidades coloniais” (isto é, as das “sociedades nativas”) era um tropo absolutamente



recorrente no debate público sobre as colônias. Uma vez que a questão da “legitimidade” era uma fonte de ansiedade permanente no seio da experiência do colonialismo (e leia-se a legitimidade da própria presença colonial, a legitimidade dos setores e atividades que se praticavam naqueles terrenos, a legitimidade dos direitos e preferências em que aquele regime de coisas se baseava e até a legitimidade discursiva, a legitimidade dos “saberes africanistas” em si mesmos), era totalmente comum que divergências, concernentes a um conjunto muito amplo de questões percebidas como relacionadas à formulação de política colonial (e as ideias próprias à “questão nativa”, incluindo a ideia de “sociedade nativa”, eram certamente deste tipo), fossem refutadas com base na suposta demonstração de uma *expertise* acumulada – ou da sua falta; envolvendo a oposição entre correntes que gostavam de se apresentar como “*verdadeiros coloniais*” em confronto com “*africanistas à vol d’oiseau*”, isto é, de um “correr de olhos”, de um olhar em linha reta (Cf. FERNANDES, 1943, p. 42). Mesmo que seja impossível dimensionar as intenções de Estermann, seria ingênuo supor que ele ignorasse a possibilidade de ter sua crítica lida nesta chave. Nesse caso, é possível dizer apenas que talvez gostasse de ver o olhar do “verdadeiro colonial” identificado com a pretendida capacidade de aprofundamento, de se deixar pervadir pelo observado, aproximando-se dele com alguma densidade, que o detalhamento etnográfico indexaria. E, se assim era, o que pensava então Estermann sobre os *Kwanyama* e, se diferente daquela que o incomodava no texto de Pires, a que “distância” ele acreditava que o contato com esta sociedade se processava?

Não sei se será possível responder a questão nesta exposição, mas, para tentar avançar nessa direção, gostaria de citar um fragmento da *Etnografia* de Estermann, no qual ele aborda uma instituição que já vimos mencionada no romance de Antônio Pires: a *efundula* (ou *ofundula*), uma festa de puberdade das moças *Kwanyama*, que marca a sua passagem entre classes de idade e sua conseqüente nubilidadade. Lembro que, em *Sangue cuanhama*, Pires associa as desventuras de Binge justamente à sua incapacidade de fazer cumprir as prescrições do casamento subsequente à *ofundula* de sua amada Ulula, por força de circunstâncias que lhe escapam, o que implica em dizer que o romance veicula uma compreensão estritamente imperativa do rito e das regras que ele imporia àquela sociedade. Não pretendo entrar no mérito etnográfico das formas e dos lugares sociais desse tipo de rito de passagem entre tais sociedades, porque o foco desta discussão é antes de mais nada a construção de modelos de representação das mesmas. Assim, destaco o fragmento da *Etnografia* de Estermann, prioritariamente, como exemplo

característico não apenas da peculiaridade das suas observações e do seu estilo pessoal de descrição, mas também como um excerto próprio do gênero etnográfico, que mobiliza, em especial, aquele traço da “autoridade etnográfica”, como diria Clifford (2002, pp. 17-61), que consiste em subsumir a polifonia, a variedade de vozes que se insinuam quando o contato é representado, dispendo-a como o produto da tradução transcultural, como um ato consciente e privativo do observador. Sem mais, cito as palavras de Estermann:

A cerimónia de puberdade das raparigas, ou a festa do noivado, como também se podia chamar, manteve-se até agora. Ela continua a ser a passagem obrigatória para o casamento de todos os indivíduos do sexo feminino. De facto, entre todas as tribos do Sul de Angola, os Cuanhamas e as outras tribos Ambos mantiveram a esta cerimónia o carácter de rito de passagem. Antes, uma filha é considerada rapariga (*oka-kadona*, palavra que corresponde ao alemão *Fräulein*: *Kadi* significa *Fräu*, sendo *ona* um sufixo diminutivo, como *lein*); depois, é mulher (*omu-kadi*), mesmo se não casar imediatamente a seguir à cerimónia, ou se, por qualquer defeito, ela não pode ser pretendida. É verdade que o cristianismo abriu uma larga brecha neste costume ancestral, suprimindo todo o cerimonial gentílico. Mas se as próprias raparigas baptizadas são as primeiras a não querer submeter-se ao rito, elas e toda a gente transferiram para o casamento cristão o sentido essencial de rito de passagem. Assim, para uma rapariga cristã o termo *efundula* é sinónimo de casamento; e casar-se é frequentemente traduzido por *okufukala m'okapela*, o que quer dizer: 'fazer o rito de puberdade na capela (igreja)'. Para distinguir o rito antigo, referem-se a ele dizendo: *okufukala m'ongoma* ('fazer o rito de puberdade com batuque'). (ESTERMANN, 1960, p. 83)

Chegamos então a um ponto muito interessante. Dentre as observações relativas ao romance de António Pires até aqui expostas, sugeri que ele veiculava uma concepção do colonialismo como propulsor da transformação das sociedades africanas e que, ao mesmo tempo, no que diz respeito às instituições internas destas sociedades, operava com uma noção de hipernormatividade, de submissão aos imperativos sociais, e, mais do que isso, com uma tendência a tratá-las como instituições planas. Isso se explica por uma propensão a cristalizar tanto uma ideia do que fosse a “sociedade ocidental”, quanto do que fossem as “sociedades nativas”, e a conceber o contato colonial como um processo de passagem linear (e, em geral, improvável) destas àquela. Ao contrário, nesse pequeno fragmento de Estermann, é possível encontrar uma versão mais matizada, que nos fala da resignificação de instituições, “vindas de fora” (como o casamento cristão) a partir de esquemas culturais locais (como o que envolve a *ofundula*), de sorte a oferecer, do contato colonial, uma visão que enfatiza igualmente a transformação, mas que possibilita que se a enxergue como via de mão dupla. Contudo, antes de acreditar nessa versão do olhar de Estermann, seria oportuno mencionar o fragmento de um outro ensaio em que ele comenta aspectos dessas “mudanças” desencadeadas na sociedade *Kwanyama*, mas

projetando-as desde o ponto de vista cruzado do etnólogo que era também o missionário. Por um lado, Estermann se alinha à produção da etnologia africana dos anos de 1930 e 1940, depreciando a ideia de que entre os “africanos” predominasse uma “mentalidade estranha”, como dizia António Pires; tese cuja versão mais conhecida é da “mentalidade pré-lógica”, difundida desde o final do século XIX, a partir dos textos de Lévy-Bruhl. E, no entanto, ao tomar o problema do rito ou da magia, entre aquelas sociedades, como sendo expressões de um pensamento operatório e causal cujos termos seriam diferentes outros, o esforço de relativização e de autodesdobramento de Estermann é traído pelos limites do “olhar distanciado” em que ainda subsistem fantasias de “superioridade” e “inferioridade” na diferença:



**Figura 3**

Jovem *oukadona Kwanyama* (ao centro, com a bandeirola) recebe as instruções das mulheres mais velhas, durante a cerimônia da *ofundula*.  
(Fotografia do acervo de Nídia Jardim)

Os assim chamados primitivos não são desprovidos da faculdade de raciocinar. O que os diferencia de nós é a equiparação que fazem entre causas e agentes naturais e supostos preternaturais; mas para eles estes são tão reais como aqueles. Se pois queremos, no combate contra esse mal, atacá-lo pela raiz, não há outra forma de proceder senão esforçarmo-nos por lhes transformar a mentalidade onde a magia ocupa um lugar preponderante. [...] E não se diga que esta finalidade é utópica ou de

realização extremamente demorada! Não! Nós temos no Sul de Angola um exemplo flagrante para nos mostrar que este resultado foi atingido não só por parte de alguns indivíduos, mas pela maioria de uma tribo inteira, a dos *Cuanhamas*. É certo que não são santos. Encontram-se ali também apóstatas: homens que regressaram à poligamia até alguns que tiveram uma educação mais esmerada recebida num internato numa missão. Mas no que diz respeito às chamadas práticas gentílicas e supersticiosas já são raros os indivíduos que a elas recorrem. O Cuanhama é hoje uma terra onde os poucos quimbandas ainda existentes veem a sua clientela diminuir dia para dia. (ESTERMANN, 1983, pp. 45-46) [Transcrito de: *Portugal em África*. Vol. XV, nº 86, 1958, pp. 69-82]

Enfim, pode-se dizer que, para Estermann, os *Cuanhama* de Antonio Pires *não o são*, embora se preste a apresentar, para o amplo e compósito público dos debates da “questão colonial”, um *Cuanhama*, *em essência*, objeto de consensualizações e exemplo da alteridade radical dos sujeitos africanos. Todavia, também se pode dizer que os *Cuanhama* de Estermann, ainda que *talvez o sejam*, só existem para nós como um tipo de “ficção persuasiva” (Cf. STRATHERN, 1987, pp. 251-281), como o produto do esforço de aproximação submetido ao crivo do observador; esforço cruzado, ademais, pelo olhar da pretensão de apreender globalmente a “diferença” da etnologia colonial e pelo desejo de rasurá-la, de homogeneizá-la, do missionário cristão.

Mas, antes de concluir essa discussão, creio que seja produtivo buscar ainda um último registro do contato colonial e das “mudanças” que ele teria desencadeado entre a sociedade *Kwanyama*. Assim, como última peça desse nosso mosaico de olhares, trago a descrição da mesma festa da *ofundula*, feita pelo administrador Emílio Pires, um “velho colono”, como se dizia à época, e também renomado fotógrafo e chefe de circunscrição do Departamento de Administração Civil da Secretaria dos Negócios Indígenas (SNI) de Angola, tendo servido boa parte de sua carreira em postos administrativos do sul do país. Publicado em 1949 (mesmo ano da primeira edição de *Sangue Cuanhama*), na revista do Serviço de Administração Civil, *Mensário Administrativo*, o ensaio de Emílio Pires é parte da grande quantidade de relatos de teor etnográfico legados por funcionários do quadro administrativo colonial, revelando a persistência da “curiosidade” relativa às sociedades locais dentre os interesses que estes sujeitos desenvolviam em paralelo às suas funções; tendo em conta apenas os índices do *Mensário Administrativo*, constatamos que havia pelo menos 15 funcionários dos serviços de Administração Civil empreendendo atividades regulares de “pesquisa de campo” etnológica em Angola por volta dos anos de 1940. Foi a constância dessas atividades, aliás, que, nos mais variados contextos coloniais africanos, deu forma à ideia de um *modus operandi* do saber colonial constituído pela

recolha bruta e um tanto intuitiva dos administradores, de um lado, e a posterior sistematização, feita à distância, por *scholars*, “antropólogos de gabinete”, de outro.

Sem querer discutir os meandros da complexa relação envolvendo funcionários da administração colonial e aquelas sociedades que por eles deveriam ser “tuteladas”, uma relação, no mínimo, profundamente assimétrica (e conseqüentemente, marcada em diversos casos por formas de violência física ou simbólica), penso que é relevante ter em mente que, quando falamos da imersão dos administradores no universo “nativo”, tratamos de um quadro em que, no início dos anos de 1930, por exemplo, a razão média era de um funcionário da administração civil branco para aproximadamente 5.400 “nativos” sob sua jurisdição; o que implica em dizer que, desprezado o número variável de funcionários lotados em cada distrito e mantendo-se uma distribuição normal, havia aproximadamente um administrador para cada 1.500 homens adultos numa circunscrição administrativa. E essa é uma informação relevante, justamente porque ela revela uma situação paradoxal, uma vez que onde a dominação era talvez mais evidente; ela era também mais precária, seus agentes mais vulneráveis, e, onde o contato colonial era pautado em relações mais tensas, elas eram talvez mais próximas. Passo a palavra a Emílio Pires:

Generalizou-se, entre todas as tribus indígenas da Colônia e creio que mesmo do continente africano, o costume da compra da mulher, para fins conjugais, feita a pessoas de sua família, por meio de dinheiro, gado, artigos de vestuário, utensílios, etc. Este costume, a que o vulgo dá o nome de *alambamento*, difere de tribo para tribo. Entre os *Cuanhamas* o boi é a pedra de toque e o *alambamento*, *oionda*, é constituído por uma ou mais cabeças de gado bovino, conforme o grau de riqueza do pretendente. [...] A *ofundula* é uma festa *Cuanhama*, de 4 dias, pela passagem da qual as raparigas se consideram mulheres. Por volta dos 18 anos (às vezes antes) a rapariga passa a usar um penteado *herende*, feito de cabelo postiço e pequeninos búzios anunciando que, nesse ano, pela altura das colheitas, será submetida à festa da *ofundula* (será *muficada*, como lá se diz aportuguesando a palavra) e, por consequência, estará apta a sair da casa de seus pais para a do seu homem. Chega à altura da festa, logo é anunciada pelo *tan-tan* longínquo dos *engoma* e começa o afã das famílias das *oukadona* nos trabalhos de ornamentação do *eumbo*, onde a *ofundula* vai ter lugar. O dono do *eumbo* a quem coube a sorte de ter festa em casa, avisa aos pais das *oukadona* que é chegada a altura de construir os *ingombele*. Os *ingombele* são caracterizados pela construção de pequenos compartimentos, com ramos e folhagens, um para cada *mufico*, onde é fabricado o *malodo* e onde é feita a comida.

[..] À distância, na sede do Posto Administrativo, aquele homem branco, o *muhona*, o Chefe, que ali é a autoridade máxima e mantém com denodada coragem a soberania portuguesa, alongando a vista à tarde que morre, sente inundar-se-lhe a alma de deliciosa nostalgia ao ouvir o confuso, longínquo e ininterrupto rufar dos 'engoma,' trazido pelo vento de feição. (PIRES, E., 1949, pp. 45-46; 51)

Quanto aos dados etnográficos presentes no fragmento acima, não há muito mais do que aqueles elementos que, presentes em maior ou menor grau nos textos citados

anteriormente, participam de um repertório clássico, a partir do qual a etnologia colonial (e também a administração) procurou apreender as sociedades africanas. O *bride price* (a ideia da “compra da noiva”, em Angola chamada geralmente de “*alambamento*”), os “ritos de passagem” e a forma pela qual exprimiriam a centralidade das classes de idade ou a cultura material, suas práticas, ofícios e artefatos do cotidiano peculiares, são aspectos que, tal como as ideias de feitiçaria ou as regras de parentesco matrilinear, dentre umas quantas outras, conformam um sumário de traços que chamaram a atenção dos sujeitos coloniais, justamente por ocuparem a posição de diacríticos, isto é, por figurarem de modo contrastivo numa oposição entre aquelas sociedades e as de seus observadores. Que o administrador e certos etnólogos estivessem em convergência quanto à preocupação com as implicações econômicas e políticas destes fatos sociológicos, ou que o missionário e outros tantos etnólogos convergissem num interesse cosmológico pela “psicologia nativa”, é provavelmente um produto de dadas circunstâncias de inserção naquele universo, que correspondem ao que chamei aqui de diferentes “agendas”. Entretanto, como creio que não terei mais oportunidade de citar outros fragmentos do ensaio de Emílio Pires, passo a abordar uma ausência significativa neste excerto, com relação às demais versões citadas, a qual se reproduzirá por quase toda a íntegra de seu texto.

Ao contrário desses interlocutores que para ele escolhi, o ensaio do administrador – aquele que, supostamente, está mais implicado, mais comprometido com a máquina do colonialismo – é aquele em que é menos incidente a ideia da “transformação”, a visão da empreitada colonial como dinamizadora da “mudança” social. Na maior parte do texto de Emílio Pires, a *ofundula*, a instituição do rito de passagem, é apresentada como uma força plana, absolutamente sincrônica (nesse caso, decorrendo num tempo sem anterioridade e posterioridade), um dispositivo da “tradição”, da manutenção e reprodução da ordem que oporia anciãos e jovens naquela sociedade; uma sociedade que, ademais, não seria nem Éden primitivo, nem complexa ao nível de maiores clivagens. Isso implica em dizer que se trata ao menos de uma tentativa de isolar essas sociedades, a fim de compreendê-las da sua própria perspectiva? Devo dizer que não, porque essa apresentação “atemporal” não é o mesmo que uma apreensão do “presente” dessas sociedades. Na verdade, parece-me que o que se tem nesse tipo de relato é uma das figuras mais comuns do discurso colonial sobre os “Outros”: sob a noção igualmente recorrente de que a tradição exprimia o caráter recidivo dos africanos, isto é, a sua propensão à imobilidade, operava-se uma conversão da “alteridade” (*otherness*) em “preteridade” (*pastness*), chave sob a qual tais

sociedades passavam a ser vistas como uma espécie de espelho do “nosso” passado (Cf. FABIAN, 2002). Na impossibilidade de uma “diferença” construída como distância efetiva no espaço, tal qual a que veicula o romancista de *Sangue Cunhama* (estruturando o olhar sobre os *Kwanyama* a partir de um mundo urbano e atravessado pelas instituições e pela audiência dos setores médios coloniais), na impossibilidade de uma “diferença” construída como distância discursiva, tal qual a do etnólogo Estermann (que orquestra as vozes dos seus outros na descrição que deles oferece), o administrador, perto demais do que o seu olhar apreende, tende a operar a “diferença” como uma distância no tempo.

Isto explica parcialmente o único ponto em que há uma quebra significativa do ritmo de sonolência com que, no fragmento citado, o texto de Emílio Pires vai enunciando a *ofundula Kwanyama*. Quase todo o excerto é uma modorra, a monótona descrição do passo a passo, das fases e instâncias do rito, traída apenas pelo momento em que o administrador, o *muhona*, emerge no texto. Ali, a recolha etnográfica dá lugar à memória colonial e a inserção do observador, quase à maneira dos “diários de campo,” ressignifica o texto. Contudo, a boa dose de emotividade com que o administrador se insinua nesse quadro, “*ouvindo soar com deliciosa nostalgia o longínquo rufas dos tambores*”, não tem tanta relação com uma forma de empatia para com o contexto diante do qual ele se vê, ainda que ela esteja presente. A rigor, ela remete muito mais à citação de Michel de Leiris que se encontra na epígrafe deste texto, porque, do mesmo modo que a constatação das dinâmicas sociais em curso na vigência do colonialismo levava a um sentimento de distopia (a impressão de uma “falsa experiência” da realidade de África), é absolutamente recorrente encontrar registros narrativos sobre o período que tendem a tomar certos eventos e imagens – uma caçada, a visão de um espaço “amplo e vazio”, esse encontro com a “tradição” das “sociedades nativas”, concebido como a fantasia de acompanhar, *in loco*, o *passado vivo* – e fazer destes momentos fortuitos a evidência da singularidade de uma vivência “autenticamente africana”. Trata-se, sobretudo, de uma hipertrofia do olhar, que procura em primeiro lugar tomar de empréstimo o prestígio da experiência dessa realidade que é tratada como exótica, tornando-o traço de distinção social, especialmente num período, como a primeira metade do século XX, marcado por um ideal de cosmopolitismo (leia-se, de cosmopolitismo burguês) que valoriza a figura do *entrepeneur*, do aventureiro, incluído aí o sujeito que imerge em “terras exóticas”. Não obstante, essa é uma atitude que não pode evitar assumir em algum grau a possibilidade de se deixar implicar pelo contexto; um tropo que, aliás, existiu nos mais diversos cenários da África

colonial, sob variadas formas, ganhando a forma geral de uma máxima, segundo a qual “quem bebe das águas de um rio africano, toma o *feitico* do continente e nunca o abandona verdadeiramente”.

\* \* \*

Para concluir esta discussão, gostaria de tomar esta última sugestão encontrada acima e apresentar apenas duas reflexões. A primeira, menos relacionada com ela, diz respeito às formas pelas quais a questão das representações destas sociedades outrora ditas “tradicionais”, “primitivas”, “nativas”, “indígenas”, etc., ainda constituem um problema e um fator angustiante no âmbito dos Estados africanos pós-coloniais. Se admitirmos que, como a história colonial revela, as circunstâncias sob as quais se operacionaliza uma ideia do “Outro”, ainda que a impactem, não conseguem abranger as consequências e a extensão dos efeitos que ela desencadeia, temos de tratar com muita cautela o processo de reinscrição das questões de “identidade” e “etnicidade” no debate público atual em diversos espaços do continente. Isto porque não se pode perder de vista a possibilidade de que, assim como ocorre hoje em Angola e noutros cenários, a reintrodução de políticas públicas que tem em conta uma noção de categorias étnicas, feita sob a égide de uma lógica do “desenvolvimento” e, ao mesmo tempo, pautada por uma agenda internacional de reafirmação da diferença como um “valor”, inclusive como um “valor econômico” (Cf. COMAROFF & COMAROFF, 2009), corra o risco de reescrever uma história que as várias experiências do colonialismo mostraram fracassada e na qual as dinâmicas sociais de certas comunidades acabam submetidas a processos que lhes são externos.

A segunda reflexão, mais imediatamente ligada à bricolagem de olhares com que procurei desenvolver este texto, diz respeito aos próprios significados da representação da alteridade. Se há algo que espero ter demonstrado minimamente a partir dos exemplos que aqui foram discutidos, é o quanto as fronteiras pelas quais estabelecemos um “Outro” apreensível são plenamente situacionais, isto é, são contingências e não o produto de um posicionamento estático perante àqueles ou àquilo que o olhar nos apresenta, sendo que a palavra-chave para sua definição é a *relacionalidade*, a condição de *estar relacionado a* algo ou a alguém, pela qual, efetivamente, as pessoas “criam similaridade ou diferença entre si mesmas e os outros” (CARSTEN, 2004, p. 82). Nos últimos anos, uma quantidade expressiva de trabalhos sobre as nuances das práticas sociais de diferentes agentes que



atuaram na África colonial – missionários, etnólogos, administradores, colonos, etc. – têm demonstrado como formas diversas de interação, variados constrangimentos e também variadas possibilidades de aproximação, processos e relações de poder distintas, saberes e, finalmente, perspectivas diferenciadas, a partir de um mesmo repertório de questões e, muitas vezes, nos mesmos contextos, levaram à produção de “outros Outros”, *Outros* de múltiplas valências (destaco, dentre estes trabalhos, os de COMAROFF & COMAROFF, 1997 e SCHUMAKER, 2001). Por isso, não devemos deixar de considerar que, na maior parte das vezes (e esse é um raciocínio que se aplica à perfeição às narrativas coloniais), os discursos sobre a *alteridade* são mesmo simultaneamente discursos sobre a *ipseidade*. Na bela imagem com que, num texto dedicado a analisar as fotografias do antropólogo Isaac Schapera entre os *Tswana* de Botswana, os Comaroff definiram a sua empreitada, ao projetar, em meados dos anos de 1930, a passagem do tempo, o contraste entre um “novo” e um “velho” Botswana e o que concebia como sendo “a vida” *Tswana* “como ela é”, mais do que um arquivo, o que Schapera ofereceu, à maneira de Joyce, foi um “retrato do etnógrafo quando jovem” (COMAROFF & COMAROFF, 2006, 9-16). É uma história que, de certo modo, serve a todos os nossos exemplos até aqui; e que nos lembra de um truísmo, nem por isso desimportante: construímos-nos, como outros todos, nas relações.

## REFERÊNCIAS

- CARSTEN, Janet. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CASTELO, Cláudia. *Passagens para a África: O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole*. Porto: Afrontamento, 2007.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002.
- COMAROFF, John & COMAROFF, Jean. *Ethnicity Inc*. Chicago: University of Chicago Press: 2009.
- \_\_\_\_\_. “Portraits by the ethnographer as a young man. The photography of Isaac Schapera in 'old Botswana.’” *In: Anthropology today*. Vol. 22, nº 1. Feb., 2006. pp. 9-16.
- \_\_\_\_\_. *Of revelation and revolution*. Vol. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa; Vol. 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- ESTERMANN, Carlos. *Etnografia de Angola*. Sudoeste e Centro. 2 Vol. Lisboa: IICT, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Etnografia do Sul e Sudoeste de Angola*. Vol. 1 – Os povos não-bantu e o grupo étnico dos ambós. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960.

- FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 2002.
- FERNANDES, João. "Notas da vida africana." *In: Seara nova*. Ano XXIII, nº 842, 2 de Out., 1943: p. 92.
- GOODY, Jack. *The expansive moment. anthropology in Britain and Africa (1918-1970)*. Cambridge: University Press, 1995.
- GREENBLATT, Sthepen. *Renaissance self-fashioning. From more to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press. 1980.
- KENNEDY, Dane. *Islands of white: settler society and culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890-1939*. Durham: Duke University Press, 1987.
- KUPER, Hilda. "The Colonial Situation in Southern Africa." *In: Journal of modern african studies*. Cambridge: University Press, Vol. 2, nº 2, Julho de 1964. pp. 149-164.
- LEBEL, Roland. *L'Afrique occidentale dans la litterature francaise (depuis 1870)*. Paris: Éditions Larose, 1925.
- LEIRIS, Michel [1934]. *A África fantasma*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.
- MARQUES, Diego Ferreira. *O carvalho e a mulemba. Angola na narrativa colonial portuguesa*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- MOURALIS, Bernard. *As contraliteraturas*. Coimbra: Almedina, 1982.
- OLIVEIRA, José Osório de. "Literatura negrófila." *In: O mundo português*. Ano III, nº 29, Mai. 1936: pp. 205-206.
- OLIVEIRA, Maurício de. *África do sonho*. Lisboa: Oficina Gráfica, 1932.
- PIRES, Antonio. *Sangue cuanhama*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949.
- \_\_\_\_\_. "Sobre a Literatura Colonial." *In: Cultura*. Ano I, nº 4, Jul., 1945: p. 2.
- PIRES, Emílio. "Ofundula. Festa cuanhama da puberdade feminina." *In: Mensário administrativo*. Ano VI, nº 20-21, Abr.-Mai., 1949: pp. 45-46; 51.
- PROCHASKA, David. *Making algeria french. colonialism in Bône, 1870-1920*. London: Cambridge University Press, 2002.
- RANGER, Terence. "White Presence and Power in Africa." *In: The journal of african history*. Vol. 20, nº 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. pp. 463-469.
- SCHUMAKER, Lynn. *Africanizing anthropology. Fieldwork, networks and the making of cultural knowledge in Central Africa*. Durham: Duke University Press, 2001.
- STRATHERN, Marilyn. "Out of the context: the persuasive fictions of Anthropology." *In: Current anthropology*, nº 28 (3), 1987. pp. 251-258.

TIMM, Margo. "Transpositions: the reinterpretation of colonial photographs of the Kwanyama king Mandume ya Ndemufayo in the art of John Ndevasia Muafangejo." *In*: HARTMANN, Wolfram; SILVESTER, Jeremy & HAYES, Patricia. *The colonising camera. photographs in the making of Namibian history*. Ohio: University Press, 1999. pp. 145-151.

**Texto recebido no dia 16 de outubro e aprovado no dia 15 de novembro de 2012.**