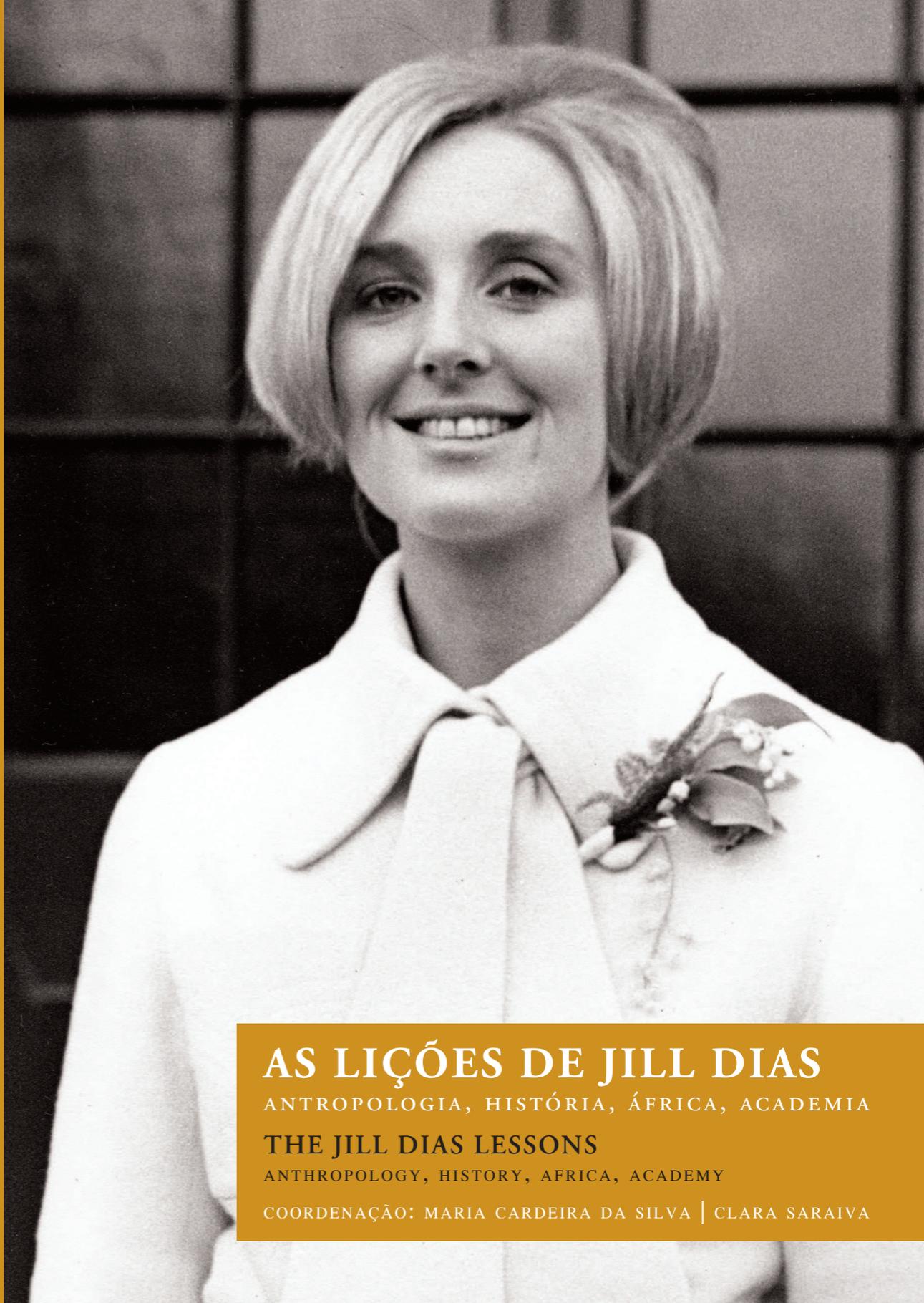


A diferenciação de antropologia entre 1890 e 1940

THE JILL DIAS LESSONS
ANTHROPOLOGY, HISTORY, AFRICA, ACADEMY

AS LIÇÕES DE JILL DIAS
ANTROPOLOGIA, HISTÓRIA, ÁFRICA, ACADEMIA



AS LIÇÕES DE JILL DIAS

ANTROPOLOGIA, HISTÓRIA, ÁFRICA, ACADEMIA

THE JILL DIAS LESSONS

ANTHROPOLOGY, HISTORY, AFRICA, ACADEMY

COORDENAÇÃO: MARIA CARDEIRA DA SILVA | CLARA SARAIVA





AS LIÇÕES DE JILL DIAS

ANTROPOLOGIA, HISTÓRIA, ÁFRICA, ACADEMIA

THE JILL DIAS LESSONS

ANTHROPOLOGY, HISTORY, AFRICA, ACADEMY

AS LIÇÕES DE JILL DIAS
ANTROPOLOGIA, HISTÓRIA, ÁFRICA, ACADEMIA

THE JILL DIAS LESSONS
ANTHROPOLOGY, HISTORY, AFRICA, ACADEMY

COORDENAÇÃO
MARIA CARDEIRA DA SILVA
CLARA SARAIVA



Esta obra é financiada pela Fundação Calouste Gulbenkian e por de Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do PEst-OE-/SADG/UI4038/2011

coordenação

Maria Carneira da Silva | Clara Saraiva

paginação e capa

Gráfica 99

impressão

Cafileisa

© CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia

1.ª edição, Maio 2013

1000 exemplares

ISBN: 978-989-97179-2-3

Depósito legal: ??? ??/13

imagem da Capa

Jill Dias | Arquivo documental Jill Dias (CRIA / FCSH-UNL)

imagem da contracapa 1

“A diferenciação de antropologia entre 1890 e 1940”. | Acetato das Aulas de Antropologia – Arquivo documental Jill Dias (CRIA / FCSH-UNL)

imagem da contracapa 2

“A diferenciação da Antropologia de uma Ciência Social geral do Homem ca. de 1860 e a elaboração de especializações integradas pela teoria evolucionista”. | Acetato das aulas de História da Antropologia – Arquivo documental Jill Dias (CRIA / FCSH-UNL)



FUNDAÇÃO
CALOUSTE
GULBENKIAN

ÍNDICE

The Balance	11
<i>Landeg White</i>	
Apresentação	13
<i>Maria Cardeira da Silva e Clara Saraiva</i>	

KEYNOTES

Learning from Jill Dias: Press, Photographs and People	21
<i>Jeanne Marie Penvenne</i>	
The History of Angola that Jill Dias never wrote	27
<i>Malyn Newitt</i>	

HISTÓRIA COM ANTROPOLOGIA

Os primeiros contactos luso-saarianos: narrativas europeias quatrocentistas e tradições orais biDān (Mauritânia)	37
<i>José da Silva Horta e Francisco Freire</i>	
The ambivalence of promoting of a humanitarian value. (About a penny token commemorating in Arabic the Slave Trade Abolition Act of 1807)	54
<i>Adel Sidarus</i>	

ANTROPOLOGIA COM HISTÓRIA

Presenças históricas portuguesas em Larantuka – Indonésia Oriental	65
<i>Alice Viola</i>	
Asia and Eurasia: New Tunes and Looney Tunes in Historical Anthropology . .	75
<i>Brian Juan O'Neill</i>	
Jill Dias e a vertigem pré-colonial da antropologia histórica	83
<i>Frederico Delgado Rosa.</i>	

COLONIALISMO E PÓS-COLONIALISMO

The Colonial Encounter Revisited: anthropological and historical	97
perspectives on brokerage	
<i>Philip J. Havik</i>	
Coleccionistas, turistas, e outros supostos predadores	112
<i>Maria Cardeira da Silva e Amélia Frazão-Moreira</i>	

VER E REPRESENTAR ÁFRICA

Fazer a figura no modo que está descrito. Representação iconográfica na escrita missionária sobre o Kongo (sécs. XVII e XVIII)	137
<i>Carlos Almeida</i>	
Usos e saberes lá do Sul. Gestão pós-colheita de cereais armazenados em Angola	154
<i>Rosa Melo</i>	
Tenreiro, Amador e os Angolares ou a reinvenção da história de São Tomé	171
<i>Gerhard Seibert</i>	
Antepassados criadores. Representações entre a Europa e a África	186
<i>Clara Saraiva</i>	

ANTROPOLOGIA HOJE

Modos de Produção da Etnicidade: emigração, ritual, etnogénese	207
<i>João Leal</i>	
Tesouros escondidos num pequeno artigo: “Famine and Disease in the History of Angola (c.1830-1930)”, de Jill R. Dias	222
<i>Cristiana Bastos</i>	

THE BALANCE

(i.m. Jill Dias, d. 28 April, 2008)

Some make their mark so gently
and without trumpeting, our mourning
feels chastened and constrained,

recalling less the brilliance than the courtesy,
the grilled sardines among Jill's flowerpots
with Alberto's best white Douro wines,

or those evenings in *Tasca* or *As Duas Amazonas*
where Alberto headed straight for the kitchen
to ensure his guests were never stinted,

so our arid hours in the Overseas Archive
or at the desks of the Geographical Society Library
where on the best days you'd run into Jill

and be guided through the bureaucratic maze
that opened at last on the thicker jungle
of that history she trod with the surest feet,

would culminate in a chilled bottle
on a wrought-iron table panelled with tiles,
in one of those glorious Lisbon dusks,

before the serious business of dining began.
So many tributes make clear my delight
was matched by so many, it's easily overlooked

how she pooled her knowledge, irrigating
the research of explorers from three continents,
and afterwards helping them into print,

how when our sardine-guzzling
is long forgotten, her work
will be cited as setting the standard.

She was hard at such work when her heart
attacked her, that warm heart her engine
under the sure conduct of her brain.

Constrained and chastened our grief
for Jill who always got the balance right
till bereavement smashed the scales.

Reprinted with permission from
Landeg White, *Singing Bass* (Parthian, 2009)

APRESENTAÇÃO

Maria Cardeira da Silva e Clara Saraiva

JILL DIAS (1944-2008)

JILL ROSEMARY REANEY DIAS nasceu no Reino Unido, em Março de 1944, e obteve o seu doutoramento em Oxford em 1973. Depois casou-se com Alberto Romão Dias e nacionalizou-se portuguesa, embora continuasse a assinar *Rosemary* em vez de *Rosamaria* como a nacionalização lhe impusera. Denunciaria isso já a renitência, que depois evidenciou, contra categorias estanques e constrangedoras da vida e do pensamento?

Desde o início do seu trabalho tutelado por instituições portuguesas – encetado com a pesquisa arquivística das fontes relativas à História do século XIX em Angola – que se rebelou, pioneira mas sempre discreta, contra constrangimentos disciplinares. Na verdade, simplesmente se mantinha alheada desses limites, como dos que formalmente separam nacionalidades, instituições, estatutos ou idades.

Foi também a marca dessa tranquila renitência que deixou nos cargos que exerceu no Departamento de Antropologia da FCSH da Universidade Nova de Lisboa, que integrou em 1982 e a que presidiu empenhada durante vários anos, assumindo o lugar de Professora Cate-drática em 1996. Aí leccionou disciplinas como História da Antropologia, História de África, Contextos Etnográficos Africanos, Colonialismo e Pós-Colonialismo e Temas do Pensamento Antropológico, atraindo colegas e estudantes, desse e de outros departamentos, por quem era particularmente querida. As suas aulas foram espaços de exemplar convivência da sensibilidade com a Ciência.

Terá sido o mesmo espírito que a levou a estimular e agregar jovens investigadores de diferentes áreas, a criar o Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de Investigação Científica e Tropical, que dirigiu desde 1986, e a fundar a *Revista Internacional de Estudos Africanos*. Mais recentemente integrara o CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia –, trazendo com ela o entusiasmo discreto mas cintilante que levava para cada novo desafio.

Traços raros de carácter, como a sua discrição e, eventualmente mais ainda, a sua inesgotável generosidade e disponibilidade profissional e pessoal, poderiam ter ofuscado o seu enorme talento e produção criativa e diversificada. Mas antes se aclararam mutuamente, para melhor ainda nos iluminarem.

É difícil escrever sobre Jill Dias. Primeiro porque isso convoca a sua ausência: já não nos cruzaremos com ela nos corredores, não invadiremos o seu gabinete à procura de conselho, não usufruiremos das suas aulas meticulosamente preparadas, não a poderemos procurar para encontrar um consenso, desdramatizar uma situação ou recorrer, avassaladoramente, como por vezes fazíamos, a um imenso lago tranquilo de saber que discretamente guardava para quem lá quisesse ir. E depois porque, precisamente a força dessa sua presença assim inscrita nas relações com os outros, e a elegante desatenção que sempre votava a grandes formalidades e exibições, desviavam os nossos olhares do brilho da sua produção académica mais canónica, que é o que costuma inscrever alguém nas memórias institucionais. Mas sei que, apesar do seu *curriculum*, Jill Dias não se magoaria com isso, nem se sentiria injustiçada: também para ela o valor dos académicos se media pelo que faziam enquanto pessoas inteiras, e não apenas pelo número de artigos que publicavam em revistas científicas com *referees*¹.

Era generosa, Jill Dias. E por isso, apesar do seu desagrado pelos empecilhos institucionais e formais, nunca deixou de os confrontar. No Departamento de Antropologia da FCSH-UNL expôs-se voluntariosamente a cargos de coordenação e outros com investimento pessoal. Com o mesmo empenho e energia assumiu a coordenação de projectos e orientações infundáveis de teses (de muitos dos que participam neste livro, para além de outros mais), preparou invariavelmente cada uma das suas múltiplas aulas, ouviu dedicadamente filas intermináveis de estudantes, fossem de licenciatura, mestrado ou doutoramento, produziu inúmeros pareceres, apoiou infinitas candidaturas. Distribuía generosamente ideias, que eram suas, e confiança, porque sabia que essa é a primeira condição para o êxito de qualquer propósito de investigação numa academia cada vez mais competitiva e ansiosa.

Inspirada pela sua extraordinária capacidade de actualização científica, entusiasmou-se com projectos de reestruturação académica e disciplinar, sabendo que alguns seriam utopias.

A sua obra, reconhecida nacional e internacionalmente, inspirou de modo decisivo a investigação contemporânea na Antropologia Colonial e Pós-Colonial e na História da África Lusófona. O seu incentivo e apoio absoluto a todos os que ambicionavam pesquisar nessas áreas, multiplicou-a. A dimensão do seu impacto só se revelou nos seus mais amplos e verdadeiros limites quando, com ela, morreu a sua discrição e até nós chegaram tantas manifestações de dor vindas de muitos diferentes lugares do mundo e do saber.

A sua energia límpida corria assim alheia a irrisórias hierarquias, fronteiras nacionais e disciplinares e pardos bloqueios institucionais. Isso tirava-lhe muito tempo, mas também lhe diminuía a idade. Por isso morreu ainda muito mais nova do que era.

¹ Em homenagem a esse desaparego, negligenciámos aqui o perfil académico e científico dos participantes, mantendo apenas as referências das filiações institucionais dos autores, pessoas, amigos e admiradores de Jill Dias e do seu trabalho, que quiseram escrever este livro.

O profícuo legado documental, bibliográfico e fotográfico de Jill Dias foi doado pela família à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas de Lisboa, que delegou no CRIA a sua gestão. O CRIA empenhou-se na sua inventariação, catalogação e divulgação com o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia que subsidiou o projecto que submeteu – *Jill Rosemary Dias: acervo documental, bibliográfico e fotográfico* – com vista à concretização desses objectivos. Desse projecto resultou o catálogo *Cadernos de Jill Dias. Inventário de um Arquivo / The Jill Dias Notebook. Archive Inventory* (CRIA, 2010). No âmbito do mesmo projecto, e com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian, realizou-se, também, em 17 e 18 de Fevereiro de 2010, o Colóquio as *Lições de Jill Dias. Antropologia, História, África, Academia*. Este livro reúne a maior parte das comunicações então apresentadas, às quais se juntam as de outros que quiseram homenagear Jill Dias, mas dificilmente espelhará a emoção que acompanhou o encontro, de forma discreta mas eloquente².

O livro abre com um belíssimo poema de Landeg White e duas *keynotes* que, lembrando Jill Dias, a sua personalidade e o seu trabalho, lançam o mote para os textos que se seguem. Jeanne Penvenne, lembrando Jill como todos nós, com sua “radiant English complexion, confidence tempered by modesty, blue eyes sparkling with fun, mischief, intelligence and compassion [...] actually seeming to know what she was doing and how to approach the staff so they did not treat her like a cockroach”, sublinha as suas excepcionais capacidades como sensível pesquisadora de arquivos e identificadora de um vasto leque de personalidades, jornais e associações políticas presentes nas três primeiras décadas do século XX em Lisboa e em outras capitais coloniais, relevando a importante contribuição científica de Jill Dias nomeadamente para o projecto Marcus Garvey. Grata pelo seu trabalho inspirado e inspirador, Penvenne termina sublinhando o pioneirismo e perenidade do trabalho de Jill particularmente no reconhecimento da importância da imprensa e da fotografia como fontes para a História e Antropologia coloniais. Malyn Newitt lembra, de igual modo, a dedicação de Jill a projectos editoriais e de pesquisa original, o seu papel na fundação do Centro de Estudos Africanos e Asiáticos e na *Revista Internacional de Estudos Africanos* e discorre sobre o potencial que Jill foi adquirindo ao longo da sua vida para a realização de um dos seus projectos mais queridos, que infelizmente nunca chegou a realizar: a escrita de uma História de Angola.

As secções seguintes organizam-se em torno de tópicos queridos a Jill Dias, e sobre os quais deixou marca evidente. A primeira inclui dois textos sob a temática “História com

² Estiveram também presentes, embora aqui não publiquem as suas participações, João Pina Cabral, Miguel Vale de Almeida, Ana Martinho, Beatrix Heintze, José Julião, Pedro Osório, Sarah Paton, para além de uma numerosa assistência que testemunhou a sua admiração por Jill Dias e seu trabalho.

Antropologia” que pretendem homenagear a sua dupla qualidade como historiadora e antropóloga, mas sobretudo a articulação que conseguia entre as duas disciplinas, dissolvendo-as a bem do conhecimento. Esta secção inicia-se com o texto de José da Silva Horta e Francisco Freire (um historiador e um antropólogo) que se debruçam sobre os contactos remotos entre portugueses e habitantes do oeste saariano, ensaiando a articulação entre textos coevos europeus que descreveram o litoral e tradições orais contemporâneas (recolhidas entre a actual população biDän). A contribuição de Adel Sidarus, cruza também História e Antropologia, remetendo para outro tema importante para Jill Dias: o das configurações políticas e económicas implicadas no tráfico de escravos. Evocando esse interesse com um tipo de aproximação que agradaria também, certamente, a Jill, Adel Sidarus parte de um pequeno objecto, uma moeda comemorativa da Abolição da Escravatura em 1807 com inscrições em árabe, para perspectivar algo muito mais amplo como as claras conexões entre o Acto da Abolição, o desenvolvimento comercial e a dominação colonial em África.

Invertendo os termos, na secção seguinte – “Antropologia com História” – a tónica reverte para a Antropologia, com três textos que, de formas diferenciadas, colocam a etnografia em quadro histórico. Alice Viola discorre sobre Larantuka, no extremo oriental da ilha indonésia das Flores que, durante os séculos dezasseis e dezassete, foi um centro de acção comercial e missionária portuguesa. Do convívio prolongado dessas missões com os naturais resultaram efeitos de influência recíproca nos sistemas de representação simbólica em presença (cristianismo e culto dos espíritos dos antepassados) que ainda hoje enformam e caracterizam algumas das tradições religiosas. O texto propõe-se ilustrar esse fenómeno procurando identificar numa prática ritual herdada dos portugueses (a procissão de Sexta-feira Santa na Páscoa) especificidades que traduzam conceitos e ideias indígenas. Por caminhos ainda asiáticos, Brian O’Neill leva-nos, depois, através dos textos de Jack Goody e de John Hobson, para uma re-avaliação do conceito de “Euroasia”. Usando exemplos do seu trabalho de campo em Malaca com a população crioula supostamente descendente de portugueses, O’Neill reflecte sobre aquilo que designa como *lusomania*. A ilusão e ênfase da existência portuguesa por detrás deste processo só pode ser desconstruída e clarificada através de um trabalho minucioso de colaboração entre Antropologia e História, como Jill proporia. Na mesma linha, e com o mesmo tipo de preocupação estratigráfica em relação aos processos constitutivos de identidades, Frederico Rosa dialoga com Jill Dias relativamente às relações de poder nos sobados do *hinterland* angolano de Oitocentos que eram, nas suas palavras, um “mosaico de grande complexidade”. Segundo Jill, a abolição da escravatura no século XIX e o ulterior endurecimento da presença colonial portuguesa tiveram um efeito desintegrador dessa Angola “crioula”, mas ainda assim era possível a reconstrução minuciosa de tais microcosmos. Frederico Rosa acompanha e homenageia esse trabalho “de filigrana” pacientemente elaborado por Jill. Num momento da História da Antropologia em que se continua a pôr a ênfase no binómio conhe-

cimento/poder, tomando como objeto preferencial as formas do próprio arquivo, a releitura de Jill Dias aponta direções alternativas de crítica documental. Pode dizer-se que a sua obra encerra um potencial de devolução da História da Antropologia à Antropologia Histórica praticada no século XXI, na medida em que ultrapassa o enfoque foucaultiano e promove um conhecimento empírico das realidades culturais e históricas através do arquivo, mas não em função do mesmo.

Na secção que se segue, debate-se, de forma crítica como o faria Jill, o par “Colonialismo e Pós-colonialismo”. Philip Havik discute o conceito de *brokerage*, e como este foi desenvolvido e aplicado por antropólogos e historiadores como Wolf, e a própria Jill, entre outros. Aqui se testemunha como o trabalho de Jill Dias sobre Angola ilustra bem o uso criativo destes conceitos para o estudo das mudanças que afectaram diferentes comunidades no decurso do período colonial, mostrando como podiam ser suas, as palavras de Eric Wolf: “If there are connections everywhere, why do we persist in turning dynamic, interconnected phenomena into static, disconnected things?”. Ainda dentro da secção “Colonialismo e Pós-Colonialismo”, e brincando com o gosto colecionista de Jill, Maria Cardeira da Silva e Amélia Frazão Moreira partem com um olhar inspirado na sua colecção de fotografias, para outras actividades colecionistas e predatórias, como a caça colonial e o safari fotográfico em Moçambique. Descubrem que, tal como Jill enunciava, a história não pode ser vista como uma sucessão de épocas e atitudes antagónicas, e que assumir dualismos como os que opõe colonialismo ao pós-colonialismo, ou actividades predatórias a posturas conservadoras e contemplativas, é inútil, porque presume uma coerência que as relações amplas e complexas raramente produzem.

A secção “Ver e Representar África”, foi assim intitulada em homenagem ao gosto de Jill pela representação e imagem e à inspiração que generosamente distribuiu para uma antropologia crítica sobre os contextos africanos. A partir da figura de Frei Felix del Villar e da sua estadia no Kongo, Carlos de Almeida elabora um estudo que procura sistematizar algumas ideias em torno do lugar da representação visual na produção textual missionária sobre o chamado reino do Kongo e a região Mbundu adjacente, e do papel que ela desempenha na estratégia narrativa sobre o relato da experiência dos missionários. Em registo diferente, e contemporâneo, Rosa Melo fala-nos, depois, dos “Usos e saberes lá do sul...”, a propósito da gestão pós-colheita dos cereais entre os Handa, no Sul de Angola, abordando as técnicas e saberes tradicionais relativos à produção, à conservação e ao armazenamento de mantimentos, e reflectindo sobre o confronto entre as práticas modernas e as tradicionais de cultivo, nas condições actuais de mudança social, política e económica. Sempre em contextos explorados também por Jill Dias, e em mais um exercício de reconstituição histórica, Gehard Seibert apresenta em seguida uma discussão em torno do papel dos Angolares como fundadores de um quilombo no interior de São Tomé. Fá-lo em contraponto com a versão lusotropicalista de José Tenreiro, geógrafo comprometido com o regime de Salazar, que nega a revolta e fuga

dos escravos na sua monografia *A Ilha de São Tomé*. Perseguindo a postura comparativa que Jill igualmente sempre incentivou, Clara Saraiva acompanha, depois, a extrema diversidade e complexidade das conceptualizações da morte e das práticas funerárias entre diferentes grupos africanos, mostrando como a multiplicidade de soluções funerárias encontradas está intimamente ligada às formas de vida e concepções sobre o mundo do além de cada um deles. Partindo da ideia de que a conceptualização da morte como viagem tem como corolário uma série de práticas que propiciam o seu correcto desenrolar e que, simultaneamente, reiteram a ambiguidade posicional do defunto que ainda está muito próximo do mundo terrestre e das mundividências que o rodearam, Clara Saraiva aborda o simbolismo das sepulturas de algumas regiões de Angola, nomeadamente as estelas Solongo da região do maciço de Noqui, as sepulturas em cimento do Kongo, o cemitério dos Punas, da zona de Cabinda, e as estelas Mbali, dos Ovimbali de antigo distrito de Moçamedes.

Na secção final, iluminam-se algumas das pistas traçadas por Jill Dias, à luz daquilo que é a “Antropologia Hoje”. João Leal recupera de um artigo de Jill sobre os ambakistas (“Novas Identidades Africanas em Angola no Contexto do Comércio Atlântico”, Dias 2002), os temas da etnicidade, da etnogénesis e da etnicização para resgatar a dimensão histórica da etnicidade em contextos migratórios contemporâneos. Depois de os retomar para analisar os modos de produção da etnicidade açoriana nas Festa de Espírito Santo no Canadá e nos Estados Unidos, volta a transladá-los, surpreendentemente, num breve desvio, para Angola, onde encontra vestígios de processos idênticos da mesma Festa em São Jorge do Katófe, onde se terá estabelecido um pequeno núcleo de colonos açorianos. Já o texto de Cristiana Bastos encontra no artigo “Famine and Disease in the History of Angola (c.1830-1930)”, – escrito por Jill Dias em 1981, numa altura em que vigorava ainda em Portugal uma antropologia paratribalista que girava em torno de entidades étnicas essencializadas – uma série de “tesouros escondidos”, sob a forma de antecipações brilhantes de algumas das preocupações da “Antropologia Hoje”: a complexidade de relações que leva à formação e transformações de identidades colectivas; os caminhos da história, as relações de poder, deslocamentos, confrontos, alianças e outros modos de articulação social que não são alcançáveis no presente etnográfico, mas a espessura do tempo histórico elucidada; a reflexão (não determinista) sobre o meio físico e as configurações do social sem expurgar da análise as dimensões materiais da realidade; o cruzamento de pessoas, animais, recursos, fisicalidades, materialidades ou, como se diz hoje, entre humanos e não-humanos... E tudo assenta sobre muita pesquisa, muitos dados, muitas fontes. E, como pergunta ainda Cristiana Bastos “quantos persistem nos trabalhos invisíveis e morosos de contar, medir, calcular, antes e enunciar?”

O texto, e o livro, terminam com um agradecimento que todos subscrevemos:

Thanks, Jill. You gave us a lot.

KEYNOTES

PRESS, PHOTOGRAPHY AND PEOPLE. LEARNING FROM JILL R. DIAS

Jeanne Marie Penvenne
Tufts University

Remembering Jill & Alberto Dias

Memorial meditations should focus on the person we miss and mourn, but inevitably they are as much about us as they are about them. I knew only a tiny part of Jill Dias's life and labors, and can only share with you what continues to live with me. I clearly remember the day I first saw Jill. It was November of 1976 at the Arquivo Histórico Ultramarino. I cringe to recall that I had a nasty cold, but was so determined to take advantage of every minute the Arquivo was open, I refused to stay in bed where I belonged. Instead I sat sneezing, coughing, and producing my very own viral-sphere between a big box of tissues and a small jar of *Vicks Vaporub*.¹ I was actually trying to write up my notes without taking off my woolen mittens. Jill, being Jill, somehow got over her first impression of me!

In my mind's eye, I can still see Jill entering the reading room that afternoon: radiant English complexion, confidence tempered by modesty, blue eyes sparkling with fun, mischief, intelligence and compassion. Unlike the rest of us in the room that day, Jill actually seemed to know what she was doing and how to approach the staff so they did not treat her like a cockroach. She not only knew what she was doing, she generously helped the cohort of us in the reading room that day figure out what we were doing.² She did that for generations of historians, with the same signal generosity and grace that were the hallmarks of her life.

Jill's life was deeply entwined with the life of her partner Alberto Dias. They met when both were university students in England. Jill studied history, Alberto chemistry. Jill followed Alberto back to Portugal and then to Angola and back again to Portugal. Each had a serious work life after which they returned to the sanctuary of their beautiful and comfortable home and garden. They famously delighted in one another; playing off each other's wit and humor with palpable intensity. I knew them for thirty-two years and, the glow between them never diminished. Such love stories are as powerful as they are rare.

¹ *Vicks Vaporub* is the trade name of a menthol smelling American salve that makes you think you feel better when you obviously do not.

² The 1976 cohort included Patrick Harries, Norman R. Bennett, David Tengwall and eventually Barry Neil Tomlinson.

Many of us here shared friendships with Jill and Alberto. Our gatherings included good food washed down with good wine and animated laughter. The below photo, taken in the summer of 1985 at the *Feira Popular de Lisboa*, captured that. We all had enjoyed a fine dinner at Alberto's favorite spot, when our children decided they wanted to go on the Ferris wheel. The very thought of a Ferris wheel makes me ill, but Jill and Alberto hopped right on with the children, while Norman and I watched from a safe distance. Indeed, whether our sons were nurslings, toddlers, shy teens or punk rockers, Jill and Alberto always took them in hand and showed them a fine time. In the photo Jill's hand rests lightly on Alberto's shoulder. No one could imagine them apart.

I shared three decades of correspondence with Jill in the era when people wrote letters and sent them by post. I treasure the hand written hard copy. Jill had lovely handwriting. It was a marvelous balance between clear letters and an easy swing of movement, suggesting confidence. When I read through our letters before I sat down to write this, I smiled as I was reminded, that we invariably opened our letters to one another by apologizing for the delay in replying. In closing, she always asked about Norman and I always asked

about Alberto. Her last letter confirmed what, by then, we all knew. With Alberto's death Jill could only confront her grief, with the hope that the pain might diminish over time. Indeed, Jill's spirit was always indomitably optimistic. As always, Landeg White's poem captured the moment perfectly: "Jill who always got the balance right, 'til bereavement smashed the scales." If I believed in an afterlife I would rejoice at the thought of their reunion. Instead I like to think that Jill's spirit simply followed Alberto's spirit, and that was somehow appropriate. In a brief moment Portugal lost two amazing scholars and we all lost two beloved friends, colleagues, mentors and models.



Learning from Jill Dias: People, Press and Photographs

Jill's life of labor was also powerful and rare. She was on one hand so modest, shy and private, but also so impressive, articulate and determined. With that combination, Jill made a profound impact on African and Portuguese colonial scholarship as a researcher, writer, editor, administrator, mentor and teacher. Her accomplishments are many more than I will recount here. She founded and served for a generation as the editor of *Revista Internacional de Estudos Africanos* (1984-1999).³ From its inception it was a truly scholarly and interdisciplinary publication that carried Jill's attention to detail. Journal editing can eat one alive, but again, Jill managed the balance for a generation of issues. I still return to articles and appreciate the range and quality.

In cooperation with the *Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses*, Jill wrestled her inspired ideas about art and material culture into magnificent and scholarly publications: the astonishing exhibit and catalog published as *África nas Vésperas do Mundo Moderno* (1992), and later, with Valentim Alexandre, *O Império Africano* (1999) in the New History of Portuguese Expansion series.⁴ Anyone who has taken on a national project with implications for national and international identities and relationships knows this is tricky territory. Again Jill's signature combination of quiet modesty and firm determination worked to her advantage.

If these were the high profile components of Jill's scholarly production, the rest was no less impressive. How many of us return time and again to her articles on famine, disease, trade and the shifting fortunes of mestiço traders in Angola, and to her many essays on the 19th and early 20th century elites of Luanda and Lisbon. Those essays are every bit as valuable today as when they were published – that is the definition of a classic.⁵

Jill's indefatigable efforts sorting out archival collections of African photographs, postal cards, varied colonial newspapers, their metropolitan cousins, and all kinds of ephemera made

³ *Revista Internacional de Estudos Africanos*, [RIEA] Directora, Jill R. Dias (Lisbon, Santelmo) Vols. 1-22, 1984-1999.

⁴ Jill R. Dias, Valentim Alexandre and A. H. de Oliveira Marques, *O Império Africano* (Lisbon, Editorial Estampa, 1998); *África: nas vésperas do mundo moderno* [texto de Jill R. Dias, tradução de José Luis Luna] (Lisbon, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992.)

⁵ Jill R. Dias, "Uma questão de identidade: Respostas intelectuais ás transformações económicas no seio da elite crioula de Angola portuguesa entre 1870 e 1930," *RIEA*, Vol. 1 (Janeiro – Junho, 1984): 61-94; "Black Chiefs, White Traders and Colonial Policy near the Kwanza: Kabuku Kambilo and the Portuguese, 1873-1896," *The Journal of African History*, Vol. 17, No. 2 (1976): 245-265; "Famine and Disease in the History of Angola c. 1830-1930," *The Journal of African History*, Vol. 22, 3 (1981): 349-378; "Photographic Sources for the History of Portuguese-Speaking Africa, 1870 – 1914," *History in Africa*, Vol. 18 (1991): 67-82; "Portuguese African Associations in Lisbon and International PanAfricanism, 1912-1933," paper presented at the International Conference Group on Portugal Meeting (21-24 September 1989): 1-33; "A Sociedade colonial de Angola e o Liberalismo Português (c. 1820 – 1850) in Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa sobre "O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX" (1981): 267-286.

a huge contribution. She diligently and deftly identified a vast array of personalities, newspapers and political associations that emerged and then disappeared in the first three decades of the twentieth century in Lisbon and colonial capitals. She made an important contribution to the Marcus Garvey Project, capturing and annotating the Lusophone African commentary on Garvey's global movement. Indeed, as Marcus Garvey / United Negro Improvement Association editor Kent Rasmussen commented, Jill's work was actually "much more detailed and thorough than what the Garvey volumes require." They were too precious for him to delete, so happily they remained in the collection.⁶ Jill's contribution to the Garvey Papers Project brought the often-eclipsed Portuguese African players into the global arena with other Africans. That work was often painstaking, but she not only got the details right, she contributed her signature measured and astute analysis.

I cringe (again!) when I think of the times when Jill taught me and I let her down. On 8 June 1980, I received about 13 pages of bibliographic notes on African newspapers held by the Biblioteca Nacional de Lisboa (from *Acção Nacional* to *Mensagem*, Beira), all written in Jill's wonderful hand. For a while I had a contract to collate a bibliography of Portuguese African sources. Jill volunteered to give me a hand with the newspapers. For all the usual reason (our children were born 1979 and 1981 and my Ph. D dissertation was submitted 1982), the bibliographic project always migrated to the bottom of the "to do" list. Before I completed the work, the press cancelled the contract and series. At my behest Jill had put in a good day's work for naught. That always seemed more important to me than the months I had put in for naught.

No doubt, we all picked up on different aspects of Jill's work. I do not pretend to inventory or assess her complete scholarly production, but rather to reflect on the special quality of the places where our work intersected. The Angola scholars among us surely knew Jill's work best; my focus is Mozambique. Jill's efforts to decode the politics and relationships among the elite networks of Lusophone Africa through the early 20th century press were particularly important.

Jill was just masterful with the colonial era press. She helped me see how to enhance my quest for Mozambicans with names and identities instead of numbers and categories. Her work also provided an exemplary caution and innovative approach to what were clearly partisan sources. While still managing to make her prose flow easily, Jill textured her assessment of inter-personal contestation among the mestiço population with a very careful reading of the sources. The global Pan Africanist movement configured itself a bit differently in many parts of the colonial world, and their press was often flamboyant and contentious. Sorting out solid information from such material is challenging. Whenever possible Jill located writers in the mercurial political landscape and followed their shifting allegiances.

⁶ Correspondence, Kent Rasmussen to Jeanne Marie Penvenne, 9 February 1990 "Jill Dias's Documents and Annotations."

Part of my admiration for Jill's accomplishments with Portugal's colonial press arises from the fact that, at this time, scholars read the colonial newspapers in paper copy, took notes in pen on paper – perhaps creating 3 x 5 or 5 x 8 card files of notes. Without the benefit of a search function, Jill painstakingly collated information on people, associations and relationships from bits and pieces in the social news or editorials. V. S. Naipaul makes the point that small town (colonial) newspapers print a special kind of news and commentary. Much of what most people cared about circulated as rumor and gossip in the long lines around municipal water fountains and bakeries. The essence of street corner “buzz” conveyed the tenor of popular assessments that, even without the censor's pen, probably would not have appeared in print.⁷

I first met the people at the heart of my early work in archival photographs held at the *Arquivo Histórico Ultramarino*. The photographs did not name those people, or particularly accord them humanity, let alone historical agency. They were *pretos* (blacks) and as such they were enumerated, not named. But with a magnifying glass I could see their faces. I always learn a lot from people's faces. The Mozambican press eventually brought me closer to the people at the heart of my work, and oral histories subsequently opened my lens much wider, adding an essential interrogation of the view produced by the elite in the press. Reading *O Africano* and *O Brado Africano*, day by day, straight through from 1908 – 1974, I eventually found photographs of many of the people who emerged with personalities and families. The social news, obituaries and major meetings eventually provided the possibility of developing networks and a lens into urban African society.

Jill and I both realized that many of the schisms within political and social groups had race, class and religious implications, but often were also intensely personal. Again, Jill was very adept at teasing out the details. As far as I know, her work on the Lisbon Lusophone African networks, came closest to detailing what did and actually did not happen at the Pan African Congresses of the early 1920s. Mozambicans were lesser players in the metropolitan dramas of that era, but it was very helpful to see how they fitted in amongst the people of São Tomé, Cape Verde and Angola.

Returning to her work on the elites of Luanda and Lisbon, I am always struck by how much work it took, reading through press, archives, the *Boletim Oficial* and ephemera to gather the material necessary to underpin her effortless narrative. My next project, assuming my present project doesn't turn into an “in perpetuity” project, returns to the families of Lourenço Marques. If my efforts to capture the dynamism and creativity of those networks is half as successful as Jill's I shall be well pleased.

⁷ V.S. Naipaul, 1979, *A Bend in the River*: “...I knew that newspapers in small colonial places told a special kind of truth. They didn't lie, but they were formal. They handled big people – businessmen, high officials, members of our legislative and executive councils – with respect. They left out a lot of important things 00 often essential things00 that local people would know and gossip about.” (New York: Knopf. Kindle e-book 3171-80-4874).



Photo 1



Photo 2

Finally, regarding photographs, Jill drew our attention to a whole range of neglected sources, and began to suggest how one might use them. Again, Mozambique fell outside many of these collections, but I found Jill's observations useful when I encountered a photo collection. One set of photographs from the turn of the century Lourenço Marques, held by Harvard College Library, captured ordinary scenes, but also posed Africans in hideous and demeaning modes. Jill was able to demonstrate how attitudes regarding Africans both hardened and shifted into racial stereotypes in specific historical periods. In this case, a fairly ordinary photograph of a Catembe area family, with the men dressed in shirts and trousers, and the women dressed in blouses and *capulanas* (photo 1), was juxtaposed with a photograph of a family sitting at a table with men dressed in skins and everyone at the table holding a glass of what looks like draft beer, including the women and a young child (photo 2). The photo was clearly meant to mock and demean. The worst of the photos posed a child with a very swollen belly (photo 3), peering through a hole cut into the newspaper called *O Futuro* – reading glasses perched on his nose. Jill's work with postal cards and photographs contributed to the frameworks necessary to approach such work.

I was always struck by the frozen and antiseptic quality of much colonial era photography. With the notable exceptions of photos by Ricardo Rangel and Sebastião Langa, Africans were either nowhere to be seen, or they were backdrop.⁸ The early photos centered buildings and empty streets, although the later ones featured whites at play. In stunning contrast, independence era collections portrayed swirls of people to the point of obscuring buildings and roads. The contrast was simply astonishing. We now have scores of photo-

⁸ *Sebastião Langa; Retratos de uma Vida* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2001) [Research and selection of photos by António Sopa, Maria das Neves, Maria Deolinda Chamango]; Ricardo Rangel, *Pão Nossa de Cada Noite* (Maputo: Marimbiq, 2005).

graphic collections on Angola and Mozambique – both online and in print, and YouTube has a growing collection of colonial era postings.⁹ I hope many scholars will be inspired by Jill’s initiatives, and delve into these important sources of the African past.¹⁰

She taught us that quality work will last forever, that preliminary studies – when you don’t quite know where they will go – can be pioneering, and that modest assessments can be the most compelling. We lost Jill Dias all too soon, but then she lost Alberto all too soon. May we call up the joy Jill and Alberto always found in one another, and the integrity and excitement Jill’s intellect always inspired so that we can continue our work with lighter hearts.

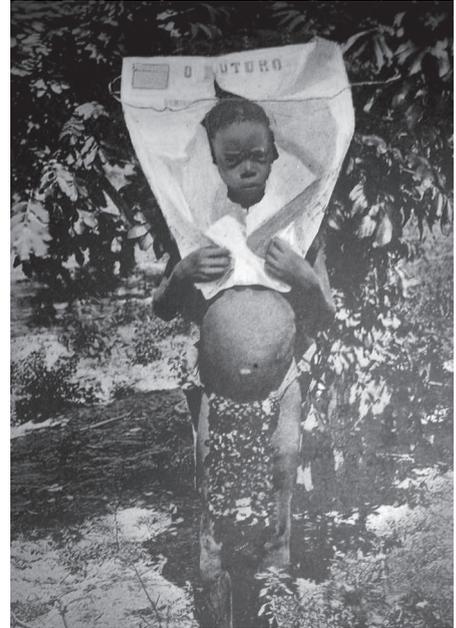


Photo 3

⁹ Collections by João Loureiro, Carlos Alberto Vieira, José dos Santos Rufino and Curado da Gama include the iconic colonial era photographs. Photographic collections include, António Sérgio Azenha, *Africa Desaparecida* [fotografia de Fernando Laidley] 2d ed. (Lisbon: Quetzal Editores, 2001); Eurico Carlos Esteves Lage Cardoso and Manuel Pedro Dias, *Moçambique; Terra de Magia; desde a chegada dos Portugueses á Independência* (Lisbon: Edição dos Autores, 2007); Carlos Alberto Vieira da Silva, ed., *The City of Lourenço Marques Guide Authorized by the Municipality* (Lourenço Marques: Proprietor and Publisher Carlos Alberto Vieira da Silva, 1956); Curado da Gama, *Era uma vez... Moçambique* (Lisbon: Quimera, 2004); Curado da Gama, *Moçambique de Outros Tempos* (Lisbon: Quimera, 2006); João Loureiro, *Memórias de Lourenço Marques: Uma Visão do Passado da Cidade de Maputo* (Lisbon: Maisimagem-Comunicação Global, Lda., 2003) [Coleção: Memória Portuguesa da Africa e do Oriente]; *Lourenço Marques: A Corner of Continental Europe in Africa* [Issued under the joint auspices of the Caminhos de Ferro de Lourenço Marques and the South African Railways and Harbours] (Johannesburg: Hortors, Ltd., 1927); João Sousa Morais, *Maputo: Património da estrutura e forma urbana; Topologia do Lugar* (Lisbon: Livros Horizonte, 2001); *Maputo desenrascar a vida; Fotografias* [Text by Nelson Saúte, chronology by António Sopa translation by Paul Fauvet] (Lousa: Tipografia Lousanense, Lda. 1997); *Moçambique; Text and artistic direction by Frederic P. Marjay with a special study of the Portuguese overseas by Otto von Habsburg* (Lisbon: Livraria Bertrand, 1963); Ian Michler, *This is Mozambique* (London: New Holland Publishers, 1999); Carlos Dominguez, *Com o "mundo" na cabeça; Homenagem ás Mulheres de Moçambique* [Associação do Centro Cultural de Matalana] (Figueira da Foz, Portugal: Imprensa Económica, lda. 1997); *Recordações de Lourenço Marques* [Fotografia de Carlos Alberto Vieira, Texto Ana Paula Lemo, Coordenação Joaquim Carlos Vieira] (Lisbon: Alêtheia Editores. 2005); Ricardo Rangel, *Pão Nossa de Cada Noite* (Maputo: Marimbique, 2005); José dos Santos Rufino, *Albuns Fotográfico e Descritivos da Colónia de Moçambique* (Hamburg: Broschek & Co., 1929) YouTube, vanpendroso, "Moçambique, Lourenço Marques, 1970," <http://www.youtube.com/watch?v=kiheHNbUpmA>.

¹⁰ Jill R. Dias, "Photographic Sources for the History of Portuguese-Speaking Africa, 1870 – 1914," *History in Africa*, Vol. 18 (1991): 67-82; Eric Allina, "Fallacious Mirrors: Colonial Anxiety and Images of African Labor in Mozambique, ca. 1929", *History in Africa*, Vol. 24 (1997): 9-52; Jeanne Marie Penvenne, "Fotografando Lourenço Marques: A Cidade e os seus Habitantes de 1960 to 1975," in Claudia Castelo, Omar Ribeiro Thomaz e Sebastião Nascimento, Teresa Cruz e Silva, *Os Outros de Colonialismo: Ensaio sobre tardo-colonialismo em Moçambique* (Lisbon: Imprensa de Ciências Sociais, 2011).

THE HISTORY OF ANGOLA JILL DIAS NEVER WROTE

Malyn Newitt
King's College, London

As we meet to celebrate the memory of Jill Dias, it is difficult to think of any scholar whose death has so profoundly affected the academic community. To those who did not know Jill it is not always easy to explain what was so special about the life and work of a scholar who, after all, never published a book. In Oxford in the 1950s there were many learned fellows of Colleges who believed that it was beneath the dignity of gentlemen scholars to use their doctoral titles and that it was rather vulgar to write books. Pure scholarship was an end in itself, and one or two learned articles published in obscure academic journals was their only communication with a wider, if still very narrow, audience.

However, this hardly describes Jill Dias. Rather, one should look at the support she gave to generations of students, her willingness to assume necessary but stultifying administrative tasks, her success in manoeuvring within the world of academic politics, and the time she spent as an editor both of the journal *Revista Internacional de Estudos Africanos* and of volumes such as the *Actos do II Seminário Internacional sobre a História de Angola* and the volume *O Império Africano 1825-1890*. It is in large part by such labours that her contribution to historical scholarship is to be appreciated.

Yet Jill did plan a major book, a History of Angola, which was to be published by Christopher Hurst. The book was never written and it is notorious that, since the pioneering work of Douglas Wheeler and René Pélissier (1971), no historian has attempted a comprehensive history of Angola. This is the book that Jill Dias was eminently qualified to write and it almost seems that other scholars have held back from producing the work that should have been hers. However, the magisterial chapter on nineteenth century Angola that she wrote for the volume *O Império Africano 1825-1890*, as well as her published articles, give some indication of what her History of Angola would have been like (Alexandre e Dias 1971).

African history came to maturity during the 1960s when events on the continent commanded international attention, and when so many hopes for a better world were pinned on its newly emerging nations. During this decade historians juxtaposed, in a direct and uncompromising manner, the indigenous, traditional world of pre-colonial Africa with the ruthless and exploitative colonial system that was imposed on the continent in the 19th and 20th centuries. It was history seen in starkly contrasting hues of black and white and Angola differed from other newly independent African countries only in the length of time of the colonial

contact. The trajectory of Angolan history was the same and was clear for all to see – an evolution from traditional society to colonial overrule and post-colonial nationalism, via the brutal exploitation of the slave trade and forced labour, and with examples of proto-nationalism discernible as early as the seventeenth century.

Jill Dias sought an understanding of the forces that created modern Angola that was more complex and modelled its history in a more nuanced manner. Angola's history had to be understood, not just as an African narrative, but as part of the wider history of the Atlantic. From as early as the sixteenth century the region south of the Zaire had become part of an Atlantic world that linked Portugal, the islands, western Africa and Brazil through the medium of oceanic trade. To describe these commerce-driven societies, which were dominated by the slave trade and which, by the middle of the nineteenth century, had transported two million slaves to Brazil, in purely negative terms prevented an understanding of the long term development of Angolan history.

During these centuries, dominated as they were by the slave trade, the people of Angola participated in a rapidly expanding Atlantic economy, which, paradoxically, strengthened the economic and even the demographic base of society. A key determining factor in Angolan history, affecting “both the demographic structures and the economic and cultural differentiation” has been “the variability and instability of the rainfall” (1997:601)¹. So, one crucial consequence of Angola's immersion in the Atlantic economy was “the introduction of new food crops, particularly maize, manioc and groundnuts [which] transformed the scope and scale, although not the techniques, of Mbundu agriculture before 1800, presumably increasing resistance to famine” (Dias 1985: 287). Far from suffering depopulation during the period of the Atlantic slave trade, the population of Angola grew because of the practice of retaining within society female slaves valued both for their productive and reproductive capacity, enabling the agricultural and artisan sectors of the economy to expand to service Atlantic commerce. As Valentim Alexandre and Jill Dias put it, throughout much of Angola

artisan production, jointly with such activities as agriculture, fishing, gathering, hunting and cattle breeding not only assured the basic subsistence of the African populations but also supplied the commercial networks. Paradoxically, in many parts of Angola, the Atlantic trade helped to reinforce and develop these activities” (Alexandre and Dias 1998: 326-7).

For Jill, it was not the era of the slave trade that led to the impoverishment of the people of Angola but the transformations that occurred in the early twentieth century.

Until the middle of the 19th century, the slave trade remained the single most profitable commercial activity in Angola, but the penetration inland of this Atlantic economy, and in

¹ All the quotations from Jill Dias' original texts in Portuguese are my own translation.

particular the dealing in slaves, profoundly modified African society: “Many men competed to maximise their autonomy, their prestige and their power, manipulating the existing rules of lineage succession principally through the acquisition and accumulation of additional male and female dependents as slaves” (Ibidem: 331).

A considerable proportion of the slaves rounded up for sale were retained within Africa to strengthen the power of the elites and their lineages. Traditional rulers were able to accumulate wealth and build their client networks, but at the same time new elites emerged whose wealth and power rested solely on their commercial ties with the Atlantic world. For both traditional rulers and the new elites, “the hegemony of ruling families...rested above all on their superior control of manpower, guns and other imported trade goods.... Their fortunes were thus strongly influenced by the nature of their participation in the colonial export economy” (Dias 1985:289) and imported textiles and firearms “became transformed into the symbols and ceremonies of homage, power and obligation” (Dias 1998: 334-5).

The abrupt end of the Atlantic slave trade around 1850 coincided with the emergence within the Atlantic zone of expanding markets for other African products – notably ivory, groundnuts, palm oil, wax, rubber and coffee. The production and exchange of these commodities became the motor for Angolan history in the 19th and early 20th centuries and encouraged the deeper penetration of the Atlantic economy, privileging those groups that could command the manpower necessary for their production and portage. Slavery as a social institution, therefore, did not die with the closing of the Atlantic trade. “Despite changes in Angola’s export economy, the capital and resources of Mbundu chiefs and *moradores* continued to be tied up mainly in land and “slaves” (Dias, 1985: 302) Towards the end of the 19th century, however, slavery began to evolve into various forms of clientage and forced labour and, although Jill could write “it is hard to tell how far the growth of “legitimate” trade increased inequalities and antagonisms already existing between different segments of the population” (Ibidem: 303), there is little doubt that she thought that these economic transformations helped to create the deep social divisions which have marked 20th century Angola.

It was not only traditional African societies that experienced these forces of change. Like the African rulers of the interior, the Portuguese and Afro-Portuguese creoles also expanded their power and productive capacity by acquiring clients and slaves who filled the roles of “carrier, *pombeiro*, soldier artisan and domestic”. These slaves were “overwhelmingly female”, just as the slaves sent to Brazil were for the most part men (Alexandre and Dias 1998).

The emergence of the Angola creoles was another major theme, which dominated Jill’s work. Jill Dias was aware of the importance of the Afro-Portuguese and accorded them not only a distinct ethnic identity but gave them a central and autonomous role in Angolan history. The creole societies of Cabo Verde and São Tomé, and the black Portuguese of West Africa, were familiar enough to historians, but the creoles of Angola were too often dismissed

simply as a marginal element in colonial society. In a lengthy essay on the Ambaquistas, Jill set out not only to describe this important group but to discuss the wider impact of creole communities in Angolan history.

In studying ethnic identities, she wrote, “we must reject the idea that they represent categories or things that are inert, permanent or static” (Dias 1997: 600). Ethnic identities were always in a state of dynamic change though they were seldom the result of mass migrations. The importance of trade for all the populations of the Angolan hinterland, coupled with the uncertainty of the rainfall, made the history of the populations of Angola one of “small dislocation... and not the result of mass migration as are described in the majority of “migration epics” recorded in some oral traditions”. Between the 16th and 19th centuries the most powerful force transforming identity and social structure was the Atlantic economy (Ibidem:603). “It was the expansion of the commercial networks which brought the European imports to the interior of Angola which stimulated the appearance of new political and cultural identities” (Ibidem: 604).

Among the new identities that came into existence as a result of the penetration of the Atlantic economy were the Afro-Portuguese creoles, often generically referred to in the 19th century as Ambaquistas. To understand the Ambaquistas it had to be understood that they were not a descent group as such. The term “hid a reality that was extremely changeable and heterogenous in social and cultural terms” (Ibidem, 605). Although some of the Ambaquistas claimed descent from unions between Portuguese and African women, it was a mistake to define this group as essentially *mestiço*. The greater part were descended from slaves, refugees and “other African elements which from the seventeenth century had come together under Portuguese protection” and, as Jill wrote elsewhere, developed “a consciousness and a collective pride in a Christian, catholic and Portuguese identity in juxtaposition to the “heathen Africans of the *sertão*” (Dias 359-60).

This group of “independent settlers” became experienced *sertanejos* linking the Portuguese commerce of the coast with the societies that produced the slaves in the interior. For them, Ambaca was not so much a specific place as “a network of family and social relations” (Dias 1997: 608).

By the middle of the 18th century creole communities had spread out as far as the Kasai river and the central highlands. Early in the 19th century it was this group that pioneered new lines of commerce, especially in wax, groundnuts and palm oil. The profits of their trade were “invested principally in women and girls” who were employed in agriculture, producing food for the coastal cities and increasingly specialising in coffee production. The penetration of the Angolan hinterland by the Atlantic economy placed premium on transport. European traders based on the coast were at a permanent disadvantage because they could only recruit carriers with difficulty and at great expense. The need for carriers was one of the factors that kept the

internal slave trade alive after the closure of the Brazilian market in 1850, and was the earliest manifestation of that pre-occupation with labour supply that was to mark modern Angolan history. The Ambaquistas had better access to sources of labour but they also dealt in cattle and developed the practice of harnessing oxen – which Jill calls the *boi-cavallo* – for long distance transport. The theme of transport was developed still further and the revolutionary impact of steam navigation on the Cuanza, which began in the 1850s, played a crucial part in stimulating trade by making both imports and exports cheaper.

Ambaca, the centre of trade and settlement that gave its name to this group, was a frontier region in two senses. It was not only on the borders of the Portuguese colony ruled from Luanda but “constituted a ‘frontier’ in the metaphorical sense as a place of interaction between different social and cultural models, between the European and the African” (ibidem:607). As well as Portuguese, this group spoke a dialect of kimbundu which was to become the *lingua franca* of all the regions where they traded.

Although the Ambaquistas spoke kimbundu and were, in many respects, similar to other groups (like the Mubire) whose identity was defined by their involvement in trade, they were culturally distinct in their adoption of many of the markers of European culture. They differentiated themselves by wearing European clothes, especially shoes, and they used Portuguese names. They thought of themselves as Christians, built European-style houses and grew European foodstuffs. Many of them were literate and prided themselves on being able to write. They considered themselves to be “white” and Portuguese. As colonial government sought to expand the area of its operations, Ambaquistas were recruited into the colonial service as soldiers, interpreters and administrators and many of them came to occupy similar positions in the independent African states. In both the colonial and the independent African spheres their position and influence was cemented by judicious marriages. Indeed it was principally the Ambaquistas, who enjoyed “great prestige among other Africans” who spread Portuguese influence in the interior in the nineteenth century (Ibidem: 615).

In the creole societies of Guinea and the islands women had played a central role and the Angolan creole communities were no different. “Angolan women occupied strong positions at all social and economic levels of the two coastal nuclei, from the black *quitandeiras* up to the *donas* of the great commercial houses ... directing prosperous businesses and households of slaves” (Alexandre and Dias 1998: 350). The “powerful influence of women” was also felt in the articulation of creole language and culture. The example of D. Ana Joaquina dos Santos e Silva, “widow of two white traders” (Ibidem: 373), illustrated the particular character of creole society. Described as “the richest merchant and landed proprietor of Angola” (Ibidem: 386), she financed a large part of the trade of Angola and “invested a substantial part of her fortune... in the alluvial lands along the Bengo... to produce *aguardente* and small quantities of sugar”(Ibidem: 447)

In a perceptive essay published in 1984 on the formation of the creole elite of Angola, Jill described one important way in which this group differed from its African counterparts – “A defining characteristic of persons belonging to this creole elite was the replacement of the collective ownership of land and goods by individual property...according to the Portuguese model” (Dias 1984:64). This allowed the accumulation of wealth over generations in the hands of a single patrilineal family.

The decline in the influence of the creoles became marked towards the end of the 19th century and, as their influence declined, so opinions of them changed. Instead of being considered people of prestige and the principal disseminators of European influence in the interior, they “were pictured as physically degenerate in comparison to European Portuguese” and they were treated as “swindlers” (*trapaceiros*), “jews” (*judeus*) and “gypsies” (*ciganos*) or, in the words of Ferreira Diniz, “a type of native, semi-educated, semi-civilised, one of the worst elements within the native population” (Dias 1997: 618-620).

The political power of the elite creole families in post-independence Angola, and the importance of Angola’s place in the twenty-first century world of the south Atlantic, is self-evident. However, the peoples of Angola, the descendants of the slaves as well as the elites, were already major participants in the formation of the Atlantic world as early as the seventeenth century. That Jill Dias singled out and incorporated these actors so prominently in the History of Angola that she never wrote, points to the original perspective with which she was viewing the past and to the strong social and cultural relations that she identified as linking the pre-colonial with the post-colonial world. This view of Angolan history, so clearly set out in her published papers, compounds the regret that the scholarly world must have at her untimely death.

Bibliography

- ALEXANDRE, Valentim and DIAS, Jill, 1998, *O Império Africano 1825-1890*, Nova História da Expansão Portuguesa, X. Lisbon, Estampa.
- DIAS, Jill, 1998, “Angola”, in ALEXANDRE, Valentim and DIAS, Jill, 1998, *O Império Africano 1825-1890*, Nova História da Expansão Portuguesa, X. Lisbon, Estampa.
- 1997, “Estereótipos e Realidades Sociais: quem eram os “Ambaquistas”, *Actos do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*. Lisbon, CNCDP: 598-623.
- 1985, “Changing Patterns of Power in the Luanda Hinterland. The Impact of Trade and Colonisation on the Mbundu ca. 1845-1920”, *Paideuma*, 32: 285-318.
- 1984, “Uma questão de identidade: Respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930”, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 1, 1984: 61-94.
- DOUGLAS, L. Wheeler, and PÉLISSIER, René, 1971, *Angola*. London, Pall Mall Press.

HISTÓRIA COM ANTROPOLOGIA

OS PRIMEIROS CONTACTOS LUSO-SAARIANOS: NARRATIVAS EUROPEIAS QUATROCENTISTAS E TRADIÇÕES ORAIS BIDÂN (MAURITÂNIA)

José da Silva Horta,
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
/ Centro de História da FLUL

Francisco Freire
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa
/ Centro em Rede de Investigação em Antropologia

Introdução

Este texto surge do encontro entre um historiador e um antropólogo, com interesses profissionais mútuos relacionados com a África Ocidental. A partir deste diálogo, o historiador tem logrado respostas para aparentes vazios informativos do *corpus* de fontes escritas que tem sido predominantemente analisado para a compreensão da história antiga das relações afro-portuguesas na região oeste-saariana. A feitoria-fortaleza de Arguim, construída pelos Portugueses em meados do século XV (e perdida para os Holandeses em 1633), bem como a efémera presença em Uadam (Mauny 1949; Modat 1922; Ricard 1930; Godinho 1956: 121-5; Godinho 1984: 67, 148, n. 46, 174), concentram excessivamente a atenção dos historiadores sobre a dimensão oficial destes contactos (Azinhaga 1965), deixando encoberta uma outra dimensão, de profundo relacionamento, resultante da clara inserção desses locais em redes comerciais pluriculturais. Estas questões colocam-se sobretudo a partir do trabalho do antropólogo, o qual, por seu turno, encontra na História respostas para a complexa problemática identitária com que se depara no terreno, e onde, por detrás do véu de uma reivindicação genealógica árabe, se continuam a incorporar, a níveis profundos, na maior parte dos casos ocultados nas genealogias “oficiais”, personagens de origem europeia nas trajectórias histórico-genealógicas de algumas populações actuais (ver Freire 2009). Apresentamos aqui parte do debate que temos mantido, centrando-nos, neste caso, na instalação europeia inicial na costa saariana e na sua recepção pelos habitantes desse litoral. A complementaridade que nos parece surgir da ligação entre fontes distintas consolidará a nossa abordagem, apresentando, deliberadamente, dois olhares distintos sobre este acontecimento. Esta fórmula aproxima-se, em traços gerais, do

trabalho desenvolvido pela Professora Jill Dias, homenageada nesta publicação, e enorme fonte de inspiração no encontro entre História e Antropologia em contextos africanos.

A região do golfo de Arguim (a sul da actual cidade mauritana de Nouadhibou), palco privilegiado dos primeiros contactos entre europeus e africanos na costa saariana, é referida pela primeira vez numa fonte europeia na *Crónica dos Feitos da Guiné* (c. 1453-1460) de Gomes Eanes de Zurara. O contexto histórico português é bem conhecido: após dobrar o cabo Bojador em 1434, desenvolve-se a exploração sistemática da costa saariana, num prolongamento para sul da prática de curso já habitual entre o Mediterrâneo ocidental e o arquipélago das Canárias. Nos sucessivos desembarques nas pequenas ilhas e no litoral, desenvolviam-se práticas de pilhagem, mas também e sobretudo tentativas de captura de habitantes saarianos: homens, mulheres ou crianças. Desse ponto de vista, os anos de 1441-1446 terão sido os mais violentos, uma vez que em 1448 uma nova estratégia política e económica conduz o infante D. Henrique e a Coroa portuguesa a alterar a sua abordagem às sociedades africanas, que se metamorfoseia de predominantemente bélica em diplomática e comercial. As causas desta alteração ligam-se, por um lado, ao despovoamento das secções costeiras saarianas mais fustigadas pelos Portugueses, mas também, obviamente, à resistência oferecida pelas sociedades locais. Os “mouros” e “azenegues”, como eram então mencionados nas fontes europeias, não podem ser excluídos dessa reacção, mesmo que não tenham sido tão eficazes como, por exemplo, as populações Wolof e Sereer, entre outras, na resistência aos Portugueses (Mota 1972: 204).

Estes acontecimentos fazem parte da memória histórica dos “feitos de armas” dos corsários e homens do mar portugueses, reconstituídos na perspectiva oficial da Coroa e da sua nobreza cavaleiresca. O cronista Zurara registou-os em pormenor, baseando-se sobretudo na memória oral desses mesmos protagonistas portugueses. Zurara tende, no entanto, a valorizar os violentos primeiros anos destes encontros, no que contrasta com o papel menor que estes têm nas sínteses históricas actuais, onde é sobretudo destacado o quadro de relações pacíficas que surgiu posteriormente, polarizado pela criação da feitoria de Arguim,¹ ainda que na sequência da História esse quadro tenha sido perturbado por outros intervenientes europeus ou norte-africanos. O impacto traumático destes acontecimentos – muito limitados no tempo, é certo – fez, no entanto, com que estes se tornassem um tópico de algumas tradições orais actualmente reconhecidas na Mauritânia, particularmente entre a população BiDän.²

A experiência histórica das populações da região de Arguim nas primeiras décadas do século XV, e a sua primeira narrativa europeia, podem constituir um exemplo paradigmático visando estruturar uma leitura mais vasta dos contextos luso-saarianos e das suas reconversões

¹ Quanto às manipulações político-ideológicas coevas deste duplo quadro, bélico e pacífico, ver Saunders 1982.

² BiDän: população árabo-berbere do oeste saariano, falantes de Ḥassāniyya. Esta verdadeira *lingua franca* do Saa-
ra Ocidental é ainda utilizada no sul de Marrocos, sudoeste da Argélia, Mali, Senegal e Níger.



Arriba Sul do Bojador © Freire

locais. Procuraremos assim discutir os processos relativos à reconstrução da historicidade entre algumas *qabila*-s BiDān, baseando-nos nas referências relativas aos primeiros contactos euro-saarianos, seguindo de perto o texto pioneiro de Zurara e algumas tradições orais reconhecidas entre um grupo BiDān, os Ahl Buhoubeyny, e também aquilo que julgamos ser a primeira recepção, pela pena de Alvise da Ca'da Mosto (ou Cadamoto), de testemunhas presenciais que convergem com elementos centrais dessas tradições.

No tratamento das tradições orais valorizamos a integração do conceito genérico de *naçāra* (*naçrānī*, sing.), associado à presença europeia na região costeira da actual Mauritânia. Esta designação, traduzida literalmente como “nazareno”, é hoje indiscriminadamente aplicada a personagens europeias cristãs de diferentes nacionalidades (Portugueses, Castelhanos, Ingleses, Holandeses, ou Brandeburgueses). Esta noção será complementar a uma associação mais banalizada a quadros genealógicos árabes – seguramente mais imaginária do que real – correntemente utilizada pela população BiDān.³ No entanto, a transmissão inter-geracional da noção de *naçāra* privilegia a utilização desta tipologia no contexto particular das estratégias locais de afirmação genealógico-identitária quando associadas aos primeiros contactos euro-saarianos.

³ Ver Marchesin 1992; Norris 1986; Ould Cheikh 1991a.

Gomes Eanes de Zurara e os “Mouros”

A *Crónica dos Feitos da Guiné* de Gomes Eanes de Zurara, primeiro relato europeu em que é descrita a região oeste-saariana e suas populações, talvez por se tratar de uma crónica senhorial, regista com clareza uma das questões até hoje centrais na história desta região: a evidência de estruturas sociais profundamente hierarquizadas. O cronista português assinala a existência de diferentes comunidades linguísticas (árabes e berberes) e uma hierarquização entre “tributários” e uma “aristocracia” árabe.⁴

Estes negros, posto que sejam mouros como os outros. som porem seruos daqueles por antijgo costume...”; “...quanto mais que estes negros não vijnhá da linhagem de mouros/mas de gētyos”; “E bē parece que auya grande sabedorya da linguajē mourisca pois antre aquelles era entendido. onde o outro allarue que era mouro de naçõ não podera achar quem o ãtendesse, senõ huñ só (Zurara 1978: XVI/77-79).

A identidade desses “negros” foi interpretada como correspondendo simplesmente a escravos, mais ou menos islamizados, originários do Sudão Ocidental (Bourdon *et al.* 1994: 297). Mas uma outra leitura deve também ser considerada. Esses “mouros negros” poderiam já pertencer, pelo menos em parte, a linhagens locais, veiculados a estruturas sociais complexas que claramente superam a simples distinção entre homens livres e escravos. A incorporação de negros nas linhagens “mouras” é hoje em dia um dado reconhecido, mas seria certamente difícil a Zurara materializar as subtilezas étnicas que hoje em dia definem a história da região.⁵ Gostaríamos contudo de sublinhar a possibilidade colocada pelo seu texto, na qual se denota já a porosidade social da região, marcada etnicamente, é certo, por populações árabes, berberes e africanas subsaarianas, mas ao mesmo tempo podendo já incorporar elementos do programa tribal que posteriormente sedimentaria a sociedade “moura”/BiDān, a qual, insistimos, enquadra populações de estatuto tributário, assim complexificando um debate que não está exclusivamente cingido à etnicidade.

Quanto à expressão “antigo costume”, acima citada, Zurara dá-nos a sua própria explicação:

...o qual creo que seia por causa da maldiçom que depois do deluuyo lançou Noe sobre seu filho Caym [trata-se de Cam]/. pella qual o maldisse/ que a ssua geeraçõ fosse sogeta a todallas outras geeraçoões do mundo. Da qual estes descendē... (Zurara, 1978: XVI/77).

⁴ Simplificando em dois pólos um tema que actualmente se reconhece, como o sabemos, sobre distintos graus de mediação (ver Bonte *et al.* 1991).

⁵ Ver Villasante-De Beauvais (ed.) 2000; Villasante-De Beauvais 2004.

Bem conhecido dos historiadores, este comentário reenvia-nos ao *topos* medieval da maldição de Cam, que o cronista associa à classificação dos povos não-cristãos então corrente na Península Ibérica, diferenciando entre “mouros” (no sentido de muçulmanos) e “gentios”.⁶ Porque os “mouros negros” provinham de uma “geração” de gentios “seryã milhores detrazer ao caminho da salvaçom” (Zurara, 1978: XVI/78; ver Horta 1991b: 83). Na verdade, uma vez mais, Zurara, através de uma mera ilação, afeiçoou as representações de origem local sobre as linhagens – recolhidas quer junto dos marinheiros que ouviu, quer junto dos intérpretes (*tur-gimãos*) berberes que os acompanhavam – aos seus próprios referentes culturais cristãos-peninsulares. Uma outra passagem dá testemunho da sua sensibilidade à língua enquanto marcador identitário privilegiado, que Zurara retoma para afirmar que a língua *azaneguya de Zaara* contrastava com a língua *mourisca* dos *alarves* (árabes) (Zurara, 1978: XIII/68). No entanto, é a categoria geral de *Mouros*, que em Português do século XV poderá ser lida como um sinónimo de muçulmanos, que neste contexto é o signo identificativo de grande parte dos residentes a norte do rio Senegal, fazendo uso corrente dele para classificar as populações saarianas. É este o caso dos habitantes do cabo Branco e da baía de Arguim por este encimada.

Nuno Tristão, cavaleiro da casa senhorial do infante D. Henrique, alcança este ponto da costa em 1441 e atribui-lhe o nome de *cabo Branco* (Zurara 1978: XIII/69). Aí desembarcado para fazer capturas, nota a presença de marcas humanas, entre as quais redes de pesca. Dessa vez não houve capturas, mas doravante o cabo Branco torna-se uma referência geográfica de todos os corsários que projectavam a sua acção sobre esta península e sobre a baía de Arguim, espaço preferencial dos desembarques iniciados na região de Rio do Ouro, mais a norte. Neste sentido, a *Crónica* refere por vezes expressões dos marinheiros como “ir”, “seguir” ou “tornar ao cabo Branco”.

O cabo tornou-se também uma importante referência simbólica da Cristandade, efectivamente materializada quando em 1445 um outro corsário, Diogo Afonso, aí fez colocar uma cruz de madeira, “e com tal firmeza foe aquella cruz posta que depois muytos años durou ally e ajnda oje me dizem que esta ẽ seo proprio seer [isto é, intacta]” (Zurara 1978: XXXII/132).⁷ Por essa altura já toda a região, inclusivamente a península do cabo Branco, havia sido sistematicamente fustigada por sucessivas expedições, e talvez receando represálias, ou porventura devido à crença nos poderes místicos dos Portugueses, por parte das populações locais (como veremos adiante), este fortíssimo símbolo do Cristianismo permaneceria intocado.

Habitualmente as caravelas que desciam a costa ancoravam num ponto determinado e percorriam diferentes secções da baía de Arguim, fazendo-se valer de pirogas, ou canoas (“almadias”, segundo Zurara), muito provavelmente de origem local, melhor adaptadas a navegarem

⁶ Ver Medeiros 1976: 170. Sobre as imagens portuguesas, ver Horta 1991a: 53 ss; Horta 1991c: 258ss.

⁷ Estes símbolos permanecerão em Arguim durante todo o período português, como nos refere T. Monod (1983: 64), trabalhando sobre documentação portuguesa datada de 1624.

através dos inúmeros bancos de areia. Desembarcavam depois para atacar de surpresa na costa ou nas ilhas, ou ensaiando a penetração no continente, onde procurariam igualmente aldeias, grupos de homens, mulheres ou crianças que pudessem capturar. Quando estes se apercebiam da aproximação das caravelas – avistadas do ponto mais alto da península – abandonavam rapidamente estas aldeias, fugindo para o interior e voltando apenas a tempo de observar no horizonte uma nova chegada (Zurara 1978: XXXVII/150 e *passim*). A identificação de bons locais de pesca, única actividade económica assinalada pelo cronista (muito embora ao longo do texto Zurara mencione igualmente a escravatura, de âmbito local e para responder às novas necessidades do tráfico atlântico), seria motivo suficiente para justificar o regresso às mesmas aldeias.⁸

Baseando-se em testemunhos pormenorizados de marinheiros, que sistematicamente ouviu, Zurara relata a existência de uma aldeia da margem ocidental da actual baía, ou braço de mar, de Lévrier, porventura a mesma que o texto situa a uma légua do cabo; uma segunda a cerca de duas léguas adiante e ainda uma terceira ao fundo da baía (Zurara 1978: XXXVI/145, XXXVII/150, LXVII/256). A localização destas aldeias era obtida através de informadores, mas, frequentemente, também através de ameaças de morte, ou tortura de prisioneiros. Os Portugueses procuravam, por terra, perseguir estas populações em movimento forçado,⁹ optando geralmente por atacar ao coberto da noite:

Pera a qual foram apartados.xxxv. homens os mais despostos que acharó pera ello. Os quaees saindo em terra foram a aldeia logo ao começo da noite/ mas nom acharó em ella nhúa cousa. Bẽ sera disserom alguũs que nos tornemos aos batees. E que rememos quanto podermos ao longo da terra atees que veiamos menhaã/ a qual tanto que virmos sairemos fora pera jrmos a estes mouros teer a traessa do cabo/ . por que ellles forçado de jrem ao longo do dicto cabo/ atee seerem recolhidos ao sertoão E por que leuam molheres e moços seerlhea forçado folgarem parte da noite (...) encobriendo sua vista o milhor que poderó o ssol que começaua de sayr virá vijr contra sy mouros e mouras com seus filhos e filhas que seryã per todo segundo seu esmo Lxx ou Lxxx. E ssẽ outro fallamẽto nem maneira de conselho. Saltarom antre elles braadando seus apellidos acostumbrados.s. sam Jorge Portugal de cuja chegada os mouros foró tã desacordados que os mais delles ouuerom por seu remedyo fogir (...) E assy tomarom per todos. Lv. que troueram consigo aos batees. De sua ledice nom ey por que fallar/. Por que a rrezom vos ditara qual deuya seer.» (Zurara 1978: XXXVI/145-146)

⁸ Tratam-se dos “Azanegues schyrmeiros” referidos por Valentim Fernandes em c. 1507 (Bourdon *et al.* 1994: 301-302). Ver Fernandes 1997: 51 ss.

⁹ Um sistema de mensagens escritas deixadas ao longo da costa por capitães portugueses provia outros navios que frequentavam esta costa com informações actualizadas quanto aos locais a atacar (Zurara 1978: XXXVII/150). Este mesmo sistema será mais tarde utilizado no cabo da Boa Esperança pelos viajantes que entravam no Índico, ainda que, neste caso, com outros objectivos.

Não são menos frequentes as reacções das populações quando se apercebiam de que tinham uma boa oportunidade de serem elas a atacarem os intrusos e mesmo de fazerem reféns. A primeira captura dos Portugueses no cabo Branco, em 17 de Junho de 1444, relatada por Zurara, é disso um bom exemplo.

E ssairom alguús ē terra que seryā ataa xx. ou xxv homeēs por veer que terra lhes parecia/
E estando afastados huū pouco dōde sairom/ viram hũa peça de mouros andar pescādo
E como quer que lhe muytos parecessem/ sem o fazer saber aos que erā nos nauyos. Qui-
serom per sy cometer aquelle fecto e aballarō a elles. E os mouros vēdoos de fogir/ . porē
depois que viram que erā tā poucos aguardarom como aquelles que queryam pelleiar com
sperāça de vitorya. (Zurara, 1978: XXIII/103)

O resultado foi no entanto igual ao de muitas outras escaramuças: os Portugueses capturaram 14 *Mouros*, e até mesmo “hũa moça que ficara dormindo na pouoraço” (Zurara, 1978: XXIII/104) não escapou a esta sorte.

A passagem relativa à morte de Gonçalo de Sintra em “Naar” (uma das ilhas do banco de Arguim [Bourdon *et al.* 1994: 303-4]) descreve um episódio paradigmático dessa resistência local: o cronista necessitou de elaborar uma justificação moral para a morte deste herói (na visão portuguesa) de outras expedições. Mas esta não foi a única vitória dos *Mouros*. Procurando explicar a forte reacção, por vezes bem sucedida, dos habitantes da região, sentimentos de vingança, mas também de coragem e honra são-lhes atribuídos, neste caso nas cercanias da ilha de “Tider” (no golfo de Arguim):

E os mouros teēdo aquelle meesimo pensamento que os nossos teuerō poēndo sobre sua
guarda mayor cautella/ ordenarom tres cilladas assy como melhor poderom de tras
dalgūus montes darea que ally auya/ onde esteuerom sperando ataa que viram que os
nossos eram acerca delles E ueēdo sua auamtajem descobrirō seu engano/ vijndo rijamēte
sobre os nossos come homeēs que queryam vingar o catiueiro de seus parentes e amigos
(...) Porē aa fim veēdo a nossa gente a grandeza do perigoo e como de necessidade lhes
cōuijnha de sse recolher/ . começarom de sse retraer (...) E certamente que a pelleia
era muy grande e come de homeēs que o fazyā muy de voótade (Zurara 1978:
XLVIII/182)

No contexto de uma crónica de feitos de armas, Zurara reconhece implicitamente aos *Mouros* algumas das virtudes da nobreza cavaleiresca,¹⁰ mas associa-lhes igualmente ecos de

¹⁰ Ligadas, noutra documentação, sobretudo à expressão, de origem árabe, “alforma” (Freire 2009: 38-40).

práticas de antropofagia ritual, as quais representam o paroxismo da vingança: a “absorção” do cadáver dos inimigos:¹¹

E alguús disserom depois que ouuirá dizer a alguús daquelles mouros que per acertamẽto vierom a nosso poder que os seus parceiros comerom aquelles mortos/ [os cadáveres dos cristãos em fuga] E como quer que alguús outros dissessem o contrairo querendo scusar seus parceiros de causa tam jnnorme/ todauya he certo que seu costume he de comerem huús ||a|| os outros os figados e beberem o ssangue E esto diz que nõ fazem geeralmente senom a algũus que lhes matam seus padres ou filhos ou jrmaãos/ cõtado esto por hũa muy grande vingança.» (Zurara, 1978: XLVIII/183)¹²

Lançarote de Lagos, escudeiro do infante D. Henrique – acompanhado por outros capitães da casa senhorial do infante (muitos destes tornando-se cavaleiros durante as explorações atlânticas) e por diversos burgueses desta vila algarvia –, comandou, e terá mesmo organizado, duas das mais importantes expedições à costa saariana: 6 caravelas em 1444, mas sobretudo, em 1445, zarpando com 14 caravelas e uma fusta (Bourdon *et al.*, 1994: 19-20). A armada de 1445 visava justamente acabar com a resistência da ilha de Tider (Idem: 317).

Os gritos de guerra “São Jorge! Santiago! Portugal!” (Zurara 1978: XXXVI/146, XLV/176), repetidos durante os combates, a cruz erigida no cabo (fruto do espírito de cruzada que constituiria uma motivação suplementar dos Portugueses), terão possivelmente provocado uma efectiva resistência islâmica face às incursões *naçãra*. Também a conversão dos intérpretes berberes – os mesmos que indicavam aos corsários a localização das aldeias a assaltar – à religião dos inimigos não será um aspecto despiciendo. É bem conhecida a trágica sorte destes personagens quando eram capturados no continente...¹³

Procuraremos agora confrontar os elementos retirados do texto de Zurara com dados de terreno recolhidos no início do século XXI, e que ainda se relacionam com a inicial presença europeia nesta região. Como veremos, os elementos constantes no texto do cronista, relativos

¹¹ A antropofagia constituía um “crime enorme”, como refere Zurara. Um elemento que à época seria suficiente para aproximar estas populações da “bestialidade”, como é, de facto, indicado pelo cronista referindo-se à “Terra dos Mouros” (ver Horta, 1991b e 1991c: 285ss).

¹² A aceitação, por Zurara, da veracidade dessas histórias, contadas pelos *Mouros*, quanto a uma prática que o autor adverte não ser generalizada, é garantida de duas formas: uma primeira, remetendo para o “lugar comum” português no seio do qual se compreende “comer o fígado” e “beber o sangue” dos inimigos; uma segunda, convocando o exemplo de um texto que fazia então autoridade, o relato de Marco Polo, a propósito “*daquellas partes orientaaes*” (Zurara 1978: XLVIII/183), às quais o cronista português, na sua percepção geográfica impressionista, aproximava as regiões oeste-africanas e suas populações.

¹³ As tradições orais BiDān que efectivamente integram personagens europeias nas genealogias constituirão um outro aspecto dessa “resistência”, e que situamos noutra âmbito das relações euro-saarianas (quanto a este tema ver Freire 2009: capítulo 3).

a meados do século XV, são ainda compatíveis com algumas descrições locais destes encontros, dando forma, em nosso entender, a uma visão historicamente mais completa e melhor validada, que incorpora quer os elementos da *Crónica*, quer as tradições (orais) locais. A decisão de conjugar estes tipos de fontes não circunscrevendo a escrita da história à perspectiva das fontes europeias, assume as tradições locais como elementos significativos, necessários não apenas à reconstituição da história africana (no que apenas se segue a metodologia desta área disciplinar), como também à história da expansão europeia, opção que tem sido negligenciada para esta região e época.

Os Ahl Bouhoubeiny e os Portugueses

Quand on connaît la richesse de la tradition orale chez les Maures du Sahara occidental, on ne sera pas surpris que l'occupation européenne d'Arguin ait laissé des traces dans la mémoire des tribus (Théodore Monod, *L'île d'Arguin*, 1983: 219)

Se acima nos ocupamos dos primeiros dados escritos relativos à chegada portuguesa à região de Arguim, procuraremos agora examinar os elementos derivados da apresentação desses mesmos acontecimentos, na forma como estes são representados contemporaneamente através da tradição oral. Se o texto de Zurara comporta condicionamentos próprios ao seu género cronístico (respondendo a propósitos políticos, ou mesmo morais, bem determinados, tais como a “nobre” conquista das terras e dos espíritos “inféis”), também a utilização das tradições orais – fundamentais neste contexto – nos obriga a tomar algumas precauções. Não estabelecemos aqui um paralelismo directo entre narrativas orais e relatos escritos. Na verdade, por um lado, as tradições orais mesclam diferentes momentos de contacto violento entre Europeus e Africanos dignos de ser preservados até hoje pelo profundo impacto que causaram; por outro, a sua apropriação contemporânea responde a fins bem definidos, nomeadamente relacionados com a afirmação identitária dos grupos em causa.¹⁴ Parece-nos, contudo, que a articulação entre estes dois tipos de materiais não impede a validade da nossa abordagem. Não se trata aqui de questionar o valor das tradições orais para a História de África, bem pelo contrário: tentaremos mostrar a que ponto a valorização das narrativas orais locais é indispensável para a construção de uma visão integral da história euro-africana. Mais do que isso, o valor das narrativas orais abaixo expostas prova o interesse e pertinência do nosso objecto e a profundidade do seu impacto local.

¹⁴ Quanto aos encontros euro-saarianos, e euro-africanos, pré-coloniais, ver Austen 1990; Brooks 2003; Hamès 1979; Koltermann 1995/1996; Mark 2002; Ould Cheikh 1991b, 1999; Pérez 2010; Webb 1995.



Interlocutores Ahl Bouhoubeiny, sudoeste da Mauritânia, Dezembro 2005. © Freire

Hoje em dia, qualquer análise relativa às estruturas sociais do litoral saariano e os seus iniciais contactos com europeus deve considerar os Ahl Bouhoubeiny como figuras privilegiadas. Este grupo, auto-definido como *qabīla* (geralmente traduzido do Árabe como “tribo”), está associado a um conhecimento efectivo da região e a uma inscrição histórica ancestral ao longo do litoral, na área situada entre o golfo de Arguim e o rio Senegal. Os Ahl Bouhoubeiny guardam ainda a particularidade de reclamarem uma intervenção directa nos primeiros contactos euro-saarianos.¹⁵ De facto, as tradições orais, mas também os materiais escritos actualmente emanados da *qabīla*,¹⁶ sublinham uma decisiva intervenção dos seus patriarcas fundacionais no processo que conduziu à expulsão dos europeus da região. Sublinhe-se, no entanto, que os Ahl Bouhoubeiny jamais se reconhecem como intermediários das operações comerciais pacíficas que viriam a estabelecer-se na região, mas sim como participantes activos na resistência face a uma ocupação.

¹⁵ Os Ahl Bouhoubeiny enquadram-se historicamente na confederação tribal (*ittihad*) Tandgha (um dos grupos mais significativos na demografia da actual Mauritânia), e inscrevem-se estatutariamente como *zuāīal* “marabutos”. Este grupo defende também uma proeminência histórica sobre uma vasta faixa costeira, entre a região meridional de Trarza (no sudoeste da Mauritânia), e a região de Rio de Oro, a norte (Freire 2009: 141-2).

¹⁶ Ver Freire 2009; Ibn Ahmadu 2003.

Mas de que forma as tradições orais hoje veiculadas pelos Ahl Bouhoubeiny se podem ligar ao texto de Zurara? De três formas: ao remeterem, evidentemente, para um mesmo momento histórico (a chegada europeia à costa saariana); ao reflectirem, como veremos, sobre o mesmo tipo de experiências descritas por Zurara (particularmente os afrontamentos); e, ainda ao discutirem, paralelamente com Zurara, o quadro social e estatutário das populações da região.

Mohamedin Ould Abdelrahman (m. 2007) apresenta-se como “um simples criador de gado” da região de Aftout es-Saheli (faixa litoral do sudoeste da actual Mauritânia), que durante a quase totalidade do século XX acompanhou os movimentos de transumância da sua tribo entre as margens do rio Senegal e a região de Nouadhibou/Arguim (num percurso de cerca de 700 quilómetros). Era respeitado pela sua idade avançada, “correcta” vivência do Islão, mas também pelas muitas histórias que conhecia, e gostava de contar, sobre a sua *qabila*, os Ahl Bouhoubeiny (Freire 2009: 145). No seu acampamento de Tin Ieija, a poucos quilómetros do Atlântico, repetiu-nos a tradição oral que descreve a chegada dos primeiros europeus à ilha de Arguim/Agadir:¹⁷

Havia um povoamento permanente na ilha de Agadir [Arguim]. Era aí que as pessoas se aprovisionavam de água. (...)

Os habitantes dessa ilha, que sempre aí viveram, eram *zuāia*. Eles receberam aí um barco, que depois voltou várias vezes. Essa gente permanecia algum tempo e depois partia. As mulheres e as crianças fugiam logo que viam esses barcos, mas depois essa gente começou a dar prendas. De início apenas os homens iam até lá, mas, pouco a pouco, conquistaram a confiança de todos os habitantes da ilha, através dessas prendas. Depois... chegou o dia em que o barco levou quase toda a gente da ilha. Os poucos que ficaram procuraram os outros por toda a parte, sem os encontrarem.

Um ano depois o mesmo barco voltou, trazendo muita gente. Trazia *naçāra* [cristãos], *sudān* [Africanos], *aljazairīn* [Argelinos!?] e também os antigos habitantes da ilha... que voltaram completamente “europeizados” [*adu naçāra*]. Formou-se então uma nova aldeia, que aí existiu durante muito tempo... toda essa gente ficou a viver por lá. Antigamente, para chegar à ilha de Agadir era necessária uma autorização dos *naçāra* que lá estavam. (Mohamedin Ould Abdelrahman, Tin Ieija, Dezembro 2005)¹⁸.

¹⁷ A ilha de Arguim é localmente denominada de Agadir, ou, num passado recente, Agadir Duma (Freire 2011: 46; Monod 1983: 200-1).

¹⁸ Esta tradição, e a seguinte, foram originalmente recolhidas em Hassânia e posteriormente traduzidas para Português (já transcritas em Freire 2009: 147, 150-1). Insistimos, em sucessivos encontros, para que Mohamedin Ould Abdelrahman desenvolva-se esta, ou outras tradições orais relacionadas, mas este interlocutor afirmou sempre que aquela era a única tradição oral cohecida na sua família, que seriamente se ligava à inicial presença europeia no litoral saariano.

Este relato pode evidentemente relacionar-se com o texto de Zurara, quando refere as tentativas de fuga das populações locais, ou o papel desempenhado pelos tradutores que acompanhavam os portugueses ao longo da costa. Evidencia-se igualmente a combinação de diferentes tempos históricos, de guerra e de paz, até ao posterior estabelecimento de europeus e africanos na ilha. Após a violência dos primeiros anos de contacto, a construção da paz foi seguramente uma tarefa lenta e difícil, e antes de se dar início às actividades comerciais, afigurou-se indispensável conquistar a confiança das populações locais. Zurara não tinha qualquer interesse quanto a essa fase, e é aí precisamente que termina o seu texto, como ele próprio o afirma (Zurara XCVI 1978: 356). Ainda quanto ao estabelecimento de relações comerciais pacíficas, esta tradição aponta um outro processo bem conhecido pela história e repetido em inúmeros outros locais da costa africana, nomeadamente na Senegâmbia em momentos de primeiro contacto ou de apaziguamento de relações: a oferta de presentes.

Assim, parece-nos que esta surpreendente síntese do passado das primeiras relações euro-saarianas define uma representação destes contactos muito próxima das hipóteses estabelecidas pela historiografia contemporânea.¹⁹ O facto destes encontros serem alvo de processos de reconstrução memorial acentua a sua importância, ao estabelecerem, como veremos, quadros de afirmação identitária local associados a processos de legitimação genealógica ou estatutária.

Entre os mesmos Ahl Bouhoubeiny é ainda conhecida uma outra tradição oral que liga os patriarcas da *qabila* à presença inicial dos europeus na região de Arguim. Neste caso, são conjugados elementos bastante menos claros e cronologias historicamente mais ambíguas, mas que nos parecem igualmente importantes na ilustração da amplitude dos desenhos identitários formados a partir dos primeiros contactos euro-saarianos:

(...) No tempo de Mohamedin Ould Bouhoubeiny os Portugueses estavam em Agadir [ver nota 17]. Viviam aí, faziam incursões no continente. Os Portugueses tinham leões guardados em Agadir e lançavam-nos sobre o continente quando faziam as suas razias. Esses leões destruíam tudo à sua passagem e os Portugueses utilizavam-nos sempre.

Os Tandgha [Berberes] dessa região estavam em Bir al-Gareb [no continente], abastecendo-se de água na ilha de Agadir. Os Oulad Rizg [Árabes] vieram ter com os Tandgha pedindo-lhes ajuda contra os Portugueses e contra os seus leões. Os Portugueses tentavam controlar todo o território e já tinha havido combates. Os Oulad Rizg ajudaram

¹⁹ A descrição do poço de Arguim, por exemplo, parece-nos particularmente exacta: "(...) il s'agit de puisards, creusés dans deux dépressions plus ou moins ensablées sous un auvent rocheux constituant le plafond d'une sorte de grotte ouverte sur la surface du sol; il faudra donc, pour atteindre l'eau, descendre d'abord verticalement pour se trouver au niveau de l'orifice du puit, puis avancer horizontalement jusqu'à celle-ci." (Monod 1983: 176).

os Bouhoubeiny a construir um novo poço [*bīr*] em Bir al-Gareb, quinze quilómetros em frente de Agadir, uma vez perdido para os Portugueses o poço de Agadir.

Quando as pessoas compreenderam que não conseguiam vencer os Portugueses pediram a ajuda a Mohamedin Ould Bouhoubeiny. Este afirmou conhecer uma magia [*sīhr*], utilizada sobre um grande vitelo, que poderia resolver o problema: – Vou lançar o vitelo contra os leões, e se ele ganhar, isso quer dizer que vocês vão poder combatê-los; se o vitelo for derrotado, não há nada a fazer, e vocês são impotentes contra os Portugueses.

Esperaram então que os Portugueses soltassem os leões, lançando nesse momento o vitelo. O vitelo matou os leões, e a partir daí os Portugueses progressivamente deixaram a zona. Mais tarde chegaram os Holandeses... (Badi Ould Hamad, Baguend, Dezembro 2005)

Nesta segunda narrativa realçaríamos a descrição da colaboração entre populações árabes e berberes no combate contra os invasores europeus, assim materializando o valor eminentemente local do encontro euro-saariano, que aqui declara uma visão consensual da história da região, ao afirmar uma aliança entre as suas diferentes populações face a um inimigo comum. Para além da reivindicação de uma ancestral ligação dos Ahl Bouhoubeiny a esta costa, expressa-se igualmente a prevalência de valores estatutários “marabúuticos” face às tentativas, frustradas, das armas árabes no combate contra os Europeus, uma vez mais reforçando o teor local de um debate espoletado pela chegada e instalação europeia na costa saariana. De facto, segundo esta tradição oral, é o talismã colocado pelo patriarca dos Ahl Bouhoubeiny sobre um vitelo que derrota os leões utilizados pelos portugueses, e que desta forma provoca a definitiva expulsão dos Europeus da região. Estes elementos podem também ser discutidos à luz do texto de Zurara, particularmente na forma como são enquadradas as diferentes populações da região. Neste caso a defesa de uma aliança militar entre os Ahl Bouhoubeiny e os Oulad Rizg, entre Berberes e Árabes, complexifica o quadro binário que, efectivamente desde Zurara, tem descrito as populações da região, geralmente referidas como comunidades distintas, quando não antagónicas. O processo de consolidação histórica deu corpo a um modelo no qual se esbatem diferenças étnicas face ao invasor cristão, num exemplo quase perfeito de como a presença europeia no litoral saariano é ainda reconvertida num elemento identitariamente significativo. De facto, entre os Ahl Bouhoubeiny, a presença europeia na costa saariana continua a definir-se como um importante elemento na afirmação identitária da *qabila*, sendo precisamente a partir destes contactos que esta define o seu quadro estatutário (marabúutico) e uma quase intemporal ligação ao território.

A identificação de aspectos mágicos na relação entre cristãos e populações saarianas encontra igualmente paralelo noutra documentação portuguesa conhecida (extensível a outras sociedades da costa africana). Centrando-nos precisamente neste contexto: a atribuição de poderes sobrenaturais aos Portugueses é também repetida no célebre texto de Cãda Mosto. O vene-

ziano, que viajou na região entre 1455-1456 (mas que sobretudo ouviu relatos de informadores Azenegues em Portugal, e de outros Portugueses que por lá viajaram), afirma-nos que as populações costeiras saarianas, surpreendidas pela mobilidade dos portugueses, lhes atribuíam “poderes especiais”, e que estes seriam localmente percebidos como sendo “fantasmas”. O paralelismo desenhado entre a tradição oral hoje reconhecida no sudoeste da Mauritânia e o texto de Cãda Mosto é de tal forma surpreendente que este merece a pena ser citado longamente:

E finalmente, com o decorrer dos tempos, vendo-se de noite assaltados, presos e levados não sabendo por quem, alguns deles diziam que eram fantasmas [*fantasme* no original italiano] que andavam de noite, e tinham muitíssimo medo: e isto porque ao cair da tarde, às vezes, eram assaltados num lugar, e naquela mesma noite, de madrugada, vinha a ser feito isso mesmo 100 milhas mais adiante, na costa, ou, às vezes, mais atrás, conforme ordenavam os das caravelas se fizesse, conforme lhes sopravam os ventos; e diziam, entre si: se estas fossem criaturas humanas [*creature humanè*], como nós, como poderiam percorrer numa noite um caminho que qualquer de nós não percorreria em três dias? – não conhecendo o artifício do navio. E assim tinham por certo serem fantasmas. Isto pode-se afirmar, porque, por muitos dos ditos azenegues que são escravos em Portugal e por muitos portugueses que naquele tempo frequentavam aquelas partes, alcancei a sobredita informação. (Cadamoto 1988: 107; texto italiano: 19-20)

Sublinhe-se o detalhe destes ataques serem efectuados ao coberto da noite, demonstrado nestas narrativas e também na *Crónica dos Feitos da Guiné*. Quanto a este aspecto específico, porém, notemos que estas práticas poderiam ter sido repetidas por outros intrusos, posteriores, de diferentes origens. Mas acentue-se, sobretudo, quando se verifica a convergência entre a tradição BiDān mencionando o encantamento de leões e o texto de Cãda Mosto fazendo referência ao estatuto ou poder de fantasmas atribuído aos Portugueses.

Encontramo-nos, finalmente, face a dois olhares que se encontram no mesmo momento histórico. Mais, as imagens construídas pelas populações do Saara Atlântico quanto aos Cristãos recém-chegados à região, fazem também sentido no contexto mais alargado dos primeiros contactos euro-africanos. A chegada de Brancos, vindos do mar, em “estranhas” embarcações (ao longe vistas como “grandes aves com asas brancas que voassem” ou “peixes”: Cadamoto, 1988: 107), envolvia-os em misteriosas conotações cosmológicas. A consequente atribuição de forte competência mística aos Europeus (no caso deste artigo, materializada na capacidade dos *naçãra* comandarem leões nos assaltos que promoviam no continente – e que foram combatidos por uma força equivalente), é reconhecida junto de outras sociedades da costa ocidental africana em situações de primeiro contacto euro-africano, como nos refere o próprio Cãda

Mosto na descrição que nos deixou dos seus contactos com o *damel* do Caior (título político da realeza local) e em geral com os Wolof, na costa norte do actual Senegal (Cadamosto 1988: 132 e 143).

Conclusão

Procurámos, nesta contribuição, discutir os processos de reconfiguração memorial associados à primeira presença europeia no litoral saariano. A análise efectuada destaca a incorporação contemporânea desses contactos como elementos significativos nos discursos de legitimação identitária efectuados por alguns grupos BiDän (particularmente os Ahl Bouhoubeiny). Se geralmente a memória da presença portuguesa na região oeste-saariana está marcada pelo comércio, isso não parece passar-se justamente entre os grupos que herdaram e continuam a inscrever tradições relativas a capturas efectuadas pelos Portugueses e a actos violentos do mesmo tipo perpetrados por outros forasteiros que essas narrativas locais mesclaram. Neste caso, os discursos sobrepõem os acontecimentos do período bélico dos contactos luso-saarianos sobre a longa duração das relações comerciais euro-africanas. No entanto, ainda que ligada sobretudo aos feitos de armas, ou a um confronto entre cristãos e muçulmanos, a presença portuguesa no litoral saariano continua a ser replicada em tradições orais que integram esses episódios e que – mais de quinhentos anos depois deste encontro – os transformam, por vezes, em momentos decisivos dos processos endógenos de afirmação identitária. Valorizar as tradições orais das sociedades oeste-saarianas será um meio de reincorporar a forma de pensar e sentir a história, a historiologia que a historiografia ocidental em grande medida ignorou, em particular o que essa história envolveu de experiência cosmológica que as fontes escritas europeias apenas indiciam. Se o processo histórico mudou radicalmente, o quadro dos primeiros encontros luso-saarianos é bem atestado pela documentação escrita, e é também claro que a análise deste processo não se esgota nessa documentação. O modelo de relacionamento bélico, rapidamente abandonado, não foi verdadeiramente esquecido pelas populações da região. O facto de que as tradições orais preservaram este tipo de representações constitui, em nosso entender, um argumento decisivo para esta interpretação.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, Luís de, 1989, “Navegações além do cabo Bojador no tempo do infante D. Henrique: o seu objectivo”, em *idem* (ed.), *Portugal no Mundo*, Vol. I. Lisboa, Publicações Alfa, 137-148.
- AUSTEN, Ralph, 1990, “Marginalization, Stagnation, and Growth: The Trans-Saharan Caravan Trade in the Era of European Expansion, 1500-1900”, em, J. D. Tracy (ed.), *The Rise of Merchant Empires*. Cambridge, Cambridge University Press, 311-350.
- AZINHAGA, Florinda, 1965, *A Feitoria de Arguim e a Expansão Portuguesa*, Tese de Licenciatura em História. Lisboa, FLUL.
- BA, Idrissa, 2006, *Présence Juive au Sahara et au Soudan au Moyen Âge: perceptions et réalités*, Thèse de Doctorat. Sorbonne, Université de Paris I Panthéon.
- BONTE, Pierre et al., 1991, *Al-Ansâb. La Quête des Origines: Anthropologie Historique de la Société Tribale Arabe*. Paris, Maison des Sciences de l’Homme.
- BOURDON, Léon, et al., (ed.); ZURARA, Gomes Eanes de, 1994, *Chronique de Guinée (1453)*, Paris, Editions Chandeigne.
- BROOKS, G. E., 2003, *Eurafricans in Western Africa: Commerce, Social Status, Gender, and Religious Observance From the Sixteenth to the Eighteenth Century*. Athens, Ohio University Press.
- CADAMOSTO, Luís de, 1988, *Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra*. Lisboa, Academia Portuguesa da História – Ver Laurent-Du Tertre, Da Mosto 1986
- CÉNIVAL, Pierre; MONOD Théodore (eds.); FERNANDES, Valentim, 1938, *Description de la Côte d’Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506-1507)*. Paris, Comité d’État Historique et Scientifique de l’A.O.F.
- DA MOSTO, Alvise. Ver Cadamosto 1988; Laurent-Du Tertre 1986.
- FERNANDES, Valentim, 1997, *Códice Valentim Fernandes*. Lisboa, Academia Portuguesa da História – Ver Cénival, Monod, Fernandes, 1938.
- FREIRE, Francisco, 2009, *Narrativas Naçrâni-s Entre os Bidân do Sudoeste da Mauritânia: A Viagem Europeia e Suas Reconversões Tribais*. Tese de Doutoramento, Lisboa, FCSH- UNL.
- . 2011, “The ‘Narziguas,’ Forgotten Protagonists of Saharan History”, *Islamic Africa*, 2 (1): 35-65.
- GODINHO, Vitorino Magalhães, 1956, O “Mediterrâneo” saariano e as caravanas do ouro: geografia económica e social do Sáara Ocidental e Central do XI ao XVI século. São Paulo, *Revista de História*.
- 1984, *Os Descobrimientos e a Economia Mundial*, vol. I, Lisboa, Editorial, Presença, 2.^a ed., 4 vols.
- HAMÈS, Constant, 1979, “L’évolution des émirats maures sous l’effet du capitalisme marchand européen”, in Equipe Écologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales (ed.), *Pastoral production and society*. Paris, Maison des Sciences de l’Homme, 375-98.
- HORTA, José da Silva, 1991a, “A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contactos”, in J. da S. Horta et al., *O Confronto do Olhar. O encontro dos povos na época das navegações portuguesas. Séculos XV e XVI. Portugal, África, Ásia*, 43-70.
- 1991b, “Primeiros olhares sobre o Africano do Saara Ocidental à Serra Leoa (meados do século X, inícios do século XVI)”, in L. Albuquerque, A. L. Ferronha, J. S. Horta, R. M. Loureiro, *O Confronto do Olhar. O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas. Séculos XV e XVI. Portugal, África, Ásia, América*. Lisboa, Caminho, 73-126.
- 1991c, *A representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508)*, sep. de *Mare Liberum. Revista de História dos Mares*, n.º 2, Lisboa, 1991, 209-339.
- IBN AHMADU, Cheikh, 2003 (1989), *Namadij min: ataudhib al-abha fi sirati Ahmad Zarouk bin Belha libnihi Cheikh Ma’alainin*, Nouakchott, Maktab al-Kiteb.
- KOLTERMANN, Till Philip, 1995/1996, *Politique Maure et rivalité Européenne sur la côte de la gomme (Mauritanie) entre 1678 et 1728*, Mémoire de maîtrise. Université des Sciences Humaines de Strasbourg.
- LAURENT-DU TERTRE, Marie-Pierre (ed.); DA MOSTO, Alvise, 1986, “*Les Navigations Atlantiques du Vénétien Alvise da Mosto & la Navigation du Portugais Pedro de Sintra, Écrites par Alvise da Mosto. Traduction, édition critique, annotations, et commentaires des éditions*”, Thèse de doctorat. Paris, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 2 vols.

- 1988, *Les informateurs d'Alvise da Mosto. Première et deuxième navigations (1455 et 1456)*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga.
- MARCHESIN, Pierre, 1992, *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Paris, Karthala.
- MARK, Peter, 2002, *"Portuguese" Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries*, Bloomington, Indiana University Press.
- MARTY, Paul, 1919, *L'Émirat des Trarzas*, Paris, Éditions Ernest Leroux.
- MAUNY, Raymond, 1949, "L'expédition marocaine d'Ouadane (Mauritanie) vers 1543-1544", *Bulletin de l'IFAN*, XI: 129-40.
- MCDOUGALL, E. Ann, 1998, "Research in Saharan History", *Journal of African History*, 39: 467- 480.
- MODAT, Coronel, 1922, "Portugais, Arabes et Français dans l'Adrar mauritanien", *Bulletin du Comité d'Études Scientifiques de l'A.O.F.*, 4: 550-82.
- MONOD, Théodore, 1983, *L'Île d'Arguin (Mauritanie): Essai Historique*, Lisboa, Centro de Estudos de Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica e Tropical.
- MOTA, Avelino Teixeira da, 1972, "A Descoberta da Guiné", em idem, *Mar, Além Mar. Estudos e ensaios de História e Geografia*, vol. I. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 97-249.
- 1976, *Alguns Aspectos da Colonização e do Comércio Marítimo dos Portugueses na África Ocidental nos Séculos XV e XVI*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- 1980, *Viagens espanholas das Canárias à Guiné no século XVI, segundo documentos dos arquivos portugueses*, sep. III *Coloquio de Historia Canario-Americana (1978)*. Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria, 220-49.
- NORRIS, Harry Thirwall, 1986, *The Arab Conquest of the Western Sahara: Studies of the Historical Events, Religious Beliefs and Social Customs Which Made the Remotest Sahara a Part of the Arab World*. Harlow, Longman; Beirut, Libérie du Liban.
- OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, 1991a, *Éléments d'Histoire de la Mauritanie*, Nouakchott, Centre Culturel Français Antoine de St. Exupéry.
- 1991b, "Herders, Traders and Clerics: The Impact of Trade, Religion and Warfare on the Evolution of Moorish Society", in J. Galaty, P. Bonte (eds.), *Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa*, Boulder, Westview Press, 199-218.
- 1999, "La caravane et la caravelle. Les deux âges du commerce Ouest Saharien", *L'Ouest Saharien*, 2: 29-70.
- PÉREZ, Germán Santana, 2010, "Arguin y Canarias durante la etapa moderna (siglos XV-XVIII)", in, A. L. Bargados, J. Martínez Milán (eds.), *Culturas del litoral: dinámicas fronterizas entre Canarias y la costa sahariano-mauritana*. Barcelona, Edicions Bellaterra, 45-65.
- RICARD, Robert, 1930, "Les Portugais et le Sahara atlantique au 15ème siècle", *Hespéris*, 97-110.
- 1935, "Recherches sur les relations des îles canaries et de la Berbérie au 16ème siècle", *Hespéris*, 21: 79-129.
- 1936, "Le commerce de Berbérie et l'organisation économique de l'empire Portugais aux XVe et XVIe siècles", *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, 2: 266-90.
- SAUNDERS, A. C de C. M. 1982. "The Depiction of Trade as War as a Reflection of Portuguese Ideology and Diplomatic Strategy in West Africa, 1444-1556", *Canadian Journal of History*, 17: 219-234.
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS, Mariella, (ed.), 2000, *Groupes serviles au Sahara: approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. Paris, CNRS Éditions.
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS, Mariella, 2004, "'They Work to Eat and They Eat to Work'. M'allemîn Craftsmen Classifications and Discourse Among the Mauritanian Bidân Nobility", in J. C. Berland, A. Rao (eds.), *Customary strangers: new perspectives on peripatetic peoples in the Middle East, Africa, and Asia*. Praeger, Westport, 123-154.
- WEBB, James L. A., 1995, *Desert Frontier: Ecological and Economic Change Along the Western Sabel (1600-1850)*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- ZURARA, Gomes Eanes de, 1978, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, vol. I, Lisboa, Academia Portuguesa da História [transcrição paleográfica; a versão em português actualizado pode ser consultada no vol. II da mesma edição]. Ver Bourdon et al., Zurara.

THE AMBIVALENCE OF PROMOTING A HUMANITARIAN VALUE (About a penny token commemorating in Arabic the Slave Trade Abolition Act of 1807)

Adel Y. Sidarus
*Instituto de Estudos Orientais,
Universidade Católica Portuguesa*

Among the coins to be found in the private collection of Maria Cristina Neto (Lisbon) there is a bronze medal with a bilingual English and Arabic legend, which commemorates the Abolition of Slavery in 1807.¹ With a diameter of 36 mm, a thickness of 2 mm and a weight of 16,90 grams, the disk has a perforation on its upper border. This hole, which is not original, has damaged the underlying part of the low-relief image and inscription. We do not know if the hole was designed to enable one to insert a thread into the coin for it to be carried together with other samples or to be worn as a pendant, as the face of the medal is richly illustrated (Fig. 1a).



Fig.1a

In the foreground, from left to right, a European and an African are giving a right hand shake. Both are represented in profile, the first wears a dinner jacket and is bareheaded (a businessman?) while the second wears a loincloth and a feather headdress, which falls over his right shoulder like a scarf (an indigenous king?). In the middle ground, on the left hand side, there stands an African village consisting of four huts and four palm trees. On the right, five characters, noticeably Africans, dance around a tree. Slightly below, two men of the same kind

¹ The piece was acquired at the beginning of the year 2000, at a coin fair in Lisbon. Both author and owner are pleased to thank the Hunterian Museum and Art Gallery of the University of Glasgow, particularly Sally-Anne Coupar, for pointing out and mailing the two numismatic publications that served as groundwork for a considerable part of their common research which ultimately led to the present paper. I personally owe my thanks to Peter Baldrey, Arraiolos, for the linguistic revision.

perform agricultural work. The background displays the outlines of a mountain relief on the horizon, probably the actual Serra Leone.

This side of the coin also includes a double English inscription in capital letters. In the exergue one finds the following motto in the form of an arch: *we are all brethren*.

At the bottom, occupying a quarter of the whole surface and separated from the image area by a raised line, a three line inscription forming a triangle reads:

SLAVE TRADE ABOLISHED // BY GREAT BRITAIN // 1807.

At the very bottom of the disk is a signature, inscribed in very small characters: *G.F.P.* As in the case of the reverse side a variety is listed, omitting this signature.²

Slightly off-centre in relation to the obverse, the reverse (Fig. 1b) is occupied almost exclusively by an epigraphic Arabic field, divided into two unequal parts (2/3 vs. 1/3). These are separated by a line similar to the one found in the face and by two palm tree branches lying flat. They cross each other and are tied by a complex knot.



Fig. 1b

Whereas the second inscription repeats in a single line the motto found on the obverse, the first inscription is four lines long and bears the following text³:

It was abolished < the trade > // of slaves in England // in 1807 of Jesus' era // during the rein of King George III.

Again at the very bottom of the disk there is a signature in very small characters: *J.P. FECIT.* As in the case of the obverse there seems to be a variety without this indication.

² As reported by Vice/Pridmore 1975 and found in Eimer's catalogue, p. 125, # 984.

³ For the Arabic text together with some linguistic observations, see the *Appendix*.

The medal's issue and its historical context

The well documented study by Vice and Pridmore⁴ shows this medal to be really a penny token, fifty thousand of which were struck at the Soho Mint House, South West of London, in 1814. The designer was J. Philpp (*sic* = *JP* in the reverse), who worked for the house owned by Matthew Boulton, Birmingham. The firm had ordered the engraving from a man called G.F. Pidgeon (= *G.FP* in the obverse),⁵ who first complained for not having been sufficiently well paid and then because the mintage was not faithful to the original. The minting was commissioned by the philanthropist and abolitionist Zachary Macaulay,⁶ who was the governor of Sierra Leone between 1794 and 1799 and the secretary of the Sierra Leone Company until its effective dissolution in 1815. He used to order from the same mint house the coins current in the island.

In fact, the company's dissolution had already been authorised by the British Parliament since 1808, thus allowing the territory to be turned into an English colony (!) within seven years. But a year before this deadline, that is seven years after the Abolition Act, the token was struck. It was precisely the year of the Vienna Congress, where England succeeded in extending abolition of the slave trade to all European countries!

In any case the difficulties involving the circulation of national currency and coins persisted, despite integration of the African territory into the emerging British Empire. Macaulay, now a simple but influential trader, was lead to revive a Company's ancient practice by putting into circulation a local low value coin replacement, as was common practice at that time in the home country itself. The purpose was to facilitate the trading of products in his many warehouses and stores spread throughout West Africa. Instead of the simple hand shake on the reverse of the older coins (Fig. 2) we find now on the obverse – in a direct line with the abolitionist ideal so dear to Macaulay – two men in full stature shaking hands against an evocative background of the physical and human landscape of the country.

⁴ Vice/Pridmore 1975. In this study we may find a fair amount of information, historical and otherwise, about the issue of this coin, besides the different personalities and institutions that appear in this paragraph. Re Z. Macaulay (1768 1838), in particular, see also Fyfe 1962: *passim* (index, p. 751b), were other references to his large family. Check also the site of the Birmingham Museums and Art Gallery (BMAG) under <http://www.bmagic.org.uk/objects/2001N37>.

⁵ This is the correct information made available by the BMAG and attested by virtue of the attached biographical notes, whereas Vive and Pridmore ascribe the engraving of the corresponding side to each of the persons mentioned, while providing no information about the designer.

⁶ Actually on behalf of the Macaulay & Babington Company. Thomas Gisborne Babington was Macaulay's nephew and became an associate soon after the enterprise was created; see Vice/Pridmore 1975: 279b; Fyfe 1962: 166-167.



Fig. 2

The references to the Company and to “wild” Africa on the obverse of the old coin were omitted anyhow, to give place, on the reverse, to the famous declaration announcing a new era of “fraternal” cooperation and indigenous prosperity.

Again, according to the two English authors other issues were made in the years 1830-1832⁷: struck from bronze, gilded or otherwise, or even made of silver – in either case with certain changes in weight and size or even in the legends.⁸ By 1987 the approximate quotation values in London were as follows: £ 32 for the first issue; £ 35 for the later bronze issue; £ 180 for the same one, but in silver (Eimer’s catalogue).

Besides the previously discussed commercial purpose, this medal is, in one way or another, part of the propaganda and commemoration cycle of the Abolition Act. However, we do not find many medals in this cycle. In Eimer’s inventory only two others are to be found beside ours, and were probably issued in England as a tribute to William Wilberforce (1759-1833) and William Roscoe (1753-1831): two further philanthropists and abolitionists who were deeply engaged in African issues, indeed trading business – note it!⁹ On these medal’s faces, each bore an engraved bust and, on the reverse, the subjects represented had nothing to do with Africa or the original scenery found in our medal from Sierra Leone. It would certainly be interesting to compare this representation with the whole iconography developed around the abolitionist ideal, but this falls outside the limits of the present paper.

And what is Arabic doing in that context?

Islamic tribes, of which the Temnes is one of the most important, and against whom, by the way, several wars had broken out, populated the northern territory of Sierra Leone where the penny token chiefly circulated.¹⁰ But our company traded with a large part of West Africa,

⁷ In Eimer’s catalogue, we find 1850 instead of 1832. But the cluster “1830-1850” is preceded by ‘*c[irca]*’ and the author mentions the Vice and Pridmore’s article as the only source. Consequently, we believe it amounted to a simple error. Besides, Fyfe 1962: 548, tells us that the company in question was liquidated in 1842!

⁸ The political and economic circumstances of these new issues are not at all clear. The elements gathered by Fyfe 1962: 187 (see also pp. 203-4) for those years are largely unfavourable to the idea of these issues. The latter, especially the ones made from silver, should belong to a quite earlier date!

⁹ Eimer’s catalogue, # 983 and # 985. About Wilberforce, see Fyfe 1962: *passim* (see the index, p. 771b).

¹⁰ Fyfe 1962: *passim* (see the index, p. 767b).

where other populations were Muslim, as the Fulanis and the Hawsas. Now, the only written language accessible to all these peoples was Arabic by virtue of Islam.

Moreover, as slavery and the slave trading practice were largely in force among these populations, as well as in the remaining European colonies of that region, circulation of the English medal served the dual purpose of broadcasting the abolitionist ideal and of presenting the British nation as a more “fraternal” and constructive alternative to other European nations established in these territories.

Ambivalence of a humanitarian ideal

The clear connections between the Act of Abolition and commercial development together with colonial domination should have been noted by now.

Let us look closer at the propaganda discourse underlying the medal in review, or rather the modifications introduced in the engraving of the penny token common before the “glorious” Act of 1807:

1. What is striking is the contrast between the sobriety of the latter and the exuberance of the new metal piece, which could even serve as an appealing pendant.
2. Instead of the wild naturalistic representation, with the lion in the forefront and the mountain in the background, there now appears a rich human and programmatic iconography, enhanced by means of the magic of the word – a dimension that was missing until then.
3. In order to ascribe the rightful space for the solemn proclamation of the Abolition Act, the contents of both sides of the old coin were combined on the face of the new one, thus freeing the whole other side for that purpose.
4. Instead of the simple hand-shake without faces (on the back), one finds on the front side two men of both continents, displaying their full physical stature and socio-cultural background.
5. By depicting the village and the dancing in the background, a humane touch was added in contrast with the wild landscape mentioned above.
6. The same may be said of the representation of agriculture, which also points to the country’s new development prospects.

Behind all the humanistic and solidarity propaganda (“We are all brethren”...) focusing on the celebrated Act of Abolition, it seems there is an intention to mask the unilaterally decreed colonization of the territory, as well as the virtually absolute hegemony of the “recy-

pled” owner company. Rather than talking of local development, focusing on the agriculture issue, was there not, after all, the intention to promote paid work, by exploiting a (cheap) workforce, as an alternative to the current slavery, which was untenable for Britain?

There is a debate regarding the real weight of a humanistic ideal in motivating the abolition, first of the slave trade (1807) and later of slavery itself (1833). I am not qualified to discuss the matter in depth. However, our previous appointments together with the very fact that the British Empire attained almost world hegemony precisely in that century leave us considerable food for thought.

After the economic achievement of the English industrial revolution of the previous century, attained through wanton exploitation of mainly national popular forces, the same model was to be applied now to the “primary sector”: the intensive agriculture of the occupied or colonised land based on a paid foreign force, mostly African. And if the successive repetition of the British parliament’s promulgation of the Act of Abolition (1824, 1843, 1873), or other treaties signed in the context of European conferences (1814 etc.), did not suffice to internationalise the principle and make it effective, the country will not tolerate the “disloyal competition” of noncompliant nations. Therefore, without any international mandate, the powerful British Navy by virtue of the “West African Squadron” took to policing the Atlantic, the crucial point for the well-known trade. It is said that thousands of ships were seized as booty and thousands of slaves either freed or thrown into the sea (!).¹¹

One could find a parallel in the second half of the 20th century in the promotion, mostly conducted by the United States of America, of the rights of peoples to self determination. After its triumphant involvement in the Second World War, with the European nations’ resources drained, the great American “civilising mission” was to forge ahead by challenging classical colonialism and offering the peoples, mostly African and Asian, their much sought after liberation. What was happening meanwhile in Central and South America with the Yankees’ hegemonic plots and aspirations had no relevance to the issue! The important thing was to clear the path for North Americans to dominate the world in their own way, using different and always disguised strategies. And the following scenario was swiftly accomplished: complete hegemony of the American dollar; supremacy of the American multinationals; free access to energy sources; universal military presence. But all the humanitarian claims employed to achieve imperialistic domination and expansion were promptly exposed with the Second Iraq war, as is all too familiar. Moreover, the ongoing Egyptian revolution that broke out this year, more than any other, has further demonstrated the kind of dictatorship the Americans used to assure political stability, which, after all, serves their own interests.

¹¹ The case of Portugal for example is described in Marques 2004, Ch. 7. In pp. 127-31 the author presents shortly the aforementioned academic discussion together with the pertinent bibliography.

Appendix

Philological comments on the Arabic legend

The first Arabic text inscribed on the reverse side of the penny token is as follows:

<i>Wudhira < bay' ></i>	It was abolished < the trade >
<i>al-'abīd fī al-īngl[a]nd</i>	of slaves in England
<i>fī ١٨٠٧ mina al-sanah al-'īsawīyyah</i>	in 1807 of Jesus' era
<i>fī 'ahdī al-sultāni jārjī al-thālithi</i>	during the rein of King George III

The second text in a single line gives the following Arabic equivalent of the motto engraved on the obverse: *Innā kullun ikhwatun* (We are all brethren).

The texts are only partially vowel marked, including in case-endings, whereby we have no clues as to the precise criteria of this hesitant procedure. Due to the quite random location of the corresponding diacritic marks, we think that the engraver's work did not accurately follow the original model, having slipped few marks.¹² He would have been guided by aesthetic considerations, such as the harmonious organization of free space¹³ – in any case a very common practice in Arabic calligraphy. Our transliteration, given above, could do no more than follow the strict linguistic rules, with the exception of the case-endings, where we followed the original options. As the legend is reproduced in Fig. 1b, one might refer to it for any verification or more thorough analysis.¹⁴ Let us, however, address the following points:

1. Attention should be drawn to the absence of any *hamz* mark in the text. On the three occasions where it should have appeared under the *alif* (*al-'Ing(a)land*, *'innā* and *al-'ikhwā*), there is only a *kasra*.

At the beginning of the second line, one finds the aberrant case of the *alif* of the definite article with a *ḍamm* mark¹⁵. As this is not repeated in all other cases of *alif al-waṣl*, I deem it stands for the original end-vowel of the previous word *bay'*.

2. The double *ḍamma*, which appears a couple of times, is generated by two overlaid marks, the second inverted as found in certain manuscripts or ancient printings.
3. On line 3 the *tā' marbūṭa* appears twice written without dots and also without end-vowel.

¹² Oppositely, a *kasr* mark appears lost between the first and the second lines.

¹³ Along this line, see the observation below under # 4.

¹⁴ In addition to the sample at issue (Fig. 1b), we checked the reproduction of the sample 2001N37 of the BMAG's collection and the transliteration given in Vice/Pridmore's paper (p. 279a) of the sample at their disposal.

¹⁵ Consequently reproduced in Vice/Pridmore's transliteration.

4. In the word *sulṭān*, line 4, the *ḍamma* precedes the *shadda* instead of hanging upon it and therefore appears above the *lām* of the article. This is clearly due to reasons of space and the aesthetic characters distribution alluded to above.
5. In the proper name *Jārj* ([*Djārdj*] George), the right case-vowel should have been *fatḥha* instead of *kasra*, in accordance with the bi-partite flexion rule for foreign names.

Generally speaking, the English was too literarily translated into Arabic, which explains why several lexical, idiomatic or syntactic errors occurred:

1. The correspondence between *wadhira* and “to abolish” is not evident. The verb, as such rarely used, in fact means “to let, leave, stop, cease” or even “to cut” (e.g. meat), but it is used in the imperfect and imperative forms only, and seldom in the passive voice. On the other hand the exact rendering of the English term is rather problematic, because the possible corresponding Arabic verbs *nasakha* and *alghā* relate to religious or legal prescriptions, which is not the case of the slave trade. The common term used today would be the intransitive verb *baṭala*, or its second or fourth verbal form *baṭala/abṭala*, passive voice *buṭila/ubṭila*.
2. The term “trade” is wrongly rendered by *bayʿ*, which means simply “sale”. *Tijāra* or *taswīq* should have been chosen.
3. The preposition *fī* “in, inside” in no way corresponds to the English *by*, as expressed in the obverse side. As it is written, the phrase implies the idea that the abolition concerns the English territory, not that promoted *by* England.
4. Even if *Ing(a)land* phonetically reproduces the native form for the country’s name, it is the French or Italian nomenclature that already prevailed at that time: *Ing(a)latirrā*. In both cases we should, at least in the origin, assume the influence of a local language where the Arabic palatal phoneme /ǧ/ = [dj] had the phonetic value of the European /g/ = [g]. On the other hand, we question the use of the definite article, which is neither a regular feature in Arabic nor in English.
5. When writing dates in Arabic, one should always put the specification *sana* “year” before the calendar year number (given in letters or figures). On the other hand, one must mention that it referred to the Christian era and not to the Islamic or Hegira counterpart. The translator-author worked out the artificial formula “of the year of Jesus” using: (i) the preposition *min*, instead of *li-*; (ii) the word *sana* in the singular form for “era”, instead of the plural *sinūn*, in this case *sinīn* (gen.); and finally (iii) creating the neologism ‘*isawiyya*: a relative adjective (*nisba*) formed from the Koranic name of Jesus (‘*Isā*) instead of the name common among the Arabic-speaking Christians, which is *Yasū*. Anyhow, nowadays as well as in the Middle Ages, both Muslims

and Arab-speaking Christians prefer to refer to the *mīlādiyya* year, that is “of the Nativity”. Hence, one should have written: *fī sanat 1807 mīlādiyya* or *li-sinī al-mīlād*, or even, for the sake of the African Muslim readers who might not know the true meaning of this word: ... *li-sinī mīlād ‘Īsā (‘bn Maryam)*.

6. To suggest the long vowel of the name *George*, one should have chosen the /ū/ (mostly [ō] in closed accentuated syllables) and not the /ā/. One may well find, in some phonological circumstances – including this one – a dialectal variant that pronounces the last case as [ō]. However, in our opinion it would not have been known to the author of the Arabic text. Could this choice of the /ā/ reflect a certain wide-open English pronunciation of the time [ā]?
7. We should also point out the use of the word *sulṭān* (originally military or political “ruler”) for “king” instead of *malik* – the designation that the Arabs have always applied to non-Muslim rulers. Nonetheless, at that time it was not rare to find the correspondence chosen here in texts of European or even Arabic origin, but rather to render “emperor”.
8. Finally, in the Fraternity motto, the determinative *kull* “all” should have been constructed with the suffixed personal pronoun: *kullu-nā*.

In conclusion, it is evident that this set of errors or linguistic inaccuracies substantiate the inadvertence of a non-Arabic speaking translator or author, who should be, in this case, an English Arabist.

Bibliography

- EIMER, Christopher, *British Commemorative Medals and their Values*. London: Seaby, 1987 (Eimer’s Catalog).
- FYFE, Christopher, 1962, *A History of Sierra Leone*, Oxford, University Press.
- MARQUES, João Pedro, 2004. *Portugal e a Escravatura dos Africanos*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- VICE, D.; PRIDMORE, F., 1975. “Sierra Leone Penny Token 1814. Issued by Macaulay & Babington, African Merchants”, *The Numismatic Circular* (London: Spink), July-August, 279-81.

ANTROPOLOGIA COM HISTÓRIA

PRESENÇAS HISTÓRICAS PORTUGUESAS EM LARANTUKA (INDONÉSIA ORIENTAL)

Alice Viola

*Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
da Universidade Nova de Lisboa*

Introdução

Um dos efeitos mais duradouros da expansão colonial foi, por certo, a miscigenação cultural e biológica. No “império português do oriente” a emergência de populações híbridas, “mestiças”, resultou em parte da política de casamentos mistos implementada pela coroa a qual concedia privilégios aos homens que permanecessem nos territórios conquistados ou ocupados e casassem com mulheres locais. É assim que a partir da era de seiscentos foram surgindo ao longo das principais rotas comerciais do Índico e da Insulíndia novos aglomerados populacionais onde as características das culturas locais se articulavam com traços específicos da cultura portuguesa de então.

Neste artigo elaboro alguns dos dados duma pesquisa ainda em curso sobre uma dessas realidades compósitas, de composição luso-asiática, localizada na região de Larantuka, na Indonésia oriental. Tendo por base materiais recolhidos no terreno o propósito é, essencialmente, atender a alguns dos modos como a presença histórica dos portugueses em Larantuka é representada e reelaborada no presente.

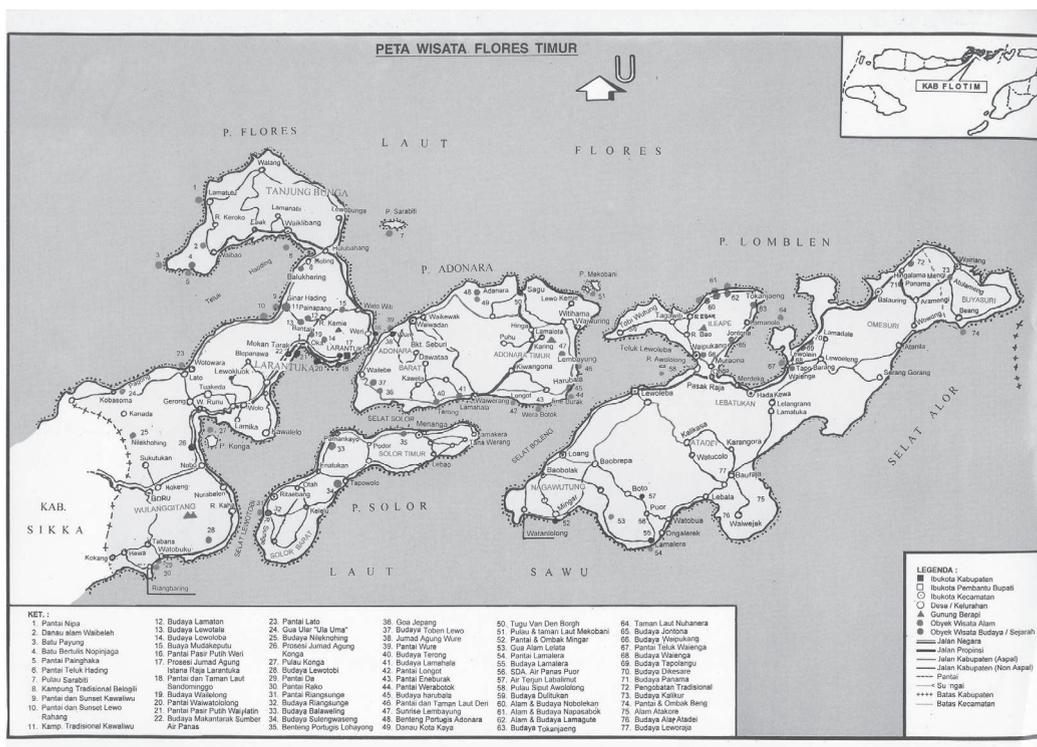
Larantuka

Larantuka foi desde o século XV o centro político dum reino, com o mesmo nome, de fronteiras algo imprecisas no extremo oriental da ilha de Flores, no arquipélago indonésio da Sunda Menor. Na sua génese limitara-se a um pequeno núcleo de aldeias localizado na encosta sul da montanha *Ili Mandiri*, ao qual foram mais tarde sujeitos outros dez domínios que se estendiam às ilhas fronteiriças de Adonara, Solor e Lembata¹ (ver mapa).

Com a independência da Indonésia (declarada em 1945 e reconhecida em 1949) a organização política tradicional foi substituída por um nova ordem administrativa. Larantuka manteve a sua posição de sede do governo, de capital, mas o antigo reino converteu-se no distrito de Flores Oriental (*kabupaten Flores Timur*) e o poder político dos reis e chefes locais

¹ Barnes 1996:30; Dietrich 1984 e 1989.

foi transferido para uma outra figura, o regente ou administrador. Não obstante, as estruturas tradicionais de poder mantêm ainda hoje um importante significado ritual e simbólico e os clãs aristocráticos, *suku ama*² – em especial as linhagens dinásticas, *suku raja*³ –, continuam a deter um estatuto distinto e privilegiado na sociedade local.



Distrito de Flores Timor (FLOTIM). Departamento de Turismo do distrito de Flores Timor, 1998.

Portugueses em Larantuka

Da segunda metade do século XVI até ao início do século XVIII, Solor, e mais tarde Larantuka, em Flores, foram o centro da presença portuguesa na parte oriental do arquipélago

² A expressão *suku ama* significa literalmente “clã/pai” e denota os clãs fundadores e proprietários das terras de uma dada aldeia ou comunidade. Hoje em dia os clãs locais (grupos de descendência de filiação patrilínea) estão dispersos pelas diversas aldeias constituintes da cidade de Larantuka mas antigamente muitos dos clãs estavam representados numa só localidade, com a qual se identificavam (Barnes 1976: 86-87; Graham 1991: 292).

³ *Suku raja*, expressão que designa os “clãs reais”. Em Larantuka o uso do termo sânscrito *raja* como denominativo de “rei” remonta à época pré-cristã quando o hinduísmo e o budismo depois de se estabelecerem em Java (séculos 5-8) se dessimaram (a partir do século XIV) por várias regiões do arquipélago indonésio (Coedés 1948; Hall 1994 [1955]: 12-74; Supomo 1995: 294-299)

malaio-indonésio. Os interesses portugueses na região eram a um tempo a evangelização e o lucrativo comércio do sândalo proveniente da ilha vizinha de Timor. Daí que o grosso dessa presença fosse composto por mercadores e missionários católicos, da ordem dominicana. O estabelecimento incluía ainda alguns soldados e marinheiros portugueses, naturais cristianizados e mestiços. Estes últimos, conhecidos na historiografia europeia por *portugueses pretos*, *topasses* ou *larantuqueiros*, eram os descendentes das uniões entre homens portugueses e mulheres asiáticas, oriundas sobretudo da área Solor-Flores mas também de outras praças portuguesas do Oriente como Índia, Macau e sobretudo Malaca.⁴

Larantuka manteve-se oficialmente ligada a Portugal até 1859⁵ mas a sua importância como centro religioso e comercial português na região terminara muito antes; já desde 1702 que esse papel passara a ser assumido por Timor, primeiro por Lifau na parte noroeste da ilha e algumas décadas depois (1769) por Díli, a nordeste.

Muito embora tal transferência tenha implicado alguma migração da comunidade luso-asiática de Flores para Timor, uma parte considerável destes grupos e/ou dos seus descendentes terá permanecido em Larantuka e em povoados costeiros vizinhos. Evidência disso é a permanência na área de elementos culturais cuja origem remonta à presença e/ou ao período portugueses.⁶ Designadamente: a existência duma variedade distinta do malaio influenciado a um tempo pela língua local, o *lamaholot*, e pelos léxicos português e neerlandês; o uso generalizado de nomes de família portugueses; um repertório de narrativas históricas que contam como os portugueses e seus afiliados vindos de Solor, de Malaca, e mais tarde de Makassar que se refugiaram e fixaram no litoral de Larantuka; e ainda um conjunto de tradições católicas específicas. Entre estas importa destacar: uma irmandade instituída pelos frades dominicanos, a *Konfraria* (ou Confraria) *Renya* (Rainha) *Rosari* (do Rosário), uma forte devoção à Virgem Maria, um elevado número de objetos de arte sacra, um repertório de cânticos e preces em português arcaico e a forma particular de algumas festividades religiosas, nomeadamente as que celebram a Páscoa.⁷

Procissão de Sexta-Feira Santa em Larantuka

Em Larantuka os rituais que recordam a paixão, morte, e ressurreição de Cristo são os mais importantes do calendário litúrgico e onde os componentes do legado religioso português

⁴ Abdurachman 1983: 95-107; Barnes 1984: 210 e 223; Boxer 1947: 10.

⁵ Em 1859 Portugal e os Países Baixos assinaram um tratado de delimitação de fronteiras nas ilhas de Solor e Timor (*Diário do Governo* 1850-1900 “Tratado de demarcação de fronteiras de Timor”).

⁶ Daus 1989:54-57; Pinto da França 1985.

⁷ Abdurachman 1983:113-114; Aikoli, A.J. F. 1998; Konfreria Renya Rosari 1999; Daus 1989: 48. Fernandez 1984; Fernandez & Suban Tukan 1997; Hofsteed 199; Graham 1991:6-9; Kumanering 1981; Pinto da França 1985.

adquirem uma particular visibilidade. A *Konfraria Renya Rosari* (ver foto 1) é a principal organizadora e protagonista das cerimónias da *semana santa* (como é ainda ali designada) que se iniciam no *Minggu Palma* e se prolongam até *Minggu Alleluia*. Sem me deter aqui nos inúmeros momentos e atos devocionais que têm lugar ao longo da semana abordarei em seguida alguns dos aspectos da cerimónia principal, a procissão de Sexta-Feira Santa, que melhor iluminam o significado cultural distintivo que esta tradição católica assume em larantuka.



Foto 1. © Viola

A procissão na Sexta-feira de Páscoa – *Sesta Vera* ou *Sesta Pera*

A procissão na Sexta-feira de Páscoa (*Sesta Vera* ou *Sesta Pera*) é o cartão postal não só da cidade de Larantuka como de todo o distrito de Flores Oriental. Em brochuras e catálogos turísticos locais, nacionais e internacionais (basta ir à *net*), ou em publicações ilustradas sobre a cultura e a história da Indonésia, constam frequentemente imagens da procissão de Sexta-Feira Santa em Larantuka, que a apresentam e promovem como um emblema do carácter distintivo da cultura regional, conferindo-lhe assim o estatuto de objecto turístico. Um dos eixos em que assenta essa especificidade é a origem portuguesa do catolicismo local.

Todos os anos milhares de peregrinos vindos de vários pontos do arquipélago indonésio, e principalmente da região de Flores-Solor, afluem a Larantuka para assistir às cerimónias pascais. Os muitos naturais que vivem migrados noutras regiões da Indonésia ou emigrados na Malásia e em Singapura⁸ procuram combinar as suas visitas anuais com a Páscoa e são sempre importantes financiadores de vários eventos.

⁸ Graham 1991.

Ao cair da noite os devotos que durante toda a tarde foram afluindo à igreja catedral dão início à procissão. Durante quatro horas aproximadamente o esquife com o corpo de Cristo e um andor transportando a imagem de *Mater Dolorosa* são levados a percorrer as ruas da cidade num itinerário preestabelecido durante o qual protagonistas e peregrinos seguem uma ordem prescrita e escrupulosamente mantida.

Trata-se dum evento de grande impacto onde uma multiplicidade de elementos se combina e lhe confere uma intensidade dramática e uma atmosfera quase barroca que denunciam as suas remotas origens ibéricas.

Porém, esta manifestação do catolicismo popular longe de se reduzir à mera emulação dum legado setecentista, é antes o resultado complexo de diversos ingredientes e processos de filtração e apropriação onde tanto a matriz católica portuguesa como a mundivisão *lamaholot* têm um papel estruturante.

Uma das especificidades da procissão em Larantuka diz respeito ao número e significado das estações que pontuam o itinerário do cortejo. Na sua forma canónica o percurso da representação dos sofrimentos de Jesus durante o caminho para o Calvário, também designada “Via Sacra” ou “Via da Cruz”, compreende quatorze estações ou etapas, cada uma das quais evocando uma cena da “paixão de Cristo”. Em Larantuka contam-se apenas oito estações, designadas localmente pelo termo *armida*⁹(ver foto 2).

Cada uma das oito ermidas está sob a responsabilidade duma secção particular da cidade¹⁰ e de um ou mais *suku* (clás) nela residentes, em geral o dos donos da terra e fundadores do povoado. As oito unidades espaciais (aldeias) e sociais (clás) representadas são sempre as mesmas, não havendo qualquer sistema de rotatividade anual com outras das dezassete aldeias que integram hoje a cidade.



Foto 2. © Viola

⁹ F. K. Fernandez 1984: 32.

¹⁰ Estas secções eram em tempos aldeias distintas e, embora a dada altura tenham sido incluídas no perímetro urbano da cidade, mantiveram o estatuto administrativo e a designação de aldeia (*desa*).

Nas exégeses locais¹¹ a lógica subjacente a este arranjo específico, em oito ermidas, é articulada em termos da organização tradicional do reino de Larantuka e da sua história num período particular: o da introdução da fé católica pelos missionários e portugueses, da conversão dos primeiros chefes locais e da chegada dos refugiados do que fora a “Malaca portuguesa”.

As oito unidades (espaço-sociais) que pontuam o percurso da procissão são reconhecidas na tradição oral como as constituíntes nucleares do antigo reino de Larantuka: seis formando o centro político e territorial e duas situadas nos seus limites com a função de guardar as fronteiras este e oeste do reino.¹² É o protagonismo histórico destes oito clãs (*suku*) e respectivos povoados, o seu papel na formação e história do domínio e o seu estatuto de proeminência social no passado da sociedade local que explica e legitima no presente o seu papel cerimonial na procissão.

Outro elemento que fundamenta a prerrogativa ritual destes *suku* é a posse de objectos de culto: cada um dos lugares a que corresponde uma estação é proprietário e responsável por um *tori* (lugar sagrado), ou seja, um santuário ou mesmo capela onde estão guardadas peças religiosas (imagens de santos, cálices, crucifixos, etc.) relacionadas com a introdução do catolicismo e com presença portuguesa. A história oral dos clãs aí residentes relata como, em dado momento, os seus antepassados ficaram na posse de tais objectos de culto.¹³

Um aspecto importante destas narrativas é o facto de exprimirem uma preocupação particular com as origens (dos antepassados primordiais, dos nomes, dos lugares de origem e derivação, de itens culturais, etc.). Este interesse e discurso sobre as origens é reconhecido como sendo um dos traços distintivos das sociedades da Indonésia oriental e tem sido objecto duma extensa lista de estudos conduzidos no âmbito de um programa de pesquisa comparativa e pluridisciplinar sobre o mundo austronésio, conduzido pela Universidade Nacional da Austrália desde o final dos anos oitenta do século passado, e onde pontifica a figura tutelar de James Fox.¹⁴ Como tais estudos têm demonstrado, essa epistemologia das origens (Fox 1996: 132) é socialmente construída com o propósito de estabelecer processos de diferenciação social, isto é de determinar quem, num dado grupo ou prática social, tem a precedência (Fox 1988, 1995 e 1996).

No caso em estudo, os *suku* de Larantuka associados às oito *armidas* são classificados em duas categorias distintas quanto ao seu lugar de origem: a) os habitantes originais da montanha Ili Mandiri, descendentes do casal mítico e antepassados primordiais de todos os povos

¹¹ Tais exégeses encontram expressão nas narrativas orais sobre a origem dos diversos *suku* e lugares de Larantuka, nos comentários a essas narrativas, bem como em várias publicações locais sobre as tradições da Semana Santa.

¹² Konfreria Renya Rosari 1999:15-16; Fernandez e J.S. Tukan 1997: 36-38; Heynen 1876a: 75-80, 1876c: 43-44 e entrevistas aos responsáveis das diferentes ermidas (2000 e 2001).

¹³ Idem.

¹⁴ As parcerias mais significativas têm ocorrido entre a antropologia, a linguística e a arqueologia.

da região¹⁵; b) os imigrantes de Este e de Oeste que, obrigados a abandonar as suas terras natais procuraram refúgio em Larantuka, os primeiros procedendo de outras ilhas do arquipélago e os segundos vindos da China, Java e Malaca. Na memória colectiva o lugar de origem predominante desta segunda categoria de imigrantes é, sem dúvida, Malaca. Mesmo os grupos de descendência cuja origem é situada algures na Indonésia oriental como Savu, Roti, ou mesmo outras regiões de Flores (Ende), assumem-se na maioria das vezes como gente de Malaca que terá permanecido temporariamente naquelas terras durante a longa jornada que por fim os levou a Larantuka.

Nos clãs autótones é o seu estatuto aristocrático, a sua autoridade política e ritual – fundada na posse da terra e/ou na sua relação genealógica com os antepassados fundadores do reino – que lhes garante, num momento posterior da sua história, legitimidade enquanto representantes da nova fé e guardiões de símbolos católicos.

Nos grupos imigrantes, ao invés, é a posse de objectos religiosos comprovativos da sua condição de católicos bem como as suas aptidões bélicas e técnicas particulares (é-lhes creditada a introdução do ferro, do aço e de técnicas de pesca)¹⁶ que lhes permite obter dos clãs indígenas permissão e terras para se instalarem bem como prerrogativas político-cerimoniais.

As representações orais que articulam a história dos grupos imigrantes e indígenas com a história do próprio reino contam ainda como o primeiro rei católico de Larantuka, *Ola Ado Bala*, depois de ter sido baptizado, reuniu os chefes dos clãs autótones e os líderes dos grupos estrangeiros e investiu-os de responsabilidades especiais na propagação da fé católica nas suas aldeias. Como símbolo desse ofício apostólico-cerimonial atribuiu a cada um dos grupos uma ermida.¹⁷

Com este gesto, isto é ao conferir aos grupos imigrantes responsabilidades religiosas na prática da fé católica e ao distribuir os símbolos dessa nova fé pelos chefes dos clãs indígenas, o rei (*raja Larantuka*) procede à incorporação e legitimação de elementos estrangeiros (uma nova fé, novos ícones sagrados, imigrantes) na ordem político-social e cerimonial preexistente e reitera, simultaneamente, os mecanismos e agentes tradicionais de autoridade e de poder.

Noutras versões da memória colectiva, curiosamente, a distribuição dos objectos de culto terá sido empreendida pelos missionários e não pelo *raja*. Como se lê numa publicação da Confraria local:

Na cultura Lamaholot cada suku possuía um pilar de pedra simbolizando o antepassado primordial e a origem do grupo. Sabendo disso os missionários dominicanos deram a cada suku convertido ao catolicismo uma cruz ou estátuas sagradas para substituírem os pilares

¹⁵ Dietrich 1989: 27 e 1995: 112-149; Seeger 1932: 79-80; Heynen 1876a: 70-74; Konfreria Renya Rosari 1999: 14.

¹⁶ Graham 1985: 122.

¹⁷ Entrevistas durante visitas ao terreno (Larantuka) em 2000 e 2001.

de pedra. As casas ou lugares onde as imagens foram colocadas designavam-se *Tori* (lugar sagrado). O *Tori*, que pertencia a certos *sukus*, tornou-se o centro da aldeia (...). Assim surgiram as armidas na procissão de Sesta Pera em Larantuka (Konfreria Renya Rosari 1999: 15).

Desta forma, quer ao nível performativo como conceptual, um dos significados atribuídos à procissão de Sexta-feira Santa é o da reencenação do processo histórico de reconstituição do domínio de Larantuka, enquanto unidade política-religiosa, após a introdução do catolicismo. Quer esse processo seja visto por uns como um gesto integrador operado pelo centro político do reino e, por outros, como um conquista espiritual dos prosetistas católicos.

Nota final

O argumento implícito desta exposição é que algumas das ideias e formas culturais europeias transmitidas em tempos remotos por padres e leigos portugueses, uma vez introduzidas e adoptadas, foram apropriadas pelas comunidades locais. Com o tempo a dicotomia inicial entre ideologias estrangeira e nativa deu lugar a uma reconstrução dinâmica de ambos os sistemas de representação. A interação histórica entre devoções cristãs, veiculadas pelos portugueses ou indivíduos a eles associados, e as mundivisões indígenas resultou em efeitos de influência recíproca que contribuem decisivamente para a especificidade da identidade religiosa da presente Larantuka.

O empenho colectivo com que é hoje preservado e celebrado o legado histórico *portugis*, no qual se inclui a dramatização da paixão de Cristo de que aqui me ocupei – empenho expresso por exemplo na proliferação de publicações locais dedicadas a vários dos seus componentes – tem um significado político implícito que importa enunciar: o da representação e valorização de traços da cultura de Larantuka como singulares e específicos.

Nessa medida evidencia paralelismos com o que se verifica na comunidade crioula de base portuguesa de Malaca (os *kristang*) e que Brian O’Neill (1997) designou como “mecanismo de estratégia identitária” (ver também O’Neill neste volume): como ali, a origem portuguesa de algumas das instituições e práticas do catolicismo tradicional de Larantuka legitima tanto a sua alteridade cultural face aos outros grupos etnolinguísticos regionais e nacionais, quanto a sua especificidade religiosa em relação a outras comunidades católicas.

Bibliografia

- ABDURACHMAN, Paramita, 1983, “Ata Kiwan, Casados and Tupassi, Portuguese settlements and Christian communities in Solor and Flores (1536-1630)”, *Masyarakat Indonesia* N.º 1, 83-117.
- AIKOLI, Arnoldus Fernandez, 1998, *Devosi tradisional di Nagi*. Larantuka (edição de autor).
- BARNES, Robert, 1976, “Solorese”, em Frank Lebar (ed.) *Insular Southeast Asia: Ethnographic Studies, Section 2: Java, Lesser Sundas, and Celebes*. New Haven, Connecticut: Human Relations Area Files, Inc., 75-100.
- BOXER, Charles. 1947. *The Topasses of Timor*, Mededeling Vol.73 n.º 24. Amesterdão, Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut.
- COEDÈS, Georges. 1964 [1948], *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris, Boccard.
- CÁCEGAS, Frei Luis de (OP), reformada e ampliada por Fr. Luis de Sousa 1866 [1623, 1662 e 1678], *História de São Domingos, particular do reino e conquistas de Portugal*. 3.ª Parte, Vol.4. Lisboa, Typ. do Panorama.
- CATHARINA, Frei Lucas de Santa (OP), 1866 [1733] *História de São Domingos, particular do reino e conquistas de Portugal*. 4.ª Parte, Vol.6. Lisboa, Typ. do Panorama.
- CÉLESTINO, Olinda, 1992, “Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire”, *L'Homme* 122-124, Avril-Déc., XXXII, 99-113.
- CHAMBERT-LOIR, Henri & Reid, Anthony (eds.), 2002, *The potent dead: ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- DAUS, Ronald, 1989, *Portuguese Eurasian Communities in Southeast Asia*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.
- DIÁRIO do Governo, 1850-1900, “Tratado de demarcação de fronteiras de Timor”.
- DIETRICH, Stefan, 1989, *Kolonialismus und Mission auf Flores (ca. 1900-1912)*. Verlag Klaus Renner Verlag, Hohenschäftlarn.
- DIETRICH, Stefan, 1984, “Note on Galiyao and the early history of the Solor-Alor”, *BKI* 140 N.ºs 2/3, Leiden: KILTV, 317-326.
- ENCARNAÇÃO, Frei António da (OP), 1665 *Breve Relaçam das cousas que nestes annos proximos fizeram os religiosos da ordem dos Pregadores e dos prodigios que succederão nas christandades so sul, que correm por sua conta na Índia Oriental*. Lisboa, Officina de Henrique Valente de Oliveira, impressor del Rey. Lisboa, Biblioteca da Ajuda, 29-VI-31, 62f (Não publicado).
- FERNANDEZ, F.K., 1984, *Hari Bae Di Larantuka*. Larantuka, 43p.+ 5 Anexos.
- FERNANDEZ, Felix & SUBAN TUKAN, Johan, 1997, *Ziarah Iman bersama: Ibu Maria Berdukacita; Semana Santa di Larantuka Flores Timur – NTT. Indonesia*. Jakarta, PT.Benza Nola dan Yayasan Putera-Puterii Maria.
- FOX, James, 1996, “Transformation of progenitor lines of origin: patterns of precedence in Eastern Indonesia”, in J.J. FOX & C. SATHER (eds.) *Origins, Ancestry and Alliance: explorations in Austronesian ethnography*. Canberra, Australian National University/Research School of Pacific Studies, 130-153.
- FOX, James, 1995, “Austronesian societies and their transformations” em Peter BELLWOOD, James J. FOX & Darrel TRYON (eds.) *The Austronesians: historical and comparative perspectives*. Canberra, Australian National University /Research School of Pacific Studies, 214-228.
- FOX, James (ed.), 1988, *To speak in pairs; Essays on ritual languages os eastern Indonesia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GRAHAM, Penelope, 1993, “Appropriating the Virgin: icons of authority and relations of power in an eastern Indonesian setting”. ASA IV decennial conference on *The uses of Knowledge: global and local relations*. Oxford.
- GRAHAM, Penelope, 1985, *Issues in Social Structure in Eastern Indonesia* (M.A. dissertation). Oxford, Oxford University.
- HALL, Daniel George Edward, 1994 [1955], *A History of South-East Asia*. Londres, Macmillan Press.
- HEYNEN, 1876a, *Het Rijk Larantoea*. 's. Hertogenbosch.

- HEYNEN, 1876b, *Het Christendom op het eilanden Flores*. 's Hertogenbosch.
- HOFSTEED (OFM), 1990, *Malacca Treasures in Larantuka*. Bandung, Lembaga Penelitian, Universitas Katolik Parahyangan, Jalan MerdekaLembaga.
- HOWELL, Signe (ed.), 1996, *For the Sake of our Future: sacrificing in eastern Indonesia*. Leiden, Center of Non Western Studies.
- KABUPATEN Flores Timor (FLOTIM), 2000, April. *Statistik Flores Timur*.
- KONFRERIA Renya Rosari Larantuka, 1999, *Semana Santa Di Nagi: 400 Tahun (1599-1999)*. Larantuka, Konfreria Renya Rosari.
- KUMANIRENG, Teresia, 1981, "Diglossia in Larantuka, Flores: A study about Language use and Language switching among the Larantuka Community", *3th Konferensi Internasional Linguistik Austronesia Ketiga*, 1-11. Denpasar, Bali.
- LEITÃO, Humberto, 1948, *Os Portugueses em Solor e Timor, 1515 a 1702*. Lisboa, Tipografia da Liga dos Combatentes da G. Guerra.
- LEWIS, Douglas, 1998, "Don Alésu's Quest: the mythohistorical foundation of the Rajadom of Sikka", *History and Anthropology* 11-1: 39-77.
- O'NEILL, Brian, 1997, "Tripla identidade dos portugueses de Malacca", *Oceanos* 32, Out./Dez., 63-83. Lisboa, Centro Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- PINTO DA FRANÇA, António, 1985, *Portuguese influence in Indonesia*. Lisbon, Calouste Gulbenkian Foundation.
- RANGEL, Frei Miguel da Cruz (O.P.), 1633, "Relaçam das Christandades, e Ilhas de Solor, em particular, da Fortaleza que para amparo dellas foi feita: a qual juntamente he mosteiro da Ordem dos Frades Pregadores, e Igreja Matriz das Chistandades". In A. Basílio de SÁ *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, Vol.5, 277-346.
- ROCHA, Leopoldo da, 1972, "As confrarias de Goa", *Studia*, N.º 34-35, 200-437 e 235-419. Lisboa, Centro de Estudos Histórico-Ultramarinos.
- ROUFFAER, Gerret Pieter, 1923/24, "Chronologie der Dominikaner-missie op Solor en Flores, vooral Poeloe Ende, ca. 1556-1638; en Bibliographie over het Ende-Fort", *Tijdschrift Nederlandsch-Indie Oud en Nieuw*, 38-61.
- SÁ, Artur Basílio de, 1954-58, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, Vols.4-5 *Insulíndia (1568-1595)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- SILVA REGO, António, 1949, *História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia, Vol.1. Lisboa, Agência Geral das Colónias.
- STEENBRINK, Karel, 2003, *Catholics in Indonesia, a documented history*, Vol.1 1808-1900, VKI 196. Leiden, KITLV Press.
- SUPOMO, S., 1995, "Indic Transformations: the sanskritization of Jawa and the Javanization of the *Bhārata*" em J.J. FOX & C. SATHER (eds.) *Origins, Ancestry and Alliance: explorations in Austronesian ethnography*. Canberra, Australian National University /Research School of Pacific Studies, 291-313.
- SUSANTO, Budi (S.J.), 1999 (1998), "Christian calendarical rituals", in *Indonesian Heritage: Religion and ritual*. Singapore, Archipelago Press, 128-129.
- VISCHER, Michael P., (ed.), 2009, *Precedence: social differentiation in the Austronesian world*. Canberra, ANU E Press.

ASIA AND EURASIA: NEW TUNES AND LOONEY TUNES IN HISTORICAL ANTHROPOLOGY

Brian Juan O'Neill

*Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa,
Instituto Universitário de Lisboa
Centro em Rede de Investigação em Antropologia*

Jack Goody & New Tunes

In this section I delineate some new lines of research originating in Jack Goody's volume *The East in the West* (1996), translated here in Portugal in 2000 as *O Oriente no Ocidente*. Following this volume, two further books by the same author are also relevant: *The Theft of History* (2006), and *The Eurasian Miracle* (2010). Goody profoundly amplifies our view of Asia, showing the affinities between Orient and Occident in the areas of kinship, a capitalistic business-oriented spirit, scientific inventions, rationalism, individualism, democracy, freedom, the idea of love, and cuisine. The terms Europe and Asia should be substituted by *Eurasia*. Further, each extreme of this mega-continent has undergone advances: the Renaissance and Industrial Revolution in the West, and the invention of paper and printing, gunpowder, and the compass in the East. But there have also been regressions (withdrawal from empire-building by the Ming dynasty in China;¹ the Middle Ages in Europe). These patterns constitute *alternations* within the same continent, evincing forward and backward paces at diverse moments. What does all of this imply? Firstly, that the image of an exotic, remote, and "different" Orient is in fact a fabricated myth. Asia was, therefore, according to this viewpoint, never truly a source of alterity, never really an "Other".

Goody perforates an overweight English balloon. There is nothing "innately" British, European, or Western about capitalism, democracy, individualism, or conjugal love. But the goal is *not* any exaggeration of the East with a concomitant downgrading of the West, but rather further effort towards *re-setting the balance*, via a more distanced global perspective.

Two further volumes do something similar: Andre Gunder Frank's ground-breaking *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age* (1998), and Janet Abu-Lughod's earlier *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350* (1989). What immediately strikes us in

¹ Goody copiously cites the authoritative 27 volume work on China directed by the sinologist Joseph Needham: *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, 1954-2008.

both of these studies are the extraordinarily web-like intricacies of the inter-regional and inter-continental circuits of contact that the authors depict.

All three authors insist on resuscitating the category *Eurasia*, thereby providing a new stage for rethinking earlier historical globalizations and world-systems. For the purposes of this conference, I hail these “new tunes” as a novel development of one form of historical sociology, or alternatively, comparative historical anthropology.

John Hobson & Looney Tunes.

Now, let us inject a little humour into this argument: what do I mean in my title by the phrase “Looney Tunes”? I carefully chose the term for two reasons: firstly, in order to reproduce the rebel, critical, and iconoclastic spirit of a recent book which explodes such categories as Asia, Europe, advancement, the West, and the East. Secondly, my laughter-ridden reading of the pages of this book has transformed my thinking into a caricature mold. I refer to the book *The Eastern Origins of Western Civilisation* (2004), by John Hobson, Professor of Politics and International Relations at Sheffield University, great-grandson of the equally rebel Cambridge economist, John Atkinson Hobson (Schneider 1996). The author wages a relentless battle against the establishment of Eurocentric academics. Hobson goes further than Goody and Gunder Frank; the latter’s modernist critiques are replaced by an intensely *avant-garde* style. The volume is deliberately polemical: reading it is like looking at a painting by Andy Warhol, or like watching the extravagant, exaggerated fashion apparel in the musical video-clips of Lady Gaga.

But why looney tunes? Because, right from the opening pages, the entire cycle of development of Western European dominance turns into a hilarious caricature.

I take delight in surprising the reader (xi)... The present book argues that the East, which was more advanced than the West between 500 and 1800, provided a crucial role in enabling the rise of modern Western civilisation (2)... The European Renaissance and scientific revolution are considered more from the perspective of the Islamic Middle East and North Africa than Tuscany. Da Vinci, Ficino and Copernicus kneel before the likes of al-Shātīr, al-Khwārizmī and al-Tūsī. Vasco da Gama fades into the marginalised shadows cast by the brilliance of Asia... For the majority of the period discussed in this book, Madrid, Lisbon, London and Venice are all provincial backwaters of Baghdad, Cairo, Canton and Calicut. London’s Great Exhibition turns out to be hubris, given that Britain’s industrialisation is but the final stage of the transmission of the much earlier inventions pioneered in China (Hobson 2004: xi-xii).

We know that Cheng Ho (or Zheng He in Chinese) led seven maritime expeditions between 1405 and 1433 throughout the Indian Ocean, providing a kind of counter-model for the Portuguese discoverers almost a century later. Hobson's front-cover illustration sets Columbus' mini Santa Maria (85 feet long) in front of Cheng Ho's enormous treasure-ship (400 feet in length), thus paving the way for further caricatures as we read on. Just note some titles to sections: "The East as an early developer: the East discovers and leads the world through oriental globalisation, 500-1800". The next section ("The West was Last...") has three delicious chapter titles: "Inventing Christendom and the Eastern origins of European feudalism, c. 500-1000", "The Myth of the Italian pioneer, 1000-1492" [Columbus], and "The Myth of the Vasco da Gama Epoch, 1498-c. 1800".

When discussing this chapter with students, I try faithfully to portray Hobson's vanguard spirit, insisting that he does not mean to denigrate the person or the achievements of Vasco da Gama. The point is to *re-situate* the Portuguese discoverer within a wider, more globalistic historical gaze. Hobson stresses Vasco da Gama's antecedents, contemporaries, and most importantly, the magnifications and balloon-effect within Portugal, which has tended to glorify this historic figure. I scribble on the board the essence of Hobson's thesis: remove the capitals and call him "*vasquinho da gaminha*".

These caricatures pile one upon another during Hobson's merciless, implacable deconstruction of hegemonic Eurocentric obsessions. We are led to the query – how can we have been so stupid, for so long? If Europe was one of anthropology's last field terrains, then Goody and Hobson now show us with impressive clarity that "the West" itself, and the Western academic establishment, must be subjected to a *new critical historical anthropology*. Hobson discovers literally hundreds of distorted magnifications. It is these magnifications that turn into looney tunes. As I read on, chapter after chapter, my giggles increased in rate; Hobson succeeded in altering my perception of "my own" Western legacy. The more I read, the more I re-analyzed the West (a veritable 21st century exercise in combating ethnocentrism). So, the more I saw before my eyes a hilarious succession of caricatures.

Of course, two counter-arguments immediately appear. Firstly, neither Hobson nor Goody engages in Europe-bashing; the key goal is resetting the balance between West and East. Edward Said's *Orientalism* broke the ground most clearly back in 1978, but other scholars had argued all of this, decades earlier. Secondly, the point is not to elevate inordinately countries such as India or China. The supreme value of the looney tune, therefore, is its power of heightened awareness. Things have gotten so far out of shape, so distorted and so disfigured, that only a shocking caricature – at once humorous but also vicious – can shake us out of our complacency and myopia.

Malacca Caricatures

Now, how do we propose to apply or adapt Hobson's ingenious model of deconstruction? In a nutshell, here is the gist. There is another level of looney tunes. I have been researching the Creole population of supposed descendants of the Portuguese in Malacca. There is an omnipresent interpretation of everything and everyone there as genuinely, authentically, and truly Portuguese. Residents of the Portuguese Settlement – an urban seaside neighbourhood – trace themselves directly back to Afonso de Albuquerque and his accompanying *colonos* who stayed in Malacca following its “conquest” in 1511. The inhabitants of this *bairro* are variously termed Portuguese Eurasians, *kristangs*, Malaysian Portuguese, the Malacca Portuguese, or simply “Portuguese”. This is not the place to provide detailed examples, but there are many hilarious cases of what I call the “mistaken identity complex”. Everything creolized or *kristang* is taken to be European Portuguese: persons, names, apparel, copied folklore, songs, dance steps, traditions, psychological inclinations, cuisine, nostalgia for Portugal, and so on. Like Cary Grant in the first hour of Hitchcock's film “North by Northwest”, an identity is stolen or obscured, and supplanted by another. But this theft of identity – reminiscent of Goody's title *The Theft of History* – may be strategically planned (as in the film), or purely a spontaneous error. All Creole elements are masked by a reductionist gaze that paints everything as Portuguese, or a relic or archaic remnant of Portugal. Obviously, similar processes are verifiable in places preserving comparable Portuguese Creole languages and culture, such as Diu, Daman, and Cochin in India, or Tugu (Espada 2009) and Larantuka in Indonesia.

Who perpetrates these images? No, not only half a dozen representatives of the authoritarian New State (*Estado Novo*) in Portugal, although the latter bear some responsibility. Nor is luso-tropicalism the only culprit. Other producers of these looney tunes include visitors, academics, sophisticated cultural tourists, silly tourists, local residents themselves, internet sites, and many (although not all) journalists (subdivided into local Malaysian reporters, foreigners, and specifically Portuguese journalists). The levels of ambiguity, strangeness, disjuncture, and contradiction are disproportionately magnified. Virtually everything is Lusified or Lusitanianized. I have called this pattern elsewhere *lusomania*. One could reach the ludicrous conclusion that the population has been, at least for the last half-century, living a complete illusion. The more you read Hobson's argument, the more you end up laughing.

Please do not get the impression that we are only analyzing cartoons! This is not a classic post-modernist model, nor are we only analyzing Paul Rabinow's infamous “representations of representations”. Let me give one example. Who did the *casados* marry, in the sixteenth and seventeenth centuries? How “Portuguese” really was this group during early Portuguese dominion in Malacca? In fact, there was an extraordinary array of ethnic groups involved in this initial mixing process. João de Pina-Cabral and Nelson Lourenço (1993) have documen-

ted precisely the same kind of multiple mixtures in early Portuguese Macau. In addition to the Malays in Malacca, there were Indians of three major origins – Tamil speaking *klings* (*kelings/quelins*) from India’s Eastern Coromandel coast, Gujaratis (*guzerates*), and Bengalis –, Chinese, Javanese (*jaus*), Luzonites or Filipinos (*luçôes*), Burmese (*peguanos*), and an apparently less permanent population of over 5000 Persians, Arabs, and a few Jews.

But – significantly – there were also slaves from two principal provenances: Sumatra and the Eastern Javanese towns of Geresik and Panurakan. Did the Portuguese establish marriage contracts with all of these groups? We do not really know. One surprising conclusion may now be proposed based on Luiz Filipe Thomaz’ pioneering work on this city in the sixteenth and early seventeenth centuries:

It seems that the *casados* were keen to adopt the local custom creating regular slave[s] harems; it is known that one such *casado* kept twenty four concubines. The present Portuguese-speaking community from Malacca has its roots in the mix breed marriages of that time as well as in these extra-conjugal liaisons (Thomaz 2000: 162).

Most of the Malacca Christians – 7,400 at the beginning of the XVII century, according to Manuel Godinho de Herédia – were from Chinese, and chiefly, Indian origin. So, curiously, these Indian converts must be the ancestors of a large part of the present Portuguese-speaking Catholic community of Malacca (*ibid*:123).

Today’s Creole population thus probably arose through the forging of marriages and informal unions *with predominantly Indian and Indonesian slave spouses*.²

Later, the Dutch and British themselves in turn enlarged the marriage pools. So, there were no less than 21 groups with whom the Portuguese Eurasians could have established unions. Why term this population an “ethnic group” at all? It is so multicultural, so creolized, and so hybrid, as to defy the word “Portuguese” itself. Or we can conclude that the term has been a kind of umbrella for five centuries, somewhat like the Church, *incorporating and agglomerating* a potpourri of former or freed slaves, children of concubines, descendants of mixed marriages, and converts primarily of Indian origin. There were thus religious converts, glued to Catholicism, as well as linguistic and cultural converts to the nominally “Portuguese” group, solidified by super-glue. Nor is this indeed a bounded group at all, but rather something like a shifting or floating amalgam. In a former volume also dedicated to Jill Dias, edited by Phi-

² The pool of “indigenous women” with whom the Portuguese are thought to have married is enlarged by Fernandis, Baxter, and Lobato, who include the Orang Asli Manta tribes, the *Baba-Nyonyas* or Straits Chinese, the *chitties*, Armenian merchants, and slaves owned by the Portuguese in Malacca, who “were probably of Javanese, Balinese, Makassarese and Bugis stock” (Baxter 1998:45).

lip Havik, Clara Saraiva, and José Alberto Tavim, Eugénia Rodrigues describes a similar multicultural circus in the Ilha de Moçambique:

Em 1823, o prelado de Moçambique, Fr. Bartolomeu dos Mártires, numa tentativa de categorizar os elementos populacionais da ilha, apontava a existência de “portugueses brancos, ou reputados taes”, “mulatos, ou mestiços”, “filhos de Goa, ou canarins”, “baneanes gentios”, “árabes, e mouros”, “cafres forros” e “captivos”. Mas concluía que a constante comunicação entre europeus, asiáticos e africanos produzira “huma tal confusão de cores, e mistura de sangue, que custa a conhecer huma família puramente portugueza em Mossambique (Rodrigues 2010: 53-4).

In fact – in reflexive terms – how the Malacca population has survived at all up to the twenty-first century with its root epithet of “Portuguese” is itself a kind of humanistic miracle.

Deconstruction of this array of images is not necessarily an anthropological task. I am now working on an interpretive model – thanks to Goody’s and Hobson’s recent books – which I call the “Barcelos rooster trap”. Unless we remove the monomaniac source of light deriving from Portugal (in Bourdieu’s sense of *méconnaissance*), the shadow cast on Malacca will remain Lusitanian. The nationalistic light source defines everything as if it were sifted through a gigantic silhouette of the folkloric icon of the Barcelos rooster, much like the omnipresent silhouette of Alfred Hitchcock’s head in his erstwhile television series. If you shift the source of light, from Malaysia or from India, or simply from an oblique angle, the *galo-de-Barcelos* penumbra disappears. However, we do not propose total removal of Portuguese cultural influences, but rather a re-situating of these elements within a fresh, multiple context. Precisely as in Hobson’s and Goody’s models, we are conducting a balancing act, a re-setting of emphases, and a re-interpretation and correction of former stances and images. Obviously, this pattern also occurs in other Creole cultural enclaves within the former Portuguese empire.

We can now propose a curious conclusion about the category “Portuguese”. Over the centuries, it has agglomerated so many meanings, and the group has assimilated so many different characteristics and diverse ethnic converts, that it can only refer to anything but an originally Portuguese base. I cannot but sit back and laugh, imagining that, once again, I’m watching another looney tune.

Jill Dias’ Lessons

In conclusion, Jill’s lesson in my case would be, firstly, to continue to expand the links between anthropology and history, particularly via the kind of comparative cultural history and global

anthropology that Goody and Hobson have been developing. Secondly, we might delve into the reasons Portuguese anthropology in Southeast Asia is a veritable desert. There is almost nothing we can build on; we are totally dependent on Portuguese historians and international linguists. Thirdly, although I came to know Jill only in recent years, mostly in rather dry academic situations (on committees and writing joint letters of recommendation), we conversed at length on the anthropology of Africa and Asia. I hope that part of her legacy will in the future filter into a more *Asian-focused historical anthropology*, or, as I have argued, a more interlaced analysis of African, European, and Asian circuits of culture, viewed from a new globalism.

But most of all, I appreciated her humour and irony. I am sure she would also have loved to read such a refreshing book as Hobson's, and would also have had a really good laugh at the looney tunes Hobson animates on every page.

Bibliography

- ABU-LUGHOD, Janet, 1989, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. Oxford, Oxford University Press.
- BAXTER, Alan, 1998, "The Linguistic Reflexes of the Historical Connections between the Malay and Portuguese Language in the Malay World" in Gerard A. Fernandis (ed.) *Save Our Portuguese Heritage Conference 95 – Malacca, Malaysia*. Malacca, author's edition, 40-64.
- BETHENCOURT, Francisco & Diogo Ramada CURTO, 2007, "Introduction" in F. Bethencourt & D. R. Curto (eds.) *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 1-18.
- ESPADA, Maria de Jesus, 2009, *Io Dali Vos Mori: Retrato Sumário de uma Comunidade Luso-descendente em Tugu*. Lisboa, Prefácio.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe, 2007, "Portuguese Expansion in a Global Context" in F. Bethencourt & D. R. Curto (eds.) *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 480-511.
- FERNANDIS, Gerard A., 1998, "Some Historical Aspects of the Portuguese in Malacca" in Gerard A. Fernandis (ed.) *Save Our Portuguese Heritage Conference 95 – Malacca, Malaysia*. Malacca, author's edition, 91-103.
- FRANK, Andre Gunder, 1998, *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley, University of California Press.
- FRANK, André Gunder & Barry K. GILLS (eds.), 1993, *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* London, Routledge / Taylor & Francis.
- GOODY, Jack, 1996, *The East in the West*. Cambridge, Cambridge University Press (*O Oriente no Ocidente*. Lisboa, Difel, 2000).
- 2006, *The Theft of History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 2010, *The Eurasian Miracle*. Cambridge, Polity Press.
- HOBSON, John M., 2004, *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LOBATO, Manuel, 2000, "Malaca" in A. H. de Oliveira Marques (ed.) *História dos Portugueses no Extremo Oriente – 1.º Volume, Tomo II (De Macau à Periferia)*. Lisbon, Orient Foundation, 11-74.

- O'NEILL, Brian Juan, 1999, "La Triple Identité des Créoles Portugais de Malaca" in *Ethnologie Française* XXIX, 2 – Avril-Juin (Portugal du Tage à la Mer de Chine), translated by Jehanne Féblot-Augustins, 237-53.
- 2002, "Multiple Identities among the Malacca Portuguese" in *Revista de Cultura / Review of Culture* 4 (October). Macao: International Edition, 81-105.
- 2003, "Patrimónios Sobrepostos: A Lusomania entre os Kristang de Malaca" in Manuel João Ramos (ed.) *A Matéria do Património: Memórias e Identidades*. Lisbon, Colibri – Antropológica Avulsa N.º 2, 33-8.
- 2004, 马六甲葡人的多重特性 (translation of "Multiple Identities among the Malacca Portuguese") in *Revista de Cultura / Review of Culture*. Macao, Chinese edition, 181-200.
- 2006, "Portugueses de Malaca?" in Brian Juan O'Neill *Antropologia Social – Sociedades Complexas*. Lisbon, Universidade Aberta / Série "Manuais" 296, 345-392.
- (forthcoming) *The Eurasian Worlds of the Malacca Portuguese: Mistaken Identities and the Theft of Creoles*.
- PINA-CABRAL, João de & Nelson LOURENÇO, 1993, *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Macau, Instituto Cultural de Macau.
- RABINOW, Paul, 1986, "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology" in James Clifford & George Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press, 234-261.
- RODRIGUES, Eugénia, 2010, "O Quotidiano e a Construção do Imaginário Colonial acerca das Mulheres da Ilha de Moçambique (de Meados de Setecentos a Inícios de Oitocentos)" in Philip Havik, Clara Saraiva & J. A. Tavim (eds.) *Caminhos Cruzados em História e Antropologia: Ensaios de Homenagem a Jill Dias*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 51-70.
- SCHNEIDER, Michael, 1996, *J. A. Hobson*. Basingstoke, Macmillan.
- THOMAZ, Luís Filipe, 1994, *De Ceuta a Timor*. Lisboa, Difel.
- 2000 [1964], *Early Portuguese Malacca*. Macao, Macau Territorial Commission for the Commemorations of the Portuguese Discoveries / Polytechnic Institute of Macau.

JILL DIAS E A VERTIGEM PRÉ-COLONIAL DA ANTROPOLOGIA HISTÓRICA

Frederico Delgado Rosa

*Faculdade de Ciências Sociais e Humanas,
Centro em Rede de Investigação em Antropologia*

Quando Jill Dias se doutorou em História de Inglaterra, pela Universidade de Oxford, em 1973, não podia adivinhar que viria pouco tempo depois a metamorfosear-se de alma e coração, e para sempre, em historiadora da África colonial portuguesa. Foi uma confluência de fatores da sua vida pessoal que a levou até Luanda no último ano da ditadura e da Guerra Colonial, acompanhando seu marido, Alberto Dias. Durante essa permanência em Angola, Jill Dias dedicou-se muito naturalmente àquilo que melhor sabia fazer: a procura de vestígios de outra era. Consciente da profunda fragilidade histórica dos documentos de papel, e por conseguinte da importância de *resgatar* o passado em quaisquer circunstâncias, conseguiu em pleno processo de descolonização aceder aos arquivos angolanos e copiar um grande número de documentos, muitos deles à mão, o que foi o início da sua carreira de africanista e em grande medida o início do seu arquivo particular em Portugal, hoje Fundo Jill Rosemary Dias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. (Cf. Silva *et al.* 2011: 9)

O contexto subsequente ao “25 de Abril” de 1974 foi marcado pelo surgimento de várias obras de cariz fortemente ideológico sobre a história do colonialismo português, estabelecendo uma dicotomia plurissecular entre opressores brancos e oprimidos negros. Foi nesse período conturbado que Jill Dias, manuseando sem ideias pré-concebidas uma vasta documentação, sobretudo do século XIX, começou a vislumbrar a existência daquilo a que ela própria veio a chamar “um mundo desaparecido”, feito de Sás da Bandeira mestiços, sobas de bicórnio, ambakistas de cartola e tantas outras personagens saídas de uma galeria que se diria quase cinematográfica. Aliás, Jill Dias entregou-se a uma valorização incansável da fotografia como fonte histórica, tendo colecionado raros e variadíssimos documentos iconográficos coloniais que ajudavam verdadeiramente a recriar aquele mundo. Estamos aqui, de certa forma, perante uma *Weltanschauung*. A África de Jill Dias era um universo colonial que não podia ser retratado a preto e branco, pois era na verdade “crioulo”, segundo uma das suas expressões favoritas para significar que as distinções sociais, ideológicas e raciais não eram unívocas antes da ocupação efetiva. Se os propagandistas do Estado Novo tinham reforçado o mito dos quinhentos anos de Portugal em África, uma nova geração intelectual pós-revolucionária estava, no fundo, a veicular uma versão em negativo do mesmo mito, para afirmar uma continuada realidade de exploração racial e de resistência. Consciente de que o seu dossier histórico era

politicamente explosivo, Jill Dias nunca fez concessões e deu um contributo de relevo para o conhecimento de certas *verdades inconvenientes*, nomeadamente relacionadas com o tráfico de escravos.

Ela sabia que os estereótipos de raiz ideológica não iam desaparecer da historiografia africana. Ainda hoje é fácil encontrar generalizações dessa índole, que chegam a recorrer às noções de bem e de mal para explicar a interação secular entre portugueses e africanos. Estão em causa processos de construção e consolidação de mitos nacionalistas de Angola, como de outros países de África, por parte de investigadores que deliberada ou inconscientemente extrapolam da realidade colonial do século XX para uma diacronia e uma dicotomia profundas. Jill Dias batalhou de forma insistente contra essa deriva, não por qualquer conveniência ideológica, mas por um simples imperativo de rigor. Em Angola, as faixas de influência portuguesa anteriores à ocupação militar efetiva eram, nas suas palavras, um “mosaico de grande complexidade”. Não se tratava apenas de portugueses e africanos, mas de um conjunto heteróclito de identidades crioulas que emergiram no contexto do tráfico de escravos, inclusive de brancos e mestiços descendentes de antigas famílias portuguesas. Segundo Jill Dias, a abolição da escravatura no século XIX e o ulterior endurecimento da presença colonial portuguesa tiveram um efeito desintegrador dessa Angola “crioula”, mas ainda era possível a reconstrução minuciosa de tais microcosmos. “Julgo que só assim”, escreveu a propósito, “só assim se tornará possível evitar interpretações históricas da época colonial em Angola demasiado simplistas ou generalizantes”. (Dias 1997: 13)

O seu trabalho foi feito em filigrana, aprofundando nomeadamente os estudos de caso oitocentistas a norte do Kwanza, num registo de etnografia histórica que remete para a Antropologia. Mas por outro lado, Jill Dias não deixou de introduzir coordenadas mais abstratas na incomensurabilidade, como que facultando aos seus pares uma espécie de mapa exploratório desse mundo por reconstituir, um mapa feito de “graus variáveis de aculturação”, para usar a sua expressão. (Dias 1990: 243) Esta combinação entre a ideia cartográfica e o *old concept* culturalista permitiu-lhe, com grande coragem, e sem se incomodar com acusações pós-modernas, sugerir a existência de articulações históricas entre a distância geográfica, a mestiçagem biológica e a integração cultural. Num extremo estava Luanda, com as suas oligarquias de ascendência e identidade lusas, que procuravam manter-se tão brancas quanto possível, casando as suas filhas com novos imigrantes brasileiros ou portugueses. E no outro extremo, estavam os potentados independentes, para lá do *hinterland* de Luanda, sem qualquer relação direta com Portugal. Entre estes dois pólos, encontravam-se realidades intermédias nos dois sentidos. “Os interesses mercantis”, escreveu Jill Dias, “juntamente com a cultura e a religião ocidentais, penetravam o interior do continente a um ritmo desigual, criando condições propícias à emergência de novos grupos sociais, culturais ou políticos, paralelamente, ou em substituição de outros mais antigos.” (Dias 2002: 294) Na sua mundivisão, havia ten-

dencialmente um maior grau de africanidade em termos culturais, e de negritude em termos biológicos, à medida que se avançava geograficamente para o interior. Assim, as oligarquias mestiças dos centros comerciais e administrativos a leste de Luanda, “onde a infusão de novo sangue europeu era, desde há muito, mínimo”, caracterizavam-se não só por uma ascendência “predominantemente negra”, como escreve Jill Dias, mas também por “um maior grau de africanização e ligações mais íntimas às elites africanas dos sobados”. Se nalguns casos se mantinham apelidos antigos de pura extração portuguesa, como os Pereira Bravo, os Fragoso dos Santos ou os Mendes Machado, noutras casos eram acrescentados artificialmente nomes como “Lisboa” e “Madeira” ou os de conhecidos heróis da conquista colonial de Angola, “como indicativo real ou fictício de uma linhagem portuguesa”. (Dias 1984: 66, 67)

Note-se bem que esta conceptualização de matriz cartográfica não era de forma alguma estanque, nem redundava num vocabulário mecânico para reações de tipo químico. Antes pelo contrário, permitia enfatizar a permeabilidade e o sincretismo das comunidades em questão, ao mesmo tempo que fazia implodir, em grande medida, a dicotomia colonizador/colonizado. A escala dos africanismos e ocidentalismos tinha pois um valor inteiramente relativo, permitindo contudo despertar o imaginário. Deste ponto de vista, é muito tocante a importância transversal que Jill Dias atribuía às mulheres de extração cultural predominantemente africana, esposas ou *mucamas*, nos processos de enculturação ou socialização das crianças em famílias de cunho patrilinear português. Esse enfoque feminino simboliza, no fundo, a sensibilidade de Jill Dias para os escaninhos culturais daquela outra realidade maior, por assim dizer, a das interdependências políticas e económicas dos diferentes grupos. Nunca hesitou em afirmar que o tráfico de escravos funcionara como força coesiva entre os dois pólos, europeu e africano, mas ao mesmo tempo não se cansava de chamar a atenção para a complexidade e ambivalência dos espaços intersticiais. Tratava-se pois de um mosaico em movimento, comparável metaforicamente à oscilação das fronteiras de Angola antes da ocupação efetiva. É neste cenário de zonas interculturais e de linguagens crioualizadas que se situa a problemática da Antropologia e da História na obra de Jill Dias.

Os diálogos recentes entre as duas disciplinas, em particular no hegemónico contexto anglo-saxónico, continuam a orientar-se pelo carácter contingente da própria distinção disciplinar entre Antropologia e História. Põe-se até em questão a ideia de interdisciplinaridade, procurando-se mais exatamente ir *contra* a disciplina. Neste contexto, a Antropologia Histórica tem-se afirmado como espaço intersticial que, vindo das margens das duas disciplinas, ocupa cada vez mais um lugar central para todos aqueles que investigam o arquivo colonial. Jill Dias fez Antropologia Histórica? Sem dúvida que sim. Mas esta resposta pronta não deve esconder o facto de que o seu pensamento e o seu método têm pontos de profunda dissonância em relação a certos pressupostos epistemológicos em voga. Convenhamos em primeiro lugar que a Antropologia Histórica atualmente dominante se posiciona, de forma inequívoca,

contra as experiências de reconstituição de formações culturais e sociais pré-coloniais, sobretudo se forem levadas a cabo através dos conteúdos do arquivo colonial. Considera-se que essas tentativas são uma forma de essencialismo e que veiculam “ideologias nostálgicas de continuidade cultural, diferença e autenticidade”, para utilizar a formulação de Eric Tagliacozzo e Andrew Wilford no recente *Clio/Anthropos. Exploring the Boundaries Between History and Anthropology*. (2009: 17)

Esta posição traduz o enclausuramento voluntário da Antropologia Histórica num fragmento muito pequeno da História da Humanidade. Tal como no tempo de Evans-Pritchard, os bárbaros da Antiguidade, para usar uma metonímia, continuam a ser “extra-terrestres” para a grande maioria dos antropólogos. Não é verdadeiramente a História que interessa à Antropologia, mas apenas a expansão colonial europeia e em particular o imperialismo tardio dos séculos XIX e XX. Não será afinal o *historic turn*, em grande medida, um movimento anti-histórico? A recordação dos ensinamentos de Jill Dias revela-se crucial nesta interrogação, tratando-se de uma historiadora que não deitou fora o bebé com a água do banho. Dito por outras palavras, o seu enfoque no período colonial não a levou a seguir a moda intelectual de ostracismo do estudo das realidades pré-coloniais.

Tive o privilégio de ser seu aluno de História da Antropologia em 1989 e recordo com nostalgia as suas aulas, que tinham a característica extraordinária de serem dadas com um sorriso nos lábios. Uma das suas maiores lições, uma lição de humildade que nunca esqueci, foi a de que os praticantes de novos paradigmas estão sempre convencidos da sua própria superioridade intelectual em relação às gerações anteriores; e que não conseguem antever a lei implacável que um dia os transformará a eles próprios em outras tantas relíquias de uma Antropologia justa ou injustamente considerada ultrapassada. É por isso que não se encontra nos seus escritos e acredito que nunca ninguém lhe ouviu uma única palavra de arrogância moral ou de menosprezo intelectual em relação à produção teórica e etnográfica dos antropólogos sociais e culturais do período colonial, em particular os britânicos. Da mesma forma que rejeitava as dicotomias fáceis na historiografia de África, tinha uma noção profunda da complexidade e diversidade da História da Antropologia, que não se coadunava com generalizações e estereótipos. Foi por isso que Jill Dias atravessou com uma serenidade incrível as convulsões epistemológicas da Antropologia naqueles anos 80. Ela entendia que os clássicos estavam a ser criticados de forma equívoca, desde logo quando se afirmava que, por convivência com o sistema colonial, faziam abstração do mesmo.

Deparamo-nos ainda hoje, e desde há várias décadas, com uma tendência muito difundida para estigmatizar a Antropologia moderna, sugerindo que veiculava uma visão das sociedades pré-coloniais como ilhas de continuidade intemporal, sem conflitos nem variações internas, distintas e distanciadas umas das outras. Esta leitura, muito difundida desde o célebre texto de Fredrik Barth sobre grupos étnicos e suas fronteiras, onde o autor lança justamente a metá-

fora das ilhas em tom de crítica à Antropologia moderna, revela ignorância ou pelo menos desrespeito da variedade e riqueza do arquivo da disciplina, quando não uma generalização intencional. Nas palavras de Herbert Lewis, os antropólogos que hoje se demarcam de forma vinculada dos predecessores da primeira metade do século XX tendem a infligir-lhes o mesmo tratamento que estes supostamente tinham infligido aos povos que estudavam: “essencializar, totalizar, estereotipar, alterar... inventar uma coisa que nunca existiu de forma a dominá-la.” (Lewis 1998: 718, 726) Com efeito, o manuseamento atento da diversificada produção clássica, tanto nos planos etnográfico como teórico, revela à sociedade que essa visão da história da disciplina é profundamente errada. É irónico constatar que já nos anos 30 os discípulos de Malinowski se distanciavam deliberadamente do modelo oceânico, de (relativo) isolamento das ilhas e arquipélagos pelas próprias vicissitudes geográficas do Pacífico, afirmando enfaticamente que em África os diferentes grupos estavam em “contacto constante”. (Richards 1935: 20) Da mesma forma, afirmava-se correntemente na época que os membros de uma sociedade não eram autómatos. Havia em muitos autores, nomeadamente funcionalistas, uma clara percepção de que a cultura de um povo “não é de forma alguma uniforme” e de que pelo contrário “é feita essencialmente de variações e de reações individuais aos padrões tradicionais”. (Schapera 1935: 319)

Uma outra razão que nos deve fazer pensar no *historic turn* como anti-histórico prende-se com o facto de se estabelecer frequentemente uma equiparação pejorativa entre continuidade cultural e essencialismo, de forma a excluir, como ideológica, a própria hipótese da continuidade. Esta exclusão não pode senão ser anti-histórica, na medida em que coloca uma espécie de dogma de sociologia do poder no lugar da investigação histórica de sapa, relativa à própria hipótese de continuidade. É caso para evocar a acusação que Marshall Sahlins dirige à Antropologia Histórica atualmente hegemónica: ao negar às culturas não-europeias uma existência exterior à situação colonial, realiza no discurso o que o Imperialismo tentou na prática, isto é, a destruição dessas mesmas culturas. (Sahlins [1993]: 478) Essa Antropologia tende a equationar a alegada ilusão de continuidade cultural com a tentação clássica de reconstituir as realidades pré-coloniais, considerando enfim inaceitável a identificação de antigas estruturas nativas em contexto colonial. E aqui regressamos a Jill Dias, uma vez que a sua obra contrasta com esse ponto de vista.

Apesar da sua maior especialização no século XIX, também manuseou vasta documentação entre os séculos XV e XVIII, o que lhe permitiu constatar a antiguidade e permanência multissecular de várias identidades políticas e sociolinguísticas do território angolano. Ela era a primeira a reconhecer, e passo a citar, que “seria completamente falso concluir que (...) as instituições sociais e políticas ou os comportamentos culturais das populações correspondentes aos nomes ou etiquetas étnicos, linguísticos ou políticos que se encontram nessa documentação permaneceram estáticos.” (Dias 2002: 294) Admitia no entanto como muito provável

a permanência de certas instituições sociais e culturais, sobretudo nos domínios do político e do parentesco, o que demonstra claramente que não caía no erro frequente de se confundir continuidade com imobilismo estático e com ausência de conflitos internos e externos. No pensamento de Jill Dias, a ideia de mudança profunda coabita inequivocamente com a de estruturas remotas. A influência portuguesa e o tráfico de escravos ultramarino tinham sem dúvida gerado novas realidades económicas e políticas, sociais e culturais, mas isso aconteceu em grande medida através de idiomas nativos pré-coloniais.

Entrando em relações de vassalagem com a coroa portuguesa, e explorando as oportunidades fornecidas pelo tráfico ultramarino, os sobados ou reinos fornecedores de escravos tinham atingido um patamar político e económico mais pujante. Mas essa idiosincrasia histórica representava, na ótica de Jill Dias, um exacerbamento dos estados nativos, e não uma destruição dos seus mecanismos de poder centralizado, como seja o controlo indireto dos homens e mulheres das aldeias linhageiras através dos respetivos chefes. As patentes honoríficas, os uniformes, as armas de fogo e os bens exóticos facultados pelos portugueses eram “altamente estimados pelas autoridades políticas africanas”, que os redistribuíam entre os seus súbditos principais, nomeadamente os chefes de linhagem responsáveis pela própria eleição do potentado e pela sua manutenção no cargo. (Dias 1997: 29) Consolidou-se dessa forma uma lógica colonial de fortalecimento das estruturas políticas nativas, como essenciais que eram para os interesses portugueses, e sem prejuízo da introdução de bastos traços culturais de origem europeia. Na sua tentativa de abrir uma janela sobre um mundo desaparecido, Jill Dias vislumbrou a continuidade fundamental dessa simbiose até à segunda metade do século XIX. E por detrás desta leitura, estava uma sensibilidade antropológica específica em matéria de colonialismo.

Por outro lado, Jill Dias explorava empiricamente todos os indícios de que esses idiomas políticos extravasavam geograficamente a Angola colonial, o que lhe permitia por método comparativo reforçar a ideia de que existiam de facto realidades remotas, pré-coloniais. Muito interessante, deste ponto de vista, é o facto de ter encontrado documentação portuguesa que referia os laços de parentesco não só entre os sobas do *hinterland* de Luanda vassallos da coroa, mas também entre estes e os que se situavam ainda mais a leste, em situação de autonomia política relativamente à esfera de influência colonial. Considerava provável que a maioria desses laços de parentesco referidos nas fontes portuguesas tivessem significado “relações simbólicas entre ‘posições’ sociais ou políticas, representadas pelos títulos dos sobados, e não entre indivíduos vivos”. Ou seja, eram “relações “genealógicas” fixas, herdadas por quem sucedia à posição representada pelo título do sobado”. (Dias 1997: 16) Considerando que a documentação do arquivo colonial era um tanto confusa em relação a essa realidade – e apesar da existência de alguns contributos significativos por parte de observadores portugueses, com destaque para Henrique de Carvalho – Jill Dias não hesitava em recorrer às etnografias feitas no século XX por antropólogos profissionais que tinham estudado mecanismos desse tipo em

áreas interiores relativamente contíguas à Lunda. Tratava-se de sociedades que, no momento da observação, só há algumas décadas atrás tinham entrado no xadrez do imperialismo tardio, nomeadamente britânico.

Era o caso, por exemplo, dos Bemba da Rodésia do Norte estudados por Audrey Richards, cujos escritos Jill Dias citava em reforço da sua hipótese. “Para estudos antropológicos pioneiros sobre o mesmo ou semelhante fenómeno observado noutras sociedades da savana africana mais a leste de Angola, veja-se, sobretudo, A.I. Richards (...)”, escrevia em nota de rodapé seguida das referências. (Dias 1997: 18) Este recurso bibliográfico é extremamente significativo, se tivermos em conta que Audrey Richards foi, entre as fiéis discípulas de Malinowski, porventura a que mais seguiu os seus apelos, a partir do final dos anos 20, para que os antropólogos estudassem a mudança em contexto colonial. É sempre bom recordar que Malinowski foi um dos primeiros e maiores mentores da viragem da Antropologia para a contemporaneidade do contacto colonial, em detrimento das meras reconstruções do passado tribal, para o que muito contribuiu a sua viagem às colónias britânicas do Sul e do Sudoeste africano em 1934. Já nesse tempo procurava demarcar-se do “old anthropologist” e explorava, com muito mais subtilidade teórica do que lhe é geralmente reconhecida, novos caminhos para o Funcionalismo. (V. Rossetti 1985) Mesmo em relação à *sua* Melanésia, passou a considerar que um exclusivo enfoque nas instituições nativas, longe de espelhar o presente etnográfico, constituía precisamente uma reconstrução histórica, associada a um interesse de antiquário que eventualmente obliterava “the real issues”, sendo portanto pouco compatível com as responsabilidades políticas do antropólogo sensível à sorte dos povos colonizados. (Malinowski 1945: 6, 14)

Audrey Richards integrou a plêiade de investigadores do International African Institute que, justamente sob o impulso de Malinowski, se dedicaram a estudar os fenómenos coloniais de “culture contact”, tendo contribuído para um importante fórum de discussão na revista *Africa* em meados dos anos 30 sobre os métodos a desenvolver nesse sentido pelos antropólogos funcionalistas. Todos estavam de acordo sobre a importância de reconstituir tanto quanto possível o passado pré-colonial, não já como um fim em si mesmo e tampouco num espírito de etnografia de salvação, mas para servir de termo de comparação às novas realidades. Segundo a própria Audrey Richards, esse trabalho de reconstrução era “o problema central”, o ponto de partida e a condição *sine qua non* dos estudos de “culture contact”, pela simples razão de que não era possível estudar a mudança sem referência ao passado. “E assim, é quase paradoxal verificar que os antropólogos que mais resolutamente viraram as costas à Antropologia de antiquário são justamente aqueles para quem a ‘história’ de uma forma ou de outra assume a maior importância.” (Richards 1935: 21; V. Mair 1934: 416; Hunter, 1934: 345; Schapera 1935: 321; Malinowski 1939: 44)

Era também evidente que a reconstrução histórica tendia forçosamente a assumir um aspeto mais esquematizado do que a observação direta, com resultados comparáveis a uma

etnografia baseada exclusivamente em entrevistas a informadores. Mas se o trabalho de historiador consistia justamente em lidar com fragmentos, tirando ilações a partir dos mesmos, nem por isso deixava de ter cabimento na Antropologia. Nas palavras de Malinowski, “quando a observação direta não é possível, temos de adotar o segundo melhor método”, isto é, recorrer a “reminiscências em segunda mão”. (1939: 45) Sem descurar as fontes de arquivo, ainda era possível aceder ao passado através do presente. Apesar das inevitáveis distorções da memória e do preconceito a favor ou contra os tempos antigos, não deixava de ser atribuído um especial valor às fontes vivas, isto é, os informadores mais velhos que ainda recordavam os tempos pré-europeus.

Era justamente o caso entre os Bemba da Rodésia do Norte, que só em 1897 tinham assistido à chegada dos britânicos e que permaneceram relativamente pouco explorados pela potência colonial durante as primeiras décadas do século XX, por falta de interesse económico no seu terreno. No primeiro trabalho de campo que aí realizou em 1930-1931, Audrey Richards fez mais do que ouvir a voz dos velhos; viu-lhes o passado marcado na carne, nas mutilações corporais sofridas perante a corte do Citimukulu, que dispunha despoticamente da população e do território do seu reino, a exemplo de tantos outros chefes bantos investidos de um poder místico. A família real era chamada de crocodilo, pois os seus membros, segundo as palavras de um velho, eram “como crocodilos que se apoderam do povo humilde e os desfazem em pedaços com os dentes”. (*cit. in* Richards 1940: 106) É curioso notar que Audrey Richards, apesar da sua preparação técnica para tratar sociologicamente o sistema político tradicional Bemba, não deixava de evocar a integração histórica deste grupo na vasta área cultural de expansão banto, marcada por certas “semelhanças flagrantes”. (Richards 1940: 83)

Contrariamente aos preconceitos de que são alvo hoje em dia, os funcionalistas eram os primeiros a dizer que as suas reconstituições não representavam as sociedades nativas na origem ou num estado intemporal, mas sim num período histórico concreto. “Como é óbvio, todas essas culturas sofreram mudanças no passado, não apenas por um processo interno, mas através de influências externas. Invasões e conquistas são factos estabelecidos na história de muitos povos africanos.” (Mair 1934: 418) Os Bemba, por exemplo, descendiam duma linhagem dissidente do grande povo Luba, tendo atravessado o rio Lualaba há cerca de 250 anos e consolidado militarmente a sua posição no território atual. Qualquer africanista tinha consciência do clima de convulsão política que vigorava nos reinos bantos tradicionais, tendo Audrey Richards conseguido reconstituir as usurpações do trono da última dinastia de Citimukulus. Mas nem por isso os funcionalistas abriam mão da identificação de elementos estruturais e por conseguinte de continuidades culturais e sociológicas, quer no tempo, quer no espaço.

Também neste sentido, eles foram historiadores. E Jill Dias, que sempre se dedicou a estudar as realidades coloniais, também revelava a sua verdadeira fibra de historiadora quando admitia que a confluência da História e da Antropologia não podia nem devia esgotar-se no

período colonial. As realidades ante-europeias não eram propriamente a sua área específica, mas o facto é que a sua Antropologia Histórica não excluía, por preconceito de escola, a importância dessa temática, reconhecendo ao invés que a vastidão temporal e geográfica da África pré-colonial era merecedora da máxima combinação de esforços. Na sua obra em particular, um tal interesse tinha pontos em comum com os clássicos do “culture contact”, na medida em que as formações antigas não representavam um fim em si mesmo: tratava-se mais exatamente de um termo de comparação incontornável no mosaico angolano da “aculturação”. Daí que Jill Dias procurasse oportunamente suprir as deficiências do arquivo colonial através do maior rigor etnográfico do arquivo moderno da História da Antropologia. Admitindo a recorrência de certas estruturas políticas e de parentesco na grande família banto, teve a ousadia de remeter o leitor para uma etnografia posterior e geograficamente mais afastada, a dos Bemba da Rodésia do Norte nos anos 1930, para coadjuvar a reconstituição de contextos com fontes muito escassas ou fracas, nomeadamente numa Angola mais afastada da influência portuguesa. É certo que Audrey Richards fizera um trabalho de reconstituição, e não de observação direta, mas fizera-o com fontes vivas e num contexto com um passado colonial comparativamente muito recente.

Até pela sua formação oxoniana, Jill Dias manuseava os documentos de ambos os arquivos – o colonial e o da História da Antropologia – com um aparato crítico profundamente empirista, enquanto indícios por decifrar de realidades desaparecidas. Embora o arquivo colonial lhe inspirasse maiores cuidados que o das etnografias profissionais do século XX, também não deixava de o valorizar extraordinariamente em termos de conteúdo. “Esta documentação”, e passo a citar, “embora fornecendo um olhar parcial, até tendencioso, das coisas, revela muitas vezes nas entrelinhas, as múltiplas dimensões e nuances não só das relações internas entre membros dos diferentes grupos culturais e políticos habitando o território colonial no século XIX, como da natureza complexa dos laços ligando estes com os diferentes povos africanos, politicamente autónomos, à sua volta.” (Dias 1990: 16) Jill Dias tinha por isso uma visão solidária da comunidade de africanistas, segundo a qual as pesquisas individuais deveriam ser projetadas em função das lacunas no conhecimento e da documentação disponível para o preenchimento das mesmas. Em particular os fundos do Arquivo Histórico Nacional, em Luanda, em articulação com os do Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, continham, e passo a citar, “informações preciosas e únicas para a reconstrução da experiência de muitas sociedades angolanas abrangidas pela administração colonial (...)”. (Dias 1997: 14) A investigação que ela própria levou a cabo sobre o Kabuku Kambilu, o mais poderoso estado africano da zona de ocupação portuguesa a norte do Kwanza no século XIX, é uma boa ilustração do que, em seu entender, podia e devia ser feito com base nas fontes existentes. Tendo em conta que existiam cerca de trezentos sobados no *hinterland* de Luanda que prestavam vassalagem à coroa portuguesa em meados do século XIX, é evidente que estamos perante um

desafio científico de magnas proporções. O sentido cumulativo da disciplina histórica está aqui bem presente, porventura em contraste com a falta do mesmo na Antropologia, conforme sugere o famoso ensaio de paródia de Bernard Cohn, “An Anthropologist among the Historians: a Field Study”. (Cohn [1962]: 13)

A percepção da imensidão, para não dizer da incomensurabilidade do arquivo colonial é uma característica dominante da atual Antropologia Histórica, em relação a quaisquer povos integrados num império dos séculos XIX e XX. Pode mesmo dizer-se que uma das consequências desse tipo de percepção é a elevação do próprio arquivo, da sua construção e da sua monumentalidade, a objeto de interesse antropológico. “A Antropologia Histórica direciona-se do conteúdo arquivístico do colonialismo para as divagações da sua forma”, escreve Brian Axel na introdução à obra de referência *From the Margins. Historical Anthropology and Its Futures*. Este tipo de abordagem está associado à crítica cáustica da produção de conhecimento como derivação colonialista e até mesmo do empirismo como ideologia ocidental descartável. Desse ponto de vista, os documentos etnográficos não devem ser encarados como “repositórios de factos”, mas como “casos complexos de um discurso que produz os seus objetos como *reais*, isto é, como existentes antes e fora do discurso”. (Axel 2002: 13, 21) Essa tendência intelectual como que boicota a avaliação do conteúdo etnográfico de milhares de documentos. Mas mais do que isso, subordina por completo o arquivo da História da Antropologia ao arquivo colonial, como se a Antropologia clássica tivesse sido uma espécie de expoente máximo do delírio classificatório do colonialismo.

Para Jill Dias, ao invés, o manuseamento crítico e desde logo a contextualização das condições de produção do documento não eram um fim em si mesmo, como hoje acontece de forma predominante, mas apenas uma etapa metodológica do verdadeiro trabalho – o trabalho de reconstituição histórica. Qualquer tipo de documento era um documento histórico, e por conseguinte tinha potencialidades a explorar em termos de conteúdo. E nesta medida, Jill Dias procurava avaliar criteriosamente as diferenças qualitativas existentes quer no arquivo colonial, quer no arquivo da História da Antropologia. A sua obra é um antídoto, passe a metáfora, contra um dos mais graves riscos daquela Antropologia Histórica, ou seja, a diluição da bibliografia antropológica numa espécie de plasma colonial onde impera o nivelamento e o anonimato. Além de se desvalorizarem as etnografias profissionais enquanto produtos do colonialismo, não se estabelecem as devidas distinções entre os muitos etnógrafos amadores, alguns com obras de vulto publicadas e outros perdidos num oceano de documentos da mais variada ordem.

Aliás, Jill Dias discordava por completo da caracterização do arquivo colonial como sendo predominantemente etnográfico e tudo indica que não era nada recetiva à ideia pós-moderna, engendrada por Derrida, segundo a qual a febre de produção etnográfica era uma resposta à ansiedade do poder colonial e uma forma de supressão discursiva do carácter arbitrário da sua

violência. Com efeito, o universo crioulo de Jill Dias não se coadunava sequer com a ideia de que o arquivo colonial era alimentado na sua vastidão pelos agentes da potência colonizadora. Se pegarmos ao acaso num dos muitos documentos que encontrou e copiou em Luanda, pode-nos calhar, por exemplo, uma carta de um soba ou dos seus *makota*, escrita em Português pelo punho de um secretário ambakista, um “portuguesão” de pele negra, olhado pelos outros negros como branco. Uma carta por exemplo como esta, de Março de 1876, em que os homens do Ndumbu a Pepu declaravam ao governador-geral de Angola que os usos e costumes desse sobado eram “transmitidos e preservados desde os tempos mais remotos”, nomeadamente no tocante ao direito de eleger o soba de entre os parentes do governante falecido. (*cit. in* Dias 1997: 20) Estamos perante uma voz colonial? Dificilmente. Estamos então perante uma voz nativa? Quão fácil seria reduzir esse pedaço de papel a um caso oitocentista de invenção da tradição para fins políticos. Ficaria dessa forma resolvida a ambivalência identitária dos produtores do documento, como meras vítimas nativas, por contágio, da ilusão etnográfica dos colonizadores. Jill Dias não tomava esse caminho fácil, sem primeiro tomar aqueloutro mais difícil, o do benefício da dúvida histórica.

Jill Dias era uma mulher de bom senso e de ideias claras, duas características bem inglesas por sinal. A sensatez da sua escrita é inspiradora e, quando comparada com alguns excessos de matriz filosófica anti-cientista, quase nos levam a pensar que a “febre do arquivo” é uma doença, não tanto do colonialismo do século XX, mas da Antropologia Histórica. Num momento em que o binómio conceptual conhecimento/poder se transformou ele próprio numa forma de poder, para não dizer de colonialismo das consciências na cena antropológica internacional, a releitura de Jill Dias aponta direções alternativas de crítica documental, de reabilitação do conhecimento empírico das realidades culturais e históricas *através* do arquivo, mas não em função do mesmo. Pode dizer-se que a sua obra encerra um potencial de devolução da História da Antropologia à Antropologia Histórica praticada no século XXI.

Bibliografia

- AXEL, Brian Keith (ed.), 2002, *From the Margins. Historical Anthropology and Its Futures*. Durham, Duke University Press.
- BARTH, Fredrik, 1969, “Grupos étnicos e suas fronteiras”, in P. Poutignat *et al.*, *Teorias da etnicidade*. São Paulo, UNESP.
- COHN, Bernard, 2003 [1962], “An Anthropologist among the Historians: a Field Study”, in *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Oxford, Oxford University Press.
- DIAS, Jill, 1984, “Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930”, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 1, 61-94.
- 1990 “Relações económicas e de poder no interior de Luanda, ca. 1850-1875”, *Atas da 1.ª Reunião da História de África*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 241-258.
- 1997, “O *Kabuku Kambilu* (c. 1850-1900): uma identidade política ambígua”, *Actas do seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola*, Luanda, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 13-55.
- 2002, “Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico”, in Cristiana Bastos, M. Vale de Almeida, Bela Feldman Branco (coord.), *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa, ICS
- HUNTER, Monica, 1934, “Methods of Study of Culture Contact”, *Africa. Journal of the International African Institute*, Vol. 7, No. 3, 335-350.
- LEWIS, Herbert S., 1998, “The Misrepresentation of Anthropology”, *American Anthropologist*, 100 (3): 716-731
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1929, “Practical Anthropology”, *Africa. Journal of the International African Institute*, Vol. 2, n.º 1, 22-38.
- 1939, “The Present State of Studies in Culture Contact: Some Comments on an American Approach”, *Africa. Journal of the International African Institute*, Vol. 12, No. 1, 27-48.
- 1945, *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press.
- MAIR, Lucy, 1934, “The Study of Culture Contact as a Practical Problem”, *Africa. Journal of the International African Institute*, Vol. 7, No. 4, 415-422.
- RICHARDS, Audrey I., 1931, “Anthropological Problems in North-Eastern Rhodesia”, *Africa. Journal of the International African Institute*, Vol. 8, n.º 2, 121-144.
- 1935, “The Village Census in the Study of Culture Contact”, *Africa. Journal of the International African Institute*, Vol. 8, No. 1, 20-33.
- 1940, “The Political System of the Bemba Tribe – North-Eastern Rhodesia”, in M. Fortes, E.E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*.
- 1950, “Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu”, in A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres, Oxford University Press, 207-251.
- SAHLINS, Marshall, 1993, “Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern World History”, *Culture in Practice. Selected Essays*. New York, Zone Books, 2000.
- SCHAPERA, Isaac, 1935, “Field Methods in the Study of Modern Culture Contacts”, *Africa. Journal of the International African Institute*, vol. 8, No. 3, 315-328.
- ROSSETTI, Carlo, 1985, “B. Malinowski, the Sociology of ‘Modern Problems’ in Africa and the ‘Colonial Situation’”, *Cahiers d’Études africaines*, Vol. 100, XXV-4, 477-503.
- SILVA, Maria Cardeira da; ROSA, Frederico Delgado; JULIÃO, José Manuel, 2011, *Cadernos de Jill Dias. Inventário de um arquivo*. Lisboa, FCT, FCSH/UNL, CRIA, Fundação Calouste Gulbenkian.
- TAGLIACOZZO, Eric; WILFORD, Andrew (coord.), 2009, *Clio/Anthropos. Exploring the Boundaries Between History and Anthropology*. Stanford, Stanford University Press.

COLONIALISMO E PÓS-COLONIALISMO

THE COLONIAL ENCOUNTER REVISITED: ANTHROPOLOGICAL AND HISTORICAL PERSPECTIVES ON BROKERAGE*

Philip J. Havik

Instituto de Investigação Científica Tropical

Introduction

In his essay on the relationship between colonialism and anthropology, Pels (1997) identified three different approaches to colonialism, i.e. a project characterised by domination and exploitation; by progress and modernization; and/or by struggle and negotiation. Often a combination of the three was applied to a broad analysis of colonial rule, central to a well grounded critique of policies and practices. With time, the third approach held sway amongst social scientists, thus broadening the debate on colonialism. Asad (1973), Lewis (1973), Kuper (1983), Stocking (1991), McClintock, (1992); Dirks (1994), Thomas (1994), Pels & Salemink (1994), Goody (1995), Cooper & Stoler (1997), Lewis (1999), Cooper (2005) and many others have contributed to this post-colonial debate in the social sciences which has progressively moved towards an understanding of the colonial period as a dynamic “encounter” involving a great diversity of actors and outcomes.

With the professionalization of anthropology in the inter-war years, its increasing focus on sub-Saharan Africa and the changes occurring in the social sciences after WWII with the emergence of African Studies in the 1950s, the approach to this “encounter” underwent a paradigm shift embracing social and cultural change. Like anthropologists, africanists had to cope with a “marginal identity” as outsiders/insiders within academia, focusing on a “backward continent” emerging from colonialism, which had just become part of the “Third World.” As africanists carved out a particular role for themselves as professional interpreters of largely unknown societies that had challenged Western rule, they formed a bridge between the emerging “development community” and African societies rediscovering their history and redefining their role in a changing world.

The relevance of “cross cultural processes of negotiating meaning” (Williams 1989) is discussed below by highlighting the cross-fertilization between anthropology and history for new insights into establishing multiple connections and filling lacuna above all in the context of African Studies. One of the principal hallmarks of teachers and researchers like Jill Dias,

* We wish to thank Frederico Delgado Rosa for his comments on the text.

historian by training and anthropologist by adoption (Silva 2011: 9) was the deconstruction of “fixed” social and cultural categories disciplinary and demonstrating the linkages between actors, communities and societies. Her pioneering work in Portuguese and post-colonial academia, which she applied above all to the study of Angola, was inspired by the need to understand cross-cultural interaction, negotiation and mediation of fluid identities and practices. The present essay focuses upon the way in which her work demonstrated the interconnected nature of social and cultural phenomena originally proposed by scholars such as Wolf (1956) and Geertz (1960) and others in the 1950s.

Brokerage as an analytical tool

Since the 1950s, the concept of brokerage emerged in the social sciences as a concept for a dynamic understanding of the interaction between individuals, social strata and societies. In fact, the question of brokerage and mediation touches upon a complex and sensitive issue, not only in analytical terms but also on the “Western anthropologist’s desire to be the broker of ways of life and thought different from those at home” (Pels & Nemcel 1991: 4). The Boasian school in anthropology which emphasised cultural relativism and cross-cultural connections, introduced a novel perspective on the evolution of human relations in the early 1900s, and laid the foundations for the study of processes of acculturation, albeit circumscribed to certain “cultural areas”. Boas’ ideas were applied in the field by many of his students, e.g. Kroeber, Lowie, Sapir, Herskovits, Benedict, Mead and Freyre, while influencing many others, from Lévi-Strauss to Braudel. Given that this school of thought maintained that change resulted from external factors and was not internally induced (Szasz, 2001: 7) cultural change was largely seen as a product of external intervention.

Nevertheless, it did prepare the way for the study of reciprocal connections between societies and for the study of hybrid cultural formations. While Freyre subscribed to luso-tropicalist notions in the 1930s which illustrated cultural (dif)fusion and “racial democracy” in (post-)colonial Brazil, Ortiz put forward the concept of trans-culturation for Afro-Cuban communities in the 1940s. Both were concerned with social change and the impact of Atlantic interaction on societies and cultures, thereby acting as forerunners of the debate on cross cultural interaction in broad geographical contexts, i.e. beyond the mostly limited “cultural areas”. It was further enriched by Braudel’s pioneering work on the Mediterranean and more recently that of Baylin and Gilroy on the Black Atlantic. While both saw the cultural encounter since first contact as a dynamic process, transculturation went beyond mere acculturation in order to incorporate reciprocal borrowing and cultural reinvention. Typically applied to Latin American societies, it was gradually replaced by concepts such as hybridity and heterogeneity (Trigo 2000; Almeida 2004).

The work of Eric Wolf (1956), Geertz (1960) and Press (1969) and others was fundamental for the conceptualization of (cultural and power) brokerage. Focusing primarily on Latin America and the Caribbean, but also on Asia, their work which was originally inspired by Steward's "culture change" theory (Steward 1955) has been essential for the development of a theory of cultural and power brokerage that dilutes the boundaries between traditional/modern, nature/civilisation and domination/resistance. Wolf criticised the idea of static cultural areas and focused on the connections between actors and communities, associating social change with the agency of social strata and their capacity to communicate and interact with both dominant and subaltern groups. Crossing boundaries and making alliances in order to further certain aims and interests is seen as essential for the survival of communities within broader, national spheres (Wolf 1956). While being exposed to different and often opposing directions (e.g. the community and the national level), they serve some of the interests of either side, mediate conflicts and act as buffers while maintaining a grip on tensions. If not, they would make themselves superfluous, given that other brokers would soon take their place (Wolf & Silverman 2001: 138).

Against the background of changing social, economic and political relations in colonized, peasant societies, the cultural broker, according to Wolf, operates in a "web of group relations" which extends "through the immediate levels from the level of the community to that of the nation" (Wolf 1956: 1056). The "judicious manipulation of social ties" is a prerequisite for social mobility of "marginal" populations and their exploration of "new economic or political opportunities". (Wolf 1956: 1072) Assuming a hybrid identity, i.e. of simultaneous insider and outsider, brokers explore this ambiguity which is "highly instrumental to the mobility and innovative behaviour essential to the role." (Press 1969: 207) This ability to assume different identities – and as Geertz (1961) pointed out, different roles, adapting to changing times and circumstances in the post-colony – allows for a "wider latitude of sanction-free behaviour than would be possible for incumbents of clear and/or traditional roles." (Press 1969: 208; 214) Essential to the success of such intermediaries is assuming mutually dependent roles related to each of the social and cultural configurations in which they operate, thereby avoiding identification with a "deviant or conformist context". Cultural affinity in terms of behaviour, language, knowledge and dress are key attributes for the acceptance of the broker and his/her capacity to mediate and innovate while representing the host community to the outside world (Press 1969: 213-6).

Since Wolf, Geertz and Press' pioneering work from the late 1950s and 1960s, brokerage as a theme and concept has become an integral part of the social sciences, not only in anthropology but also in sociology, history, economics and political science. A recent contribution made by Szasz (2001) to the debate, discusses native Indian communities in the US by addressing the question of cultural divides, which rather than being seen as borders, should be

regarded “as pathways that link people rather than barriers that separate them” (Szasz 2001: 3). Clearly then, current day state of art ethnology has taken heed of Wolf’s lessons, and further deepened and developed the underlying notions in the field to the point of embracing rhizomatic concepts to analyse the non-hierarchical cultural multiplicity of lines and signs as alliance. Although brokers exhibit traits that distinguish them from the social spaces they connect (with), their capacity to simultaneously blend in makes allows them to become part of and be adopted by their surroundings. Moving across frontiers requires great skill, determination and flexibility, as well as a considerable capacity to adapt and improvise, in order to extricate oneself from “awkward, sometimes precarious positions”, while demonstrating a great measure of receptiveness “to the world beyond one’s cultural borders” (Szasz 2001: 296-7). The question of influence and authority also enters into the equation here: brokers need to gain the trust of those they deal with, without which their mediation would be compromised.

The ideas proposed by these scholars on ambivalent, hybrid and fluid identities are now commonly accepted not only in anthropology but also in the globalized social sciences as a whole. Indeed, another area of study which emerged since the 1960s, i.e. creolisation studies, has benefited from the notion of brokerage. Wolf worked with his former classmate Mintz on an ethnographic project in Puerto Rico and subsequently published a much quoted article on the plantation economy in the Middle America and the Antilles (Steward et al 1956). Thereafter, Mintz went on to become one of principle scholars of Caribbean Studies, and later in his career, together with Price, produced an intensely debated anthropological study of the origins of African-American culture and the relevance of trans-culturated identities (Mintz & Price 1992). More recently, the question of creolisation has received increasing attention from scholars regarding its regional and/or global validity and its epistemological limitations (Khan 2001). But the tendency towards African essentialism with strong ethnic overtones has, with a few exceptions along the West-African and Swahili coast, stood in the way of the application of transversal concepts notions such as creolisation to African societies (Martin 2006: 166). The recent thread of trans-nationalism has also taken on board much of the cross-cultural perspectives that were launched in the 1960s, in order to engage the question of modernity and cultural diversity and develop an “anthropology of interconnectedness” (Hannerz 1996). Questions of the deterritorialization of identities through migration and diasporic networks with their complex spaces and flows, originated novel approaches towards globalized phenomena which required flexible concepts and dynamic “models”. What concerns us here is that while these dynamic notions of hybridity have gained wide acceptance in academia, their application to the study of African societies, above all in the colonial period has not been without its problems and requires further attention.

Trade, Social Change and Mediation: African contexts.

The wave of challenging studies on colonialism by Balandier, Césaire, Memmi, Fanon and others that appeared from the 1950s onwards, showed that the colonial experience was a complex and dynamic social process rather than a static, monolithic “system”. As sociologists, anthropologists and historians began to challenge official discourse and the impact of decades of governance, the former colonies themselves were rapidly moving towards independence. This process which in Africa largely took place in the early 1960s was to influence radical paradigm shifts in the social sciences in 1970s and 1980s which proposed novel threads. The contributions of scholars like Malinowski, Radcliffe-Brown, Gluckman, Leach and Lévi-Strauss ended up by producing the ingredients of what one anthropologist (Lewis) called a “cerebral cocktail” (Lewis 1977: 65) composed of innovative perspectives on social contexts, power, discourse and identities. This heady mixture would gain volume and density with the work of Foucault and Bourdieu, whose theoretical contributions towards the deconstruction of (the production of) knowledge and power have since become part and parcel of the agenda of the social sciences.

One of the notable paradigm shifts in the 1940s was the focus on social change by scholars of the Manchester School such as Gluckman (1958) as a result of urban migration and modernization, thereby departing from the almost exclusive emphasis on “primitive” rural societies. The idea that colonialism produced a conflict-ridden society and fostered opposition, and ultimately rebellion, caused social scientists to reconsider the bounded concepts they had been working with. Gluckman’s “creative mix of often dissonant elements” and his interest in social change was further developed by his close associates, who increasingly embraced network analysis in order to study urban situations marked by migration (Schumaker 2001: 152-89). The deep-seated nature of this problem and the perceived need to return to the drawing board and rethink colonialism’s impact is highlighted by Cooper (2005), citing Balandier’s 1951 essay *La Situation Coloniale*. The fact that Balandier considered it as a “historically specific process” rather than “a colonial moment of binary oppositions” (Cooper & Stoler 1997: 9), marked a watershed in the approaches to colonialism. The acknowledgment that Africans manoeuvred and challenged the system from within and constantly reconfigured their relations in new situations demonstrated social scientists’ “fascination for social change” (Cooper 2005: 37, 55)

Nevertheless, despite the growing awareness among africanist scholars of the need to bridge the gap between “primitive” and “modern” societies, between local situations and the state, the question of brokerage did not appear to take hold as a valid analytical focus within it. Whereas the Americas and the Caribbean as well as Asia witnessed a growing ethnography on brokerage, in the case of sub-Saharan Africa, the initiative would be a shared effort by anthropologists

and historians. The main drive towards new research in the wake of the independence of former colonies in the 1960s was the emergence of African Studies with a new multidisciplinary focus. West Africa would form a key area of study in this respect, strongly associated with trade and migration. Based upon the changes perceived in Sierra Leone in the 1950s, also related to the influx of migrants as a result of alluvial diamond mining, the co-authored essay by anthropologist Vernon Dorjahn and historian Christopher Fyfe (Dorjahn & Fyfe 1962), employed the landlord-stranger concept to discuss the ongoing reinterpretation of rights and obligations over land, residence, marriage, taxes, etc. But they did so by transporting the reader back to the arrival of European strangers on the Sierra Leone coast in the sixteenth and seventeenth centuries (Ibid: 394), opting for the *longue durée* perspective originally proposed by Bloch (1989). Their short, groundbreaking text which united two distinct disciplinary approaches would prove to be particularly influential for linking past and present transformations.

The idea of cross-cultural interaction was particularly enriched with the concept of the trade diaspora defined as a “nation of socially interdependent but spatially dispersed communities” (Cohen, 1971: 267). It held that these social groups developed autonomous institutions and retained their own distinct identities and practices within their host-societies. At the same time they adopted local customs and languages, married into local lineages in order to access social and cultural capital, while mediating local communities’ relations and conflicts with the outside world. Such diasporas tended to emerge in the context of long distance trade, and retained their brokerage role by attempting to control the exchange of certain goods or (sections of) particular commercial routes and thus guaranteeing a source of revenue. Their capacity to cross boundaries and facilitate cross-cultural interaction by means of kin- and clientship ties by adopting hybrid identities, allowed them to build entrepreneurial partnerships, social networks and spheres of influence, which were however intrinsically unstable and particularly vulnerable to changing political and economic conditions. The study of these networks allowed anthropologists and historians to reconstruct the organisation and practices, not only of broker-communities, but also of host-societies, and follow the changes that occurred in certain regions over an extended period of time. (Curtin 1984).

West Africa was also pivotal in advancing concepts of creolisation with regard to the cross-cultural interaction between different communities and individuals in an Afro-Atlantic context. The emergence of Creole societies in insular locations such as the Cape Verde Islands, and São Tomé and Príncipe, as well as creolised communities in littoral regions such as the Upper Guinea Coast (Senegambia, the Guinea-Bissau region and Sierra Leone) illustrated the particular dynamics of Afro-Atlantic relations (Rodney 1970; Brooks 1993; Trajano 1998; Bangura 2001; Havik 2007). The role of mediators in coastal areas gave rise to an ongoing debate on the complex relations between outsider-traders and their African hosts (Rodney 1970; Mouser 1975; Brooks 1993; Havik 2004). The emergence of Creole pidgins and lan-

guages such as Kriolu (CV), Kriol (GB), Krio (SL), Forro and Linguije (STP) testify to the intense social and cultural exchange and entanglement between different ethnic groups, and between them and outsiders against the background of commercial bargaining and transactions. The apparent lack of “fixed” identities of creolized groups on the continent contrasts with the notable (self-) profiling by creolised strata on the aforementioned islands. The broader implications of these social, economic, political and cultural transformations triggered by Afro-Atlantic exchange over a protracted period of time have been studied for a variety of regions in West and Central Africa (Rodney 1970; Lovejoy 1983; Birmingham & Martin 1983; Austen 1987; Law 1995; Miller 1988; Niané 1989; Vansina 1990; Young 1994; Barry 1998; Klein 1998; Miers & Klein 1999; Shaw 2002, Havik 2004). These and many other studies which identified certain (inter-) ethnic, gendered and magico-religious patterns of interaction in African societies filled lots of lacuna with regard to the social history and anthropology of African societies within a progressively globalizing world.

The Angolan region and the changes it went through over a period of five centuries has also been the subject of study by a number of historians generally focusing on the slave and legitimate trade and its impact upon populations (Birmingham 1966; Margarido 1969; Clarence Smith 1979; Dias 1984; Miller 1988; Torres 1991; Henriques 1997; Pantoja 2006; Heintze 2002 & 2007; Oliveira 2004). The main focus has traditionally been on the Kingdom of Kongo, its multi-faceted religious, political and economic relations with its neighbours and with European outsiders (e.g. Balandier 1965; Vansina 1973; Thornton 1983; Hilton 1985; Gonçalves 1985). Over the last decades research also included the colonial transition from the second half of the nineteenth century, thus covering aspects such as military occupation, colonization, forced labour, racial policies and migration within Angola (Wheeler & Heimer 1973; Bender 1978; Ribeiro 1981; Péclard 1998; Freudenthal 2005; Castelo 2007; Neto 2011). Anthropological contributions, generally centered on ethnographic studies to the debate on colonialism and its impact are, as yet, rather modest, limited to the early period of the military campaigns (e.g. Roque 2003), on colonial representations (e.g. Areia 1997; Barbeitos 2009) or on the anti-colonial, nationalist struggle (e.g. Brinkman 2005).

Cross-cultural trade and brokerage: the case of Angola

From the mid 1970s, Jill Dias’ work filled important gaps in the social history and anthropology of Angola during its formative period in the 1800s until the 1930s. Working from an inter-disciplinary perspective, blending anthropology with history, while also including economic and political perspectives, she provided a broad view of the African colonial experience

(Dias, n.d., 1981, 1984, 1992, 2000, 2002). One of the central themes in her work is that of establishing transversal connections between geographical and social spaces in a crucial phase of Euro-African relation from the mid 1800s to the mid 1900s, a key period of transition that had been neglected and solely viewed from a metropolitan perspective (Dias 1993: 77). Her focus on certain groups, e.g. the *sobas*, Ambakistas and the Creole elites, reveals a notable interest in intermediate strata that bridged spatial and social contexts, and the roles they played in the changes occurring during the colonial era. The more recent colonial period was still largely unexplored when she published her essay “Black Chiefs, White Traders”; indeed, the essay begins by clearly stating its aims: “the experience of African populations living under direct Portuguese rule has been little studied in depth.” (Dias 1976: 245) Issues such as African agency, social change, latent or open conflict with European interests and the intrinsic weakness of Portuguese colonial authority is explored here by providing the local dimensions of a “colonial situation”. The need for in depth archival research revealed often ambivalent representations groups that navigated the spaces between the Atlantic shores and the African interior.

Her essay “Changing Patterns of Power in the Luanda Hinterland” (Dias 1985) demonstrates the complexity of economic, political and social relations in the region comes to the fore against the background of the waxing and waning of Mbundu’s power and autonomy. Rather than simply focusing on its relations with colonial power or on indigenous states, the essay centers on local agency in the form of intermediaries such as the Mubire, i.e. strangers originating from other areas that settled among Kimbundu speaking communities and mediated relations between them and European traders. The fascinating networks of relations composed of Mbundu paramount and lineage chiefs, Mubire chiefs, traders and artisans, who maintained their autonomy, and Ambakista traders who rivalled with the latter, provides the backdrop for a subtle narrative of the ongoing reconfiguration of alliances in the region. The way in which the transition from slaves, ivory, wax and salt, to tobacco, coffee, cotton, groundnuts and palm oil, and the struggle for control over labour, land, routes and outlets affected different groups and generations is also shown to be influenced by drought, famine and disease (Dias 1981). The proliferation of intermediaries in the last quarter of the 1800s heralds an increase in raiding and warfare, as well as the fragmentation of the power of Mbundu states, above all on account of the intensification of conflicts over fertile farmland and native labour (Dias 1985: 305-8).

The simultaneous focus on different intermediaries and the inclusion of parallel narratives on their activities form a key ingredient of Jill Dias’ essays. In “Novas Identidades em Angola no Contexto do Comércio Atlântico” (Dias 2002) local and regional dynamics of change gain in depth and detail. The Vili, Zombo and Ambakistas are presented here as key actors linking the different polities and communities along the Angolan coast with the interior. The long distance trade conducted by “diasporic communities” (Dias 2002: 14) such

as the Vili and the Zombo operating from the Loango coast and Mbanza Kongo mediated transactions between Atlantic ports and their hinterland from the seventeenth century. Their agency produced distinct processes of cultural syncretism and cultural resistance which became constituent parts of their respective identities. These diasporic traditions would suffer transformations (e.g. fragmentation, incorporation and emigration) as a result of the spatial shift of trade and growing colonial influence which vied for control of transactions while limiting migratory fluxes within its jurisdiction in order to guarantee labour supplies (Dias 2002: 301). The rise and fall of Ambakistas, African brokers par excellence, is described in considerable detail as they skilfully exploited their strategic geographical location on the frontier between different slave trafficking networks from the seventeenth century (Dias 2002: 3030-13). Their investment in alliances and marriage arrangements with communities they traded with along their routes, ensured the consolidation of their networks and their position as political and economic brokers, but also increased their heterogeneity. At the same time they sought employment in colonial outposts aided by their Christianised customs and appearance, acting as interpreters and go-betweens with African chiefs and elders. Their manipulation of certain beliefs associated with the alleged powers of the “white” stranger reinforced their prestige among their local clients in the interior. The progressive European penetration of the interior, the changes in the commodity trade (incl. rubber), and the racial criteria that came to structure colonial authorities’ relations with African communities, precipitated their demise as privileged brokers in the late nineteenth and early twentieth century (Dias 2002: 311-312).

The study of Creole society, which formed the subject of a book Jill Dias was writing (Dias n.d.) was qualified as “one of key elements for an understanding of Angola’s recent history” (Dias 1984: 61). It brings together the different narrative strands on intermediary groups that formed in the course of “centuries of interaction between African and Europeans”. The accumulation of assets and their concentration within certain trade lineages is a typical hallmark of these groups or “elites” as well as the strong influence of women within them who ran commercial operations while forming part of culturally influential and well entrenched mutual aid networks. These heterogeneous “elites” were composed of Creole trade lineages based in Luanda, groups that formed on their margins by intermarriage with ethnic Africans (Stamm 1972; Oliveira 1968), and those that resided in the interior in trading and administrative posts with close kin links to a number of ruling lineages (Dias 1984: 65-66). The transformations that occurred from the mid 1800s were to largely determine their loss of political and economic power. As the slave trade petered out, racial barriers were erected that limited their access to certain administrative hierarchies, reserved for Europeans who settled in increasing numbers. The shift to “legitimate trade” progressively cut Creoles off from their access to slave labour, an important source of wealth and status. Labour laws, taxes and admi-

nistrative land concessions forced many into wage labour, circumscribing their upward social mobility. During the first decades of the twentieth century, military campaigns, the submission of African chiefs and the “nationalisation” of commerce further diminished their brokerage role. The rediscovery of their cultural roots and the diffusion of Kimbundu as the commercial *lingua franca* from the 1850s contributed to the emergence of an embryonic cultural identity which was expressed in pamphlets and journals of the time. This led these “elites” to inculcate certain andro-centric European attitudes towards their fellow Africans in an attempt to forge a distinct identity (Dias 1984: 79-84). Despite their affinity with and their increasing dependence on Portuguese authorities, they maintained an ambivalent position towards Europeans as a mark of their social and cultural autonomy. However, as social and racial distinctions exacerbated internal tensions and rivalries amongst Creole groups claiming urban and rural roots, “assimilated” Africans (i.e. “assimilados”) established their own clubs and associations thus contributing to the fragmentation amongst their ranks, whilst laying the foundations for future (proto-) nationalist pretensions (Corrado 2008).

Conclusions

Anthropology always seems to be discussing boundaries, i.e. between the local and regional, between the regional and the global, between the “West” and “the rest”, and so on. Wolf & Silverman (2001) showed to what extent the idea and significance of cultural boundaries (beyond the local level), and the need for conceiving of culture and societies as heterogeneous spaces shaped by interaction at all levels (still) constitutes an epistemological challenge (Ribeiro & Feldman-Bianco 2003). The enduring importance of his contributions and that of his colleagues in the 1950s and 1960s for the study of societies lies in the transposition of concepts of social change, cultural pluralism and the inter-connectedness of phenomena that stood at the root of notions such as brokerage to African situations. The field of African Studies would be unthinkable without these pluralist and inter-disciplinary perspectives that served to break down barriers between different, institutionalised academic traditions and broaden theoretical perspectives. However, As Jill Dias reminded her readers in the early 1990s, the application of these and other innovative ideas that first emerged in the social sciences from the 1950s had largely bypassed the colonial historiography and anthropology of former Portuguese Africa, which had been “(...) almost completely ignored by this revolution” (Dias 1993: 75). Her lasting contribution to this process (Havik, Saraiva & Tavim 2010; Silva 2011; Havik 2011) was to establish bridges between African, Portuguese and the global academia at institutional, teaching and research level. Researchers were urged to re-centre their attention on primary sources and return to the field, explore neglected issues and share their

data and experiences (Dias 2000). As a result, the importance of African agency in the context of kinship and trade networks, agriculture, politics and cultural identities gained a new momentum, above all in the case of Angola. Comparative studies crossed borders by tracing the footprints of brokers in a complex terrain over a protracted period of time, revealing situations and dynamics previously unconnected and hidden from view. No doubt she would have subscribed to the view expressed by Wolf: "If there are connections everywhere, why do we persist in turning dynamic, interconnected phenomena into static, disconnected things?" (Wolf 1982: 5)

Bibliography

- ALMEIDA, Carlos, 2010, *Uma infelicidade feliz. A imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região Mbundu (meados do séc. XVI ao primeiro quartel do séc. XVIII)*. (unpubl. PhD thesis). Lisbon, Universidade Nova de Lisboa.
- ALMEIDA, Miguel Vale de, 2004, *An Earth Colored Sea: race, culture and the politics of identity in the post-colonial Portuguese speaking world*. New York & Oxford, Berghan.
- AREIA, Manuel L. Rodrigues de, 1997, "A Etnicidade como Processo: o caso de Angola", in VENÂNCIO, José Carlos (ed.), *O Desafio Africano*. Lisbon, Vega, 27-43
- ASAD, Talal (ed), 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press.
- AUSTEN Ralph A., 1987, *African Economic History*. London, James Currey.
- BARRY, Boubacar, 1998, *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BALANDIER, Georges, 1951, "La Situation Coloniale: approche théorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11: 44-79.
- BALANDIER, Georges, 1965, *La Vie Quotidienne au Royaume du Congo du XVI et XVIIe Siècle*. Paris, Hachette.
- BANGURA, Joseph Yusuf, 2001, *Ethnic invention and Identity Formation: a case study of the Sierra Leone Creoles, 1870-1960*. MA thesis, Dalhousie University.
- BARBEITOS, Arlindo, 2009, *Angola-Portugal: Les identités coloniales équivoques; historicité des représentations de soi et d'autrui*. Paris, Harmattan, 2009.
- BENDER, Gerald J., 1978, *Angola under the Portuguese: the myth and the reality*. London, Heinemann.
- BIRMINGHAM, David, 1966, *Trade and Conflict in Angola. The Mbundu and their Neighbours under the Influence of the Portuguese. 1483-1790*. Oxford, Clarendon Press.
- BIRMINGHAM, David B. & MARTIN, Phyllis M. (eds.), 1983, *History of Central Africa*, 2 vols. London, Longman.
- BLOCH, Marc, 1989, *Feudal Society*, 2 vols. London, Routledge.
- BLOCH, Maurice, 2005, *Essays on Cultural Transmission*. Oxford, Berg.
- BRINKMAN, Inge, 2005, *A War for People: civilians, mobility and legitimacy in south-east Angola during MPLA's war of independence*. Cologne, Rüdiger Köppe Verlag.
- BROOKS, George E, 1993, *Landlords and Strangers: ecology, society and trade in Western Africa, 1000-1630*. Westview Press, Boulder.
- CASTELO, Cláudia, 2007, *Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole (1920-1974)*. Porto, Afrontamento.

- CLARENCE-SMITH, William G., 1979, *Slaves, Peasants and Capitalists in Southern Angola*. Cambridge, Cambridge University Press.
- COHEN, Abner, 1971, "Cultural Strategies in the Organization of Trade Diasporas, in MEILLASSOUX, Claude (ed.) *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*. Oxford, International African Institute, 266-81.
- COOPER, Frederick, 2005, "The Rise, Fall and Rise of Colonial Studies, 1951-2001", in COOPER, Frederick *Colonialism in Question: theory, knowledge, history*. Berkeley, University of California Press, 33-55.
- COOPER, Frederick & STOLER, Ann Laura, 1997, *Tensions of Empire: colonial cultures in a bourgeois world*. Berkeley, University of California Press.
- CORRADO, Jacopo, 2008, *The Creole Elite and the Rise of Angolan Protonationalism, 1870-1920*. Amherst, Cambria Press.
- CURTIN, Philip D., 1984, *Cross Cultural Trade in World History*. New York, Cambridge University Press.
- DIAS, Jill R., 2002, "Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico", BASTOS, C., VALE de ALMEIDA, M. & FELDMAN-BIANCO, B., *Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisbon, Instituto de Ciências Sociais, 293-320.
- (ed.) 2000, *Construindo o Passado Angolano: as Fontes e a sua Interpretação, Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*. Lisbon, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (CNCDC).
- 1993, "Africa", *Vinte Anos de Historiografia Ultramarina Portuguesa, 1972-1992*. Lisboa, CNCDC: 75-96.
- 1992, "Africa", TEODORO de MATOS, A. & THOMAZ, Luis Filipe F. (eds.) *Vinte Anos de Historiografia Ultramarina Portuguesa*. Lisbon, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (CNCDC): 75-96.
- 1985, "Changing patterns of power in Luanda hinterland: the impact of European trade and colonialism on the Mbundu, c. 1845-1920", *Paideuma*, 32: 285-318.
- 1984, "Uma Questão de Identidade: respostas intelectuais as transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 1: 61-94.
- 1981, "Famine and Disease in the History of Angola", *Journal of African History*, XXI, 3: 349-78.
- 1976, "Black chiefs, white traders and colonial policy near the kwanza: Kabulku Kambilo and the Portuguese, 1873-1896", *Journal of African History*, XVIII (2): 245-265.
- n.d., "Creole Society: government and politics in Angola from the XVI to the XX century" (unpubl. manuscript). Lisbon, CRIA.
- DIAS, Jill R. & ALEXANDRE, Valentim, 1998, *Nova História da Expansão Portuguesa*, vol. X (1830-1890). Lisbon, Editorial Estampa.
- DIRKS, Nicholas, 1994. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- DORJAHN, Vernon & FYLE, Christopher, 1962, "Landlords and strangers: change in tenancy relations in Sierra Leone". *Journal of African History*, 3: 391-397.
- ERIKSEN, Thomas H. & NIELSEN, Finn S., 2001, *A History of Anthropology*. London, Pluto Press.
- FORSTER, Peter, 1994, "Has Anthropology a Future in Africa after Colonialism?", *Utafiti*, 1,1: 47-67.
- FREUDENTHAL, Aida, 2005, *Arimos e Fazenda: a transição agrária em Angola*. Luanda, Chá de Caxinde.
- GEERTZ, Clifford, 1960, "The Javanese Kijaji: the changing role of a cultural broker", *Comparative Studies in Societies and History*, 2, 2: 228-49.
- GONÇALVES, António Custódio, 1985. *Le lignage contre l'état: dynamique politique Kongo du XVIème au XVIIème siècle*. Lisbon, Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT).
- GOODY, Jack, 1995, *The Expansive Moment: the rise of social anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HANNERZ, Ulf, 1996, *Transnational Connections: culture, people, places*. London, Routledge.
- HART, Keith, 1973, Informal Income opportunities and urban employment in Ghana, *Journal of Modern African Studies*, 11, 1: 61-89.
- HAVIK, Philip J., 2011, "Innovating Academia and Inspiring People: Jill R. Dias, a short professional biography", *Portuguese Studies Review*, 19, 1-2: XXIII-XXIX.

- 2004, *Silences and Soundbytes: the dynamics of gendered brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau region*. Muenster, LIT Verlag.
- HAVIK, Philip J., Clara SARAIVA & José Alberto TAVIM, (eds.), 2010, *Caminhos Cruzados em História e Antropologia: Ensaios em Homenagem a Jill Dias*. Lisbon, Instituto de Ciências Sociais.
- HEIMER, Franz Wilhelm, 1973, (ed), *Social Change in Angola*. Munich, Arnold Bergstrasser Institut.
- HEINTZE, Beatrix, 2007, *Deutsche Forschungsreisende in Angola. Ethnographische Aneignungen zwischen Sklavenhandel, Kolonialismus und Wissenschaft*. Frankfurt, Lembeck.
- 2002, *Afrikanische Pioniere: trägerkarawanen im westlichen Zentralafrika (ca. 1850-1890)*. Frankfurt am Main, Otto Lembeck.
- HENRIQUES, Isabel Castro, 1997, *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisbon, Instituto de Investigação Científica Tropical & Instituto da Cooperação Portuguesa.
- HILTON, Anne, 1985, *The Kingdom of Kongo*. Oxford, Clarendon Press.
- JAMES, Wendy, 1973, "The Anthropologist as Reluctant Imperialist", in ASAD, Talal (Ed.) *Anthropology and the Colonial Encounter*, 41-69.
- KHAN, Aisha, 2001, "Journey to the Center of the Earth: the Caribbean as master symbol", *Cultural Anthropology*, 16, 3: 271-302.
- KLEIN, Martin A., 1998, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KUKLICK, Henrika, 1993, *The Savage Within: the social history of British anthropology, 1898-1945*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KUPER, Adam, 1983, *Anthropologists and Anthropology: the modern British school*. London. Routledge & Kegan Paul.
- LAW, Robin, 1995, *From Slave Trade to Legitimate Commerce: the commercial transition in nineteenth century West Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LEWIS, Diane, 1973, "Anthropology and Colonialism", *Current Anthropology*, 14, 5: 581-602.
- LEWIS, Herbert 1999 "The Misrepresentation of Anthropology and its Consequences", *American Anthropologist*, 100, 3: 716-31.
- LEWIS, Ioan M., 1977, *Social Anthropology in Perspective*. Harmondsworth, Penguin.
- LITTLE, Kenneth, 1965, *West-African urbanization: a study of voluntary associations in social change*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LOVEJOY, Paul E., 1983, *Transformations in Slavery: a history of slavery in Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARGARIDO, Alfredo, 1969, Algumas formas da hegemonia africana nas relações com os Europeus, in: Maria Emília Madeira Santos (ed.) *I Reunião Internacional de História de África: a relação Europa-África no 3.º quartel do séc. XIX*. Lisbon, IICT: 383-406
- MARTIN, Denis-Constant, 2006, "A Creolising South Africa? Mixing, hybridity and creolisation: (re)imagining the South African experience, *International Social Science Journal*, 58, 187: 165-76.
- MARTIN, Emily, 1997, "Anthropology and the Cultural Study of Science: from citadels to string figures" in FERGUSON, James & GUPTA, Anil *Anthropological Locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley, California University Press: 131-146.
- McCLINTOCK, Anne (1992) "The Angel of Progress: pitfalls in the term 'post-colonialism'", *Social Text*, 31/2: 84-98.
- MIERS, Suzanne & KLEIN, Martin A., 1999, *Slavery and Colonial Rule in Africa*. London, Frank Cass.
- MILLER, Joseph L., 1988, *Way of Death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. Madison, University of Wisconsin Press
- MILLS, David, 2006, "How Not To Be a 'Government House Pet'. Audrey Richards and the East African Institute for Social Research", in NTRARANGUI, M., Mills, D. & BABIKER, M. *African Anthropologies: history, critique and practice*. Dakar, Codesria, 76-98.
- MINTZ, Sidney & PRICE, Richard, 1992, *The Birth of African-American Culture: an anthropological approach*. Boston, Beacon Press.

- MOUSER, Bruce L., 1975, "Landlords and Strangers: a process of accommodation and assimilation", in *Journal of African History*, 8, 3: 425-40.
- NETO, Maria da Conceição, 2011, *In and Out of Town: a social history of Huambo (Angola)*. (unpubl. PhD diss.). London, SOAS.
- NIANÉ, Djibril T., 1989, *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Paris, Karthala/ARSAN.
- OLIVEIRA, José Carlos de, 2004, *O Comerciante do Mato: o comércio no interior de Angola e Congo*. Coimbra, Universidade de Coimbra.
- OLIVEIRA, Mario António de, 1968, *Luanda: "Ilha" Crioula*. Lisbon, Agência Geral do Ultramar.
- PANTOJA, Selma (ed), 2006, *Identidades, Culturas e História em Terras Africanas*. São Paulo & Luanda, LGE/Nzila.
- PELS, Peter & SALEMINK, Oscar, 1994, "Introduction: five theses on ethnography as colonial practice", *History and Anthropology*, 8, 1-4: 1-34.
- PELS, Peter & NEMCEL, Lorraine, 1991, "Introduction: Critique and the Deconstruction of Anthropological Authority", in NEMCEL & PELS, (eds.) *Constructing Knowledge, Authority and Critique in Social Science*. London, Sage, 1-21.
- PELS, Peter, 1997, "The Anthropology of Colonialism: culture, history and the emergence of Western governmentality", *Annual Review of Anthropology*, 26: 163-83.
- PÉCLARD, Dider, 1998, "'Eu Sou Americano': dynamiques du champ missionnaire dans le planalto central angolais au XXe siècle. In *Des protestantismes en "lusophonie catholique"*. Lusotopie: 357-86.
- PEREIRA, Rui, 1987 "O Desenvolvimento da Ciência Antropológica na Empresa Colonial do Estado Novo", in *O Estado Novo: das origens ao fim da autarquia, 1926-1959*. Vol. II, Lisbon, Fragmentos: 89-100.
- PRESS, Irwin, 1969, "Ambiguity and Innovation: implications for the genesis of the culture broker", *American Anthropologist*, 71: 205-17.
- RIBEIRO, Gustavo Lins & FELDMAN-BIANCO, Bela, 2003, *Antropologia e Poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília, Departamento de Antropologia, Série Antropologia.
- RIBEIRO, Orlando, 1981, *A Colonização de Angola e o seu Fracasso*. Lisbon, Casa Nacional da Moeda.
- RODNEY, Walter, 1970, *A History of the Upper Guinea Coast 1545-1800*. Oxford, The Clarendon Press.
- ROQUE, Ricardo, 2003, "The Razor's Edge: Portuguese imperial vulnerability in colonial Moxico", *International Journal of African Historical Studies*, 36, 1: 105-24.
- SHAW, Rosalind, 2002, *Memories of the Slave Trade: ritual and the historical imagination in Sierra Leone*. Chicago, University of Chicago Press.
- SCHUMAKER, Lyn, 2001, *Africanizing Anthropology: fieldwork, networks and the making of cultural knowledge in Central Africa*. Durham & London, Duke University Press.
- SILVA, Maria Cardeira da, 2010, "Sensibilidade e Bom Senso na Academia", in HAVIK, Philip, SARAIVA, Clara & TAVIM, José Alberto, *Caminhos Cruzados em História e Antropologia. Estudos de Homenagem a Jill Dias*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 29-34.
- SILVA, Maria Cardeira da, 2011, Jill Rosemary Reaney Dias, in *The Jill Dias notebooks: archive inventory*. Lisbon, CRIA: 8-12.
- STAMM, Anne, 1972, "La Societé Créole à Loanda dans les années 1838-1848", *Révue Française d'Histoire d'Outre Mer*, LIX, 217: 578-610.
- STEWART, Julian H., 1955, *Theory of Culture Change*. Urbana, University of Illinois Press.
- STEWART, Julian H., et al., 1956, *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology*. Urbana, University of Illinois Press.
- STOCKING, George, 1991, *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison, University of Wisconsin Press.
- SZASZ, Margaret C., 2001, *Between Indian and White Worlds: the cultural broker*. Norman, University of Oklahoma Press.
- TAVARES, Ana Paula, 2010, *Memória e História: Estudo sobre as Sociedades Lunda e Cokwe em Angola*, (unpubl. PhD thesis). Lisbon, Universidade Nova de Lisboa.

- THOMAS, Nicholas, 1994, *Colonialism's Culture: anthropology, travel and government*, London, Polity Press.
- THORTON, John, 1983, *The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition 1641–1718*. Madison, Wisconsin University Press.
- TORRES, Adelino, 1991, *O Império Português entre o Real e o Imaginário*. Lisbon, Escher.
- TRAJANO FILHO, Wilson, 1998, *Polymorphic Creolehood: the 'creole' society of Guinea Bissu*, (unpubl PhD diss.), University of Pennsylvania.
- TRIGO, Abril, 2000, "Shifting Paradigms: from transculturation to hybridity" in GRANDIS, Rita de & BERND, Zilá, *Unforeseeable Americas: questioning cultural hybridity in the Americas*. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 85-111.
- VANSINA, Jan, 1973, *The Tio Kingdom of the Middle Kongo, 1880-1892*. London, International African Institute, Oxford University Press.
- VANSINA, Jan, 1990, *Paths in the Rainforests: toward a history of political tradition in Equatorial Africa*. Madison, University of Wisconsin Press.
- VENÂNCIO, José Carlos, 1997, *Colonialismo, antropologia e lusofonias. Repensando a presença portuguesa nos trópicos*. Lisbon, Vega.
- WHEELER, Douglas & PÉLISSIER, René, 1971, *Angola*. New York, Praeger.
- WILLIAMS, Charles, 1989, "Teaching Anthropology: cross cultural processes of negotiating meaning", *Urban Anthropology*, 18, 1: 85-93.
- WOLF, Eric, 1982, *Europe and the People Without History*. Berkeley, University of California Press.
- 1956, "Aspects of Group relations in a Complex Society: Mexico", *American Anthropologist*, 58:1065-78.
- WOLF, Eric & MINTZ, Sidney, 1957, "Haciendas and Plantations in Middle America and the Antilles", *Social and Economic Studies* 6: 380-411
- WOLF, Eric & SILVERMAN, Sydel, 2001, *Pathways of Power: building an anthropology of the modern world*. Berkeley, University of California Press.
- YOUNG, Crawford, 1994, *The African Colonial State in Comparative Perspective*. Yale University Press.

COLECCIONISTAS, TURISTAS, CAÇADORES E OUTROS SUPOSTOS PREDADORES

Maria Cardeira da Silva

Amélia Frazão-Moreira

*Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Centro em Rede de Investigação em Antropologia*

Coleccionismos

Jill Dias reconhecia com humor algumas das suas características pessoais como a de colecionadora. Coleccionava conchas e fósseis (paixão que partilhava com seu marido Alberto), pequenas estatuetas, flores e plantas e, de forma mais académica, materiais vários para as suas aulas, cópias de mapas e variadíssimos textos, inúmeras fichas de arquivo – o que a levou a importantes resenhas arquivísticas – e fantásticas fotografias e postais do período colonial. Mas ainda aí não perdia o humor: ela sabia que estava a reproduzir sobre os objectos de colecção de outros, aquilo que a fascinava e tentava analisar neles mesmos. Era colecionista de colecções, com paixão pelo coleccionismo, e ria disso mesmo.

Grande parte das primeiras abordagens ditas pós-coloniais aos vestígios culturais dessas atividades colectoras coloniais, incorrem frequentemente em dois erros. Um, é o de não se aperceberem justamente daquilo que Jill Dias reconhecia em si própria – de que também as suas análises das objetivações culturais empreendidas durante o colonialismo são, elas mesmas, inescapavelmente objetificadoras; e o segundo, decorrente do primeiro, é o de que – como Jill também resumiu em uma de suas aulas do Mestrado em Antropologia, a que chamou “Situando colonialismo e pós-colonialismo” – “to see history as a succession of epochs (colonial/post-colonial) is to assume a coherence that complex interactions rarely produce”¹.

Frequentemente, nas aproximações pós-coloniais (e aqui também estamos a correr o risco de tipificar para abreviar) as representações de África – as disciplinares e científicas, as exibidas nas Exposições Mundiais, na parafernália do turismo e na fotografia – aparecem, como na realidade, de certa forma estão, profundamente ligadas entre si, servindo para melhor ilustrar o exercício do aparato disciplinar foucaultiano. A África colonial surge, então, reificada de novo, mas agora como o palco excepcional que foi para o exercício do *panoptic gaze* e dos *exi-*

¹ Guião de uma aula do *Seminário de Colonialismo e Pós-colonialismo do Mestrado em Antropologia* (2007/2008) FCSH-UNL.

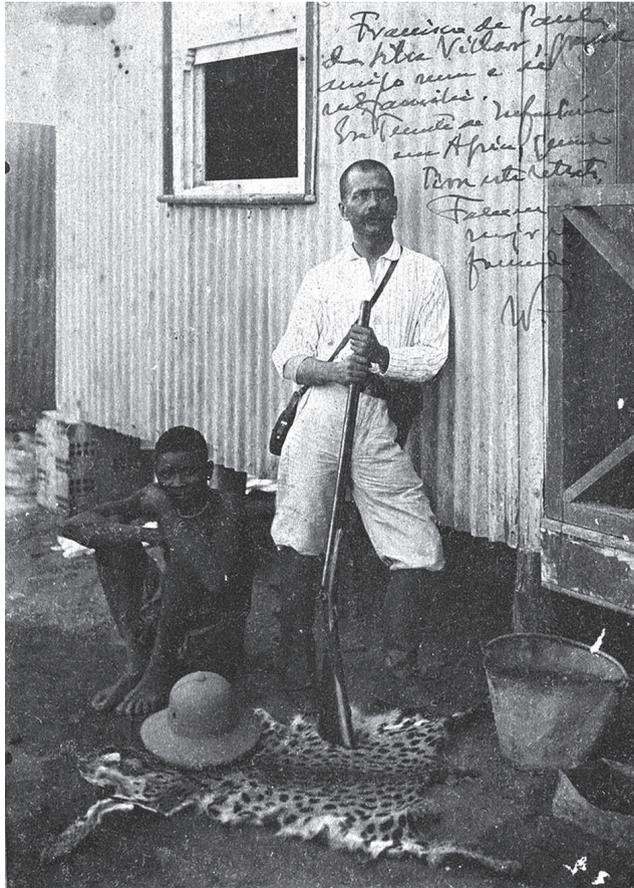


Foto do Arquivo Visual de Jill Dias.
JRD-FCSH-a037cp. CRIA-FCSH-UNL

bitionary complexes (Bennet 1988) e para as actividades predatórias do ocidente nas suas *pleasure peripheries* (Turner e Ash 1976).

Quando se trata da análise de imagens a pertinência de uma interpretação foucaultiana é ainda maior porque as primeiras fotografias de África – às quais era atribuída uma autenticidade superior do que a outras representações prévias, “naturalmente” garantida pela “objectividade da objectiva” – serviam de facto para a construção e massificação de *imagined colonies* e estavam francamente associadas aos processos de construção de colónias reais. Como explicou Jill em 1991 em “Photographic Sources for the History of Portuguese-speaking Africa” (1991), as fotos do primeiro período fotográfico de África – de que o seu arquivo é bem representativo – podem dividir-se em testemunhos de a) Expedições científicas, b) Missões cristãs c) Campanhas militares, 4) Companhias / Empresas coloniais e, finalmente, d) Postais. Todas devem ser entendidas, como também diz, como *documentary cumpropaganda*.

Olhando para esta tipologia é difícil não pensar no *continuum* colonial proposto por Bruner (1989) de campanhas sucessivas de ocupação, missionização e pacificação, que antecederiam a chegada primeiro dos antropólogos e depois dos turistas aos territórios dos impérios modernos. E, por cima disso, na proposta de MacCannel (1994) que vê o turismo (a última campanha) como o momento último de uma espécie de projecção de “economia canibal” partilhada por ex-primitivos e pós-modernos, uma versão do sonho capitalista de “todos a enriquecerem juntos”.

Mas a fotografia e os postais, antes de integrarem a circulação de imagens que veio a estimular o turismo (e muito antes de perderem o protagonismo nessa circulação, cedendo o lugar a outras práticas antecipatórias pelos media e pela internet), serviram a criação e popularização europeia de uma imagem de África que, ainda por cima, era retrospectiva, dado o facto, que também é possível atestar em muitas das peças do arquivo de Jill, serem frequentemente produzidos com base em imagens mais antigas. Há, por isso, que resistir à tentação de deixar que as fotografias se imponham como testemunho histórico. É preciso, como diz Jill, tomá-las como “artefactos culturais”, produzidos contextualmente e em situação de interactividade cultural.

Colonialismo *versus* pós-colonialismo, caça *versus* turismo?

No âmbito do projecto de investigação *Castelos a Bombordo II. Práticas e Retóricas da Monumentalização do Passado Português, Cooperação Cultural e Turismo em contextos africanos*, financiado pela FCT² de que a Jill participava e que inspirava, queríamos trabalhar sobre turismo, perspectivas relativas à natureza e conservadorismo durante o período colonial e na contemporaneidade. Estes são terrenos de análise que têm sido fortemente configurados do ponto de vista teórico e ideológico, por duas atitudes: uma que perpetua o turismo, e outras actividades de lazer na natureza que lhe estão frequentemente associadas, como novas formas de colonialismo e imperialismo, e outra que enfatiza o carácter inclusivo e desenvolvimentista das novas posturas preservacionistas, ecologistas e solidárias do turismo e de fruição da natureza. A primeira enfatiza a visão predadora do colonialismo no turismo. A segunda molda abordagens impressionistas que apontam habitualmente para alterações bruscas e contrastantes entre um período colonial – tido como predador – e um período pós-colonial tido como preocupado, humanitário, atento à sustentabilidade, etc. –, percorrendo essa percepção, de maneira quase

² *Castelos a Bombordo II. Práticas e Retóricas da Monumentalização do Passado Português, Cooperação Cultural e Turismo em contextos africanos* (PTDC/ANT/67235/2006), Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Escola Superior de Gestão, Hotelaria e Turismo da Universidade do Algarve, Investigador responsável Maria Cardeira da Silva.

indiferenciada, a natureza e a cultura, ambas em *risco* e dependentes dos esforços solidários de salvação de todos “nós”, enquanto cidadãos globais (Butcher 2003). As duas abordagens buscam significados para o turismo em torno do império, centrifugando outros sentidos.

Já atentas à lição crítica da Jill em relação aos polarismos de algumas abordagens pós-coloniais, fomos comprovando a força desses paradigmas popularizados – que alguns chamam hegemónicos – ao mesmo tempo que a documentação histórica e breves missões de campo³ se iam rebelando e mostrando alguma impertinência na sua aplicação, justificando, mais uma vez, a suspeição de Jill. Um dos casos onde isso se tornou mais óbvio foi na análise do turismo e da gestão da fauna em Moçambique em período colonial e pós-colonial nas suas diferentes fases.

Carecemos aqui, ainda, de um enquadramento mais global satisfatório do investimento no lazer e no turismo português nas colónias (para o qual contribuímos ainda timidamente⁴). Pensamos, apesar disso, poder avançar que, tal como se passou para momentos equivalentes em território nacional, é notória, durante um vasto período, a dificuldade da dissociação de retóricas turísticas e medidas mais globais propagandistas para a constituição de um território, nacional e colonial, e para a sua promoção doméstica e internacional⁵. Contudo, colocamos aqui como primeira hipótese o facto de encontrarmos uma diferença entre o investimento no território continental e promoção doméstica da nação, e o investimento no território colonial e sua promoção internacional: o empenho nos primeiros assentou, durante muito tempo, em preocupações maioritariamente políticas, face ao interesse económico mais explícito na promoção do investimento nos segundos.

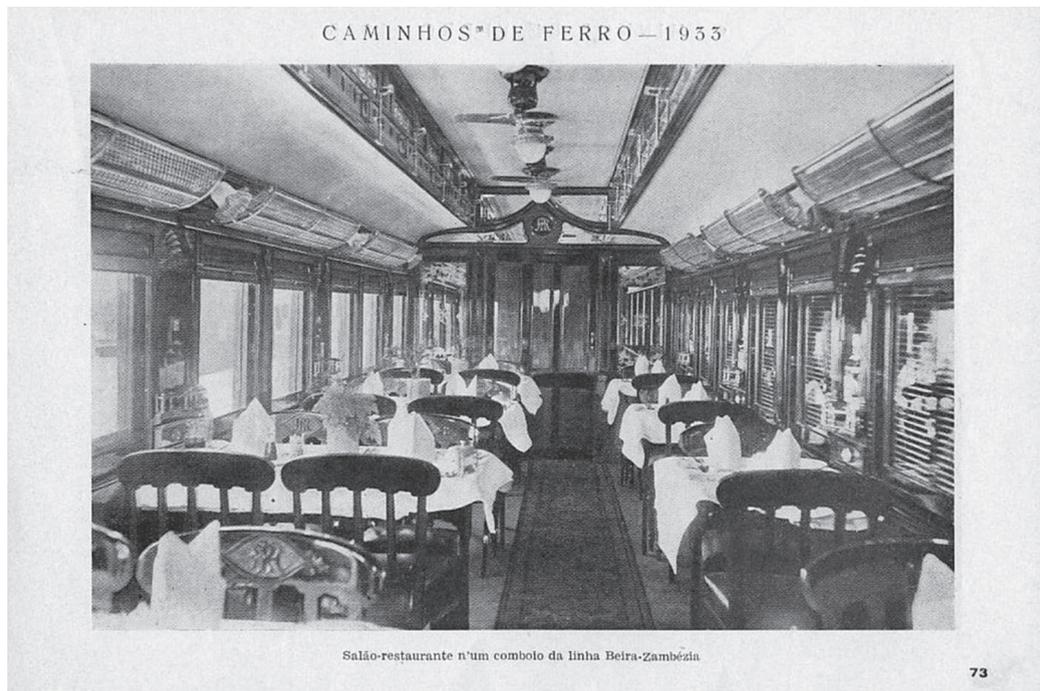
Turismo em Moçambique: propaganda e economia

De facto, em Moçambique, as referências de propaganda colonial que encontramos desde os finais dos anos 20 – e que quase não era produzida fora do âmbito da *Companhia de Moçambique* – apresentam o território “em folhetos, moldados nos melhores das colónias inglesas”, que diziam, por exemplo:

³ Pesquisa documental relativa ao turismo, às práticas conservacionistas e de caça – especialmente localizadas em Moçambique, na zona da Gorongosa – legislação, propaganda, publicidade, análise de imprensa, literatura coetânea levadas a cabo por Maria Cardeira da Silva, Amélia Frazão Moreira e outros membros da equipa; entrevistas a caçadores-guia e dirigentes e funcionários do Parque Nacional da Gorongosa e do Limpopo, levadas a cabo por Amélia Frazão Moreira.

⁴ Ver, por exemplo, Cardeira da Silva e Oliveira 2013.

⁵ Esta dificuldade da dissociação parece ter terminado nos dois casos, como veremos, por algumas razões comuns e outras diferenciadas, nos anos 60, quando o turismo parece autonomizar-se como actividade económica e, no caso de Moçambique, entra significativamente nos circuitos internacionais.



Album da Companhia de Moçambique.

Arquivo Visual Jill Dias. JRD-FCSH-CMoçambique069. CRIA-FCSH-UNL

Promising field for prospectors / Gold and copper / Good agricultural Land – Tropical and other products / Parhdise [sic] for Sportsmen – All kinds of Big Game / Direct Sea and Railway Communication with wall partes [sic] of South Africa⁶.

Outras notícias dão conta de que a Beira “ponto extremo da Rodésia Railway” aparece, logo em 1929, no *Rodesia Herald* como destino de férias e lazer, e de partida para a contemplação das maravilhas da natureza nos magníficos comboios que ligam o porto ao seu *hinterland*⁷. E os *blue trains*, comboios organizados pelos *Caminhos de Ferro da África do Sul*, para as viagens de fim-de-semana à “Costa Azul”, sucedem-se regularmente⁸.

Mas nessa altura as referências oficiais ao turismo no Ultramar são ainda escassas e, “se exceptuarmos a *Companhia de Moçambique* a nossa *propaganda colonial* quase não é feita. Se alguma coisa queremos ver temos que recorrer a jornais estrangeiros”⁹.

⁶ Fontoura, Álvaro da, 1928, “Breve noticia sobre alguns órgãos de propaganda colonial”. *Anuário da Escola Superior Colonial*, 5-63, pp. 59-60.

⁷ *Boletim Geral das Colónias*, Vol. V, n.º 50, 1929, p. 384.

⁸ *Moçambique: Documentário trimestral*, N.º 2, 1935, p. 140.

⁹ Fontoura, Álvaro da, 1928, “Breve noticia sobre alguns órgãos de propaganda colonial”. *Anuário da Escola Superior Colonial*, 5-63, p. 60.



Album da Companhia de Moçambique.

Arquivo Visual Jill Dias. JRD-FCSH-CMoçambique001. CRIA-FCSH-UNL

Em todo o caso, os poucos dados evolutivos apresentados por Rebelo em 1968, as actividades alegadamente turísticas insistem, sobretudo, e desde cedo, para o seu contributo na balança pagamentos de Moçambique¹⁰ e, tanto neste período, como nas fontes subsequentes, as referências ao turismo, sobretudo associadas à actividade cinegética, são subordinadas ao valor económico que o investimento na área pode suscitar.

Mas esta economização do turismo e do lazer que atravessa diferentes fases do seu desenvolvimento em Moçambique, não é, na verdade, meramente retórica e propagandística. Ela traduz o próprio percurso da sua constituição enquanto actividade, desde muito cedo mercadorizada e assente em recursos “naturais” como a caça e a natureza pitoresca.

De facto, a preponderância económica e propagandística da *Companhia de Moçambique* – a empresa com capitais estrangeiros (franceses e ingleses) que foi responsável pela gestão de recursos de grande parte do território da colónia até 1942, e particularmente daquele em que o turismo se viria a implementar de forma mais clara como actividade económica – relativiza o papel do Estado na configuração das práticas turísticas e as funções de representação colonial da Nação que, habitualmente, se assumem como determinantes ideológicas protagonis-

¹⁰ Rebelo, Domingos, 1968, “O turismo na Balança de Pagamentos de Moçambique”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. 37, n.º 154-155, pp. 57-70. Também uma notícia do Lourenço Marques *Guardian* de 3 de Novembro de 1949 dá conta de dados no mesmo sentido: “O Turismo de Moçambique. A sua influência na economia da colónia”.

tas na sua génese¹¹. E mesmo quando passa a ser o Estado a tutelar a actividade – e sobretudo, quando se decide a investir nela, como adiante veremos, a partir dos anos sessenta – é a linguagem económica que prevalece, tanto nos textos agora oficiais, quanto em artigos de periódicos de divulgação¹².

Contudo, em alguns momentos, tal como acontecia com o turismo doméstico, o turismo ultramarino também serve para exhibir uma performance política. Não como ocorrera na metrópole, onde sustentou campanhas domésticas propagandísticas da Nação e educação dos espíritos, nem tão pouco para ensaiar *reprises* da Mística Imperial junto dos colonos, mas sobretudo para afirmar ao mundo da modernidade e exequibilidade do colonialismo português. O *IV Congresso Internacional de Turismo Africano*, realizado em Lourenço Marques em 1952 – numa altura em que o colonialismo português se encontrava novamente sob a mira crítica que antecipava os disparos da conferência de Bandung (1955) – serve, entre outras coisas, para afirmar a conformidade de Portugal às instituições e recomendações internacionais dos países modernos, sejam elas as convenções relativas ao turismo, à raça (de acordo com as directivas da UNESCO)¹³ ou à fauna e flora no seu estado natural (Londres 1933)¹⁴.

Mas, na verdade, o estado português só começou a pensar e investir no turismo em Moçambique, como um sector de impulsão à economia nacional, na segunda metade dos anos 50, altura em que iniciou a sua regulamentação, com a criação dos primeiros centros de informação e turismo. E é só em 1962 que se estabelecem as primeiras dezoito zonas de turismo¹⁵, e em 1966 que é criado o Fundo de Turismo, que passa a ser gerido pelo Centro de Informação e Turismo, que tinha como objectivo “a promoção directa de investimentos (...), dar o aval a empréstimos (...) promover a indispensável propaganda (...), etc.”. Esperava-se com isso

¹¹ Isto não significa, de forma nenhuma, que o estado não se sirva concomitantemente do turismo como veículo dos ideais de soberania e propaganda nacionalista nas colónias. Basta lembrarmos a multiplicação dos cruzeiros às colónias (embora, preferencialmente das colónias ocidentais) e dos colonos à Metrópole, a partir dos anos 30 do século XX (Cf. Cardeira da Silva e Oliveira 2013). E a obsessão civilizadora manter-se-á acordada, mesmo quando o argumento é, antes de mais, economicista: “Estas visitas turísticas seriam uma das formas mais eficientes de divulgar a nossa obra de assimiladora mostrando aos que nos visitam que ela não pretende forçar as populações, a uma unidade informúlável, de padrão único, mas antes, como obra civilizadora autêntica, levar à unidade na diversidade (...). Ferrinho, Homero, 1968, “O Turismo na divulgação da realidade social de Moçambique”, Separata do *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*. Vol. 37, n.º 154-55, p. 73.

¹² “O turismo de Moçambique. A sua influência na economia da colónia”. *Lourenço Marques Guardian*, 3 de Novembro de 1949; “Turismo, a cinegética e a pesca como excelente propaganda de Moçambique”. *Lourenço Marques Guardian*, 19 de Setembro de 1950; “A Fauna Moçambicana e o seu valor turístico”. *Notícias*, 11 de Abril de 1952.

¹³ A esse respeito, é muito elucidativo o discurso introdutório de Marcelo Caetano no IV Congresso Internacional de Turismo Africano. Ver *Boletim Geral do Ultramar*, Vol. XXVIII, 326 e 327, p.86.

¹⁴ Ver *Boletim Geral do Ultramar*. Vol. XXVII, n.º 323, 1952, p. 143.

¹⁵ Que, em 1972, passam a vinte e seis. Cf. *site* Ministério do Turismo, <http://www.mitur.gov.mz/factos.htm>, consultado a 21 de Dezembro de 2011.

(...) que o turismo em Moçambique, agora disciplinado e com meios financeiros próprios, possa dentro de alguns anos sair do seu balbuciar actual, chamando sobre si as atenções de muitos milhões de turistas que constantemente deambulam pelo mundo, pois, abstraindo do interesse pela caça, o turismo moçambicano até ao presente se circunscreve à visita periódica de reduzidas dezenas de milhar, anualmente, de sul-africanos e rodesianos que, sobretudo procuram o mar e as oportunidades de recreio que este lhes oferece (...)¹⁶.

O desinvestimento do Estado no turismo ultramarino e moçambicano em particular, acompanhou, de resto, o desprezo a que Salazar votou o mesmo, durante décadas em Portugal (exprimindo-o bem na célebre frase “O turista vai, Portugal fica”). Paradoxalmente, parecem ter sido os efeitos da guerra colonial e consequente desgaste financeiro que provocaram um súbito empenho no turismo e seus potenciais proveitos, e isso teve os seus efeitos na metrópole e nas colónias. “Se a comunidade internacional o havia atirado para a guerra colonial, seria justo que a mesma, turistando pelo País, contribuísse para o seu custeio” (Pina 1987: 169). Em 1964, no Congresso Nacional de Estudos Turísticos, Paulo Rodrigues, o responsável pela tutela e Subsecretário de Estado da Presidência do Conselho exaltava, por fim, à “tomada de consciência quanto à contribuição que a todos e a cada um se pede na *batalha do turismo*” (Cit. em *idem*: 167).

A partir de então, o discurso global relativo ao turismo, tanto continental e quanto colonial, parece tornar-se francamente economicista, renunciando mesmo o tom de épocas posteriores de um ainda mais assumido liberalismo:

Segundo cálculos recentes, a doença custa em tratamentos, e pelo que se deixa de produzir, 1/6 do rendimento nacional e uma protecção modelar, da qual as estâncias de repouso são parte importante, custaria 3 vezes menos. Sendo assim, o rendimento económico as medidas que tendem a fazer diminuir as doenças, principalmente as de tipo nervoso, ou a recuperar mais depressa das que não podem ser evitadas, está assegurado (...). Impõe-se, portanto, a criação de casas de repouso e recuperação em Moçambique. Afigura-se-me que o Estado deveria providenciar no sentido da sua criação, quando nela não estiverem interessados particulares. (...) As estâncias onde tais fins se conseguiram teriam também interesse político pelas benéficas repercussões na fixação de portugueses da Metrópole em Moçambique, pois proporcionariam alegria à vida em África e atenuariam a sensação de cativo à espera de conseguir amealhar dinheiro para voltar para a terra, e de que estar em África é grande desgraça a que tem que se pôr termo o mais rapidamente possível. (...)¹⁷.

¹⁶ José de Oliveira Boléo, in *Anuário de Turismo do Ultramar*, n.º 4, 1969, p.466.

¹⁷ Romano, Manuel, 1968, “Turismo e economia humana em Moçambique”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. 37, n.º 154-155, p.33.

É ainda este o tom¹⁸ que acompanha o argumento higienista e recriacionista do turismo avançando as mais-valias da organização do lazer interno, propondo, a par do turismo de congressos, o investimento no turismo social que, constituindo “hoje no mundo um dos aspectos mais válidos do turismo interno”, permite:

Resolver o problema da recuperação dos trabalhadores, convalescentes e escolares, tem interesse indiscutível na saúde física e mental da população activa; contribui para melhor conhecimento da Província; acelera o circuito económico interno; melhora a ocupação do território; evita a exportação de divisas; serve como factor de complementarização em relação ao turismo vindo do exterior, melhorando a rentabilidade dos equipamentos e os índices de utilização no decurso do ano”¹⁹.

Por outro lado, e particularmente no caso de Moçambique, há que ter em conta ao lado dos interesses do regime, os interesses particulares e o enquadramento de cada uma das colónias nos seus respectivos enclaves coloniais. Sobretudo no caso de Moçambique é importante lembrar, não apenas a sua posição geoestratégica (“A Federação das Rodésias considera a Beira a sua porta para o mar”²⁰), mas também, e por causa dela, os progressivos empenhos na sua inclusão das rotas do turismo africano. O dinamismo e sucesso das iniciativas no turismo nas regiões vizinhas, encorajam Moçambique a importar os seus modelos, com os objectivos simultâneos de captar os excedentes da procura dos seus mercados e de compensar algumas falhas da sua oferta. É assim, que, apesar das especificidades do colonialismo português, e da

¹⁸ Tónica, de resto, partilhada por muitos outros: ver por exemplo, *Anuário Turístico de Moçambique* de 1966, 1967, 1969; Dias, J. A. Travassos Santos, 1968, “A caça em Moçambique e o turismo”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, vol. 37, 154-155, pp. 15-30; Grilo, Victor, 1968, “Acheegas para o fomento do turismo em Moçambique”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. 37, n.º 154-155, pp. 3-7; Martinho, Jacinto, 1961, “Criação e exploração racional de animais selvagens”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. XXX, n.º 128, pp. 135-151; Martinho, Jacinto, 1968, “A caça em Moçambique como factor de atracção turística e fonte importante de divisas”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. 37, n.º 154-155, pp. 9-14; Rebelo, Domingos, 1968, “O turismo na Balança de Pagamentos de Moçambique”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. 37, n.º 154-155, pp. 57-70; Amaro, Eduardo Castro, 1972, “Valor económico da fauna selvagem”. *Reunião para o estudo dos problemas da fauna selvagem e protecção da natureza no Ultramar Português*. Angola, Ministério do Ultramar, Vol. I, 36-76. (policopiado); Dias, J. A. Travassos Santos, 1975, “A fauna selvagem de Moçambique e a sua importância económica” em *Moçambique. Nascimento de uma Nação*, Lourenço Marques: Centro de Informação e Turismo.

¹⁹ Grilo, Victor, 1968, “Acheegas para o fomento do turismo em Moçambique”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. 37, n.º 154-155, p.7.

²⁰ Cf. Banha da Silva em *Boletim Geral do Ultramar*, Vol. XXXIV, n.º 399 e 400, 1958, p.76, repetindo aquilo que já se lia em 1929 num artigo d’*O Colonial*: “A Beira, ponto extremo do Rodésia Railway, é a chave de ouro com que o turista rodesiano fecha a sua encantadora viagem através de um portentoso e admirável território.” (“Beira. Estação de Turismo e Repouso”, 29 de Maio de 1929, republicado em *Boletim da Agência das Colónias*, Vol. V, n.º 50, 1929, p. 26).

ponderação das suas escolhas²¹, Moçambique parece ter optado por adoptar um *habitus colonial* (Correa 2011) vizinho, não por mera imitação ou inerência ao processo colonial, mas por interesse estratégico na captação de modelos e de público das colónias vizinhas.

É nessa linha que Moçambique participa, em 1957, na *African Regional Tourist Conference*, AFTOUR – autorizada pela então IUOTO (União Internacional dos Organismos Oficiais de Turismo, antecedente da OMT, e a que Portugal só aderiria como Estado em 1976). A proposta era a de atrair turistas europeus e fundos americanos, desviando parte daqueles que se dirigiam, então, ao Mediterrâneo. Na Conferência (que depois se torna em Associação) estão representados a União da África, a Federação da Rodésia e da Niassalândia, o Congo Belga, os Territórios da África Oriental (Quênia, Tanganica, Uganda), e a África Portuguesa Oriental (Moçambique) e Ocidental (Angola). Os participantes deveriam juntar esforços e informação e uniformizar as formalidades de viagem com vista a facilitar aos visitantes do continente a cobertura da África austral²².

A partir de finais dos anos cinquenta, acentua-se a tendência para levar a efeito acordos entre os diferentes territórios vizinhos com o fim de se canalizarem as correntes turísticas de cada um deles para os outros. Mais do que isso, disputam-se turistas e destinos internos, propondo-se, por exemplo, a captação por Lourenço Marques dos 5 milhões de libras dos turistas que, nas Rodésias, conservam o “estilo de vida britânico” e ambicionam o “ambiente europeu continental” que ali podem encontrar, sem que para isso tenham que deslocar-se à União da África do Sul²³.

Parece-nos a nós que é esta tentativa de inclusão de Moçambique no mercado regional, nas especificidades da sua oferta e procura, que terá condicionado um *habitus turístico colonial* que, mais por escolha económica do que por imitação imperial, a colónia adopta. Estrategicamente, Moçambique vê na caça – a mesma que os ingleses levaram da *homeland* para o Império, e que parece escassear em territórios vizinhos –, a sua melhor oportunidade:

Com um território semeado de parques nacionais e possuindo mais de uma dúzia de firmas especializadas na organização de “safaris” de caça, a África Oriental Inglesa começa a dispor de poucas espécies para oferecer aos caçadores que ali propositadamente se deslocam com o fim de praticarem o seu desporto favorito. Ficou-me a impressão de que esta

²¹ A propósito da comparação compreendida entre os diferentes modelos de gestão do turismo nas colónias vizinhas, e da participação dos estados em cada uma delas, vejam-se os artigos de Banha da Silva republicados em *Boletim Geral do Ultramar* XXXIV, n.º 399, 400 e 401, em 1958. Para um quadro geral é importante, também ter em conta as grandes associações privadas como a *East African Tourist Travel Association* e a *South African Tourism Association*, que progressivamente, começaram a incluir também investimento dos estados.

²² Uma reunião posterior, realizada em Pretoria, consolidará o papel da AFTOUR no turismo de toda a região da África austral.

²³ Banha da Silva em *Boletim Geral do Ultramar*, Vol. XXXIV, n.º 401, 1958, pp. 73 e 74.

circunstância leva os organizadores de “safaris” a pensarem nas vastas possibilidades venatórias existentes na nossa província de Moçambique e a desejarem estender até lá a sua atividade²⁴.

Talvez também por isso, é também nos anos sessenta, e acompanhando o que se passou no domínio do turismo, que assistimos à fase mais importante da regulação e institucionalização dos territórios e actividades venatórias em Moçambique.

A regulação da “natureza”

Portugal foi signatário da Convenção de Londres de 1900 (*Convention for the Preservation of Wild Animals, Birds, and Fish in Africa*), convenção regional pioneira, organizada pelos poderes coloniais (Bélgica, França, Itália, Portugal, Espanha e Reino Unido), em que foi declarada a necessidade de proteger animais selvagens no continente africano. Nesta convenção afirmou-se o intuito de proteger as espécies “uteis”, raras e ameaçadas, mas também de reduzir as espécies consideradas nefastas, entre elas o leão, o leopardo e o crocodilo, bem como se encorajou a criação de “reservas” nos territórios coloniais das diferentes potências.

Desta directiva resultaram diferentes iniciativas (CIOC 2009). Foram criadas reservas nas diferentes colónias britânicas (cinco na Rodésia do Norte, cinco na Rodésia do Sul e duas no Quénia), francesas (dezassete na África Ocidental Francesa e sete na África Equatorial Francesa) e portuguesas (dez em Angola e quatro em Moçambique). Por sua vez, o Congo Belga criou trinta áreas protegidas, incluindo, em 1925, o *Parc National Albert*, o primeiro parque nacional africano (hoje *Virunga National Park* e classificado como Património Mundial pela UNESCO em 1979). Pouco depois, em 1926, a África do Sul transformou a *Sabie Game Reserve*, criada no final do séc. XIX (1898), no *Kruger National Park*, o segundo mais antigo do mundo (Cock e Fig 2000), e estabeleceu outros três parques em 1931.

Outro marco determinante na conservação da natureza foi a Convenção de Londres de 1933 (*Convention Relative to the Preservation of Fauna and Flora in their Natural State*). Embora o objectivo da Convenção, à semelhança do proposto na Convenção de 1900, tenha permanecido utilitário – preservar espécies com valor económico e populares enquanto troféus de caça – foi rejeitada a noção de espécies nefastas e, na regulamentação, a categorização de espécies a proteger foi alargada às plantas (IUCN 2004), numa primeira aproximação às ideias ecológicas que se iriam impor no séc. XX. Foi também então que foram estabelecidos os con-

²⁴ Banha da Silva em *Boletim Geral do Ultramar* Vol. XXXIV, n.ºs 399, 400, 1958, p. 6.

tornos legais para a criação de áreas protegidas em África, expondo por exemplo as definições de “Parque nacional” e de “Reserva natural”.

Em Moçambique, foi só em 1949, após a II Guerra Mundial e a criação, em 1948, da IUCN (*International Union for the Conservation of Nature*), que foi nomeada uma comissão para avaliar o grau de implementação dos compromissos resultantes da Convenção de Londres e apresentada uma proposta de criação de áreas de conservação (Serra e Cunha 2008). Vimos já que o *IV Congresso Internacional de Turismo Africano*, realizado em Lourenço Marques em 1952, serviu, também, para exibir a conformidade de Portugal face às regulamentações internacionais relativas à “natureza”. E em 1955 (já depois da conferência de Bandung) foi publicado o Decreto-Lei n.º 40.040 que estabeleceu preceitos gerais a observar nas províncias ultramarinas referentes à protecção do solo, flora e fauna em associação com a regulamentação das práticas de caça²⁵. O espírito que presidiu a esta regulamentação referente à fauna assentou na ideia utilitária de manter um equilíbrio ecológico de serventia: “O conjunto de providências a tomar relativamente à fauna selvagem destina-se a conservá-la como elemento de equilíbrio bioecológico e a desenvolvê-la para utilidade do homem, evitando, contudo, que dela resultem prejuízos” (Art.º. 42.º, Decreto n.º 40.040 de 20 de Janeiro de 1955).

Na realidade, a conservação da natureza em África surge em continuidade com as medidas de preservação das espécies cinegéticas. E, muitas vezes, os territórios que vieram a constituir áreas protegidas começaram por ser reservas de caça. Vimos já ter sido esse o caso da criação do *Kruger National Park*.

Em Moçambique, a Reserva de Caça da Gorongosa, primeiro sob a jurisdição da *Companhia de Moçambique* (entre 1921 e 1948) – que como vimos geriu também as actividades turísticas ou paraturísticas na região –, e em seguida sob a jurisdição do Governo Colonial (Comissão Central de Caça, de 1958 a 1960) deu origem em 1960 – tardiamente, comparando com as realidades congoleza e sul-africana – ao primeiro parque nacional, o Parque Nacional da Gorongosa²⁶. Doravante, este passará a ser apresentado nos documentos publicitários do turismo colonial como um dos melhores parques do continente africano; documentos que enfatizavam e louvavam a diversidade da vegetação e paisagem, mas, sobretudo, a diversidade da fauna que podia ser observada no Parque: enormes elefantes, leões, enormes manadas de zebras, búfalos, hipopótamos, elandes, antílopes e outros mamíferos, e mais de

²⁵ Em termos de organização institucional, nas províncias de Angola e Moçambique a conservação da “fauna bravia” ficou a cargo dos Serviços de Veterinária que passaram a ser órgão executivo do Conselho de Protecção da Natureza então fundado.

²⁶ Cf. Rosinha, Armando, 1989, “Alguns dados históricos sobre o Parque Nacional da Gorongosa”. *Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique*, n.º 6, pp. 211- 238.

300 espécies de aves²⁷. Não será, talvez, abusivo pensar que o discurso competia com o dos velhos parques dos territórios vizinhos, cujo modelo o inspiravam: a novidade do Parque permitia associar-lhes uma natureza mais intocada, logo mais exuberante e diversa.

Foi também em 1960 que foram criadas as primeiras Coutadas de caça oficiais²⁸, áreas destinadas à caça desportiva, ao fomento do turismo cinegético e à protecção das espécies, e concessionadas a empresas singulares ou colectivas, juridicamente previstas pelo Decreto n.º 40.040 de 1955:

A razão do seu estabelecimento foi a de possibilitar no nosso Ultramar a caça turística, tal como se vinha fazendo em alguns territórios da África oriental, designadamente Quênia e Tanzânia que adquiriram bem justificada fama através dos seus “safaris”, por meio dos quais lhes foi possível arrecadar avultadas receitas²⁹.

Abria-se finalmente caminho ao turismo de safari em Moçambique.

Do *glamour* e da utilidade da caça

Figuras determinantes neste novo cenário venatório foram os caçadores-guia, também profissionalizados no início da década de 60, indivíduos legalmente autorizados a conduzirem excursões venatórias ou a acompanhar turistas que desejavam contemplar, fotografar ou filmar a fauna selvagem no seu habitat. Como explica Rosinha:

(...) além do mais, é o caçador-guia quem contacta, directamente e durante todo o período de realização da excursão venatória com o turista necessitando por isso de possuir, profundos conhecimentos da fauna selvagem, da vida do mato, do exercício cinegético, cultura geral que garanta uma conversação útil e agradável a que não podem faltar bases de psicologia e, no momento presente, com mais agudeza até de política. (...) Os caçadores-guia foram figuras heróicas, glamorosas e aventureiras, intitulados na época como “Príncipes da Selva”³⁰.

²⁷ Veja-se, por exemplo, o *Anuário do Turismo do Ultramar*, 1969. Sobre as visões e sentidos da natureza presentes nos testemunhos de diferentes actores sociais (caçadores, jornalistas, escritores, turistas e conservacionistas) nos diferentes períodos históricos da vida do Parque Nacional da Gorongosa ver Frazão-Moreira, 2012.

²⁸ A Coutada n.º 1 foi criada em território contíguo ao Parque.

²⁹ Dias, J. A. Travassos Santos, 1968, “A caça em Moçambique e o turismo”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. 37, 154-155, p.18. Convém sublinhar, no entanto, que este argumento economicista é contrariado por veterinários como Nuno da Câmara que, privilegiando a “sanidade humana e a economia agropecuária”, alega que as receitas advindas da caça eram praticamente absorvidas pelas despesas inerentes à actividade o que resultava, inclusivamente na inexistência de saldos suficientes para a manutenção das cinco reservas de caça oficiais então existentes. (“A Caça em Moçambique”. *Boletim Geral das Colónias*, Vol. XXIII, n.º 270, 1947, p. 113). Ver, adiante o debate sobre a relação entre a caça e o problema parasitário.

³⁰ Rosinha, Armando, 1968 (1970), “Coutadas e turismo cinegético em Manica e Sofala”. *Anais dos Serviços de Veterinária de Moçambique*, n.º 16, p. 182.

Evidencia-se aqui, novamente, a importância económica do turismo e em particular do turismo de caça. Não sem contestação, nem conflito dos actores envolvidos. Como as disputas entre os “caçadores amadores” (que praticavam a caça ao fim de semana por lazer) e os “caçadores profissionais” (caçadores-guias dos safaris). Isso traduziu-se em verdadeiras polémicas, expressas nos jornais locais, com os primeiros a considerarem excessivos os direitos sobre a fauna dados aos organizadores do turismo e reivindicando igualmente o seu acesso à caça, e os segundos a queixarem-se da ausência de fiscalização devida que garantisse a implementação dos regulamentos e evitasse a caça furtiva, ou a afiançarem que os direitos aos territórios de caça dos diferentes caçadores-guia não eram distribuídos atempadamente, de modo que se perdiam turistas e logo se perdiam divisas³¹.

Alguns textos dão ainda notícia das consequências da existência de coutadas reservadas à caça em territórios de comunidades indígenas. Por exemplo Travassos Dias reage negativamente à prepotência de alguns caçadores-guia e relata:

Como é de calcular os habitantes das áreas das coutadas passaram a viver em certo desassossego, quer pela intranquilidade motivada pelos seus lares devassados, quer pela dificuldade que sentiam em prover à sua alimentação tradicional³².

Tudo isto acontecia ao mesmo tempo que a colónia portuguesa entrava no universo de destinos turísticos de europeus e norte-americanos abastados, aristocratas europeus, elites do mundo financeiro, vedetas de cinema, caçadores de “animais bravios”, que queriam desfrutar a aventura “glamourosa” da África e, antes de mais, coleccionar troféus.

Como já demonstrado para outros contextos (Dias 2012; L’Estoile 2012), esta crescente fixação nos troféus de caça, uma actividade certamente predadora, vinha no seguimento e manteve-se concomitante com a caça enquanto actividade de lazer dos colonos residentes, com a caça com fins comerciais (com vista à extracção de mercadorias como o marfim, ou as peles) e com a caça enquanto fonte de alimento para os trabalhadores das grandes empresas e companhias. Aliás, alguns dos caçadores-guia dos safaris começaram por ser caçadores contratados por essas empresas e companhias para assegurar o abastecimento necessário de proteínas aos trabalhadores, no decorrer de grandes empreendimentos³³.

³¹ Por exemplo: “Sombria ameaça pesa sobre a riqueza”, *Tribuna*, 17 de Maio de 1969, p. 16; “O problema da caça em Moçambique”, *Tribuna*, 20 de Maio de 1969, pp. 5 e 17; “Caçadores-guia há próxima época?”, *Notícias da Beira*, 17 de Novembro de 1971, p. 2, 18 de Novembro de 1971, p. 5 e 20 de Novembro de 1971, p. 5.

³² Dias, J. A. Travassos Santos, 1968, “A caça em Moçambique e o turismo”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. 37, 154-155, p.20.

³³ Rosinha, Armando, 1968 (1970), “Coutadas e turismo cinegético em Manica e Sofala”. *Anais dos Serviços de Veterinária de Moçambique*, n.º 16, p. 179; Dias, J. A. Travassos Santos, 1968, “A caça em Moçambique e o turismo”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. 37, p. 23.



Brigada de Estudos do Caminho de Ferro de Mossamedes, 1909-1910
Arquivo Visual Jill Dias. AJD-becf038. CRIA-FCSH-UNL

São estas sequências e concomitâncias que nos levam a colocar uma segunda hipótese que contraria, também ela, as associações e oposições que já antes, inspirando-nos na Jill, contestámos. Afigura-se-nos, afinal, que predação e salvaguarda, coleccionismo e conservadorismo são pares que dificilmente se entendem pela oposição e pela ingénua arrumação numa história vista como uma sucessão de épocas (como aquela que contrapõe o colonial ao pós-colonial), assumindo uma coerência que interações complexas raramente produzem...

Salvaguarda como utilitarismo e como romantismo

Predação e salvaguarda têm, de facto, um percurso conjunto que se conjuga ora em posturas conservadoras mais utilitaristas, ora em atitudes preservacionistas salvacionistas, de cariz mais romântico. Assim foi, desde o princípio. E a arqueologia do safari – primeiro de caça, de troféus e depois de fotografia – ilustra bem uma tendência, que parece global, dessas coexistências.

Como vimos, o turismo de caça, entendido, como vimos nos documentos referenciados, como potencial actividade económica que levaria ao desenvolvimento da colónia, estava depen-



Arquivo Visual de Jill Dias. JRD-FCSH-a069cp. CRIA-FCSH-UNL

dente da salvaguarda da presença dos “animais bravios”. Logo aí é evidente a conjugação paradoxal do impulso predador com o imperativo conservador, que podemos encontrar, já no final do século XIX³⁴. É na tentativa de conciliação desse paradoxo que, progressivamente, e sobretudo a partir dos anos sessenta do século XX, se reforçaram as regulamentações e se delimitam áreas de reserva e de protecção à fauna.

Mas este não é um debate linear, e nem sempre foi pacífico e para melhor o compreendermos há que abandonar a direcção que lhe imprimimos com orientação exclusiva ao turismo e às preocupações ambientalistas contemporâneas. Na verdade, os primeiros debates relativos à caça dos animais bravios colocam-se, antes, na arena de discussões e preocupações higienistas (desparasitantes) que opuseram, frequentemente, adeptos da caça a veterinários inquietados com riscos de contaminação parasitária de zonas pecuárias. Na perspectiva destes valorizava-se a necessidade de domesticação de uma natureza que deveria privilegiar as espécies de interesse pecuário, e isso incluiu medidas que sugeriram a domesticação de animais

³⁴ Sampaio, M., 1898, *Gorongosa. O seu presente e o seu futuro. Relatório apresentado ao Conselho da Direcção da Companhia da Gorongosa*. Lisboa, Typographia Lusitana. Rodrigues, P., 1917, *Relatório duma caçada aos elefantes na circunscrição do Maputo. Apresentado a S. Ex.^a o Governador Geral Dr. Álvaro de Castro pelo administrador P. Viana Rodrigues* (policopiado).



Companhia do Dombe Grande.
Arquivo Visual de Jill Dias. AJD-CDombe016. CRIA-FCSH-UNL

selvagens³⁵, e outras, mais radicais, que levaram a abates massivos de cerca de 230 000 mamíferos entre 1947 e 1969³⁶. Através de métodos mais ou menos predatórios, o objectivo era sempre o da perpetuação dos recursos naturais: o de trazer a natureza para o mundo dos homens. Primeiro para que os homens pudessem beneficiar deles, sem risco, para a sua subsistência; mais tarde para que pudessem experimentar a ilusão de uma dinâmica inversa – a da sua preservação.

A associação entre as atitudes predadora e de salvaguarda atravessa o período colonial dito moderno, e está patente na passagem de instrumentos legais mais utilitaristas – como os primeiros regulamentos de caça que surgiram logo no final do séc. XIX³⁷, e onde as preocupações incidiam sobretudo sobre a actividade predatória –, para outros instrumentos – como o da

³⁵ Ver, por exemplo, Dias Travaços dos Santos, J., “Domesticção de Animais Selvagens. Uma das medidas de fomento que urge promover em Moçambique”, *Notícias de Lourenço Marques*, 14 de Abril de 1961 e Martinho, Jacinto, 1961, “Criação e exploração racional de animais selvagens”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Vol. XXX, n.º 128, pp. 135-151.

³⁶ Denunciados por Jaime Travassos dos Santos Dias e José Armando Rosinha, em “Terão justificação os abates indiscriminados da caça como medida de luta contra a mosca Tsé-Tsé. Uma análise do caso de Moçambique”. *Revista de Ciências Veterinárias*, Série A, Vol. IV, 1971, pp. 87-99. Citado em Correa 2011.

³⁷ O primeiro regulamento de caça foi estabelecido em 1883 e era referente ao território de Manica e Sofala (Serra e Cunha 2008), a mesma região onde muito mais tarde foram criadas coutadas de caça e nos anos 60 o Parque Nacional da Gorongosa.

criação de parques naturais, onde, embora comecem por presidir preocupações higienistas, a tónica preservacionista se torna progressivamente mais evidente, sem contudo anular a dimensão económica –, até se estabilizar uma convivência dos dois modelos sem que isso entre em contradição³⁸. Isto é concomitante com uma passagem da tónica argumentativa na preservação da quantidade para a da preservação da diversidade natural. Pode dizer-se que o argumento dominante é sempre o do conservadorismo, no sentido em que a natureza é sempre entendida como mercadoria/recurso e como tal finita e, por isso, carente de medidas protecionistas; mas ele vai, progressivamente, incorporando uma perspectiva preservacionista de herança romântica, que contribui para iludir o precedente pendor utilitarista, mas simultaneamente para lhe dar uma nova mais-valia: o valor simbólico do ambientalismo moderno. Tudo isto acompanha a passagem da caça à fotografia.

A fotografia como troféu

Nos jornais da década de 60, e até 74, multiplicam-se as notícias factuais e de opinião sobre a actividade cinegética. Num desses, numa entrevista ao director provincial dos Serviços de Veterinária (responsáveis pela regulamentação da caça e pelas reservas de fauna) pode-se ler a sua opinião:

A evolução lógica do turismo cinegético tenderá, cada vez mais para o campo dos safaris fotográficos. Nesses safaris, o turista não procura troféus que possam constituir recordes mas apenas abundância e variedades de espécies. É isso que as coutadas podem assegurar no futuro, já que vem crescendo o número de animais nas coutadas”³⁹.

A fotografia foi sempre, aliás, um elemento essencial na autentificação do coleccionismo dos troféus de caça, como nos lembra Landau (2002), tornando a caça dos animais de grande porte numa colecção visual; é fácil, de resto, encontrar continuidades entre a terminologia aplicada na caça e na fotografia, como nos mostra:

The development of modern photography in Africa thus followed several paradigms central to hunting. In both endeavors, consumers stalked and stopped elements of the world,

³⁸ É o próprio Nuno da Câmara que aceita que, “por determinados motivos científicos, por certas conveniências do turismo, ou pelas obrigações de acordos internacionais”, se dê protecção oficial à caça, para poder “harmonizar a necessidade de extermínio dos animais bravios com a condescendência da conservação da caça”. Câmara citado por Correa 2011: 170.

³⁹ “Discordamos sempre da exploração do turismo cinegético em áreas livres”. Entrevista a Dr. Fernando Paisana, Director provincial dos Serviços Veterinários. *Notícias da Beira*, 21 de Novembro, 1971, p. 3.

and a wonderfully wide capacity to signify was granted to their pictures and trophies (2002: 149).

No período colonial, os safaris fotográficos foram assumindo como troféus as imagens do maior número de espécies, numa lógica de continuidade, e não de ruptura, com os safaris de caça. No período pós-colonial, acompanham a massificação do turismo e os intentos preservacionistas da contemporaneidade. Intentos esses que, como vimos, têm na sua génese, certamente a par com outras razões, as preocupações inerentes à actividade predatória da caça.

Lições de Jill

Foi perante estes dados, com a modesta intenção de desvendar um pouco do acervo visual da Jill (e não podendo mais dialogar com ela sobre as nossas pesquisas que, como todas aquelas que alguém lhe apresentava, sempre mereciam o seu entusiasmo), nos debruçámos sobre ele em busca de exemplos que testemunhassem aquilo que íamos comprovando e que, mais uma vez, apelava a essa necessidade de fugir à miopia induzida pela oposição colonial versus pós-colonial, de evitar importar modelos de análise pós-colonial para o caso português sem, com isso, deixar de reconhecer a porosidade e influências recíprocas de práticas trans-imperiais.

Mas a verdade é que não encontramos muito material para o nosso argumento particular. Os períodos específicos que melhor nos serviriam para suportá-lo não estavam representados no arquivo de Jill: o turismo e os safaris como “práticas culturais” definidas e massificadas não estão presentes no período do acervo que se centra nos últimos anos do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, precisamente porque Portugal foi tardio a entrar nesse processo. Entendemos depois que, isso também acontece porque, como ensina Jill em seus artigos, depois do grande *boom* da produção massificada de postais nos primeiros anos do século XX existe um hiato que acompanha toda a Primeira Grande Guerra. Mas essa ausência não se deve, apenas, a esses dois factores. E aí começou nova lição: outros nós, de outras interações escondidas por muitas abordagens maniqueístas para além daquela que mais obviamente detetámos, tinham – e têm, porque ainda não o fizemos – que ser desatados. Por exemplo:

1. Uma primeira aproximação ao acervo aos postais de Jill, tomando-os como propôs, como “artefactos culturais”, demonstra a sua preocupação comparativista: Jill colecionou postais de diferentes contextos africanos coloniais (da África portuguesa e

outros), mas também outros europeus do mesmo período. Não havíamos percebido porquê, e começámos por atribuí-lo à sua pulsão colecionista. Mas depois entendemos o valor propedêutico da opção: mesmo uma análise superficial mostra como os primeiros imitam na forma e conteúdo os segundos – na “alterização” do povo, na pictorização da natureza, na escolha de equipamentos e arquiteturas. O *visual gaze* é, sem dúvida, um exercício objectificante e, logo, portador de assimetria mas, de certa forma (Said bem o repetiu) alheio ao seu alvo. Neste caso o arquivo de Jill, tem, antes de mais que ver com a Europa, uma certa Europa, ou melhor um certo europeu – e o modo como olha os outros (europeus e não europeus). Usá-lo como fonte, é útil mas falacioso, antes de usá-lo como conjunto de “artefactos culturais”.

2. Por outro lado, e despojando assim os postais de uma moldura estrita, ou essencialmente, colonial, é mais fácil entendermos que turismo e propaganda não se diferenciam facilmente, servindo ambos para a construção de nacionalismos (que, no caso português se estende para as colónias). E, por isso, convém sempre ter em conta que a sua parafernália imagética facilmente ofusca as realidades locais e/ou transnacionais em que supostamente se inspiram.
3. Por fim, o acervo de Jill, na sua preocupação panorâmica que englobava diferentes domínios da actividade e quotidiano das colónias, voltou a recordar-nos como o turismo, e particularmente o turismo de safari, dificilmente se diferencia e se entende desligado de outras laborações e estruturas que lhe preexistiram e, por isso, se desenvolve com ritmos próprios, dependendo de encontros e de contextos particulares de produção e consumo doméstico e empresarial, de medidas sanitárias em contextos adversos, do mapeamento e controle do território com seus aparatos de construções de vias e pontes, e com o trabalho que carece de lazer para sua recriação.

Tudo isto é óbvio, mas foi-se tornando tremendamente ostensivo à medida que víamos as fotografias e os postais: então, umas vezes achávamos que tudo tinha que ver com o turismo e o naturalismo que viria a emergir nas formas que procurávamos, outras vezes que nada nos servia para ilustrá-los.

Se quisermos resumir muito esta lição de Jill, talvez pudéssemos dizer que os aparatos que condicionam as nossas formas de ver o mundo, com suas práticas colecionistas mais ou menos predatórias, suas oposições mais ou menos encarcerantes, suas classificações mais ou menos desvitalizantes, são inescapáveis e, muitas vezes, ao tentar combatê-los não fazemos mais do que reproduzi-los, inadvertidamente, de outra forma. De todos eles, o exercício colecionista parece, contudo, o mais promissor: ele obriga-nos a começar pelas coisas – e não pelos nomes (como disse Miguel Vale de Almeida, no colóquio, resumindo a lição, talvez a maior, de Jill). Por mais condicionada que seja a recolha ou a colecção, e por mais que traduza

o guião do colecionador, ela deixa sempre em aberto a possibilidade de *remakes* e de diferentes leituras. Atrevemo-nos a dizer que isso pode explicar o fascínio de Jill – que, já vimos, sempre olhava de forma fundamentada mas reticente para algumas das novas tendências críticas da Antropologia – pelo colecionismo, o que fazia acompanhar da sua admiração pela prática etnográfica.

Desistimos assim de “ilustrar” a nossa pesquisa sobre turismo colonial com os “postais” da Jill. Voltaremos a eles (e também ao turismo colonial), mas então como Jill propunha: começando pela “coisa”, e não pelo “nome”.

Bibliografia

- BENNET, Tony, 1988, “The Exhibitionary Complex”, *New Formations* n.º 4, reeditado em BOSWELL, D., e J. Evans (eds.). 1999, *Representing the Nation. A Reader. Histories, Heritage and Museums*. London and New York, Routledge, 332-362.
- BRUNER, Edward M., 1989, “Of Cannibals, Tourists, and Ethnographers”, *Cultural Anthropology*, Vol. 4, n.º. 4, 438-445.
- BUTCHER, Jim, 2003, *The Moralization of Tourism. Sun, Sand and ... Saving the World*. London and New York, Routledge.
- CARDEIRA DA SILVA, M., e Oliveira, S., 2013, “Paquetes do Império. O “Primeiro Cruzeiro de Férias às Colónias”, em CARDEIRA DA SILVA, M. (Coordenação), *Castelos a Bombordo. Etnografias de patrimónios africanos e memórias portuguesas*. Lisboa, Centro em Rede de Investigação em Antropologia, 263-286.
- CIOC, M., 2009, *The Game of Conservation: International Treaties to Protect the World's Migratory Animals*. Athens, Ohio University Press.
- COCK, J., e FIG, D., 2000, “From colonial to community based conservation: Environmental justice and the national parks of South Africa”, *Society in Transition*, Vol. 31, n.º 1: 22-35.
- CORREA, S., 2011, “Caça e preservação da vida selvagem na África colonial”, *Revista Esboços*, Vol. 18, n.º 25: 164-183.
- DIAS, Nélia S., 2012, “Les trophées de chasse au Musée du duc d'Orléans”, em CROS, M., J. Bondaz, e M. Michaud (eds.), *L'animal cannibalisé. Festins d'Afrique*. Paris, Editions des Archives Contemporaines, 105-116.
- DIAS, Jill, 1991, “Photographic Sources for the History of Portuguese-speaking Africa”, *History in Africa*, Vol. 18: 67-82.
- L'ESTOILE, Benoît de, 2012, “A vida selvagem em vitrine: Reflexões sobre os animais em museu”, *PROA: Revista de Antropologia e Arte*, Vol. 1, n.º 3. Disponível em http://www.revistaproa.com.br/03/?page_id=332 (acesso em 03-03-2013).
- FRAZÃO-MOREIRA, A., 2012, “Narratives of ‘Belonging in Nature’ in Gorongosa (Mozambique)”, painel Conservation and the sense of belonging in nature: a reflection on the proper place of humans in nature em *Post-congress shared scientific papers*, 13th Congress of the International Society of Ethnobiology, Montpellier. Disponível em: <http://congressse2012.agropolis.fr/ftpheb.agropolis.fr/fr/Les_4_composantes/Colloque_scientifique/Documents_partages.html>.
- IUCN, 2004, *An Introduction to the Africa Convention on the Conservation of Nature and Natural Resources*. Gland e Cambridge, IUCN.
- LANDAU, P., 2002, “Empires of the Visual: Photography and Colonial Administration in Africa”, em LANDAU, P., e D. Kaspin (eds.), *Images and Empires. Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 141-171.
- MacCANNEL, Dean, 1994, “Cannibal Tours”, em TAYLOR, Lucien (ed.), *Visualizing Theory 1990-1994*. Londres e Nova Iorque, Routledge, 99-114.
- PINA, Paulo, 1987, *Portugal. O Turismo no século XX*. Lisboa, Lucidus.
- SERRA, C. M., e F. Cunha, 2008, *Manual de Direito do Ambiente*. Maputo, Ministério da Justiça, Centro de Formação Jurídica e Judiciária.
- TURNER, Louis, e John Ash, 1976, *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*. Nova Iorque, St. Martin's Press.

VER E REPRESENTAR ÁFRICA

“FAZER A FIGURA NO MODO QUE ESTÁ DESCRITO”. REPRESENTAÇÃO ICONOGRÁFICA NA ESCRITA MISSIONÁRIA SOBRE O KONGO (SÉCS. XVII E XVIII)¹

Carlos Almeida

Instituto de Investigação Científica Tropical

1.

Felix del Villar estava doente e cansado. Fizera-se ao mar no mês de Outubro de 1647, juntamente com os demais companheiros da missão de padres capuchinhos enviados ao reino do Kongo, na costa ocidental africana. Havia passado, portanto, pouco mais que dois anos e alguns meses naquelas terras ásperas e longínquas. Ao religioso, parecia-lhe tempo demasiado. Nunca recuperara totalmente dos achaques que o tinham acometido, como a todos os religiosos da missão, logo após a sua chegada. Aos males que lhe sobrevieram da exaltação contínua dos humores em resultado dos ares diversos e da extravagância dos alimentos daquelas paragens, somava-se agora a névoa que parecia turvar-lhe a vista. Suportava os primeiros com um espírito ao mesmo tempo resignado e desprendido de quem, pelo seu próprio sofrimento, emulando os padecimentos de Cristo, ansiava conquistar a sua própria salvação. Tinha, sem dúvida, mais dificuldade em conviver com as crescentes dificuldades que experimentava com a sua vista. Frei Felix del Villar não era um homem do verbo, dedicado à pregação. Entregava-se com esmero às tarefas da sua condição de irmão leigo, “capuchinho indigno” como gostava de assinar as suas missivas, em particular o auxílio à acção dos padres da missão. Mas a palavra não era a sua vocação. Felix del Villar considerava-se, sobretudo, um artífice, um mestre do traço e da cor. Esse era, verdadeiramente, o seu ministério, e enquanto não lhe faltaram as forças, a ele se dedicara com afincos e não menor consolação. Pintara de tudo um pouco desde que ali chegara, de tal maneira que esgotara já, havia algum tempo, os materiais de que se

¹ A imagem, em particular a fotografia, era, sabe-se, um dos tópicos que a professora Jill Dias cuidava com mais entusiasmo, e do qual, certamente, muito haveria a esperar do seu trabalho. A sua rica colecção de postais sobre a África colonial portuguesa, recolhida laboriosamente ao longo dos anos, e à qual planeava dedicar um estudo mais completo, é, apenas, uma das vertentes em que se polarizava aquele interesse. Ele era, entretanto, complementado por um vasto conhecimento sobre o universo da representação iconográfica sobre África, anterior à fotografia, que é bem evidenciado em *Nas Vésperas do Mundo Moderno – África*, catálogo de uma exposição com o mesmo nome, realizada em 1992, e que foi editado, nesse mesmo ano, pela Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos. O estudo que ora se apresenta procura sistematizar algumas notas sobre a representação pictórica europeia sobre África – e especificamente sobre a região de Angola – anterior ao séc. XIX. Trata-se de um contributo modesto para uma problemática mais ampla, que o próprio percurso de Jill Dias sugere, sobre as linhas de continuidade e ruptura nas imagens europeias produzidas sobre África, antes e após a fotografia.

munira antes de embarcar naquela aventura. Sem nada com que alimentar esse seu ofício, sofria interiormente, sentindo que, a cada dia que permanecia sob aqueles ares inclementes, esvaía-se-lhe um pouco a transparência do olhar para captar a verdade das coisas observadas, destringir a finura do traço, ou a densidade das cores com que enchia as suas figuras. Por não alcançar nenhum préstimo com a presença naqueles lugares, tanto pelas limitações que a doença lhe impunha, quanto pela falta dos materiais com que praticar a sua arte, Felix del Villar expôs-se à misericórdia dos cardeais da Propaganda Fide e suplicou que o autorizassem a regressar à sua província de Aragão.

A Congregação foi sensível ao seu apelo. Dois anos depois do envio do pedido, Felix del Villar embarcava, em Luanda, de regresso à Europa. Em Saragoça, no convento da ordem, recuperaria a saúde e viveria ainda por muitos anos. Manteve o contacto com os companheiros que deixara na missão, mas não mais voltou a África.

A passagem fugaz deste religioso pela missão do Kongo e, em particular, a quase total ausência de registos sobre a sua actividade – além daquela sua própria carta dirigida à Congregação e de umas breves referências na obra de Antonio de Teruel, um dos seus companheiros e, como ele, da província de Aragão – contrasta com a peculiaridade do seu ofício². Frei Felix del Villar era pintor, e tanto quanto se sabe, pintar foi mesmo a sua principal actividade naqueles mais de três anos que esteve na missão, todos, aparentemente, passados em Mbanza Kongo. E contudo, nada, nenhuma obra, nenhum registo ou descrição, nenhuma referência, sequer, à natureza desses seus trabalhos perdurou além da sua vida.

Mesmo que se desconheçam os motivos da sua actividade, aquilo em que, de concreto, Felix de Villar aplicou os materiais de pintura que levou consigo e que estavam gastos menos de dois anos depois que ali chegara, a sua simples presença é, em si mesma, muito significativa. Ela parece indiciar o valor atribuído à produção de imagem no contexto da actividade missionária, seja, pelo lado da catequese, como instrumento auxiliar da instrução sobre a palavra, seja na perspectiva dir-se-ia hoje de pendor etnográfico, dedicada à representação visual daquele mundo diverso e por vezes tão desconcertante onde os religiosos eram chamados a laborar. O estudo que se apresenta de seguida procura sistematizar algumas ideias em torno do lugar da representação visual na produção textual missionária sobre o chamado reino do Kongo e a região mbundu adjacente, e do papel que ela desempenha na estratégia narrativa sobre o relato da experiência dos religiosos.

² Sobre o percurso de Félix de Villar, veja-se, “Carta de Frei Félix de Villar aos Cardeais da Propaganda Fide (20-1-1650)”, in Brásio, Vol. IX, pp. 474-475, e Antonio de Teruel, *Descripcion Narrativa de la Misión serfica de los Padres Capuchinhos, y sus Progresos en el reyno del Congo*, Biblioteca Nacional de Espanha, Madrid, Ms. 3574, em especial, ff. 60 e 55. As referências expostas até aqui sobre o percurso deste religioso seguem, de perto, as informações disponíveis nestas fontes. Ainda sobre este religioso sugere-se a consulta de Saccardo, 1982, Vol. I, pp. 491-492.

2.

É sabido que, no contexto da acção evangelizadora levada a cabo pelos europeus no continente africano, desde o século XV, o Kongo ocupa um lugar particular. Desde o baptismo do Mani Kongo, em 1491, mas sobretudo a partir da primeira metade da centúria seguinte, com a ascensão de Afonso I Mvemba Nzinga, formas rituais e simbólicas do cristianismo foram apropriadas e reelaboradas no contexto da cosmologia dos povos Kongo, e, em particular, como elemento de consagração da posição do Mani Kongo. Esta aparente adesão ao cristianismo – que não conhecia paralelo em toda a costa ocidental africana – acompanhada por um interesse manifesto no relacionamento com a Coroa portuguesa e um acolhimento favorável, ainda que não isento de conflitos, de comerciantes e aventureiros portugueses que por ali se fixavam gerou interesse e expectativa da parte das ordens religiosas que, sobretudo, de forma mais contínua, a partir do último quartel do séc. XVI, com a fundação da colónia de Luanda, se envolveram no esforço de evangelização daquela vasta região que, desde o rio Zaire se desenvolve para sul, grosso modo, até ao rio Kwanza.

Dois institutos, entretanto – a Companhia de Jesus e os Frades Menores Capuchinhos – destacam-se pela perenidade da sua presença e pelo número de religiosos envolvidos. Os Jesuítas visitam Mbanza Kongo, pela primeira vez, em 1548, numa missão mal sucedida que não se prolongará para lá de 1555 (Almeida, 2004). Apesar daquela experiência – ou justamente por causa dela – a Companhia de Jesus empenha-se fortemente na empresa de Paulo Dias de Novais e instala-se em Luanda, aí construindo uma infra-estrutura sólida que perdurará até ao séc. XVIII. A regra voltou ao Kongo, no primeiro quartel do séc. XVII, mas esse colégio foi abandonado cerca de 1665, na sequência da desagregação da unidade política do Kongo (Rodrigues, 1931; Alden, 1996). Por sua vez, os Capuchinhos chegam ao Kongo, em 1645, na qualidade de missionários apostólicos sob o patrocínio da Congregação da Propaganda Fide, criada havia cerca de uma vintena de anos, numa tentativa do papado para chamar a si o esforço de missionação, até então submetido à tutela dos padroados ibéricos (Saccardo, 1982). Ao contrário do modelo de fixação inaciano, mais sedentário, mais dependente da sombra protectora da colónia de Luanda e do braço militar da Coroa, e fortemente ancorado numa estrutura económica assente, em particular, numa rede de arimos tratados com mão de obra escrava, a estrutura dos capuchinhos revela-se muito móvel e flexível, mas mais exposta às contingências económicas e políticas locais, composta por uma malha de hospícios espalhados no interior pelos principais centros políticos e populacionais, mas de carácter precário, auto-suficientes e largamente dependentes de esmolas locais. Ainda que este quadro tenha registado evoluções na viragem do século, a sua feição errante e mendicante foi sempre a marca distintiva desta regra. Entre 1645 e 1835, data do encerramento da missão, foram enviados para a Prefeitura do Kongo e Angola nada menos que quatrocentos e cinquenta religiosos,

oriundos na sua maioria da Península Itálica, mas onde se incluem também um número apreciável de espanhóis, além de outras origens mais diversas.

Mas, para o que aqui importa, a diferença mais impressionante entre a actividade de jesuítas e capuchinhos diz respeito à produção textual. Na verdade, é notória a inexistência, na oficina jesuíta, de uma grande obra dedicada à fátia do continente africano para sul do rio Zaire. Existe, é certo, uma epistolografia variada, mas mesmo essa é lacunar, abundante até meio do século XVII, escassa ou quase inexistente nas últimas décadas desse século. Os historiadores da Companhia, como Fernão Guerreiro, ou Baltasar Telles, incluíram nas suas obras largas referências à acção dos seus companheiros na região em apreço, transcrevendo ou reelaborando as cartas e informações escritas pelos missionários que aí desenvolveram actividade (Guerreiro 1930; Telles 1645). Contudo, com excepção do manuscrito escrito a várias mãos na sequência da visita do padre Pedro Rodrigues à missão, na última década de quinhentos, a Companhia de Jesus não produziu, sobre a sua actividade nesta parte do continente, uma verdadeira relação compendiosa sobre os particulares das suas gentes e a obra entre elas realizada pelos padres jesuítas (Brásio, Vol. IV: 546-581). A inexistência de uma tal obra afigura-se ainda mais difícil de explicar porquanto, é sabido que a regra acumulou um conhecimento muito rico e profundo sobre toda a região como o demonstram os vários instrumentos linguísticos produzidos, tanto sobre o kikongo como sobre o kimbundu, e de que os capuchinhos farão largo uso.

Ora, pelo contrário, desde a sua implantação naquele espaço do continente africano, a Ordem dos Frades Menores revela um sentido muito agudo quanto à importância da propaganda da obra. Nada menos que seis obras foram impressas à época – entre a segunda metade do séc. XVII e a primeira década de setecentos – que aliam o relato do percurso de um missionário, ou a própria história da presença da Ordem naquelas paragens, com a descrição mais ou menos circunstanciada das realidades locais, naturais e culturais. Mesmo que nunca tenham tomado a forma da letra impressa, vários outros trabalhos foram escritos com o mesmo intuito, como o comprovam as anotações nesse sentido inscritas nos respectivos manuscritos (Filesi e Villapadierna 1978). A massa documental gerada neste âmbito não é apenas explicável pelas instruções impostas aos religiosos pela Congregação da Propaganda Fide, antes respondia a variadas exigências. Além da já mencionada propaganda da regra, esta literatura tinha uma dimensão propedêutica e edificante, dirigida, tanto para a mobilização de vocações e a preparação dos novos religiosos, como para a formação das almas nas virtudes cristãs tão radicalmente exibidas pelos missionários no ofício da pregação, em cenários naturais e culturais por vezes tão adversos. Ao mesmo tempo, um público ilustrado e curioso, ligado aos círculos aristocráticos nas grandes urbes europeias e, em especial, às redes de conhecimento e sociabilidade construídas em redor dos gabinetes de curiosidades, buscavam nestas obras as informações sobre as novidades de um mundo em expansão que se abria ao olhar europeu.

É a partir deste complexo de processos e motivações, diversas mas convergentes, que pode buscar-se a razão para a presença, entre os contingentes de missionários capuchinhos que desembarcam em Luanda ou em Mpinda, na embocadura do rio Zaire, de religiosos dedicados à pintura, como Félix de Villar. E se nenhum registo sobrou sobre a natureza das suas obras, casos há de imagens indubitavelmente produzidas no contexto da missão, por religiosos cujos nomes até hoje se ignoram. Estão neste grupo as imagens inseridas no conhecido manuscrito do padre Giovanni Antonio Cavazzi – cuja autoria, atribuída por Ezio Bassani ao religioso bolonhês, sendo plausível, não é ainda assim, inequívoca – assim como aquelas que ilustram um manuscrito anónimo de meados do século XVIII que leva por título *Missione in pratica de P. P. Cappuccini Italiani ne Regni di Congo, Angola, et adiacenti...* que se aceita hoje ser obra do padre Bernardino Ignazio d’Asti³. Ao mesmo tempo, o processo de impressão de alguns dos trabalhos escritos pelos missionários impôs o recurso a formas de representação iconográfica destinadas a conformar essas obras com o gosto e as exigências que lhes eram colocadas pelos seus diferentes públicos. Daí resultaram diferentes conjuntos de imagens – veja-se por exemplo aquelas incluídas na obra impressa atribuída ao padre Cavazzi, assim como na obra do padre Girolamo Merolla da Sorrento, impressa em 1692, poucos anos depois daquele – que não sendo produzidas directamente por religiosos da missão, tanto quanto se sabe, mantêm, entretanto, um diálogo estreito, tanto com algumas daquelas referidas no período anterior, e em geral, com as convenções estéticas dominantes na época, como, especialmente, com os próprios textos que ilustravam (Cavazzi da Montecucolo 1687; Merolla da Sorrento 1692)⁴.

A diversidade de contextos produtivos, a maior ou menor autonomia das imagens na economia textual e as funções que aí servem, são alguns dos caminhos que ordenam a exposição que de seguida se apresenta.

3.

Disse-se já que as obras impressas dos missionários capuchinhos sobre a sua actividade na costa africana participam, a seu modo, de um movimento editorial amplo e diversificado que disponibilizava, a um público atento e conhecedor, as novidades dos mundos distantes que,

³ As imagens do manuscrito de Cavazzi foram estudadas e publicadas por Ezio Bassani, ao passo que as do manuscrito atribuído a Bernardino Ignazio d’Asti foram publicadas por Francesco Surdich na edição do relato de Dionigi Carli da Piacenza e Micheangelo da Guattini (Bassani 1987; Surdich 1997). As referências a estas ilustrações seguem a ordenação respectiva adoptada em cada uma destas edições. Algumas das imagens destes dois conjuntos estão também acessíveis no endereço: <http://hitchcock.itc.virginia.edu/slavery/index.php>.

⁴ Como é sabido, a obra de Cavazzi foi objecto de uma edição em português, a cargo do padre Graciano Maria de Leguzzano (Cavazzi de Montecucolo 1965).

pouco a pouco, se revelavam ao conhecimento da Europa. Numa cultura onde a experiência empírica e a observação directa ganhavam espaço, sem deixar de continuar a conviver com a autoridade dos antigos, os relatos de viagem constituíam um recurso necessário para o alargamento do conhecimento. Mais ainda quando, como no caso dos religiosos, ao seu testemunho eram reconhecidos critérios de confiança e credibilidade. Essa relação entre os centros de conhecimento nas cidades europeias e os viajantes – entre eles os missionários – era de tal modo estreita que muitos religiosos – e alguns dos que participaram nas missões do Kongo e Angola – viajavam com instruções precisas dos homens de ciência, para a observação, descrição e recolha de espécies naturais, animais ou vegetais (Surdich 1997: 167-171). Ora, neste tipo de obras, a importância atribuída à representação iconográfica extravasa em muito a função de ornamentação, destinada a distrair o leitor da leitura. Ao contrário, ela era mesmo uma etapa fundamental do processo de conhecer. Competia-lhe reproduzir mimeticamente a realidade, descrever as espécies e os objectos com todo o detalhe e precisão, sem outros elementos ilustrativos que não fossem a própria verdade da coisa observada. Neste sentido, o estatuto conferido à ilustração aproxima-se daquele atribuído a um qualquer exemplar depositado num gabinete de curiosidades, sem chegar a constituir um elemento vivo, ela exhibia o objecto natural na simplicidade única das suas formas, isolado das condições do meio de onde provinha e da paisagem onde antes se dissimulava. Submetido ao espartilho das exigências de representação quase fotográfica, o artista é remetido à condição de executor mecânico das instruções do cientista. É o primeiro que desenha, mas é o segundo que olha, guiando o braço do artesão, instruindo-o na “vera imitatione delle cose di Natura”, como diria Aldrovandi (Olmi 1992: 25-26). Esta relação de dependência reproduz uma outra hierarquia, fundadora do discurso científico mas mais subtil, que submete a imagem ao primado do texto. Da mesma forma que ao artista compete traduzir em imagem a observação erudita do cientista, assim também, na economia do texto, a ilustração é colocada na estreita dependência do discurso e não vive sem ele. É neste que circulam as diferentes camadas de informação, a exegese sobre o saber dos antigos, os dados da observação empírica, o elenco das propriedades atribuídas, das mais visíveis às mais ocultas, a experiência da sua eficácia. Se, por um lado, esta concepção retirava autonomia ao artista, ela atribuía à imagem um enorme valor, reforçado mais ainda pela grande explosão verificada no universo das formas naturais e que desafiava o esforço taxionómico dos cientistas (Olmi 1992: 21-161; Findlen 1996: 166-170).

E, contudo, mesmo assim, nem sempre o artista se confina a essa condição de ofício mecânico. Em boa verdade, os consumidores destas obras não eram apenas cientistas, mas incluíam comerciantes, aristocratas, simples curiosos para quem o deleite e a consolação exigia das ilustrações mais ornamento que a singela e exclusiva representação, por rigorosa que fosse, das formas naturais. E é assim que, ao lado da representação analítica do animal ou planta, não deixarão de surgir as composições que, sem deixar de destacar esta ou aquela forma natural,

a integram numa paisagem, que tanto podia incluir outras espécies, animais ou vegetais, como, igualmente, elementos culturais atribuídos às sociedades que habitariam tais latitudes.

Como a seu tempo se verá, a literatura missionária sobre o Kongo, em particular a impressa, reflecte bem esta diversidade de opções e tendências que aqui brevemente se esboça. Por ora, convém, sobretudo, destacar a permanência deste binómio texto-imagem e, em especial, a função instrumental, sem ser subsidiária, da segunda em relação à primeira. Um exemplo acabado desta estreita dependência pode encontrar-se no manuscrito do padre Andrea da Pavia, datado, sensivelmente, dos primeiros anos da última década de Seiscentos. Este religioso desenvolveu actividade no Nsoyo, entre 1685 e 1691. Nos meses seguintes, incentivado pelo Secretário da Congregação, Andrea da Pavia dedicou-se à redacção de uma obra onde, além do relato da sua actividade, tratasse da história daquela região onde laborara. E em Maio de 1693, o padre informava que a obra estava praticamente terminada. Contudo, o manuscrito que se conhece deste religioso, sem dúvida aquele no qual trabalhara, está longe de poder considerar-se concluído.

Seja como for, o texto de Andrea da Pavia foi pensado numa relação estreita com um conjunto de imagens que o missionário tencionava encomendar a algum artista. Por vezes, é o próprio autor que inclui, mesmo na sequência do texto manuscrito, a figura que pretende venha a ser representada (Toso 2000: 107-108, e 121). Em outros momentos, entretanto, este religioso – em face da óbvia complexidade do que se pretendia representar – limita-se a assinalar o ponto de inclusão de uma dada imagem que, sempre específica, devia ser construída “nel modo che sta descritto” (Toso 2000: 122, 124, 129-130).

Entre a redacção por um missionário como Andrea da Pavia de uma relação sobre a sua experiência apostólica – mesmo que pensada, de início, com o objectivo da sua publicação – e a impressão final dessa obra, decorria, entretanto, um longo e por vezes tormentoso processo. Com frequência, além dos procedimentos necessários à sua aprovação, o texto era submetido a uma reconstrução profunda que descarregava sobre a narrativa do missionário um aparelho erudito e moral que, a um tempo, integrava o percurso do religioso na genealogia secular da expansão da fé – com largo recurso à tradição bíblica, mas sem esquecer os exemplos da antiguidade clássica – e construía a dimensão edificante da experiência do missionário, tanto a partir das particularidades da realidade sobre a qual era chamado a intervir, como do modo como conduzia o seu ministério⁵. Ora, se o plano e os recursos disponíveis permitiam

⁵ Das seis obras impressas na época da sua elaboração, três delas parecem ter escapado a este processo de reelaboração: desde logo a relação de Giovanni Francesco da Roma, publicada logo em 1648, e a primeira de larga difusão a dar conta do bom acolhimento da missão pelo Mani Kongo – excluindo o folheto impresso em Cádiz, em 1646, e da autoria de Angel de Valência – a obra de dois missionários da província de Bolonha, Dionigi Carli da Piacenza e Michelangelo Guattini da Reggio, impressa em Reggio, em 1671, e a narrativa de Antonio Zucchelli da Gradisca, editada em Veneza, em 1712 (Brásio, Vol. IX, 274-280; Giovanni Francesco da Roma 1648; Surdich 1997; Antonio Zucchelli da Gradisca 1712).

juntar ao texto um conjunto iconográfico, essas imagens eram sujeitas, também, a um processo complexo de avaliação. É conhecido, e relativamente documentado, o processo de elaboração e escolha das ilustrações que integram a edição da obra atribuída ao padre Cavazzi. Sabe-se, em particular, que nessa obra se incluem dois conjuntos de imagens, um primeiro que teria, alegadamente, sido encomendado pelo próprio missionário, mas que em parte foi recusado pelo editor final da obra, e um segundo encomendado por este último, o padre Fortunato Alamandini, e cuja elaboração não terá sido acompanhada por Cavazzi. Para os fins que aqui se perseguem, vale a pena atentar na representação do afamado “peixe-mulher”, já que ela elucida a dependência e cumplicidade das imagens relativamente ao texto que as descreve, mas também os problemas e equívocos gerados nessa relação.

O manatim (*trichechus senegalensis*), conhecido como “peixe-mulher”, constitui um tópico recorrente em todas as descrições sobre a realidade natural nesta parte de África. O sabor da sua carne, as propriedades medicinais atribuídas, especialmente, aos ossos das costelas, mas sobretudo a sua aparência antropomórfica despertaram grande curiosidade entre os missionários que demandaram estes lugares. Assim, também, na sua descrição da paisagem natural desta região, Cavazzi dedica-lhe um parágrafo – n.º 132 do Livro primeiro da obra impressa – onde desenvolve esses aspectos, retomando a informação que já registara no seu manuscrito (Livro B, f. 626). Contudo, na obra impressa, o missionário lamenta-se por se ter esquecido de o mandar pintar quando estava em África e não ter conseguido fazer compreender, a quem desenhou a sua figura, em Itália, a aparência exterior do animal⁶. Por outro lado, sabe-se que Fortunato Alamandini, desagradado com a qualidade das imagens encomendados por Cavazzi, mandou ele próprio fazer outras com que tencionava substituir aquelas, mas, perante uma imposição dos superiores da ordem, acabou por imprimir, na versão final da obra, ambos os conjuntos de imagens, o seu e o de Cavazzi. Ora, acontece que o “peixe-mulher” é o único exemplar que aparece retratado em duas gravuras, aquela sobre a qual o missionário se manifestou insatisfeito – e que surge a abrir o capítulo dedicado aos “animais aquáticos e serpentes” – e a outra que terá sido encomendada pelo revisor final da obra. Trata-se afinal, de duas tentativas para traduzir, em imagem, a descrição textual do padre Cavazzi. No primeiro caso, o antropomorfismo é apenas esboçado nas formas do animal. São visíveis dois braços que terminam em dedos – o texto fala em cinco, mas o lado direito apresenta apenas quatro – salienta-se o volume do peito, do ventre e das coxas, mas a figura surge toda coberta de escamas, o que acaba por atenuar a aparência humana. Pelo contrário, na imagem que Fortunato Ala-

⁶ No manuscrito, Cavazzi não faz qualquer referência à intenção de fazer representar o “peixe-mulher”. Aliás, como se verá, o mundo natural não constitui um tema presente, como tal, nas imagens do manuscrito. Mas, a ser da sua pena, esta afirmação suscita dúvidas sobre a autoria dessas imagens que Ezio Bassani atribui a Cavazzi, pois aquela informação sugere que, na missão, o padre teria por perto alguém dedicado ou com vocação para a representação iconográfica.

mandini fez desenhar, a hibridez do “peixe-mulher” surge em toda a sua exuberância. O modelo continua, sem dúvida, a ser o texto do manuscrito de Cavazzi, pois nela encontram-se os traços definidores que o missionário destacara no animal: as barbatanas, como braços, com cinco dedos na ponta, até metade do corpo, os seios como os de uma mulher. O pormenor de um dos braços ter quatro e não cinco dedos sugere que o desenhador contratado por Alamandini talvez tenha consultado a gravura encomendada por Cavazzi. Todavia, a aparência dimorfa do “peixe-mulher” é, agora, evidenciada por uma clara efeminização dos traços da figura – visível em particular no desenho dos seios – acentuada, ainda, pelo facto de só a metade inferior do corpo surgir coberta de escamas, ao passo que a parte superior se apresenta coberta de pele e pelos, abundantes no ventre.

As peripécias em torno da representação do “peixe-mulher” na obra atribuída a Cavazzi se, por um lado, ilustram o lugar de dependência da imagem em relação ao texto, não deixam, ao mesmo tempo, de colocar em evidência a natureza complexa das relações entre ambas. Entre a experiência empírica da observação das formas naturais, lá onde elas se manifestavam, e o gabinete de curiosidades onde se aglomeravam os conhecimentos sobre um mundo que se ampliava continuamente, havia uma distância longa a percorrer, repleta de intermediações. Mas este excursão em torno da representação do “peixe-mulher” suscita, ao mesmo tempo, uma outra linha de abordagem à representação iconográfica inserta na produção textual capuchinha a propósito de África, centrada no lugar que aí era conferido à descrição naturalista.

4.

A natureza constitui um tópico quase obrigatório na narrativa dos missionários. Logo nos seus primeiros textos, escritos em meados do séc. XVI, os padres jesuítas revelam uma grande atenção à paisagem e às formas naturais, que os missionários capuchinhos ampliarão de forma significativa. Contudo, para além dessa curiosidade propriamente naturalista, o olhar que o missionário lança sobre a paisagem não deixa de ser condicionado pela natureza do seu ofício. A contemplação da natureza é, tanto, um motivo de consolo e edificação, já que nela a providência divina se exhibe em toda a sua superior sabedoria, como um testemunho das dificuldades particulares do ofício pastoral naqueles lugares e, nesse particular, constituía-se como uma metáfora dos sucessos e insucessos da acção missionária (Almeida 2010: 209-317; Almeida 2005).

Não surpreende, por isso, que as duas obras impressas atribuídas a missionários capuchinhos que foram enriquecidas com representação iconográfica – a *Istorica descrizione...* do padre Cavazzi e a *Breve e Succinta Relatione...* de Girolamo Merolla da Sorrento – confirmam à natureza um lugar de destaque. No primeiro caso, aliás, a obra integra como já se viu, dois conjuntos de imagens, produzidos em contextos distintos. É significativo, a este propósito, que a

encomenda de Alamandini – ou pelo menos as gravuras pertencentes a esse lote que foram incluídas na obra impressa – recaia, justamente, sobre animais e plantas. Sinal, talvez, que o grau de exigência na representação iconográfica – tendo em conta as expectativas eventuais dos públicos a quem a obra se dirigia – seria superior quando se tratava das formas naturais.

No seu conjunto, estes três grupos de imagens reflectem as tendências da ilustração científica a que sumariamente se aludiu atrás. Na sua maioria, os animais ou plantas são representados no seu ambiente, muitas vezes integrados em paisagens compostas, ora, apenas, por outros elementos naturais, ora, também, por aspectos da vida social. Mesmo entre as ilustrações encomendadas por Alamandini, só em dois casos – o já referido “peixe-mulher” e a batata – os espécimes são desenhados sem outro qualquer ornamento adicional para além das suas próprias formas. Em geral, são as plantas, sobretudo, que mobilizam a atenção dos ilustradores. As imagens presumivelmente encomendadas por Cavazzi contemplam quatro animais, ao passo que aquelas mandadas executar por Alamandini incluem apenas um. No primeiro caso, em relação à flora, são sobretudo as diferentes espécies de palmeira que são representadas, além de um fruto particular, o “nicefo”, conhecido pela particularidade de o corte da sua polpa interior revelar o que os religiosos consideravam ser a cruz de Cristo. Já no caso da fauna, o “peixe-mulher”, já referido, e o hipopótamo, então designado como “cavalo-marinho”, são os elementos mais comuns. Na obra de Girolamo Merolla da Sorrento, talvez por limitações do orçamento para a edição, os animais são integrados todos numa mesma gravura, representados em composições individualizadas, com excepção do “peixe-mulher”, do hipopótamo e do crocodilo que são desenhados de forma autónoma.

Entretanto, ao contrário do que se verifica nestas obras, no caso dos textos manuscritos que apresentam ilustrações – o de Cavazzi e aquele atribuído a Bernardino Ignazio d’Asti – sem estar ausente, a natureza não justifica uma atenção individualizada. No segundo caso, tal não deve surpreender. Trata-se afinal, de um manuscrito destinado a industrializar os novos missionários nas particularidades daquela região africana e nas formas mais adequadas para a condução do apostolado. O valor instrumental da ilustração é aí reforçado, na medida em que cada imagem apresenta uma dada situação do quotidiano da missão, sendo o religioso, sempre, o personagem central. Já com o manuscrito de Cavazzi a situação é diversa. Nesse incluem-se ilustrações que evocam acontecimentos – por exemplo o baptismo de Nzinga – ou que representam situações do quotidiano ou o modo de celebração de certos rituais, conforme eles são descritos no texto. Mas nele não se encontra qualquer representação da fauna ou flora que possa corresponder aos capítulos que o missionário escreveu sobre esses tópicos.

Mesmo que não mereça a distinção de uma representação autonomizada, a natureza não deixa de estar presente nas ilustrações dos textos manuscritos, não já na sua dimensão de curiosidade, mas agora como obstáculo à actividade do missionário e motivo de edificação para o religioso. A este propósito, a imagem n.º 18 da *Missione in pratica...* é particularmente

elucidativa. Representa o modo como o missionário devia recolher-se, durante a noite, quando em viagem pelo interior. Na composição, ele é apresentado isolado, no centro, rodeado pelo um círculo protector formado pelos carregadores que o acompanhavam, e pontuado por pequenas fogueiras. O ambiente africano, sublinhado pela presença atemorizadora de um leopardo, revela-se como uma ameaça, um obstáculo ao exercício da actividade evangelizadora e, nesse sentido, apresenta-se como uma fonte de provações e exercício espiritual que põe à prova a fortaleza espiritual do missionário. Onde o autor destas ilustrações está mais próximo de colocar a natureza no centro da sua composição – a imagem n.º 22 que representa o ataque mortal de uma serpente sobre uma cabra – é ainda para sublinhar os perigos que a natureza africana colocava no caminho dos religiosos.

Num outro sentido, convergente com este, a natureza é representada, na iconografia manuscrita, como um terreno associado ao exercício das habilidades artificiosas do demónio. Seja na representação de um *nganga* que alegadamente falava com um leão, ou de um ritual propiciador da chuva, no manuscrito de Cavazzi, ou, pelo seu lado, no texto atribuído a Bernardino Ignazio d’Asti, na imagem de um missionário, destruindo uma cabana onde se guardavam objectos rituais, considerados idólatras e supersticiosos, a manifestação das formas naturais apresenta-se como o espaço onde o mal se acoita, divertindo o homem da devoção pelo verdadeiro criador de todas as coisas.

Entretanto, como obstáculo e provação, ou enquanto espaço onde o demónio se dissimula, a representação iconográfica sobre a natureza não deixa de servir a função pedagógica dos seus textos. Todos estes, mais ou menos extensos, procuravam preparar os religiosos que partiam para a missão para as adversidades que os esperavam, fornecendo-lhes instruções precisas sobre o modo como deviam abordar essa realidade. Ver-se-á, a seu tempo, como este objectivo, sempre presente em toda a literatura missionária, condicionava a própria representação iconográfica que lhe estava associada.

5.

O peso atribuído à natureza não é, entretanto, a única diferença entre a iconografia manuscrita e impressa. Em geral, o discurso etnográfico dos missionários sobre a realidade africana descreve um mundo marcado pelo excesso dos sentidos e o desregramento das condutas. Com gradações, é certo – consoante o grau aparente de penetração dos rituais cristãos ou a maior ou menor receptividade à presença europeia – essa marca é estruturante em toda a descrição das culturas africanas, desde o Nsoyo, na margem do rio Zaire, até Matamba, e concretiza-se em múltiplos domínios, da alimentação às formas de exercício do poder, da música aos rituais e crenças. Neste quadro, aqueles designados como “*jagas*” constituem o grau superlativo

desse estádio de intemperança. Os seus costumes, os seus cerimoniais, são marcados, sempre, pela violência, a satisfação desabrida das paixões e desejos mais profundos, o total desconcerto dos corpos e dos gestos (Almeida 2010). Isto, que está presente na generalidade dos textos produzidos pelos religiosos, expressa-se, entretanto, de forma muito diversa no campo da representação iconográfica. A este propósito, o confronto entre as imagens inseridas no manuscrito de Cavazzi e aquelas que ilustram a edição impressa da sua obra é elucidativo.

Como fez notar Ezio Bassani, existem conexões evidentes entre os três conjuntos de imagens em causa, os dois incorporados na impressão da obra, por um lado, e aquele inserto no manuscrito, o que sugere que estas últimas terão, talvez, servido de modelo, ou pelo menos sido consultadas, pelos autores das primeiras (Bassani 1987: 36-39). Mais do que aquilo que as aproxima, ao nível pelo menos dos motivos e tópicos tratados, são visíveis, entretanto, as diferentes opções estéticas que norteiam cada um dos conjuntos figurativos. Não sofre contestação que a iconografia manuscrita, seja aquela inserta no manuscrito de Cavazzi, seja naquele outro atribuído a Bernardino Ignazio d'Asti, é mais rica em detalhes, mais densa do ponto de vista da informação que oferece. O facto de elas resultarem, com toda a certeza, de uma experiência efectiva no território da missão e, portanto, da observação empírica de uma dada realidade explica essa diferença. Mesmo que, com toda a probabilidade, algumas das situações retratadas não tenham sido presenciadas, directamente, pelos autores das imagens ou pelos próprios missionários a quem são atribuídos os textos, pormenores como o vestuário ou os utensílios, particularmente as armas, possuem, na iconografia manuscrita, uma autenticidade que resulta muito superior àquela evidenciada nas obras impressas. Ora, é por via, justamente, dessa autenticidade – sublinhada até pela feição quase simples e ingénua das representações – que talvez possa explicar-se a dramaticidade muito pronunciada das representações manuscritas. É certo que a cor acrescenta-lhes uma vivacidade que as gravuras impressas a preto e branco não podem alcançar. De todo o modo, o mundo de excessos e violência que os missionários descreveram largamente nas suas relações, e a que atrás se aludiu, expõe-se, nestas imagens, pela expressão facial das diferentes figuras, e pela tensão que é perceptível em muitos dos seus gestos. Para além disso, certos pormenores como os jorros de sangue que surgem na representação de algumas cerimónias rituais, ou a própria expressão da criança sacrificada na imagem n.º 24, sublinham a violência e a quase teatralidade das cenas representadas.

A expressividade das imagens do manuscrito de Cavazzi não tem paralelo com aquelas que ilustram o documento atribuído a Bernardino Ignazio d'Asti. A economia textual deste último é, também, muito diversa. Aqui, como já se disse, o objecto não está na representação do outro, mas no desenho do comportamento do missionário, que só podia conformar-se e servir de espelho para as virtudes cristãs. Mas mesmo nesse particular, a violência daqueles lugares e a especificidade que por essa via era atribuída ao labor missionário não deixa de

expressar-se, em particular na imagem n.º 16, quando se representa a dimensão repressiva da actividade daqueles religiosos, neste caso traduzida na destruição de uma cabana onde se guardariam objectos considerados idólatras e supersticiosos.

Ora, a intensidade que emana destas imagens surge, no caso da iconografia impressa, bastante atenuada ou mesmo inexistente. Nota-se, desde logo, uma preocupação na composição das cenas que, se por vezes, tem por base as imagens dos manuscritos, noutros casos inspira-se em iconografia impressa entretanto popularizada em outras obras. Neste particular, o relato de Duarte Lopes na versão de Filippo Pigafetta, publicado em Roma, em 1591 – assim como a sua edição alemã de 1597, com gravuras dos irmãos Johann Theodorus e Johann Israel de Bry – constitui a referência (Bal 2002).

Assim, por exemplo, como já Ezio Bassani realçou, é perceptível a influência das ilustrações da obra de Pigafetta nos autores das imagens da edição impressa da obra de Cavazzi, de forma muito evidente, por exemplo, na representação da zebra que surge, na *Istorica descrizione...*, em segundo plano, na gravura com o título “Pianta del conde ordinária”, ou de maneira menos explícita, na imagem inserta no parágrafo 319 do livro primeiro sobre as armas utilizadas no Kongo. Idêntico processo de transferência de temas e motivos irá ocorrer, mais tarde, entre a obra impressa de Cavazzi e a de Girolamo Merolla da Sorrento, publicada, esta, escassos cinco anos após a primeira edição daquela.

À parte esta influência, as imagens impressas são, em geral, mais simples, por vezes estilizadas no desenho quase indistinto dos traços de cada figura. As composições, mesmo aquelas que ilustram descrições particularmente violentas de rituais, são destituídas da energia e agressividade que transparece das imagens do manuscrito de Cavazzi, e reduzidas quase a cenas familiares. É o caso, por exemplo, da gravura no parágrafo 6 do livro segundo, que representa um dos rituais mais abominados pelos missionários, por confronto com a imagem n.º 24 do manuscrito. Essa tendência para reduzir a carga dramática das imagens chega, em alguns casos, a ser subtil, sem deixar de ser significativa; veja-se, a este propósito, como, entre as duas imagens que, no manuscrito e na edição impressa da obra de Cavazzi, representam um ritual propiciador da chuva, a aparência demoníaca da figura do *nganga* – concretizada tanto na barba afilada como nos ornamentos da cabeça muito próximos de chifres – é profundamente alterada com o desaparecimento da primeira, e o prolongamento dos segundos mais como penas utilizadas como adorno, de maneira a desfazer aquela associação.

Mas o tópico em relação ao qual essa desdramatização da imagem é mais vincada é a referência ao canibalismo, a marca que mais denotava a natureza selvagem e desumana que o discurso missionário associava ao africano, e que foi abundantemente glosado por todos os missionários que escreveram sobre a sua experiência nesta região (Almeida 2010: 481-571; Almeida 2009). No caso da *Breve e Succinta Relatione...* de Girolamo Merolla da Sorrento, o tema está completamente ausente da representação iconográfica. Já na edição impressa da obra

de Cavazzi ele é expressamente evocado, apenas, na estampa encomendada por Alamandini para desenhar a “Palma del Cocco”. De forma menos evidente, o tema está também presente nas imagens dos parágrafos n.º 6 e 38 do Livro Segundo. Por seu lado, na iconografia do manuscrito, o tópico canibal é manifesto nas imagens n.º 1, 3, e 16, e insinuado nas imagens n.º 24 e 32. Em certas situações, ele é mesmo reforçado com pequenas legendas que explicitam a prática do consumo de carne humana. Quando as imagens do manuscrito são utilizadas como modelo para a construção das gravuras da edição impressa é visível o cuidado em dissimular as referências explícitas ao tópico canibal.

Deve dizer-se, entretanto, que a menor presença e expressividade deste tópico nas imagens impressas – por comparação com as do manuscrito – não traduz uma eventual depreciação do tema na representação do africano. Na verdade, a gravura da obra impressa onde o tópico canibal é invocado possui um forte sentido conotativo. Com efeito, na representação da “Palma del Cocco”, de um e outro lado da árvore, em segundo plano, como um outro qualquer elemento da paisagem – e por isso associando todo o espaço envolvente com aquela prática – surgem duas cenas relacionadas com o consumo canibal. E, se num destes casos, talvez possa existir alguma conexão com a imagem n.º 32 do manuscrito – como defende Ezio Bassani – no outro ela não tem qualquer correspondência com os elementos figurativos do manuscrito, antes se assemelha às representações do tópico canibal nas Américas, popularizadas, entre outros por Hans Staden (Bassani 1987: 36).

6.

Os dois conjuntos de imagens manuscritas em apreciação são de uma enorme riqueza e importância. Constituem as primeiras representações iconográficas directas elaboradas a partir de uma experiência vivida sobre a cultura e os hábitos nesta região do continente africano. Produzidos por europeus – homens, em particular, com uma missão determinada naquela circunstância histórica – e nessa medida, veiculando as suas próprias visões sobre essas sociedades, como aqui se procurou analisar, elas adquirem hoje uma forte dimensão documental. Utilizadas em complemento com outras fontes, estas imagens fornecem informações preciosas sobre costumes e práticas sociais, em particular no domínio da cultura material, como Ezio Bassani evidenciou a propósito das imagens do manuscrito de Cavazzi (Bassani 1987).

Importa, contudo, que não se percam de vista os sentidos e funções destas formas de literatura por via das quais aquelas imagens circulavam. Uma dessas suas vocações, cuja importância nem sempre é salientada, remete para o seu carácter pedagógico. Os missionários que se dedicam a escrever sobre as suas experiências na missão, além de cumprirem uma obrigação, diga-se administrativa – face à sua ordem, mas também e sobretudo, à Congregação da

Propaganda Fide – fazem-no com intuitos propedêuticos. Há, desde cedo, a preocupação de instruir os novos missionários com a informação necessária, não apenas sobre as qualidades daqueles lugares e das suas gentes, mas também, não menos importante, sobre a experiência acumulada pelos seus companheiros quanto ao modo de abordar aquele mundo e lograr a sua conversão. Cada uma das imagens que acompanha o texto, na versão do manuscrito depositada na Biblioteca Cívica de Turim, coloca o leitor – o missionário recém-chamado para aquela vinha – perante uma incidência concreta da sua jornada futura na missão africana.

Mas esse propósito, mais evidente nesse manuscrito, não deixa de estar presente, também, na obra de Cavazzi, e não apenas na sua componente de leitura edificante que deveria mover os corações e animar as vocações para o ministério apostólico. Evangelizar implicava, antes ou a par da propaganda da palavra e da demonstração das verdades da fé, denunciar a falsidade e o carácter erróneo das crenças locais, e reprimir os que viviam da sua promoção. Neste sentido, não deve ser desvalorizado o conteúdo informativo que estas imagens adquiriam para esses próprios missionários. Representar um determinado ritual, um ou outro instrumento musical, os adornos ou a indumentária de uma dada figura fornecia a medida acrescida de informação necessária para que, uma vez na missão, o religioso pudesse identificar os lugares, as cerimónias consideradas idólatras, bárbaras ou supersticiosas, e perseguir os que presidiam a tais práticas.

Entre a figura n.º 15 do manuscrito de Cavazzi, representando o “Nganga ya Quibanda”, tido por “sacerdote chefe do sacrificio”, e a imagem n.º 16 da *Missione in Pratica...*, onde se ilustra a destruição, pelo missionário, da casa de um “feiticeiro” existe, por isso, uma relação profunda. Para que a segunda fosse possível, para que fossem extirpadas, com êxito, as crenças e cerimónias vãs do quotidiano daquelas gentes, a representação figurativa de um *nganga* – no caso um que, além de outros atributos, se dissimulava com roupas e atitude de mulher – complementava a descrição textual e fornecia ao missionário um instrumento precioso para a plena realização do seu ministério.

No término deste excurso em torno da iconografia impressa e manuscrita, esta referência serve para sublinhar que, assim como o texto, também a imagem está longe de constituir uma realidade linear. Nos seus próprios contextos de produção, assim como na sua discursividade, a iconografia é, ela própria, um texto, onde se sobrepõem e entrelaçam diferentes camadas, sentidos, e propósitos.

Bibliografia

- ALDEN, Daril, 1996, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press.
- ALMEIDA, Carlos, 2010, *Uma infelicidade feliz. A imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII)*. Dissertação para obtenção do grau de Doutor em Antropologia, realizada sob orientação científica da Prof. Jill R. Dias, e co-orientação da Professora Maria Cardeira da Silva, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.
- 2009, “A cena canibal e o discurso sobre o africano”, em MARTINEZ, João Carlos Senna e HORTA, José da Silva (orgs.), *Identidade e Etnicidade nos Interfaces Portugueses no Mundo: Representações na Escrita de Viagens*. Lisboa (no prelo).
- 2005, “A natureza africana na obra de Giovanni Antonio Cavazzi – Um discurso sobre o homem”, em *Actas do Congresso Internacional, Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005, Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Disponível em: http://www.instituto-camoes.pt/cvc/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc_download/268-a-natureza-africana-na-obra-de-giovanni-antonio-cavazzi-.html (acesso em 23-06-2011).
- 2004, “A Primeira Missão da Companhia de Jesus no Reino do Congo (1548-1555)”, in *D. João III e o Império – Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento, Lisboa e Tomar*, 4 a 8 de Junho de 2002. Lisboa, Edição conjunta do Centro de História de Além-Mar, e do Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 865-888.
- ANTONIO DE TERUEL, *Descripcion Narrativa de la Missión serfica de los Padres Capuchinhos, y sus Progresos en el reyno del Congo*. Madrid, Biblioteca Nacional de Espanha. BAL, Willy, 2002, *Le Royaume de Congo & les contrées environnantes (1591)*. La description de Filippo Pigafetta & Duarte Lopes traduite de l’italien, annotée & présentée par Willy Bal. Chandeigne, Éditions UNESCO.
- BASSANI, Ezio, 1987, *Un Cappuccino nell’Africa nera nel Seicento: I disegni dei Manoscritti Araldi del Padre Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo*. Milão, Stampa Sipiel.
- BRÁSIO, António, *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, Vol. I a XI. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1952-1971, e Vol. XII a XV, Academia Portuguesa de História, 1981 a 1988.
- CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, P. Giovanni Antonio, 1687, *Istorica descrizione de tre’ Regni Congo, Matamba, et Angola situati nell’ Etiopia Inferiore Occidentale e delle Missioni Apostoliche esercitatevi da Religiosi Capuccini, Accuratamente compilata dal P. Gio. Antonio Cavazzi da Montecuccolo Sacerdote Capuccino il quale vi fu’ Prefetto E nel presente stile ridotta dal P. Fortunato Alamandini da Bologna Predicatore dell’istesso Ordine. All’Illustrissimo Signor Conte Giacomo Isolani*. Bologna, Giacomo Monti.
- CAVAZZI DE MONTECUCCOLO, Pe. João Antonio, 1965, *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola* (Tradução, notas e índices pelo Pe Graziano Maria de Leguzzano, O. M. Cap.), Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- FINDLEN, Paula, 1996, *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*. Berkeley, Los Angeles/London, University of California Press.
- FILESI, Teobaldo, e VILLAPADIerna, Isidoro da, 1978, *La “Missio Antiqua” dei Cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti*. Roma, Istituto Storico dei Cappuccini.
- FRANCESCO DA ROMA, Giovanni 1648, *Breve relatione del successo della Missione de Frati Minori Capuccini del Serafico P. S. Francesco al Regno del Congo e delle qualità, costumi, e maniere di vivere di quel regno e suoi Habitatori, descritta, e dedicata agli Eminentissimi e reverendissimi Signori Cardinali della Sagra Congregatione de Propaganda Fide, dal P. Fra Giovanni Francesco Romano Predicatore del medesimo Ordine della Provincia di Roma, e Missionário Apostolico in detto Regno*. Roma, Nella Stampa della Sacra Congregatione de Propaganda Fide.
- GUERREIRO, Fernão, 1930-31 e 1942, *Relação Anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, China, Cataio, Tidore, Ternate, Ambóino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Madure, Cos-*

- ta da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Labor, Diu, Etiópia a alta ou Pres-tes João, Monomotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e Cristandade daquelas partes: tiradas das cartas que os missionários de lá escreveram.* Nova edição, dirigida e prefaciada por Artur Viegas, 3 tomos, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- MEROLLA da SORRENTO, Girolamo, 1692, *Breve e Succinta Relatione del Viaggio nel Regno di Congo nell' Africa Meridionale fatto dal P. Girolamo Merolla da Sorrento, Sacerdote Cappuccino, Missionário Apostolico. Continuamente variati Clima, Aria, Aninalli, fiumi, frutti, vestimenti com proprie figure, diversità di costumi, e di viveri per l'uso humano.* Napoli, per Francesco Mollo.
- OLMI, Giuseppe, 1992, *L' inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna.* Bologna, Società editrice il Mulino.
- RODRIGUES, Francisco, 1931, *História da Companhia de Jesus na Assistência a Portugal.* Porto, Apostolado da Imprensa Empresa Editora.
- SACCARDO, P. Graziano, 1982, *Congo e Angola com la storia dell'antica missione dei cappuccini.* Venezia-Mestre, Curia Provinciale dei Cappuccini.
- SURDICH, Francesco, 1997, Michelangelo Guattini – Dionigi Carli. *Viaggio nel regno del Congo.* Milão, Edizioni San Paolo.
- TELLES, Baltasar, 1645, *Chronica da Companhia de Jesus na Província de Portugal.* Lisboa, Pedro Craesbeeck.
- TOSO, Carlo, 2000, “Viaggio Aspostolico” in *Africa di Andrea da Pavia* (inedito del Sec. XVII). Roma, L'Italia Franciscana.
- ZUCCHELLI DA GRADISCA, Antonio, 1712, *Relazioni del viaggio, e Missione di Congo nell' Etiópia Inferiore Occidentale, del P. Antonio Zucchelli da Gradisca, Predicatore Capuccino della província di Stiria, e già Missionário Apostolico in detto Regno.* Venezia, Per Nartolomeo Giavarina, al Ponte del Lovo.

USOS E SABERES LÁ DO SUL. GESTÃO DE CEREAIS ARMAZENADOS EM ANGOLA

Rosa Melo

*Ministério do Ensino Superior e Ciência e Tecnologia
Luanda*

Introdução

Tenciono, neste artigo, abordar aspectos que se prendem com as técnicas e saberes tradicionais relativos à produção, conservação e armazenamento de mantimentos no Sul de Angola e também o modo como, sobretudo nos meios rurais, as famílias se distribuem, repartem e organizam as suas actividades¹. Pretendo, igualmente, reflectir sobre o confronto entre as práticas locais de cultivo e armazenamento e a introdução de práticas ditas tecnologicamente mais avançadas, com vista a alcançar melhorias na saúde e no bem-estar geral da população. Os dados aqui trazidos resultam de um estudo de caso desenvolvido entre os Handa, no Sul de Angola (províncias da Huila e do Namibe), que abordou tópicos como a nutrição, os saberes e práticas medicinais tradicionais, a etnofarmacologia, sendo igualmente sensível às questões do género. Os laços criados com os interlocutores no terreno de trabalho e os métodos de pesquisa utilizados (as entrevistas informais e a observação participante) permitiram, por um lado, entrar no quotidiano de diversas famílias e, por outro, recolher dados de interesse para a compreensão do seu modo de vida, da relação entre géneros, gestão de mantimentos e ainda dos condicionalismos que afectam a base de segurança alimentar, interferindo na saúde e bem-estar das populações em questão.

Huila e Namibe. Caracterização social e fitogeográfica

Não obstante ambas se situarem no Sul de Angola, as províncias da Huila e do Namibe apresentam características fitogeográficas distintas. Na província da Huila, região com um nível alto de precipitação, a vegetação vai desde o tipo *miombo*, de savana e *ongote* submontanos, até ao tipo prados de altitude e anharas do alto (Barbosa 1970). Ao contrário, a província do

¹ Os dados trazidos para este artigo derivam das pesquisas desenvolvidas no âmbito do projecto de Pós-doutoramento intitulado “Doenças, Nutrição e Terapêuticas Tradicionais. Relações de Poder e Práticas Sociais em Contexto de Mudança no Sul de Angola”, financiado pela Fundação Portuguesa para a Ciência e Tecnologia (FCT), sob a responsabilidade de Jill Dias.

Namibe apresenta uma média baixa de precipitação anual e, na faixa litoral, detém valores elevados de humidade relativa do ar. Nesta província a vegetação também é irregular, podendo-se encontrar, nalgumas áreas, formações estepóides, sublitorais arbustivas e herbosas e noutras formações estepóides e estepes litorais ralas, descontínuas, de ciclo vegetativo efémero (Barbosa 1970; Melo e Conceição 2008). Em ambas as províncias o clima é variado. Se nalgumas zonas da Huila é húmido e seco e em geral quente, ou mesmo muito quente, na província do Namibe o clima é temperado e húmido junto à costa, noutras regiões semi-árido e, mais para o interior, tropical de altitude.

Essas duas províncias do Sul de Angola albergam diversos grupos identitários. Alguns têm como território *mater* estas províncias – são, por exemplo, os Handa, os Ngambwe, os Muila, os Nyaneka e, também, os Umbundu e os Kuvale; outros, como os Kimbundu, os Kwanyama e os Kikongo, embora identifiquem o seu território de origem noutras regiões do país, adoptam a Huila e o Namibe como terras de oportunidade; outros ainda, são oriundos de países europeus e aqui encontram, igualmente, recursos que promovem o seu bem-estar familiar, profissional e social. Não obstante partilharem o mesmo espaço, todos estes grupos têm características culturais específicas, que se evidenciam particularmente entre os Handa, Ngambwe, Muila, Nyaneka e os Nkhumbi, que habitam áreas contíguas. No entanto incidirei a minha reflexão sobre os Handa, cuja caracterização a seguir explicito.

Sobre os Handa

Handa ou Vahanda é a designação de um dos diversos grupos étnicos localizados no Sul de Angola. Este grupo tem como matriz de localização determinadas áreas abrangidas pelas províncias da Huila e do Namibe, como sejam a Matala, o Cipungu, a Kakula, Cilenge, a Lola e o Kamukuiyu. Outros grupos identitários como os Vamuila, Vangambwe, Vakuvale e Ovimbundu ocupam áreas contíguas. Note-se que, tal como os Vahanda, nenhum dos membros dos outros grupos étnicos mencionados se limita a estas duas províncias. Aliás, de modo geral, é cada vez mais notória a crescente mobilidade estimulada pelos desafios socio-económicos do país, para além de factores matrimoniais e outros afectos à colonização, às guerras e às crises económico-sociais daqui advindas.

Entre os Handa as questões de sucessão e de herança obedecem às regras impostas pela matrilinearidade. Neste capítulo – não obstante as tendências, influenciadas por factores como a colonização, a influência da igreja católica e, posteriormente, as guerras pós-independência, as crises sucessivas daqui advindas, o alargado contacto com outras culturas – a questão da matrilinearidade, sobretudo nos casos de herança, será progressivamente levantada e discutida; trata-se de uma discussão que, embora ainda inconsistente e avulsa, se vai tornando mais acesa

entre indivíduos e famílias dos meios urbanos. Em situações de conflito e discórdia, o recurso a compensações simbólicas, à margem da norma consuetudinária, começa a apresentar-se como uma solução possível.

A sobrevivência dos Handa, particularmente nos meios rurais, depende da agricultura e da pastorícia. Cultivam produtos como a abóbora, a *omatila* (um vegetal da família das cucurbitas), a *jinguba* (*Arachis hypogaea* L.), o *ovingomene* (*Vigna subterranea* (L) verdc.) e o feijão de espécies diversas, entre as quais o *omakunde* (*Vigna unguiculata* ssp.). Mas a produção de cereais como o milho (*Zea mays* L.), o massango (*Pennisetum spicatum*) e a massambala (*Andropogon sorghum*) constitui o centro das suas preocupações agrícolas. De entre os cereais, o milho detém uma importância primordial. Aliás, é dele que deriva o *ofunde* (farinha) com o qual os Handa confeccionam *ohita* (uma espécie de papa endurecida) que constitui a base da sua alimentação. É também com o milho que se confeccionam outros manjares, já que o mesmo pode ser usado, também, em grão, torrado, fervido ou mesmo triturado depois de torrado. O massango, transformado em farinha é, igualmente usado na culinária handa para a confecção de *ohita*. Sendo a produção deste cereal efectuada em menor escala do que a do milho, o seu uso culinário é, também, diminuto. O gado bovino é a principal riqueza dos Handa.

O comércio é uma prática que entre os Handa não atinge grandes proporções. Intensificado durante a guerra, o comércio é levado a cabo sobretudo por mulheres, constituindo um recurso importante, tanto nos meios urbanos como rurais, para garantir a sobrevivência das famílias e atenuar o seu sofrimento, tal como é perceptível neste comentário:

Estar com as outras na praça também é diversão, né? Você se esquece um bocadinho dos problemas que tem em casa².

Nas praças, não só não existe um tipo específico de produtos para venda como também não existe rigor quanto aos locais de venda. Os lugares de venda podem, simplesmente, ser o exíguo espaço do quintal, a entrada de casa ou ainda a berma das estradas. Esse rigor é coisa que, aos poucos, vai sendo introduzido pelas administrações locais, com a construção de mercados murados (como o mercado do peixe e o do 5 de Abril, na cidade do Namibe), apetrechados de bancadas e estruturados com base em normas que sujeitam os vendedores a pagamentos de taxas e a regras de higiene específicas. Mas poucos são os que se disponibilizam a vender nesses mercados, alegando existirem constrangimentos que se reflectem negativamente no andamento do negócio.

² Entrevista com S., no Namibe (2008).

As pessoas que vêm comprar é que são culpadas disso. Porque preferem comprar mesmo lá fora. Não entram nas bancadas porque aqui é mais caro. É mais caro como, se temos que também tirar lá um bocado e se temos que pagar taxa? Aí é que está o problema. Se os de lá fora vendem barato é porque não pagam taxa³.

Terra. Conceitos e significações

O termo “terra” encerra diferentes acepções as quais, em *olubanda* (língua dos Handa), correspondem a vocábulos específicos e diferenciados. Quando terra designa o chão, o solo, por exemplo, traduz-se por *oofi*; ao designar território, lugar de nascimento e de origem ou circunscrições administrativas, traduz-se por *ocilongo*, do mesmo modo que entre os diferentes grupos vizinhos (Freike 2004). No primeiro sentido, *oofi* encerra em si mesmo um poder místico, cujo expoente é *suku*, *kalunga*, *ndjambi* (Deus). No segundo sentido, contrastando com os espaços inabitados, agrestes, desregrados e selvagens, designados por *ofuka*, o vocábulo *ocilongo* expressa a noção de lugares marcados pela acção dos grupos sociais que os constroem e reconstroem, sistematicamente, delimitando-os e instituindo neles normas de comportamento e de convivência. Ou seja, enquanto as expressões *oofi* e *ofuka* enfatizam as potencialidades da natureza, o *ocilongo* ressalta a dinâmica sócio-cultural. Nessa conformidade, a terra que os Handa habitam e onde desenvolvem as suas actividades agrícolas e pastoris é tomada como propriedade comunitária; uma propriedade legada pelos seus antepassados e organizada, distribuída e protegida pelo *hamba* (rei) que detém essa prerrogativa, para além do poder de intercessão ritual e da implementação da lei. Tal como em diferentes outros grupos sociais africanos (Cf. Lentz 2003), a terra é aqui tomada como uma entidade distinta e indivisível. A demarcação dos lugares emerge do contexto, e é expressa através de elementos naturais como árvores, rochas, montanhas ou lagos (Lentz 2003:275). As delimitações físicas construídas, nomeadamente vedações e muros, colidem com a perspectiva local da concepção da terra. Colidem igualmente com a lógica tradicional, com a dinâmica sociocultural dos Handa e de outros grupos locais, seus vizinhos nos espaços rurais, e também com a estrutura organizacional de sociedades agro pastoris e com a livre circulação do gado para os pontos de água e de pasto. Causadoras de memoráveis querelas entre autóctones e colonos, ou entre aqueles e os novos ditos proprietários de terras, os limites físicos agora impostos administrativamente, separam uns e outros. As demarcações expressas através de referências naturais, pelo contrário, proporcionam a criação de pontos de contacto entre os diferentes grupos sociais.

³ Entrevista com A., Namibe (2008).

Por conseguinte, entende-se que a terra não é objecto de apropriação individual. Como património dos antepassados, ela é usufruída por todos e partilhada pelas diferentes famílias, discriminadas por matrilinearidade (*ombunda*). Por via da tradição oral, estas reconhecem os símbolos que estabelecem os marcos, os beneficiários, os fundadores – referências essas transmitidas de geração em geração (Melo 2001; 2005). Dentro dos parâmetros da legalidade – que exige anuência dos *ovakulu* (os mais velhos) – os não residentes (sejam estes membros ou não do grupo) têm, inclusivamente, direito a usufruir da terra, nomeadamente para a pastagem, o cultivo e a edificação de residências. Isso não inclui, contudo, o direito de comprá-la ou privatizá-la.

Um facto que parece ser extensível a outros contextos africanos (Goody 1976), é que não existe entre os Handa a relação entre proprietário de terra e locatário. Como um bem colectivo, a terra não pode ser objecto de compra e venda, nem de privatização. Toda a actividade agrícola, bem como outras relacionadas com a terra, obedece a este tipo de organização que se perpetuou, e em função do qual se demarcaram os espaços, no território, e os diferentes núcleos familiares se foram dispersando e ocupando terrenos de pastagem e de cultivo. Os proprietários eminentes são, como em quase toda a África rural, a família ou a comunidade da chefia tradicional, e “a propriedade real [...] é de facto um usufruto [...] e não [...] uma propriedade à romana, *usus, fructus, abusus*, isto é, o uso, o fruto e a propriedade afectada a uma única pessoa até ao abuso” (Ki-Zerbo 2006). Trata-se, na perspectiva de Étienne Le Roy, de uma concepção pré-colonial que “ignorant la propriété privée de la terre, parce qu’inutile dans une société non capitaliste, repose sur le principe de l’affectation des espaces et des usages particuliers, en reconnaissant autant de droits sur l’espace et les ressources que d’usages acceptés” (1996: 8). Uma tal concepção permeia, hoje ainda, a ideologia handa, assim como a dos grupos agro-pastores seus vizinhos – nomeadamente, os Ngambwe, os Nkhumbi, os Muila e os Nyaneka – razão pela qual se vão levantando reivindicações populares concernentes às apropriações de terra, tidas como indevidas, por indivíduos estranhos às famílias e aos grupos. Estas reivindicações, acentuadas após o termo da guerra são, na opinião dos autóctones, uma reacção às ocupações irreverentes e destruidoras por parte de agentes exteriores, que sob a capa de empresários, novos-ricos, se apresentaram como proprietários legais (porque documentados) das terras. Porém, tais factos avivaram, de algum modo, sentimentos de revolta e de impotência das populações lesadas face às determinações dos novos proprietários e às ambiguidades dos agentes do poder político-administrativo.

Para os Handa, como para diversos outros grupos africanos, a terra que trabalham e onde fundam as suas habitações, encerra uma força mística, razão porque procuram estabelecer com a mesma uma relação harmoniosa. Por conseguinte, alguma dessa harmonia, traduzida na boa colheita, na redução ou expulsão de doenças, na profusão de fontes de água e na ausência de pestes agrícolas ou outras, é obtida através de rituais religiosos de âmbito familiar

ou social para os quais de convoca a presença e participação dos espíritos ancestrais e a sua intervenção na garantia do bem-estar familiar e social. A força da relação dos Handa e dos seus vizinhos com a terra e com os antepassados é expressa através de gestos aparentemente simples, nomeadamente em momentos de exultação. No caso dos Handa, refiram-se como exemplo, o gesto das mulheres que espalham cinza ou carvão no rosto, quando dos rituais de iniciação⁴; o gesto de presentear os espíritos ancestrais com produtos da terra, após uma adversidade nos terrenos agrícolas; o gesto de derramar *omakao* (cerveja tradicional) ou água, no chão – um acto acompanhado ou não de elocuções verbais – antes ou durante determinadas cerimónias privadas ou públicas. Tais gestos, expressando a religiosidade das pessoas implicadas e dos Vahanda, em geral revelam, também, o lugar dos espíritos ancestrais na vida das pessoas.

Convém notar que uma concepção evidenciada nas discussões relativas à questão da apropriação da terra em África, prende-se com uma aceção introduzida pelo colonialismo e que se perpetua no período pós-colonial: a condensação de “une représentation “géométrique” [do capitalismo mercantil que considera que] la propriété est, selon la déclaration des droits de l’homme et des citoyens de 1789, “inviolable et sacrée” (Le Roy 1996: 8). A esta concepção se junta, ainda na opinião de Étienne Le Roy, “une idéologie de la valeur et de la régulation de l’économie par le marché” (Idem). Se se considerar que os direitos de propriedade nas comunidades rurais africanas, particularmente nas de Angola, se regem mormente pelas normas consuetudinárias que ajudam a dirimir querelas de vária ordem, as reivindicações mencionadas respondem aos interesses de preservação dos direitos adquiridos e transmitidos por via da tradição oral ao longo de séculos. A imposição da força emanada do poder político, económico ou das diligências do direito positivo, numa sociedade com mais de 80% de iletrados e recém-saído da guerra, resulta incongruente.

Entretanto, se nos ativermos à ideologia de valor e de regulamentação económica, propagada desde o período colonial, relativa às concepções e aos modos de apropriação de terras, não parece difícil inferir que tais concepções se terão propagado sobretudo na região Norte de Angola. Isto porque aqui, ao contrário da região agro-pastoril do Sul, onde se desenvolve uma agricultura de subsistência, a produção agrícola dominou os mercados com o desenvolvimento de culturas permanentes (palma, algodão e café), tendo enormes e múltiplas extensões de terra sido privatizadas e ampliando a possibilidade de se alugar terrenos agricultáveis ou de pagar mão-de-obra, de se ser proprietário de terras e de investir neste sector. Com a ajuda desta mercantilização progressiva criou-se uma nova categoria de trabalhadores, praticamente inexistente nas sociedades tradicionais agro-pastoris do Sul de Angola, mas observável também nos contextos adjacentes. Nestes cenários de frequente gestão corrupta ou mesmo mafiosa dos

⁴ Para a compreensão dos gestos das mulheres em momentos rituais, ver Melo 2001 e 2005.

bens públicos (parafraseando Ki-Zerbo, 2006) e perante os constrangimentos da guerra pós-independência, foram construídas fortunas individuais.

Tradicionalmente, nos meios rurais, não sendo a terra objecto de apropriação privada, ao contrário do gado bovino, ela não confere riqueza ou elevação estatutária. O que conta, na perspectiva dos Handa, é o número de filhos (biológicos ou não) para trabalhar, bem como o número e a qualidade de cabeças de gado, mais do que a extensão de terra disponível para agricultural; o que conta é a quantidade e a qualidade dos produtos agrícolas resultantes da acção do homem sobre a terra, e a quantidade de pessoas que, com o seu trabalho, um dado indivíduo pode sustentar. A dispersão dos seus *eumbo* (conjunto residencial), a estrutura destes, bem como a constituição do grupo doméstico demonstram, claramente, a relação gado/terra estabelecida na vida e cultura Handa, assim como na dos vizinhos Nkhumbi, Muila, Ngambwe, Nyaneka e outros (Idem). Contudo, as mudanças económicas no país, assim como as novas correlações políticas, o crescimento e a elevada concentração populacional em determinadas localidades e regiões – fruto da prolongada guerra – são factos que, se de algum modo contribuíram para a degradação de determinados lugares, também estimularam as populações a baterem-se pela defesa das suas terras. Por outro lado, incitaram grupos de indivíduos à apropriação privada das mesmas para fins lucrativos. As terras, agricultáveis ou não, localizadas em meios rurais ou urbanos, são todas importantes e, sobretudo nos meios rurais, criou-se alguma animosidade entre os que as perderam e os que as adquiriram. Fruto dessa corrida desenfreada à ocupação de terras, agudizam-se as querelas familiares e não só. Entre os Handa, não obstante as inúmeras dificuldades nos meios rurais, o baixo nível de produção e a escassez de produtos produzidos, os hóspedes e necessitados continuam a poder ocupar pedaços de terra cultivável para a sua sobrevivência, sem que para tal lhe seja cobrado qualquer taxa.

Estrutura e relações. Poder e gestão no *eumbo*

Os Handa definem a família como uma estrutura que vai além dos parentes consanguíneos de ambas as linhagens (paterna e materna). Incluem, na sua concepção, os parentes colaterais, os parentes afins (cuja relação pode advir, por exemplo da vizinhança, da amizade, da passagem pelos rituais de iniciação, etc.) e os parentes por via da *eanda* – termo que designa um conjunto de denominações de origem animal ou vegetal que caracterizam linhagens, e através da qual as pessoas estabelecem diferentes laços entre si⁵. Com efeito, é comum, quer nos meios

⁵ Para detalhes sobre o parentesco por via da *eanda*, ver Melo (2001 e 2005).

rurais quer nos urbanos, os grupos domésticos⁶ integrarem parentes cujos laços ultrapassam os de sangue. Isto é visível na organização espacial das suas habitações, que reflecte o princípio poligínico: o grupo doméstico partilha um mesmo recinto habitacional, integrando este um conjunto de diferentes constituintes, designado por *eumbo*.

Cada uma das peças do conjunto habitacional dos Handa tem uma função e designação específicas⁷. Numa perspectiva de conjunto, a peça principal é o *ocoto* – um lugar sagrado destinado ao *mwene weumbo* (dono do *eumbo* ou chefe de família⁸). Contudo, o recinto no qual se instala a cozinha, a *elimba*, cujo comando pertence às mulheres, constitui, igualmente, uma peça residencial importante. Ou seja, no caso de um matrimónio poligínico, existirão, no *eumbo*, mais do que uma *elimba*, e cada uma delas é atribuída a uma das co-esposas com a respectiva especificação. No caso da primeira esposa, designa-se por *elimba ya tembo yeumbo*; na segunda, por *elimba yopokati*; e, para a terceira (o mesmo que para a última esposa), designa-se por *elimba ya citunda*. É em cada uma das *elimba* que se reúnem os respectivos núcleos encabeçados pelas mães, nomeadamente para as refeições, e é aqui que são armazenados os cereais produzidos e secos. Estes são depositados, conforme a espécie, em celeiros próprios. Há casos em que também aqui se guardam alguns dos celeiros do marido, mas, em geral, estes são conservados num espaço próprio sob a sua tutela, que se designa por *kasapi*.

A gestão e a distribuição dos mantimentos para o grupo doméstico estão a cargo da mulher. Ao homem cabe a gestão directa do *ocoto*. Em termos gerais, o homem faz a supervisão dessa gestão, detém o controle do *eumbo* e zela pelo gado. Note-se que a importância da *elimba* é tanto maior porque, além de servir de despensa, é o lugar de dormir da mulher e dos filhos menores, podendo também albergar as visitas, quando isso não acontece no *kasapi* (peça residencial atribuída ao chefe de família). Ou seja, nos matrimónios monogâmicos, a *elimba*, a servir de quarto, aloja, normalmente, o casal e filhos menores, pernoitando os filhos mais velhos noutros recintos do conjunto residencial. Porém, no caso de matrimónios poligínicos, não obstante cada co-esposa possuir a sua *elimba*, elas dormem com o marido no *kasapi*. Fazem-no, cada uma, num período de tempo específico; são portanto as mulheres que se deslocam, à vez, para se juntarem ao homem, apesar de durante o dia elas desempenharem as suas tarefas no *eumbo* e na sua *elimba*.

O grupo doméstico é, em geral, constituído por diferentes núcleos encabeçados pelas mães (co-esposas) e dirigidos pelo *mwene weumbo*⁹. É sob a sua tutela que se encontram todos

⁶ O grupo doméstico handa apresenta características peculiares do ponto de vista de concepção, de constituição, de actuação e de vivência que deve ser entendida para se perceber, nomeadamente a natureza das relações interpessoais, familiares e sociais. Para a compreensão deste conceito no grupo mencionado, ver Melo 2001 e 2005.

⁷ Sobre a estruturação do *eumbo*, importância e especificações de cada uma das peças do conjunto habitacional dos Handa, ver Melo 2001 e 2005.

⁸ Note-se que, aqui, a família é tomada no sentido lato do termo.

⁹ *Mwene weumbo* é designação atribuída ao chefe de família ou ao dono do *eumbo*.

os membros do *eumbo*, e todas as decisões de grupo e problemas familiares passam por ele. Entretanto, pelas particularidades que configuram o grupo doméstico num dado *eumbo*, o *mwene weumbo* pode não ser o mais idoso do grupo. Mas, ainda assim, é ele o responsável pela organização de todo o conjunto residencial e pelo gado, assim como pelas cerimónias de pequeno vulto.

Sendo o tipo de residência patrilocal e/ou avunculocal, outros núcleos familiares constituídos pelos filhos adultos casados com suas esposas e filhos podem, entretanto, integrar-se, alargando assim a extensão numérica dos grupos domésticos e a dimensão física do *eumbo*. Tais núcleos actuam como grupos independentes de produção, sem prejuízo de eventuais cooperações entre si, ou com os membros dos outros *eumbo*.¹⁰ Eles não constituem grupos isolados, pois, estabelecem, entre si, uma rede de relações estreitas que permite actuarem como unidade familiar, dentro do *eumbo* (por exemplo, nos rituais, nos momentos de crise provocados pela fome, pela guerra, pela ausência de chuvas e existência de pragas, assim como nos momentos difíceis de dor, de luto e de doenças) e fora do *eumbo*, isto é, no contacto com o exterior, designadamente, com os vizinhos, com as entidades governativas, com os agentes dotados de poder de cura e de adivinhação, etc.

Podendo albergar mais de 15 pessoas de diferentes gerações, o *eumbo* constitui o centro para o qual converge um conjunto de relações estabelecidas pelos diferentes núcleos, entre si e com os outros, e que vão desde as relações de produção, distribuição e consumo, passando pelas familiares, até às de carácter religioso e político-social.

No interior do *eumbo*, cada núcleo familiar possui celeiros próprios (*ovindi*), um lugar de cozinha (designado de *omafua*, que se caracteriza como um lugar de brasido com três ou quatro pedras, sobre as quais se colocam as panelas para cozinhar), assim como distintas peças habitacionais particulares. Na sua estrutura, o *eumbo* engloba igualmente elementos comuns para usufruto de todos os membros do grupo doméstico. Cite-se o *ocoto* familiar, o lugar sagrado destinado ao homem como chefe de família, situado no recinto do *eumbo*, ao ar livre: um lugar que o dono do *eumbo* chefia e onde preside às mais diversas cerimónias tradicionais, e o *ondjuwo yokomeso*¹¹, o *ociwnda*¹² e o *omwombelo*¹³.

¹⁰ Outros grupos, em África, foram identificados com características semelhantes às dos Handa, relativas ao grupo doméstico. Ver Goody ([1972] 1978).

¹¹ *Ondjuwo yokomeso* é uma peça do conjunto residencial dos Handa construída ligeiramente afastada do círculo e onde se desenvolvem, entre outros, rituais específicos, nomeadamente os de iniciação feminina. (Melo 2001 e 2005).

¹² *Ocywnda* designa o curral, onde os Handa reúnem o gado bovino, à noite, após o pasto.

¹³ *Omwombelo* é um espaço do conjunto habitacional dos Handa vocacionado para o lazer e para a recepção de visitas.

Produção agrícola. Estratégias e relações

Como se viu, na cultura tradicional handa, a vida familiar organiza-se no seio do *eumbo*, cuja extensão varia de acordo com o número de indivíduos e de núcleos familiares discriminados pelas *omafua*¹⁴, de modo particular, ou pelas *omalimba*¹⁵ que constituem espaços residências multifuncionais do domínio da mulher no qual está incluída a cozinha. Vivendo, sobretudo, da agricultura e da pastorícia, cada uma das mulheres (casadas, solteiras ou viúvas) possui as suas lavras pessoais e trabalha nelas de modo independente, individual ou colectivamente, conforme tenha pouco ou muito trabalho. Os homens, sejam estes casados ou solteiros (com uma ou mais mulheres), possuem lavras individuais nas quais trabalham sozinhos, com a colaboração das mulheres ou de outros membros do *eumbo*, ou ainda dos vizinhos. Não obstante o carácter individualizado dos meios de produção, assim como das lavras, dos produtos produzidos e dos celeiros, é comum a participação dos membros do grupo doméstico, dos demais membros da família, bem como do grupo de amigos e de vizinhos na execução dos trabalhos agrícolas (ceifa, corte de restolhos, sementeiras, sacha e remoção das pragas) da responsabilidade de um dado indivíduo (homem ou mulher). Este tipo de trabalho cooperativo e solidário, designado entre os Handa, *ondjuluka* ou *ondjambi*, termina com beberete oferecido pelo beneficiário. Da mesma maneira que as co-esposas aprimoram o seu desempenho, apoiando os maridos na execução de trabalhos agrícolas, os maridos também apoiam cada uma das mulheres nos seus respectivos terrenos de cultivo. Mas num matrimónio poligínico, este apoio do homem torna-se praticamente inexecutável, sob pena de este ser acusado de beneficiar mais uma do que outra. Quando são as co-esposas a organizar-se, semanalmente, para, em conjunto, trabalharem na lavra do marido, isso ultrapassa o simples acto de solidariedade: trata-se também de um acto de manifesto carinho. A solução para o homem poligínico passa pela sua colaboração e direcção dos trabalhos de preparação da terra para o plantio e sementeira com os bois em canga, nos terrenos de cada uma das co-esposas. De resto, a sua participação nas lavras das co-esposas resume-se aos momentos de *ondjambi*. Tal como acontece com os restantes membros do grupo doméstico, também existe uma permanente colaboração entre as co-esposas nesse tipo de actividade. Gerando um incremento de produção, esta participação contribui para o reforço das suas relações e interacção, bem como para a produção de excedente.

Note-se que, não obstante a proliferação da poliginia nos meios urbanos, muitos dos matrimónios tradicionais poligínicos têm sido destruídos, por influência da religião cristã – fortemente enraizada em Angola – com a conversão das famílias. A imposição directa ou indirecta da comunhão de bens, nos casos de matrimónio religioso cristão, tem alterado, também

¹⁴ Lugar de cozinha.

¹⁵ Plural de *elimba*.

entre os Handa do meio rural, o regime de propriedade dos bens; vão-se registando casos de cônjuges a cultivarem uma mesma lavra e a partilharem o resultado da sua produção.

Uma experiência local para a melhoria dos produtos produzidos prende-se com a prática agrícola em terrenos fertilizados com o estrume produzido pelo gado bovino, pela deslocação periódica do curral de gado bovino. Essa deslocação permite um melhor acondicionamento do gado, que se livra da humidade do esterco misturado com a urina e terra molhada pelas águas das chuvas, e mantém várias extensões de terra estrumada, tornando-as mais produtivas.

O uso de tractores e sistemas de regadios é uma prática que, embora se esteja a expandir nessas regiões, está apenas nas mãos dos grandes detentores de terra e dos chamados “novos-ricos” surgidos no pós-guerra. Com efeito, para os pequenos agricultores, na falta de chuva, tudo se perde, exceptuando-se as culturas em terrenos situados nas baixas ou junto aos rios. As pragas de insectos destroem plantações inteiras, já que também não existem mecanismos tradicionais de protecção, nem medidas estatais periódicas e dirigidas que previnam tais situações e garantam segurança aos pequenos camponeses.

Note-se igualmente que após a guerra as populações nos meios rurais têm sido incentivadas pelas administrações locais a organizarem-se em cooperativas para o desenvolvimento da prática agrícola. Trata-se de uma forma de fazer face aos condicionalismos do momento, marcados por carências de várias ordens, que vão desde a falta de gado à falta de força de trabalho, de aumentar a produtividade e de ajudar as famílias a enfrentar períodos de estiagem. Não obstante não se registar ainda uma forte adesão a essas cooperativas que obrigam a mudanças na concepção dos terrenos agricultáveis e de propriedade, os benefícios concedidos pelas administrações locais aos seus membros – como facilidade na aquisição dos instrumentos de produção –, constitui um chamariz importante. A doação às cooperativas de sementes de milho com um período de maturação mais curto que o normal locais constitui outro dos incentivos para a organização dos pequenos agricultores em cooperativas atenuando as resistências ainda existentes.

Mulheres, produção colectiva e processo de armazenamento

Dona dos seus instrumentos, a mulher, casada ou solteira, é igualmente dona dos produtos que produz. Gere-os com autonomia, o que lhe dá a liberdade de agraciar alguém com os seus mantimentos e de sustentar os seus hóspedes, sem reprimendas do homem. Obviamente que este, fazendo uma dupla gestão, isto é, a dos seus bens particulares e, a dos diferentes núcleos familiares encabeçados pelas co-esposas, controla os mantimentos e por vezes aprovisiona os celeiros das esposas com víveres para o reforço dos mesmos e garantia da sustentabilidade do grupo doméstico. Quando uma mulher, por qualquer razão, não possui instrumentos próprios

(como enxadas) conta com o apoio dos homens da família, particularmente do *mwene weumbo*, isto é, do proprietário do *eumbo* onde reside. Este põe as suas charruas ao serviço dos membros activos do seu grupo doméstico para acelerar os seus trabalhos agrícolas e garantir a sua sustentabilidade.

Não obstante estar instituída a prática de participação colectiva na execução de tarefas agrícolas, na construção de habitações e na preparação de cerimónias festivas – consubstanciada no que, localmente, se designa de *ondjambi* ou *ondjuluka* – o armazenamento dos produtos não se processa de modo colectivo. Ou seja, cada um armazena, individualmente ou de modo mais restrito, os seus mantimentos em celeiros tradicionais, designados, conforme o modelo, de *omutala*, *ocindi* e *oshila*. Alguns dos celeiros, como o primeiro, são celeiros abertos e, outros, como os dois últimos, são fechados. Enquanto uns são usados mais como dispositivos de secagem, outros cumprem, integralmente, a função de armazenamento. O tempo de armazenamento dos mantimentos também varia consoante o tipo de celeiro. É nos celeiros fechados, sejam estes de interior ou de exterior, que este é mais prolongado. Entretanto, ao contrário do massango¹⁶, o milho é dos cereais cujo tempo de armazenamento é menos extenso. Isto não só pela facilidade com que pode ser atacado pelos insectos, mas também por constituir, depois do gado, uma das principais moedas de troca. O massango é dos cereais cujo tempo de armazenamento é mais longo, podendo estender-se por duas ou três colheitas. Isso deve-se ao facto de ser mais resistente ao ataque dos insectos, o que lhe permite acudir as populações nas épocas de estiagem.

Os mantimentos perecíveis são produzidos em muito menor escala. O feijão e *ovingomene* (*vigna subterranea* (L) verdc.), por exemplo, são conservados em recipientes como *ovimbala*, cabaças, panelas de barro, etc. e mantidos em ambiente seco e fresco. As abóboras e outras curcubitáceas, com um grau maior de perecimento, são armazenadas ao ar livre, no chão, no interior das habitações até serem consumidas. Alguns produtos são primeiro transformados para se manterem conservados por mais tempo. É o caso da batata-doce, às vezes transformada em *makoka*¹⁷, e de algumas folhas de vegetais comestíveis (*onombi*) que são trituradas antes de serem postas a secar ao sol¹⁸.

Os celeiros podem ser de interior, designados de *ovindi*¹⁹ – localizando-se dentro de uma das peças do conjunto, ou de exterior, como *ovitala*²⁰ e *oshila*, localizando-se em espaço aberto, no recinto do *eumbo*. A confecção dos primeiros é da responsabilidade das mulheres e exige perspicácia, delicadeza e paciência. Tal como aprendem a cozinhar e a comportar-se, as rapa-

¹⁶ *Pennisetum spicatum*.

¹⁷ Designa-se de *makoka* à batata descascada, cortada em lasquinhas e seca ao Sol até perder toda a humidade. Pode ser comida crua ou cozida como acompanhante de molhos de peixe fresco ou seco.

¹⁸ Melo e Conceição (2005).

¹⁹ *Ovindi* é um termo que constitui o plural de *ocindi*, na língua dos Handa.

²⁰ *Ovitala* é um termo que, na língua dos Handa, constitui o plural de *omutala*.

rigas aprendem, desde cedo, a confeccionar artigos de uso doméstico como os *ovimbala* e *ovindi* e a dominar esta prática, transmitida de mães para filhas. Em Cilenge dão-lhe uma forma quase perfeita de dois comes invertidos, não fosse a extremidade superior terminada em orifício mais ou menos largo, o que lhe retira o bico. Nessa extremidade é, depois, colocada uma *ocimbala* (espécie de cesto) invertida, que serve de tampa removível. Com um fundo com estas características, estes *ovindi* são depois acondicionados em estruturas próprias, permitindo-lhes fixar-se na vertical, com o vértice junto ao solo. Em Cipungu, fazem-no com a base plana. Nestes casos, distanciados do solo, os *ovindi* são assentes numa *omutala*, montada no interior da habitação, servindo esta última também para guardar outros utensílios, como panelas, *ovimbala*, malas de roupa, etc. Note-se que ambos os modelos se podem encontrar em todas as regiões dos Handa. Pela sua utilidade, e não obstante as diferenças entre si, ambos são artigos imprescindíveis no quotidiano das famílias e dos grupos domésticos, sobretudo nos meios rurais. Mas são também objectos ornamentais com motivos variados que revelam criatividade e sentido estético. São feitos manualmente, usando as fibras da casca de determinadas árvores, envolvendo e atando tiras de capim que circundam o centro e se estendem de acordo com o uso que se pretende dar ao objecto.

Situando-se fora das habitações, as *ovitala* (sing. *omutala*) e *oshila* compõem o conjunto das peças habitacionais, no *eumbo*. A sua construção é do domínio dos homens, e são necessários troncos de árvores para a sua edificação, pelo que se exige a sua força braçal. Não obstante ambos serem celeiros de exterior, distinguem-se pela estrutura e formato. Enquanto a *omutala* é uma espécie de estrado assente sobre troncos para impedir o contacto com o chão, e o acesso dos animais domésticos e crianças aos cereais nela contidos, a *oshila* tem o formato de uma pequena casa mais ou menos suspensa, com cobertura em capim. É, em geral, barreada nas paredes com pequenas aberturas para arejamento interior.

Normalmente a quantidade dos celeiros de exterior depende da diversidade de núcleos familiares que compõem o grupo doméstico no *eumbo*. A compactação das *ovitala* – que pressupõe uma estruturação que inclui divisões em compartimentos contíguos, pertencendo cada um a um dado núcleo – costuma ser uma estratégia para o aproveitamento e organização do espaço.

Os celeiros de interior são comumente usados para armazenar cereais já debulhados. Contrariamente, as *ovitala* são utilizadas para o armazenamento de espigas de milho com sabugo e de outros cereais como o massango e a massambala²¹ ainda não debulhados, permitindo dar continuidade ao processo de secagem dos cereais.

É de referir que as *ovitala* podem ser erguidas no interior das habitações, com acabamentos diferenciados, dependendo dos objectivos. Podem servir de base para assentar utensílios,

²¹ *Andropogon sorghum*.

pendurar objectos e guardar artigos diversos. Já a *oshila* pode armazenar os cereais em espiga ou granulados.

A convivência dos Handa com os Ovimbundu, não só pela sua proximidade geográfica, mas sobretudo pelas circunstâncias da prolongada guerra civil, explica o uso por algumas famílias Handa do *ocimbangu* como celeiro – um recipiente largo, de base plana com paredes relativamente altas, em forma de selha, confeccionado a partir da casca da árvore de *omuhamba* (*Brachystegia tamarindoides* Welw. ex. Benth). De qualquer modo, esta peça, destoando do conjunto dos celeiros de interior, não só não é extensível aos Vahanda mas é usada como mais um recipiente, não substituindo os tradicionais²².

Mecanismos de conservação dos produtos

Os Handa contam com os recursos biológicos e mecânicos para a preservação da qualidade dos produtos armazenados e prevenir a sua infestação, já que não existe nenhuma política nacional ou do poder local de prevenção periódica e colectiva das infestações.

Antes da colheita, as crianças são as principais zeladoras desses produtos cultivados. Incumbe-se-lhes uma permanência mais ou menos longa junto dos campos de cultivo, emitindo sons com a voz ou com objectos sonantes para afugentarem os pássaros ou impedirem os transeuntes vadios de se apoderarem do alheio. O uso de *ovingumanguma* (espantalhos) reforça a sua acção.

Entretanto, a exposição solar, antes e depois da colheita, constitui um mecanismo de conservação de que os Handa também fazem uso. Essa técnica é usada para secar feijões e cereais. “Produtos como estes são, normalmente, mantidos na própria planta, isto é, entre as brácteas e vagens, respectivamente, após a maturação fisiológica, com vista à redução do seu teor de água.” (Melo e Conceição 2005:4), e só depois são depositados nas estruturas de armazenamento.

No armazenamento em silos fechados, recorrem comumente à cinza e ao *ondungu*²³ (*Capsicums frutescens* L.), em pó, para proteger os cereais contra as infestações de gorgulhos (*Sitophilus* spp), traça (*Plodia* spp), ácaros e roedores. Tais produtos são aplicados na base das estruturas de armazenamento e intercalados com os cereais (Melo e Conceição 2005). O sal, assim como as espécies vegetais com teor pesticida, nomeadamente o *ombungululu* (*Ptaeroxylon Obliquum* Radlk/Rh Unb) são também usados com a mesma finalidade. A suspensão da base dos celeiros, a confecção de celeiros com bases planas, o seu assentamento sobre estra-

²² Consta, no entanto, que o *ocimbangu* é mais duradouro que os tradicionais celeiros de interior dos Handa.

²³ Nos meios urbanos, o *ndungu* é vulgarmente conhecido por *jindungu*.

dos e o uso de estrados como objectos de armazenamento constituem estratégias de luta contra infestações. A reforçar essas estratégias cite-se a prática de colocar objectos mais pesados sobre a tampa dos celeiros de interior, a fumigação dos aposentos e o uso de animais predadores como o gato.

Quantificar perdas e produção

Em suma, entre os Handa as sinergias de grupo num *eumbo*, garantem a produção de bens que podem ultrapassar as quantidades previstas para a subsistência quotidiana. De modo geral, esse vigor e dinamismo de grupo contrasta com os resultados da produção. Tais resultados são muitas vezes exíguos, comparativamente ao esforço empreendido, devido à inexistência de recursos que os rentabilizem ou que atenuem a dependência da produção dos desígnios da natureza. Apesar da perda de produção ser sempre iminente, ela raramente é quantificada nos moldes ocidentais. Cada agricultor tem uma noção do seu nível de produção a partir da quantidade de celeiros que consegue atestar ao longo da colheita. Normalmente, as referências de produções anteriores constituem a base de comparação. Se, durante a lavoura, o agricultor pode ter a percepção da quantidade produzida – por exemplo, a partir do número de régua que conseguir semear – já a quantidade de perdas é avaliada de acordo com a quantidade de cereais usado no cultivo. Mais difícil é calcular perdas de produtos armazenados provocadas por roedores, insectos e térmitas, particularmente quando os estragos são feitos nos mesmos celeiros cujos mantimentos estão a ser usados para alimentar a família.

A introdução e uso de novos instrumentos de produção, de mecanismos de controle, o aperfeiçoamento das tecnologias de armazenamento, o progressivo aumento de pesticidas naturais e o melhoramento das condições do seu uso, podem levar a um incremento e controle da produção, das condições de conservação e também à introdução de novas dinâmicas no seio das famílias e da comunidade. Mas não só. Como foi mencionado, nas sociedades agro-pastoris do Sul de Angola, nomeadamente os Handa, tal como acontece em muitas outras sociedades africanas (Temudo e Barros 1998), as precauções contra as infestações são tomadas apenas após as sementeiras, o que leva muitas vezes à perda dos produtos, quando as pestes atacam os terrenos. Portanto, a fragilidade maior não está na produção, mas sim na protecção das culturas e na prevenção²⁴, antes e depois das sementeiras. As comunidades rurais como a dos Handa são comunidades pobres e, na sua maioria, iletradas, pelo que se torna imperioso o desencorajamento de usos de pesticidas químicos e a introdução de programas básicos de protecção integrada das culturas, visando o aumento da produção e da qualidade dos produ-

²⁴ De entre os inimigos da cultura apontam-se, nomeadamente, as doenças, as pragas, os infestantes, além das plantas que atacam outras, provocando estragos consideráveis.

tos, as melhorias na gestão pós colheita, assim como a garantia da segurança alimentar. Um processo que pode ser conduzido através da aplicação de medidas preventivas, como a rotação de culturas, o melhoramento das próprias plantas e da fertilização, da monitorização das culturas e da gestão integrada da exploração através do controle físico e cultural, biotécnico, biológico e químico²⁵.

Mas para uma boa implementação dessas medidas, os modos tradicionais de transmissão do saber, de circulação de informação, de aprendizagem e de troca intergeracional, incluindo os diversos rituais, as igrejas e os mercados, não podem ser descorados.

Bibliografia

- BARBOSA, Grandvaux L. A., 1970, *Carta Fitogeográfica de Angola*. Luanda, IICA.
- BERRY, Sara, 2002, “Debating the land questions in Africa”, *Comparatives Studies in Society and History*. Cambridge University Press, 44, (4):638-668.
- GOODY, Jack, [1972] 1978, “The Evolution of the Family”, Peter Laslett, assistido por Richard Wall (orgs), *Household and Family in Past Time*. Cambridge, Cambridge University Press, 103-124.
- GOODY, Jack, 1976, *Production and Reproduction. A Comparative Study in Domestic Domain*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FREIKE, Emmanuel, 2004, *Re-Creating Eden. Land Use, Environment, and Society in Southern Angola and Northern Namibia*, Social History of Africa. USA, Series editors: Allen Isaacman and Jean Allman, Heinemann, Portsmouth.
- KI-ZERBO, Joseph, 2006 [2003], *Para Quando África? Entrevista de René Holenstein*. Porto, Campo das Letras.
- LENTZ, Carola, 2003, “‘This is Ghanaian Territory!’: Land conflicts on a West African border”, *American Ethnologist*, 30, (2):273-289.
- LE ROY, Étienne, KARSENTY, Alain, BERTRAND, Alain, 1996, *La sécurisation foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources renouvelables*. Paris, Éditions Karthala.
- LE ROY, Étienne, 1996, “Introduction Générale. Les Ouvertures Réalisées par l’appropriation de la Terre en Afrique Noire”, in LE ROY, Étienne (et al.), *La sécurisation foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources renouvelables*. Paris, Éditions Karthala, 7-12.
- MELO, Rosa, 2008, “A Morte os defuntos e os rituais de “limpeza” no pós guerra angolano. Quais os caminhos para pôr termo ao luto?”, *Afro-Ásia*, 37:175-200.
- 2007b, *Identidade e Género entre os Handa no Sul de Angola*. Luanda, editorial Nzila.
- 2007a, *Homem é Homem, Mulher é Sapo. Género e Identidade entre os Handa no Sul de Angola*. Lisboa, Colibri.
- 2005, *De Menina a Mulher. Iniciação Feminina entre os Handa no Sul de Angola*. Lisboa, Ela por Ela.
- 2001, *Efuko. Ritual de Iniciação Feminina entre os Handa (Angola)*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia Social. Lisboa, ISCTE.
- MELO, Rosa e CONCEIÇÃO, Carlos, 2008, “‘O que mata não é a comida mas o que é suposto nela veicular’. Crenças e Nutrição no Sul de Angola”, em Melo, Rosa, *Para la da Manipulação dos Espíritos. Crenças e Práticas de Cura entre os Handa no Sul de Angola*. Série Monografias, Dakar, CODESRIA: 75-94.

²⁵ Cf. <http://www.selectis.pt/integrada.htm> (consultado a 16 de Junho de 2009).

2005, “Alimentação Doenças e Terapias entre os Handa (Angola)”,

http://www.codesria.org/Links/conferences/general_assembly11/papers/melo_conceicao.pdf /acedido em 12.12.2012

TEMUDO, Marina e BARROS Graça, 1998, “Traditional rice in southern Guinea

Bissau: Potentials, limitations and possible improvement on local methods”, *Integrated Protection of Stored Production*, IOBC Bulletin, 21 (3):143-152.

TEMUDO, Marina, 2000, “Traditional groundnut post-harvest management in Southern Guinea-Bissau and the gaps of development intervention”, *Integrated Protection of Stored Products*, IOBC Bulletin 23 (10):59-71.

TENREIRO, AMADOR E OS ANGOLARES OU A REINVENÇÃO DA HISTÓRIA DE SÃO TOMÉ¹

Gerhard Seibert

*Centro de Estudos Africanos
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa*

Introdução

Desabitada na altura da sua descoberta por navegadores portugueses por volta de 1471, a ilha de São Tomé foi efectivamente colonizada a partir de 1493. Do continente vizinho os colonos resgataram escravos africanos como mão-de-obra, primeiro do Reino do Benim (actual Nigéria) e logo a seguir do Congo e de Angola. No início do século XVI começou a produção de açúcar que, até ao declínio desta indústria a partir dos fins desse século, tornou São Tomé numa economia de plantação, com grandes plantações de cana-de-açúcar que possuíam entre 150 e 400 escravos. Estima-se que durante o auge da indústria de açúcar permaneceram entre 9 000 e 12 000 escravos em São Tomé (Garfield 1992: 80), enquanto o número dos europeus possivelmente nunca ultrapassou os 500 (Caldeira 2008: 75).

Desde o início da colonização, a fuga de escravos, individual ou em pequenos grupos, para o inacessível interior montanhoso da ilha era um fenómeno recorrente, aumentando com o número de escravos trazidos do continente. Mais tarde, estes fujões, que constituíram um quilombo em São Tomé, seriam conhecidos por angolares. Uma outra forma de resistência dos escravos, de carácter colectivo, era a revolta. A maior insurreição de escravos agitou São Tomé em Julho de 1595 quando 5 000 escravos revoltosos, liderados por Amador, enfrentaram as tropas do governador. A destruição das plantações ocorrida durante a revolta contribuiu para o declínio do açúcar em São Tomé. Nos anos sessenta, o geógrafo Francisco Tenreiro (1921-1963) nega a revolta e fuga dos escravos na sua monografia *A Ilha de São Tomé* apresentando uma outra história da escravatura no século XVI. Este artigo defende que a reinvenção da história de São Tomé por Tenreiro é explicável à luz das ideias do lusotropicalismo de Gilberto Freyre (1900-1987) que, abraçadas pelo Estado Novo (1933-1974) desde os anos cinquenta, orientaram os trabalhos do geógrafo que se tinha comprometido com o regime salazarista.

¹ Este texto foi igualmente publicado na revista brasileira online *Realis*, Vol. 2, n.º 2, Jul-Dez 2012, pp. 21 a 40.

Os angolares

A partir do início da colonização de São Tomé, a fuga dos escravos para o inacessível e montanhoso interior da ilha era um fenómeno recorrente. Escravos fugiram devido a maus tratos, más condições de trabalho, a falta de alimentos ou simplesmente para se livrarem do cativeiro. Grupos destes escravos auto-libertados, escondidos na densa floresta tropical da ilha, assaltavam frequentemente as plantações e ameaçavam a cidade. Em São Tomé a ameaça por estes fujões era tão grande que as autoridades locais se viam forçadas a criar unidades armadas para os perseguir e combater. Graças à densa floresta no montanhoso interior da ilha, os escravos fugidos conseguiram constituir um *quilombo* que existia num isolamento relativo até ao último quartel do século XIX. O seu isolamento era facilitado graças à inacessibilidade do seu terreno e ao declínio económico e demográfico da ilha durante os séculos XVII a XVIII (Dias & Diniz 1988: 53).

Em São Tomé, os primeiros assaltos dos fujões às fazendas começaram na década de 1530. Naquela altura os agrupamentos dos fugitivos no interior da ilha eram conhecidos por *macambos*. Em 1533, as autoridades locais iniciaram uma guerra do mato contra os macambos, com milícias sob comando de um capitão do mato, um cargo existente até ao último quartel do século XVIII (Caldeira 2004: 210). A maior incidência das fugas coincidiu com o auge da produção de açúcar nos meados do século XVI, quando o número dos escravos nas plantações aumentara significativamente. Em 1574 os africanos do macambo atacaram a cidade, mas foram expulsos pelos moradores (Henriques 2000: 116). As fazendas mais isoladas foram abandonadas pelos colonos devido ao perigo de assaltos pelos fujões (Santos 1996: 81). Apesar das expedições militares, os colonos não conseguiram reocupar as zonas no oeste e sul de São Tomé que ficaram inseguras devido à proximidade dos núcleos dos fugitivos (Caldeira 2004: 113). Em 1693, o capitão de mato Mateus Pires realizou a última grande acção militar contra os fugitivos que capturaram escravas nas plantações. Depois da sua derrota ficaram nos seus terrenos, onde alegadamente “nenhum estranho se aventurava a entrar, sob pena de não sair com vida” (Almeida 1962: 10). No século XVIII os fugitivos em São Tomé eram conhecidos por angolas ou angolis. No mesmo período emergiu pela primeira vez uma tradição oral, segunda a qual estes negros no interior da ilha teriam sido sobreviventes de um naufrágio de um negreiro vindo de Angola, à costa no sul de São Tomé, nos meados do século XVI.

A fonte mais antiga conhecida sobre o suposto naufrágio é Pereira de Araújo e Azevedo, ouvidor-geral em São Tomé de 1712 a 1716, que relata nas suas *Memórias* que no interior da ilha “deserto de moradores, somente habitam alguns negros gentios que antigamente faziam muito dano às roças dando-lhes de noite assaltos, para roubarem e levarem mulheres, que é o mais de que necessitam, porém, hoje já não fazem mal algum” acrescentando que “de que há tradição são estes procedidos de um navio que antigamente dera à costa naqueles praias” (Araújo

e Azevedo 1978: 7-8). Por volta de 1734 escreveu o crioulo Padre Manuel Rosário Pinto (ca. 1669-1738?), na sua conhecida crónica de São Tomé que cobre o período de 1471 a 1734:²

Dando a costa num navio de Angola, carregados de escravos em uma praia desta Ilha a Sudoeste, escapou maior parte dos escravos, e fizeram sua aldeia em Pico, e foram multiplicando de tal sorte, que sem receio com armas de frechas destruíram muitos engenhos, e no mesmo ano do falecimento do Bispo Dom Gaspar Cão (1574), vieram com resolução de tomar a cidade, tendo o capitão da ilha aviso, mandou soldados: estiveram com arcabuzes desbaratando-os os soldados e apelidando a vitória desanimaram os negros Angola de Pico, com alguma gente morta viraram-lhe as costas (Ambrósio 1970: 37; Caldeira 2006: 66).

Negros gentios no interior de São Tomé chamados “angolas” ou “angolis” são referidos em mais quatro documentos dos fins do século XVIII (Neves 1989: 287, 293, 401-402, 408).

Foi Cunha Matos (1776-1839), militar português em São Tomé de 1797 a 1814 e governador interino de 1816 a 1817, quem divulgou a primeira informação impressa sobre os angolares no seu livro *Corographia Histórica das Ilhas de S. Thomé, Príncipe, Anno Bom e Fernando Pó*, publicado postumamente em 1842. Cunha Matos possuía uma cópia do manuscrito de Rosário Pinto que tinha recebido de um padre em São Tomé (Caldeira 2006: 34). Ele introduziu pela primeira vez a designação “angolares” e, baseada na crónica de Rosário Pinto, calculou a data do suposto naufrágio a entre 1540 e 1550. Sem citar a sua fonte escreve que:

Não se sabe com individuação em que ano deu à costa o navio que nos fez presente dos angolares: dádiva daquele tempo desagradecida e agora muito estimada. É de presumir, que foi pelos anos de 1540 até 1550, visto que os filhos dos primeiros vindos acompanharam seus pais no ataque e roubo de muitos engenhos, no ano de 1574 (Matos 1916: 12).

No seu segundo livro *Compêndio Histórico das Possessões de Portugal na África* o próprio Cunha Matos sugere que se trata duma lenda: “Diz-se que então naufragara nas costas do sul da ilha um navio que vinha de Angola carregado de escravos: Estes foram os ascendentes do povo a que hoje se dá o nome de angolares” (Matos 1963: 103). Não obstante disso, desde então a maioria dos autores seguiu a afirmação do naufrágio, sem que houvesse um documento histórico provando a sua ocorrência.

² O original encontra-se na Biblioteca de Ajuda em Lisboa: Códice 51-IX-24, fls. 1-71. Este manuscrito foi publicado integralmente pela primeira vez por António Ambrósio, em 1970, por ocasião do quinto centenário do descobrimento de São Tomé. Em 2006, Arlindo Caldeira publicou uma reedição deste manuscrito intitulado *Relação do Descobrimento da Ilha de São Tomé. Manuel do Rosário Pinto* com uma introdução sobre a vida de Rosário Pinto e a lógica do conteúdo do manuscrito, assim como com muitas notas explicativas no texto.

Em 1844 Lopes de Lima, que tirou os seus dados de Cunha Matos, inventou o lugar exacto do acidente alegando que “se salvaram a nado de um navio negreiro que naufragara junto à costa oriental, nos ilhéus de Sete Pedras, por volta de 1544” (Lima 1844: 8). Nota-se que segundo Rosário Pinto a tragédia ocorreu numa praia a sudoeste. Em 1882 apareceu pela primeira vez o número dos sobreviventes do naufrágio. No seu relatório daquele ano, o governador do Banco Nacional Ultramarino em São Tomé escreve:

Entregues a si mesmos desde que, naufragando nos rochedos chamados das sete pedras, em um navio vindo de Angola em 1540, ganharam a costa e se refugiaram nas matas; selvagens então, como deviam ser, acabando de sair dos sertões africanos,..O seu número, inferior a 200 por meados do século XVI, quando aqui chegaram, eleva-se hoje a cerca de 2.000 (Nogueira 1893: 36).

Em relação à sua língua, o cientista alemão Richard Greef defende na mesma altura que tinham mantido o kimbundu trazido de Angola, visto que “os números dos angolares geralmente concordam inteiramente àqueles desta língua” (Greef 1882: 377 tradução minha). O facto que, consoante a narrativa, a presença dos náufragos ficou desconhecida no seio dos moradores da ilha durante trinta anos, era explicado pelo seu refúgio no meio da densa floresta no sul da ilha, pelo seu número reduzido e pelo seu receio de serem descobertos (Tenreiro 1961: 73; Gonçalves 1973: 78).

Em 1895, o administrador de concelho António Almada Negreiros³ afirma na sua obra *História Etnographica da Ilha de S. Thomé* que “os caracteres anatómicos e fisiológicos dos angolares” denunciavam “um tipo antropológico inferior” e “próprio dos povos do interior da África”, com “extraordinário comprimento dos braços”, considerando-os por isso bem diferentes dos restantes grupos étnicos representados em São Tomé” (Almeida 1962: 8; Negreiros 1895: 286).

Uns anos antes, em 1878, o relativo isolamento dos angolares tinha acabado quando o seu território no sul de São Tomé foi ocupado pelos portugueses no âmbito da expansão das roças de cacau. A ocupação trouxe estranhos ao seu território, enquanto os próprios angolares começaram a entrar em contacto directo mais frequente com os outros grupos sociais da sociedade insular (Gonçalves 1973: 79). A apropriação do seu território pelos roceiros não provocou graves conflitos, pois ela não resultou numa mudança radical da sua vida económica, principalmente dedicada à pesca (Dias e Diniz 1988: 69).

Em 1950 e 1954 a Missão Antropobiológica de Angola e a Brigada de Etnosociologia respectivamente, ambas chefiadas pelo antropólogo físico António de Almeida (1900-1984), um dos representantes da “Escola do Porto”, constituída em 1920 por António Augusto Mendes

³ O pai do escritor e artista plástico José de Almada Negreiros (1893-1970), que nasceu em São Tomé.

Correia (1888-1960), tentaram verificar a suposta origem dos angolares na base da antropologia que naquela altura ainda era dominante em Portugal.

Confirmando a opinião de Greef, Almeida afirmou que “o dialecto privativo dos angolares é o quimbundo”. Depois de terem avaliados alguns elementos merísticos (a estatura e os índices cefálico, nasal e de Pignet), obtidos sobre uma prova de cem angolares, os investigadores chegaram à conclusão que se assemelhavam aos mussurongos, um povo que fala kikongo, vivendo na margem esquerda do rio Zaire, outrora parte do reino do Congo. Almeida (1962: 17) defendeu que apenas o estudo estatístico das várias dezenas de caracteres morfológicos da série dos cem angolares permitiria confirmar metricamente a sua hipótese, segundo a qual o idioma dos mussurongos naufragados no século XVI foi posteriormente suplantado pela língua da tribo dos angolas, do interior de Luanda.

Ponderando as contribuições dos autores anteriores sobre os angolares, Castelo-Branco (1971: 158) chega à conclusão que

se pode dizer que as investigações antropológicas, etnológicas e filológicas não desmentem a versão tradicional sobre a origem dos angolares e até a confirmam de certo modo. A divergência apontada obriga-nos porém a encarar com reservas e cautela essas comprovações.

Todavia, até aos anos setenta, a maioria dos autores continuou a transmitir a história do naufrágio sem qualquer ponto de interrogação, aceitando a narrativa tradicional da origem dos angolares.

O linguista luso-sul-africano Luís Ferraz (1974:180), que, em 1969, fez trabalho de campo em São Tomé, foi o primeiro cientista que defendeu que os angolares são descendentes de escravos fugidos. Ferraz descobriu que não falam uma língua Banto, como os antropólogos físicos tinham afirmado nos anos de 1950, mas um crioulo, a longa ngola, com uma relação distante com a lungwa santome, o crioulo dos forros, os nativos maioritários. Ferraz (1979:9) acredita que muitos dos escravos fugidos devem já ter tido algum conhecimento da lungwa santome, pois esta partilha 67% do seu léxico com o crioulo dos angolares. Desde então a grande maioria dos investigadores, linguistas, historiadores, antropólogos e geneticistas, confirmaram a afirmação de Ferraz.⁴

Revolta de Amador

Além da fuga, a revolta era outra forma recorrente de resistência dos escravos. A maior revolta de escravos em São Tomé ocorreu em 1595, numa altura em que o declínio económico já

⁴ Sobre as teorias concorrentes relativamente à origem dos angolares ver Seibert 1998 e 2004.

tinha começado e a sociedade colonial estava enfraquecida pelos recorrentes conflitos entre o governador e o bispo. A revolta foi liderada por Amador, “um cativo crioulo”, um escravo nascido em São Tomé. Sobre a sua revolta existem apenas dois documentos contemporâneos considerados fontes primárias. Ambos os relatórios foram escritos por contemporâneos dos acontecimentos, na perspectiva dos colonos brancos de São Tomé. O primeiro documento, em italiano, cujo original está no Arquivo do Vaticano, é anónimo e sem data e intitulado *Relazione uenuta dall’ Isola di S. Tomé*.⁵ Caldeira (2006:277) acredita que “o original era quase de certeza o relato de um religioso italiano que esteve em São Tomé”. O segundo é um relatório da revolta integrado no manuscrito do padre Rosário Pinto que foi deão da Sé e uma figura proeminente da sua época em São Tomé. O seu manuscrito inclui um relatório anónimo contemporâneo da revolta do Amador a que Rosário Pinto aparentemente tinha acesso (Caldeira 2006: 72). A descrição da revolta é mais pormenorizada no manuscrito de Rosário Pinto do que no documento do Vaticano, porém, as duas fontes não diferem significativamente na narrativa dos acontecimentos.

Conforme os dois documentos, a revolta começou em 9 de Julho de 1595 com a matança de alguns brancos durante a missa na igreja da Trindade e terminou em 29 desse mês com a derrota e rendição dos escravos insurrectos. O manuscrito de Rosário Pinto diz que Amador era escravo de Bernardo Vieira, enquanto o documento do Vaticano afirma que o nome do seu dono era Dom Fernando. Segundo Caldeira (2006:73) esta afirmação pode resultar de uma confusão com o nome do então governador Fernando de Meneses. No início da revolta, Amador auto-proclamou-se “Capitão General de Guerra e Rei nomeado absoluto, com poder de dar liberdades a todos os cativos” (Caldeira 2006: 75). A sua hostilidade era dirigida contra “todos os brancos e procedidos deles [mestiços]”, na altura os governantes e senhores da ilha (Brásio 1953: 521; Caldeira 2006: 75). Durante as três semanas da insurreição, os escravos destruíram muitas plantações e engenhos de açúcar e houve, na cidade, três combates entre a tropa dos portugueses sob o comando governador, que também integrava escravos, e os escravos revoltosos. Estes últimos perderam as lutas, com baixas significativas. No segundo combate entre os revoltosos e os moradores, em 14 de Julho, os escravos revoltosos atacaram a cidade por quatro lados. Um destes grupos de atacantes foi comandado pelo “negro Cristóvão, por capitão dos negros Angola”, provavelmente uma alusão aos escravos fujões no interior da ilha (Caldeira 2006: 75).⁶

A última batalha ocorreu em 28 de Julho quando Amador atacou a cidade com um exército de 5 000 escravos, maior do que o dos colonos, mas muito inferiormente armado. Este

⁵ Fondo Confalonieri, vol. 33, fls. 372-372 v. Foi publicado pela primeira vez por António Brásio, na *Monumenta Missionária Africana* (MMA), em 1953, 521-523. Brásio datou o documento de 1595, contudo o original não é datado (Caldeira 2006: 277).

⁶ O documento do Vaticano não se refere a negros Angola.

número de escravos revoltosos correspondia a cerca da metade da população escrava em São Tomé naquela altura. Logo após a derrota dos amotinados, os principais comandantes de Amador foram presos e enforcados. Amador conseguiu fugir para um esconderijo, contudo, pouco depois foi traído, preso, executado e esquartejado a 14 de Agosto de 1595.⁷ Durante a insurreição foram destruídos mais de sessenta engenhos de açúcar, e apenas 25 ficaram intactos.⁸ A produção do açúcar em São Tomé e Príncipe nunca mais chegaria ao nível de antes da revolta. A insurreição acelerou o declínio da indústria açucareira que tinha começado por volta de 1580. Uma das principais causas do declínio do açúcar de São Tomé foi a emergência do açúcar do Brasil, onde a produção em grande escala começou por volta de 1533 e a qualidade do produto era superior à do de São Tomé, sobretudo devido ao grau da humidade nesta ilha.

O livro de Francisco José Tenreiro

Para explicar a existência dos angolares também o geógrafo Francisco Tenreiro (1961: 63) aceita a tradição oral do naufrágio na sua famosa monografia *A Ilha de São Tomé*. Baseando-se em Lopes de Lima, Tenreiro (1961: 71) confirma que

ao que parece, eram negros que se salvaram a nado de um navio negreiro que naufragara junto à costa oriental, nos ilhéus de Sete Pedras, por volta de 1544, e que trinta anos mais tarde caíram sobre a cidade e os seus engenhos do nordeste, que pilharam.

Em relação à economia dos angolares, Tenreiro (1961: 80, 120, 134) afirma que desde 1884 tinham sido expulsos das florestas, tinham-se começado a espalhar ao longo da zona costeira da ilha, tornando-se pescadores e marinheiros que, de canoa, transportavam cacau, café e bananas para a cidade. Sugere que, ao mesmo tempo, teriam entrado em contacto com a população maioritariamente forra no norte da ilha, iniciando um processo de aculturação. A asserção de Tenreiro sobre a transformação da economia dos angolares, porém, contradiz Almada Negreiros (1895: 294), uma das suas fontes do século XIX, que indica claramente que “viviam exclusivamente da pesca”. Então, na realidade, não houve nenhuma transformação radical da sua economia, como Tenreiro reclama.

Contudo, Tenreiro (1961: 73) vai mais longe quando afirma no seu livro que Amador teria sido o rei dos angolares: “De 1595 e 1596 esta [a ilha de São Tomé] chega mesmo

⁷ Segundo o documento do Vaticano (Brásio 1953: 523). Rosário Pinto não se refere a nenhuma data da morte de Amador.

⁸ Conforme o documento no Vaticano (Caldeira 2006: 78. Brásio 1953: 523). O manuscrito de Rosário Pinto confirma a destruição de mais de setenta engenhos.

de cair nas mãos dos angolares, chefiados pela figura, já lendária, de Amador.” Tenreiro não indica nenhuma fonte para a sua asserção. Contudo, como se pode verificar, não corresponde nem a fontes históricas disponíveis sobre a rebelião, nem ao conteúdo das obras do século XIX que Tenreiro conhecia e utilizava para o seu livro. Como já foi referido, segundo Rosário Pinto, os angolares que, desde o início do século XVI, frequentemente assaltaram as plantações de açúcar, possivelmente participaram ao lado dos escravos revoltosos numa das três batalhas na cidade, mas Amador não era o rei deles nem era escravo fugitivo.

Nenhum dos autores do século XIX, que estão integrados na bibliografia de Tenreiro, relaciona Amador com os assaltos dos angolares, mas apresentam-no correctamente como escravo e líder da maior revolta de escravos de São Tomé. Uma das fontes de Tenreiro era o livro de Cunha Matos de 1842. Contudo, o militar que se refere à “rebelião do negro Amador”, não liga Amador aos angolares. Lopes de Lima (1844: XI) refere-se no seu livro à “revolta do negro Amador que ... consternou toda a ilha com os inumeráveis estragos por tão horrenda sedição ocasionados”. Almada Negreiros (1895: 61) diz, na sua referida obra: “No meio d’este espectáculo tumultuoso, surgiu, no anno seguinte, o negro Amador, que se intitulou Rei de S. Thomé, arvorado em Atila furibundo, à frente dos da sua cor, revolucionando a ilha inteira, matando e saqueando furiosamente”.

De facto, Tenreiro não era o primeiro autor que associou Amador aos angolares, mas foi o seu influente livro que contribuiu muito para a divulgação deste mito. O primeiro autor que relacionou Amador com os angolares foi Ernesto Vasconcellos que, em 1918, escreve no seu livro *S. Tomé e Príncipe. Estudo elementar de geografia física, economia e política* sobre “atrocidades dos angolares revoltados, sob o mando do negro Amador, ..” (Vasconcellos 1918: 9). Curiosamente, esta obra não se encontra na extensa bibliografia da monografia de Tenreiro. Consequentemente, não se pode excluir completamente que uma tradição oral de Amador, rei dos angolares, já existia em São Tomé.

Tenreiro não nega apenas a revolta dos escravos de 1595, mas também completamente a fuga dos escravos em São Tomé. Mencionando a guerra de mato do governo colonial contra os negros escondidos no interior da ilha, porém, relaciona essas campanhas militares com os angolares, que, na sua leitura, seriam descendentes de sobreviventes dum naufrágio (Tenreiro 1961: 71-73). Quanto à escravatura em São Tomé, Tenreiro (1961: 70) vai mais longe ainda quando conclui que, naquela altura, os africanos não teriam sido submetidos à escravidão pura, mas antes a um regime de servidão. O geógrafo não distingue entre escravos domésticos e escravos das plantações nem entre diferentes regimes de escravidão em épocas consecutivas em São Tomé, simplesmente considera escravidão e servidão como graus diferentes de um mesmo fenómeno. Contudo, em inúmeros documentos históricos sobre São Tomé abundam os relatos sobre escravos fugidos das plantações e insurreições de escravos,

contrariando a tese do regime brando de servidão alegado por Tenreiro.⁹ Nem na sua época a sua leitura da escravatura em São Tomé foi partilhada por outros autores. Lains e Silva (1958: 78) escreve sobre a ilha: “Com tal Inferno [das condições de trabalho nos engenhos] se não conformariam os escravos, que, fugindo dos engenhos, iam formar seus quilombos nas brenhas impenetráveis”.

Do poeta da *Négritude* ao deputado da Assembleia Nacional salazarista

A negação das revoltas e fugas dos escravos e da própria escravatura em São Tomé por Tenreiro pode-se compreender melhor no contexto político e ideológico da época em que fez a sua carreira académica pessoal. Embora a obra de Tenreiro não contenha nenhuma referência directa à teoria do lusotropicalismo do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, foi esta teoria que orientou as ideias expressas no seu livro. Freyre defendeu que os portugueses tinham uma aptidão única para a mestiçagem racial e cultural com os povos dos trópicos. Desde a década de 1950 o lusotropicalismo foi muito aplaudido pelo regime do Estado Novo que o utilizou para legitimar cientificamente a sua política colonial e assim recusar categoricamente a descolonização dos territórios ultramarinos de Portugal. Na altura, o então Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (ISEU) em Lisboa, onde Tenreiro se formara nos anos de 1940 e trabalhou desde 1959, era um bastião do lusotropicalismo e de académicos fiéis ao regime salazarista. Tenreiro conhecia Freyre pessoalmente e correspondeu-se com ele (Castelo 1999: 156). Enviou ao “Caríssimo Mestre” os seus trabalhos e ofereceu-lhe os seus “préstimos sobre tudo o que necessitar acerca da ilha de S. Tomé”.¹⁰ Contudo, Tenreiro não tinha sido sempre um homem próximo de simpatizantes do regime. Ao contrário, como jovem estudante em Lisboa, Tenreiro mantinha relações de amizade com estudantes africanos que, mais tarde, seriam conhecidos nacionalistas africanos e líderes da luta armada contra o colonialismo português.¹¹ Tenreiro nasceu a 20 de Janeiro de 1921, em São Tomé, filho de um português administrador de roça e de uma trabalhadora angolana. Muito cedo, aos dois anos, por decisão do pai, Tenreiro foi mandado para Lisboa onde uma irmã mais velha do pai cuidou dele e dos seus cinco irmãos. Em Lisboa, Tenreiro frequentou a escola primária e a secundária. Por volta de 1940, iniciou os cursos de Farmácia e Medicina na Faculdade de Ciências de Lisboa. Foi como estudante universitário que descobriu o seu interesse pela poesia e por África. Devido à sua

⁹ Henriques (1987) refuta a tese de Tenreiro sobre a escravatura em São Tomé.

¹⁰ Devo este documento a Cláudia Castelo que encontrou o original no Arquivo Documental Gilberto Freyre da Fundação Gilberto Freyre,

¹¹ Sobre a vida e carreira profissional de Tenreiro ver Gerhard Seibert, 2010, Francisco José Tenreiro: o homem além do poeta, em Mata, Inocência (Org.), *Francisco José Tenreiro. As Múltiplas Faces de um intelectual*. Lisboa, Edições Colibri, 117-144.

condição de mestiço e às discriminações que sofreu desenvolveu afinidades sentimentais com as culturas negras e a sua ilha natal, onde vivia a sua mãe negra, que só conheceria pessoalmente muito mais tarde. Interessado na condição dos negros e na poesia, sentia-se atraído pelos poetas afro-americanos da Harlem Renaissance (1920-1935) e seguia as actividades do movimento literário pan-africanista *Negritude*, que emergiu em Paris entre escritores francófonos de África e das Caraíbas nos anos de 1930.

Como estudante da Faculdade de Ciências, em 1942, aos 21 anos, Tenreiro publicou *A Ilha de Nome Santo*, considerado a primeira poesia de *Negritude* publicada em português. Em 1944, Tenreiro abandonou a Faculdade de Ciências e, nos quatro anos seguintes, frequentou o Curso Superior Colonial da então Escola Superior Colonial, onde podia aprofundar o seu interesse por África. Em 1947, ano em que Tenreiro começou a frequentar o curso de Geografia na Faculdade de Letras de Lisboa, Orlando Ribeiro (1911-1997), o seu professor de geografia, nomeou-o seu secretário, para o ajudar a organizar o 16.º Congresso Internacional de Geografia em Lisboa, que teria lugar em 1949. Depois do congresso participou ainda, como geógrafo, na Missão Geográfica da Guiné (1949/1950). Em Junho de 1950, Tenreiro que, casado com uma portuguesa desde 1947, tinha de sustentar mulher e filhos, interrompeu a sua carreira de geógrafo por razões financeiras, empregando-se como funcionário no Ministério do Ultramar, onde exerceu o cargo de terceiro oficial do quadro administrativo. Ao mesmo tempo continuou os seus estudos em geografia.

Ainda em 1950, Tenreiro juntou-se à Casa dos Estudantes do Império (CEI), uma associação estudantil ultramarina, fundada pelo regime salazarista, em 1944, para reunir estudantes oriundos das colónias. O CEI tornou-se o ponto de encontro dos estudantes africanos nacionalistas, na altura umas vinte pessoas, chegadas a Portugal depois de 1945. Ali, Tenreiro conheceu futuros nacionalistas africanos como Amílcar Cabral (Guiné, 1924-1973), Mário Pinto de Andrade (Angola, 1928-1990), Agostinho Neto (Angola, 1922-1979) e Alda Graça Espírito Santo (São Tomé, 1921-2010). Em Outubro de 1951, com estes e outros estudantes africanos, Tenreiro participou na criação do Centro de Estudos Africanos (CEA), que, durante de cerca de dois anos e meio era um ponto de encontro e espaço de debate dos jovens nacionalistas africanos em Lisboa. Uma das iniciativas resultantes desta consciencialização cultural e política dos jovens africanos foi, em 1953, a publicação do caderno *Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, por Pinto de Andrade e Tenreiro. Ao contrário dos seus amigos, porém, Tenreiro não se envolveu nas actividades políticas que o grupo desenvolveu gradualmente para não pôr em risco a sua vida familiar e a carreira académica em Lisboa (Macedo 2005: 330). O CEA cessou as suas actividades definitivamente em Abril de 1954, numa altura em que a maioria dos seus activistas já tinha saído de Portugal (Sousa 2011: 157). Amílcar Cabral foi para a Guiné em Setembro de 1952. No mesmo ano, Alda Graça Espírito Santo regressou a São Tomé. No ano seguinte, o moçambicano Marcelino dos Santos saiu de Lisboa para Paris,

para onde também foi Mário Pinto de Andrade, em 1954 (Sousa 2011: 164). Depois do fim do CEA, Tenreiro afastou-se politicamente cada vez mais dos antigos amigos africanos.

Em Outubro de 1955, deixou o quadro administrativo do Ministério do Ultramar. Nessa altura, depois de ter concluído os seus estudos em geografia, Orlando Ribeiro nomeou-lhe assistente no Departamento da Geografia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde Tenreiro permaneceu até à sua morte. Entre 1956 e 1958 Tenreiro foi anualmente, durante três meses, a São Tomé, efectuando o trabalho de campo para a sua tese de doutoramento em geografia, orientada por Orlando Ribeiro. Foi, aliás, durante a primeira estadia em São Tomé, em 1956, aos 35 anos, que Tenreiro, desde a sua saída aos dois anos, viu pela primeira vez a sua própria mãe (Ribeiro 1981: 30). Na mesma altura, em 1956, os seus ex-companheiros Cabral e Neto fundaram o Partido Africano da Independência de Cabo Verde e Guiné (PAICG) e o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) respectivamente.¹² Em Outubro de 1959 Tenreiro começou a leccionar também no ISEU para onde foi levado por Adriano Moreira, ex-director deste instituto e posterior Ministro do Ultramar (1961-1962) (Tenreiro 1967: 9). Em Novembro de 1961, Tenreiro doutorou-se em geografia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa com a tese *A Ilha de São Tomé*. Ainda hoje a leitura da sua monografia é considerada indispensável para quem que está interessado em São Tomé. Não obstante, o conteúdo do livro reflecte inevitavelmente também a mudança pessoal do pensamento político de Tenreiro, desde o fim do CEA, assim como o contexto ideológico da sua publicação durante o regime salazarista. Eyzaguirre (1986:32) confirma que certas conclusões de Tenreiro “can only reflect the pressures of censorship and the repressive conditions of the Portuguese dictatorship in Africa”.

Como referido, ao contrário dos seus colegas africanos do CEA, Tenreiro não se radicalizou politicamente e muito menos optou pela luta armada contra a dominação colonial portuguesa. Tenreiro não só recusou integrar-se nas fileiras dos nacionalistas africanos, como se comprometeu com o Estado Novo (1933-1974). Em 1958, o ano em que Cabral e Neto fundaram o Movimento Anti-Colonialista (MAC),¹³ Tenreiro tornou-se deputado da União Nacional, então o único partido legal, pelo círculo de São Tomé e Príncipe na Assembleia Nacional salazarista (Cruz & Pinto 2005: 695). Permaneceu no parlamento onde fez parte

¹² Segundo a cronologia oficial destes partidos. Provavelmente em 1956 existiam apenas grupos de nacionalistas nas duas colónias, mas ainda não os dois movimentos com estas designações, pois se trata de uma data que foi reclamada posteriormente pelos nacionalistas devido a direitos de primogenitura, o que era importante para obter apoios externos (Tomás 2007: 107).

¹³ Durante a Conferência dos Escritores e Artistas Negros em Roma em 1959, Frantz Fanon (1925-1961), o revolucionário da Martinica, recomendou o levantamento da luta armada simultaneamente em Angola e Moçambique. Na II Conferência Pan-Africana dos Povos em Tunes, em Janeiro de 1960, o MAC foi transformado em Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional (FRAIN), que depois abriu um escritório em Conacri (Guiné).

da Comissão do Ultramar, como vogal, durante a VII legislatura de 1958-1961 e a seguinte, até à sua morte. O escritor angolano Edmundo Rocha julga que “ao recusar-se a prosseguir na luta dos seus companheiros, colocou-se no sentido contrário aos ventos da História, tendo vindo a colaborar e a apoiar a política colonial portuguesa, tanto na sua cátedra, e também como deputado da União Nacional e, mais tarde, na Assembleia das Nações Unidas, onde se deslocou em representação e apoio do sistema repressor do seu próprio povo” (Rocha 2010: 45).

Supostamente, Tenreiro deixou-se levar pelas promessas liberalizantes de Marcelo Caetano (1906-1980) numa altura em que queria também solidificar a sua carreira universitária que teria visto tremida (Laranjeira 1985: 427). De facto, Tenreiro aceitou o convite para se tornar deputado numa altura em que era assistente da Faculdade de Letras onde estava a trabalhar na sua tese de doutoramento. Contudo, esta decisão teria sido um dos dois momentos mais difíceis na vida de Tenreiro.¹⁴ Ribeiro (1981:150) afirma que Tenreiro era “inconformista mesmo quando aceitou a perigosa posição política de deputado pela União Nacional”. Ele era o único “negro” entre os 120 deputados, pois os deputados por Angola, Cabo Verde, Guiné e Moçambique eram todos brancos. Para o regime Tenreiro servia para mostrar ao mundo que Portugal era uma sociedade multi-racial, onde um africano podia ser deputado. Por seu lado, Tenreiro nunca questionou o direito de Portugal de manter o seu império colonial. Reagindo a pressões das Nações Unidas a favor da descolonização, em Outubro de 1958, Tenreiro defendeu a posição do regime salazarista, numa intervenção na Assembleia Nacional:

...Compreende-se assim que o Português não se canse de falar da forte unidade entre todas as parcelas territoriais; que considere as províncias ultramarinas e as gentes mais remotas como portuguesas e continue a ser acérrimo defensor da assimilação dentro de uma comunidade de sentimento e espírito. Nenhum outro país colonizador pode tomar posição semelhante, e nisto reside a originalidade do caso nacional.¹⁵

Nos finais de 1963, Tenreiro recebeu e aceitou um convite do regime para assumir a pasta do secretário da educação do governo provincial de Luanda, um cargo de quatro anos renováveis. Contudo, não chegou a ocupar o cargo, pois sofreu uma hemorragia cerebral que o vitimou, aos 42 anos, em casa em Lisboa, na noite de 31 de Dezembro de 1963.¹⁶

¹⁴ Informação verbal de Ilídio do Amaral, 19 de Maio de 2010.

¹⁵ Assembleia Nacional, VII Legislatura, Sessão 58, 28 de Outubro de 1958.

¹⁶ Informação verbal de Raquel de Brito, Lisboa, 25 de Novembro de 2007.

Conclusão

O percurso da vida e carreira de Francisco Tenreiro sugere que certas afirmações sobre a escravatura e a resistência de escravos em *A Ilha de São Tomé* se baseiam mais no contexto político-ideológico dos anos 1960 em Portugal do que em factos históricos. No contexto da época, Tenreiro tinha de fazer compromissos com o regime para poder percorrer a sua carreira académica prometedora que foi interrompida pela sua morte prematura em 1963. Reclamando que não tinha existido a escravidão pura em São Tomé, mas uma espécie de servidão, Tenreiro apoiou a tese dominante do regime salazarista de uma alegada brandura portuguesa na história das relações com africanos, para defender a presença portuguesa em África numa altura em que as outras potências europeias concederam às suas colónias a independência. Devido à suposta inexistência da escravidão em São Tomé, Tenreiro reinventou a história transformando a célebre revolta dos escravos de 1595 em assalto dos angolares. O mito do rei dos angolares tem diminuído e obscurecido a verdadeira dimensão histórica de Amador, como comandante de uma das maiores revoltas escravas da história da escravatura. Do mesmo modo, a tradição oral do naufrágio negou aos angolares a sua história de resistência à escravatura através da fuga das plantações.

Hoje em dia, todos os historiadores de São Tomé e Príncipe aceitam que Amador nunca foi chefe dos angolares. Em 1972, Robert Garfield (1992: 138) escreve na sua tese de doutoramento *A History of São Tomé Island 1470-1655* que “Amador and his followers were certainly not Angolars, as has sometimes been asserted”. No seu livro *São Tomé e Príncipe. A Invenção de Uma Sociedade*, Isabel Castro Henriques (2000: 117) opina:

Não podemos deixar de verificar que esta tradição [Amador, rei dos angolares] limita a função majestática de Amador, designado nos documentos quinhentistas como rei da ilha de São Tomé... Esta amputação da dimensão do poder de Amador – de Rei da Ilha a Rei dos Angolares –, consagrada na tradição santomense, constitui um dos fenómenos mais perturbadores da História de São Tomé e Príncipe.

Caldeira (2006: 73) conclui que “a tantas vezes repetida lenda de Amador como chefe angular não tem, portanto, qualquer fundamento”. Também autores são-tomenses partilham esta conclusão. Carlos Neves e Nazaré Ceita (2004: 17) não duvidam que Amador fosse o líder dos escravos: “O estado de conflitualidade entre estas autoridades manteve-se por longo tempo, até que em Julho de 1595, Amador, um dos escravos afectos ao partido do bispo, tirando proveito da agitação social reinante, decide liderar uma revolta de escravos”. Izequiel Batista de Sousa (2008: 167) concorda que “Contrairement à ce qu’affirme l’historiographie de São Tomé, Amador n’est pas issu de la communauté dès *macambos* ni angular d’origine”.

Bibliografia

- ALMEIDA, António de, 1962, “Da origem dos Angolares habitantes da Ilha de S.Tomé”. Separata das *Memórias*. Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa.
- AMBRÓSIO, António, 1970, *Manuel Rosário Pinto (A sua vida)*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- ARAÚJO e AZEVEDO, Lucas Pereira de, 1978, *Memórias da Ilha de Sam Thomé*. São Tomé, Museu Nacional de São Tomé e Príncipe.
- BRÁSIO, António, 1953, *Monumenta Missionária Africana, África Ocidental (1570-1599)*, vol. III, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel, 2008, “Tráfico de escravos e conflitualidade: o arquipélago de São Tomé e Príncipe e o reino do Congo durante o século XVI”, *Ciências & Letras. História da África: do continente à diáspora*, 44: 55-76.
- 2006, *Manuel do Rosário Pinto. Relação do Descobrimento da Ilha de São Tomé*. Lisboa, Centro de História de Além-Mar (CHAM).
- 2004, “Rebelião e outras Formas de Resistência à Escravatura na Ilha São Tomé (Séculos XVI a XVIII)”, *Africana Studia* 7: 101-136.
- CASTELO, Cláudia, 1999, “O Modo Português de estar no Mundo” *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto, Edições Afrontamento.
- CASTELO-BRANCO, Fernando, 1971, “Subsídios para o estudo dos ‘angolares’ de S.Tomé”, *Studia* 33: 149-159.
- CRUZ, Manuel Braga da Cruz & António Costa Pinto, 2005, *Dicionário Bibliográfico Parlamentar, 1935-1974 Vol. II*. Lisboa, Assembleia da República.
- DIAS, Alfredo Gomes e Augusto do Nascimento Diniz, 1988, “Os Angolares: da autonomia à inserção na sociedade colonial (segunda metade do século XIX)”, *Ler História* 13: 53-75.
- EYZAGUIRRE, Pablo B., 1986, *Small Farmers and Estates in São Tomé, West Africa*. Tese de doutoramento inédita. New Haven, Yale University.
- FERRAZ, Luiz Ivens, 1987, “The Liquid in the Gulf of Guinea Creoles”, *African Studies* (Joannesburgo) (46) 2: 287-295.
- 1974, “A Linguistic Appraisal of Angolar”, em *Memoriam António Jorge Dias II*, Instituto de Alta Cultura, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- GARFIELD, Robert, 1992 [1972], *The History of São Tomé Island 1470 -1655. The Key to Guinea*. San Francisco, Mellen Research University Press.
- GONÇALVES, Manuel Joaquim Sobral, 1973, “Angolares”, *Geographica. Revista da Sociedade de Geografia de Lisboa* (IX) 34: 77-94.
- GREEF, Richard, 1882, “Die Angolares-Neger der Insel São Thomé II”, *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* (XLII) 24: 375-378.
- HENRIQUES, Isabel Castro, 2000, *São Tomé e Príncipe. A Invenção de Uma Sociedade*. Lisboa, Vega.
- 1987, “Ser Escravo em S.Tomé no Século XVI: Uma outra Leitura de um Mesmo Quotidiano”, *Revista Internacional de Estudos Africanos* 6 & 7: 167-176.
- LAINS e SILVA, Hélder, 1958, *São Tomé e Príncipe e a Cultura do Café*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- LARANJEIRA, José Luís Pires, 1985, “Francisco José Tenreiro a Preto e Branco – II”, em *Les Litteratures Africaines de Langue Portugaise. Actes du Colloque International*. Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 423-427.
- LIMA, José Joaquim Lopes de, 1844, *Ensaio sobre a statistica das possessões portuguezas na Africa Occidental e Oriental, na Asia Occidental, na China e na Oceania*. Livro II, Parte I. Lisboa, Imprensa Nacional.
- MACEDO, Fernando de, 2005, “Francisco José Tenreiro”, em CRISTOVÃO, Fernando (Org.), *Dicionário Temático da Lusofonia*. Cacém, Texto Editores, 330-331.

- MATOS, Raimundo José da Cunha, 1963, *Compêndio Histórico das Possessões de Portugal na África*. Rio de Janeiro, Ministério da Justiça e Negócios Interiores Arquivo Nacional.
- 1916 [1842], *Corografia Histórica. Ilhas de S. Tomé e Príncipe, Ano Bom e Fernando Pó*, 4.^a edição. S. Tomé, Imprensa Nacional.
- NEGREIROS, António Almada, 1895, *História Etnográfica de S. Thomé*. Lisboa, Antiga Casa Bertrand.
- NEVES, Carlos Agostinho das, 1989, *S. Tomé e Príncipe na Segunda Metade do Séc. XVIII*. Funchal, Região Autónoma da Madeira.
- NEVES, Carlos Agostinho das Neves & CEITA, Maria Nazaré, 2004, *História de S. Tomé e Príncipe. Breve Síntese*. São Tomé.
- NOGUEIRA, A.F., 1893, *A Ilha de S. Tomé. A Questão Bancária no Ultramar e o Nosso Problema Colonial*. Lisboa, Typ. do jornal As Colónias Portuguezas.
- RIBEIRO, Orlando, 1981, *A Colonização de Angola e o seu Fracasso*. Lisboa, Imprensa Nacional, Casa de Moeda.
- ROCHA, Edmundo, 2010, “Francisco José Tenreiro, o poeta dos dois destinos”, em MATA, Inocência (Org.), *Francisco José Tenreiro. As Múltiplas Faces de um Intelectual*. Lisboa, Edições Colibri, 41-45.
- SANTOS, Catarina Madeira, 1996, “A formação das estruturas fundiárias e a territorialização das tensões sociais: São Tomé, primeira metade do século XVI”, *Studia* 54/55: 51-91.
- SEIBERT, Gerhard, 1998, “A Questão da Origem dos Angolares de São Tomé”, CESA Brief Papers no. 5, Lisboa, Centro de Estudos sobre África e o Desenvolvimento (CESA) <http://www.repository.utl.pt/handle/10400.5/2112>
2004. “Os angolares da ilha de São Tomé: Náufragos, Autóctones ou Quilombolas?”, 2004, Textos de História. Revista da Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. (12),1/2:43-64
- SOUSA, Izequiel Batista de Sousa, 2008, *São Tomé et Príncipe de 1485 à 1755: Une Société Coloniale Du Blanc au Noir*. Paris, L'Harmattan.
- SOUSA, Julião Soares, 2011, *Amílcar Cabral (1924-1973). Vida e Morte de um Revolucionário Africano*. Lisboa, Nova Vega.
- TENREIRO, Francisco, 1961, *A Ilha de São Tomé*. Lisboa, Memórias da Junta de Investigações do Ultramar.
- 1967, *Obra Poética*. Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina.
- VASCONCELLOS, Ernesto J. de C. e, 1918, *S. Tomé e Príncipe. Estudo Elementar de Geografia física, económica e política*. Lisboa, Tip. da Cooperativa Militar.

ANTEPASSADOS CRIADORES. REPRESENTAÇÕES ENTRE A EUROPA E A ÁFRICA¹

Clara Saraiva

*Instituto de Investigação Científica Tropical
Centro em Rede de Investigação em Antropologia
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa*

Jill Dias era uma académica versátil. Para além da sua formação em História, abraçou a Antropologia e muitos dos seus textos são testemunho dessa capacidade de se mover num plano interdisciplinar em que as várias abordagens se complementam. Dois textos que testemunham de uma forma exemplar essa versatilidade são o catálogo *África*, para a exposição *Nas Vésperas do Mundo Moderno* (1992), que espelha o seu trabalho de organização e coordenação da mesma, e um texto anterior, denominado “História e identidade na Angola oitocentista: quem eram os ambaquistas?”, em que Jill Dias realça a necessidade de reflectir criticamente sobre “as representações e as realidades sociais ou culturais” que surgem na documentação colonial a partir do século XV para distinguir e descrever grupos populacionais.

É na obra que acompanhou a exposição, no capítulo “Os vivos e os mortos” que Jill Dias reflecte sobre a relação entre o mundo dos vivos e o dos antepassados em África, e como a concepção da sepultura constituía uma “importante e integral parte do processo funerário e da criação dos antepassados” (Dias 1992:197). Usando sobretudo as fontes escritas por Cavazzi e por Miller, Jill explicita como as várias descrições do século XVII testemunham tradições diversas observadas nas populações que convergiram nas zonas do reino do Kongo, Matamba e Angola.

Partindo destes dados referentes às Áfricas nas “vésperas do mundo moderno”, pretendo aqui fazer uma viagem diacrónica pelo universo das relações entre vivos e mortos, e sobretudo reiterar a asserção de Jill Dias acerca do processo de construção da sepultura como uma parte crucial no estabelecimento dessa relação. Sendo que a paixão de Jill era sobretudo Angola, onde viveu e trabalhou durante vários anos, passarei na segunda parte do texto para uma abordagem de dados mais recentes, referentes a uma fase tardia do colonialismo português, no século XX, e às sepulturas que espelham a influência dos portugueses e do catolicismo.

¹ Esta é uma revisitação de um texto previamente publicado no volume 18-22 da *Revista Internacional de Estudos Africanos* (Saraiva 1999).

Morte e a construção do lugar de pertença

Em antropologia social, as concepções da morte e do morrer têm merecido a atenção de um vasto conjunto de autores que vão dos mais clássicos – Frazer, Hertz e Evans-Pritchard – a autores contemporâneos, como Gable (2006) e De Boeck (2009). Como João de Pina Cabral salientou (1984), estas abordagens incluem o simbolismo dos vários elementos cerimoniais até à liminaridade dos rituais funerários, enquanto ritos de passagem. Para além destes aspectos, são as materialidades em torno da morte que espelham o *ethos* de um determinado grupo: é o caso das sepulturas e o modo como elas se constituem enquanto lugares de pertença, revelando não só a dimensão telúrica dos funerais mas também a interação entre vivos e mortos.

Uma das mais emblemáticas obras sobre a morte é o livro organizado por Maurice Bloch e Jonathan Parry (1982) intitulado *Death and the Regeneration of Life* no qual os vários autores procuram reflectir sobre a presença de símbolos de fertilidade e renascimento nos rituais funerários. A relação entre lugares e cerimónias fúnebres está aqui presente, nomeadamente no último artigo de Maurice Bloch, onde o autor retoma uma problemática anterior, desenvolvida na sua principal obra etnográfica intitulada *Placing the Dead* (1971), em que chama a atenção para a relação entre os rituais funerários e a identificação com a terra. Baseando-se na sua pesquisa entre os Merina de Madagáscar, Bloch argumenta que a morte e os rituais funerários implicam dois enterros. Um primeiro, nas imediações do lugar onde a pessoa faleceu, com vista a limpar o cadáver das substâncias impuras que o compõem. Dois anos mais tarde, o corpo é trasladado para ser novamente enterrado, mas desta vez na campa onde se encontram os seus antepassados. A sepultura e o grupo de parentes equivalem-se e, portanto, ser enterrado naquela terra significa uma reunião com os parentes passados, presentes e futuros. Este enterro na terra ancestral é a celebração da união com as redes familiares e uma vitória face à divisão e à separação que a vida quotidiana implica. Este segundo enterro reposiciona os Merina que morreram longe da sua terra ancestral no que acreditam ser a sociedade dos antepassados, associada a uma ordem imutável, assente no parentesco e no território, que se contrapõe à precariedade da vida quotidiana e que assim dá continuidade à existência (Saraiva e Mapril 2012).

Como veremos no material histórico e etnográfico referente a África, e mais especificamente a Angola, na construção da interação entre os dois mundos (o dos vivos e o dos mortos), importa não só a relação entre as cerimónias fúnebres e a produção e simbolização dos lugares de pertença sintetizados na sepultura, mas também o modo como essas construções, simbólicas e físicas, são moldadas e transformadas pelos processos de aculturação. Por outras palavras, o material que vamos percorrer mostra como a morte e o seu *locus* físico, a sepultura, são reveladores de interações coloniais e de representações reais e fictícias dos povos observa-

dos e descritos pelos europeus do século XV. Não obstante, ele revela igualmente algumas constantes *cross-cultural*, visíveis no respeito pelos mortos através da preocupação com o criterioso cumprimento dos rituais funerários, e a criação do espaço de memória por excelência, a sepultura.

Sepulturas: materialidades e dramas

A perspectiva de Bloch perpassa no material histórico que Jill Dias analisa, bem como nos relatos de outros etnógrafos. Apesar da existência em várias zonas de África de sepulturas aparentemente muito simples, em que o cadáver é enterrado ou colocado no chão coberto com terra e nada mais assinala esse local do que um amontoado de pedras, são igualmente numerosas as sepulturas imponentes e grandiosas. O caso descrito por Maquet (1962: 207) das pirâmides-sepultura dos Askia do Mali é um bom exemplo desse investimento na visibilidade do lugar de destino final do cadáver enquanto testemunho do que a pessoa era em vida e do que o espírito será na vida do além.

Nos múltiplos relatos históricos de Cavazzi, Dapper e Miller, a construção da sepultura, pensada enquanto residência do morto, era uma parte integrante do processo de criação dos antepassados. O local do repouso fisco exprimia por um lado a viagem empreendida pelo defunto – e por isso eram aí colocados os bens e objectos do próprio – mas passava também a ser um local de culto aos antepassados. Para que o defunto ascendesse a essa condição era necessário celebrá-lo, mostrar a sua importância, sobretudo no caso dos defuntos mais notáveis da sociedade. Mas mesmo para os outros, mortos mais comuns, parece ser vital que eles sejam representados ou identificados, muitas vezes através dos objectos e representações relacionadas com a sua ocupação.

O processo de construção e conceptualização das sepulturas é corolário das sequências que ditam a necessidade do integral cumprimento dos rituais funerários como sendo de primordial importância no processo da concepção da morte, já que o desenrolar dos “dramas que o grupo encena para si próprio sob a autoridade dos patriarcas” (Thomas 1982: 147) tem por fim último incentivar as boas relações entre os vivos e os mortos, mantendo a comunhão entre antepassados e descendentes (Dias 1992: 194-5). Louis-Vincent Thomas, analisando as concepções e atitudes sobre a morte em variados grupos africanos, salienta como na cosmogonia africana a inumação toma um significado quase metafísico, representando o retorno à terra-mãe, fonte de fecundidade e *locus* dos antepassados (Thomas 1982: 222). Exemplos que corroboram esta noção são as formas como, nos enterramentos primários ou secundários, o local é escolhido de acordo com regras precisas, o mesmo acontecendo com a forma do túmulo e a posição em que o corpo ou os restos mortais são colocados.

O que a antropologia da morte tem mostrado é como os rituais funerários e as construções de sepulturas devem ser pensados como um todo processual, físico e simbólico, constituindo por si só um feixe polissémico de significados, que sempre tem interessado historiadores e etnógrafos.

A sepultura e os cuidados referentes à disposição final do cadáver reflectem as concepções cosmogónicas do grupo, o estatuto social e económico do defunto e a sua posição estrutural no seio da comunidade a que pertencia. Deste modo, os relatos relativos à inumação (ou qualquer outra forma de disposição do corpo) denotam os maiores cuidados se a posição do morto fosse prestigiada. O referido capítulo “Os vivos e os mortos” inclui descrições que Jill Dias sintetiza, referentes ao Kongo e a várias partes da África Centro-ocidental a partir do século XV e XVI, que denotam a preocupação em estabelecer e manter a comunhão entre antepassados nomeados e os seus descendentes (Dias 1992:194-5). Assim, na Serra Leoa, no século XV, o cadáver de um alto dirigente era embalsamado e enterrado em casa, sentado numa cadeira com a lança numa mão e a espada à cintura e rodeado por oferendas de jóias e de valiosas peças de pano. Outros exemplos referem a variedade e riqueza dos rituais fúnebres africanos, que mostram “a grande diversidade de crenças que se misturaram no decorrer de longos períodos de tempo entre as comunidades através da savana e da floresta” (Dias 1992. 196): do aspergir do corpo com cinzas e pó de cascas de árvore na Costa do Ouro aos sacrifícios animais a acompanhar o enterro no Benim, passando pelos rituais funerários praticados em diferentes partes de Angola no século XVII, que “testemunham o fluxo e convergência de populações com origens diferentes que parecem ter ocorrido nesse período” (Dias 1992: 197). Sem dúvida que um dos aspectos mais notáveis do Kongo do século XVII e XVIII são os *mintadi*, esculturas antropomórficas em pedra-sabão, colocadas nos túmulos como figuras comemorativas. Jill Dias menciona figuras de caçadores, tocadores de tambores e outras ocupações de relevo e assinala a sua função primordial: “como outros objectos acumulados nos túmulos, as esculturas de pedra eram destinadas principalmente a mostrar o papel e as características pelas quais o defunto tinha sido conhecido” (Dias 1992: 200).

A diversidade de práticas é recorrente, se viajarmos nos tempos e nos espaços africanos. No caso dos grupos pastores do sudoeste angolano, e já no século XX, Estermann refere a tradição de embrulhar o cadáver numa pele de boi, que se mata após o falecimento, e a inumação do corpo em posição sentada. Nos grupos Bantos e nos Ambós, o enterramento era realizado no chão da casa ou no curral dos bois, muitas vezes assinalado apenas com um simples pilão enterrado. Os rituais funerários de indivíduos pertencentes a uma hierarquia superior eram mais complexos e suscitavam uma demarcação da sepultura, como no caso das campas dos sobas que se cercavam com paus fortes e altos e constituíam o único monumento funerário da zona. Estermann menciona ainda como nos grupos Nhaneca-Humbe e Herero surgiam cemitérios de cariz familiar, ligado aos grupos de residência (Estermann 1960a; 1961; 1983).

A utilização de espaços naturais como cemitérios é assinalada relativamente aos Dogon do Mali, que usavam o sistema de içar os cadáveres – adornados com as suas máscaras rituais – por meio de cordas até cavernas rochosas, situadas acima do nível da aldeia e consideradas como locais sagrados (Ghesi 1978:123; Thomas 1982:222). A mesma tradição de utilização de cavernas naturais como sepulcros era praticada pelos Bassari do Senegal (Thomas 1982:223). Os Somba do Daomé e Togo marcam ainda hoje os lugares de inumação com colunas fálicas, regularmente aspergidas com cerveja de milho-miúdo e sangue dos animais sacrificados, oferendas cerimoniais para os antepassados, que coabitam os espaços com os vivos; o rés-do-chão das casas representa o mundo dos mortos e o terraço o mundo dos vivos. No interior e exterior da residência multiplicam-se os altares dedicados aos antepassados; as escarificações corporais destinam-se igualmente a impedir os maus espíritos de penetrar no corpo, perpetuando assim a nível individual a relação entre vivos e mortos patente na arquitectura (Ghesi 1978: 208).

Entre os Papel da Guiné-Bissau um homem deve ser enterrado na *morança* do pai, progenitor social – isto é, o primeiro marido da mãe, com o qual ela adquiriu o estatuto de mulher casada – ou do tio materno, de quem herdou. Os dignatários religiosos são sepultados em locais específicos, reservados para indivíduos de estatuto especial, nomeadamente junto aos altares e santuários onde oficiavam (Saraiva 1999: 221-223; 2003; 2004).

Todos estes exemplos sublinham a ligação entre o *locus* de depósito final dos restos mortais, como espaço de *terminus* da vida e as vivências que o antecederam, relacionando deste modo o espaço da vida com o da morte (Saraiva 1999: 339-341).

Mobilidades e construção de lugares

A conceptualização da morte como uma viagem até ao mundo dos antepassados tem como corolário toda uma série de práticas que propiciam o seu correcto desenrolar e que, simultaneamente, reiteram a ambiguidade posicional do defunto, que está ainda muito próximo do mundo terrestre e das mundividências que o rodearam.

A sepultura é por excelência o *locus* físico onde se revela a importância da ligação do defunto à sua vida anterior. Por permanecer apegados ao mundo material, pelo menos durante um lapso de tempo após o trespasse, os mortos necessitam de ter consigo uma série de objectos que utilizaram em vida, com os quais se tenham relacionado, tais como os que usavam nas suas ocupações quotidianas e que o devem acompanhar, sendo muitas vezes enterrados com o cadáver de modo que o espírito não emprenda a sua viagem para o outro mundo desprevenido.

Nos récitos históricos ligados a tais práticas os viajantes europeus mencionam casos em que soberanos e notáveis dos vários reinos africanos eram acompanhados, na sua viagem para o além, não só de objectos e animais, mas também de pessoas. Surgem assim relatos como o

que nos dá Cavazzi (1965:128) sobre a morte de um notável da corte da rainha Jinga, em que duas das suas concubinas se bateram pela honra de serem enterradas com o falecido, e do seu contentamento quando a rainha permitiu que ambas fossem sepultas junto com o amante comum. São numerosas as descrições, sobretudo dos séculos XVI e XVII, que apontam a frequência dos sacrifícios humanos ligados ao enterro de reis e notáveis. No Kongo, à morte do rei, as jovens pertencentes a boas famílias disputavam entre si a possibilidade de serem inuadadas vivas junto com o soberano. As doze jovens escolhidas vestiam-se com as suas mais belas e ricas vestes e eram-lhes oferecidos presentes que elas pudessem usar na vida do outro mundo. O sacrifício de escravos, serventes ou mulheres, juntamente com animais domésticos e outros haveres à morte de um personagem ilustre é descrito também entre os Beafadas da Costa da Guiné, na Serra Leoa, Costa do Ouro, Benim, e Reino do Lovango (Dapper 1989:175; 231-233; 252-258). São ainda variados os relatos sobre as cerimónias por ocasião de “um rei grande” entre os Papel da ilha de Bissau (Mota 1974:12; 61-69; Lampreia 1963:185).

Os rituais que horrorizaram Cavazzi são descritos dois séculos depois por Capelo e Ivens nos seus diários da expedição portuguesa ao interior de África (Martins 1952) nos finais do século XIX, nomeadamente por ocasião da morte do soba de Garanganja² e do soba de Manica. Noutros grupos, mesmo nos nómadas, em que o acervo material era diminuto, como entre os!Khu de Angola, junto à sepultura eram colocados objectos pertencentes ao defunto (Guerreiro 1968: 262-264).

A relevância dada aos testemunhos do quotidiano vivencial demonstra, mais uma vez, a tensão decorrente da ambiguidade do estatuto do defunto que, embora corporeamente tenha já abandonado o mundo terreno, perpetua espiritualmente essa ligação. Os objectos ou seres animados utilizados como viático ajudam a ultrapassar a dificuldade em abandonar a vida, criando a ilusão à alma do defunto de que algo do que o rodeara em vida o acompanhará no além, pretendendo assim que o outro mundo seja um prolongamento do universo terreno.

Angola: iconologia tumular

No seio dos trabalhos sobre transnacionalismo³, uma das temáticas recorrentes é a constatação de que os laços e mobilidades – reais e imaginadas – são frequentemente acompanhados pela construção social e simbólica de espaços e lugares de pertença, de familiaridade. Como Karen Fog Olwig (2007) e Clifford Geertz (1996) chamaram a atenção, a mobilidade e os fluxos

² Zona correspondente à região de Katanga actualmente.

³ Refiro-me ao conceito elaborado e proposto por Bach, Schiller e Blanc, em 1992 e 1997, que remete para os múltiplos e permanentes laços sustentados entre o país de “origem” e o país de “acolhimento”, nas suas facetas económicas, políticas e culturais.

globais são acompanhados por processos quotidianos de produção de lugares. O que está em causa é a construção de familiaridade num mundo de fluxos e deslocamentos múltiplos.

Quero aqui mostrar que também a morte é uma boa metáfora para pensar esta produção de lugares e espaços de pertença em contextos de deslocação e de aculturação. A morte é um bom exemplo de circulação de universos simbólicos, em que a noção de processo é extremamente importante, na manutenção da relação com o espaço de origem, mas também no modo como se “emprestam” símbolos na criação da sepultura enquanto lugar de afirmação grupal e social, e o modo como isto é feito em contextos coloniais.

No quadro variado de sepulturas e monumentos funerários angolanos, destacam-se quatro casos que revelam traços expressivos da influência portuguesa e que mostram o modo como se produzem os loci de construção de união entre vivos e mortos de que Bloch nos fala. Esses exemplos, documentados numa excelente colecção fotográfica existente nos arquivos do antigo Centro de Antropologia Cultural e Social do Instituto de Investigação Científica Tropical, são interessantes por permitirem uma análise dos processos de aculturação entre as populações locais e os colonizadores portugueses. Trata-se das sepulturas dos nobres da região de Cabinda, as estelas Solongo da área congoleza, dos monumentos funerários dos Kibalas, do Noroeste e centro de Angola, e das estelas Mbali, da região do antigo distrito de Moçâmedes.

Realeza de Cabinda

Na região de Cabinda, o governo português atribuiu títulos honoríficos a vários elementos da nobreza do Reino de Ngoyo, como foi o caso dos barões de Puna e do Duque de Chiasi. Os túmulos existentes testemunham a relação estabelecida entre os descendentes congolezes e o poder colonial. No cemitério dos Punas encontram-se algumas sepulturas dessa família que reproduzem modelos correntes nos cemitérios portugueses do século XIX e XX, com a originalidade de, em algumas delas, as cabeceiras serem colunas encimadas por bustos (foto 1). Esta representação do defunto estava reservada, na iconografia tumular portuguesa, a personalidades de alto estatuto social e público. O facto de aqui surgirem demonstra a necessidade de sublinhar a pertença a um meio e uma vivência social decorrentes da hegemonia lusitana, assimilando categorias e modelos portugueses que surgem assim integrados em fórmulas próprias⁴. Outras sepulturas reproduzem cabeceiras tendo no centro a foto do falecido e a lápide, no espírito da iconologia portuguesa.

⁴ Note-se que as diferenças sociais eram, entre os Bawoyo, assinaladas nomeadamente na forma dos caixões, que deviam ter três proeminências no caso de o defunto ser um chefe de família rica e poderosa, ao contrário dos caixões das pessoas comuns que possuíam apenas um vértice (Martins 1952:162-163; Faik-Nzuji 1993:142).



Foto 1. Arquivo Museu Nacional de Etnologia.

O túmulo do Duque de Chiasi é um bom exemplo da interpenetração da gramática tumular portuguesa com a iconologia original africana, com destaque para os símbolos de estatuto e poder que aos nobres assistia. Numa sepultura de modelo europeu clássico, vê-se uma cabeceira onde figura o duque, de pé, com um ceptro na mão direita, uma esfera *mundi* na mão esquerda, a *kimzamba* real (espécie de romeira) sobre os ombros, ladeado por uma figura de negro que suporta aos ombros duas crianças e uma cabeça de homem. À inscrição que encima o nicho “Sua Alteza Real Príncipe D. José Manuel Conceição Franque” junta-se a data de nascimento (25/12/1885) e a da morte (16/4/1966). Na face superior da sepultura, em relevo, vêem-se duas *cimpabas*, símbolos da realeza da zona de Cabinda. Mais uma vez é interessante notar a proeminência dada a esta heráldica definidora de uma hierarquia extremamente valorizada e que os portugueses aproveitaram a seu favor. Em 1971 Benjamim Pereira fotografou o chefe Woyo de Cabinda empunhando essa insígnia da dignidade e do poder, uma *cimpaba* em prata que o seu antepassado, o rei de Ngoyo, tinha recebido de presente do rei português, D. Carlos, no fim do século XX⁵, e que reproduziu um original em madeira.

⁵ Fotografia reproduzida em Bastin 1994:29.

Estelas Solongo

A estatuária funerária tinha um papel importante no continente africano; as estelas fúnebres, ao contrário, surgiram por influência dos contactos culturais com os europeus. As estatuetas mortuárias em pedra-sabão – as *mintadi* – dos Mboma e Solongo da região do maciço de Noqui constituem um bom exemplo do valor dado à representação do morto e das ocupações e características pelas quais era conhecido, ou ainda de objectos e elementos que lhe estavam próximos em vida (Bastin 1994:26; Balandier 1965:234-239; Dias 1992:200).

Dos casos conhecidos de estelas funerárias africanas salientam-se, igualmente na região do Kongo, as estelas Solongo⁶. Nesta zona que desde os primórdios da colonização sofreu um forte impacto da igreja católica – que se exprimiu de forma categórica na conversão do rei D. João I do Kongo, em 1480 – encontram-se exemplos tumulares que testemunham da marcante influência europeia, designadamente na colocação das estelas funerárias que teriam sido levadas para África pelos europeus. Os testemunhos que nos chegam revelam figurações em baixo relevo distintas da iconologia das estelas portuguesas. Enquanto que nas europeias dominavam as rosáceas e os símbolos religiosos e profissionais (Frankowski 1918; Correia 1918), nas estelas dos Solongo prevalece uma temática por vezes muito complexa, que parece apontar para estruturas mitológicas originais africanas misturadas com elementos cristãos e europeus em que a ideia do Cristo domina, surgindo ainda outras figuras, como a imagem da serpente, o caçador, o par primordial, homem e mulher, com atributos da sua especificidade no mundo do trabalho: o pilão para a mulher, a espingarda para o homem. Um dos temas recorrentes é a maternidade, compreensível numa cultura em que ela é extremamente valorizada: as mulheres infecundas eram segregadas e projectadas para fora da aldeia. Marie Louise Bastin refere que o colector holandês que recolheu em 1885 a estela que se encontra actualmente em Leiden salientou que uma pedra tumular desse género apelava à lembrança de “mulheres falecidas grávidas ou após o parto” e que o “roubo de uma tal pedra era considerado um sacrilégio” (Bastin 1994:27).

As figuras da maternidade possuem os atributos que lhe são peculiares neste contexto etnográfico, penteados e adornos, designadamente o cordão sobre os seios, as manilhas nas pernas, e o colar no pescoço (foto 2)⁷. A transfiguração do Cristo na figura da mulher, mãe primordial, surge mais uma vez em diálogo com a serpente, símbolo por excelência da fecundidade e fertilização.

⁶ Que se encontram hoje no Museu Nacional de Antropologia de Luanda, no Museu de Etnografia de Leiden, no Afrika Museum em Berg en Dal, e no Museu Nacional de Etnologia de Lisboa.

⁷ A estela aqui representada, da colecção do Museu Nacional de Antropologia de Luanda, é em tudo similar à do Museu Nacional de Etnologia de Lisboa (retratada em Bastin 1994:80) que é mais simples, incluindo apenas a figura da maternidade.

Ainda na região do Kongo, aparecem sepulturas construídas em cimento que se inserem na actual valorização dos materiais modernos e que mostram figuras humanas vestidas com trajes europeus e figuras de aviões ou automóveis, acompanhados de epitáfios relevando a condição social do morto.

Estes exemplos revelam uma corrente crescente na África actual de valorização de materiais modernos e figuras fantásticas em que a interpenetração de elementos originalmente exógenos, trazidos pelos europeus, com imagéticas africanas é recorrente, e em que a plástica africana os integra e recombina de maneira original⁸. De modo semelhante, as estátuas funerárias em tamanho real de vários grupos da África Ocidental (Domowitz 1984; Gilbert 1981; Nicklin 1977) são testemunhos desta criatividade que mostra o modo como o monumento fúnebre reflecte, para além do estatuto social do defunto, a estética e capacidade inventiva de um grupo.

Monumentos Kibalas

Os Kibalas mantiveram, até aos nossos dias, uma arquitectura tumular extremamente complexa. Esses monumentos surgiam de preferência nas elevações

⁸ Tal como aconteceu com a arte congoleza resultante dos contactos com os missionários europeus, em que os artistas locais souberam, usando uma expressão de Georges Balandier “Kongolisar as imagens cristãs” (Balandier 1965:240), criando uma iconologia extremamente inventiva.



Foto 2. Arquivo Museu Nacional de Etnologia.

rochosas, parecendo ter em vista preservar os mortos do contágio com a terra. Esta arquitetura aparece-nos configurada em dois tipos fundamentais: de forma geral paralelepípedica e cupuliforme. Estes maciços encerram câmaras onde os mortos eram depositados e as grandes lajes que aparecem com mais regularidade em torno das paredes, parecem figurar entradas para essas galerias. Na realidade, elas inscreviam-se no túmulo de modo a dissimular a sua situação e disposição, tendo em vista iludir a verdadeira entrada, para que os mortos não viessem a ser inquietados por quaisquer forças estranhas.

Os túmulos das figuras mais representativas da hierarquia social, nomeadamente dos chefes, acusavam traços distintivos que testemunham uma hipotética pertença à cultura do Zimbábue (séculos XI-XIV), nomeadamente decorações e ornamentações em espinha de peixe (ou “folha de palmeira”), *chevron* e linha quebrada, que evocam os frisos decorativos dos longínquos centros culturais da África do sudeste (Bastin 1994:15). As mais faustosas, encerravam o corpo mumificado do líder, sentado numa cadeira. Bastante elaboradas, compreendendo por vezes quatro compartimentos, a sua construção levava vários anos. Em certos casos, os túmulos paralelepípedicos são encimados por um monólito recto de sugestão fálica (foto 3). Os túmulos cupuliformes, por seu turno, parecem sugerir o elemento feminino, o mamilo materno (foto 3). Indicações do terreno apontam para uma relação dos primeiros com os enterramentos masculinos e dos segundos com os femininos.



Foto 3. Arquivo Museu Nacional de Etnologia.

No seu artigo de 1968, Adriano Vasco Rodrigues refere que a construção destas sepulturas não seria anterior ao século XVI e se manteve até ao século XX. Recentemente estes túmulos deram lugar a um processo de elaboração em que essa forma vetusta foi alterada, tendo o corpo do monumento sido revestido a cimento e pintados com cores exuberantes ou a estrutura cupuliforme tendo dado lugar a uma forma cúbica, com cobertura de quatro águas. Num processo evolutivo que levou a uma linha totalmente despegada do modelo inicial, aparecem sepulturas que figuram casas de tipo europeu, de planta rectangular, com telhado de quatro águas, porta e janelas, por vezes varanda corrida ao estilo colonial, beiral saliente e lápide sobre esse beiral, com o nome do morto e a data do falecimento. Surgem ainda campas com uma base simples encimada por figuras como um avião (foto 4), denotando a inventividade local reflectida nos monumentos fúnebres.

Estelas Mbali

Na região do Namibe, a partir do século XIX, por conjunturas especiais e como reflexo da proeminência desta cidade, difundiu-se uma prática de enterramento e uma arte lítica original, profundamente influenciadas pela cultura portuguesa e desenvolvida pelos Ovimbali (Bastin 1994:47).



Foto 4. Arquivo Museu Nacional de Etnologia.

Lopes Cardoso (1963;1974), na esteira de Estermann, refere que os Ovimbali do antigo distrito de Moçâmedes eram descendentes de antigos escravos e trabalhadores das fazendas que assimilaram uma grande parte dos elementos culturais dos seus patrões. Essa profunda aculturação reflectia-se nos modos de viver e sobretudo na cultura material.

As campas eram assinaladas por estelas funerárias talhadas numa pedra macia, ou, mais raramente, em madeira. Estas estelas revelam uma iconologia do maior interesse para a análise dos fenómenos de aculturação. Na verdade, o modelo formal geral é tributário das matrizes europeias: uma estela com base mais ou menos elaborada, prolongada por um espaldar que é o espaço fundamental onde se inscreve uma iconografia diversificada e encimada por uma cruz mais ou menos elaborada.

A análise da documentação recolhida nos cemitérios de Moçâmedes e de S. Nicolau parece mostrar algumas constantes dessa iconologia: o antepassado, o par primordial, a maternidade, em certos casos, a família alargada e ainda, de um modo mais explícito na relação com o modelo português original, os instrumentos de ofício, tais como os de pedreiro, carpinteiro, costureira, etc. As estelas podem encimar sepulturas que se destacam acima do solo, na base das quais se inscrevem textos, como é o caso do túmulo de Vítor Jamba, um mestre pedreiro de renome; ou terem no cimo uma escultura de pé ou sentada, com trajes, posturas e expressão perfeitamente europeias. Por vezes o frontão da cabeceira integra elementos mais simples de uma imagética mais simples que combina anjos com vasos de flores, ramos de palmeira, etc.

A pertença a uma ideologia católica afirma-se na presença da cruz que domina o conjunto destas estelas e no rosário suspenso das mãos de figuras esculpidas; a influência portuguesa revela-se nas estelas onde os instrumentos de ofício ocupam o lugar central. As profissões mais figuradas são a da costureira (foto 5) e a de pedreiro, com a colher, maceta e prumo. A preocupação em retratar a ocupação ou objectos que faziam parte do universo vivencial da pessoa, presente em várias necrópoles portuguesas do século XIX e XX (Saraiva 1996), parece assim ir de encontro à similar ânsia africana em rodear o defunto de coisas e seres que lhe eram próximas em vida e que o devem acompanhar na viagem para o além.

Excepcionalmente, a estrutura das estelas toma uma forma mais próxima da plástica africana, “em criações de grande pureza de formas ou, ainda por vezes, com uma centelha de surrealismo”, que faz com que a “arte dos Ovimbundu se demarque nitidamente do que se conhece entre os povos vizinhos” (Bastin 1994:47). Nos seus estudos sobre a arte Mbali, Cardoso (1974) salienta a originalidade desta arte funerária relativamente a outras formas de escultura em pedras angolanas, como o caso das “pedras da tristeza” de Ambrizete e as estelas do maciço de Nóqui. Noutro texto (1963) o mesmo autor referira a anterioridade das cruzes mais simples de madeira, depois substituídas pelos trabalhos em pedra e também por cruzetas de madeira mais elaboradas, antropomórficas, pintadas ou lavradas. A documentação foto-



Foto 5. Arquivo Museu Nacional de Etnologia.

gráfica do seu artigo “Mbali art – a case of acculturation” mostra exemplos retirados do seu trabalho em oitenta e quatro cemitérios Mbali que incluem estelas de madeira e de pedra, algumas bastante mais abstractas e estilizadas que os exemplos que aqui usamos.

O processo de imitação da arte funerária ocidental foi marcado pelos túmulos que iam de Lisboa, elaborados por canteiros de nomeada e encomendados pela elite portuguesa mais abastada. Deste modo, os mestres canteiros Ovimbali aprenderam a arte da cantaria, contando-se entre eles a figura do referido Vítor Jamba, célebre por ter trabalhado numa oficina de cantaria, e autor da maioria das obras do cemitério de S. Nicolau. A representação profissional é um dos temas mais fecundos de Vítor Jamba. Num túmulo, um homem ferreiro segura o martelo, bigorna e caneca; noutra, a figura que representa o defunto toca reco-reco e, num terceiro, um homem, tanoeiro, segura o martelo, duas pipas e ferro, e outro conduz um tractor.

As cruzetas dos Ovimbali pareciam ter uma função tripla, relativa à propiciação do espírito do morto, sua identificação e veneração – formas de homenagear a memória do defunto pelos motivos representados de modo conceptual ou realista. As práticas funerárias dos Ovimbali relatadas por Lopes Cardoso mostram a aculturação sofrida por este grupo; apesar da presença de elementos africanos, elas legitimam a referência feita aos Mbali como o “grupo mais aculturado de língua umbundu” (Bastin 1994:47), remetendo sobretudo para as tradições vigentes na cultura portuguesa, nomeadamente no que respeita à sequência ritual e à sua temporalidade (Saraiva 1999:351-2).

Inovação e modernidade nos ritos fúnebres

Pretendeu-se dar alguns apontamentos sobre a extrema variedade do complexo fúnebre em África, e por isso usaram-se exemplos que ocupam lapsos temporais que vão desde o século XVI ao século XX e espaços que se estendem desde a Guiné ao sul de Angola. Os casos aqui citados ilustram a riqueza cultural expressa nos rituais funerários próprios de cada cultura, no sentido atribuído à vida após a morte e à relação com o símbolo máximo dessa transição, a sepultura.

O estudo dos rituais e monumentos fúnebres em África na actualidade pode ser uma via fecunda para se perceber uma série de alterações decorrentes da adaptação de velhas tradições culturais à mudança e a elementos vindos do exterior.

Além dos casos angolanos aqui tratados, outros exemplos inovadores na evolução dos costumes funerários são recorrentes em vários grupos africanos; eles são o testemunho, para lá de um sincretismo cultural afro-europeu, de um dinamismo imaginativo que conduz a soluções que reflectem as adaptações entre as antigas tradições e a modernidade.

No Ghana, são conhecidos os carpinteiros Ashanti, construtores de caixões fantasistas talhados em madeira e pintados de cores exuberantes que lembram brinquedos gigantescos (Beckwith 1994; Burns 1974): em forma de fruto de cacau para um rico plantador; um piloto do Togo escolheu um jacto da KLM; um pescador de crustáceos preferiu uma lagosta; um mecânico de barcos optou por um caixão em forma de motor Yamaha 40, o mesmo tipo de motor que ele tinha no seu barco; a família de um ourives escolheu uma urna com o formato de um caranguejo, símbolo do seu clã; um chefe escolheu uma águia, símbolo de proeminência; uma família de criadores de gado enterrou o seu defunto num caixão em forma de vaca. Apesar de muitos clientes serem cristãos esta ideia apela à antiga tradição africana de enterrar junto com o cadáver os objectos pessoais relacionados com a ocupação do morto. Na mesma linha de orientação simbólica estas estruturas sarcóficas são objecto de libações que asseguram a boa transição para o mundo dos antepassados.

Entre os Akan da Costa do Marfim a representação dos defuntos ocupou sempre um lugar de destaque, sendo conhecidas as suas estatuetas funerárias de terracota (Domowitz 1984). Durante os anos cinquenta quando o aumento dos preços do cacau permitiu excedentes monetários de relevo, surgiram coloridas esculturas em cimento, em tamanho natural, testemunhas de um estatuto social e económico elevado, e que asseguram a boa entrada do defunto no mundo dos antepassados, ao mesmo tempo que a linhagem é imortalizada na memória dos vivos. Os cenários organizados em cada sepultura relacionam o mundo dos vivos e dos mortos: num desses monumentos funerários em Fissa, uma estátua de um carneiro figura ao lado de um leão, como símbolo de virilidade e autoridade real, à semelhança das espadas e bancos reais que também abundam. Os anjos que proliferam nos acrotérios, figuras femininas ou

masculinas de raça branca, lado a lado com estátuas de músicos – nomeadamente tocadores de tambor, elementos importantes em toda a vida social e sobretudo nos funerais –, são um bom exemplo da mistura imagética católica e as concepções de vida dos Akan.

Outros exemplos são conhecidos, sobretudo na África ocidental – nomeadamente entre os Ewe do Ghana (Gilbert 1981) e os Ibíbio da Nigéria (Nicklin 1977) – que sugerem uma transferência do fausto e gastos sumptuosos tradicionais das cerimónias fúnebres para o monumento, significando talvez uma transposição da glorificação da linhagem para a do indivíduo (Eschlimann 1983 in Domowitz 1984) e um crescente ênfase no sucesso individual. Se ser esquecido é pior do que a morte, o monumento funerário é o meio por excelência de preservar a memória do defunto e confirmar o sucesso atingido na vida terrena, para além de funcionar como garante da boa entrada na esfera do além.

Os quatro exemplos angolanos aqui referidos são fruto de uma aculturação de elementos africanos e europeus. Mas parece-nos que esses grupos souberam utilizar os elementos ocidentais e incorporá-los numa estética africana que lhes é própria. Eles podem ser olhados como um retrato da evolução dos monumentos funerários na África ocidental: da originalidade dos antigos monumentos Kibalas ao sincretismo de elementos cristãos e africanos das estelas Solongo e Mbali, dos monumentos dos nobres de Cabinda aos exemplos do Kongo em que se notam as características apontadas para os casos da Costa do Marfim, Ghana e Nigéria: a crescente ênfase posta no sucesso individual e no monumento fúnebre como meio de assegurar a boa passagem para o mundo dos antepassados.

Notas finais: o lugar do enterro e a “boa” morte

Olhados na sua totalidade, os rituais funerários constituem sistemas de circulação de bens entre os vivos e os mortos, e contribuem para o reforço da relação de *continuum* entre os dois mundos. Bloch (1982: 15) refere que a noção de “boa morte” se prende com a necessidade humana de controlar a imprevisibilidade da morte biológica, introduzindo protótipos ideais de situações em que a morte é domesticada e transformada num elemento de uma ordem repetitiva cíclica que resultará, em última instância, em regeneração e reprodução da vida. Focando os vários exemplos antes referidos, nomeadamente o dos Merina e o dos Lugbara, Bloch especifica que, sem o enterro no túmulo comunitário ou junto à casa ancestral, não só se perde uma potencial fonte de regeneração para o grupo, mas a morte do indivíduo é terminal. A ênfase posta no lugar de repouso do corpo morto para que haja uma “boa morte” é evidente. Esta premissa está presente nos casos angolanos acima descritos. O que está subentendido nestas construções do lugar de repouso final são as dinâmicas cerimoniais que presidem à construção do ideal de “boa morte” e da relação entre vivos e mortos.

Os monumentos funerários são projectos empreendedores através do qual se mostra publicamente o prestígio e sucesso económico alcançados. Esse êxito, a concretizar-se, deve ser partilhado com os demais parentes numa lógica de reciprocidade e co-responsabilidade moral (que implica uma ligação com a terra e a família de origem), e que tem consequências nas próprias percepções da morte e do morrer. Os que ascendem (por emigrarem ou, nos casos angolanos, se ocidentalizarem) têm ainda maior obrigação de cuidar dos antepassados, através da realização de determinadas cerimónias para que possam ter uma “boa morte”, e do investimento na sepultura para assim continuar a reproduzir a sua ligação a uma terra.

A partir destes exemplos patentes no trabalho histórico de Jill Dias e da análise dos testemunhos angolanos do período final do colonialismo português (bem como dos outros mencionados, *across space and time*) vemos como, num mundo crescentemente globalizado, os lugares não deixaram de existir; eles continuam a ser produzidos no âmbito da vida social (Olwig 2007). Existe uma homologia entre lugares de pertença e noções de *relatedness* (Carsten 2000), que assume o seu *oximoron* na morte e no morrer (Saraiva e Mapril 2012).

Através da territorialização da morte celebra-se uma união com um lugar onde as pessoas têm os seus parentes, amigos e conhecidos, união essa que é uma vitória sobre a divisão e a separação que a morte implica. De facto, mais importante que o local onde se nasce é aquele onde se é enterrado (Ho 2006).

Retomando a premissa de Bloch sobre a “boa morte” como potencial de regeneração para o grupo, que impede também que a morte de um individuo seja terminal, o que pretendemos aqui mostrar é a forma como, a noção de *relatedness* actua na construção das dinâmicas telúricas de todo esse processo. Temos aqui presente uma intensa relação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, entre os quais circulam também bens simbólicos e espíritos, e se cumprem deveres que os vivos têm para com os espíritos dos defuntos. Estas dinâmicas reenviam mais uma vez à noção de *relatedness*, na medida em que a “comunidade” existe na intersecção entre o mundo dos vivos e dos mortos. Isto é, estas “comunidades” são constituídas por vivos e mortos, e o que se espera dos vivos é assegurar que essa continuidade seja mantida, mesmo que eles próprios estejam longe do seu lugar de origem ou tenham alterado as suas práticas ou simbologias originais.

Ao mesmo tempo, isto revela que a morte de uma pessoa nunca é terminal, e que essa morte funciona como uma verdadeira fonte de regeneração, já que é a própria morte que espoleta a continuidade de todo esse conjunto de relações com o lugar de origem e com o que o indivíduo foi em vida. O colóquio em homenagem a Jill Dias que teve lugar em 2010 e os textos que agora se editam em sua honra são a prova disto, de que ela está viva nas nossas memórias e nos nossos corações.

Bibliografia

- ARIÉS, Philipe, 1983, *Images de l'homme devant la mort*. Paris, Seuil.
- BACH, L., SCHILLER, N. e BLANC, S., 1997, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdão, Gordon and Breach Publishers.
- 1992, "Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration" in *Annals of the New York Academy of Sciences*, n.º 645: 1-24.
- BALANDIER, Georges, 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo – du XVI au XVIII siècle*. Paris, Hachete.
- BALANDIER, Georges e MAQUET, Jacques, 1968, *Dictionnaire des civilisations africaines*. Paris, Jacques Fernand Hazan éditeur.
- BASSANI, Ezio, 1987, "Un cappucino nell'África nera del seicento". *Quaderni Poro* n.º4. Milão, Stampa Sipiell.
- BASTIN, Marie Louise, 1994, *Escultura Angolana. Memorial de Culturas*. Catálogo da exposição realizada no Museu Nacional de Etnologia. Lisboa e Milão, Electa.
- BAUMANN, H. e WESTERMANN, D., 1970, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris, Payot.
- BECKWITH, Carol e FISCHER, Angela, 1994, "Fantasy coffins of Ghana", *National Geographic*, 186 (3): 121-130.
- BLOCH, Maurice, 1971, *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. Londres, Seminar Press.
- BLOCH, Maurice, PARRY, Jonathan (eds.), 1982, *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BURNS, Vivian 1974 "Travel to heaven: fantasy coffins", *African Arts*, VII (2): 24-25.
- CARDOSO, Lopes, 1974, "Mbali art. A case of acculturation", in *In Memoriam A. J. Dias*. Lisboa, Instituto de Alta Cultura, JICU.
- 1963, "A arte Mbali do distrito de Moçâmedes", *Separata do 1.º Encontro de Escritos de Angola*. Sá da Bandeira.
- CARSTEN, Janet, (ed.), 2000, *Cultures of Relatedness: New approaches to the study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.
- De BOECK, Philip, 2009, "Questões de morte: intimidade, violência e produção de conhecimento social por jovens urbanos na R. D. Congo" in A.A.V.V., *Podemos Viver sem o Outro? As Possibilidades e os Limites da Interculturalidade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 75-98
- CAVAZZI, Pe. João António, 1965, *Descrição histórica dos três reinos: Congo, Matamba e Angola*. Vol. I. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- CORREIA, Virgílio, 1918, "Cabeceiras de sepulturas medievas" *Terra Portuguesa*, 4.º Vol., anno 3.º, n.º25-26:20-24.
- DAPPER, D.O., 1989, *Description de L'Afrique. Objets interdits*. Paris, Ed. Dapper.
- DIAS, Jill, 1992, "Os vivos e os mortos", in *África. Nas vésperas do mundo moderno*, Catálogo da exposição realizada no Museu Nacional de Etnologia. Lisboa, Quetzal Editora.
- DOMOWITZ, Susan, MANDIROLA, Renzo, 1984, "Grave monuments in Ivory Coast", *African Arts*, VII (4): 46-52, 96.
- EICHER, Joanne; EREKOSIMA, Tonye, 1987, "Kalabri Funerals: celebration and display", *African Arts*, XXI (1): 38-45, 87.
- ESTERMANN, Carlos, 1983, *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*. *Colectânea de artigos dispersos*, Vols I e II. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- 1961, *Etnografia do Sudoeste de Angola Vol.III*. Lisboa, J.I.U.
- 1960, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, Vols I e II. Lisboa, J.I.U.
- FAIK-NZUJI, Clémentine M., 1993, *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*. Bruxelas, La Renaissance du Livre.
- FRANKOWSKI, Eugenius, 1918, "As cabeceiras de sepultura e as suas transformações", *Terra Portuguesa*, Vol.IV, anno 3.º, n.ºs 25-26: 9-19.
- GABLE, Eric, 2006, "The Funeral and modernity in Manjaco", *Cultural Anthropology*, 21(3): 385-415.

- GEERTZ, C., 1996, "Afterword" em FELD, S., BASSO, K., (eds.) *Senses of Place*. Santa Fé, School of American Research Press: 259-262.
- GHESI, Gert, 1978, *Les derniers africains*. Paris, Arthaud.
- GILBERT, Michelle, 1981 "Ewe funerary sculpture" *African Arts*, XIV (4): 45-46, 88.
- GUERREIRO, Manuel V., 1968, *Bochímanes! Kub de Angola*. Lisboa, J.I.U., Instituto de Investigação Científica de Angola.
- HENRI, Christine e LIBERSKI, Danouta, 1991, *Le deuil et ses rites II. Systèmes de Pensée en Afrique noire*, n.º11. Paris, École Pratique des Hautes Études.
- HERTZ, Robert, 1960, "Contribution to the study of the collective representation of death", in *Death and the right hand*. Glencoe, The Free Press.
- HO, Engseng, 2006, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley, University of California Press.
- LAMPREIA, José, 1963, "Da Morte entre os Brames". *Estudos sobre a Etnologia do Ultramar Português*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, III (102): 181-195.
- LESTAGE, Françoise, 2008, "Apuntes relativos a la repatriación de los cuerpos de los mexicanos fallecidos en Estados Unidos", *Migraciones Internacionales*, Vol. 4, n.º 4: 217-228.
- MAQUET, Jacques, 1962, *Afrique. Les civilisations noires*. Paris, Horizons de France.
- MARTINS, F.A. Oliveira, 1952, *Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens. Diários da Expedição Português ao interior de África-1884*. Vol.II. Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- MOTA, A. Teixeira, 1947, *Inquérito etnográfico*. Bissau, Publicação comemorativa do V Centenário da Descoberta da Guiné.
- NICKLIN, Keith; SALMONS, Jill, 1977 "S.J. Akpan of Nigéria" *African Arts*, XI (1): 30-34.
- OLWIG, K., 2007, *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Durham, Duke University Press.
- PINA CABRAL, João, 1984, "A morte na Antropologia Social", *Análise Social*, Vol. XX: 349-356.
- RODRIGUES, Adriano Vasco, 1968, "Construções bantas de pedra em Angola" *Boletim de Investigação Científica de Angola*, 5 (2).
- SARAIVA, Clara e MAPRIL, José, 2012, "Le lieu de la «bonne mort» pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal", *Revue Européenne des migrations internationales*, 28 (3): 51-70.
- SARAIVA, Clara, 2008, "Transnational migrants and transnational spirits: an African religion in Lisbon", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32 (4): 253-269.
- 2004, "Rituais funerários e concepções da morte na etnia Papel da Guiné-Bissau – Parte II", Soronda, *Revista de Estudos Guineenses*, nova série, n.º 8: 109-133, Bissau, INEP.
- 2003, "Rituais funerários e concepções da morte na etnia Papel da Guiné-Bissau – Parte I", Soronda, *Revista de Estudos Guineenses*, nova série, n.º 6: 179-210, Bissau, INEP.
- 1999, "A propósito da iconologia tumular de Angola", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 18-22: 319-357.
- 1966, "A lavoura na linguagem simbólica dos cemitérios", *O voo do arado*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia Instituto Português dos Museus: 547-557.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1982, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris, Payot.
- 1957, *Anthropologie de la mort*. Paris, Payot.
- URBAIN, Jean-Didier, 1989, *L'archipel des morts*. Paris, Plon.

ANTROPOLOGIA HOJE

MODOS DE PRODUÇÃO DA ETNICIDADE: EMIGRAÇÃO, RITUAL, ETNOGÊNESE

João Leal

*Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Centro em Rede de Investigação em Antropologia*

No artigo “Novas Identidades Africanas em Angola no Contexto do Comércio Atlântico” (Dias 2002), publicado no livro *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros* (Bastos, Almeida & Feldman-Bianco 2002), Jill Dias analisou os impactos que o comércio de escravos e o colonialismo português tiveram nas dinâmicas identitárias das sociedades angolanas e tratou, em particular, do caso dos ambakistas: um grupo cujos membros funcionaram como *brokers* entre os portugueses e várias etnias e reinos africanos. Embora Jill Dias não utilize explicitamente o termo, é possível ver os ambakistas como um novo grupo étnico surgido da interacção entre a sociedade colonial portuguesa e as sociedades angolanas. Nesse sentido, o artigo de Jill Dias pode ser encarado, entre outros aspectos, como uma análise dos processos de etnogéneze dos ambakistas. Como é que nasceu e se consolidou essa identidade ambakista? Como é que emergiram os seus sinais distintivos? São a algumas dessas perguntas – sobre a etnogéneze dos ambakistas – que o artigo responde¹.

Etnicidade e etnogéneze

Este conceito – o conceito de etnogéneze – deu os seus primeiros passos na década de 1970, na sequência de um interesse mais geral da antropologia pelo tema da etnicidade. Frederick Barth (1969) é o nome geralmente retido a este respeito. Trabalhando a partir de ideias sobre identidade e fronteira, Barth olhou para os grupos étnicos como grupos que se vêem a si próprios e são vistos pelos outros como culturalmente distintos: não apenas grupos em si – parafraseando Marx – mas grupos para si, que fundam a sua identidade na consciência que os seus membros têm da sua distintividade cultural. Mas para além de Barth – e por vezes antes dele – outros autores foram importantes na tematização da etnicidade. É o caso de Michael Moer-

¹ Este artigo resulta de dados recolhidos no âmbito dos projectos de investigação “EUA e Brasil. Processos de Transnacionalização da Açorianidade” (2000-2002), financiado pela FCT, pela FLAD e pela Fundação Calouste Gulbenkian e “Ritual, Etnicidade, Transnacionalismo: as Festas do Espírito Santo na América do Norte” (em curso), financiado pela FCT e pela Direcção Regional das Comunidades (Açores). Para a condução da pesquisa no Canadá beneficiei ainda de uma bolsa de licença sabática atribuída pela FCT e contei com a colaboração de Ilda Januário.

man, que em 1965 publicou na *American Anthropologist* o artigo “Ethnic Identification in a Complex Society” (Moerman 1965), sobre os Lue do Sudeste asiático, em que ideias sobre etnicidade, em termos muito similares aos de Barth, eram centrais. É também desse período que datam os trabalhos de Abner Cohen (1974), marcados pela sua visão instrumentalista da etnicidade em cidades multi-étnicas africanas, e o volume *Ethnic Identity*, de Lola Romanucci-Ross e George DeVos (1995 [1975]), que defende uma abordagem psico-cultural da identidade étnica.

Nesse seu novo interesse pelo tema da etnicidade, a antropologia não estava desacompanhada. A sociologia norte-americana das migrações descobria nesse período os limites da ideologia do *melting pot* e ao fazê-lo voltou-se também para o conceito de etnicidade como modo de tematizar essas identidades migrantes teimosas. É muito importante a esse respeito o livro *Beyond the Melting Pot*, de Nathan Glazer e Daniel Moynihan (1963), construído em torno da constatação da persistência e transformações da etnicidade entre descendentes de vários grupos de imigrantes na Nova Iorque dos anos 1960.

É na sequência deste interesse pelo tema da etnicidade que irão ter lugar as primeiras utilizações do conceito de etnogênese. Se o conceito de etnicidade visa falar de grupos cujos membros se vêem a si próprios e são vistos pelos outros como culturalmente distintos, o conceito de etnogênese visa, pelo seu lado, designar o modo como esses grupos se constituíram historicamente. É nesse sentido que o conceito será utilizado pelos antropólogos norte-americanos Stanley Diamond (1974) e Gerald Sider (1976) nas suas reflexões – de inspiração marxista – sobre as lutas etno-políticas de grupos indígenas e de movimentos de libertação nacional.

Comparativamente com o conceito de etnicidade, entretanto, o conceito de etnogênese começará por ter uma carreira mais discreta na antropologia. As razões para tal parecem ser de duas ordens. Por um lado, visando designar processos de natureza histórica, o conceito remava contra a orientação a-histórica então prevacente na antropologia *mainstream*. Por outro lado, as primeiras utilizações do termo etnogênese não originaram uma elaboração aprofundada do conceito. O caso de Diamond é esclarecedor: no seu livro, embora a etnogênese seja definida com um processo contínuo de “criação de grupos culturais” (Diamond 1974: 38), o conceito não é tematizado de forma desenvolvida.

Recentemente, entretanto, ele parece ter ganho uma circulação mais alargada tendo passado a ser frequentemente usado em antropologia para designar um conjunto de processos heterogêneos de emergência e transformação histórica de identidades etno-culturais: desde a formação de novas etnias em situações coloniais a processos de renascimento étnico, passando pela emergência de novas identidades étnicas em resultado de processos de segmentação e fusão de grupos étnicos. A importância dos trabalhos de Eugeen Roosens (1989) e de João Pacheco de Oliveira (1994) – que propõe a substituição do conceito de etnogênese pelo conceito/ metáfora de “viagem da volta” – deve, em particular, ser sublinhada.

Desta lista – provisória – de processos de etnogéne se fazem parte as etnicidades migrantes contemporâneas (cf. Roosens 1989) ou, se se preferir, a formação de novas sociabilidades e identidades – de tipo étnico – resultantes de processos de migração. Os migrantes, antes de partirem, são cidadãos de um determinado país e membros de uma determinada comunidade local. Ao migrarem – sem que isso signifique em muito casos que percam essas suas referências identitárias – etnicizam-se, isto é, acrescentam a essas referências uma nova condição social e cultural, que a antropologia tem analisado com recurso ao conceito de etnicidade.

São justamente esses processos de etnicização que é possível analisar sob o prisma do conceito de etnogéne se. Estes processos são – no caso das etnicidades migrantes – mal conhecidos: de uma forma geral, os antropólogos constata m que a etnicidade está lá e tratam de ver como é que funciona, até que ponto é operativa, se com ela se descrevem grupos – e que tipo de grupos – ou categorias (cf. Brubaker 2002) e assim sucessivamente. Mas a dimensão histórica, etnogenética, dessas identidades fica frequentemente de fora.

O meu objectivo neste artigo – pedindo emprestadas as preocupações de Jill Dias com a etnogéne se dos ambakistas – é justamente resgatar essa dimensão histórica da etnicidade em contextos migratórios. O meu foco será no papel que a religião em geral e o ritual em particular desempenham nesses processos de etnogéne se. Não se trata de considerá-los como meros espelhos (ou reflexos, ou indicadores) da etnicidade – como sucede em muita literatura – mas como instrumentos que as pessoas utilizam activamente na construção dessas novas sociabilidades e identidades etno-culturais. Adaptando uma formulação de Eduardo Viveiros de Castro (2007: 152), não se trata tanto de falar do papel constativo da religião e do ritual mas de sublinhar o seu papel performativo.

Festas do Espírito Santo e etnogéne se 1

Abordarei a relação entre religião, ritual e etnogéne se a partir de dados da minha pesquisa, que se tem debruçado sobre as Festas do Espírito Santo. Essa pesquisa começou por se centrar nos Açores – onde as festas são um ritual central na cultura local – mas depois estendeu-se às viagens das Festas do Espírito Santo. De facto, tendo surgido em Portugal continental no século XIV, as festas viajaram depois, no decurso do século XV, para os arquipélagos atlânticos dos Açores e da Madeira e, a partir do século XVII, tanto a partir de Portugal Continental como dos Açores, migraram para o Brasil onde têm hoje uma presença forte em estados como o Maranhão, Goiás, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, Santa Catarina ou Rio Grande do Sul. Mais recentemente – no decurso dos séculos XIX e XX – viajaram também, a partir dos Açores, para a América do Norte, onde foram recriadas por emigrantes açorianos.

É justamente a partir destas viagens mais recentes das Festas do Espírito Santo para a América do Norte – em particular para os Estados Unidos da América (EUA) e Canadá – que se organiza este artigo.

Para começar, é importante fornecer alguns dados sobre a emigração açoriana para estes dois países. Nos EUA a emigração açoriana desenvolveu-se em duas grandes vagas e para duas áreas principais. Essas duas vagas ocorreram entre 1870 e 1930, quando a Grande Depressão interrompeu a emigração europeia para os EUA, e entre 1960 e 1980. Quanto às áreas principais de fixação dos emigrantes, foram a Califórnia e a Nova Inglaterra (estados de Massachusetts e Rhode Island). Em resultado, existem hoje em dia nos EUA cerca de 1,4 milhões de pessoas que declaram nos censos norte-americanos serem de “Portuguese ancestry”, 90% dos quais são de origem açoriana. Quanto ao Canadá, trata-se de uma emigração mais recente e que se desenvolveu entre o final dos anos 1950 e os anos 1980. Os primeiros destinos dos migrantes incluíam áreas rurais e actividades como o trabalho assalariado na construção de linhas férreas. Entretanto, no decurso dos anos 1960 irá ocorrer uma gradual concentração dos emigrantes em algumas grandes cidades canadianas, com destaque para Toronto, Montreal e Vancouver. Em resultado destes movimentos migratórios vivem hoje no Canadá cerca de 360.000 luso-canadianos, 75% dos quais de origem açoriana.

Quanto às Festas do Espírito Santo nestes dois países: é muito forte e sistemática a sua presença nas comunidades açorianas. É muito forte: o número total de festas está estimado em cerca de 230, 100 das quais na Califórnia, 70 na Nova Inglaterra e 60 no Canadá.² E é também muito sistemática: as festas possuem uma aderência quase total em relação à geografia da emigração açoriana na América do Norte. Se se quiser encontrar açorianos na América do Norte, um bom método é – adoptando e adaptando uma formulação conhecida de George Marcus (1998) – “follow the ritual” (neste caso seguir a festa).

Esta aderência quase total das Festas do Espírito Santo em relação à geografia da emigração açoriana resulta do papel central que elas tiveram nos modos de produção da etnicidade açoriana na América do Norte. Resulta do seu papel etnogenético.

Esse papel pode ser surpreendido, antes do mais, a partir dos dados disponíveis sobre a sua implantação e desenvolvimento. O caso da Califórnia é elucidativo.³ Aí, a primeira festa realiza-se em 1870, isto é, logo no início da emigração açoriana para a Califórnia. Depois, o surgimento das festas vai acompanhar o crescimento das comunidades açorianas na Califórnia, de tal modo que na viragem do século já existiam 26 Festas, organizadas por irmandades constituídas expressamente para o efeito e dispendo em muitos casos de instalações próprias – conhecidas sob a designação genérica de *halls* – para a realização da festa. Esta linha de cres-

² Além dos EUA e do Canadá existem também Festas do Espírito Santo no Hawaii e na Bermuda. Sobre as festas no Hawaii cf. Starkey 2010.

³ Os dados referentes às Festas do Espírito Santo na Califórnia foram retirados de Goulart 2002.



San José, EUA, 2010. © Leal

cimento continuado das festas vai manter-se pelo século XX adentro, de tal modo que nas vésperas da II Guerra Mundial, era de 120 o número total de irmandades e Festas do Espírito Santo existentes na Califórnia. A seguir à II Guerra Mundial – em consequência da crescente assimilação dos açorianos à sociedade e cultura norte-americanas – algumas dessas festas e irmandades foram descontinuadas e esboçou-se um processo de declínio. Mas este processo foi invertido – numa confirmação suplementar do papel etnogenético das festas – com a chegada, a partir dos anos 1960, da segunda vaga migratória. Novas festas e irmandades foram criadas e muitas das fundadas durante a primeira vaga migratória foram revitalizadas. O padrão é portanto recorrente: à medida que grupos mais ou menos significativos de açorianos se vão estabelecendo surgem com alguma rapidez Festas do Espírito Santo.

Para a Nova Inglaterra não é ainda possível dispor de dados tão completos como os disponíveis para a Califórnia. Mas a informação já reunida sugere o mesmo padrão. As primeiras festas aparecem no final do século XIX e à medida que mais emigrantes se estabelecem novas festas vão surgindo. Embora os dados existentes não permitam ainda medir a extensão de um eventual movimento de declínio das festas na sequência da II Guerra Mundial, é em contrapartida seguro que a chegada da segunda vaga migratória vai determinar – como na Califórnia – o surgimento de novas festas e de novas irmandades.



Santa Cruz, Toronto, Canadá, 2008. © Leal

Para o Canadá, em particular para Toronto, os dados voltam a ser mais seguros e sugerem mais uma vez a centralidade das Festas do Espírito Santo nos modos de produção da etnicidade açoriana. Aí, as festas parecem acompanhar o movimento de fixação dos açorianos em Toronto, que se torna mais consistente no decurso dos anos 1960. A primeira festa data de 1966 e surge ao mesmo tempo que a primeira paróquia portuguesa, na área onde era então maior a concentração de açorianos. No decurso dos anos 1970, à medida que chegam mais emigrantes, os açorianos ir-se-ão estabelecer ao longo da famosa Dundas Street e o que é significativo é o modo como essa expansão foi acompanhada de um duplo movimento: fundação de mais paróquias portuguesas e – antes, ou simultaneamente, ou logo depois – surgimento de Festas do Espírito Santo.

Este processo de recriação das Festas do Espírito Santo é formatado antes do mais de acordo com uma dimensão religiosa. De facto, as festas são centrais no tipo específico de catolicismo dominante nos Açores e uma das preocupações principais dos emigrantes, à medida que se estabeleceram na América do Norte, foi a de produzir os contextos rituais – as Festas do Espírito Santo – no quadro dos quais se pudesse exprimir esse tipo específico de catolicismo, assente na importância do Espírito Santo, na promessa, no gasto alimentar como forma de homenagear a divindade, etc.⁴

⁴ Uma análise mais detalhada da dimensão religiosa das Festas do Espírito Santo pode encontrar-se em Leal 1994: 65-75.

Mas – e este é o ponto que interessa para o argumento deste artigo – este movimento de criação das Festas do Espírito Santo operou também como um importante instrumento dos modos de produção da etnicidade açoriana na América do Norte. A este respeito podemos começar por adoptar uma perspectiva barthiana. Para Frederick Barth, como referi no início, um grupo étnico é um grupo cujos membros se vêem a si próprios e são vistos pelos outros como culturalmente distintos. As Festas do Espírito Santo podem ser vistas, no interior deste quadro de análise, como o mais importante instrumento de construção deste sentido de distintividade cultural sobre a qual repousa a etnicidade açoriana na América do Norte.

Esse processo de construção de distintividade cultural fez-se pelo menos a dois níveis. Um primeiro teve que ver com a celebração do ritual em si. O conjunto articulado de soluções rituais que integram as Festas do Espírito Santo – a coroa, as sopas, os pães de massa sovada, as domingas, as pensões, os cortejos, as *queens* – são de facto e antes do mais a expressão visível de uma herança cultural que é vista como exclusivamente açoriana. A simples realização das festas afirma isso mesmo. Elas tornaram-se nessa medida no emblema identitário por excelência da etnicidade açoriana na América do Norte.

Um segundo nível de construção dessa distintividade cultural tem pelo seu lado que ver com os valores e concepções culturalmente mais densas a que as festas se encontram associadas, ligados ao modo como são pensadas na cultura açoriana as relações dos homens (e das mulheres) com a divindade ou as relações dos homens (e das mulheres) entre si. Ideias sobre reciprocidade, sobre maneiras de construção da proximidade social, sobre género ou sobre o modo de imbricar os deuses na vida dos homens (e das mulheres) são aqui decisivas. São essas concepções – que fazem dos açorianos na América do Norte americanos ou canadianos diferentes – que as Festas do Espírito Santo, de algum modo, põem em relevo e actualizam.

Mas não se trata apenas disso. O modelo barthiano de análise da etnicidade tem-nos obrigado – e penso que bem – a pensar em etnicidade do ponto de vista da identidade. Mas a etnicidade não se reduz a essa dimensão. Ela é também indissociável do modo como por seu intermédio se formam contextos de sociabilidade que justamente podemos designar como étnicos, uns mais regulares, outros mais efémeros, uns mais alargados, outros mais restritos, mas em que o que é importante é estar e relacionar-se com co-étnicos. É essa lógica que conduz à emergência de enclaves emigrantes ou à formação de igrejas e clubes étnicos.⁵ E é também essa lógica que está subjacente ao movimento de criação e desenvolvimento de Festas do Espírito Santo. As festas em si – que em muitos casos se estendem por um período longo e envolvem a participação de centenas de pessoas – produziram, de facto, os primeiros

⁵ Sobre igrejas étnicas, cf. Ebaugh & Chafetz 2000; sobre clubes étnicos ver por exemplo, Moya 2005, Fitzgerald 2008.

contextos alargados de sociabilidade étnica entre os emigrantes açorianos. Mais do que isso: a criação de festas foi indissociável – como referi antes – da fundação de irmandades que, desde muito cedo, começaram a ter instalações próprias. Ora, essas instalações transformaram-se rapidamente em pólos de agregação regular dos emigrantes residentes numa determinada localidade (ou bairro) ou oriundos de uma determinada ilha (ou freguesia) dos Açores. As irmandades – até por razões práticas relacionadas com necessidade de obtenção de fundos – começaram também a organizar actividades regulares ao longo do ano (jantares, matanças do porco, celebração de outras festas portuguesas ou norte-americanas, iniciativas culturais) que proporcionaram ocasiões suplementares de sociabilidade étnica. As suas instalações começaram ainda a ser alugadas para *showers*, casamentos e baptizados organizados por membros da comunidade e cuja audiência é fundamentalmente açoriana.⁶ Isto é, foi em larga medida em torno das irmandades do Espírito Santo que foram sendo sucessivamente produzidos contextos de sociabilidade étnica que permitiram que – numa determinada área ou localidade – os açorianos se vissem como um grupo (étnico). Quando se fala de comunidades açorianas nos EUA ou no Canadá é do somatório desses grupos que estamos a falar e esses grupos foram em larga medida produzidos historicamente – e continuam a ser (re)produzidos no presente – pelas irmandades e pelas Festas do Espírito Santo.

Isto é, quer encaremos a etnicidade à maneira de Barth, quer revalorizemos a sua dimensão social, somos de qualquer forma confrontados com a importância das Festas do Espírito Santo nos seus modos de produção. Posto de outra forma, a etnogénesis açoriana na América do Norte – o modo como os açorianos se transformaram num grupo étnico – é, não só, indissociável das festas, como é activamente produzida por elas. Queria insistir sobre esse ponto: continuamos frequentemente – provavelmente de modo involuntário – a ver o ritual e a religião como uma espécie de reflexo da sociedade. É o contrário que é verdadeiro: são a religião e o ritual que produzem sociedade. O seu papel a esse respeito – regressando à formulação de Viveiros de Castro que citei de há pouco – não é passivamente constativo mas activamente performativo. Voltarei a este assunto no final.

Festas do Espírito Santo e etnogénesis 2

Uma vez estabelecido este vínculo entre Festas do Espírito Santo e etnicidade açoriana, os seus destinos ficaram indissolúvelmente ligados. Gostaria de dar dois ou três exemplos.

⁶ Em Toronto, a situação é ligeiramente diferente até porque as festas são organizadas no quadro das igrejas portuguesas. Mas, mesmo aí, as irmandades do Espírito Santo organizam actividades mais ou menos regulares ao longo do ano, garantindo deste modo um interface significativo com as comunidades açorianas.



Grandes Festas do Divino Espírito Santo de Fall River, EUA, 2000. © Leal

O primeiro refere-se às Grandes Festas do Divino Espírito Santo de Fall River (Massachusetts), que se realizam todos os anos no último fim-de-semana de Agosto (cf. Leal 2011). Como foi sublinhado antes, a criação e a realização de Festas do Espírito Santo na América do Norte obedece a uma lógica de tipo segmentar, ancorada ora na terra de origem, ora na terra de acolhimento. Isto quer dizer que as irmandades e festas do Espírito Santo são organizadas ora por naturais de uma determinada ilha (ou freguesia) dos Açores, ora por açorianos residentes numa determinada localidade (ou bairro) na América do Norte. Frequentemente, de resto, estes dois critérios cruzam-se e as festas são organizadas por açorianos naturais de uma determinada ilha residentes numa determinada área dos EUA (ou do Canadá).⁷ Esta lógica segmentar é encarada negativamente por algumas lideranças e activistas, que lamentam as dificuldades em ultrapassar aquilo que classificam como sendo o carácter paroquialista das comunidades açorianas. Um tal facto seria em particular responsável pelas dificuldades de afirmação política dos açorianos (ou mais genericamente dos luso-americanos). Significativamente algumas tentativas de construir as comunidades açorianas como um grupo “unificado” têm passado justamente pelas Festas do Espírito Santo. É neste ponto que entram as Grandes Festas de Fall River. Usualmente considerada como uma das maiores festas portuguesas fora

⁷ É o caso das Festas do Espírito Santo organizadas por emigrantes originários da Ilha de Santa Maria na Nova Inglaterra: cf. Leal 2009a, 2009b, 2010.

de Portugal, elas possuem desde o seu início uma ambição federadora e unificadora que se traduz não apenas no carácter alargado da sua audiência mas também no modo como se abrem à participação das diferentes organizações açorianas (e também continentais) da Nova Inglaterra. Essa sua vocação expressa-se de forma particularmente relevante em dois eventos centrais: o cortejo etnográfico, que junta carros alegóricos preparados por dezenas de organizações luso-americanas; e o cortejo da coroação, que reúne dezenas de irmandades do Espírito Santo da Nova Inglaterra. Procurei demonstrar noutra lugar (Leal 2010) o modo como as Grandes Festas procuram deste modo produzir, por cima da etnicidade segmentada das comunidades açorianas, o grupo étnico açoriano como uma espécie de comunidade imaginada (Anderson 1991): um grupo de pessoas que – embora não se conhecendo nem tenham ouvido falar umas das outras – podem pensar-se como estando ligadas entre si por um laço que pressupõe algum tipo de proximidade social, embora imaginada (Leal 2010: 308). O que é relevante para o argumento deste artigo é que esse trabalho ritual de produção da comunidade étnica açoriana como comunidade imaginada se coloca sob o signo do Espírito Santo. É porque as festas se revelaram eficazes na produção da miríade de grupos que compõem, por baixo, a etnicidade açoriana que elas puderam ser pensadas como um instrumento eficaz de produção, a partir de cima, do grupo étnico açoriano como comunidade (imaginada) unificada.

O segundo exemplo prende-se com as movimentações, internas aos EUA, de grupos de açorianos que se começaram por estabelecer na Califórnia e na Nova Inglaterra. De facto, nas últimas décadas tem-se assistido a um movimento gradual de deslocação dos açorianos para outros estados norte-americanos. Da Califórnia, os açorianos têm-se deslocado para estados próximos como Idaho (Matos, Hernani 2010) ou Colorado (Bettencourt 2010). E na Nova Inglaterra, o novo destino dos emigrantes açorianos – sobretudo aposentados – é a Florida (Phelan 2010). Em todos esses estados, logo após a chegada das primeiras famílias açorianas foram criadas Festas do Espírito Santo e foi em seu torno que se organizaram estas comunidades étnicas emergentes.

Finalmente, o terceiro exemplo tem que ver com os processos de revitalização das Festas do Espírito Santo por descendentes de emigrantes açorianos de terceira e quarta geração. Em muitas localidades da Nova Inglaterra, a par de Festas do Espírito Santo reanimadas pela segunda vaga migratória, algumas festas fundadas durante a primeira vaga migratória entraram, no decurso dos anos 1950, em declínio e desapareceram. Mas com a emergência de uma etnicidade simbólica (Ganz 1966) ao nível da terceira e quarta geração algumas delas têm vindo a ser recriadas, como em Newport ou em Smithsfield. Neste caso, as festas, mais usualmente associadas à produção de contextos fortes de etnicidade, tornam-se em instrumentos importantes de redescoberta e celebração de modalidades mais soltas de identificação étnica.

Isto é, ligadas desde o início da emigração para os EUA aos modos de produção da etnicidade açoriana, as Festas do Espírito Santo continuam a manter no presente essa sua capaci-

dade para criar etnicidade, acompanhando não só os seus avanços mas também as suas transformações, incertezas e hesitações e ainda os seus recuos e eventual declínio. De facto, um dos índices mais seguros do declínio da etnicidade açoriana é o declínio das Festas do Espírito Santo. Quando estas deixam de ter lugar é a própria produção da etnicidade açoriana que fica em causa. Foi o que se passou na Califórnia com a descontinuação de muitas irmandades e Festas do Espírito Santo no Pós II Guerra Mundial. E é eventualmente o que se poderá vir a passar em Toronto, onde muitas festas têm uma audiência envelhecida e apresentam sérias dificuldades em chegar à segunda geração. Aí, o eventual fim da festa significará o cancelamento do mecanismo ritual de produção da etnicidade açoriana.

Ritual, grupos, etnogéne

É sobre a importância deste vínculo entre ritual e etnogéne, entre ritual e produção de formas sociais, étnicas ou não, que queria insistir.

A antropologia deve a Durkheim (1912) algumas bases importantes para uma reflexão sobre a relação entre o ritual e as formas do social. É sua de facto a primeira teoria antropológica moderna sobre a festa, formulada – na parte final de *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* – em torno do *corrobbori* australiano. Mas Durkheim oscilou a esse respeito entre duas formulações: uma, dominante, que vê o ritual como reflexo passivo do social – posição mais tarde radicalizada pelo funcionalismo britânico – e outra, em plano mais secundário, que olha para o ritual como lugar a partir do qual o social é produzido. O que é sugerido pelos dados que apresentei é que esta segunda formulação – mais próxima das ideias da antropologia da performance – é a mais empiricamente adequada e a mais teoricamente produtiva. E o que ela pressupõe é uma visão mais complexa do ritual, visto já não como mero ornamento – mais ou menos vistoso, mais ou menos reiterativo – do social mas como lugar estratégico para a emergência mesma de colectivos, étnicos ou outros. Este é um ponto: o ritual não é meramente reiterativo, mas efectivamente criativo.

O segundo ponto tem a ver com a natureza desses colectivos que o ritual produz. Regressando a Durkheim, sabemos como ele – e depois dele, uma grande parte da antropologia social de inspiração durkheimiana – tinha (e em muitos caso ainda tem) uma concepção demasiado simplificadora da ideia de grupo social: uma entidade relativamente coesa, homogénea, indiferenciada: demasiado plana. Ora o que a ênfase no ritual como lugar a partir do qual os colectivos são produzidos permite é uma visão mais complexa da sua natureza e das suas volumetrias. Uma festa – e em particular as Festas do Espírito Santo – envolve(m) vários actores: quem fez a promessa, os organizadores, as pessoas que auxiliam de forma mais directa na realização da festa, as pessoas que assistem ao ritual no seu conjunto, as pessoas que vão só neste

ou naquele momento da festa. A razão por que as pessoas se envolvem com a festa é também variável: devoção, sociabilidade, envolvimento com a estética do ritual, gosto pelo seu lado de espectáculo, etc..

Isto para dizer o quê? Que o grupo que o ritual produz – onde as pessoas estão de várias maneiras – é tudo menos homogéneo e comporta vários tipos de adesão, desde a identificação forte ao envolvimento mais distante passando pela indiferença moderada. Ou seja: o ritual produz, de facto, grupos; mas esses grupos não são grupos estáveis e dados de uma vez por todas mas grupos instáveis, oscilantes; não são grupos fechados mas grupos de onde se entra e sai ou onde se pode estar de forma distraída ou hesitante, ou – inversamente – de forma vibrante e comprometida. Exactamente como as pessoas estão numa festa: que tem momentos altos e refluxos, pausas e acelerações de ritmo, onde há vários tipos de participantes e várias audiências e onde se pode estar de acordo com modos de envolvimento e estados de espírito diferentes.

Não se trata portanto só de constatar a importância do ritual na produção do social mas – na linha das reflexões de Latour (2005) ou Brubaker (2002) sobre o tema – de constatar a natureza heterogénea e complexa do social assim produzido. Como diria Brubaker, mais do que grupos, um ritual produz sobretudo “groupness”.

Festas do Espírito Santo em Angola?

Se Jill Dias tivesse continuado connosco talvez pudesse contribuir para uma discussão mais aprofundada destes pontos. Do seu artigo “Novas Identidades Africanas em Angola no Contexto do Comércio Atlântico” retive sobretudo o modo como ele nos coloca perante a importância de processos de etnogénesis. Mas esse é apenas um momento da história dos ambakistas tal como Jill Dias a contou. De facto, o seu artigo trata – mais genericamente – do carácter mutável das identidades, ponto ao qual ela repetidamente volta. Por isso, mas também pelo seu persistente interesse numa antropologia em permanente diálogo com a história, capaz de surpreender mutações, pontos de viragem, acelerações, pausas e hesitações, Jill Dias teria certamente uma palavra importante a dizer sobre estes pontos. Criticaria, faria sugestões, proporia novos caminhos.

Essa sua intervenção seria tanto mais bem-vinda quanto Angola – lugar preferencial da pesquisa de Jill Dias – poderia ser introduzida nessa discussão. Quando refiro a alguém – para ilustrar o carácter por vezes paradoxal das viagens das Festas do Espírito Santo – que também houve Festas do Espírito Santo em Angola, encontro frequentemente um sorriso de incredulidade. Foi também essa a minha reacção quando me falaram pela primeira vez disso. Mas sim, também houve Festas do Espírito Santo em Angola, designadamente em São Jorge do

Katófe.⁸ Aí estabeleceu-se um pequeno núcleo de colonos açorianos e, de acordo com a importância das Festas do Espírito Santo nos modos de produção da etnicidade açoriana, foi criada – nos anos 1950 – uma festa. Segundo um dos seus fundadores,

Em 1951, aproximando-se o Domingo de Pentecostes e o Domingo da Trindade, pensaram os nossos açor-angolanos implantar no Katófe, a sua maior tradição religiosa açoriana – as Festas do Divino Espírito Santo! Assim, combinaram juntar-se numa casa devoluta – na margem direita do rio Katófe, que se destinava a futura habitação de João de Oliveira (...) No Domingo de Pentecostes, foi celebrada Missa Solene, por um dos missionários da Missão da Kibala – Padre Seabra Marques, seguindo-se uma curta Procissão em volta da casa. E logo o Jantar festivo, como era da Tradição, seguindo-se um alegre convívio, e vivência passadas no Outro Lado do Mar... E, logo ali ficou combinado que a Tradição se repetiria nos futuros anos (Matos 2010: 85-86).

Entretanto, com a descolonização, a festa terminou. Mas a sua história não acabou aqui. Uma das famílias açorianas residentes no Kátufe fugiu pela Namíbia, levando consigo a coroa do Espírito Santo que, no decurso do itinerário da fuga, foi usada como uma espécie de protecção espiritual. Uma das filhas dos fundadores da festa relata assim o sucedido:

Após a perigosa fuga através do sul de Angola até à Namíbia, sei que os meus pais se “agarraram” à devoção pelo Espírito Santo para poderem enfrentar e sobreviver à tragédia do fim de uma vida de trinta anos numa terra que eles fizeram sua e que amaram sem limites. E, que deixou marcas profundas sobretudo no meu pai, que nunca mais conseguiu falar de Angola sem chorar, dizia: “Eu de Angola, trouxe a maior riqueza do mundo, a minha mulher e as minhas seis filhas todas vivas e sem nenhuma ser violada” (Manuela Aguiar in Matos 2010: 90).

Depois, essa família veio para a Califórnia e é lá que a coroa se encontra agora. Sem ela, reiterou-me pessoalmente uma das filhas dessa família, a fuga teria sido impossível. Comovente e improvável, esta história talvez interessasse a Jill Dias e sobre ela seria importante ter o seu ponto de vista. Na impossibilidade de isso acontecer, resta-nos reter uma das lições principais da sua obra: a de que a antropologia contemporânea não tem outro remédio senão ser histórica e tem que ter, nessa medida, a capacidade de, a partir do presente etnográfico, trabalhar com os múltiplos tempos de que a realidade é feita. O seu compromisso é também um compromisso com as genealogias do presente. Michel-Rolph Trouillot (2003) fala do modelo

⁸ Segundo Vicente Matos, teriam sido também fundadas Festas do Espírito Santo “na Cela, Pambangala, S. Jorge do Kubango (Vila Nova – Huambo) e no Kuanhama (Sul)” (Matos 2010: 84).

da etnografia clássica como sendo um modelo assente na equação um observador/ um espaço/ um tempo. Com Jill Dias podemos (re)aprender a necessidade de trabalhar com vários tempos. Não se trata de ter uma rápida secção histórica – tipo “para não dizerem que não falei de história” – nos artigos e livros que escrevemos e nas pesquisas que conduzimos. Trata-se de perceber que os nossos “objectos de estudo” têm uma radical dimensão histórica, sem a qual compreendemos apenas metade da história que eles nos contam. É isso que nos ensina o conceito de etnogénesis. Não é a mesma coisa dizer que a etnicidade açoriana na América do Norte se organiza em torno das Festas do Espírito Santo ou dizer – mais radicalmente – que as Festas do Espírito Santo foram, desde o princípio, o instrumento central dos modos de produção dessa etnicidade. Creio que compreendem a diferença: a Jill certamente que compreenderia.

Bibliografia

- ANDERSON, Benedict, 1991 (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, Verso.
- BARTH, Frederick, 1969, “Introduction”, Barth, F. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Bergen-Oslo, Universitets Forlaget, London, George Allen & Unwin, 9-38.
- BASTOS, Cristiana, Miguel Vale Almeida & Bela Feldman-Bianco, 2002, *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa, Imprensa das Ciências Sociais.
- BETTENCOURT, John, 2010, “The Founding and History of D.E.S. of Colorado Springs”, *Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo*. San Jose CA, Portuguese Heritage Publications of California, 359-362 (e-book).
- BRUBAKER, Rogers, 2002, “Ethnicity Without Groups”, *Archives Européennes de Sociologie* XLIII (2), 163-189.
- CASTRO, Eduardo Viveiros, 2008, *Encontros. Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial.
- COHEN, Abner, 1974, “Introduction: The Lesson of Ethnicity”, Cohen, A. (ed.), *Urban Ethnicity*. London, Tavistock Publications, IX-XXIV.
- DIAS, Jill, 2002, “Novas Identidades Africanas em Angola no Contexto do Comércio Atlântico”, Bastos, C., M. V. Almeida & B. Feldman-Bianco (eds.), *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa, Imprensa das Ciências Sociais, 293-320.
- DIAMOND, Stanley, 1974, *In Search of the Primitive*. New Brunswick, Transaction-Datton.
- DURKHEIM, Émile, 1912, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Alcan.
- EBAUGH, Helen Rose & Janet Chafetz, 2000, *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrated Congregations*. Walnut Creek, Altamira Press.
- FITZGERALD, David, 2008, “Colonies of the Little Motherland: Membership, Space and Time in Mexican Migrant Hometown Associations”, *Comparative Studies in Society and History* 50 (1), 145-169.
- GANS, Herbert, 1996 (1979), “Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultures in America”, Sollos, W. (ed.), *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*. London, Mac Millan Press, 425 -459.
- GLAZER, Nathan & Daniel Moynihan, 1963, *Beyond the Melting Pot*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- GOULART, Tony (ed.), 2002, *Holy Ghost Festas. A Historic Perspective of the Portuguese in California*. San Jose CA, Portuguese Chamber of Commerce.

- LATOUR, Bruno, 2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- LEAL, João, 2011, *Azorean Identity in Brazil and the United States: Arguments about History, Culture and Transnational Connections*. Dartmouth MA, Tagus Press – University of Massachusetts (Dartmouth).
- 2010, “O Espírito Santo e a Etnicidade Açoriana nos EUA”, *Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo*. San Jose CA, Portuguese Heritage Publications of California, 299-310 (e-book).
- 2009a, “Rituais em Trânsito: Festas do Espírito Santo, Transnacionalidade, Etnicidade”, *Jorge Crespo. Estudos em Homenagem*. Lisboa, Sem Luz, 57- 80.
- 2009b, “Travelling Rituals. Azorean Holy Ghost Festivals in Southeastern New England”, Holton, K. & A. Klimt (eds.), *Community, Culture and the Makings of Identity. Portuguese-Americans Along the Eastern Seaboard*. Dartmouth MA, University of Massachusetts (Dartmouth) – Center for Portuguese Studies and Culture, 127-144.
- 1994, *As Festas do Espírito Santo nos Açores. Um Estudo de Antropologia Social*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- MARCUS, George, 1998 (1995), “Ethnography in/ of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, *Ethnography Through Thick & Thin*. Princeton NJ, Princeton University Press, 79-104.
- MATOS, Hernani, 2010, “As Festas do Espírito Santo em Idaho”, *Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo*. San Jose CA, Portuguese Heritage Publications of California, 355-358 (e-book).
- MATOS, Vicente, 2010, “As Festas do Espírito Santo em São Jorge do Kátöfe”, *Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo*. San Jose CA, Portuguese Heritage Publications of California, 83-90 (e-book).
- MOERMAN, Michael, 1965, “Ethnic Identification in a Complex Society. Who are the Lue?”, *American Anthropologist* 67, 1215-1230.
- MOYA, Jose, 2005, “Immigrants and Associations: A Global and Historical Perspective”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (5), 833-864.
- OLIVEIRA, João Pacheco de, 2004, “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”, Oliveira, J. P. (ed.), *A Viagem de Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa/ LACED, 13-42.
- PHELAN, Angelina, 2010, “The Holy Ghost Discovers Florida”. *Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo*. San Jose CA, Portuguese Heritage Publications of California, 332-354 (e-book).
- ROMANUCCI-ROSS, Lola & George DeVOS (eds.), 1995 (1975), *Ethnic Identity. Creation, Conflict and Accommodation*. Walnut Creek, Altamira Press.
- ROOSENS, Eugene, 1989, *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. Newbury Park, Sage Publications.
- SIDER, Gerald, 1976, “Lumbee Indian Cultural Nationalism and Ethnogenesis”, *Dialectical Anthropology* 1, 161-172.
- STARKEY, Evelyn B. 2010, “Irmandade do Espírito Santo da Santíssima Trindade. Brotherhood of Punchbowl Holy Ghost Honolulu”, *Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo*. San Jose CA, Portuguese Heritage Publications of California, 405-408 (e-book).
- TROUILLOT, Michel-Rolph, 2003, *Global Transformations. Anthropology of the Modern World*. New York, Palgrave.

TESOUROS ESCONDIDOS NUM PEQUENO ARTIGO: “FAMINE AND DISEASE IN THE HISTORY OF ANGOLA (C.1830-1930)”, DE JILL R. DIAS.¹

Cristiana Bastos

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

Um repositório de tesouros escondidos – assim vejo o artigo de Jill Dias “Famine and Disease in the History of Angola c. 1830-1930”, publicado em 1981 no *Journal of African History*. “Escondidos” talvez não seja o melhor termo, já que os tesouros estão lá, livres e fáceis de encontrar para quem se dispuser a ler o texto com a atenção que merece: estão à vista, a cada página, nos parágrafos e nas quase duzentas notas com que a autora vai dando prova da pesquisa empírica, ajudando o leitor a navegar no argumento e a contextualizar o que tem diante de si. São pequenas preciosidades que permitem ir mais longe nos caminhos do pensamento crítico, da problematização e do conhecimento, não apenas da história de Angola, – o que de si seria já precioso, de tanto que está ainda por fazer – mas também das complexas relações entre os vários registos do social e do material e de algumas das suas mais visíveis interfaces, a fome e as doenças epidémicas. Para sublinhar a antevisão que marca este artigo, lembremos que só em finais do século XX vieram estes temas para o centro das agendas de pesquisa na antropologia,² embora a saúde pública há muito assinalasse que fome e epidemias são a expressão física das desigualdades sociais.³

Só tenho pena de não poder já discutir aspectos deste texto com a autora, de não o ter feito quando podia, ou teria podido, assim o deixasse a máquina trituradora do tempo aca-

¹ Este texto foi originalmente apresentado no colóquio de homenagem a Jill Dias, *As Lições de Jill*, que decorreu na Fundação Calouste Gulbenkian em 14-15 de fevereiro de 2011. Agradeço às colegas e amigas Maria Cardeira da Silva e Clara Saraiva o desafio do convite e os comentários partilhados.

² A obra mais icónica desse momento de pesquisa é porventura *Infections and Inequities*, de Paul Farmer (1999), feito na senda do que a Antropologia Médica e os estudos de Saúde Pública vinham anunciando como prioritário: o elo entre as desigualdades sociais e os padrões de morbilidade. A epidemia de SIDA trouxe a equação para patamares muito mais amplos, e os estudos sociais de SIDA ajudaram a abrir de modo irreversível a consciência das dimensões sociais, políticas e económicas da saúde e doença (e.g. Mann et al 1992; Farmer 1994, 1999; Bastos 1999; Foller & Torn 2008). No campo da história social da medicina, com alguns precursores como Rosenberg (1962), os estudos de epidemias ganham particular relevância nas suas articulações com os estudos coloniais (e.g. Arnold 1993)

³ A extensão documentação da Organização Mundial de Saúde (disponível em www.who.int) mostra como este ponto passou das antigas críticas revolucionárias de autores como Kropotkine (veja-se o panfleto “À Gente Nova”, cuja versão portuguesa data de 1904, com vários exemplos dos nexos entre a falta de saúde e as fracas condições sociais) e Engels (cujo livro de 1845 “A Situação da Classe Trabalhadora em Inglaterra” antecipa as grandes questões da Saúde Pública) no século XIX, para o centro institucional da governação internacional no século XXI. Para um documento recente veja-se o relatório “Closing the Gap in a Generation” (CSDH 2008).

démico; Jill estava entre nós e nada me faria suspeitar que não continuaria a estar por muito mais, era só uma questão sincronizar encontros, agendas apertadas, enfim, o permanente adiar do que mais interessa que se instalou como estilo de vida – não procurado mas inevitável e implacável. Lembro-me perfeitamente de a ouvir (ou seria ler num email?) mencionando planos e planos de pesquisas que já tinha em mãos, todas elas entusiasmantes, para depois rematar, sem deixar de sorrir: “isso é coisa para a reforma!”. Isto porque tinha tantas coisas abertas e todas tão ricas e tão intensamente consumidoras de tempo que muitas iam sendo adiadas porque a urgência de algumas assim o impunha. Por isso não podemos deixar de pensar que se as coisas fossem um bocadinho diferentes no moinho que nos traga o tempo e incinera as prioridades em que todos sem dar por isso nos vimos metidos, talvez esta pessoa tão brilhante e tão generosa como era a Jill Dias pudesse ter escrito mais alguns destes luminosos, ou talvez densos, pelo menos iluminadores artigos.

Nesse contexto, fico muito feliz de termos conseguido, num ano de sorte e boas circunstâncias, convencer Jill Dias a escrever um artigo original para a colectânea *Trânsitos Coloniais*, que editei em conjunto com os colegas Bela Feldman-Bianco e Miguel Vale de Almeida. Trata-se do “Novas Identidades Africanas” (Dias 2002, 2007), sobre os ambakistas – mais um texto iluminado e instrutivo, cheio de instrumentos para pensar melhor o mundo em que andamos, as linhas e fracturas que, cosendo e dividindo, o organizam.

Era um tempo em que o moinho triturador ainda tinha pequenas folgas entre as suas rodas dentadas que nos permitiam ter encontros sem aposta certa, sem resultados previsíveis, abertos na expectativa de ao cruzar sinergias e saberes pudéssemos todos ganhar mais sabedoria e produzir resultados colectivos. Foi há uma dúzia de anos mas parece ser já de outra era, quando algumas coisas que agora damos por certas estavam ainda a começar, quando havia mais disponibilidade, e meios, para usar a imaginação. Apanhei boleia de um desafio da colega e amiga Bela Feldman-Bianco que na UNICAMP lançou um *forum* aberto para cruzar historiadores e antropólogos portugueses e brasileiros, a tentar recortar e configurar aquilo que presentíamos ser o real mas não tínhamos por onde tematizar, encerrados em tradições disciplinares diferentes e tradições nacionais separadas. Foi em 1998 mas parece mesmo de outra era, agora que não se faz um encontro em Portugal que não se encha de colegas brasileiros e vice-versa, agora que alguns de nós transitam entre a história e a antropologia sem qualquer dificuldade ou limitações; mas era mesmo assim, e essas eram uma novidade.

Era novidade, também, procurar as raízes do Brasil em África, ver no seu conjunto Brasil e Angola, ver os assuntos portugueses como parte de um todo que incluem esses nexos atlânticos, como inovadoramente exploraram Luiz Felipe Alencastro (2000) e alguns outros, ajudando a romper com o paradigma de pesquisa em que os legados e matrizes de cultura se viam na Europa, num Portugal acabrunhado e débil de onde saíam as justificações para as debilidades do Brasil, numa França inalcançável que à distância reproduzia uma imposição de

padrões sobre o que se não tem, nem se é, quando se tem por predicamento e condição o ser-se colónia ou ex-colónia.

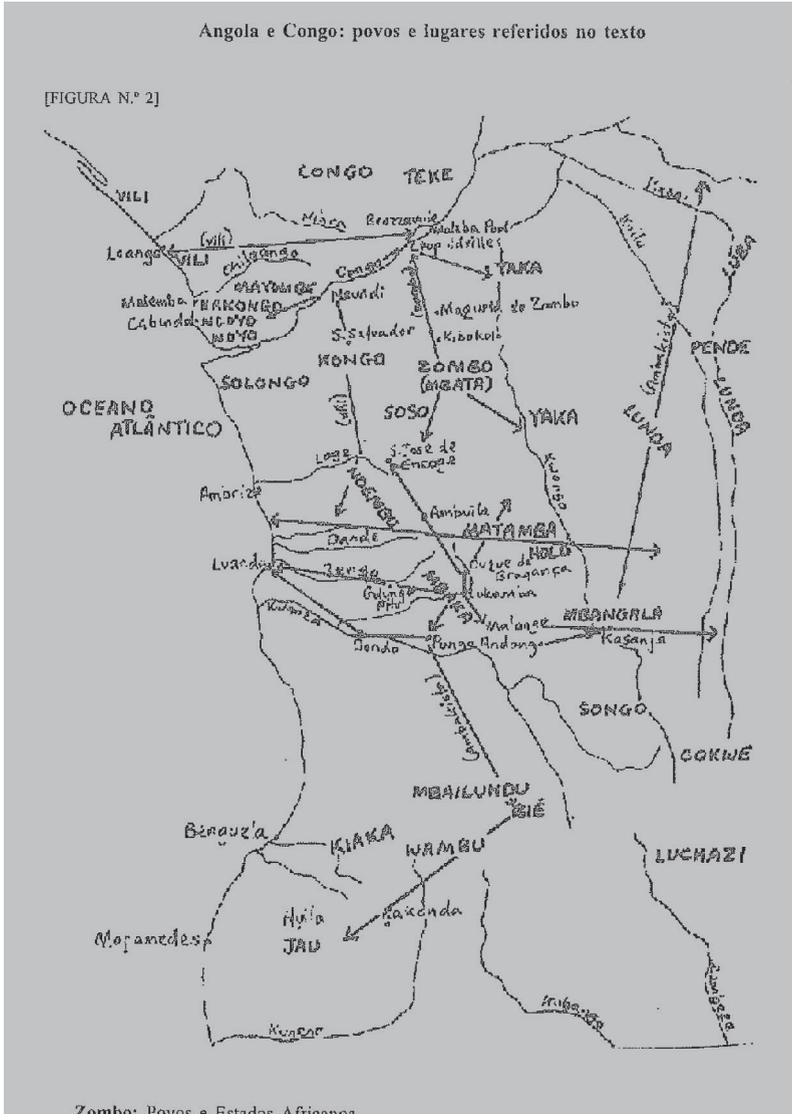
Foi nesse contexto que prolongámos o encontro da Universidade de Campinas num outro mais ambicioso no Convento da Arrábida, em 1999, inserido no seu ciclo de Cursos de Verão, levando às últimas consequências o espírito destes cursos – fechando num lugar maravilhoso duas dezenas de investigadores cujas pesquisas potencialmente se podem cruzar e assim criar, colectivamente, algo novo.⁴ Foi a esse encontro que conseguimos atrair Jill Dias e foi aí que apresentou o brilhante texto sobre os ambakistas, mostrando, com uma densidade que associamos à etnografia, a materialidade das vidas, estatutos e etnicidades em movimento que se geram no contexto das relações coloniais. Eis um grande exemplo de como ultrapassar os limites da escrita a preto-e-branco no estudo do colonialismo, fazendo mão de categorias de sobreposição a que só podemos chegar com um largo uso de estudos empíricos – como Jill fez em “Novas identidades africanas”.

Lembro-me de lhe ter mendigado a versão final, já então competindo com a máquina de devorar o tempo que naquele tempo a atacava mais que aos outros, talvez porque era melhor, mais preparada, mais generosa, e por isso, também, mais ocupada. Como prova dessa original combinação veja-se o mapa incluído na última página do artigo, acrescentado por insistência da autora para ajudar a elucidar a distribuição espacial dos grupos que mencionava. Como se pode ver, ela mesma fez o mapa, ou pelo menos concebeu-o; fui buscá-lo à sua morada na Travessa das Águas-Livres mesmo *in extremis*, o livro a ser paginado ou mesmo já paginado, o que ajuda a explicar a péssima localização deste original e eloquente mapa num intervalo de capítulos e em página par – detalhe felizmente melhorado na edição brasileira de 2007. Creio que este mapa, exactamente como está, revela bem o modo de ser de Jill Dias: elucidar, ajudar o leitor, tornar mais claro e mais fundamentado aquilo que o seu já muito claro texto dava conta.

Mas não me propus tratar do “Novas identidades africanas”, apresentado em 1999 e publicado em 2002, mas sim de um outro texto, muito anterior, mais lento na confecção, mais pesado nas referências, e talvez mais intemporal no seu impacto: “Famine and Disease in the History of Angola (c. 1830-1930)”, publicado em 1981 no *Journal of African History*, volume 22, numero 3, paginas 349-378.

Ao reler este texto dispara a minha perplexidade perante o que não se fez, ou ainda não se fez, na sequência de tantas propostas ali abertas. Quando a história social da medicina tem ainda uma expressão tão limitada entre nós, e só agora despontam as aproximações à história da saúde (Sobral et al 2009, Saraiva 2009, Garnel 2010, Saavedra 2010, Bastos e Barreto 2011) que saem do padrão convencional de biografias de médicos e cronologias de descober-

⁴ Não podemos deixar de agradecer à Fundação Oriente a generosidade com que recebeu inúmeros pesquisadores ao longo dos anos e reconhecer o impacto que a iniciativa dos Cursos da Arrábida teve na abertura de caminhos de conhecimento.



Jill Dias [2002]2007

tas, e quando a antropologia médica e a antropologia da alimentação têm sido praticadas em círculos muito restritos, é de saudar com ênfase a existência desse artigo de 1981 sobre a história entrelaçada de angolanos e portugueses que ancora a análise nas variáveis de saúde, de alimentação e dos condicionantes ecológicos que modelaram as relações sociais e por elas foram modelados.

O artigo começa por se mostrar exploratório, pedindo uma sequência que ainda hoje está para chegar. A análise era antecipatória e ampla, articulando instâncias materiais e sociais,

económicas e ecológicas, históricas e políticas. Talvez demasiado ampla para as modas que nessas décadas de 1980-90 enlearam nos espelhos de autorreflexividade uma antropologia ainda obcecada em expurgar do seu universo cognitivo as referências à materialidade da natureza, com medo de escorregar para determinismos estranhos à lógica das ciências sociais, e no processo perdendo de vista a importância de dimensões tão nucleares na experiência humana quanto o são a fome e o frio, a seca e as cheias, as pragas e as epidemias.

Para além destes aspectos o artigo tinha algumas propostas ousadas, e a dado momento sugere que os próprios movimentos de libertação angolanos têm uma história que radica nesta conjunção de materialidades que inclui as secas e fomes e as relações de dominação que moldavam as dinâmicas humanas e as mobilidades no espaço em tempos de fome e de seca. Certa ou errada, a autora estava longe, mesmo muito longe da antropologia paratribalista que se fazia no nosso país ainda nesse tempo, girando em torno de entidades étnicas essencializadas (geradas na própria dinâmica de dominação colonial), prolongando um tempo em que antropólogos e impérios se promoviam mutuamente, perpetuando-se as identidades dos povos coloniais pelo acto cognitivo de as congelar no tempo do presente etnográfico das monografias, gerando nos processos os recitativos de pluralidades em impérios e pós-impérios. E assim era a antropologia que predominantemente se praticava em Portugal no princípio dos anos 80, alguns mantendo pura e simplesmente a lógica e a atitude colonial sob nova terminologia, outros tentando demarcar-se dela mimetizando, em inglês, francês ou traduções castelhanas, os padrões das grandes metrópoles, mais distantes no tempo histórico da sua antiga condição de centro de império, pretensamente mais universais, mais cosmopolitas, mais interactivas, mais sofisticadas. Mas, como em qualquer processo de mimetização, chegavam-nos as coisas em réplica diluída, tal como as fotocópias de bordos esboroados e margens ilegíveis que usávamos em vez de livros, ou, ao invés, demasiadamente artificiais no reforço das suas cores, no recorte dos seus bordos, na rigidez da sua estrutura, lembrando que, precisamente, não eram originais...

A anos-luz de tudo isto estava este texto de Jill Dias sobre a fome e doença em Angola. De imediato leva-nos muito para lá das supostas tribos e etnias que fantasmaticamente circulavam pelas salas de aula. Dá-nos a conhecer a complexidade de relações que leva à formação e transformações de identidades colectivas (se quiserem chamem-lhe etnogénese, mas, como Jill, gosto pouco de jargão); os caminhos da história, as relações de poder, deslocações, confrontos, alianças e outros modos de articulação social criam e mudam os nomes dos grupos e reconstituem-nos em tempos que não são alcançáveis no presente etnográfico, mas a espessura do tempo histórico elucidada. Como se tudo isto não chegasse, o artigo convida-nos a reflectir conjugada e articuladamente sobre o meio físico e as configurações do social. Longe de determinismo geográfico, obviamente, e sem se filiar na versão simplista de uma ecologia cultural que tinha estado em voga no passado, mas também sem expurgar da análise as dimen-

sões materiais da realidade que ajudam a compreender algumas dinâmicas sociais, culturais e políticas.

A história de Angola que aqui emerge cruza pessoas, animais, recursos, fisicalidades, materialidades, ou, como se diria numa linha de análise hoje em voga, humanos e não-humanos; assinala relações de poder e dominação enquanto estruturantes das transformações no meio, e sugere os modos como as transformações no meio têm efeito nas relações sociais. Os animais não são as palancas, bisontes, leões e elefantes das enumerações naturalistas de uma África-espectáculo, mas os gafanhotos, as rãs, as ratazanas e as formigas que em pragas assolavam as já depauperadas terras e populações em seca. As secas não são hipóteses de fundo, referências em segunda mão, mas aparecem medidas, calculadas, avaliadas, datadas e contextualizadas numa dinâmica de clima para o qual a autora pede mais estudos. As plantas são as espécies alimentares que se vão articulando com a vida humana – ora agricultura e consumo interno, ora espécies colectadas e quase inventadas pelo engenho humano durante a seca, como o *kissari* (p.355), ora as monoculturas para venda, como o amendoim e café (p.362), ora as plantações influenciadas pelas rotas internas ligadas ao tráfico escravo, como a mandioca, o feijão e o milho (p.361), ora ainda os pequenos nadas pelos quais, em estados máximos de aflição e muita fome, se podiam trocar seres humanos.

Na história que este artigo nos dá conta, as secas, a mobilidade humana e o tráfico não se determinam linearmente, mas geram-se uns aos outros, retroagindo, e pelo caminho trazem alguns indicadores que nos dão uma perspectiva mais concreta do que eram essas realidades – as fomes que catapultam deslocações, as entidades mórbidas que assolavam em permanência, como as febres endémicas, as disenterias, os problemas respiratórios e de pele (p. 357), ou nas intermitências das epidemias, como a peste, a febre amarela, a influenza, o sarampo, a varíola (p.358). E é na análise desta última que o artigo mais se estende retomando a análise dinâmica que nos proporciona uma outra forma de encarar a história de Angola e um conjunto de instrumentos que ajudam a toda e qualquer história, regional ou global. E tudo assenta sobre muita pesquisa, muitos dados, muitas fontes – quem mais neste mundo usa Germano Correia (pp. 350-1, 353-4, 358-9, 364-5, 368-9, 373-4, 376-7) e Manuel Ferreira Ribeiro (pp. 355, 358, 368, 370, 375) como fontes? E quantos vão a ponto de estranhar as inconsistências dos dados de Germano Correia (p.354)? E quantos persistem nos trabalhos invisíveis e morosos de contar, medir, calcular, antes e enunciar?

Em vários planos, portanto, temos o texto semeado de tesouros. Agora que os estudos de ambiente estão em todo o mundo no centro das preocupações de academias e políticos, agora que os estudos de alimentação – e da falta dela – são um dos campos mais populares na antropologia, agora que a história das epidemias e endemias se tornou uma das variantes mais produtivas da história social, seja ela regional ou global, agora que a antropologia médica é uma das subdisciplinas mais vibrantes da antropologia, podemos voltar a este texto

visionário, que sobreviveu impassível às modas ociosas que encheram os anos 1980 de inutilidades cognitivas sob a capa apelativa do pós-modernismo e, ao contrario deste, assenta no labor incessante de trabalhar os dados, apurar a interpretação, exercer a análise e a crítica, enfim, na pesquisa que aspira, na clássica acepção do trabalho científico, a conhecer e dar a conhecer.

Thanks, Jill. You gave us a lot.

Bibliografia

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de, 2000, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. S. Paulo, Companhia das Letras
- ARNOLD, David, 1993, *Colonizing the body: state medicine and epidemic disease in nineteenth century India*. Berkeley, University of California Press.
- BASTOS, Cristiana, 1999, *Global responses to AIDS: science in emergency*. Bloomington, Indiana University Press.
- BASTOS, Cristiana, e Renilda BARRETO (orgs), 2011, *A circulação do conhecimento: medicina, redes e impérios*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, série ONLINE.
- CSDH (Commission on Social Determinants of Health, directed By Sir Michael Marmot), 2008, *Closing the gap in a generation: health equity through action on the social determinants of health. Final Report of the Commission on Social Determinants of Health*. Geneva, World Health Organization.
- DIAS, Jill R., 1981, "Famine and Disease in the History of Angola (c.1830-1930)", *Journal of African History*, 22(3): 349-378.
- DIAS, Jill R., 2002, "Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico", In Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida e Bela Feldman-Bianco, orgs., *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 293-320. Reeditado em 2007. Campinas, Editora da UNICAMP, 315-343.
- ENGELS, Friedrich, 1845, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*. Leipzig.
- FARMER, Paul, 1999, *Infections and inequalities*. Berkeley, University of California Press.
- 1994, *Aids and accusation: Haiti and the geography of blame*. Berkeley, University of California Press.
- FOLLER, Maj-Lis, and Hakan Thorn, eds., 2008, *The Politics of AIDS: Globalization, the State and Civil Society*. New York, Palgrave Macmillan.
- 1999, *Infections and inequalities*. Berkeley, University of California Press.
- GARNEL, Rita, (coord.), 2010, *Corpo. Estado, Medicina e Sociedade no tempo da I República*. Lisboa, CNCCR/ INCM.
- KROPOTKINE, P., 1904. *À gente nova*. Versão portuguesa Affonso Lopes-Vieira. Lisboa, Viuva Tavares Cardoso
- MANN, Jonathan, Daniel Tarantola and Thomas Netter, eds., 1992, *AIDS in the World: A Global Report*. Cambridge, Ma., Harvard University Press.
- ROSENBERG, Charles, 1962, *The cholera years: the United States in 1832, 1849, and, and 1866*. Chicago, University of Chicago Press.
- SAAVEDRA, Mónica, 2010, "*Uma Questão Nacional*": *Enredos da malária em Portugal, séculos XIX e XX*. Tese de Doutoramento em Ciências Sociais, Especialidade Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.
- SARAIVA, Luís, 2009, *O Renascer de Vênus: trabalho, prostituição e saúde em tempos de SIDA*. Tese de Doutoramento em Ciências Sociais, Especialidade Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.
- SOBRAL, José, Luísa LIMA, Paula CASTRO e Paulo SILVEIRA E SOUSA (orgs), 2009, *A Pandemia Esquecida: Olhares comparados sobre a Pneumónica 1918-1919*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

