



Um Livro de Boa Fé? A contraditoriedade do presente na obra de Henri-Alexandre Junod (1898-1927)

João de Pina-Cabral

A FICÇÃO E O PRESENTE

Junod é o pai incontestado da antropologia da África Austral. A sua obra maior, *The Life of a South African Tribe*, está no cerne dos principais debates antropológicos do século XX. A primeira versão aparece em 1898, a versão integral em 1912-13, a versão corrigida em 1927 e a definitiva só postumamente. O que é frequentemente esquecido é que Junod escreveu também obras de ficção: duas curtas peças de teatro e um romance, chamado *Zidji. Étude de Moeurs Sud-Africaines* (1911). Este último, em particular, constitui um instrumento incontornável para a compreensão da sua obra como um todo. O presente ensaio abordará a posição de Junod por relação à actividade etnográfica e à sociedade africana do seu tempo à luz de uma conjugação das distintas obras do velho mestre¹.

O Prefácio de *Zidji* inicia-se com a seguinte frase: “Se não tivesse medo de parecer pretensioso, diria como Montaigne: ‘Este é um livro de boa fé.’” (1911, p. v). Que frase mais endiabrada! Mais que uma epígrafe, trata-se de um sumário da obra. Junod diz que não diz que está de boa fé. Faz lembrar o famoso paradoxo de Epimenides de Cnossos que afirmava que os cretenses mentem sempre; ora, como ele era de Creta... O nosso autor inicia, portanto, o seu livro – que, sendo um romance, é um “estudo de costumes” – com uma *insolubilia* ao género das que fascinavam os filósofos medievais. O seu gesto, está claro, assenta sobre uma

¹ Este ensaio faz parte de um projecto sobre “Etnografia e Escrita Criativa” que tenho vindo a desenvolver paulatinamente em colaboração com Omar Ribeiro Thomaz. Sendo eu próprio plenamente responsável pelo presente texto, não posso deixar de reconhecer que a sua sempre pronta cooperação e a sua sempre generosa criatividade foram largamente responsáveis pelo meu interesse nestes temas. O texto foi escrito durante a minha estadia na Unicamp (IFCH, Antropologia), em 2010, como Professor Visitante da FAPESP, pelo que agradeço a ambas as instituições. Finalmente, ao DAN da Universidade de Brasília e, em particular, Andréa Lobo, Juliana Dias e Wilson Trajano Filho, agradeço o ímpeto para a sua escrita.





reinterpretação não idiomática da expressão “boa-fé”, isto é, tratar-se-ia de um livro sobre uma fé cristã de boa qualidade.

Junod está, de facto, a corrigir Montaigne, cuja boa-fé filosófica é indubitável, mas cuja fé cristã não teria sempre sido o que deveria ter sido por esta mesma razão. Não querendo ele ser pretensioso, acusa Montaigne de o ser, pelo que está a ser duplamente pretensioso e, por isso, mais do que pretensioso, autoritário. Esta é a chave para o livro: a boa-fé é a que maneja o gládio candente da purificação redentora de Cristo.

Contudo, e quero deixar isto bem claro logo de início, estamos perante um dos maiores etnógrafos de todos os tempos. Hoje, a boa-fé cristã da sua obra é largamente irrelevante e chega mesmo a ser um estorvo para nós; já a boa verdade da sua observação vai-se impondo de década em década. Por trás da pretensão de ser um veiculador de verdade, jaz a verdade do real conhecimento que Junod detinha do que afirmava a pés juntos ser uma grande mentira: o que ele chamava com maiúscula Paganismo. Esse dilema só existe por virtude do acto purificador que institui a cesura; essa cisão que separava Civilização de Paganismo; o “Ocidental” do “Outro”, como agora se diz. Na verdade, vivemos ainda hoje na antropologia as sequelas tremendas deste gesto de purificação modernista (cf. PINA-CABRAL, 2009, 2010).

Vale a pena traduzir algumas frases do prefácio:

Três influências determinam a evolução actual do povo bantu sul-africano: o Paganismo, a Missão e a Civilização. [...] seria justo que uma certa secção do público fosse iniciada à inteira verdade sobre essas três grandes potências que moldam a alma indígena. [...] Eu tentei, no presente volume, traçar esse quadro. [...] Por paradoxal que possa parecer, para que o quadro pudesse ser verdadeiro, foi necessário chamar a intervenção da ficção. Estava em causa evitar toda a identificação desagradável. Eis porque os personagens principais, sendo todos reais, foram apresentados sob nomes de empréstimo e os acontecimentos, quase totalmente autênticos, foram agrupados segundo um plano que não é estritamente histórico (1911, p. v-vi).

Que curioso o facto de Junod elidir aqui a referência à sua magistral etnografia, quando o seu romance é publicado enquanto está a finalizar a primeira versão integral da obra, que sairá no ano seguinte! No recurso à ficção, aliás, não está em causa qualquer pulsão populista ou qualquer noção de menor policiamento



intelectual ou científico: a editora em que publica este livro – o Foyer Solidariste de Saint-Blaise, próxima a Neuchâtel (activa de 1906 a 1912) – tinha sido instituída por um núcleo de intelectuais protestantes associados às universidades de Lausanne e Neuchâtel, entre os quais o pai do Prémio Nobel da Medicina Daniel Bovet e o pai de Jean Piaget. Tal como os restantes fundadores, todos estes foram distintos cientistas por mérito próprio, oriundos das mais abastadas famílias industriais suíças. De qualquer forma, o próprio Junod, na sua obra etnográfica, remete para *Zidji* como referência empiricamente válida para os rituais de circuncisão (1962, I, p. 73). Mais uma vez se impõe essa ambiguidade entre um romance que é um estudo e um estudo que é um romance.

Assim, será que o facto de não referir a obra etnográfica no prefácio é um gesto de má-fé da sua parte (agora no sentido idiomático da expressão) ou será que ele achava que a etnografia não era para aqui chamada? Inclino-me para a segunda interpretação. A etnografia não era para aqui chamada, porque ela trata do passado – o Paganismo. Ora, o que Junod queria transmitir neste livro era o presente. Para isso tinha duas opções: ou a escrita panfletária das missões ou, se quisesse ser mais verdadeiro, a ficção. O suposto pudor por relação à revelação da verdadeira identidade das pessoas não terá sido, portanto, o principal factor impeditivo para escrever realisticamente sobre o presente tal como fazia sobre o passado. Afinal, ele não se coíbe de publicar no romance fotografias das pessoas e suas casas em Shiluvane, de copiar cartas, nem de indicar suficientes dados sobre muitas delas para que possam ser facilmente identificadas a partir da sua obra etnográfica.



Figura 1. Bartimée – o catequista bom – e a sua família (Junod, 1911)



A diferença entre o presente e o passado que impossibilita uma narrativa não ficcional do presente é a contraditoriedade deste último. Para Junod, a etnografia dos Tsonga é um relato sobre algo que está a deixar de existir. Só assim é possível dar-lhe a coerência suficiente para uma narrativa distanciada. Segundo nos conta, a sua decisão pelos estudos etnográficos ocorreu em 1895 como resposta a um comentário do famoso historiador do direito romano Lord Bryce, à época embaixador em Washington. Numa visita que terá feito a Lourenço Marques, este personagem terá sugerido a Junod que o que se estava a passar em África era em tudo semelhante à conversão da Europa ao cristianismo que ocorrera durante o Império Romano². Acontece que os ingleses não possuem hoje uma narrativa de como viviam antes desse momento. Imagine-se o valor que tal descrição teria se existisse? Segundo James Bryce, incumbia aos que realizavam essa grande obra de “civilizar a África” preservar para a história aquilo que iriam inelutavelmente destruir³.

O que torna o Paganismo passível de uma descrição coerente é, por conseguinte, o seu desaparecimento iminente. Já o presente se apresenta como contraditório, inacabado e sem integridade moral. A descrição factual do presente é dificultada pelo poder dissolvente da Civilização em face do Paganismo. Só o acto purificador da missão permitirá que os nativos escapem à falta de integridade. Eles encontram-se entre duas ameaças temporalizadas: o relapso no Paganismo ou o vício da Civilização.

Para Junod – que, além de etnógrafo, era missionário – os dois mundos, apesar de serem mundos humanos, são radicalmente incompatíveis. Ora, o próprio Junod é o mediador activo desse acto de separação. Assim, no fascínio que tem pelo que chama de “Paganismo”, e no sentido íntimo que vai adquirindo de como se pode viver nesse mundo, Junod confronta-se com um dilema existencial e não unicamente intelectual. Ele próprio é filho de Adão, pelo que está também ameaçado pelo relapso, o recidivismo pagão. Na medida em que se identifica como humano com aqueles que descreve, e que não poderia descrever se com eles não se identificasse, Junod está constantemente a navegar a fronteira da Queda.

Assim, paradoxalmente da nossa perspectiva actual, Junod pode falar de factos do passado, descrevendo-os “realisticamente”, mas não pode falar nos mesmos termos sobre o presente. Sobre este só é possível a ficção, isto é, um registo

2 A metáfora imperial romana que, como sabemos, fazia parte integrante dos sonhos imperiais europeus da época, só nos anos 30 viria a revelar plenamente a sua perversidade.

3 Harries tem razão quando sugere que a referência à influência de Bryce pode bem ser uma reconstrução retrospectiva de um movimento cuja causa próxima tem menos a ver com o académico e diplomata inglês do que com o fascínio do nosso autor por figuras como Elias Spoon Libombo ou Viguét, sobre quem falaremos mais adiante. Tal, porém, não altera a ideia geral que a referência a Bryce transporta (HARRIES, 2007, p. 237).





de não verdade. A verdade do passado – porque está completa – é acessível; a verdade do presente – porque é um campo de luta – é inacessível. Para estudar os costumes actuais (*les moeurs sud-africaines*) só a ficção.

Ora, conforme vamos lendo o romance, cem anos após a sua escrita, vamos deparando precisamente com os desafios e os compromissos que a contemporaneidade apresenta a Junod. Na verdade, chegamos a contemplar a possibilidade de o autor ter uma espécie de consciência dividida. O problema da boa/má-fé nunca fica muito longe no romance. Lidas com o olhar dos nossos dias, certas passagens chegam a causar perplexidade. Fica incerto em que medida é que o autor acreditava realmente no que dizia ou em que medida é que estamos a errar crassamente ao tentarmos aplicar ao próprio Junod a categoria de “crença” que ele tão prontamente aplicava aos africanos que o rodearam durante toda a sua vida e cuja “crença” ele sistematicamente induzia, policiava e corrigia. As discussões de Rodney Needham (1972) sobre a insustentabilidade do conceito de “crença” assumem aqui toda a sua relevância prática.

SEGREGACIONISMO E UNIVERSALIDADE HUMANA

O livro está cheio de passagens nas quais temos dificuldade em julgar da ligação lógica que leva Junod da compreensão da opressão objectiva em que viviam os negros à época na África Austral à aceitação dessa ordem. Por exemplo, que pensar da detalhada descrição que o autor nos oferece dos horrores da vida nos *compounds* mineiros de Joanesburgo? Estas passagens são notáveis a todos os títulos – tanto de um ponto de vista histórico como de um ponto de vista humanístico. Junod descreve a desumanização e a brutalidade da vida nesses lugares onde são aprisionados homens vindos de todos os cantos da África Austral para realizar trabalho extremamente árduo durante campanhas de seis meses (1911, p. 253-283). Por muito mal que as pessoas fossem tratadas, não havia escapatória possível desses “*compounds* malditos”, como ele próprio os chama, já que quem fugisse era obrigado a pagar uma duríssima pena de trabalho forçado (1911, p. 260). Os capatazes violentos são explicitamente criticados e Junod explica que “logo que um ser moral trate um outro ser moral como uma coisa, degrada-se a si mesmo, pois não respeitou a personalidade humana. A sua própria personalidade sofrerá com isso” (1911, p. 248).

Embalados por passagens como esta, é com real perplexidade que, ao chegarmos ao fim da descrição, nos confrontamos com a seguinte declaração: “os *compounds* de Joanesburgo, apesar de serem em certos aspectos antros de vício, são também um dos grandes meios de elevação da raça negra” (1911, p. 266). Em que medida? Por quê? De que forma? Como acreditar nesta opinião depois do que acabámos de ler?





Mas, conforme o livro vai terminando, vamos compreendendo a ambiguidade em que o autor se encontra, a forma como ele se identifica com os colonizadores ingleses – sempre protegidos por si através de toda a narrativa, mesmo no caso do boieiro incoerente e boçal, que mantém um harém nativo mas que, afinal, se revela ser leal e honesto (1911, p. 247-252). Qualquer outra categoria humana é apresentada sob uma feroz luz de descrédito e desprezo. Assim é com os boéres que, sempre que aparecem no romance, são representados sob aspectos profundamente revoltantes: “Como explicar uma tal atitude da parte de gente que, apesar de tudo, possui uma inteligência média e se conduz como humana... normal nas outras circunstâncias da vida?” (1911, p. 247). Assim é com os “etíopes” – os antepassados dos zionistas dos nossos dias – que são o objecto da mais violenta e revoltante chacota através de todo o livro. Assim é com os milionários judeus, cuja corrupção e desumanidade são abertamente denunciadas. Junod revela tanta certeza na necessidade de salvar os negros que tanto o fascinam, como repulsa pelas categorias intermédias da sociedade colonial (cf. PINA-CABRAL, 2004). Felizmente não aparecem portugueses no romance. Julgando pelo que sabemos da sua opinião noutras passagens da sua obra, é mesmo uma sorte para nós!

O mundo de Junod era profundamente rachado pela cesura racial, todo o seu trabalho missionário era de facto um grande mecanismo mediador entre, por um lado, a necessidade de afirmar o universalismo cristão, que declara a igualdade de todos os seres humanos perante Deus e, por outro lado, a evidente ruptura nas condições entre esses mesmos seres. Essa incoerência é mediada pelo instrumento da primitivização, que nega a coevalidade entre as raças. Toda a vida do autor – e o sacrifício da morte de tantos que lhe eram tão queridos: duas esposas, vários filhos, grandes amigos – foi um exercício de confrontação com essa cesura. O que Junod nunca questiona é a própria cesura. E aí, mais uma vez, somos confrontados com essa espécie de consciência dividida.

Outro exemplo: páginas tantas somos apresentados a Kimbé, figura fascinante. Esse bravo gigante negro, que vivia “sequioso de ciência”, como explica com simpatia Junod, tinha-se recusado a uma normal vida familiar para fazer um trabalho altamente meritório de catequização e ensino das primeiras letras em classes nocturnas para os trabalhadores das minas. Esse homem vivia revoltado pelo facto de os negros não terem direito a usar os passeios nas ruas das cidades da África do Sul e viverem sob o jugo, a todos os títulos revoltante, das leis de passe. Essas mesmas leis, que transformavam os trabalhadores em prisioneiros no seu próprio país, iriam causar o primeiro levantamento contra o *apartheid* 50 anos depois de Junod publicar o seu livro, e só viriam a ser revogadas 80 anos depois.

Kimbé, porém, tinha aprendido a controlar os seus sentimentos porque “O seu missionário [figura à qual é sempre difícil no livro não dar a cara de Junod – JPC]





lhe tinha explicado que essas leis eram necessárias por causa do estado de selvajaria em que a raça estava ainda submersa, a ordem pública a tal exige” (1911, p. 276). Somos remetidos para um futuro em que todos os negros serão cultos e educados e em que será, então, possível terminar este vil jugo. Esta é a esperança utópica que o livro pretende validar e que viria a protelar-se sem resposta por mais 80 anos, até ao fim do segregacionismo legal na África do Sul. E, mais uma vez, não é por acaso que o segundo grande golpe contra o *apartheid* tenha sido a revolta estudantil de Soweto, de 1976, contra o ensino escolar de baixa qualidade para negros.

O sonho iluminista de ganhar a libertação pela educação encontrar-se-á por detrás de quase todos os projectos emancipatórios sul-africanos do século XX. Teríamos ainda de esperar mais meio século para que, em 1960, o distinto antropólogo Leo Kuper publicasse a custos próprias o seu romance *The College Brew – A Satire*, no qual explora com um humor corrosivo a hipocrisia inscrita nessa prometida porta de saída para a subalternidade africana que, afinal, não se encontrava aberta (1961). Hipocrisia, aliás, que ele teoriza no seu estudo pioneiro *An African Bourgeoisie* num apêndice chamado “Notas sobre a Hipocrisia” (1965, p. 427-428).

Ora, precisamente, o capítulo final de *Zidji* é dedicado a descrever e exaltar “Hopevale” – uma escola protestante para negros situada nas imediações da Cidade do Cabo. Aí, finalmente, o personagem principal encontra a sua vocação. O nome Hopevale mal chega para esconder o original na mente de Junod: Lovedale – essa singular escola fundada no Cabo Oriental por missionários escoceses em 1841 e que viria a ser, no início do século XX, o ponto de partida das fulgurantes carreiras de algumas das principais figuras do período da independência das colónias britânicas africanas e a prancha de lançamento da Universidade de Fort Hare, onde foram professores grandes figuras da antropologia social sul-africana, tais como Z. K. Mathews e Mónica Wilson.

Chegados ao fim do romance, o herói é agora um jovem adulto impoluto, escolarizado e prestigiosamente empregado como tradutor judicial. A sua ambição é lutar pelos direitos do seu povo à luz dos princípios jurídicos ingleses: “No taxation without representation” – essa bandeira de luta que tão importante se revelaria no futuro da África do Sul. Zidji apercebe-se da hipocrisia que estava inscrita na injunção de que é a selvajaria que explica a subalternização dos negros: “Por que é que um branco iletrado e miserável, como tantos há, terá o direito a ser eleitor enquanto tal é recusado aos negros instruídos e ricos! É uma injustiça!” (1911, p. 329)⁴.

⁴ Comparemos estas passagens com o texto autobiográfico que o Rev. Paul B. Mushindo (Zâmbia) escreveu a pedido de Audrey Richards a propósito da sua própria educação e as dolorosíssimas passagens sobre o racismo exacerbado e a hipocrisia do seu próprio mentor escocês Rev. R. D. McMinn (esp. “Mushindo gets a pension from McMinn” and “Mushindo loves McMinn”, 1973, p. 42-53).



É Zidji quem fala, mas é Junod quem escreve. E, em face deste discurso, o mal escondido alter-ego de Junod – Monéri, o velho missionário – debita o seguinte discurso:

Zidji [...], lembras-te que, para cada homem nesta terra existem não só direitos mas também e sobretudo deveres? Temo que, reclamando tanto pelos direitos, te esqueças dos deveres. E, no entanto, isso é o essencial. O que falta à vossa raça, é carácter. É preciso formá-lo antes de tudo o mais e é o Espírito de Deus, agindo por meio da sua Palavra, que vos dará esse carácter (1911, p. 329-30).

De facto, Monéri tinha envelhecido. Agora a sua barba era integralmente branca, os traços da cara revelavam fadiga, a pele tinha um tom térreo (1911, p. 323).



Figura 2. Junod/Monéri

Segue-se uma desculpabilização da forma como os bóeres tratavam os negros – forma esta que Junod tinha delatado como desumana e degradante através de todo o livro – e uma declaração totalmente improvável de que, num futuro, quando os negros tiverem o tal carácter, então os boéres tratá-los-ão bem. O discurso acaba com a declaração de que “A verdadeira liberdade vem de dentro e não de fora” – o futuro da África do Sul revelaria a inabilidade de um tal lugar-comum.

Para Junod, talvez não fosse necessário dizer mais nada. Acontece que, para o leitor contemporâneo, em face de tudo o que se passou na África do Sul durante o resto do século XX, a resposta, no mínimo, parece fraca. Que dizer da exploração desumana, da brutalização sistemática, da negação dos direitos ao uso do espaço público, da recusa de liberdade para escolher um emprego melhor etc.? Tudo isto poderia ser interpretado simplesmente como falta de argúcia por parte de Junod ou como falta de coragem para confrontar a evidente injustiça da sociedade à qual ele pertencia, não fosse hoje nós sabermos que o próprio filho e sucessor intelectual de Junod (Henri-Philippe – o editor da versão mais completa



da etnografia tsonga) ainda fazia declarações em suporte do *apartheid* no fim da sua vida nos anos 60⁵. Enquanto em Moçambique a Missão Suíça sempre manteve a velha posição de oposição ao governo português, na África do Sul, nos anos finais do regime racista, o bantustão de Gazankulu era mesmo governado directamente pela igreja em sintonia com o regime (HARRIES, 2007, p. 295).

A armadilha que nos dificulta a reconstituição da coerência da posição do grande etnógrafo é a própria noção de “fé”. Ela estabelece uma fronteira entre o simples saber-de-algo e o verdadeiro-conhecimento. Para os missionários, este último, como vimos na passagem citada acima, só é acessível através da Palavra Revelada. A Queda impede ao homem o acesso à verdadeira realidade das coisas, ao verdadeiro carácter das coisas. Só reflectindo o carácter de Deus pode o homem descobrir o seu próprio verdadeiro carácter. Este é o sentido das palavras de Junod, de outra forma opacas, quando ele se dirige a Zidji dizendo que faltava carácter à raça negra.

Mas ainda isso não nos permitiria compreender por que é que Junod valida o segregacionismo sul-africano baseado nesta forma de argumentação. Não tinha o próprio Zidji explicado que era injusto um homem negro culto ser mantido fora de um sistema político que estava aberto a qualquer branco inculto? Para compreendermos a posição de Junod é necessário entender o sociocentrismo que caracterizava a sua época e que atribuía existência às entidades raciais para além de qualquer margem de dúvida. O próprio segregacionismo criava as condições de evidência que permitiam a sua naturalização. Assim, o construto “raça” e a sua evidência quotidiana como cesura radical na condição humana são indispensáveis para entender por que é que, para Junod, a falta de carácter não é algo que possa ser medido individualmente mas necessita de ser considerado colectivamente.

Aliás, para nossa perplexidade, a coisa vai mais longe ainda. Creio que a seguinte citação é largamente autoexplicativa de como o regime segregacionista cria as condições de evidência que justificam a sua perpetuação. Trata-se, na passagem seguinte, dos pensamentos de Junod/Monéri em face de um catequista que tinha sucumbido ao “pecado africano”:

ele tinha obedecido ao chamamento de baixo, a esse poder que retorna ao tipo o indivíduo que se tinha elevado por um tempo a uma santidade superior. Tinha feito como tantos outros, brancos e negros. Pois, definitivamente, não habitam aqui mesmo todos os seres morais? Enquanto a acção sobrenatural do Espírito se exerce sobre nós, escalamos os cumes... Mas logo que ela é suspendida, se

5 H.-P. JUNOD, Les différents visages de l’“apartheid” en Afrique du Sud, *Tribune de Genève*, 10 February 1965, p1.





formos reduzidos às forças do nosso ser desesperadamente carnal, voltamos a cair no tipo do qual tínhamos saído. O tipo do Africano é porventura mais repelente que o do Europeu. Contudo, o fenómeno é o mesmo (1911, p. 205).

Se há, pois, alguma ambiguidade em matéria de “fé” neste romance de boa-fé, ela não está no facto de o autor aceitar esse revoltante dispositivo segregacionista e o propalar apesar do seu universalismo cristão. Ela está na qualidade da etnografia que nos é transmitida, no fascínio que Junod tinha pelas formas de viver e pensar da sociedade indígena, na capacidade que tinha de compreender as razões e os sentidos das pessoas cuja razoabilidade ele punha em causa. Ora, essa má-fé não é propriamente do romance, ela está presente em toda a sua obra.

SEXUALIDADE E PAGANISMO

O interesse de Junod pela ficção é antigo. É até por aí que inicia a sua carreira etnográfica. Os contos e as canções ronga que recolhe em 1897 sob a provável inspiração do famoso Bispo Callaway, com quem se tinha dado na Escócia durante o seu curso de preparação missionária, constituem uma espécie de marco miliário do percurso que viria de seguida. Por isso até, Junod vai usar esses contos muito mais tarde como inspiração para as duas obras de ficção teatral que iria publicar em 1910 (*L'homme au grand cutelas*) e em 1923 (*La jeteuse de sors*)⁶. Sem dúvida, a sua intenção era transmitir alguma noção desse mundo experiencial que ele pressentia entre os Tsonga. O homem do grande facão é centrado sobre o tema da fertilidade e da circulação de mulheres, recorrendo a uma metáfora canibal que mal esconde a temática sexual. A adivinha é uma peça teatral em que Junod explora a temática da bruxaria e a violência sobre as mulheres.

Para Junod, a sexualidade não era uma área entre outras; era explicitamente a área em que a civilização bantu mais diferia do mundo que os missionários estavam a tentar lançar. Era o “pecado africano que está à porta”, como diz Junod quando Zidji se enamora inocentemente por uma jovem vizinha. Na noite em que o missionário e a esposa suspeitam pela primeira vez dos sentimentos

6 O recurso ao teatro como meio de pensar a missionação é anterior ao próprio início da carreira de Junod como missionário. Em 1884, “a peça teatral anual do capítulo local dos estudantes de Neuchâtel da Société des Belles-Lettres, dirigida pelo jovem Henri-Alexandre Junod, era uma tragédia situada no país de Nyam-Nyam, um povo imaginário, antropófago, com cauda, vivendo no coração de África” (HARRIES, 2007, p. 47) E já aí nos deparamos com os tropos centrais da obra posterior de Junod!



do rapaz, esta última fica lavada em lágrimas como que prevendo o trágico desfecho. Ora, para Junod, mais uma vez, a culpa era da moça, a quem chama agressivamente de “pécora” e tratar-se-ia, afinal, de algo de comum à espécie humana: “Oh! O universal, o eterno feminino!” E acaba assim esse capítulo.

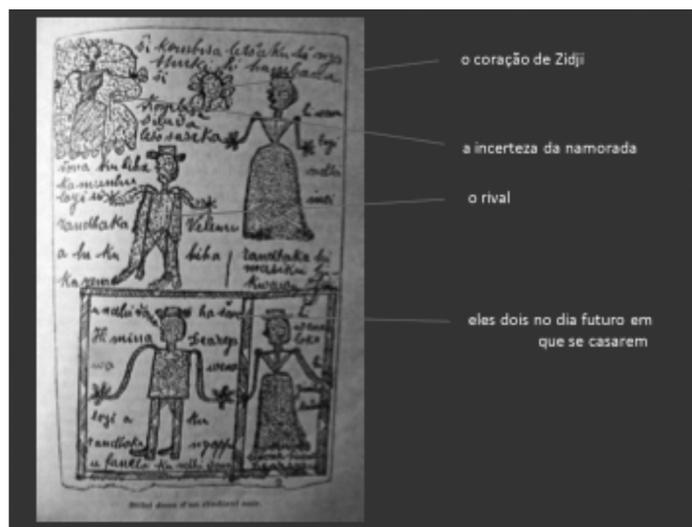


Figura 3. A carta que Zidji escreveu à namorada (Junod, 1911)

Para os que pertencem a raças às quais falta o carácter, existe um inevitável descambo entre paganismo, alcoolismo e sexualidade desbragada. O autor tenta demonstrar esse laço com exemplos repetidos através de todo o livro. Falando da escravatura sexual masculina que se praticava nas minas, o missionário explica: “Fica a saber, meu filho, que se a ‘boukontchana’ causa sérios danos por aqui, o alcoolismo causa ainda mais ruína. Os dois vícios dão-se a mão” (1911, p. 279). Já antes tinha explicado com casos exemplares a sua tese de que “a imoralidade vai sempre de mão dada com a bebedeira” (1911, p. 208).

Na verdade, o livro só é marginalmente um romance; o autor desliza com frequência para um registo narrativo mais característico da etnografia. Monéri, o narrador, como vimos, é afinal uma versão do próprio Junod ou, talvez em algumas passagens, do seu parente por afinidade e inspirador Paul Berthoud (HARRIS, 2007, p. 175-199). Contudo, para quem conhece bem as obras etnográficas do autor, a leitura de *Zidji* é altamente reveladora, pois mostra como o seu conhecimento do mundo local era necessariamente dependente da experiência de outros.

A metáfora comum do jogo de espelhos é aqui bastante traiçoeira, pois a suposta representação da experiência pré-colonial não só é mediada pelo



missionário-etnógrafo, mas origina em pessoas que estavam já nas margens dos dois mundos – mediando dolorosamente as contradições resultantes da cesura colonial. As narrativas que fazem a Junod, e com as quais este escreve os seus relatos, são parte integrante do processo pelo qual esses informantes gerem a sua posição pessoal num mundo em mudança onde o preço do deslize é muito elevado. Por conseguinte, até a própria narrativa original dos “factos” que precede a sua inclusão nos livros de notas de Junod estava, à partida, imersa em compatibilidades equívocas (cf. PINA-CABRAL, 2010).

Vemos isso, por exemplo, na primeira parte do romance, dedicada a uma descrição detalhada da escola de iniciação masculina – o Ngoma (1911, p. 14-109). É o próprio Junod que, na sua qualidade de etnógrafo, nos assegura a fidelidade da narrativa. A escolha do tema não é casual; os rituais de iniciação são ritos de passagem por excelência e Junod é explícito que a teoria de Van Gennep subjaz ao que nos diz sobre eles (1962, I, p. 72). Ora, o facto de descrever todas essas práticas como rituais de passagem significa que elas não são vistas como costumes avulsos. Pelo contrário, a estrutura que é fornecida pela noção de rito de passagem é o que torna possível apercebermo-nos da sua importância na constituição dos aspectos mais duráveis da personalidade tsonga (ou personalidade, como diz Junod).

Assim, entendemos a noção do autor de que os rituais de iniciação africanos formatam os homens de maneiras duráveis para o resto da vida: “estes exercícios físicos”, diz-nos ele, “têm por finalidade quebrar o orgulho das jovens pessoas, ensinando-lhes a obedecer e a suportar a dor. Nessa medida, o Ngoma dá forma aos sujeitos do chefe, torna-os servidores prestimosos e prepara-os para a guerra.” (1911, p. 32). A natureza formativa do carácter desses rituais é a razão pela qual Junod os vê como um dos laços principais que impedem os “Nativos” de terem acesso ao verdadeiro cristianismo.

Conforme o romance vai avançando, vamos percebendo que Junod considera a sexualidade como a própria raiz da dificuldade que os Nativos têm de ser bons Cristãos, é o que os prende ao Paganismo, o que os faz “voltar ao tipo”.

No dia a dia da aldeia não são toleradas palavras obscenas e grosseiras. Mas durante o Ngoma nenhuma expressão pornográfica é proibida. Pelo contrário! E pode-se até assistir a homens velhos esforçando-se por perverter a imaginação dos seus filhos, ensinando-lhes as mais revoltantes obscenidades. Esse lado da iniciação é aparentemente relacionado com a vida sexual do rapaz que está prestes a tornar-se um jovem adulto. Mas há que admitir que se trata de uma





preparação bem estranha para a vida familiar e a vida social. Nessa explosão de comentários infectos e imorais, o paganismo, o fruto da corrupção, grava no Ngoma o seu estigma (1962, p. 32).

Não restam quaisquer dúvidas ao leitor de que ele deplora isso tudo, mas é legítimo perguntarmo-nos em que medida é que o que descrevia fazia sentido para ele. É curioso que, quando na sequência de uma narrativa, Junod se depara com um ponto de incompatibilidade cultural evidente, ele quase que tem que fazer um esforço para sugerir ao leitor que não consegue compreender. Neste caso, ele relata com precisão porque é que a coisa é feita (como, neste caso, para abrir a imaginação erótica dos rapazes), por isso encontra-se na necessidade de enfatizar talvez excessivamente que não desejaria que eles tivessem esse tipo de imaginação erótica.

O fascínio que tem pela sexualidade africana é um dos temas da sua obra que mais nos provocam nos dias que passam. Para nós, filhos e netos da Revolução Sexual dos anos 60, chega a ser difícil compreender os véus que se apresentavam há um século atrás à consciência de um puritano como o nosso etnógrafo. Junod tem a inteligência, a franqueza, a coragem de compreender que as civilizações bantu concebem o sexo de formas totalmente diversas que a que ele pretendia implantar novamente na terra africana. Claramente, a confiança que lhe faziam os seus informantes era tal que lhe permitia ultrapassar muitas das barreiras da comunicação inter-racial. Ao mesmo tempo, o seu domínio das línguas da região, que estudava desde os 26 anos, tornava difícil esconder-lhe a complexidade dos mundos vividos.

Assim, Junod chega a compreender brilhantemente que as práticas sexuais se inserem no próprio universo religioso local de uma forma que seria totalmente impensável no mundo judaico-cristão. Vemos isto repetidamente nos relatos relativos à mudança de casa, nos relatos sobre os rituais do ciclo de vida, sobre a bruxaria, sobre a morte etc. O seu recurso à anotação em Latim, que na altura lhe parecia uma questão de decência, parece-nos hoje uma forma de hipocrisia. Contudo, uma vez traduzidas na edição de 1962, deixou de ser possível usar o material de Junod sem fazer referência a estas anotações que, sistematicamente, revelam a chave do que é sugerido no texto principal, ao qual se aplicam.

Todas as suas obras (inclusive as peças de teatro que produziu das duas vezes que voltou a Neuchâtel por períodos mais longos – 1910 e 1923) são demonstrações dos perigos do sexo. Poderá, por isso, parecer surpreendente que Junod seja muito mais explícito do que a maioria dos etnógrafos sobre os costumes sexuais e a forma pela qual a sociedade tradicional bantu incluía a





sexualidade nas suas cerimónias mais fundacionais. Conforme vou estudando a sua obra, sou inclinado a concluir que ele se sentia obrigado a estudar estes factos “chocantes” e depois a narrá-los (e em Latim, o que envolvia um esforço superior, imagino) precisamente devido à sua profunda convicção de que o segredo da “civilização” do Nativo (a sua separação do Paganismo) estava precisamente aí.

Consoante avançamos na leitura da descrição dos rituais de iniciação, a narrativa é tão vívida que chega a ser surpreendente ao nível do detalhe: os sons, os cheiros, os sentimentos dos personagens, as suas motivações, a forma como a sua pele reage ao calor e ao frio, ou a esta ou aquela substância, os seus impulsos, os seus desejos, o preciso esquema de distribuição espacial das árvores e dos arbustos, das estacas e das pedras que demarcam os espaços rituais etc. E, contudo, sabemos que Junod nunca esteve presente num desses palcos rituais. Na verdade, ele conta-nos quem o informou. Felizmente, por oposição às gerações de etnógrafos dos meados do século, Junod não tinha qualquer pejo em declarar as suas fontes. Ele estava plenamente consciente da condição situada das suas descrições e, correctamente, considerava a sua declaração das fontes como mais uma marca da verissimilitude da narrativa.

A questão, porém, não para aí: a sua descrição é fabricada a partir de descrições de pessoas cujas experiências pessoais de iniciação envolveram mais do que uma mesma “tribo” – o que nós hoje, suponho, chamaríamos “tradições culturais”. A purificação da descrição que a torna univocamente Tsonga tanto pode ser devida a ele como aos seus informantes e, possivelmente, aos dois; era uma tarefa de etnogénese que ambos partilhavam nesse momento de afirmação étnica. Mais ainda, para complexificar a coisa, sabemos também que esta identidade tribal foi criada pelo próprio Junod e tem constituído desde então fonte para vários debates (cf. WEBSTER, 2009, p. 34-54; HARRIES, 2007, p. 246). Estes debates são largamente contingentes de uma leitura sociocêntrica de etnónimos que é bem mais problemática do que a necessidade que Junod sentia de identificar em largos traços a vasta área sociogeográfica onde situa as suas observações.

Julgando por uma nota de rodapé no romance (1911, p. 27), a sua fonte principal para o Ngoma foi “um velho Thonga dos Spelonken”. Na monografia, contudo, informa-nos que houve outras pessoas; ele está a cruzar e conjugar informações, de forma muito parecida com a que Malinowski usou nas suas obras etnográficas. Mais ainda, ele reúne experiências geracionais que estão situadas em três pontos temporais num período de mais de meio século: “os meus informantes nesta questão foram Viguet, que foi iniciado aí há uns sessenta anos, e Valdo, homem mais jovem, que passou os ritos há coisa de trinta anos [...] Um





rapaz chamado Pikinini revelou-me as fórmulas secretas tal como elas são recitadas entre os Nkunas de Leydsdorp” (1962, I, p. 73).

E aqui voltamos a encontrar-nos com Pikinini (cf. PINA-CABRAL, 1999), essa figura de *Joker*, sempre surpreendente e vagamente humorística, que emerge com regularidade através da obra de Junod sempre que surge algo de estranho, secreto ou preocupante. O nome é funcional; em *Zidji*, Junod declara que “chamam-se assim os pequenos servidores indígenas” (1911, p. 258), mas não restam dúvidas de que estamos perante uma personalidade individual particular. Junod apresenta-o a meio de uma frase no interior do segundo volume da sua monografia: “era um rapaz do Bilene [na costa de Moçambique] que esteve comigo durante uns tempos em Shiluvane, tendo deixado o Bilene depois da derrota do Gungunhana” (1962, I, p. 345). A relação entre eles dois parece ter sido mais íntima do que com os estudantes e os catequistas que eram os mediadores mais comuns da labuta etnográfica do missionário.

Viguet, o homem mais velho, que era a fonte mais segura,

era um homem esperto, mas nem sempre um bom cristão, tenho que confessar. Possuía uma memória esplêndida. Tendo sido chefe de aldeia de uns Thonga refugiados nos Spelonken, ele forneceu-me valiosa informação sobre os mistérios da vida de família assim como das cerimónias de iniciação. [...] Era sem dúvida um informante de primeira água, possuidor de uma mente clara, usando sempre as expressões técnicas e ilustrando os pontos com grande habilidade (1962, I, p. 6)⁷.

Assim se abre uma janela sobre a fonte perspectival da precisão e da vivacidade das descrições do Ngoma que encontramos em *Zidji*, assim como na obra etnográfica. Ao que parece, Junod sentia-se livre para combinar e conjugar informação oriunda de pessoas distintas como se de uma pessoa só se tratasse. Mas a marca do génio de Viguet, tal como testemunhado pelo etnógrafo, é difícil de apagar. Há que ter em conta, porém, que, por essa altura, Viguet era já cristão há muitos anos. Temos que o ver, portanto, não como um simples praticante de Paganismo, mas como um mediador altamente treinado. Na verdade, tal é sublinhado pelo seu nome de baptismo que lhe tinha sido dado em honra de um famoso Professor de Teologia de Lausanne, especialista na obra de Calvino, que

7 Podemos perguntar-nos sobre qual o significado a dar à frase “expressões técnicas”. A minha interpretação é que Junod usava aqui “técnico” no sentido de abstracto, adequado, preciso. Sobre Viguet, um dos dois informantes de Junod sobre os “clãs do norte”, isto é, os Tsonga que viviam entre os rios Incomate e Save e no norte do Transvaal, cf. Harries (2007, p. 242, 248).





tinha pregado na cerimónia de consagração do casamento de Paul Berthoud em Morges, perto de Lausanne, muitos anos antes. O mais velho dos dois irmãos Berthoud – que suspeito é por vezes o molde para “Monéri Senior” no romance – fora o fundador da missão de Spelonken e predecessor em Rikatla, era parente da esposa de Junod e, nos conflitos interiores à missão os dois tinham-se frequentemente encontrado do mesmo lado.

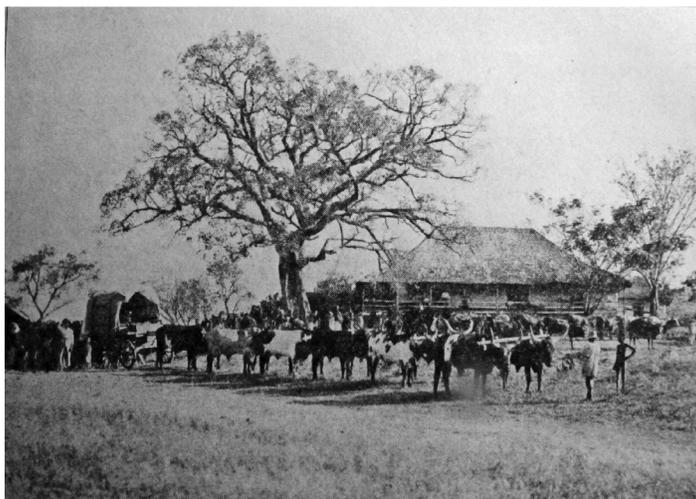


Figura 4. A casa de Junod/Monéri em Spelonken no Low Velt (Junod, 1911)

Junod fala-nos mesmo dos procedimentos que desenvolvia para obter informação:

Ao citar as minhas fontes de informação não posso deixar de referir os pupilos da minha escola. Todas as terças-feiras à noite tínhamos uma reunião em que um deles tinha que relatar uma história, descrever um costume, contar um conto Nativo [...] Os seus companheiros logo adicionavam o que mais soubessem. Como alguns deles eram já homens feitos, estes debates eram frequentemente muito informativos (1962, I, p. 6).

No romance encontramos passagens em que Junod apresenta com franqueza quase embaraçante o conflito de ser tanto missionário como etnógrafo; de saber as motivações para um acto *e achá-las razoáveis* (quer dizer, conseguir ver como é que elas faziam sentido) e, ao mesmo tempo, sentir-se obrigado a punir esse acto em nome da fé cristã. Numa das passagens centrais do romance, o autor





relata uma história que poderá bem explicar o que Junod queria dizer quando, na monografia, se sente obrigado a explicar que Viguet “nem sempre foi bom cristão”. De repente, um comentário que poderia ter sido lido até aí como caracterizado por uma simpática bonomia, assume perspectivas sinistras.

No romance, ele conta-nos a história trágica de um personagem chamado Jacob, um catequista que desenvolvera durante cinco anos uma relação secreta com uma fiel da sua paróquia, a jovem Marta. As biografias de Jacob e Viguet correspondem-se em detalhe e sabemos que Viguet foi uma das fontes do romance. Mesmo se estivermos em presença de uma personagem combinada a partir de várias figuras reais, o sentido de tragédia do que está em causa no comentário sobre Viguet é-nos transmitido vivamente. Entendemos quão perigosa era a situação desse homem que informava sobre as coisas do antigamente a um outro homem que era o arauto dos novos tempos, mas que, sobretudo, era o poderoso e feroz polícia da fronteira entre os dois tempos, os dois mundos, as duas fés: a boa e a má.

A história é narrada na primeira pessoa por Monéri Senior. Assim correm os seus pensamentos:

Se tivesse ficado um gentio, Jacob seria nesta altura o chefe da aldeia de Mandlati. É rico, possui quatro filhas; tê-las-ia vendido e teria arranjado várias esposas. Como a sua primeira mulher Lina está velha, ele teria “lobolado” Marta que é jovem e levaria a vida de um polígamo com a melhor consciência deste mundo, rodeado da admiração de toda a sua tribo... Em vez disso, deu duas das suas filhas a jovens evangelistas sem se fazer pagar nada por isso. O dinheiro que poupou, consagrou-o aos estudos do seu filho mais velho que mandou para a escola superior... O velho missionário sentiu, subitamente, um forte sentimento de pena por Jacob. Mas reagiu sem demora. A Igreja tinha sido suja, o Evangelho poluído; má sorte ao que expõe o nome de Cristo ao opróbrio. // E, em tom severo, disse: “Jacob, sei tudo” (1911, p. 205-6).

Como resultado, Jacob é ostracizado; a capela que dirigia é esvaziada do seu conteúdo e fechada definitivamente. O carro de bois que vemos na frente da casa da missão desloca-se lá especialmente guiado por Zidji e os seus colegas de escola para esvaziar e fechar a capela-filial que Jacob tinha penosamente construído durante anos com o seu trabalho e o seu dinheiro. Ele próprio é proibido de participar nas cerimónias da missão; a prazo será forçado a abandonar a casa que





ocupa com sua família. A brutalidade da punição é tal que esta história marca no livro a total incompatibilidade entre os dois mundos e, ao mesmo tempo, esse peso do “pecado africano”. O sentimento de condição comum, de retrocesso ao tipo, como Junod diria, é marcado ainda por uma analogia geológica que precede e explica a história de Jacob/Viguet, o principal informante de Junod.

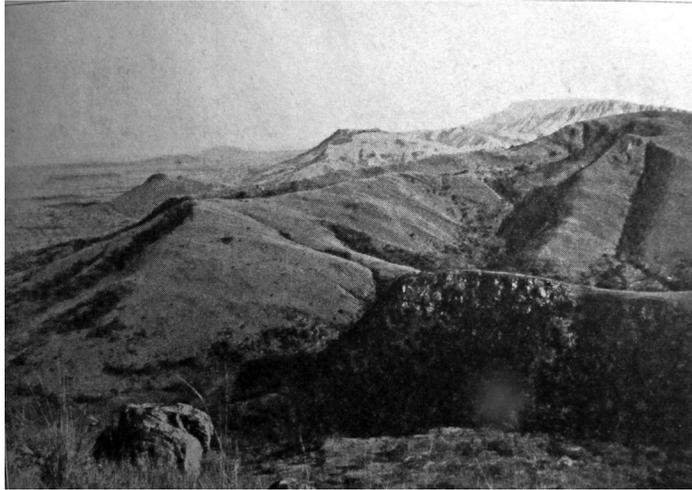


Figura 5. “Ces massifs qui semblent avoir été écrasés par quelque compresseur géant” (Junod, 1911)

Assim, no início dessa secção somos apresentados a mais uma fotografia de montanhas com a seguinte legenda: “Esses massivos que parecem ter sido esmagados por um qualquer compressor gigante...” (1911, frente, p. 200). Logo duas páginas depois, encontramos a passagem completa: “Esses massivos largos, espessos, sem arrebatamento, sem ideal, que parecem ter sido esmagados por um compressor gigante: é África. Assim é o país, assim são as gentes” (1911, p. 203). No seu ensaio sobre a Missão Suíça, Patrick Harries insiste sobre “a politização da paisagem” como um aspecto central da identidade suíça da época; aspecto que estas passagens de Junod plenamente comprovam (2007, p. 113). A natureza sublime da paisagem natural suíça contrapõe-se, assim, implicitamente (sem mesmo ser necessário chamar a atenção à coisa), à bestial brutalidade da paisagem africana.

Ora, nas suas próprias palavras, entre Paganismo e Civilização, Junod posiciona a Missão, a única verdadeira mediadora por oposição às outras opções degradantes da modernidade. Assim, surgem as fascinantes e perturbadoras descrições do *compound* mineiro, da reunião dos zionistas em que o dinheiro é exaltado, ou da corrupção da alma do milionário judeu.



A CESURA COLONIAL E O ACTO ETNOGRÁFICO

A cesura colonial impõe-se, mas por vezes ela é ameaçada pelo próprio acto etnográfico. Compreender os outros leva a estranhas parecências – perplexantes e até perversas, se vistas à luz da verdade da fé revelada.

Junod depara-se repetidamente com simetrias que o perturbam, com identidades que o desafiam. Se a sexualidade e a embriaguês são proclividades comuns da condição humana que só a Revelação Divina permite superar, já outros temas, como as acusações de canibalismo, se apresentam como mais complexos e difíceis de entender. Junod volta a eles repetidamente. Não é certo para mim, porém, que ele estivesse claramente consciente do fascínio que o tema exercia sobre si, mesmo se assim era desde a sua mais tenra idade quando, ainda antes de se tornar missionário, já escrevia peças sobre povos africanos canibais (HARRIES, 2007, n. 42, p. 47, 70).

Vejam os como ele introduz o perturbante relato de que, contrariamente aos missionários suíços que vêm do Céu, os portugueses são peixes canibais que vêm do mar. Sabendo como ele desprezava os portugueses, a ironia do relato desmultiplica-se. Cito aqui meramente o início da narrativa, pois já a discuti noutra ocasião: “Pikinini, o que sabia falar com o galo, uma vez contou-me o que as pessoas do Bilene achavam dos Brancos. Foi logo depois da deportação de Gungunhana” etc., e assim prossegue a surpreendente narrativa que mais se parece com um conto popular tétrico, ao estilo das histórias dos Irmãos Grimm. Deixemos por agora de lado os detalhes (cf. PINA-CABRAL, 1999). O que importa neste momento é chamar a atenção para o truque narrativo que o autor emprega: “Pikinini, o que falava com o galo...”. Quem pode não ficar alertado por esta epígrafe? Na verdade, numa outra passagem, Junod explica que um dia encontrou Pikinini a falar com um galo:

– “Que estás para aí a falar?” perguntei. – “Oh! Falo com o galo.” – “Que história é essa?” – “Estou perguntando se sabe o que se passa lá na nossa terra, em Gungunhana. Respondeu-me que sabe. Este é um galo inteligente. É um homem. Quando os galos não sabem o que a gente lhes pergunta, respondem *hwi* (advérbio descritivo significando ficar calado)” [...] (1962, II, p. 346).

A esta passagem, Junod junta uma nota de rodapé na qual explica que os camponeses franco-suíços tinham o costume de informar as abelhas de que o dono da casa tinha morrido. Mais uma vez, ao enfatizar a comunalidade da experiência humana, ele está a reforçar a necessidade comum de salvação. Aliás, como sabemos, durante todo o século XX, a categoria de camponês desempenhou esse papel



de condição intermédia entre selvajaria e civilização e Patrick Harries escreveu passagens inspiradas sobre a forma como é a própria procura da identidade nacional suíça que subjaz à vocação missionária dos suíços (2007, p. 11-33).

A forma como prefacia a história sobre o canibalismo dos portugueses, então, não é um simples dispositivo de divertimento. Pelo contrário, trata-se de mais uma ocasião em que a aparente irracionalidade é transformada pelo autor, por meio de uma mudança de perspectiva, numa ocasião para revelar uma verdade mais profunda – neste caso, a comum humanidade entre os que se acusam mutuamente de selvajaria usando a metáfora do canibalismo. Os relatos encadeados da fala com o galo e da fala com as abelhas são, afinal, estruturas de mediação para chegar a essa conclusão. No fim da narrativa, Junod realiza mais uma virada de perspectiva, agora identificando-se a si mesmo com os portugueses, que tinha anteriormente desprezado:

Aparentemente, Pikinini falava a sério e estas ideias absurdas são aceites como factos pela maioria dos seus patrícios de Bilene. Não é, pois, estranho observar que, enquanto que a larga maioria dos europeus acha que todos os negros são canibais, estes selvagens, por seu lado, acreditam precisamente a mesma coisa de nós! (1962, II, p. 345).

A ideia de que a própria noção de “facto” possa ser a fonte do equívoco não se tornaria ainda um lugar comum antropológico por muitos anos. Seja como for, a passagem prolonga-se com uma série fascinante de comentários nos quais o jogo de espelhos colonial é desenvolvido com a finalidade última de demonstrar a unidade essencial dos humanos. Note-se, porém, que ao mesmo tempo que joga com a simetria das imagens, Junod está a posicionar-se fora delas.

No romance, Pikinini volta a entrar em cena como uma espécie de *joker*; quer dizer, como um carta ambígua cujo valor é contextualmente definido. Claramente essa pessoa tinha tido um enorme impacto sobre Junod, que não consegue afastar-se dele por muito tempo, tanto no que remete para a sua imaginação rampante como para as suas histórias de canibalismo. No romance ele é apresentado sob a *persona* de um homem mais velho, quem sabe uma representação da mesma pessoa uns anos depois, quando o próprio Junod voltou de Rikatla, perto de Bilene, outra vez para Shiluvane, lá no interior, no meio das tais montanhas que lhe servem para tantas metáforas através de todo o romance.

Era dia de festa na aldeia. Tinham recebido a visita de um parente vindo do Bilene, da grande planície do Baixo Limpopo, de onde





os BaNkuna são originários. Era um indivíduo curioso, atarracado, com uma cabeçorra redonda, grande cantor, falador empolgante, que estava a contar as notícias lá do Bilene. Chamava-se Pikinini, mas tinha inventado para si mesmo o nome de Fabaléne, nome que tinha uma história. Um dia, a sua mona de filósofo tinha conge-minado o seguinte aforismo: “Ba fa ba nga lele, ba lela ku endja”, quer dizer, “Para uma viagem despedimo-nos, para a morte não nos despedimos”. Essa frase plástica tinha tido sucesso e ele tinha, portanto, extraído daí um novo nome que usava com muito orgulho: vaidade de orador, de literato, quem sabe? Nesse dia, ele expunha a Mankélu [o pai de Zidji] e às suas consortes as maravilhas da magia que se praticava no seu país.

– É que nós somos perfeitamente capazes de descobrir um ladrão. Pegamos num camaleão e esfregamo-lo com uma espécie de pó branco. Logo o ladrão, mesmo que esteja muito longe, começa a sentir-se mal. Muda de cor como o camaleão. Torna-se branco e, se não confessar logo, é homem morto! Ou então tratamos o lugar onde ocorreu o roubo com uns encantamentos. Logo de seguida o culpado começa a sentir dores nos dedos. Agarra os dedos e chora de dor e, se persistir em guardar o que não lhe pertence, nasce-lhe um sexto dedo no lado da mão!!! (1911, p. 88-89).

Logo de seguida, Junod relata-nos pela boca de Pikinini/Fabaléne mais uma versão da famosa história de que “os brancos são peixes canibais”. Desta vez, já não são só os portugueses, mas todos os “verdadeiros brancos” – categoria bastante curiosa, que bem mereceria ser mais explorada. Qual terá sido precisamente a verdadeira história (ou histórias no plural) que Junod terá mesmo ouvido de Pikinini: era sobre os portugueses ou sobre os brancos em geral? Será que excluía mesmo os missionários suíços ou será que isso teria sido um gesto de simpatia de Pikinini, que não queria ofender o seu patrão? Seja como for, quando chamado a fornecer uma versão “científica”, Junod optou pela versão em que os portugueses ocupam o lugar do canibal, excluindo-o a ele próprio. Haverá aqui uma lição sobre o equívoco para futuros etnógrafos?

Mas há sim nestas passagens uma outra lição para a etnografia. Se invertermos a seta da influência, podemos aprender muito com o passado da etnografia. Numa passagem memorável da sua monografia sobre os Baga da Guiné (2009, p. 41-43), Ramon Sarró identifica um equívoco na forma como, em 1954, a





famosa discípula de Marcel Mauss, Denise Paulme, interpreta o que os Baga lhe diziam sobre si mesmos. Ela lia a referência a etnónimos sociocentricamente e, por conseguinte, compreendeu que os Baga lhe estavam a dizer que estavam na realidade a desaparecer como povo. Confrontado 40 anos mais tarde com o facto evidente de que os Baga nem tinham desaparecido nem iam desaparecer, Sarró foi levado a interpretar diferentemente o mesmo tipo de comentário quando se deparou inevitavelmente com ele. Estava alertado pelo equívoco da sua antepassada etnográfica para o facto de que os etnónimos transportam consigo implicações semânticas que vão bem para além da categorização sociocêntrica de “grupos sociais” como entidades fixas. Os etnónimos não se referem só às colectividades, referem-se também às qualidades que transformam essas pessoas em colectividades, num constante processo de devir.

Tentemos, pois, aprender com o evento Baga/Paulme para ver se compreendemos melhor o evento Pikinini/Junod a propósito dos portugueses, os suíços e os tsonga. De facto, tanto Junod como Pikinini estavam de acordo no uso de uma série relacionada de etnónimos (Branços : Portugueses : Suíços :: Negros : Tsonga : Pedi) que transportavam implicações semânticas. Para os Baga da Guiné-Conakry, a categoria Baga transporta uma radicação no passado que qualifica a colectividade de pessoas como tendo uma condição permanentemente evanescente. Se invertermos a seta do tempo, poderemos ver que, da mesma forma, tanto para Junod como para Pikinini, ser branco, português ou suíço são categorias que dependem de qualidades. Todos os brancos eram propriamente associados com o canibalismo; ambos concordam. Só que os portugueses eram mais e os suíços menos... ou talvez até nem fossem nada, dependendo... como diriam os camponeses minhotos que eu estudei há tantos anos atrás.

Mas dependendo de quê? Ora, precisamente, para Junod, dependendo da fé cristã e do respeito pelos seus mandamentos. Mas, e para Pikinini? Não podemos saber, está claro, mas qual seria a melhor hipótese? Estou tentado a crer que não seria pouco razoável entreter a hipótese diplomática. Pikinini, *joker* como era, sabia bem que estava a lidar com um dos policiadores mais ferozes da cesura do mundo colonial que à sua volta se ia formando.

Algo ainda que, entretanto, aprendemos com a etnografia, é a descrever de que a “facticidade” de todas as pessoas seja constituída da mesma forma; quer dizer, correspondendo a uma oposição binária e radical entre verdade e mentira que não contempla situações intermédias (cf. PINA-CABRAL, 2009). Junod e Pikinini, na realidade, concordavam no que viam como o equívoco mútuo. Para Pikinini, a julgar pelo que Junod conta dele, o conceito de facticidade era suficientemente vago para permitir que ele não se tivesse de preocupar com verdades universalmente confirmáveis. Será que ele podia confirmar de





experiência repetida que, quando sujeito aos encantamentos dos mágicos de Bilene, crescia mesmo invariavelmente um sexto dedo na mão de um qualquer ladrão? Na minha opinião, na forma como prefacia sempre a história do canibalismo dos brancos com exemplos da imaginação rampante de Pikinini, o etnógrafo/romancista estava a prevenir os seus leitores para algo que ele tinha aprendido a decifrar mas que não tinha aprendido a aceitar: uma forma particular de pensamento analógico.

Para Junod, cujo conceito de “facto” era insofritavelmente pesado e moralista, era necessário entender a metáfora na área do artístico e do selvagem. Mais uma vez nos deparamos com essa espécie de má-fé etnográfica resultante de que, se ele não tivesse aprendido a “ler” essas narrativas, ele não as teria relatado nem as teria sabido usar como instrumentos de conhecimento. De facto, o tema do canibalismo perpassa a obra do missionário suíço, reflectindo assim a centralidade do tropo, tanto na imaginação dos povos bantu, como na forma como permitia descrever a exploração e a violência que marcavam esses primeiros tempos da administração colonial africana.

É interessante, portanto, que, para o seu primeiro exercício de ficção, Junod tenha escolhido transformar numa peça de teatro um conto altamente ambivalente recolhido em Lourenço Marques. Aí, a inocência ganha à imoralidade, sendo esta última representada por um ogre canibal sempre chamado por referência ao seu enorme facão. Estaria Junod totalmente à margem da óbvia metáfora fálica? Hoje, é difícil de entender as suas intenções.

O HOMEM DO GRANDE FACÃO (*afiando a sua faca*). –
Quehtcheh! Quehtcheh!

SUA ESPOSA. – Estás para aí a preocupar-te com nada. Não há nada para comer, nenhuma carne que a tua faca possa fatiar.

O HOMEM DO GRANDE FACÃO. – O sorte! A fome aperta! Nenhuma mocinha à vista, para fatiar e assar a gosto! Ah! A vida é dura! (1910, p. 7).

O tema do canibalismo raramente está longe nas suas descrições repetidas do tema central do que hoje chamaríamos bruxaria. E volta mesmo à forma peculiar pela qual as crenças no canibalismo se espelham na confrontação étnica: “E já ouvi de autoridades coloniais que, recebendo acusações de bruxaria, acreditaram que os supostos bruxos eram realmente assassinos e antropófagos, pelo que os condenaram por isso!” (1962, I, p. 8). E aqui nos





deparamos com o outro lado da medalha do espelhamento da acusação de canibalismo com que conclui a história dos peixes canibais.

Não restam dúvidas de que há uma vocação artística inscrita na obra de Junod; na forma como nos vai contando histórias que ecoam na nossa mente em padrões metafóricos estranhos sempre subentendidos. O binómio central Paganismo/Civilização, que estrutura tanto a sua vida como a sua obra, reflecte-se por meio de toda uma gama de binómios: excesso sexual /fertilidade controlada, deboche alcoólico/auto-controle, canibalismo/respeito pela vida, violência/compaixão, barbárie/inteligência, Branco/Negro, Português/Suíço etc.

Se fôssemos a fazer uma análise etnográfica da própria obra de Junod, seríamos levados a identificar a centralidade do tropo do canibalismo como relacionado com o facto de ele permitir mediar entre duas formas de violência que tanto preocupavam: a violência dos sentidos e a violência dos homens. Para o autor, a Missão é o remédio para o canibalismo. É o que permitirá aos negros controlarem tanto os excessos resultantes do seu “carácter” como os excessos de exploração – que Junod relata nos capítulos do seu livro dedicados a Joanesburgo. Ao optar por esta cura, ele estava essencialmente errado – é fácil hoje ver isso. Mas estaria ele errado na forma como captou a estrutura do significado local deste tropo?

Em suma, meio século passado sobre os pronunciamentos de Gluckman a propósito de Junod, temos que concordar com ele de que as explicações antropológicas que nos oferece raramente valem a pena. Pelo contrário, etnograficamente, o missionário suíço revela-se um mestre exímio e a sua obra é um tecido de lições para a subsequente história e antropologia africanas.

CONCLUSÃO

Como vimos, não é possível deixar de falar em cristianismo e em missão quando se lê a obra de Junod. A geração a que pertencia confrontava-se com uma cesura colonial crescente associada a formas de administração colonial territorialmente extensiva. A diferença da condição dos súbditos coloniais por relação à da elite euro-americana constituía uma evidência à qual não conseguiam escapar. Essa cesura ameaçava a continuidade humana. Ao mesmo tempo, a fé cristã e a evidência científica da humanidade comum produziam uma consciência universalista de continuidade humana. Como mediar essa aporia?

O primitivismo – isto é, a negação da coevalidade – foi a hipótese que melhor respondeu a esta pergunta: a cesura colonial era, afinal, uma diferença de tempo mais do que uma diferença de essência. Concomitantemente, o sociocentrismo da época negava relevância à pessoa humana, inseria-a em uma fatalidade colectiva. A metáfora imperial romana que presidiu à origem da obra etnográfica de





Junod pode ser lida por nós, hoje, como remetendo para concepções colectivistas que deram azo aos mais perversos sonhos da humanidade – tanto à direita como à esquerda. A cesura colonial era validada, assim, por via de conceitos como “tipo” e como “carácter”, que permitiam que fosse desnecessário ter que lidar com a “civilização” relativa de cada pessoa de *per si*. Uma suspeita de selvajaria pesava, pois, sobre toda a raça negra.

Se, porém, os selvagens eram anteriores, como explicar que estivessem tão errados? Isto é, como explicar que as origens da humanidade fossem tão perversas? Aí, Junod responde literalmente: “o Paganismo [...] é a fonte da corrupção”. Para ele, o paganismo é a Queda; a Missão é a Verdade Revelada. Um dia, através da Missão, os negros chegarão à universalidade humana que terão perdido quando abandonaram inocentemente o monoteísmo original que Junod, na sequência do Pe. Schmidt, procurava identificar. Para já, porém, ela era-lhes inacessível por virtude da selvajaria colectiva.

Passado um século tudo isto nos parece muito alheio. Nem sequer os missionários de hoje estariam dispostos a assinar por baixo de tais posições. Curiosamente, porém, não é tão simples libertarmo-nos das teses missionárias e segregacionistas de Junod. O primitivismo marcou muito profundamente a disciplina antropológica, em particular, e as ciências sociais, em geral. Não nos esqueçamos que, para Marcel Mauss (1985 [1938]), também, a pessoa social constituía uma máscara que escondia a verdadeira natureza do indivíduo, que só viria a revelar-se futuramente na modernidade. Para o modernismo, o verdadeiro carácter das coisas não é o que elas revelam, o que se faz aparente ao nosso olhar e ao nosso desejo; é sim o que está por trás, o que não se vê mas se depreende. Como esquecer as passagens de Lévi-Strauss em *Tristes Tropiques* (1955) quando nos explica que a verdadeira natureza dos factos sociais não se vê; tal como na geologia, ela tem que ser inferida. Verdade não é o que se vê mas o que é, e isso é escondido.

De facto, ainda hoje, continuamos incapazes de nos livrar das cesuras na condição humana que nos impedem tão simplesmente de aceitar o universalismo antropológico; continuamos a trabalhar com radicalizações da condição humana entre um suposto Ocidente mirífico e um Outro que parece nunca nos incluir; continuamos a lutar contra os efeitos reflexos do primitivismo metodológico na nossa própria definição disciplinar (cf. PINA-CABRAL & LYDELL, 2009).

É fácil criticar Junod como preconceituoso, segregacionista, racista até; é menos fácil ver que não nos libertámos ainda dos esquemas conceptuais que moldavam o seu mundo. Felizmente, ficou a etnografia; esse maravilhoso caminho em direcção ao desconhecido que Junod soube fazer apesar dos sentimentos de má-fé que o assaltavam. A contraditoriedade do presente desafiava-o e, para isso, viu-se obrigado a manipular diferentes registos narrativos no sentido de poder dizer o que sabia.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HARRIES, P. *Junod e as Sociedades Africanas: Impacto dos Missionários Suíços na África Austral*. Maputo: Paulinas, 2007.

JUNOD, Henri-Alexandre. *L'homme au grand cutelas*. Saint-Blaise (Suíça): Foyer Solidariste, 1910.

_____. *Zidji. Etude de moeurs sud-africaines*. Saint-Blaise (Suíça): Foyer Solidariste, 1911.

_____. *La jeteuse de sors*. Saint-Blaise (Suíça): Foyer Solidariste, 1923.

_____. *The Life of a South African Tribe*. London: Macmillan, 1962 [1926/27].

KUPER, Leo. *The College Brew – A Satire*. Durban: author's edition, 1960.

_____. *An African Bourgeoisie: Race, Class and Politics in South Africa*. New Haven: Yale University Press, 1965.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.

MAUSS, Marcel. A category of the human mind: the notion of person; the notion of self. Trad. W. D. Halls in Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes (orgs). *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-25, 1985 [1938].

MUSHINDO, Rev. Paul B. The Life of a Zambian Evangelist: The Reminiscences of the Rev. Paul Bwembya Mushindo. In: VAN VELSEN, Jan; MACPHERSON, F. (org. e pref.). *Communication 9*. Zâmbia, Institute of African Studies, 1973.

NEEDHAM, Rodney. *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell, 1972.

PINA-CABRAL, João de. O retorno da Laurentina: A simbolização das relações étnicas no Moçambique colonial e pós-colonial. *Novos Estudos – CEBRAP*, 53, p. 85-96, 1999.

_____. Cisma e continuidade em Moçambique. In: CARVALHO, Clara; PINA-CABRAL, João de. *A persistência da história*. Lisboa: ICS, 2004, p. 375-392.

_____. The all-or-nothing syndrome and the human condition. In: TOREN, Christina; PINA-CABRAL, João de (orgs.). Thematic Volume "An epistemology for anthropology". *Social Analysis*, 53 (2), p. 163-176, 2009.

_____. The door in the middle: six conditions for anthropology. In: JAMES, Deborah; PLAICE, Evie; TOREN, Christina (orgs.). *Culture Wars: Context, Models and Anthropologists' Accounts*. Berghahn, New York / Oxford: Berghahn Books, 2010. p. 152-169.

PINA-CABRAL, João de; LYDELL, Jean. Larger truths and deeper understandings. *Debate. Social Anthropology*, 16 (3), p. 346-354, 2009.

SARRÓ, Ramon. *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Undone*. International African Library. London: Edinburgh University Press, 2009.

WEBSTER, David J. *A sociedade chope: indivíduo e aliança no sul de Moçambique (1969-1976)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

