

*Paulo Valverde, Máscara, Mato e Morte: Textos para Uma Etnografia de São Tomé*, compilação e prefácio de João de Pina Cabral, Oeiras, Celta Editora, 2000, 418 + xxv páginas.

Este livro reúne um conjunto de textos escritos pelo antropólogo Paulo Valverde no decurso do trabalho de campo que realizou em São Tomé e Príncipe entre 1995 e 1999. Paulo Valverde morreu neste último ano, vítima de malária, deixando por concluir a tese de doutoramento que preparava. João de Pina Cabral, seu orientador, assumiu a tarefa de compilar e organizar para publicação os escritos que ficaram. Os textos foram arrumados em duas partes. A primeira parte trata do *tchiloli*, designação são-tomense da representação da *Tragédia do Imperador Carlos Magno e do Marquês de Mântua*, drama de origem medieval popularizado na Europa e introduzido pelos portugueses em São Tomé e Príncipe. O texto central é o ensaio intitulado «Carlos Magno e as artes da morte», publicado anteriormente na revista *Etnográfica* (1998, II, 2). A segunda parte do livro, muito mais extensa, recebeu a designação «Curandeiros e medicina tradicional». Agrupa alguns textos analíticos e um vasto corpo de notas etnográficas, a maioria delas sob a forma de diário de campo, mas também algumas notas de leitura e transcrições de entrevistas. Outro registo surge pontualmente, o das cartas que Paulo Valverde foi escrevendo a colegas seus amigos. A meu ver, é aqui

que encontramos, formulados com especial concisão, muitos dos problemas que inquietam o autor.

Assim, por exemplo, o objecto central da pesquisa encontra a sua explicitação mais sintética numa carta ao orientador datada de 15 de Novembro de 1998. Escreve aí Paulo Valverde: «[...] o interesse prioritário desta minha investigação é o de traçar as agencialidades — os espíritos, as pessoas, curandeiros ou simples cidadãos, os materiais — que permitem intervenções sobre as pessoas. Em especial, de carácter terapêutico, e daí a ênfase numa quase fenomenologia dos curandeiros [...]» (pp. 155-156). Efectivamente, os textos que Paulo Valverde deixou são o registo de uma viagem em busca de formulações gerais de ordem cosmológica e ontológica que podem ser abstraídas a partir de certas práticas muito difundidas na sociedade são-tomense. Os domínios de observação eleitos são, por um lado, as actuações do *tchiloli* e, por outro, os *quintais* ou *paços* dos mestres curandeiros e as cerimónias curativas que neles se realizam, os *djambis*.

A leitura do *tchiloli* proposta pelo autor parte do princípio de que a tragédia é culturalmente eficaz devido à sua «[...] potencialidade para ‘fazer pensar’ ou ‘fazer teorizar’ pelo facto de dramatizar um mundo muito diferente do mundo quotidiano, permitindo apreciar ou imaginar contrastes e eventuais similitudes [...]» (p. 19). Tratando-se de um drama imediatamente político, no sentido em que narra uma história de corte, o *tchiloli*

tem sido objecto de leituras que o politizam num segundo nível. Paulo Valverde passa em revista estudos que interpretaram as representações do *tchiloli* durante o período colonial como actos de subversão cultural e política camuflada. O autor guarda reserva em relação a esta abordagem, que suspeita estar enviesada por uma «sobreinterpretação política» que não faz justiça nem às interpretações nativas da tragédia nem ao facto de o número de grupos que a representam ter crescido em anos recentes. Há, porém, outras leituras politizadoras do *tchiloli* que Paulo Valverde julga pertinentes. Assim, por exemplo, considera que é aplicável à tragédia são-tomense a hipótese formulada por Paul Stoller a propósito da possessão *hauka* por ele estudada no Níger. A mimetização dos europeus que ocorre em ambos os contextos — e que, no caso do *tchiloli*, é manifesta sobretudo no porte e na indumentária das personagens da tragédia e no uso da língua portuguesa — pode ser entendida enquanto parte de um «[...] projecto de apropriação do poder associado aos europeus, ao seu modo de vida e, fundamentalmente, ao seu poder» (p. 165).

O investimento interpretativo central do autor, todavia, segue outro caminho. Para ele, a potencialidade crítica do *tchiloli* dirige-se sobretudo para um «[...] plano moral fracamente politizado — pelo menos no sentido da política mais imediata —, embora seja fulcral a sua reflexão sobre a *praxis* do poder» (p. 29). Paulo Valverde leva-nos a olhar para o

*tchiloli* como uma encenação de alguns pressupostos acerca daquilo que é o mundo e daquilo que são as pessoas que emergem em diversos domínios da vida social em São Tomé e Príncipe. A interpretação dessa encenação é muito fina e persegue múltiplas pistas — desde o próprio enredo da tragédia até àquilo que é comentado lateralmente pelos espectadores e pelos actores, passando pela caracterização das personagens e pela relação que os actores mantêm com elas. Julgo que não trairei de forma grosseira a sua riqueza se disser que, em termos genéricos, os trilhos que Paulo Valverde escolheu seguir desembocam numa concepção tácita da vida social como um jogo de máscaras cujo bom andamento depende de um certo fingimento e no qual a deposição da máscara introduz um elemento de perturbação e de perigo. Aliás, é sensivelmente com essa conclusão que termina o ensaio «Carlos Magno e as artes da morte»: «[...] a lição que a tragédia oferece incessantemente é um comentário sobre o modo como deve ser a experiência criativa da pessoa humana neste mundo difícil e injusto: se o figurante, e, em geral, o ser humano, prescindir da sua máscara, real ou simbólica, pode expor-se fatalmente, ao tornar-se vulnerável face aos rivais e à própria morte, a suprema cilada do mundo» (p. 37).

Em São Tomé e Príncipe, esta concepção da sociabilidade está intimamente ligada a uma concepção dualista da pessoa, cujas características Paulo Valverde sintetiza da seguinte

maneira: «Diversos elementos materiais e simbólicos levam-me a sugerir que o modo como muitos são-tomenses concebem a pessoa humana se baseia, em parte, numa tensão fundamental entre um eu íntimo, privado, e um eu representacional, público — que possui uma expressão política no hiato referido entre a retórica e a prática do poder. O segundo opera como uma protecção existencial e, em alguns casos, metafísica do primeiro, que é aquele que, na lógica desta concepção, mais fielmente traduz a identidade do eu» (p. 36). As práticas de nomeação — centrais na produção da pessoa — constituem para Paulo Valverde um dos indícios mais eloquentes desta concepção dualista: «[...] quase todos os são-tomenses possuem dois nomes: um ‘nome de casa’, que é o nome público mais utilizado, e um ‘nome de baptismo’, ‘de saída’, ou ‘de escola’, que só é acessível a um número mais ou menos restrito de pessoas, e é o que está ligado — para os que acreditam — aos espíritos da pessoa, podendo, em caso de utilização indevida, sobretudo por feiticeiros, levar à destruição do indivíduo» (p. 36).

É o interesse pelos pressupostos ontológicos que impregnam a vida social que permite a Paulo Valverde passar sem descontinuidade do teatro popular para o mundo mais sombrio do curandeirismo e da feitiçaria. Em São Tomé e Príncipe, como noutras partes do mundo, o curandeirismo e a feitiçaria formam sistema. Segundo o autor, recorre-se habitualmente aos curandeiros na sequência de cer-

tos sonhos perturbadores, que estão muitas vezes associados a problemas conjugais, de comportamentos anti-sociais, mais frequentes entre os adolescentes, e, por fim, de uma variedade de problemas que o autor designa de sócio-somáticos, por se tratar de situações em que o sofrimento corporal acompanha uma crise de sociabilidade. A origem destas crises é localizada em agencialidades espirituais de diversos tipos, muitas vezes despertadas por feiticeiros, que podem ser originalmente externas ou internas ao sofredor. Significa isto que, a par da concepção dualista de pessoa, admite-se também que os seres humanos são povoados por «[...] uma pluralidade de agencialidades espirituais — um anjo-da-guarda e/ou um espírito bom, um espírito mau, por vezes ainda outros espíritos». Este pressuposto «[...] reforça a ideia de na carnalidade efêmera se inscreverem, se cruzarem ou em redor dela gravitarem diversas camadas espirituais, que constituem componentes metafísicas identitárias e, portanto, únicas — as quais são os princípios mais importantes da vitalidade da pessoa». Uma tal concepção «pluriagencial» da pessoa, enfim, gera um mundo constituído por «extensões espaço-temporais inesperadas que só podem ser sondadas por especialistas», o que, «como corolário, justifica a acção dos mestres» (pp. 361-362).

Embora nenhum curandeiro esteja disposto a admiti-lo em relação a si próprio, é opinião generalizada que os indivíduos que têm acesso ao poder espiritual para o bem têm tam-

bém acesso ao poder espiritual para o mal. O curandeirismo e a feitiçaria constituem dois desenvolvimentos opostos de um poder para lidar com o mundo dos espíritos que, na essência, é o mesmo. Por isso, os curandeiros são tão respeitados como temidos. O poder dos curandeiros provém da familiaridade com o mato e com a morte e alimenta-se dela. A sua posse é muitas vezes encenada através da renúncia ostensiva às convenções — às máscaras — da sociabilidade. Índícios eloquentes deste complexo de associações são, por exemplo, a utilização de materiais mortuários nas *performances* curativas, a localização dos quintais dos curandeiros no mato, a origem exógena dos seus saberes (por vezes recebidos de indivíduos provenientes do continente africano) e o comportamento excêntrico de alguns mestres. Os poderes especiais de feiticeiros e curandeiros, observa também Paulo Valverde, «[...] não são uma constante e precisam de ser revitalizados regularmente por meio de fluidos vitais, como o sangue — o líquido mais apreciado pelo feiticeiro maléfico —, ou outras partes do corpo humano que, provavelmente, preservam uma substância vital ou que podem, apesar de funcionalmente esgotados, tornar-se dispositivos que canalizam o poder espiritual dos mortos para este mundo. O poder de transformação, de regeneração ou de destruição da vida é assim regularmente reenergizado pelo contacto, pela manipulação ou pela ingestão (imaginária ou não) de materiais ou fluidos de corpos mortos» (p. 213).

Nas suas práticas curativas — que são, antes de tudo, práticas de classificação, de nomeação da origem de um infortúnio — os curandeiros revelam um conhecimento e uma sensibilidade que fazem deles uma mistura de «etnógrafos locais» e «protossociólogos» (p. 256). Para serem operativos, esse conhecimento e essa sensibilidade têm de ir ao encontro das expectativas dos pacientes, ou, pelo menos, das suas suspeitas, do mundo de possibilidades que eles trazem consigo. A terapêutica dos curandeiros baseia-se largamente na co-agencialidade, que constitui «uma das forças das *praxis* terapêuticas tradicionais face às biomédicas» (p. 219). «A co-agencialidade é [...] feita não só de uma dimensão dialógica, em que o curandeiro, condutor do diálogo, interpela o paciente e outros circunstantes, envolvendo-os em histórias ou em episódios quotidianos mais ou menos imediatos. De algum modo, é o sofredor quem deve organizar a sua cura, ele deve disponibilizar o seu corpo e a sua mente para a libertação do sofrimento» (p. 259).

Uma condição da co-agencialidade que caracteriza o trabalho dos mestres curandeiros é então a partilha dos conhecimentos que Paulo Valverde designa de «tradicionais» pela larga maioria da população, pelo menos a um certo nível de generalidade. Esses conhecimentos extravasam o nicho de especialização cognitiva e técnica dos mestres. As suas bases — a ontologia e a cosmologia que os fundamentam — inscrevem-se na lógica profunda da cultura são-tomense. Esta tese parece-me central na obra de Pau-

lo Valverde. Ao escrever uma etnografia do curandeirismo, o autor pretende escrever uma etnografia da cultura tradicional de São Tomé e Príncipe. E julga-o possível porque, à medida que a pesquisa avança, São Tomé lhe vai parecendo cada vez mais uma «terra de curandeiros». Os saberes e as práticas tradicionais, explica ele, «são saberes e práticas quase clandestinos, que, por diversas razões, se remetem para a discrição, mas que possuem uma disseminação impressionante» (p. 233). Essa disseminação assume formas diversas, conforme explicita Paulo Valverde noutro lugar: «Uns sabem mais do que outros e estão informados de toda a estrutura intelectual, material e simbólica das coisas tradicionais, outros possuem um conhecimento que é uma versão da superficialidade do viajante apressado, demonstrando, porém, uma curiosidade sobre um exótico envolvente próximo, a poucos quilómetros das aglomerações urbanas, ou dentro delas. Alguns consideram estas práticas mistificações, «balelas», mas são sensíveis à sua importância em termos da reconstituição de uma identidade originária e autêntica, e ainda outros podem exibir a sua indiferença, mas, tal qual os agnósticos, em momentos de crise, fazem-lhes recurso» (p. 209).

Ao ensaiar uma abordagem culturalológica ambiciosa da sociedade são-tomense com base em dois postos de observação muito peculiares — o *tchiloli* e o *djambi* —, Paulo Valverde correu seriamente o risco de ser suspeito de primitivismo. Isto é, sujeitou-se à suspeição de estar a redu-

zir uma configuração sócio-cultural contemporânea e complexa aos seus elementos que parecem mais exóticos e atrasados à sensibilidade burguesa. A insistência com que argumenta que «a tradição» está disseminada por toda a sociedade são-tomense resguarda-o convincentemente dessa suspeição. A disseminação dos conhecimentos tradicionais, sublinha também o autor, é variada nas suas modalidades e não é incompatível com o cepticismo em relação a eles. A alternativa entre crença e cepticismo só se coloca no quadro de um ponto de vista intelectualista que Paulo Valverde rejeita claramente. A este título, são esclarecedoras as reflexões acerca da crença no feitiço desenvolvidas numa carta dirigida a Luís Quintais. «Eu desconfio que ‘acreditar’ [...] no feitiço tem pouco a ver com regimes de verdade e de mentira, com exercícios de verificação e falsificação, com a distinção entre o factual e o extrafactual, etc. É mais — ou é também — um estado de espírito ou mesmo um jogo de linguagem em que o facto de eu perceber algumas palavras e saber utilizá-las segundo regras razoáveis me permite simplesmente comunicar e rodear as dificuldades da tradução cultural que [...] são sobretudo prementes ao nível mais superficial dos actos da fala [...] Mas se eu entro neste jogo, mesmo com um grão de ironia, recebo também uma tranquilidade inesperada, a de as coisas estranhas deste mundo se tornarem inteligíveis [...] Se um indivíduo admite a possibilidade da feitiçaria, e de as aparências sensoriais ocultarem mais do

que revelam, o mundo torna-se reencantado» (p. XXI). Ou seja, como escreveu Michael Lambek, numa frase que imagino que Paulo Valverde poderia subscrever, «both enchantment and enlightenment have their seductive qualities; we know from our own experience that they are not mutually exclusive»<sup>1</sup>.

Há um segundo risco ao qual Paulo Valverde não se furtou nesta obra, que é o maior risco que correm os antropólogos, ou talvez mesmo o risco que define e constitui a antropologia. Devido ao enviesamento de perspectiva particular que caracteriza a sua profissão, o antropólogo é muito tentado a exagerar a cultura — exagerar o seu carácter integrado, a sua consensualidade ou o peso da sua determinação na acção. Na minha leitura, Paulo Valverde mostra-se bem consciente deste risco. Numa carta a Filipe Verde transcrita na p. XVI, por exemplo, o autor utiliza a dado passo a expressão «cultura são-tomense» e comenta em seguida que não é absolutamente consensual entre os antropólogos o benefício heurístico da utilização do conceito de cultura. Conhecendo o risco, portanto, Paulo Valverde revela-se muito determinado a corrê-lo.

O facto de *Máscara, Mato e Morte* ser uma obra póstuma e inacabada deixa numa posição desconfortável a

quem tem por tarefa escrever uma recensão, especialmente quando se trata de apontar lacunas e de colocar questões. É espúrio fazê-lo à espera de um interlocutor que não pode ser integralmente responsabilizado pelas omissões e que, desgraçadamente, não poderá comparecer para uma conversa. Mas, ao mesmo tempo, é conveniente informar os potenciais leitores acerca das características e dos limites da obra em apreço. No prefácio do livro, João de Pina Cabral qualifica-o como um texto fragmentário. É-o, obviamente, porque reúne escritos que o autor ainda não dera por terminados nem acabara de cozer. Daqui decorrem algumas repetições e alguns avanços e recuos na argumentação, que, todavia, não atrapalham demasiado a leitura. Mas João de Pina Cabral admite que o carácter fragmentário da obra não se deva apenas às circunstâncias em que ela foi finalizada. Para ele poderá ter havido também alguma intencionalidade da parte de Paulo Valverde. Ao protelar uma organização mais convencional do seu texto, escreve Pina Cabral, «[...] o autor furtou-se a um exercício que temia, por sentir que era uma traição à experiência etnográfica tanto quanto aos são-tomenses entre quem viveu» (p. XVII).

Os leitores pouco familiarizados com São Tomé e Príncipe poderão sentir falta de mais elementos de contextualização histórica e de análise sociológica. Pessoalmente, achei muito instrutivos os comentários e as notas que vão surgindo aqui e ali a

---

<sup>1</sup> Michael Lambek, «Afterword: spirits and their histories», in Jeannette Marie Mageo e Alan Howard (eds.), *Spirits in Culture, History, and Mind*, Nova Iorque e Londres, Routledge, 1996, p. 246.

propósito de temas como a cena política são-tomense, a situação da juventude, a situação das mulheres, a emigração, o género e a família. Mas souberam-me a pouco. Compreendo, porém, que a decidida orientação culturalológica que Paulo Valverde deu à sua pesquisa o tenha levado a secundarizar este tipo de registo. Outro tipo de registo que me parece demasiado escasso é a descrição dos métodos e dos instrumentos de diagnóstico e de cura utilizados pelos curandeiros. É pena que esse tipo de registo etnográfico seja tão parco, não só porque ele constituiria um corpo de conhecimentos com um valor largamente independente da grelha interpretativa do autor, mas também porque possibilitaria a quem lê uma imaginação mais rica do mundo por onde Paulo Valverde andou.

No panorama doméstico, a publicação de *Máscara, Mato e Morte* é

mais uma evidência do recente descentramento da antropologia portuguesa em relação ao território nacional. A obra de Paulo Valverde assinala também uma reaproximação da antropologia portuguesa aos países que foram antigas colónias de Portugal. É de aguardar, até pelo arrojo da interpretação e pela vontade de polémica que parece emergir nalgumas passagens do texto, que surjam leitores são-tomenses com vontade de comentarem este retrato do seu país. Enfim, no panorama internacional, e no quadro dos estudos etnográficos sobre sociedades com um passado colonial recente, os ensaios e as notas de Paulo Valverde constituem um legado revigorante para um tempo cinzento em que a antropologia tende a sujeitar a liberdade da imaginação interpretativa à canga da correcção política.

JOÃO VASCONCELOS