

## 'CONTINENTES NEGROS' COM NOME DE PORTUGAL: O 'FEITIÇO' COLONIALISTA DE MARIA ARCHER

ANA PAULA FERREIRA

The idea that deep in the simplest (and even sickest) of souls there is something ready to blossom is bad enough! But if someone seems to know as much as they [the scientists, the seers, the quacks] about what we ought to make of it... then the categories of the primitive, prelogical, archaic, or even magical thought, so easy to impute to others, rush to our aid! It is not right that these nonentities keep us breathless with enigmas that prove to be only too unreliable (Lacan, 1977: 169).

..... Construir a diferença tão só para a anular: entre o fascínio despertado pelo "outro" e o terror de confrontar o Outro que é, de facto, o próprio "eu", inscreve-se a actuação típica do discurso colonial. Desde Franz Fanon (1968) às mais recentes incursões da teoria crítica pós-colonial, tem sido posto em evidência o impasse de representação que fixa o discurso colonial no círculo vicioso de identificações imaginárias tendentes quer ao estereótipo fetichista, quer ao mais desabusado maniqueísmo (Said, 1978; Bhabha, 1983; JanMohamed, 1985). As diferenças **reais** dos povos colonizados são, assim, não só objectificadas, mas efectivamente silenciadas por construções dicotómicas que apontam para as ansiedades, bem como para os interesses, de um desejo-padrão imperialista (JanMohamed, 1985: 81-4).

Não obstante todo o tipo de violência que tais construções autorizam e ajudam a perpetrar, é evidente que o seu confronto crítico só pode remeter para a "diferença" que engendra o próprio discurso colonial. Mais do que objecto de consumo, troca ou fantasia imperialista, a representação do "outro" prende-se com o desejo de dar corpo à verdade de um sujeito que nunca *é* ou *está* na palavra em que se diz; o "outro" é, acaso, a metáfora sin-

toma por excelência da perda de referencialidade do “eu”, da nação e da identidade nacional.<sup>1</sup>

Não é por acaso que desde finais do século XIX e ao longo das primeiras três décadas do presente século se assiste à incrementação de discursos que pretendem dar a conhecer culturas não europeias, consideradas primitivas.<sup>2</sup> A necessidade política e económica, mas também epistemológica, de dar sentido e inscrever o complexo fenómeno dos povos nativos regista-se, é certo, desde as primeiras viagens de expansão europeia no século XVI. Só quando as antigas potências coloniais se vêem ameaçadas perante a crescente afirmação da autonomia política, económica e cultural de uma parte das populações anteriormente subjugadas é que se multiplicam as tentativas de textualizar (e fazer circular) a sua incógnita. O surto da ciência da etnologia, por finais do século XIX, documenta bem até que ponto se torna imperativo captar a face fugidia do “outro” cuja tradicional imagem histórica as nações europeias pugnam por reafirmar.

Jacques Derrida faz notar como este processo, que relativiza ao mesmo tempo que perpetua o etnocentrismo europeu, se relaciona com a crise do pensamento metafísico após as ideias defendidas por Nietzsche, Freud e, sobretudo, Heidegger (Derrida, 1978: 280-82). Na ausência de um significado transcendente que determinaria o Ser, o “eu”, toda e qualquer entidade concebida como presença, os pilares não só materiais mas, sobretudo, metafísicos em que se apoiava o conceito unitário, homogêneo e transhistórico de nação, bem como do seu correlativo de identidade nacional, vão sendo paulatinamente abalados. Neste contexto, a partilha da África, por exemplo, é inconcebível sem a competição discursiva que a acompanha e legitima: só na medida em que cada nação logra nomear o seu “outro”, enquanto significante da sua própria diferença, poderá recobrar consistência como unidade política aos seus próprios olhos bem como aos olhos daqueles que, do mesmo modo, se alegam autoria/autoridade nacional sobre o chamado “continente negro”.

Não será, pois, arriscado propor, considerando também o argumento que a esse respeito Julia Kristeva esboça (1986: 188),<sup>3</sup> que a partir dos anos trinta a ver-

<sup>1</sup> Por “metáfora-sintoma” refiro-me à noção psicanalítica segundo a qual o sintoma se desloca ou atravessa o discurso mediante substituições metafóricas. Estas “dão passagem” a um efeito de significação, entendido como “relampejo” criador, poético (e nunca transparente), que aponta para o sintoma subentendido a nível metonímico na cadeia significante (Lacan, 1977: esp. 156-66).

<sup>2</sup> O desenvolvimento e institucionalização académica da Antropologia como ciência social data precisamente deste período.

<sup>3</sup> Segundo Julia Kristeva, o *crash* de 1929 e a emergência do Nacionalismo Socialista fazem ruir as bases em que se apoiava, segundo Marx, a essência da nação: uma economia homogênea, uma tradição histórica e uma unidade linguística.

dade da nação - neste caso, bem entendido, a nação europeia - passará a depender da dinâmica ou "jogo" do significante no seu enunciado. O que implica que o discurso colonial(ista) que se produz então, contraponto fundamental daquele que pretende re-inventar a nação como um todo essencial e homogêneo - o nacionalista, - responde à necessidade simultaneamente política, económica, cultural e filosófica de materializar ao nível da própria linguagem aquilo que se pressente como falha, ou falta radical: nomear o "outro" da nação será erguer uma espécie de monumento à diferença que a constitui enquanto significado "deferido", sem valor transcendente.

**1** A emergência, no Portugal do Estado Novo, da primeira grande corrente discursiva que pretende divulgar e, desse modo, levar tanto à grande como à pequena casa-família portuguesa o "continente negro" poderá ser entendida como uma tentativa, entre outras, de tornar presença o que tanto política quanto intelectualmente escapa ao sentido moderno - leia-se "modernista" - de nação. Se não há dúvida que existem territórios coloniais a defender de interesses estrangeiros, e a defender por invocação ao mito da "missão civilizadora" portuguesa, o certo é que a Pátria precisa de ser, vez após vez, representada no seu "outro" para existir como tal. Não será, aliás, outra a função que o Serviço de Propaganda Nacional (SPN) é chamado a preencher; e não deixa de ser curioso notar que é um intelectual modernista, António Ferro, o seleccionado para orquestrar o que viria a tornar-se na massiva construção retórica da realidade chamada Portugal - começando, justamente, pela historiografia, incluindo a colonial (Ó, 1992: 394, 400, 421).

A consciência de que a nação, em vez de uma entidade positiva que existe fora de ou para além da linguagem, depende da materialidade do nome e, especificamente, do seu movimento diferencial na cadeia de significantes explica assim a necessidade de discursos propagandísticos que disseminem a ideia-sentimento da nação como unidade indivisível e transcendente. É de notar que a primeira grande vaga destes discursos leva o selo africanista ou colonial, pois a imagem do Mesmo (nacional) teria que consolidar-se por referência ao seu mais ostensivo "outro" - o negro e a terra africana. Tendo em mente que as colónias são consideradas política e ideologicamente como «uma extensão do Portugal rural» (Pereira, 1987: 94), compreende-se até que ponto a estrutura de identificação promulgada por textos colonialistas que visam a construção de um ideal imaginário de identidade colectiva será indissociável de etnografias e de

escritas regionalistas em competição para identificar o que viria a ser «A aldeia mais portuguesa de Portugal» (1938).<sup>4</sup>

Ao re-instituir o Acto Colonial de 1930 na Constituição de 1933, Salazar aglutina, pois, e oficializa toda a tentativa de representar aquele termo de diferença que desde o Ultimato inglês ficara ameaçado de apropriação estrangeira, o que significaria a sua extinção relativamente à entidade-nome Portugal. O Concurso de Literatura Colonial (1933), a Exposição Colonial levada a cabo no Porto sob a direcção de Henrique Galvão, e a série popularizante «Cadernos Coloniais» (1935-45?), da Editora Cosmos, testemunham bem a crescente fetichização desse «outro» enquanto «signo de labor cultural», ou seja, uma «fabricação» ao nível do significante. O fascínio ou, se se quiser, o «feitoço» colectivo exercido pelo mesmo adiviria do código que lhe dá origem e em que circula, e não da entidade ou presença concreta que esse significante denominasse (Baudrillard, 1981: 92-93); concebendo-se tal código, neste caso, como o amplo acto simbólico de demarcar, nomear e assim «regenerar» Portugal.<sup>5</sup>

Não será redundante lembrar que esse código, patente na Constituição de 1933, exclui todo e qualquer sujeito marcado pela diferença, considerado incapacitado por «natureza» e «diversidade de circunstâncias» para usufruir de eventuais direitos de cidadania.<sup>6</sup> De modo que o significante em questão – o negro africano – como, aliás, o significante Mulher, se torna, no contexto ideológico do Estado Novo, um signo-fetice do «natural», daquilo que representaria uma «diferença» original e anterior à esfera da Lei, mais especificamente a civilização europeia (Ferreira, 1996: 126-28).

Existe uma necessidade estrutural para que assim seja: se o que interessa construir é um Portugal «natural» – essência moral que subsiste à margem das transformações históricas – esta imagem só ganha consistência ideológica face a uma configuração de alteridade igualmente concebida como «natural». Daí que muito embora o Estado Novo limite a actividade política das mulheres, como de todos aqueles considerados sujeitos portadores de uma diferença natural, não prescinde de, e até estimula, a participação daquelas em actos discursivos que

---

<sup>4</sup> O regulamento do concurso «A aldeia mais portuguesa de Portugal» é anunciado no *Diário da Manhã* de 7 de Fevereiro de 1938. Com esta iniciativa, o Estado Novo pretendia promover as aldeias isoladas onde, «[...] vive gente em perfeito estado de graça nacional, sem ter sofrido influências alheias e nocivas e mantendo, na sua pureza e graça, os costumes tradicionais da sua terra» (in Brito, 1982: 514).

<sup>5</sup> O imperativo de «regeneração» no Estado Novo, um imperativo mais moral do que legal ou político, teria como finalidade a «unidade», a «coesão» e a «homogeneidade» da comunidade nacional (Proença, 1987: 259).

<sup>6</sup> Refiro-me ao famoso Artigo 5 da Constituição da República Portuguesa, no qual se faz uma importante ressalva acerca da igualdade dos cidadãos perante a lei: «[...] salvas, quanto à mulher, as diferenças resultantes da sua natureza e do bem da família, e, quanto aos encargos ou vantagens dos cidadãos, as impostas pela diversidade das circunstâncias ou pela natureza das coisas» (*Constituição*, 2ª ed., 1936: 4-5).

reforcem a ideologia da diferença em que se apoia o projecto fascista-colonialista de dar vida nova ao nível simbólico (i.e. «regenerar») Portugal.<sup>7</sup>

**2** Se bem que a literatura colonialista publicada ao longo do período de consolidação do aparelho cultural do Estado Novo (sensivelmente entre meados dos anos trinta e meados dos anos quarenta) seja, na sua maior parte, de autoria masculina, duas mulheres ganham nela especial relevo. O volume de contos *Feitiços*, livro de estreia de Guilhermina de Azeredo, é reconhecido em 1935 com o Prémio Literatura Colonial. No ano seguinte, Maria Archer concorre, sem êxito, ao mesmo concurso com o volume de contos e de apontamentos etnográficos, *África selvagem, Folclore dos negros do grupo Bantú* (Archer, *Arquivo*). Entre 1935 e 1939, publica, no entanto, cerca de sete volumes de vulgarização histórica, etnográfica e folclorista na série «Cadernos Coloniais»; e em 1940, no âmbito dos empreendimentos editoriais para a Exposição do Mundo Português, a Editora Cosmos dá à estampa o seu *Roteiro do Mundo Português* – uma história da expansão dirigida a camadas populares e a adolescentes.<sup>8</sup> Isto, para além do volume de literatura infantil, *Viagem à roda de África* (1937), e de uma série de contos posteriormente reunidos em *África sem luz* (1962). Se Guilhermina de Azeredo dá forma literária ao negro tribal, identificando-o com a razão pré-lógica que comanda a sua visão do mundo e as suas práticas culturais, Maria Archer converterá esse *feitiço* no fetiche por excelência do negro selvagem – a «diferença natural» que serviria de suporte e simultaneamente questionaria a pretensão nacionalista de identificar uma base castiça e inalterável na entidade-nome Portugal.

Este trabalho do significante é sobredeterminado por uma ideologia da diferença sexual que atribui à mulher a capacidade para representar a verdade íntima ou moral do negro, por oposição aos interesses legais, políticos ou científicos a que obedeceria a representação masculina. As linhas básicas do argumento, aproveitado depois com certa insistência e em nome próprio por Maria Archer, fazem-se patentes no Prefácio de José Osório de Oliveira a *Feitiços*.

Embora comece por autorizar a nova escritora por referência à sua mãe – a activista feminista, ensaísta e romancista Ana de Castro Osório –, quem, por-

---

<sup>7</sup> Note-se que é nesta época, sensivelmente a partir de meados dos anos trinta, que surge em Portugal a primeira grande vaga de narrativas de autoria feminina centradas no estatuto moral, social e económico da mulher portuguesa. Se bem que o fenómeno não se possa entender em termos mecanicistas como resultado da política sobre a mulher e a família instituída pelo Estado Novo, tão pouco pode passar despercebido que Salazar outorga às mulheres com educação superior o direito ao voto e nomeia três mulheres para deputadas na Assembleia Nacional.

<sup>8</sup> *Roteiro do mundo português* é sucessivamente refundido em *Herança Lusíada* (1940?), prefaciado por Gilberto Freyre, e ainda em *Terras onde se fala português* (1957), dirigido ao público leitor brasileiro.

ventura, dera alento a Guilhermina de Azeredo para escrever, o crítico denega a distinção entre «talentos femininos e masculinos» (Oliveira, 1935: 13).<sup>9</sup> Capazes ambos, homens e mulheres, do mesmo «vigor de expressão», o ponto de vista seria, no entanto, bem diverso:

Na observação do negro africano, por exemplo, o homem branco, por maior que seja a sua capacidade de simpatia humana, sempre se deixará influenciar pelo espírito de domínio. A mulher, por *natureza e condição*, é mais sensível ao sofrimento alheio, e está apta, por isso, a compreender a *alma sofredora dos negros* (*Id.*: 13-4; itálico nosso).

A empatia da mulher com uma outra «alma sofredora» (acaso também «por natureza e condição») teria habilitado a escritora a penetrar num «mistério» vedado àqueles que estudam o negro com «pretensões científicas» (*Id.*: 14-5). A realização seria fruto de uma experiência feminina emotiva, portanto marginal do ponto de vista científico-racional; mas seria, além disso, resultado também de uma vivência concreta na terra africana, já que – contrariamente aos «investigadores da mentalidade do africano» – Guilhermina de Azeredo teria vivido longo tempo em Angola (*Id.*: 15).

Ainda que apenas velada, a aproximação entre a mulher e o negro primitivo como sujeitos marcados pela diferença relativamente à «vontade de saber» (Foucault, 1990) no que diz respeito tanto ao aspecto político-legal como também ao religioso e científico, não deixa de ser sugestiva. Parece que a Autora, com acesso privilegiado à verdade íntima do «outro», se faria seu natural porta-voz junto daqueles que a pretendem devassar só com o fito de dominar e oprimir. Pelo que a «revelação» da «alma sofredora do negro» que Guilhermina de Azeredo oferece ao público leitor ganharia uma dimensão de apelo moral, não se limitando a fixar um quadro exótico da cor-dor alheia para otimizar o mandato fascista da «alegria no lar».

O reconhecimento oficial de *Feitiços* é, porém, prova de que potencialmente contribuiria para este fim, distinguindo uma representação do negro modelar e edificante, porque expressão feminina de uma experiência de diferença anuente com a ordem política que assim a mantém. Produto dessa experiência, do olhar, e, no fundo, de um «vigor de expressão» que não põe em causa a tradicional identificação da mulher com «o mundo do sentimento» – como diria Eça –, o fetiche da *outredade* natural ganha, assim, o atributo de uma mais-valia naturalizada, isto é, apresenta-se desligado da sua «fabricação» como significante ideologicamente investido.

---

<sup>9</sup> Este argumento encontra-se também, por exemplo, em Irene Lisboa (Lisboa, 1992: 136-8).

**3** Cabe a Maria Archer o labor de capitalizar no poder de sedução cultural (e não só) exercido pelo “feitiço”, re-semantizando o significante da diferença-enquanto-alma negra com o atributo de um primitivo humano em vias de rarefacção.<sup>10</sup> Ao comprometer a sua representação do “outro” com a perspectiva evolucionista corrente em estudiosos do “continente negro”,<sup>11</sup> a Autora não só constrói a similitude a partir do fetiche da diferença, mas, paradoxalmente, questiona a possibilidade, incluindo a sua possibilidade, de conhecer tanto o mistério do “outro” como o daquele que se subscreve “eu”.

Considerando que em *África selvagem* já se apresentam as principais estratégias discursivas que configuram o imaginário colonialista de Maria Archer, cabe atender em maior detalhe ao texto que, talvez não por acaso, foi isento de distinção no Concurso de Literatura Colonial do ano de 1936.

Comece-se por apontar que, ao contrário de Guilhermina de Azeredo, a Autora tinha já publicado no ano anterior um volume nos «Cadernos Coloniais», *Sertanejos*, além de uma novela de laivos abertamente feministas, *Três mulheres*, esta última publicada em Angola. Não se podendo considerar ainda uma escritora conhecida, Maria Archer antecede o livro com um longo prefácio de carácter explicativo em que dá testemunho do seu posicionamento, metodologia e intenção como divulgadora do folclore bantú. Trazendo à palavra, desenvolvendo e talvez criticando o que em *Feitiços* fora omitido ou ficara apenas esboçado, a escritora inscreve-se, assim, não apenas como um olhar fascinado, mas também como um ouvido e como uma razão informada, que se sabe incapaz de veicular a *performance* cultural-linguística da oralidade bantú sem mediatizações culturais e ideológicas e sem projecções do desejo e fantasias pessoais.

Partindo da constatação de que «[o] folclore é um elemento auxiliar [na] investigação» da história e da pré-história dos negros (Archer, 1936: 10-1), Maria Archer valoriza a forma do conto como expressão da «filosofia e moral-específicas da psique do homem tribal (*Id.*: 11). Porque desconhece as suas línguas, é obrigada a recorrer a traduções de contos, que, no entanto, não captam nem o carácter cénico do evento colectivo em que foram transmitidos, nem tão-pouco fazem justiça à imaginação e à riqueza semântica dos originais (*Id.*: 12). A consciência destes problemas leva a escritora a assumir o papel de uma

<sup>10</sup> Segundo o antropólogo James Clifford é precisamente a estrutura retórica do «vanishing primitive» que tem legitimado a prática representacional da etnografia (Clifford, 1986: 112-13).

<sup>11</sup> Tais como Robert Harris Lowie (1883-1957) e Jan Christian Smuts (1870-1950), para os quais a África teria sido o berço do primeiro homem. Estes estudiosos são referenciados por Luís de Pina, em *Pré-história ultramarina portuguesa* (in Freire, 1971: 14).

·intérprete· subjectiva, que, sem perceber exactamente ·[o] que os negros dizem 'quando não dizem nada' (*Ibid.*), recorre à ·forma popular do conto português· para transmitir a ·impressão· que nela tivera o contador de histórias negro (*Id.*: 3).

É curioso que, após ter desvelado as razões que a levariam a optar por uma metodologia anti-positivista de transculturação ao converter a oralidade do 'outro' na literatura do Mesmo, Maria Archer precise de justificar *como mulher* a verdade artística do ·documento humano que [quer] evidenciar· (*Ibid.*). Assumindo não sem certa ironia a ideologia do género que se lhe impõe, enquadra o volume com duas inscrições de um 'eu' feminino escritural que apela a razões simultaneamente artísticas e autobiográficas. Reconhece primeiro que, ao nível do conteúdo, a verdade que veicula só poderá ser parcial: ·O folclore dos negros, inédito, escabroso, e original como é, anda desafiando os vagares dum escritor masculino cuja pena se não retraia de certos escrúpulos em que me embarcei· (*Id.*: 13). Privados de ·realces· (masculinos?), por outro lado, os contos que re·inventam eximem-se também das ·galas de metro· que acenariam ·o chamariz do êxito possibilitado· (*Ibid.*).

Se o produto da sua arte poderá ser considerado deficiente, por insuficiente, a sua origem e intenção autorizam-se com as marcas de uma experiência de vida que só pode ser "feminina":

Menina e moça fui para a terra africana. No país do sol vivi anos dilatados, e nele aprendi a conhecer, e a estimar, entre os revezes da fortuna vária, a indole benigna que os negros ocultam sob camadas de barbárie (*Id.*: 237-38).

Incluída com poucas mas significativas alterações noutros textos colonialistas, esta narrativa faz eco de um relato mítico que ocupa um estatuto fundacional na literatura portuguesa – a *Menina e moça*, de Bernardim Ribeiro.<sup>12</sup> Pelo que, conquanto faça referência à estadia real da Autora em África, não deixa de a ficcionalizar, de assinalar um posicionamento artístico deliberado.

O que pareceria, à primeira vista, uma espécie de auto-defesa motivada pela insegurança da escritora face às expectativas da instituição literária em geral e do discurso colonial em particular confronta de modo estratégico o gosto de um público que esperaria da mulher escritora não teses e argumentos ou vontade de estilo, mas sim emoções 'naturalmente' generosas perante aquilo que se quereria fixo como ·a alma sofredora do negro·. Maria Archer declara estar comovida e sobretudo pretender "comover", porém com o único fito de "convencer"

<sup>12</sup> Maria Archer inclui também o referido relato em *Roteiro do Mundo Português* (p. 3); *Herança Lusíada* (p. 13); *Terras Onde se Fala Português* (p. 5); e *Brasil Fronteira da África* (p. 121). A alteração mais significativa refere-se à categorização que explica a estadia da Autora em África: 'peregrinação', 'odisseia' e 'aventura'.

«quanto o bárbaro selvagem, o bárbaro nu, desprotegido, retardado em civilização, a mão de obra das colónias – pensa e sente como homem» (*Id.*: 15). A anteriormente referida equação moralizante dor-cor ganha aqui, por conseguinte, a dimensão de uma denúncia histórica, porventura incómoda para aqueles que pretendiam impor o mito da «missão civilizadora» de Portugal. Desde esta perspectiva, o trabalho de «vulgarização das singularidades africanas» (*Id.*: 14) a que a Autora se dedica poderia ser entendido como uma intervenção em defesa dos direitos humanos dos colonizados.

Esta intervenção articula-se num plano abstracto que, pelo menos em princípio, não ameaça a ideologia colonialista. A Autora não hesita em recorrer ao género da oralidade popular (portuguesa) para valorizar «singularidades» que são, segundo o seu ponto de vista, índice palpável de uma radical similitude de experiência humana.<sup>13</sup> Muito embora as lendas, fábulas e apólogos incluídos na primeira parte do volume apresentem casos que se querem típicos da cultura e mundivisão bantús, apresentam de modo consistente lições de carácter moral supostamente universalista apoiadas numa sabedoria popular de tipo etnocêntrico.

Um bom exemplo desta tendência «alébrica», aliás característica das «ficções etnográficas» em geral (Clifford, 1986: 3, 115), manifesta-se na recorrência de narrativas que têm por tema «A malícia das mulheres», título do primeiro conto da colectânea.<sup>14</sup> Consideradas uma «raça daninha» (Archer, 1936: 25), devotada às «malas artes» (*Id.*: 26) da perseguição e vingança contra o homem, das intrigas e competições entre si e dos feitiços, as mulheres aparecem aqui como o termo mais nos antípodas da civilização dita europeia: o paradigma de uma «África selvagem» que resiste ao conhecimento e à domesticação da lógica falocêntrica; mas uma «África» que se pressentiria (enquanto «raça» feminina) no seio da mais castiça casa portuguesa.

Ao abrir o volume com uma série de narrativas que se apropriam do tom, dos ritmos, e de uma das temáticas mais típicas do conto tradicional português, Maria Archer alicia o leitor a aceitar de antemão que exista uma base comum entre experiências e modos de sentir tão dispares como sejam os dos «selvagens» e os dos nacionais. Trata-se de uma estratégia retórica que joga um papel instrumental para a introdução daquilo que vem a ser a tese básica do volume, argumentada a partir do ensaio etnográfico «Os bárbaros».

---

<sup>13</sup> «La Fontaine colheria dos negros fontes inesgotáveis de fábulas inéditas. Na prosopopeia gentilica variam dos dele personagens e cenário.[...]. Mas a ideia persiste na mesma igualdade e o sentir brota das mesmas emoções. São lampejos da alma humana, irmã em todos os homens, única, eterna, e sem cor» (*Id.*: 86).

<sup>14</sup> É interessante notar que, em 1932, a feminista Emilia de Sousa Costa profere em Lisboa uma conferência em defesa dos direitos das mulheres intitulada, justamente, *Olha a maldade e malícia das mulheres*.

Valendo-se, por exemplo, das ideias propostas por Freud em *Totem e Tabu*, a Autora preocupa-se em provar, através de narrativas centradas em exemplos de milongas, que «a estranha psique negra» encerra o «mistério da pré-história» (*Id.*: 169); no «negro que habita as colónias» encontrar-se-ia «o homem da Idade do Ferro» (*Id.*: 205). O que está em foco nestes textos de teor etnográfico são, portanto, formas mágicas, sobrenaturais ou aparentemente instintivas de entendimento e de acção, que representariam um estágio anterior da psique humana. Maria Archer simboliza assim o *feitiço* – se se quiser, os «artefactos» que Claude Lévi-Strauss identificaria com «o pensamento selvagem» ou mítico (Lévi-Strauss, 1966) –, não porque o pretenda dar a conhecer em termos positivo-científicos, mas porque a partir daí «quer [...] ver o Homem, [seu] irmão»:

[...] quanto contei chega e trasborda para que se medite no dinamismo da vida dos negros, e se veja que para além da mão de obra indígena, para além do bárbaro domesticado, estua no negro – um homem igual aos outros homens (Archer, 1936: 207).

Tal construção discursiva da radical humanidade do «outro» é forçosamente crítica da acção civilizadora «de todas as raças brancas que colonizam na África», acção que teria quase aniquilado a raça negra com tais «inovações» europeias como são a «pólvora, aguardente, epidemias, chicote, dinheiro e seus malefícios, trabalho compelido, impostos [...]» (*Id.*: 237). Não obstante as «palavras de justiça, que só colhem valor da raridade e mingua que os negros hão delas» (*Id.*: 238), a Autora não interfere, contudo, a favor desses seres nas suas relações históricas concretas com as instituições coloniais que os subjugam. O seu comprometimento é com um mito de origens que se quer representável como o próprio significante da impossibilidade de referência, de conhecimento: «o inviolado segredo africano, boceta de Pandora, onde não há esperança para a raça branca, a raça formosa que se divinizou no mundo» (*Id.*: 253).

Entre a re-invenção artística dos espécimes de folclore bantú que abre *África selvagem* e os ensaios de interpretação cultural que se lhes seguem esboça-se uma oscilação significativa quanto ao estatuto metafórico do testemunho sobre a «esfinge negra». É evidente que Maria Archer fetichiza o negro tribal como signo de diferença em relação ao homem civilizado para elevar essa diferença ao valor absoluto de uma similitude fundada no mistério da psicologia humana. Independentemente das preocupações humanitárias que a movem, a sua construção e defesa da «humanidade» do negro face à real barbaridade das práticas colonialistas europeias prende-se portanto com o interesse psica-

nalítico no inconsciente colectivo, transindividual, que remontaria a um estágio primitivo da espécie – o do “anthropos”.

Se o negro selvagem epitomiza esse espaço-tempo reprimido e não simbolizável, anterior às divisões civilizacionais de raça, etnia, nacionalidade ou género sexual, ele será então o significante da diferença mais “natural” que o homem civilizado leva dentro de si, e que o divide infinitamente de si mesmo. Seguindo este argumento, pode-se afirmar que, tal como o representa Maria Archer, esse selvagem será o sintoma que ameaça o sempre iminente retorno dos materiais arcaicos depositados no inconsciente. Qual «Boceta de Pandora», este sintoma estilhaça a unidade, a consistência ilusória das categorias homogêneas e nomenclaturas em que o homem ocidental apoiara tanto o conceito de identidade como o de nação – as ficções que autorizaram a sua crença na «missão civilizadora» do Império.

A «África selvagem» de que Maria Archer queria dar testemunho pessoal seria, por conseguinte, uma construção metafórica com implicações subversivas na medida em que atinge as próprias bases da «vontade de saber» que apoiara e, em plenos anos trinta, apoiava ainda a prática colonialista de dar um nome, de fixar os povos supostamente “primitivos” no discurso com que o sujeito nacional se esforça por remediar a sua neurose. Esta não se prende só com o facto de que o “outro” dificilmente assimilável à cultura europeia «começara a bater à porta do Império», descentrando para sempre a autoridade dos sistemas de referência europeus (Jardine, 1985: 92). É preciso também atender ao facto de que tanto esse “outro” como outros sujeitos marcados pela diferença – particularmente as mulheres – reclamavam autonomia e voz própria em relação às estruturas patriarcais que as haviam, afinal, também colonizado. Não admira, pois, que ao longo das primeiras três décadas do presente século se registre a tentativa de fixar em discurso e, a partir daí tentar, sempre e de novo, demarcar, nomear, excluir da esfera da cidadania «continentes negros» – índices palpáveis da alteridade, da diferença radical, instalada em toda e qualquer construção de identidade presidida pelo «selvagem» do inconsciente e do desejo, ou seja, presidida pelo Outro.

**Ana Paula Ferreira** é Professora de Literatura Portuguesa, de Literatura Brasileira e de Teoria Crítica na Universidade da Califórnia, em Irvine. Doutorou-se pela New York University com uma tese sobre o Neo-Realismo (*Alves Redol e o Neo-Realismo Português*, Editorial Caminho, 1992). A sua investigação actual incide predominantemente sobre ‘o romance da mulher’ no Estado Novo.

Referências  
bibliográficas

ARCHER, Maria (s.d.) - 'Arquivo Biográfico do *Diário de Notícias*'.

ARCHER, Maria (1936) - *África Selvagem, Folclore dos Negros do Grupo Bantú*, Lisboa, Guimarães.

ARCHER, Maria (1962) - *África Sem Luz*, São Paulo, Clube do Livro.

ARCHER, Maria (1963) - *Brasil, Fronteira da África*, São Paulo, Editora Felman-Rego.

ARCHER, Maria (1940) - *Herança Lusitana*, Lisboa, Edições Sousa e Costa; reimp. 1959.

ARCHER, Maria (1940) - *Roteiro do Mundo Português*, Lisboa, Edições Cosmos.

ARCHER, Maria (1957) - *Terras Onde se Fala Português: 10, 700, 174 Quilómetros Quadrados, 89, 496, 270 Habitantes*, Rio de Janeiro, Livraria-Editora Casa do Estudante do Brasil.

AZEREDO, Guilhermina de (1935) - *Feitiços*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira.

BAUDRILLARD, Jean (1981) - 'Fetichism and Ideology: The Semiological Reduction', in *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, trad. Charles Levin, St. Louis, Telos Press, pp. 88-101.

BHABHA, Homi (1983) - 'The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse'. *Screen* 24, 6, pp. 18-36.

BRITO, Joaquim Pais de (1982) - 'O Estado Novo e a Aldeia Mais Portuguesa de Portugal', in *O Fascismo em Portugal. Actas do Colóquio*, Faculdade de Letras de Lisboa, Março 1980, Lisboa, A Regra do Jogo, pp. 511-532.

CLIFFORD, James (1986) – *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

CLIFFORD, James (1986) – *Constituição Política da República Portuguesa e Acto Colonial*(1936), 2.<sup>a</sup> ed, Lisboa, Livraria Moraes.

DERRIDA, Jacques (1978) – «Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences», in *Writing and Difference*, trad. Alan Bass, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 278-93.

FANNON, Franz (1968) – *The Wretched of the Earth*, trad. Constance Farrington, New York, Grove Press.

FERREIRA, Ana Paula (1996) – «Home Bound: The Construct of Femininity in the Estado Novo». *Portuguese Studies*, vol. 12 (1996), pp. 120-31.

FOUCAULT, Michel (1990) – *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*, trad. Robert Hurley, New York, Random House, 1978; reimp. Vintage Books.

FREIRE, Maria da Graça (1971) – *Portugueses e negritude*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar.

JANMOHAMED, Abdul (1985) – «The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature», in Henry Louis Gates Jr. (ed.) – *Race, Writing and Difference*, Chicago and London, The University of Chicago Press, pp. 78-106.

JARDINE, Alice (1985) – *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*, Ithaca, Cornell University Press.

KRISTEVA, Julia (1986) – «Women's Time», in Toril Moi (ed.) – *The Kristeva Reader*, trad. Alice Jardine e Harry Blake, New York, Columbia University Press, pp. 187-213.

LACAN, Jacques (1977) – «Agency of the Letter in the Unconscious», in *Écrits: A Selection*, trad. Alan Sheridan, New York and London, W. W. Norton, pp. 146-75.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1966) – *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press.

LISBOA, Irene (1992) – *Solidão. Notas do punho de uma mulher; Obras de Irene Lisboa*, Vol. II, ed. Paula Morão, Lisboa, Editorial Presença.

Ó, Ramos de (1992) - «Salazarismo e Cultura», in *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*, ed. Fernando Rosas, Lisboa, Editorial Presença, pp. 391-454.

OLIVEIRA, José Osório de (1935) - «Prefácio» a *Feitiços* (Azeredo, 1935: 11-16).

PEREIRA, Rui (1987) - «O desenvolvimento da ciência antropológica na empresa colonial do Estado Novo», in *O Estado Novo: Das Origens ao Fim da Autarcia 1926-1959*, 2 Vols., Lisboa, Fragmentos, vol. II, pp. 89-106.

PROENÇA, Maria Cândida (1987) - «O Conceito de Regeneração no Estado Novo», in *O Estado Novo: Das Origens ao Fim da Autarcia 1926-1959*, 2 Vols., Lisboa, Fragmentos, vol. I, pp. 257-62.

SAID, Edward (1978) - *Orientalism*, New York, Pantheon Books.