

---

# CRISES DE FRATERNIDADE: LITERATURA E ETNICIDADE NO MOÇAMBIQUE PÓS-COLONIAL\* \*\*

*João de Pina Cabral*

*Universidade de Lisboa – Portugal*

**Resumo:** *Este ensaio explora o conceito de crises de fraternidade aplicando-o ao contexto dos conflitos humanos ligados à pós-colonialidade em Moçambique, inspirando-se no conceito de fraternidade desenvolvido pelo filósofo Emmanuel Lévinas. O material analisado é de natureza literária: dois romances recentes, que desenvolvem o tema das reacções emocionais à Guerra Civil ocorrida na década de 1980; e materiais memorialistas produzidos em torno à história controversa de uma mulher branca que optou pela cidadania moçambicana no período pós-Independência. A noção de “autoctonia” é explorada por relação à diversificação étnica no contexto pós-colonial. O artigo propõe uma complexificação do conceito antropológico de “alteridade” e rejeita as concepções reducionistas da história da nossa disciplina que têm vindo a difundir-se recentemente.*

**Palavras-chave:** *autoctonia, fraternidade, Moçambique, pós-colonial.*

**Abstract:** *This essay applies the concept of crises of fraternity to the human conflicts that accompanied the post-colonial moment in Mozambique, drawing its inspiration from Emmanuel Lévinas’ philosophical concept of “fraternity”. The paper analyses literary materials: two recent novels dealing with the emotional reactions to the Civil War of the 1980’s; and memorialist records produced around the perplexing story of a white woman who opted for Mozambican citizenship in the post-Independence period. The notion of “autochtony” is explored by reference to the process of ethnic diversification in the post-colonial moment. The article argues for a complexification of the anthropological notion of “alterity” and rejects the reductionist views of the history of our discipline that have recently become widespread.*

**Keywords:** *autochtony, fraternity, Mozambique, post-colonial.*

---

\* Neste artigo foi mantida a grafia vigente em Portugal (N. da org.).

\*\* Este texto foi escrito para ser apresentado como Stirling Memorial Lecture, Outubro 2003, a convite do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Kent em Cantuária, Reino Unido. Agradeço a Roger Just e Glenn Bowman a honra deste convite.

No decorrer da década que se seguiu ao fim da Segunda Guerra Mundial, confrontados com uma mudança radical na natureza das relações internacionais, os antropólogos dessa geração<sup>1</sup> abriram a sua disciplina a novos terrenos, deixando para trás a associação com espaços coloniais e sociedades “primitivas” que tinha marcado tão decisivamente o período clássico da antropologia durante o alto modernismo.<sup>2</sup> Dessa forma, criaram as condições para que a disciplina fosse praticada em toda a parte e por todas as pessoas, mesmo por esses que não sentiam que faziam parte do campo imperial. Assim, a prática da antropologia foi universalizada e o seu objecto radicalmente descentrado.<sup>3</sup>

Recentemente, porém, os ventos culturalistas que se tornaram dominantes parecem ter levado muitos colegas a esquecer esse facto. A ênfase sobre a suposta “colonialidade” da herança intelectual antropológica<sup>4</sup> ou sobre a suposta “ocidentalidade” da ciência funciona como instrumento de silenciamento da herança universalizante e emancipadora que nos foi legada pela antropologia modernista. As discussões a que recentemente temos assistido sobre as implicações da alteridade sociocultural para a prática da antropologia como ciência tendem a sublinhar a incomensurabilidade dos universos culturais, raramente ultrapassando uma visão dicotómica da oposição entre *the West and the Rest*.

Apesar de se apresentar sempre sob a luz de uma postura contra-hegemónica politicamente correcta, essa enfatização da “ocidentalidade” da actividade científica acaba por constituir um instrumento de reimposição reflexiva de “alteridade” (*otherness*),<sup>5</sup> facilitando assim o esquecimento da natureza universal da herança intelectual que permitiu construir a ciência e a *scholarship* modernas. Batendo farisaicamente o peito em cansadas denúnci-

---

<sup>1</sup> Refiro-me, está claro, às comunidades académicas mais influentes a nível internacional: os departamentos britânicos (um pouco por todo o mundo), americanos e franceses. Paulatinamente, porém, esta mudança vem a sentir-se em muitas outras comunidades como, por exemplo, se passou no Brasil. Por razões políticas diversas, Portugal (ver Pina Cabral, 1991), Espanha ou os países de língua alemã (ver Gingrich et al., 2005) só assistiram a essa mudança muito tardiamente.

<sup>2</sup> Para uma história crítica da “primitividade” na antropologia, ver Kuper (1988).

<sup>3</sup> Há que notar que já Malinowski tinha entre os seus alunos pessoas vindas de campos sociais os mais diversificados, tanto de um ponto de vista de género como de cultura de origem (ver Corrêa 2003, p. 185-208). No período do pós-Guerra, porém, esse fenómeno desenvolve-se com mais força – ver, por exemplo, a descrição que Mary Douglas faz da composição heteróclita do Instituto de Antropologia Social de Oxford, que ela encontra quando lá se inscreve como aluna, no prefácio ao primeiro volume das obras de Steiner (Adler; Fardon, 1999, v. 1, p. 40, 47-48).

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, Escobar (1999).

<sup>5</sup> Ver Pina Cabral (no prelo).

as do suposto passado negro da antropologia, os colegas culturalistas quase conseguem silenciar o facto de que a reescrita que fazem da história disciplinar se insere tanto nos alinhamentos ideológicos coevos como a dos seus antepassados se inseria nos deles. Mais ainda, parecem esquecer a lição gramsciana de que a hegemonia se constitui mais pela produção de silêncios do que pela imposição de significados. Ora, o imperialismo de hoje não é nem mais nem menos “chocante” ou “repressivo” do que era o contexto ideológico “colonial” com que lidavam os antropólogos do período clássico e contra o qual tantos deles, tão brilhantemente, se insurgiram.

Urge, pois, focar a nossa atenção sobre a forma como a antropologia trata a “alteridade”. Tendo em vista a centralidade dessa categoria na constituição dos discursos de autodefinição da antropologia, chega a ser surpreendente quão pouca atenção analítica lhe tem sido dedicada.<sup>6</sup> Para escrever estas notas, encontrei inspiração na leitura de passagens da obra filosófica de Emmanuel Lévinas (1989, 1996).

Este autor avisou-nos repetidamente contra os perigos da polarização da alteridade, chamando a nossa atenção para o facto de que as categorias culturais de pertença social sobre as quais os antropólogos têm tradicionalmente trabalhado coexistem com uma outra forma de alteridade bem mais constitutiva: a interacção interpessoal face a face, que implica um sentimento profundo e inarredável de co-responsabilidade ética. Lévinas (1996, p. 165, grifo do autor, tradução minha) avisa-nos que “a alteridade [não pode] ser justificada unicamente como a distinção lógica entre *partes pertencendo a um todo indiviso*, que seriam unidas nesse todo por relações recíprocas rigorosas”.

Ora, a antropologia moderna tem focado o segundo tipo de alteridade em detrimento do primeiro: quer dizer, em detrimento da confrontação face a face – essa fraternidade essencial que é constituinte dos nossos próprios egos (aqui *selves*) enquanto humanos. Por ser constituinte de cada um de nós, essa fraternidade cria em nós uma disposição para reconhecer a humanidade nos outros.<sup>7</sup> Essa disposição é o que torna possível a *etnografia radical* – isto é, a

---

<sup>6</sup> Para mim, por exemplo, exercícios como o realizado por Michael Taussig em *Mimesis and Alterity* (1993), tendem a entrar com excessiva rapidez nos detalhes da discussão, sem ter previamente esclarecido os seus termos constituintes.

<sup>7</sup> Em Donald Davidson, um filósofo de uma escola totalmente distinta, a noção de que todo o processo comunicativo assenta sobre uma “caridade interpretativa” aproxima-se muito dessa mesma visão – ver Pina Cabral (2004a).

comunicação entre seres humanos que não partilham de um mesmo universo cultural (ver Pina Cabral, 2003). Caso contrário, como poderia uma pessoa entrar num universo cultural sobre o qual não partilhasse já de conhecimentos e hábitos de funcionamento?

A teoria social moderna punha o enfoque tão redondamente na pertença ao grupo (na “sociedade” ou “cultura” como todos integrados) que acabou por silenciar essa outra forma de alteridade, atirando-a para as terras longínquas da psicologia. Adopto aqui a crítica de Lévinas (1996, p. 166) à lógica totalizante inscrita na história do pensamento europeu, que nos leva a abordar implicitamente os “outros” como pertencendo a “um ou outro tipo”. Nas suas palavras,

devemos precisamente questionar a concepção segundo a qual, na multiplicidade humana, o ego seria reduzido a uma parte de um Todo, que se reconstituiria à imagem de um organismo – ou de um conceito – cuja unidade seria a coerência dos seus membros ou uma estrutura abrangente. (Lévinas, 1966, p. 165, tradução minha).

Ao realizar essa redução, o sociocentrismo moderno torna-se cego às implicações morais e cognitivas da coexistência permanente no comportamento humano dos dois registos de alteridade: o face a face e o sociocultural.

Ora, a fraternidade essencial, por muito que seja condição de toda a socialidade, está sempre sujeita aos constrangimentos da pertença sociocultural (da “política” no sentido mais geral da palavra): quero dizer, às formas elaboradas de alteridade que a nossa disciplina se especializou em estudar. Mais uma vez segundo Lévinas, o papel da antropologia na modernidade europeia era precisamente o de responder a um forte sentimento de contradição na consciência dos europeus.

Para o filósofo judeu, que vivera tão tragicamente a Segunda Grande Guerra, os ideais humanistas de paz e verdade que caracterizam o pensamento europeu, herdados da tradição filosófica que origina lá longe na Grécia clássica, tinham sido flagrantemente postos em causa pela natureza fratricida da história europeia. Confrontada tanto com o seu falhanço interior (na guerra fratricida e no Holocausto) como com o remorso da opressão imposta a outros (a passagem colonial), a Europa necessitou de olhar para além de si mesma “por forma a procurar o universo inteiro na sua autoconsciência”, como nos diz o filósofo (Lévinas, 1996, p. 163, tradução minha).

Ninguém negará que esse tipo de pulsão de autoquestionamento faz parte integrante da história da nossa disciplina – leia-se o que escrevia Franz Steiner

na época sobre o assunto (Adler; Fardon, 1999). Contudo, com a geração do pós-Guerra, conforme os antropólogos começaram a trazer a sua procura de alteridade para mais e mais perto dos seus terrenos ideológicos de partida, o ímpeto universalista virou-se sobre si mesmo. Ocorreu um descentramento da alteridade – não só na medida em que “nós” estávamos agora a olhar para “nós-próprios-como-outro”, mas também porque o próprio instrumento desse olhar se tinha universalizado.

Fei Xiaotong, Kenyatta, M. N. Srinivas, C. K. Yang, Édison Carneiro... longa é a lista dos antropólogos que deixaram uma marca indelével na nossa disciplina e cujo estatuto de “alteridade” frente a uma qualquer centralidade europeia/ocidental é inegável. E por que parar na etnicidade? Mariza Corrêa (2003) ensina-nos a ver na tragédia humana de Ruth Landes e na luta surda de Heloísa Alberto Torres (ou, por que não, no sucesso relativo de Monica Wilson?) uma outra forma de descentramento universalizante.

Hoje, o nosso mundo globalizado pós-colonial não é, afinal, um ambiente mais humano. África, o velho terreiro da escravatura e colonialismo, continua a ser ferozmente violentada. As pragas contemporâneas, porém, são especialmente perniciosas porque se apresentam de forma naturalizada, como que destituídas de causa ou causador – violência política, ódio étnico, a pandemia da SIDA... estas são enfermidades perplexantes, por trás das quais a face do opressor se tornou quase totalmente invisível. Os grilhões que prendiam o escravo, as carabinas que subjugavam a azagaia, parecem ter-se evaporado. Para os que sofrem atrozmente sob as pragas contemporâneas – e para os que olham de longe com horror e medo – fica o espanto de não saber onde procurar a mão que tal miséria causa! Confrontados com um sentimento de perplexidade e desânimo semelhante ao que assolou a Europa que desvendou o Holocausto, o “nós” globalizado dos dias que passam vive amargamente uma nova *crise de fraternidade*.

Se a tradição antropológica ainda tem alguma contribuição a fazer para a resolução desse quebra-cabeças é seguramente através do reconhecimento que a alteridade é tão permeável como persistente e que ela nunca é redutível a todos totalizados. Por conseguinte, contrariamente a tantos dos que têm vindo a escrever nos últimos tempos sobre pós-colonialismo,<sup>8</sup> eu penso que devemos

---

<sup>8</sup> Ver Pina Cabral (2004b).

lutar contra todas as formas de totalização que reduzam as nossas crises de fraternidade à operação de polaridades binárias claramente identificadas. Seja qual for a luta, os termos sob os quais os campos se identificam (sejam eles de ódio racial, de crença política, de pertença de género ou quaisquer outros) nunca são absolutos e acabam sempre por ser efémeros. A relação entre identidade e alteridade revelar-se-á sempre assimétrica, como assinala Lévinas.

Assim sendo, os antropólogos e os historiadores devem estar muito alertas para a possibilidade das suas análises funcionarem como formas de reprodução da legitimação dos termos de alteridade que suportaram os actos históricos específicos de opressão. Não podemos fugir para todo o sempre às crises de fraternidade, mas legitimar os termos da sua formulação, como se essas cesuras na fraternidade fossem permanentes ou logicamente necessárias, será sempre uma forma de contribuir para as tornar ainda mais sangrentas.

## O pano de fundo

Neste curto ensaio tecerei algumas considerações sobre a fraternidade e a sua consciência por relação ao ambiente histórico pós-colonial. Para tal, recorrei a exemplos literários moçambicanos referentes às décadas de 1970 e 1980.

Moçambique foi uma colónia portuguesa desde os finais do século XIX. Na viragem do século, gradualmente, as feitorias comerciais costeiras fundadas no século XVI e os territórios feudais zambezianos do século XVIII deram lugar a uma administração territorial moderna. Durante as décadas de 1950 e 1960, a ditadura salazarista conseguiu sobreviver à considerável dissenção interna e às prolongadas guerras de libertação colonial em África. Em Abril de 1974, porém, um grupo de jovens oficiais do exército português e a população de Lisboa levantaram-se contra o regime fascista-colonialista que governava Portugal desde os finais da década de 1920. Esse movimento acabou por levar à implementação do regime democrático vigente em Portugal há trinta anos.

No entanto, nas colónias africanas, devido a um realinhamento das fronteiras de influência internacional da Guerra Fria, a mudança política foi efectuada sem recurso a processos de consulta à população. Em 1976, com o beneplácito internacional unívoco, Portugal entregou os aparelhos de Estado desses vastos territórios aos líderes dos movimentos militares de libertação de inspiração soviética, que tinham dominado a luta contra o exército português.

Em Moçambique, contrariamente a Angola, não existiam interesses económicos internacionais de monta, pelo que só um movimento de libertação

estava activo (Frelimo). A Independência, portanto, foi vivida universalmente com um enorme sentimento de esperança e o país estava inicialmente em paz. Aliás, durante as duas décadas precedentes à Independência, Moçambique tinha experimentado um processo acelerado de crescimento económico e modernização. Infelizmente, por um lado, os jovens líderes do movimento militar não estavam preparados para tomar em mãos um Estado moderno e, por outro, o êxodo da população branca e mulata durante o período de transição, que ninguém soube ou quis impedir, retirou os principais recursos humanos ao país.

Imediatamente depois, e em resposta a uma impotência crescentemente patente para gerir a administração pública, foram implementadas sem grande ponderação uma série de políticas de inspiração comunista cujos efeitos nefastos se viriam a sentir no país por muitas décadas. Entre estas poder-se-ão destacar os exemplos da destruição do parco sistema de saúde rural existente, baseado em hospitais missionários, a remoção à força das populações para aldeias comunais, a destruição do sistema de distribuição comercial, a rapina do sector privado da economia ou ainda a constituição de campos de reeducação. Uma das mais terríveis manifestações dessa disposição foi a “Operação Produção”, dirigida por Armando Gebuza – o político da Frelimo que acaba de suceder à presidência da República em 2004 –, em que milhares de pessoas consideradas “improdutivas” foram retiradas à força das ruas da capital para serem transportadas sem preparação prévia para o distante Norte do país, onde foram maioritariamente abandonadas à sua sorte.

Como resultado, a Frelimo perdeu completamente o capital de confiança que nela tinham depositado as populações rurais e desestruturou por completo a vida económica urbana. Dentro de poucos anos iniciava-se uma guerra civil acompanhada de uma gravíssima crise no sistema de distribuição alimentar. No princípio, a Renamo, força que se opunha à Frelimo, foi apoiada pelos governos nacionalistas da África do Sul e pelas forças da Rodésia. Contudo, com o passar dos anos, a Rodésia deu lugar ao Zimbabwe, cujas forças lutavam agora do lado da Frelimo. O brutal envolvimento das forças do país vizinho, contudo, em nada mudou a direcção da guerra. Tornou-se, então, patente que não se tratava de uma guerra causada por interferência externa, uma “guerra de desestabilização”, como a Frelimo persiste ainda hoje em chamá-la, mas sim de um movimento genuíno de insatisfação e falta de confiança política.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Ver Alcinda Honwana (2002, p. 66-70) para um relato da história do conflito feito a partir do ângulo de visão de um membro da elite de Maputo.

Estávamos, sim, perante uma guerra civil sustentada por um profundo sentimento de desengajamento em face do aparelho de Estado por parte das populações rurais do Norte do país, devido à forma como este tinha passado directamente, e sem qualquer negociação de poder, das mãos da administração colonial para uma elite urbana maioritariamente changana<sup>10</sup> sediada no Sul do país (Geffray, 1990).

No início da década de 1990, depois da queda do Muro de Berlim e um pouco antes da subida ao poder do ANC na África do Sul, deixou de haver qualquer financiamento externo para a continuação da guerra. Os recursos do país estavam totalmente esgotados. Efectuaram-se, então, por iniciativa de movimentos ligados às igrejas, negociações em Roma, em 1992, entre as lideranças dos dois movimentos. Como resultado, realizaram-se eleições democráticas em 1994 sob a égide das Nações Unidas e, mais tarde, voltaram a realizar-se eleições em 1999 e em 2004. A Frelimo e o seu candidato a presidente foram sempre declarados vencedores com o apoio da “comunidade internacional”, apesar das visíveis inconsistências ocorridas (Cahen, 2002). Entretanto, apesar de, na capital, a Renamo ter aceite com alguma passividade a sua posição de oposição permanente, vai-se aprofundando a polarização entre as populações pertencentes à família sociocultural tsonga a sul do rio Save e o Norte, predominantemente macua.

## Crises de fraternidade

Os exemplos a que recorrerei neste ensaio provêm de dois romances recentes – *O Advogado de Inhassunge*, de Luís Loforte (2001); *As Duas Sombras do Rio*, de João Paulo Borges Coelho (2003) e de um filme documentário que acompanha um ensaio autobiográfico, *The Double Life of Dona Ermelinda*, de Aldo Lee (1995). Apesar de tratarem de eventos su-

---

<sup>10</sup> Trata-se da população dominante na região de Gaza (mais até de uma espécie de elite do que propriamente de um grupo étnico) que faz parte da grande família cultural dos tsongas, tornados famosos na história da antropologia por Henri Junod (1962). Como resultado das invasões ngunis nos meados do século XIX, surgiu um grupo étnico fortemente angonizado que assumiu a liderança social e política da região e cujo nome – changana – refere o líder zulu das forças ngunis que entraram no Sul de Moçambique – Soshangane ou Manicuzi. Entre elas eram recrutadas as tropas nativas (os conhecidos “soldados landins”) cujo papel nas colónias asiáticas foi tão controverso (Pina Cabral; Lourenço, 1993). Os changanas constituem hoje a principal base de apoio da Frelimo.



postamente ocorridos depois da Independência, as três narrativas assentam sobre a descoberta surpreendente de que as continuidades com o passado não podem ser cortadas sem dor. A descoberta dessas continuidades é, na verdade, em cada um dos casos, uma *crise de fraternidade*: momentos em que o que poderia ter sido de uma forma se revela de outra; momentos de vida ou de morte em que os laços criados entre pessoas pela pertença comum são irrevogavelmente negados ou reforçados de forma sublime.

Mas a fraternidade está associada à proximidade, à partilha comum de uma terra. Como insistia Lévinas (1996, p. 167, tradução minha), “A proximidade do vizinho – a paz na proximidade – é a responsabilidade do ego por um outro, a impossibilidade de deixar o outro só em face do mistério da morte”; “o meu vizinho é o ser por excelência” (Lévinas, 1996, p. 10, tradução minha). Todo o laço de intersubjectividade envolve a partilha de um espaço comum. Assim, quando o apego telúrico (o sentimento de pertencer a uma terra) e os laços comunais (o sentimento de pertencer a um povo) entram em conflito um com o outro, ocorre necessariamente uma crise de fraternidade.

Para simplificar: a terra é uma; o seu povo, portanto, tem que viver junto; qual, então, a causa que move a mão de Caim contra Abel? Essa causa, está claro, como nos ensina a Bíblia, é a procura da preferência divina: quer dizer, no linguajar da antropologia dos nossos dias, o poder simbólico e a distribuição diferencial de recursos que este determina.

Nas páginas seguintes atenderei especialmente à dicotomia étnica “branco-preto” e ao importante papel político que esta desempenha na África pós-colonial, funcionando como um princípio abrangente no interior do qual ou através do qual se situam os outros modos de diferenciação sociocultural (sejam eles subétnicos, regionais, linguísticos, religiosos ou classistas) (Pina Cabral, 2004a).

No momento da Independência, os jovens líderes da Frelimo, idealistas e autoritários, presumiram que seriam simplesmente capazes de impor à força um estilo de fraternidade universal baseada sobre uma concepção moderna de Estado-Nação: quiseram impor não só um país, “Moçambique”, como sobretudo uma *nação*, “moçambicana”. No seu ímpeto tão igualitarista quão autoritarista, rejeitaram todas as outras formas de solidariedade (Pina Cabral, 2002), tanto a discriminação racial quanto as formas de poder “tradicional” baseadas sobre religião, origem étnica ou linhagem aristocrática.

Num dos seus primeiros discursos, o jovem presidente Samora Machel proclama Moçambique como “um país onde se desenvolverá a liberdade, a

dignidade e o amor entre os homens. Um país onde todas as crianças crescerão saudáveis e felizes.” (Lee, A., 1995). E, contudo, ao mesmo tempo em que ele fazia essas afirmações utópicas, os seus homens realizavam um assalto brutal sobre as solidariedades quotidianas dos moçambicanos: destruíam-se hospitais; transportavam-se pessoas para aldeias comunais arrasando as suas casas para que não pudessem voltar; roubava-se-lhes a terra e as poupanças; torturavam-se e matavam-se os que protestavam. É que nada tinha preparado o povo moçambicano para se sentir moçambicano. Essa identidade nacional que queriam impor não tinha quaisquer outras raízes que não fosse a rejeição universal da dominação colonial branca: a “nação”, por isso, tardava a emergir!

Os protestos de fraternidade nacionalista de Machel baseavam-se no pressuposto de que as pessoas podiam pura e simplesmente ser criadas de novo. O “homem novo” com que o presidente sonhava, porém, teimava em não surgir das cinzas. Machel e os seus apoiantes não perceberam que os sujeitos sociais são historicamente produzidos e, portanto, transportam em si as solidariedades sociais e os respectivos interesses que, em vez de serem criados por eles, *são o que os cria*.

Poucos anos após a Independência, portanto, o país estava devastado e endividado internacionalmente; havia guerra e fome através de todo o território. Um quarto de século mais tarde, os líderes da Frelimo são praticamente todos milionários a título pessoal e o país próspero que receberam das mãos da administração colonial é um dos mais pobres do mundo.

A novela recente de João Paulo Borges Coelho (2003), *As Duas Sombras do Rio*, pode ser vista como um ensaio ficcional sobre o tema do colapso das relações de fraternidade que acompanharam a guerra civil. O autor, um moçambicano de origem portuguesa, é um historiador militar e político de África de prestígio internacional e faz parte do grupo de intelectuais brancos que entusiasticamente apoiaram os primeiros anos da Frelimo. A história que nos conta passa-se nas margens do rio Zambeze, a montante da barragem de Cabora Bassa, no lado moçambicano da fronteira tripla entre a Zâmbia, o Zimbabwe e Moçambique. A personagem principal é um pescador que é encontrado num estado de estupor numa ilha no meio do rio.

O romance inicia-se com a descrição de uma paisagem ribeirinha verticalizada, vista pelos olhos de alguém cuja face está pousada na terra. O seu tema principal é a perplexidade das populações urbanas (o funcionário público, o comerciante, a enfermeira, o projector de filmes, o capitão de rio, o soldado, a mulher do pescador) perante a instalação no seu mundo de um regi-

me de barbárie absoluta cujas causas lhes são totalmente insondáveis. A sua cidade e as suas vidas são totalmente destruídas e os seus meios de contacto com o mundo exterior brutalmente interrompidos pela passagem repetida de hordas selvagens de invasores.

Dois outros personagens apontam para cisões externas de fraternidade: a mulata congoleza que controla o comércio e o contrabando ilegal de marfim por meio da corrupção financeira e sexual dos oficiais zambianos e o major zimbabweano, cujas tentativas de acabar com o contrabando de marfim e de proteger a população contra os assaltantes são apresentadas como egoístas e neocoloniais.

No fim do livro, a loucura pasmada do pescador acaba por ser curada na ilha abandonada a meio do rio onde ele tinha sido encontrado no início da acção. O instrumento da cura é a conjugação dos esforços de dois curandeiros: por um lado, uma refugiada rural que vem do norte e cujos espíritos são da terra e, por outro, o curandeiro da cidade, um homem manco cujo espírito-guia é um frade dominicano português do início do século XIX. Em seguida, já curado, o pescador dilui-se com a corrente do rio, numa evocação mística tanto do comércio escravagista que fluía por aquele rio abaixo um século antes quanto da ganância dos coloniais que, ao construir a barragem, tinham afastado as margens norte e sul do rio. No fim o leitor é informado de que a natureza horripilante da crise de fraternidade a que a cidade tinha sido exposta com a ocupação pela horda selvagem se devia a um imperativo histórico: a herança do colonialismo.

Não encontramos no livro qualquer referência a quem são os partidos que fizeram a guerra – não a guerra de espíritos, mas a guerra de armas sobre a qual o romance necessariamente reflecte. Contudo, se o autor se permite fazer um apelo à história, como faz nas últimas páginas, então é lícito perguntar: com que legitimidade pode ele limitar-se à história distante? A guerra que Borges Coelho descreve ocorreu entre duas forças armadas bem identificáveis: a Frelimo, com a sua base urbana e apoio internacional, e a Renamo, com a sua base rural e apoio sul-africano. À luz desse óbvio binarismo, torna-se problemático representar os segundos simplesmente como bandidos selvagens, violadores sem causa, como faz o autor.

Na verdade, essa mesma perplexidade emerge da leitura do longo diário de terreno publicado em 2002 por Michel Cahen, um historiador francês marxista e também um dos simpatizantes iniciais da Frelimo. Chamado ironicamente *Os Bandidos* (Cahen, 2002), o livro descreve dia-a-dia da campanha eleitoral da Renamo durante as eleições de 1994, que o autor acompanha como parte

da comitiva de Afonso Dlhakama. O que o autor descobre, para sua crescente surpresa, e que nos demonstra através de uma série fascinante de curtas biografias dos líderes da Renamo que vai entrevistando, é que a luta dessa gente tinha causas profundas e a sua sede de paz é em toda a probabilidade maior do que a dos soldados e quadros da Frelimo.

Vêm-nos à mente as palavras de desespero de Wole Soyinka (1999, p. 19-20, tradução minha):

Há momentos em que chega a parecer que há uma continuidade diabólica (uma inevitabilidade) nisso tudo – que a conduta dos escravagistas (internos) dos nossos dias não é mais do que o teimoso resultado de um passado por expiar. [...] Assim, o papel da memória, dos precedentes antigos da criminalidade presente, governa obviamente as nossas reacções aos imediatos e frequentemente ainda mais selvagens assaltos à nossa humanidade e às estratégias para acção reparadora. Confrontados com uma imposição de equilíbrio deste género – o peso das memórias contra as violações do presente – acaba por ser por vezes útil invocar as vozes dos *griots*, as sombras dos antepassados e os seus intérpretes contemporâneos, os poetas.

Num outro romance, *O Advogado de Inhassunge*, Luís Loforte (2001) trabalha sobre o mesmo período, mas de um ângulo totalmente distinto. O autor é um jornalista que descende de uma prestigiada e antiga família “mista” de Inhambane. Apesar de menos bem sucedido literariamente, o romance é bem mais franco na abordagem que faz das contradições e absurdos que acompanharam o período pós-colonial.

O autor compensa a sua relativa falta de dotes literários como ficcionista com a profundidade da empatia que tem com os seus personagens e a sua cultura e a franqueza da crítica que torna o seu romance tão encantador. Escrito em português-padrão, o livro reflecte um conhecimento íntimo das línguas nacionais e dos modos de expressão que as caracterizam muito superior ao das obras de outros escritores (como o famoso Mia Couto), que optaram por inventar uma espécie de português africanizado que tem muito pouco a ver com as línguas nacionais do país e que acaba por funcionar só como uma representação abstracta de uma vaga “africanidade”.

O personagem principal é um negro que, nos últimos anos do período colonial, deseja passar por mulato. Quer tornar-se um advogado “assimilado”, para o que pretende ser o descendente brasonado de um nobre português que teria ido dar à costa moçambicana como resultado de um naufrágio no século

XVII. Enquanto tratou de causas que envolviam a população local negra não teve problemas. Contudo, quando presumiu poder representar legalmente dois brancos perante o administrador, o seu embuste foi revelado e viu-se obrigado a fugir para o norte. Tornou-se, então, guerrilheiro da Frelimo. Mais tarde, já depois da Independência, quando assume o posto de oficial num campo de reeducação, começa a distanciar-se da atitude cínica e egoísta dos seus companheiros. Horrorizado, rejeita a nova ordem de tal forma que, apesar dos seus créditos como herói da Guerra de Libertação, se torna um embaraço. É então mandado de volta à zona rural onde começara a sua vida como guerrilheiro – o planalto Maconde, na fronteira norte do país.

Aí, por vários anos, adopta a postura do louco de aldeia, vagabundo e irresponsável. Um dia, porém, um líder militar maconde que se tornara político corrupto tenta usá-lo como bode expiatório na funesta encenação de uma manifestação política. Os homens do general pegam nele e espancam-no quase até à morte, expondo-o depois à ira da multidão sob a acusação de ser um espião. O povo, porém, reconhece nele o velho benévolo e ímpoluto e não se deixa enganar. Insurgem-se, recusando violentamente a acusação. O general, então, forçado a ver quem era esse velho inútil cuja fama de boa pessoa lhe estava a estragar o embuste percebe, no último momento, que também ele o reconhece. Era o guia que, na sua juventude, o tinha conduzido e protegido durante a perigosa travessia da fronteira colonial, quando ele próprio começara a sua vida de guerrilheiro. Alguém com quem partilhara experiências profundamente formativas. De repente arrependido, o general assegura-se de que o velho é tratado das feridas e leva-o de volta para a capital, devolvendo-lhe o prestígio social que lhe é devido como “herói da Libertação”.

No fim do livro, como deputado da Frelimo no Parlamento pós-1992, o nosso homem está a pontos de cair mais uma vez em desgraça por expor a corrupção e falta de humanidade da nova elite política “democrática”. Nesse momento, então, depara-se com uma líder da Renamo, também agora deputada, que, afinal, é a filha que ele tinha abandonado quando fugira ainda jovem das autoridades coloniais. Pai e filha reencontram-se num ambiente de profunda empatia, mas de grande desencanto.

O relato que Loforte dá das causas da guerra civil está no pólo oposto do de Borges Coelho. A causa da guerra é aqui atribuída redondamente à Frelimo sem procura de causas mais distantes. O general maconde explica claramente que a guerra era necessária porque, sem ela, os guerrilheiros que tinham recebido o controle do Estado das mãos dos portugueses tê-lo-iam perdido imedia-

tamente para a elite da capital. “Achas que lutámos só para entregar o poder num prato aos que não fizeram nada?”, pergunta ele ao personagem principal. E continua, a guerra era necessária “para militarizar a nossa sociedade”, “algo que a guerra colonial não tinha conseguido fazer” – presumivelmente porque, quando o poder fora entregue em 1974, a vitória militar não fora clara. “Se não tivesse havido guerra” depois da Independência, declara a certa altura o general alcoolizado, “eles teriam começado a acumular riqueza antes de nós” (Loforte, 2001, p. 83).

O livro propõe uma visão fortemente antiessencialista, vituperando contra os que querem manipular cinicamente a identidade. O personagem principal sustenta:

Estou cansado de me iludir [...]. Agora quero que os outros se iludam por mim, caso desejem [...]. No passado, eu iludia-me que era português puro [...], mas tive que fugir deles, porque fizeram-me ver que eu não era português nada, que me iludia. Depois, tentei iludir-me que era moçambicano, forcei-me com essa ilusão [...]. Todos estes anos eu fui-me libertando de todo o género de ilusões cuja origem era eu próprio. Nunca ganhei nada com ilusão nenhuma. Por isso... (Loforte, 2001, p. 141).

O nacionalismo entrou em conflito com outras formas de associação, em particular com as formas historicamente radicadas de diferenciação étnica. No filme documentário a que me referirei de seguida assistimos a uma entrevista com um velho negro urbano, pai de dois quadros da Frelimo, que sustenta:

Na minha vida, quando penso nisso, considero que Deus pertence aos brancos. Porque eles vivem bem. Agora, os pretinhos, pobrezinhos [ri-se], são uns diabinhos [volta a rir-se], não têm vida nenhuma. Nós vamos dormir com a barriga vazia. De vez em quando – há que ter paciência – tem que ser! Assim é que Deus nos fez. Portanto! Mas temos sorte porque a nossa terra é rica... [e, no entanto,] não sabemos transformá-la. Só os europeus sabem fazer isso. É Deus.

Ao mesmo tempo que protesta contra a distinção “branco-preto”, este velho está a tentar encontrar uma explicação para o facto mais perturbante de, depois da Independência, não ter havido maior fraternidade. Os seus filhos fugiram de casa para ser guerrilheiros, ele próprio esteve preso pela polícia política colonial (Píde) e foi torturado, mas quando a terra passou a ser sua, quando chegou a Independência, a casinha que estava a construir foi expropriada e ele teve que passar o fim da sua vida na miséria. Se aceita que o entre-

vistem é precisamente por causa dos laços de amizade pessoal que o prendiam a uma moçambicana branca cuja história o filme narra. O seu protesto, portanto, é menos contra a patente injustiça da diferença “branco-preto”, que ele naturaliza atribuindo-a a Deus, do que contra o incompreensível falhanço dos laços de fraternidade que ocorrera no período pós-Independência.

Assim, ao protestar contra essa quebra trágica nos laços de fraternidade não está mais do que a procurar uma ocasião para revalidar a necessidade dessa fraternidade, tal como na Bíblia, onde a acção criminal de Caim é vingada por Deus em prol do futuro da humanidade – para que fique como aviso. Ao punir Caim Deus deseja assegurar-se de que, no futuro, o padrão correcto de relações fraternas seja cumprido. Deus ouve o sangue de Abel gritando por ele a partir da terra e vinga-o, retirando a Caim o direito à terra. Este, então, torna-se “um fugitivo e vagabundo à face da terra” (Genesis 4:8-16).

Aqui, a ênfase sobre a *terra* é particularmente evocativa. Partilhar um ambiente, estar face a face, necessariamente obriga duas pessoas a uma relação ética de responsabilidade mútua. Como veremos no caso seguinte, pertencer a uma terra inevitavelmente significa que se é confrontado face a face com os vizinhos. A quebra dos laços fraternos, portanto, implica uma quebra com a terra, uma quebra no laço telúrico.

Mas a alteridade não é redutível à fraternidade essencial resultante do contacto humano face a face, como tivemos já ocasião de enfatizar. Sobre esse laço sobrepõem-se necessariamente as relações de alteridade resultantes da pertença a grupos. Nas palavras de Lévinas (1989, p. 294, tradução minha),

o outro é o vizinho, que não é necessariamente parente, mas pode ser. E, nesse sentido, se formos para o outro, somos para o vizinho. Mas se o vizinho ataca o outro vizinho ou o trata com injustiça, que podemos nós fazer? Nessa altura, a alteridade assume um outro aspecto, na alteridade podemos encontrar um inimigo ou, pelo menos, somos forçados a confrontar o problema de saber quem tem razão e quem está errado, quem é justo e quem injusto. Há pessoas que estão erradas.

Quando os laços comunais afastam as pessoas, portanto, observa-se uma contradição com o sentimento de proximidade da fraternidade, o sentimento de vizinhança que reúne as pessoas que partilham de uma terra, para usar a expressão de Lévinas.

Em África, o passado colonial recente significa que o cisma mais profundo na comunidade seja a distinção étnica “branco-preto”. Ela não só corresponde

a uma diferença de origem historicamente validada, como corresponde também a diferenças profundas nas condições de classe, educação e liberdade de movimento. Em Moçambique, pelo menos, não restam dúvidas a ninguém sobre isso: um branco ou mulato cuja vida se torne insustentável (e a tantos isso aconteceu nas últimas décadas, tanto por razões de subsistência como por perseguição política ou policial!) tem mais chances de recorrer a parentes portugueses para obter residência na Europa do que os seus vizinhos negros.

## Dona Ermelinda

A história de Dona Ermelinda, que resumirei de seguida, chega-nos por meio de muitas vozes, mas ela é-nos mediada por três registos principais: a) o seu diário, mutilado e traduzido para inglês pela filha; b) o livro em inglês escrito pela filha, onde os extractos do diário se encontram publicados (Lee, E., 1999); c) o filme documentário do neto, onde este dá voz a muitas das personagens da história (Lee, A., 1995).<sup>11</sup>

O diário começa por relatar a história da migração da família de Ermelinda de uma aldeia em Trás-os-Montes (Nordeste de Portugal) para Moçambique nos finais do século XIX. De seguida, narra a viagem que ela própria realizou a Portugal enquanto criança, logo a seguir à morte precoce da sua mãe; viagem que a deixara para toda a vida perturbada com memórias de um lugar que lhe seria sempre irremediavelmente estranho. Quase logo se torna patente ao leitor que a causa imediata que a leva a escrever o diário é a Revolução em Portugal. Em 25 de Abril de 1974, por puro acaso, Ermelinda, nessa altura já viúva e muito rica, encontrava-se num hotel de Lisboa num quarto virado para a Avenida da Liberdade. A empregada que lhe traz o café ao quarto nessa manhã, aconselha-a a não sair, porque estava a ocorrer uma revolução.

Por baixo da sua varanda, por dias a fim, a população da cidade e o exército, constituído por jovens milicianos profundamente cansados da guerra colonial, passam em ruidosas manifestações, celebrando alegremente a liberdade reencontrada depois de 45 anos de ditadura. Para grande surpresa sua, porém, ela não consegue sentir qualquer simpatia. Acaba por descobrir que, na verda-

---

<sup>11</sup> Estou grato a Amâncio d'Alpoim Guedes e Dori Guedes por terem chamado a minha atenção para essa fascinante história e terem facilitado o meu acesso aos materiais consultados.



de, se não consegue simpatizar é por uma razão simples: este não é o seu país! Ali mesmo ela decide voltar a Moçambique. A filha Ester, uma portuguesa casada com um cidadão britânico vivendo na África do Sul, rejeita toda e qualquer associação com Moçambique. Ermelinda, porém, descobre a força profunda que a liga à sua terra: “eu não pertenço à Europa”, escreve. “Não tenho a mínima ideia do que se vai passar em África. Mas mesmo que tivesse, não faria qualquer diferença. Já me decidi.” “Nunca quis estar noutra local.” (Lee, E., 1999, p. 64, 60).

O resto do diário descreve os dolorosos e inesperados eventos que se seguem a esta decisão. De volta a Moçambique, Ermelinda encontra-se sentada sozinha na sua impecável casa colonial, fazendo croché desesperadamente e agonizando com as notícias que ouve na rádio dos eventos traumáticos que acabam por levar ao êxodo quase total daqueles com quem sempre tinha vivido: a classe média colonial branca e mestiça. Mesmo assim fica, porque está convencida que não tem outra “terra” para onde ir – aquele é o seu solo, o seu lar, a sua pertença. No dia da Independência escreve:

Ninguém nos diz qual será a política da Frelimo para com os estrangeiros. Estrangeiros? Isto é o nosso país, o lugar onde nascemos e queremos viver. [...] A minha casa está cheia de fantasmas acusando-me pela minha decisão de ficar. No entanto, decidi pedir a cidadania moçambicana. Ser português e moçambicano é proibido; é assim que assino o meu destino sem ler as regras. (Lee, E., 1999, p. 73, tradução minha).

Pouco tempo depois, a firma familiar, que herdara do marido, é abandonada pelos gestores. Como única representante do grupo original de accionistas que ainda reside no país, ainda por cima sendo de longe a principal accionista, ela recebe ordens das novas autoridades para assumir funções de gestão. Pela primeira vez na sua vida, com 67 anos, vê-se obrigada a assumir actividades extradomésticas. Para cúmulo, torna-se consciente de que só poderá sobreviver materialmente se a empresa sobreviver, pois todo seu dinheiro foi confiscado. Decide-se então a manter a firma viva, custe o que custar. Mas sem sucesso.

Vai-se tornando crescentemente patente que mais ninguém está interessado em que a firma sobreviva e que ela é, de facto, refém de uma gigantesca farsa, cuja finalidade é a rapina do aparelho produtivo. Até o contabilista, em quem sempre confiara, rouba fabulosas quantias usando a sua assinatura e foge para o estrangeiro. De repente, por causa disso, Ermelinda cai nas malhas

dessa espécie de “justiça” que vigorava nesse período revolucionário. Encontra-se no meio de um processo judicial kafkiano, prolongadíssimo e dolorosíssimo, em que é acusada de roubar a empresa da qual, nessa altura, ela é já a única e absoluta proprietária.

Apesar de toda a retórica de unidade nacional e utopia socialista que caracterizou o período, confrontados com a insegurança generalizada, todos à sua volta assumem a posição de “já que a casa está a arder, salvem-se todos”: cada um pega no que pode sem pensar a quem pertence. Os membros da cela do partido da empresa, que são realmente quem ali manda, usam-na desavergonhadamente como frente para o total desmando e a rapina descarada. Entretanto, deixou de haver comida no mercado e ela, que vive sem outros apoios, começa a dar sinais de desnutrição.

A sua saúde periclita e a sua presença diária de olhos abertos torna-se francamente incômoda para os membros do partido na empresa. Mandam-na de volta para casa, mas mantêm-na virtualmente na situação de prisão domiciliária devido às perversidades do processo judicial que se prolonga interminavelmente e que, por absurdo que pareça, é muito útil para todos que a rodeiam. Entretanto, inicia-se a guerra civil e a cidade recebe toda uma vasta população de gente desenraizada. A irmã e a família vivem ali perto, barricados dentro de casa, e a filha não vive longe, em Durban, mas Ermelinda sente-se cada vez mais distanciada deles. Deixa de sentir quaisquer laços para com eles e começa a fazer novas amizades.

Uma das últimas passagens que sobrevivem do diário conta a história de uma velha que ela tinha conhecido que tinha vindo da zona rural para a cidade para escapar à guerra. Tinham-lhe dado um apartamento no décimo andar de um prédio onde os elevadores há muito tinham deixado de funcionar. Como nunca antes tinha usado umas escadas, tinha muito medo de entrar naquele corredor vertical, escuro e frio. Desistiu, pois, de sair à rua e, por isso, morreu de fome lá em cima, sonhando com os seus campos nativos. Essa parábola de rompimento telúrico funciona como uma sinalização para Ermelinda do que lhe teria acontecido a ela, se tivesse persistido em ficar sentada na cama do seu quarto de patroa colonial a fazer croché e a olhar pela janela da sua enorme casa.

Contudo, no momento em que escrevia essa passagem, a vida de Ermelinda aproximava-se já de mais uma mudança, dessa vez ainda mais radical e igualmente imprevisível. Estávamos então em 1979, mas ela só viria a morrer em 1992, 14 anos depois. Alguém rasgou as últimas 40 páginas do diário. Por isso, nunca poderemos saber que pensou ela dos acontecimentos impressionantes a

que assistiu e descreveu. Existem dois suspeitos relevantes nesse acto de mutilação: a filha Ester ou o futuro amante, Mucavele – ambos lutaram e lutam ainda pela sua memória. No diário, tal como hoje o podemos ler, existe só uma referência a esta última figura, que era 30 anos mais jovem que ela. Na verdade, só chegamos a sentir que o conhecemos e só o ouvimos falar através do filme documentário produzido pelo filho de Ester, o cineasta Aldo Lee (1995).

Conforme se foi distanciando da sua família, fugindo sempre que possível ao contacto com eles, Dona Ermelinda começa a fazer amizades com jovens homens negros, a quem leva a jantar fora e com quem vai dançar, e a quem oferece como sinal de carinho as suas obras de croché. Muito mais tarde, com enorme persistência e muito dispêndio de energia, consegue que o Estado lhe pague o que lhe era devido pela nacionalização da empresa e consegue libertar-se das peias jurídicas que a aprisionavam. Contudo, quando morre não há qualquer sinal de todo o dinheiro que tinha recebido, assim como dos proventos resultantes da venda de todo o valioso recheio da sua casa (à sua morte a filha vai encontrar a casa quase totalmente vazia).

O Mucavele veio viver com ela e, pouco depois, vieram também os filhos deste, assim como a sua jovem mulher – que, ironicamente, tem por nome Cadre. A relação de Ermelinda com esta mulher foi sempre extremamente tensa porque a acusava de roubo. Nunca acusava o Mucavele.

A sua aparência física, assim como o seu estilo de vida mudaram radicalmente. Uma vez, quando o neto viajou a Maputo para a visitar, a irmã teve que a tirar lá de casa para a lavar e vestir, antes de a apresentar ao rapaz, pois teve medo que ele ficasse traumatizado. Quando Ermelinda visitou a família da filha em Durban, já no fim da sua vida, a neta descobriu para seu espanto que a avó não tinha a mínima noção de como se usava champô e afirmava nunca ter comido gelado.

Os extractos da entrevista com o empregado doméstico de Ermelinda que nos são apresentados no filme do neto são fascinantes. Este homem, que tinha trabalhado quase toda a sua vida para uma família tipicamente colonial, foi repentinamente confrontado com uma situação onde tudo, mas positivamente tudo, tinha sido posto de pernas para o ar. A antiga patroa abandonou por completo os hábitos de higiene e arrumação que tinham feito dela anteriormente uma patroa tão exigente. O seu mundo deixou de fazer sentido no dia em que o Mucavele entrou lá em casa. Este último tentou muitas vezes pôr na rua o ex-empregado. Mas este resistia, pois não tinha para onde ir. Ermelinda, que há muito não lhe dava ordens ou pagava qualquer salário, apoiava-o sempre e

assim foi conseguindo impedir o despejo. Não lhe era permitido, no entanto, entrar em casa e a ex-patroa insistia terminantemente em fazer todo o trabalho doméstico para o Mucavele – inclusive, o que chocava muito o ex-empregado, lavava ela todas as suas roupas.

A morte trágica de Dona Ermelinda constituiu um fim bem apropriado para esta história da sua procura de um laço com a sua terra através da reconstituição de laços de fraternidade com o seu povo. Conforme a morte se aproximava, ela ia pedindo insistentemente ao Mucavele que a enterrasse viva. É pelo menos isso que tanto este como o ex-empregado relatam ao neto. Não queria que a enterrassem no enorme mausoléu de mármore negro que fora construído para eles pelo seu ex-marido. Na verdade, em 1987, ela fez mesmo um testamento a favor do Mucavele, cancelando o que anteriormente tinha feito a favor da filha (em 1981). Após a sua morte, porém, esta última pôs o caso em tribunal e, como a lei moçambicana continua a ser moldada no direito português, os direitos da filha sobrepuseram-se e o testamento a favor do Mucavele foi declarado inválido.

Dona Ermelinda pedia que a enterrassem viva porque sabia que, no momento em que morresse, a sua família exigiria o corpo e se recusaria a enterrá-la em terra firme, junto com os seus novos compatriotas. O desejo de controlar o seu próprio enterro, porém, era irrealizável. No fim, sem saber muito bem o que fazer, o Mucavele e a família assistiram impotentes à morte lenta da velhinha. Quando ela se aproximava do fim, chamaram o ex-empregado que pegou nela às costas e, penosamente, levou-a para casa do vizinho da frente, um médico branco. Ela acabou por morrer na rua enquanto estava a ser transportada às costas do empregado.

A família, está claro, desconsiderou por completo os seus desejos e enterrou-a no pomposo túmulo de mármore negro. Curiosamente, numa entrevista incluída no filme do neto, a filha Ester, principal responsável por essa decisão, afirma sofrer de sentimentos de culpa por ter feito isso.

A história, porém, não acaba assim. Uns meses depois o túmulo foi violentado por ladrões que queriam roubar as decorações metálicas dos caixões. Confrontada com a necessidade de voltar a enterrá-la, a filha já não teve coragem de ir mais uma vez contra a vontade da mãe. Pediu aos seus parentes que ainda estavam em Maputo que devolvessem o caixão do pai ao mausoléu e que o murassem definitivamente e que, quanto ao caixão dela, o deitassem na vala comum. No fim, o desejo de Dona Ermelinda de uma união com a sua terra acabou por ser cumprido.

## A paz na proximidade

A história dessa senhora e das andanças do seu cadáver, tanto quanto a diluição no rio do pescador pasmado de Borges Coelho (2003) ou ainda a perplexidade e o desencanto do reencontro do ex-guerrilheiro com a filha, também ela ex-guerilheira, mas do campo oposto, todas essas histórias/estórias, assim como tantas e tantas outras da África pós-colonial – vem à mente *Disgrace*, de J. M. Coetzee (1999) – não fazem sentido nenhum se forem vistas puramente à luz da pertença de pessoas a grupos, em termos da caracterização de pessoas como sendo de um ou outro tipo. De facto, se insistirmos em procurar a lógica das relações humanas dentro da abrangência de categorias de classificação étnica (racial, nesse caso) ou de classificação nacional (ou ainda de classe ou de gênero, pouco importa), seremos totalmente incapazes de captar o nexo inscrito nesses relatos, nessas vidas, nesses sentimentos.

Por exemplo, como poderíamos então compreender, no romance de Borges Coelho, a profunda ambiguidade da enfermeira Inês, que a leva a esconder-se de vergonha, em relação ao homem que a fez refém, a estuprou e que, apesar de tudo, provavelmente a amava profundamente; como compreender a repentina crise do general corrupto de Loforte quando este descobre que, dessa vez, o inimigo que ele inventou para fins egoístas era, afinal, alguém com quem ele tinha partilhado uma experiência inesquecível que o marcara para sempre; como compreender o sentimento de culpa da filha de Dona Ermelinda, quando recusa à mãe o enterro que esta desejava e a sua cedência perante o segundo enterro?

Mais uma vez há que insistir que a resposta de Caim ao apelo de Deus – que ele não é o guardião do seu irmão – foi dada iradamente e em má fé. Na frase de Lévinas que se tornou tão famosa: “Même quand il ne me regarde pas, il me regarde.”<sup>12</sup> Este sentimento de ser apelado pelo nosso vizinho é a própria fundação da ética. Há que insistir, porém, que tal não implica que não haja lugar no mundo para as relações políticas ou que a autodefesa não seja imperativa.

O terceiro partido (isto é, a pertença ao grupo) impõe-se à relação face a face. Assim, a lógica da etnicidade ou do nacionalismo – tanto quanto as de pertença de classe ou de gênero – não são canceladas pela força da relação de “paz na proximidade”. O que há que compreender é que tão pouco anulam a

---

<sup>12</sup> Um trocadilho que joga com a ambiguidade em francês entre “ter a ver com” e “olhar para”.

relação face a face. Na verdade, a relação de co-responsabilidade ética é, por um lado, anterior à presença de terceiros e, por outro, reimpõe-se a ela a todo o momento.

A forma como a etnicidade, normalmente relativamente pacífica, pode dar azo a atitudes de enorme violência e “desumanidade” – em que a humanidade do outro chega a ser negada – apresentar-se-á sempre como um desafio intelectual para o analista enquanto a análise partir da perspectiva da diferença grupal. A passagem do reconhecimento pacífico, por parte dos agentes sociais, de que se inserem em processos diferenciados de devir comunal – aquilo a que certos analistas chamam uma etnicidade do quotidiano – para formas de relacionamento étnico violentas ou fortemente discriminatórias, que assentam sobre atitudes radicais de *othering* (outramento?), não pode ser compreendida se partirmos da diferença, naturalizando-a.

A força da violência contra esse “outro,” o exacerbar do medo e a consequente reacção excessiva serão sempre paradoxais se nos esquecermos de que nenhum outro humano é totalmente outro em momento nenhum. Esse processo de fetichização do outro, que passa pelo aprofundamento e impermeabilização de fronteiras numa tentativa de apagar a fraternidade, só pode ser entendido se analisarmos a alteridade grupal a partir da semelhança humana, a partir dessa mesma fraternidade básica (essa outra alteridade anterior) que é sempre anterior, mas também sempre posterior ao acto da sua própria negação.

## Notas finais

Na escrita deste ensaio fui influenciado decisivamente pela leitura do discurso sobre memória e esquecimento em África pronunciado por Wole Soyinka. Ao mesmo tempo, porém, sinto necessidade de o contestar. O seu ensaio *Reparations, Truth and Reconciliation* é essencialmente uma elaboração do argumento de que, nas suas palavras, “algum elemento de restituição é essencial depois do desapossamento” (Soyinka, 1999, p. 36, tradução minha) E, de facto, em princípio, é difícil discordar dessa afirmação. Não sentimos nós todos o chamamento da fraternidade essencial? Contudo, nem todas as implicações dessa noção se tornam imediatamente aparentes e pode ser que não concordemos igualmente com todas elas, precisamente devido a esse mesmo chamamento à co-responsabilidade ética que nos movia no início a concordar com a afirmação.

Soyinka (1999, p. 25, tradução minha) confronta-nos com um exemplo hipotético: “Que é que haveria de incrível ou eticamente inaceitável na imposição de uma taxa geral à população branca sul-africana?” Na verdade, considerando os séculos de exploração e expropriação que ocorreram, será que uma ideia dessas seria assim tão escabrosa?

À luz do material que acaba de ser apresentado, porém, eu consigo pensar numa razão pela qual essa noção seria profundamente problemática. Para implementar um tal imposto, seria necessário consolidar e reproduzir as próprias categorias de discriminação racial que permitiram historicamente a exploração e a expropriação. Ora, ao essencializar o cisma étnico “branco-preto”, eu estaria a contribuir para torná-lo num instrumento ideológico passível de sustentar ainda mais actos de exploração e expropriação – como, aliás, é bem patente nos desenvolvimentos históricos mais recentes em África.

O próprio Soyinka (1999, p. 68, tradução minha) concede que “é possível que haja algo na magnitude dos males infligidos que transcende os sentimentos de vingança, mesmo até de qualquer reposição”. A magnitude de alguns crimes de dimensões históricas tais como a escravização de África, a violência patriarcal sobre mulheres e crianças ou a perseguição milenar dos judeus significa que qualquer tentativa de reposição corre o risco de se tornar uma forma de totalizar as próprias categorias que tornaram esses crimes possíveis.

O pasmo tresloucado do pescador de Borges Coelho ou a incapacidade para fechar os olhos ao sofrimento do ex-guerrilheiro de Loforte devem-nos preparar para a compreensão das palavras que o Mucavele, o amigo de Ermelinda, dirige ao neto dela: “Claro que a nossa amizade não vai parar aqui!” As palavras de despedida dele soam com um eco forte desse sentimento de fraternidade abrangente: “Aldo, encontrei o teu avô! Quando vieres a Maputo, eu chamo-me Ermelinda. Quero que saibas que me chamo Ermelinda Soares Ferreira quando vieres a Maputo. OK? Sou o teu avô.”<sup>13</sup>

Mesmo tendo sido confrontado com a total perplexidade de todos sobre a natureza da sua relação com a velha branca e mesmo em face da reinstauração das categorias de discriminação grupal imposta pela família e amigos dela após a sua morte, o Mucavele continua a recusar-se a pôr de lado o laço de comunhão abrangente que ele e ela tinham procurado e vivido.

---

<sup>13</sup> É interessante notar que ele presume a utilização dos termos de parentesco com que uma mulher se refere aos seus parentes pelo marido dessa mulher. Essa prática é corrente entre povos da família tsonga; ver Webster (1976).

## Referências

- ADLER, J.; FARDON, Richard (Org.). *Franz Baermann Steiner, selected writings*. Oxford: Berghahn, 1999. 2 v.
- BORGES COELHO, João Paulo. *As duas sombras do rio*. Lisboa: Caminho, 2003.
- CAHEN, Michel. *Les bandits: un historien au Mozambique*, 1994. Paris: Centre Cultural Calouste Gulbenkian, 2002.
- COETZEE, J. M.. *Disgrace*. New York: Vikings, 1999.
- CORRÊA, Mariza. *Antropólogas e antropologia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- ESCOBAR, Arturo. After nature: steps to an anti-essentialist political ecology. *Current Anthropology*, v. 40, n. 1, p. 1-30, 1999.
- GEFFRAY, Christian. *La cause des armes au Mozambique: anthropologie d'une guerre civile*. Paris: Karthala, 1990.
- GINGRICH, André et al. *One discipline, four ways: British, German, French and American Anthropology – the Halle Lectures*. Chicago: Chicago University Press, 2005.
- HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002.
- JUNOD, Henri A. *The life of a South African tribe*. New York: University Books, 1962. 2 v.
- KUPER, Adam. *The invention of primitive society: transformations of an illusion*. London: Routledge, 1988.
- LEE, Aldo. *The double life of Dona Ermelinda*. Documentário Vídeo. Joanesburgo, França, 1995.
- LEE, Ester. *I was born in Africa*. Peterborough: Upfront Publishing, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *The Levinas reader*. Oxford: Blackwell, 1989.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Basic philosophical writings*. Ed. A. Peperzak, S. Critchley e R. Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- LOFORTE, Luís. *O advogado de Inhassunge*. Lisboa: Quetzal, 2001.
- PINA CABRAL, João de. *Os contextos da antropologia*. Lisboa: Difel, 1991.



PINA CABRAL, João de. Dona Berta's garden: reaching across the colonial boundary. *Etnográfica*, Lisboa, v. 6, n. 1, p. 77-91, 2002.

PINA CABRAL, João de. Semelhança e verosimilhança: horizontes da narrativa etnográfica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 109-122, 2003.

PINA CABRAL, João de. Os albinos não morrem: crença e etnicidade no Moçambique pós-colonial. In: GIL, F.; LIVET, Pierre; PINA CABRAL, João de. (Org.). *O processo da crença*. Lisboa: Gradiva, 2004a. p. 375-392.

PINA CABRAL, João de. Cisma e continuidade em Moçambique. In: CARVALHO, Clara; PINA CABRAL, João de. (Org.). *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004b. p. 25-47.

PINA CABRAL, João de. The future of Social Anthropology. *Social Anthropology*, no prelo.

PINA CABRAL, João de; LOURENÇO, Nelson. *Em terra de tufões: dinâmicas da etnicidade macaense*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1993.

SOYINKA, Wole. *The burden of memory, the muse of forgiveness*. New York: Oxford University Press, 1999.

TAUSSIG, Michael T. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.

WEBSTER, David. *Agnation, alternative structures and the individual in Chopi society*. Tese (PhD em Antropologia Social)–Rhodes University, Grahamstown, África do Sul, 1976.

Recebido em 03/05/2005  
Aprovado em 04/07/2005