

LINGUAGENS DE PODER

Maria Aldina Marques
Sérgio Guimarães de Sousa
(Org.s)

SEPARATA

**LÓGICAS DO PODER COLONIAL
EM *GENTES DO MATO*
(MANUEL PEDRO PACAVIRA)**

Sérgio Guimarães de Sousa



LINGUAGENS DE PODER

Editores: Maria Aldina Marques e Sérgio Guimarães de Sousa

Edição: © Centro de Estudos Humanísticos
da Universidade do Minho (CEHUM)
<http://ceh.ilch.uminho.pt>
E-mail: ceh@ilch.uminho.pt

Capa: José Teixeira

Edições Húmus, Lda., 2019
Apartado 7081
4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão
Telef.: 926 375 305
humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde
1ª edição: Novembro de 2019
Depósito Legal: 463637/19
ISBN: 978-989-755-430-8

A publicação é financiada pelo CEHUM (Centro de Estudos Humanísticos) da Universidade do Minho com verbas da FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia).

ÍNDICE

- 7 Nota Introdutória
Maria Aldina Marques & Sérgio Guimarães de Sousa
- 11 Configurações temporais e pragmático-enunciativas de linguagens de poder
Maria Helena Araújo Carreira
- 25 La campagne présidentielle de 2017 dans la tourmente du populisme
Patrick Charaudeau
- 35 Estratégias discursivas do discurso político populista em Portugal:
Estado Novo e movimentos nacionalistas atuais
Isabel M. Duarte, Alexandra Pinto & Sara Salgado
- 55 Como a linguagem se torna poder:
"Make America Great Again"
Isabel Marques & Isabel Sebastião
- 79 Carisma e *ethos* do Presidente-Rei – a construção da imagem carismática
de Sidónio Pais em discursos da ditadura presidencialista de 1918
Micaela Aguiar
- 95 "O presidente é o fusível de segurança do sistema". Discurso de comemoração
de mandato presidencial e diálogo subsequente. Construção do *ethos* de
proximidade e de autoridade
Isabel Seara
- 117 O discurso como espaço de construção do poder
Isabel Gil
- 133 A representação discursiva de mulheres e homens em posição de destaque:
um estudo comparativo e exploratório
Carolina Joaquim
- 157 A "ofensiva verde" no debate sobre o estado da Nação
Isabel Viola
- 183 Empatia e emoção em textos multimodais: o caso 'Marielle Franco'
Rosalice Pinto, Maria das Graças Rodrigues & Susana L. Cortez

- 199 Mídia religiosa e poder:
um estudo dos imaginários sociodiscursivos na revista *Ultimato*
Wilma Pereira
- 221 Controle do poder e ideologias:
um estudo discursivo da divulgação do desmatamento na amazônia
Gilmara Ribeiro
- 245 Publicidade e *storytelling*:
a força de uma metáfora numa linguagem de poder
José Teixeira
- 263 O papel do *graffiti* na construção do (contra)poder:
um estudo comparativo Portugal/Argentina
Ruth Rosa, Natália Ricciardi & Matilde Gonçalves
- 281 Lógicas do poder colonial em *Gentes do Mato* (Manuel Pedro Pacavira)
Sérgio Guimarães de Sousa

LÓGICAS DO PODER COLONIAL EM *GENTES DO MATO* (MANUEL PEDRO PACAVIRA)

Sérgio Guimarães de Sousa*
spgsousa@ilch.uminho.pt

Wasala kòmuenho
Katekula omola okuavo.
A gombe, enda.¹
(*Cancioneiro Popular Angolano*)

Resumo

Em *Gentes do Mato*, Manuel Pedro Pacavira não apenas se reporta com particular acutilância ao contexto colonial angolano, mas também, e sobretudo, procede a uma descrição das lógicas do poder, com as suas hierarquias e exclusões, desse contexto. Procuraremos mostrar como, ao contrário do que se poderia o escritor não cede à fácil tentação de um maniqueísmo básico, segundo o qual a virtude estaria do lado dos negros oprimidos e o mal radicaria por inteiro nos brancos opressores. Como é bem demonstrativo neste texto maior de Pacavira, a realidade afigura-se bem mais complexa.

Palavras-chave: poder colonial; racismo; hierarquia

*

* Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos.

1. “Quem ficou no mundo/Não cria filho doutrem./ Boizinho, anda.”

1. ESTEREÓTIPOS E SUPEREGO

A certo momento de *Gente do Mato*, António Andrade, chefe de um Posto Administrativo, em conversa trivial com um negociante sobre colheitas, reporta-se, não sem manifesto entusiasmo, à estupenda fertilidade da terra angolana. Uma terra, assegura, capaz de abastecer mercados com vasta diversidade de produtos. A resposta do negociante não se faz esperar e vem sob a forma de um lamento que não é senão um estereótipo rácico colonial: “– Mas não é com essa gente que tal se pode fazer. Gente indolente, que eu sei lá... Pretos e basta.” (Pacavira, 1981: 92). E mais adiante, depois de o chefe Andrade, em nome do progresso e a bem de uma significativa melhoria das “condições materiais e morais” das populações negras, lhe sugerir a possibilidade de se criar uma cooperativa agrícola, o Sr. Albano reincide, como quem expõe uma verdade inapelável, sintomaticamente, na apreciação: “São pretos e basta” (Pacavira, 1981: 94). Digo *sintomaticamente*, porque esta reação, ou melhor, esta “razão negra”, para tomarmos de empréstimo uma expressão de Achille Mbembe,² não se limita a ser, como diria Hegel, o “puro poder da negação” (Hegel, 1991: 155). Aquele pelo qual o insidioso discurso colonial define como estéril o horizonte do diálogo face às suas certezas forjadas. Trata-se, com efeito, em igual medida, muito sintomaticamente, de uma suficiente ilustração daquilo que nos diz Homi Bhabha sobre o funcionamento paradoxal do estereótipo no discurso do colonialismo, a saber:

[...] le stéréotype, [...], est une forme de savoir et d’identification qui oscille entre ce qui est toujours “en place”, déjà connu, et quelque chose qui doit être anxieusement répété... comme si la duplicité essentielle de l’Asiatique ou la bestiale licence sexuelle de l’Africain, qui n’ont pas à être démontrées, ne pouvaient jamais vraiment, dans le discours, être prouvées. (Bhabha, 2007: 121)

Segue-se, então, a resposta *interior* do chefe Andrade. Forçosamente *interior* por a personagem não poder, pela sua condição subalterna, arrancar a máscara da subserviência e manifestar a céu aberto a revolta que mora no seu íntimo. Assim, falando consigo mesmo, mas dirigindo-se na verdade ao leitor,

2. “[...] a *razão negra* designa tanto um conjunto de discursos como de práticas – um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objetivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (Mbembe, 2014: 58).

o chefe Andrade expõe, com assinalável clareza, o esquema pelo qual o poder colonial explora as populações locais. Não obstante a extensão, prefiro transcrever o indispensável da passagem a parafraseá-la:

Partia ele [o Mateus Dias] do acordo de não cobrar o foro às gentes que iam cultivar no seu terreno. Distribuía as sementes. E tinha ele que receber na colheita 50% sobre o produto. Mas também não os deixava levantar o dinheiro todo. Dava-lhes metade do haver. Metade dos 50% que lhes cabiam. A outra parte ficava em Caixa – para ser levantada conforme as necessidades. O mesmo quis ele fazer, tentou, aos que lhe iam vender óleo de palma, coconote e outros géneros destes. Mas o quê?... Com essa gente!...

É isso!... Sempre isso! Os pretos. Que não gostam de trabalhar, que são preguiçosos por natureza, indolentes e não sei que mais. [...]. [...] é tão velha essa cantilena de que os pretos são indolentes e quejandos, quanto é certo que os estudos que há por aí a garantirem que o negro é uma criatura de fraca mentalidade, de capacidade inferior a grandes realizações sociais, e coisas outras destas, baboseiras, é simplesmente uma razão para justificar a ideia que uns certos senhores têm deles mesmos. Aqueles que se julgam eleitos para manter o domínio de opressão, para violentar os outros, para atormentar, e até para matar, se caso for disso. Para perpetuarem o regime de escravatura – agora sob a forma de contrato de trabalho. Quem desconhecerá que a indolência na maior parte dos casos resulta da inadaptação por parte de quem quer que seja a situações impostas – como a do trabalhador assalariado, mal pago, sempre mal pago, e sujeito a ser despedido por tudo e por nada?... E sobre o contrato? Ah!... Se tivesse que lhe falar [ao Sr. Albano] nesse caso!... (Pacavira, 1981: 95-96).

Em registo freudiano, dir-se-ia estarmos perante aquele agente sádico, disfarçado de instância ética, que dá pelo nome de superego. Como ensina Freud, o superego obtém gozo (obsceno) através da imposição de exigências impossíveis de cumprir. E isto não é sem desembocar num paradoxo. Quanto mais o sujeito obedece às impossíveis exigências ditadas pelo superego, maior, por não conseguir corresponder ao exigido, é o sentimento de culpa que dele se apodera.

Ora, não sucede o mesmo – apetece perguntar – no tocante ao esquema produtivo descrito pelo chefe do Posto Administrativo? Não estaremos, pois, perante uma prosperidade sustentada na base de um empréstimo constante sobre o futuro (“E tinha ele que receber na colheita 50% sobre o produto. Mas também não os deixava levantar o dinheiro todo. Dava-lhes metade do

haver. Metade dos 50% que lhes cabiam. A outra parte ficava em Caixa – para ser levantada conforme as necessidades”), a funcionar como exigência impossível? Sobretudo se aferida do ponto de vista da emancipação do colonizado? E, enfim, não custará igualmente entender a presunção colonial de os negros se acharem marcados por uma indelével natureza indolente, como se se tratasse de uma essência da “Alma Africana”, enquanto injunção explícita de um sentimento de culpa. Culpa útil não apenas na hora de justificar a exploração (“estão como estão por serem como são”), mas, ainda, vantajosa para acentuá-la (“a única forma de escaparem à vida que levam é produzirem mais, deixarem de ser indolentes...”).

2. DIVIDIR PARA REINAR

Enquanto ficção crítica da “ficção” colonial, *Gentes do Mato* é um daqueles textos que desiludirá os apreciadores de uma História colonial definida por uma moldura puramente maniqueísta a opor dominadores e subalternos. Quer dizer, se há coisa que a maturidade literária de Pacavira nos oferece, afora a excelência fraseológica (onde se inclui, entre outras destrezas técnicas, um exímio domínio do estilo indireto livre), é justamente a sua competência para, em cenário de notório relativismo cultural, como é o do colonialismo, problematizar, com assinalável clarividência, a realidade colonial nas suas complexas redes socio-simbólicas e discursivas. O campo das tensões, por outras palavras, a que dá azo o sistema colonial não se resume, em *Gentes do Mato* como noutros títulos do autor (pensemos em *Mingota*), àquela polarização por via da qual os brancos dominadores seriam todos, muito inequivocamente, a corporificação do mal na sua mais pura expressão, ao passo que os colonizados, inteiramente detentores da razão virtuosa, não passariam de vítimas indefesas, a apelarem à empatia do leitor.

Operando como se de um sociólogo se tratasse, Pacavira, tal como não deixa de condenar a presunção colonial de reduzir os colonizados a um conjunto de traços fixos (como a indolência), a partir dos quais se definiriam as suas responsabilidades subalternas,³ descreve-nos uma realidade colonial em que os colonizados não se esgotam na condição de vítimas passivas de maquinações coloniais. Assumem, antes, digamo-lo assim, diferentes modos de compromisso ativo perante as dificuldades das suas situações.

3. “L’un des caractères marquants du discours colonial est sa dépendance au concept de “fixité” dans la construction idéologique de l’altérité” (Bhabha, 2007: 121).

Em suma, o escritor revela a plena consciência de que escrever sobre a realidade colonial, mesmo estando em pauta uma deliberada motivação emancipatória,⁴ supõe, para não passar ao lado das questões decisivas (etnicidade, localidade, memória histórica, etc.), apreender e explorar as tensões de uma complexidade composta não somente por embaraços de assimilação ou pela rigidez de hierarquias, como é o caso, mas também, e talvez sobretudo, por convivências em conflito. Convivências em que as desavenças entre colonos mais ou menos aculturados, negros e mulatos europeizados⁵ parecem proliferar como cogumelos em terra húmida. Como recorda Michael Walser (*Esferas da Justiça*): “A forma mais completa do despotismo, o totalitarismo moderno, só é possível em sociedades altamente diferenciadas” (Walser, 1991: 299).

O mesmo é dizer, a codificação da diversidade em função de uma hierarquia baseada em complexas distinções geo-étnicas serve, antes de mais, o poder colonial instituído. Desde logo, por dificultar uma consciencialização coletiva da segregação e da subalternidade. E um dos grandes méritos de Pacavira foi, seguramente, perceber isso como poucos:

Para o colonialismo português, em Angola, existiam o preto assimilado, o preto indígena, o branco de primeira, de segunda, de terceira, o cabrito, o mulato, o cafuso, o preto-fulo, como realidades sociopolíticas que deveriam ser alimentadas e mantidas. Existiam tribos inimigas por natureza. E além de defender a teoria das raças superiores, argumentava que o Chokwe era diferente do Luanda, do Lwena, do Lutxaze; que existiam os quicongos de S. Salvador, os quicongos do Uíje, os mussolongos, os mahungos; os quimbundos de Malanje, os quimbundos de Catete, os quimbundos de Luanda, os quimbundos dos Dembos, os Bangalas, os Cassanjes, os Holos; os Biés, os Huambos, os Bailundos; os Seles, os Quibalas, os Libolos, todos diferentes uns dos outros, constituindo tribos inimigas por natureza. Tudo uma confusão para dividir e dificultar o desenvolvimento da nossa luta. (Pacavira, 1981: 14)

4. “Todos os livros que escrevi e tudo o mais produzido foi para estarem ao serviço do nacionalismo angolano, ou seja, do despertar da consciência nacionalista para a luta da libertação”, assinala o autor na introdução ao volume (Pacavira, 1981: 15).

5. Aliás, veja-se a diversidade étnica que irrompe no baile do Só Florenço: “cabritos, mulatos, cafusos, pretos-fulos, e pretos. De entre os pretos se distinguem as famílias dos grandes-moradores da rapaziada, filhos de pequenos assimilados.” (Pacavira, 1981: 58). Todo esta heterogeneidade supõe, contudo, um inalienável ponto em comum: “São filhos da terra eles todos” (Pacavira, 1981: 59). Daí causar profunda surpresa o aparecimento de um branco, o qual acaba por ser tolerado à conta de nele haver já um certo grau de miscigenação. Efetivamente, o Luís sapateiro é um branco de segunda (cf. Pacavira, 1981: 59).

Em termos de lógica de poder, o que aqui temos parece configurar aquela sofisticação por obra da qual o reforço do poder é inversamente proporcional ao seu exercício coercitivo. De outro modo: o que afirma o poder não é a sua expressão explícita, dada a submissão forçada revelar, na verdade, um notório grau de impoder. Neste sentido, um poder absoluto “seria um poder que nunca se manifestasse, que nunca se sinalizasse a si mesmo, mas que se fundisse inteiramente no óbvio. *O poder brilha pela sua ausência*” (Byung-Chul Han, 2017: 57). Segundo o sociólogo alemão Niklas Luhmann, para quem o poder é um meio de comunicação simbolicamente generalizado, este consiste em neutralizar e não tanto em dobrar a vontade do inferior (Luhmann, 1985: 18). Ora, não é justamente isso que o poder colonial consegue ao explorar as diferenças radicadas na articulação profunda entre sangue e território?⁶

Quanto a Pacavira, ao descrever certos negros como personagens tão sem escrúpulos como certos brancos, ao dar-nos a ver conflitos entre negros por razões de origem étnico-tribal, longe de trair o seu papel de porta-voz de uma constelação de posições anticoloniais, reforça, bem vistas as coisas, o ideal emancipatório de que se quis, desde bem cedo, militante: põe em causa as hierarquias do discurso colonial. Denuncia um modelo societário fundado na estratégia de criar focos de tensões e conflitos, quer dizer, apostado na materialização de antagonismos, fomentando, como disse, a divisão dos povos colonizados de modo a neutralizar qualquer hipótese de agregação emancipatória entre esses povos. Não estarei a dizer novidade se recordar que a triagem da população em função de supostos traços diferenciais, racialização típica dos regimes segregacionistas, permitiu, em nome da segurança, efetivar apertados controlos populacionais. De facto, grupos de populações eram marcados, como enfatiza com justeza Mbembe,

[...] individualmente como “espécies” e “tipos”, dentro de um cálculo geral do risco, do acaso e das probabilidades, de maneira a poder prevenir perigos inerentes à sua circulação e, se possível, a neutralizá-los antecipadamente, muitas vezes por

6. “[...] el poder [escribe Luhmann] debe diferenciar-se de la coerción (*Zwang*) para hacer algo concreto y específico. Las elecciones posibles de una persona que está limitada se reducen a cero. En casos extremos, la coerción; ésta recurre al uso de la violencia física y, de este modo, a la substitución de la acción propia por la acción de otros que uno no puede conseguir. El poder pierde su función de crear doble contingencia en la misma proporción que se aproxima al carácter de la coerción. La coerción significa la renuncia a las ventajas de la generalización simbólica y a guiar la *selectividad* del compañero. La persona que ejerce la coerción debe asumir la carga de la selección y la decisión en el mismo grado en que se ejerce la coerción; ésta tiene que ejercerse donde hay una carencia de poder” (Luhmann, 1995: 15).

paralisação, prisão ou deportação. A raça, deste ponto de vista, funciona como um dispositivo de segurança naquilo que poderíamos chamar o princípio do enraizamento biológico pela espécie. A raça é, simultaneamente, ideologia e tecnologia do governo. (Mbembe, 2014: 71)

Pacavira, por outro lado, desmonta a lógica imperial e colonial a partir de dentro, na medida em que refuta aquela sua (suposta) validade cultural assente na mitologia de uma falsa conciliação – o universalismo civilizador luso. O qual seria, pensando em Habermas, a atualização suprema do modelo comunicacional do poder (cf. Habermas, 1981): “uma harmonia perfeita em que *todos* se fundiriam numa ação comum” (Han, 2017: 94). Ora, se esse universalismo – ou, na terminologia habermasiana, essa *comunicação orientada para o acordo e para o entendimento mútuo* –, enquanto tese, sempre se revelou, como é sabido, polémico, tanto cultural como ideologicamente, Pacavira compraz-se em rastrear a sua falência ao evidenciar a sua inoperância. Razão pela qual a narrativa se pode ler como o discurso do Império a carecer de condições de possibilidade. Basta atentar no seguinte excerto, referente ao movimento no Posto Administrativo Local, onde não falta a efervescência do conflito e dos antagonismos, a implicar um cortejo de violências suposto nos encarceramentos levados a efeito:

O movimento do Posto – logo pela manhã: mães negras com dinheiros para tentarem resgatar os parentes presos ou por motivos de falta do “imposto” ou pelo simples facto de serem pretos com boa idade para o contrato; patrões a saber ou do pessoal que até àquela hora ainda não lhes tinha comparecido ao trabalho ou das condições a firmar para se contratar pretos; mestres de ofícios a rogarem a soltura de aprendizes – e os professores das missões a quererem falar com o chefe, a pedirem, a implorar, que lhes prenderam uma grande quantidade de alunos. (Pacavira, 1981: 91)

Neste quadro, o desfecho da obra em aberto – ou seja: sem solução à vista para dilucidar o imbróglio jurídico-legal que opõe “Boneca” e o marido à família desta – converte “Monte Verde” e, mais latamente, o regime colonial, no lugar crítico de uma sobreposição de interesses irresolvidos. E, como tal, numa notória demonstração da inexistência no horizonte de qualquer hipótese de conciliar cultural e legalmente o mundo do colonizador com o do colonizado.

3. UMA “BONECA” NO PARAÍSO

Ora, essa hipótese conciliatória surgia, no início do enredo, precisamente encarnada pelo matrimónio entre a tal Boneca (Maria Amélia da Encarnação de Araújo Furtado), cujo esplendor explica a alcunha,⁷ e um branco sem meios, o Joaquim Belmiro de Oliveira Azeméis. Casamento abençoado pelo patriarca da família de Boneca, seu tio, com estas palavras: “Quê qu’isso tem se ele é branco ou dêxa de ser branco? Se eles se gostaram, pronto. E se o home tem dinheiro, ainda melhor” (Pacavira, 1981: 40). Mas logo a seguir, a despeito da candura do “pai da família”, ouve-se uma voz, com a qual o capítulo encerra, a advertir o seguinte: “– E se ele quer dinheiro?...” (Pacavira, 1981: 40). E a voz estava certa: Joaquim Belmiro, adepto do darwinismo social, cobiçará o património da família da mulher.

Se procedermos a uma indexação metonímica desta personagem ao significante “Portugal”, ou melhor, ao significante “Portugal colonial” e se o mesmo fizermos em relação a Boneca no que toca ao significante “África”,⁸ ou melhor, ao significante “África colonizada”, é fácil perceber que está em jogo nesta relação uma dialética colonial.

Em declinação análoga se pode ler a posse dessa fazenda chamada, muito sugestivamente, “Monte Verde”. Qual atualização do paraíso, sobretudo para o imaginário português de um colono sem chão, “Monte Verde” surge como espécie de casa grande da família patriarcal em que todos (negro e mulato, filhos legítimos e ilegítimos), sem sentimentos de hospedagem por parte de

7. “Boneca. Assim lhe chamavam em casa, assim também lhe conheciam na rua. Uma preta-fula de pele da cor do chocolate – os cabelos em duas tranças a lhe caírem por sobre os ombros como que ramos pendentes de uma palmeira, os peitos quem admira dois rijos e redondos maboques, com um daqueles olhos, dir-se-ia, que trazem as lágrimas entre as pálpebras, mas que são bem capazes de semear a alegria até ao mais profundo do mais ferido coração de uma pessoa” (Pacavira, 1981: 25).

8. De resto, essa indexação existe já e é frequente na literatura dos autores de países africanos de língua oficial portuguesa, nos quais, não raramente, a representação do feminino se confunde com memórias e impressivas imagens da terra. Entre os muitos exemplos disponíveis, transcreva-se este poema (“Árvore de frutos”), de António Cardoso (*Poemas de Circunstância*), exemplo perfeito da contaminação erótica do corpo da mulher com a terra: “Cheiras ao cajú da minha infância/ e tens a cor do barro vermelho molhado/ de antigamente;/ há sabor a manga a escorrer-te na boca/ e dureza de maboque a saltar-te nos seios.// Misturo-te com a terra vermelha/ e com as noites/ de histórias antigas/ ouvidas há muito.// No teu corpo/ sons antigos dos batuques à minha porta,/ com que me provocas,/ enchem-me o cérebro de fogo incontido.// Amor és o sonho feito carne/ do meu bairro antigo do musseque!//” (Cardoso, 2014: 10).

quem quer que seja, parecem conviver pacificamente em função de vínculos comunitários e fraternos. Leia-se, para se ficar com uma ideia, de como são, por exemplo, as traseiras da residência do patrono desse espaço, o mais-velho Araújo Furtado:

[...] um vasto quintal verdejante de bonita abundância de plantas de jardim em simétricos canteiros. De permeio, dir-se-ia talhados a régua, esquadro e compasso, semeados estavam uns viveiros de toda uma variedade de passarinhos. E um aviário com toda uma sorte de aves domésticas e aves do mato a viverem em conjunto. E um aquário com muitos peixinhos do rio para um lado e para o outro a nadarem, alegrando a pequenada. E gaiolas de ferro com uma quantidade de cobras, em qual delas se mostrava uma jiboia a se enroscar à vista de uma outra gaiola com um raivoso surucucu. Um chimpanzé se via ao redor à sombra de uma gajajeira. E um macaco a se balançar nos ramos de uma goiabeira. E uma pacaça sob a copa de uma frondosa espinheira – aonde sempre esperava a hora de pegar no trabalho, que era o de puxar barris de água. Uma jaula também ali se via – com um leão de profusa juba a olhar voraz para uma outra cerca de paliçada não longe com uma grande quantidade de porcos de mistura com javalis, se distinguindo apenas pelas dentuças os segundos dos primeiros. Pela fazenda dentro, aqui, ali, além, moradias outras de casal – filhos e sobrinhos e primos de família, ouvindo todos a voz do mais-velho Luís. Viviam em comunidade, diziam: – “Para ajuntar os braços para um mesmo trabalho, num mesmo esforço de vontade. Até para não se dividirem, indo cada qual para o seu lado, com o seu bocado. (Pacavira, 1981: 30-31).

E neste cenário verdadeiramente idílico, nem sequer faltam as típicas árvores de fruto, a significarem prosperidade: “nespereiras, palmeiras, limoeiros, mangueiras, abacateiros, sape-sapes, fruta-pinha” (Pacavira, 1981: 29). Não é necessário perfilhar uma semântica profunda ou a requerer clarividência hermenêutica para se concluir que esta descrição de “Monte Verde” nos permite convertê-lo em metonímia de um nome vasto – África. Eis porque nessa África de tamanho reduzido intitulada “Monte Verde” também encontramos a presença colonizadora do branco europeu e não apenas sob a forma da irrestrita ganância do marido de Boneca, se nos recordarmos que a gerente da propriedade é mãe de um filho de um branco. Filho esse que fez passar por criança de “mano Luís”.

E, convirá observar, a reivindicação da propriedade não somente se fará em nome de Boneca, mas com o seu pleno consentimento. Boneca não encarna, pois, simplesmente o papel de vítima de um colono sedento de património.

Ou melhor, se o é, sendo por este maltratado, e se até parece à conta da indecência do marido definhar, essa infelicidade, contudo, não apaga a sua manifesta cumplicidade nas manigâncias do marido. Desta maneira, surpreendente aqui não é, convenhamos, a figura de Joaquim Belmiro. Trata-se de uma personagem inteiramente congruente com o que representa e o que dela se espera. Quem causa surpresa é, na verdade, “Boneca”. Porque dela não se esperaria que, alienando-se em relação aos valores professados pelo seu espaço étnico-cultural, a sua voz africana fosse parasitada pela razão do marido na cobiça dessa África promissora que dá pelo nome de “Monte Verde”.

Lembremo-nos, no final do capítulo 1, de uma cena bastante reveladora quanto ao caráter da moça. Confrontando-se com uma escolha, que acaba por não se revelar difícil como se poderia pensar – comprometer-se amorosamente com um primo ou, então, optar pela “doce e enternecida companhia” (Pacavira, 1981: 27) de um branco –, Boneca não demora a decidir-se pelo branco. E justifica a preferência com a consanguinidade que a une ao parente: “Nós já somos do mesmo sangue, primo, não fica nada bem. Não achas?...” (Pacavira, 1981: 28). A parte mais significativa do diálogo é, porém, talvez a despedida, pelo que deixa entrever do espírito manipulador da protagonista. Ei-la, sem necessidade de comentários adicionais:

Ainda lhe passou a mão pelo pescoço e lhe pôs um beijo na face.

– Mas vou te arranjar uma... Que tal a Dulce?... É tão gira ela!... Jeitosa. Fina. Que tal achas? Eu gostava que ela fosse minha cunhada. Somos muito amigas. E sabias que ela tem o 1.º ano e anda a tirar o curso de enfermeira parteira? (Pacavira, 1981: 28).⁹

9. Do mesmo modo, agora relativamente, à personalidade de Joaquim Belmiro de Azeméis, o leitor não desconfia das malévolas intenções da personagem. Quando esta se propõe casar com Boneca, pedindo ajuda ao Sr. Albano, o leitor é levado a supor em Azeméis a possibilidade de uma psicologia romântica por oposição ao manifesto materialismo do repelente Sr. Albano. Tanto mais que quando o perspicaz negociante lhe aconselha prudência, para que a família da moça não venha a desconfiar das suas boas intenções, Joaquim Belmiro não se contém e exclama logo: “– Valha-me Deus, Sr. Albano!... A mim só me interessa a rapariga e nada mais” (Pacavira, 1981: 47). E nada parece questionar esta boa-fé, senão um pormenor – o silêncio. Com efeito, depois de o Sr. Albano, também pelos vistos crente na boa fé de Belmiro, lhe dizer, como quem chama para o plano da realidade empírica das conveniências sociais a mais pura das ingenuidades romântico-sentimentais: “Mas é que a rapariga é lá herdeira de uma boa parte da “Monte Verde”... Compreende?” (Pacavira, 1981: 47), o seu interlocutor nada responde. E esse silêncio não passa despercebido. Bem pelo contrário, é, muito sugestivamente, enfatizado pelo narrador: “Não lhe respondeu o outro” (Pacavira, 1981: 47). A eloquência deste silêncio faz pairar no leitor sagaz a suspeita de que, afinal, Joaquim Belmiro possa não ser quem afirma ser.

Como fica evidente, Boneca não encaixa na figura da donzela inocente – leia-se: África – apropriada por um colono sem escrúpulos que dela se serve para enriquecer. Pacavira parece estar aqui a dizer-nos que a “negritude” não é condição moral. É, antes, enunciação de um estado de coisas, algumas bem pouco morais, em que um conjunto de indivíduos, muito diversos entre si, inseridos numa sociedade oscilante entre estratégias de emancipação e a alienação a uma tradição ancestral, se desenrasca como pode.¹⁰

4. TOLERAR?

Quanto à disputa judicial, para além de ser a ocasião para denunciar factos da repressão colonial,¹¹ coloca em relevo a discussão jurídico-legal em torno

10. Para mostrar como em Pacavira a dialética colonial se ratifica por algo de bem mais amplo do que uma mera luta entre senhores coloniais a perpetuarem o seu poder e subalternos colonizados a tentarem escapar à condenação da servidão, ou seja, como algo para lá de “valores” muito apreciados do colonialismo (dedicação, respeito, hierarquia social, etc.), servir-me-ei de um exemplo. Aquele que concentra em si mesmo uma realidade denunciadora, no seu ponto mais trágico, dos conflitos e das relações impossíveis: o cruel assassinato do luango Eldebrando. O episódio, ilustrativo de como a violência entre comunidades e grupos étnicos pode assumir proporções drásticas, é recordado em pleno Tribunal. Por infortúnio do destino, a viúva mãe, antes de conhecer o pai de Boneca, relacionou-se com um indivíduo da família dos luangos. Desafiadores da ancestralidade de rivalidades tribais, saldaram-se estes amores interétnicos por consequências tenebrosas e de pura selvajaria: “Sua família dela Muhongo da Costa era lubolo. E a nenhum luango um lubolo daria sua filha. Fosse lá quem fosse./ Mas do mancebo ela muito gostava. E foi que um dia desses, por uma bela manhã de um domingo de Páscoa, Eldebrando é encontrado morto esquartejado às postas algures no interior da Vila. O autor de tamanho crime? Nunca se soube. Mas do que não pusera nenhuma dúvida é que andaria no meio de toda essa encrenca a quantidade de rapazes que também lhe queriam naqueles seus tempos de rapariga nova. E se mordiam de raiva ao verem que ela gostava de um homem de fora. Um quitunde, como chamam às gentes estranhas à Vila” (Pacavira, 1981: 128-129). A forma desassombada como nos é referido este crime, que é antes de mais um crime motivado por conflito de etnicidade, faz perceber a falsidade da ficção colonial. O luso-tropicalismo nunca foi, dito de outro modo, nem poderia vir a ser, a expressão de uma salutar convivência entre etnias e culturas por uma razão bem simples: essa convivência nunca existiu.

11. “Chamo-me Domingos Cassiano, meritíssimo Juiz. Cassiano o nome de meu pai. O verdadeiro. Somente não quis o oficial do Registo Civil aceitar-me com este nome. Também não me aceitaria com este nome na pia batismal o ministro-oficiante. Pois cuidam ser o Cassiano um nome nativo. Incompatível portanto com as leis vigentes que nos autorizam a usar todos os nomes menos aqueles com raízes que mergulham no passado dos nossos passados” (Pacavira, 1981: 119).

de uma questão decisiva em regime colonial (e que hoje podemos ver como sintoma nodal dos problemas que afetam o multiculturalismo na Europa e não apenas): como resolver o paradoxo de acertar heterogeneidades culturais e o exacerbamento dos particularismos com o nivelamento universal por recurso à superioridade da Razão encarnada pela Lei? Ou seja, como conjugar o sistema judicial, insensível por força do seu princípio universalizante às especificidades etnoculturais, com estas, sem, com isso, efetuar violentos processos de desterritorialização, que, porventura, poriam em xeque o poder vigente? Ou, pondo ainda a questão noutra formulação, como sintonizar especificidades culturais, com o seu inevitável lastro etnonacionalista, num contexto ideológico imperial?¹²

Em consonância com valores comunitários, e por isso inscritos na ancestralidade dos costumes autóctones, os “irmãos” de Boneca arrogam-se o direito a “Monte Verde”, esta e o marido reclamam a legitimidade da propriedade, baseando-se no facto de Boneca ser a única herdeira legalmente reconhecida. Ora, a “justiça concorde aos usos e costumes da terra” (Pacavira, 1981: 102), se não fere a sensibilidade tradicional, não pode, repare-se, deixar de ser vista como uma ameaça. Porque supõe consentir com uma promiscuidade reinante, a crer nas esclarecedoras palavras de uma testemunha: “Assim que se sabe abundar por aí todo um meio-mundo de mulatos que só conhece os pais quando vão a passar pela rua, e a mãe lhes diz: “Olha, Xiquito, olha, aquele então que está a passar é que é o tó pai!”” (Pacavira, 1981: 116).

Aceder às pretensões de Boneca, a “gata assanhada” (Pacavira, 1981: 109), e do marido, por outra parte, comporta o risco, não menor, de inflamar revolta nos nativos, desencadeando por certo uma convulsão social, prestes, de resto, a eclodir, a avaliar pelos confrontos, entretanto, registados (*cf.* Pacavira, 1981: 112).

Notar-se-á, face a este problema, a posição de uma das testemunhas convocadas em Tribunal. Trata-se do comerciante Domingos Martins, um colono, como é bom de ver, que parece oferecer a única solução razoável para o impasse: a solução da tolerância perante os costumes nativos. Oiçamo-lo, neste trecho marcante:

Teria aquele pai seguido muito simplesmente a moda que lhe introduziram na sua terra. Imitou. E o irmão fugiu a essa moda. Reconheceu os sobrinhos. Mandou-os registar. Que mal tem isso? Bem pelo contrário, um ato muito de aplaudir.

12. Quer dizer, um contexto que, entre outras coisas conexas, desloca o próprio conceito de cultura, por via judicial, para uma tendencial universalidade (aquela pela qual cada indivíduo do Império nela se reconhecesse)?

Assim que não me parece seja o caso para reparos a maneira como eles vivem lá. Fazenda. Em família, em conjunto. Está-lhes isso na massa do sangue. Um desejo que dimana do mais profundo da sua estrutura natural. É tradicional.

Após uma breve pausa a testemunha acrescentou:

– E porque não hão de merecer o nosso respeito tal viver? Sim!... Tanto mais quanto é certo, esse proceder, o respeito pelas formas e maneiras e usos e costumes alheios, se firma no mais alto “princípio de relatividades que sempre sugeriu ideias de conciliação etno-culturais”. Um passo para os homens se encontrarem e darem-se as mãos num aperto de fraterno amplexo. (Pacavira, 1981: 132-133).

Devemos evitar, creio, ceder à tentação de ler estas palavras como o testemunho de um colono “bom”, porque tolerante. Vale dizer, como aquele indivíduo cuja identificação ideológica por intermédio da qual assume o seu mandato simbólico não se manifesta na base da repressão. Para perceber a pertinência e o alcance das palavras do comerciante Domingos, convém começar por referir que a tolerância proposta não é senão ideologia na sua expressão mais pura. Porque, sob a máscara da tolerância, se apresenta, na realidade, uma premissa ideológica: neutralizar antagonismos sociais de modo a assegurar a estabilidade do regime colonial. Pesem embora as boas intenções do comerciante, talvez cioso de que o seu comércio continue a prosperar à sombra de uma tolerância respeitadora das diferenças culturais, a verdade é que quem exerce tolerância detém o poder. Melhor dizendo, em si mesma a tolerância, a despeito do que advogam alguns brevíários do multiculturalismo, consiste já num exercício de poder. Porque tolerar não é senão expandir os limites do possível, sendo a estipulação do alcance desses limites da responsabilidade de quem tolera. Convirá não esquecer que, algo paradoxalmente, a exclusão de uma comunidade é proporcional à afirmação da sua identidade étnica. Acresce o facto, não despreciando, de a racionalidade se achar do lado de quem tolera. Que é como quem diz: o intolerante surge como alguém associado ao primitivo.

A tolerância, pelo contrário, supõe e implica um ato de civilização. Ora, em regime colonial sabemos muito bem o que significou civilizar. Em nome da tolerância, geraram-se os piores dispositivos de exclusão. Na África do Sul, a legitimação do *apartheid* e do seu dispositivo mitológico não assentavam, recordemos, na presunção de ser necessário preservar as culturas negras, evitando a sua dissolvência no *melting pot* ocidental? (cf. Žižek, 2017: 211). Mas, sobretudo, tenha-se presente que se tolerar é suportar, então, a relação com o Outro será decididamente negativa. Ao invés de uma abertura ao Outro,

a tolerância significa aguentá-lo. “*That is the question*”, como diria o grande Shakespeare.

Se há, assim, lição a extrair daqui, essa lição é decerto esta: tolerar o Outro não me transforma, porque, bem vistas as coisas, para que transformação houvesse, seria necessário abrir-me à diferença e não simplesmente tolerá-la. Mas sobretudo, e este é o ponto fulcral, a tolerância não transforma o Outro. Cristaliza-o, antes, na sua posição subalterna. Que a verdadeira tolerância somente se inicia, como ensina Lacan, perante aquilo que o célebre psicanalista francês designava por *l'impossible-à-supporter*, eis o que nos deveria fazer duvidar do triunfo de muitas (das nossas) tolerâncias.

REFERÊNCIAS

- BHABHA, H. K. (2007). *Les Lieux de la Culture. Une théorie postcoloniale* (traduction par Françoise Bouillot). Paris: Payot.
- CARDOSO, A. (2014). *Poemas de Circunstância*, 2.^a edição. Lisboa: União das Cidades Capitães de Língua Portuguesa.
- HABERMAS, J. (1981). *Philosophical-political Profile*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HAN, B.-Ch. (2017). *Sobre o Poder*, Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água.
- HEGEL, W. F. (1991). *Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubier.
- LUHMANN, N. (1995). *Poder* (Trad. de Mónica Talbot, de la edición inglesa de John Wiley & Sons (Chichester/New York/Brisbane/Toronto, 1979), corregida y cotejada con el original alemán por Darío Rodríguez Mansilla, Introd. de Darío Rodríguez Mansilla). Barcelona/México/Santiago de Chile: Anthropos/Universidad Iberoamericana/Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- MBEMBE, A. (2014). *Crítica da Razão Negra*, tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona.
- PACAVIRA, M. P. (1981). *Gentes do Mato*. Lisboa: União dos Escritores Angolanos – Edições 70.
- ŽIŽEK, S. (2017). *A Coragem do Desespero. Crónicas de um ano em que agimos perigosamente* (tradução de Miguel Serras Pereira). Lisboa: Relógio D'Água.

O poder primeiro das linguagens em uso é, na verdade, o poder de convocar o outro, mas só enquanto o próprio locutor se expõe a esse outro e aceita ser questionado ao questionar. Comunicar é então construir um “poder-em-comum” ou *concertado*, uma expressão que, de forma muito livre, retomamos de H. Arendt e que a pragmática discursiva valoriza como princípio regulador da interação. Interessados nas linguagens *do* poder, os vários autores colocaram no seu horizonte analisar as linguagens *de* poder, explorar diferentes linguagens, verbais e não-verbais. E todos os estudos, cada um a seu modo, concorrem para enfatizar a centralidade e a saliência dos discursos como práticas linguísticas e sociais próprias de diferentes esferas de atividade social, mas sempre linguagens para o(s) outro(s).