

BRUNO SENA MARTINS

Sentido Sul

A Cegueira no Espírito do Lugar

Prefácio por Miguel Vale de Almeida



**SENTIDO SUL:
A CEGUEIRA NO ESPÍRITO DO LUGAR**

AUTOR

Bruno Sena Martins

EDITOR

EDIÇÕES ALMEDINA, S.A.

Rua Fernandes Tomás, n.ºs 76, 78 e 80 – 3000-167 Coimbra

Tel.: 239 851 904 · Fax: 239 851 901

www.almedina.net · editora@almedina.net

DESIGN DE CAPA

FBA.

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

??????

Outubro, 2013

DEPÓSITO LEGAL

??????/13

Os dados e as opiniões inseridos na presente publicação são da exclusiva responsabilidade do(s) seu(s) autor(es).

Toda a reprodução desta obra, por fotocópia ou outro qualquer processo, sem prévia autorização escrita do Editor, é ilícita e passível de procedimento judicial contra o infrator.


ALMEDINA | GRUPOALMEDINA

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL – CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

Sentido Sul: A Cegueira no Espírito do Lugar.

(CES)

ISBN 978-972-40-5239-7

CDU 316

617

Para a minha mãe

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	9
PREFÁCIO	11
<i>Miguel Vale de Almeida</i>	
Viajando a Cegueira	15
1. “Aprender com o Sul”	23
2. Os Tempos da Ponta Gêa	31
2.1 O Instituto Assis Milton	36
2.2 Após a Independência: o Braille no Socialismo	52
2.3 Tempos de Tribulação	65
2.4 A Associação de Cegos e Amblíopes de Moçambique	89
3. Das Itinerâncias Etnográficas	103
3.1 Na Beira do Índico	106
3.2 Diário Anotado	126
3.3 No Trilho da Cegueira: as Viagens e a ACAMO	132
4. A Cegueira em Moçambique: experiências e representações	143
4.1 Cegueira e Feitiço: as causas sócio-espirituais	143
4.2 Em Busca de Respostas: entender e curar	150
4.3 Fronteiras e Travessias nos Itinerários Terapêuticos	172
5. Habitats da Cegueira	177
5.1 Arquipélagos de Reconhecimento	177
5.2 Mendicidade e Cegueira	180
5.3 A Cegueira “nos Distritos”	188
5.4 Exclusão em Espaço Rural: Ideias Feitas	193

6. Resistências Situadas: a Cegueira em Contexto	211
6.1 Instituições e Futuros	213
6.2 Paradigmas de Insurgência	223
7. O Corpo Múltiplo: Narrativas e Lugares da Cegueira	233
FECHANDO	251
LISTA DE ACRÓNIMOS	255
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	257

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao Boaventura de Sousa Santos, orientador do projeto de Doutorado que está na origem do presente livro. Agradeço-lhe pelo apoio que sempre me dedicou, pelo cuidado, confiança e incentivo, e pelo modo como sempre me desafiou com os seus questionamentos.

Junto da Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal (ACAPO) muito devo aos que se dispuseram a abrir-me as portas às experiências da cegueira, agradeço a todos que se ofereceram às minhas perguntas, entrevistas, ou que, simplesmente, acederam a partilhar comigo conversas e momentos das suas vidas. Pelo esmero e dedicação em todas as horas destacaria o José Francisco Caseiro e o José Guerra.

A incursão que fiz em Moçambique dependeu crucialmente da generosidade de muitas pessoas a que jamais poderei chamar estranhos; entre o conforto do “estamos juntos” e os gestos que o provaram, queria agradecer especialmente ao Assis Milton, ao José Tole, ao Felizardo Sabão, ao André Cristiano José, ao Afonso Mutisse, ao padre Brás e à Fátima Sequeira (a minha mãe na cidade da Beira). À Associação dos Cegos e Amblíopes de Moçambique (ACAMO) agradeço por todas as diligências. A todos os entrevistados, que amiúde se sujeitaram a árduas esperas e longas caminhadas, o meu sentido agradecimento.

À Maria Paula Meneses e à Margarida Calafate Ribeiro, coordenadoras da Coleção Identidades e Multiculturalidades do CES/Almedina, agradeço pelo convite e pelo imenso empenho que colocaram na publicação do presente livro. Ao Miguel Vale de Almeida, à Cristiana Bastos e ao José Machado Pais, agradeço pelas valiosas questões e ensinamentos que expuseram aquando das provas de doutoramento. Agradeço à Fundação para Ciência e Tecnologia pelos meios que me disponibilizou para a realização da investigação de que o presente livro procura dar conta (Bolsa de doutoramento SFRH/BD/14219/2003). O trabalho aqui apresentado beneficia igualmente da articulação com o projeto de

investigação “Vidas Marcadas pela História”, desenvolvido pelo Centro de Estudos Sociais e coordenado por Boaventura de Sousa Santos (PTDC/CS-SOC/102726/2008).

Finalmente, quero agradecer aos que me emprestaram os seus saberes tanto quanto a sua amizade nos diversos momentos deste trabalho: à Cristina Gomes, ao David Morgado, à Palmira Natal, ao Telmo Clamote, à Madalena Duarte, ao João Paulo Dias, ao Jorge Rocha, ao Francisco Curate, ao Carlos Barradas, ao António Farinhas, ao Fernando Fontes, à Ana Cristina Santos, à Cláudia Umbelino, ao Odair Varela, à Lassalet Paiva, ao Colin Barnes e ao Lennard Davis. Agradeço também às linhas de tantos autores a quem só conheceremos palavras: manifestos, versículos, testamentos, cartas e versos que nos guardam em lugares afeitos à esperança.

PREFÁCIO

Miguel Vale de Almeida

Esta obra de Bruno Sena Martins conduz-nos aos territórios da cegueira em Portugal e em Moçambique. Se, no caso português, o autor pretende analisar como se constrói a categoria da cegueira, no âmbito mais vasto da noção de “deficiência” e das construções ocidentais sobre a mesma, no caso moçambicano ele pretende desvendar-nos um outro quadro epistémico, onde aquelas concepções ocidentais dão lugar a outras, onde por exemplo os espíritos e a feitiçaria ocupam um lugar ao lado da biomedicina e da construção identitária pela deficiência.

O livro constitui uma verdadeira inovação no campo das ciências sociais em Portugal. Se nos últimos anos temos assistido a uma crescente produção sobre populações social e/ou demograficamente minoritárias, e sobre as formas da sua exclusão e os modos da sua mobilização social e identitária, tal tem acontecido sobretudo no campo da etnicidade e da “raça”, do género e da sexualidade, e da religião. Estas são, afinal, as categorias mais salientes não só no campo das ciências sociais, como no campo da constituição do nosso contrato social – como se percebe no art.º 13.º da Constituição, que refere as categorias segundo as quais ninguém pode ser discriminado ou privilegiado, ou como se percebeu quando da celebração do Ano Europeu da Igualdade de Oportunidades para Todos. No entanto, a deficiência, presente como categorias em ambos aqueles contextos, tem permanecido longe da atenção dos cientistas sociais, assim como permanece longe dos debates políticos e sociais sobre a discriminação ou a exclusão.

Questão de representatividade? Questão de escala? Questão de maior silenciamento ou ocultação das populações afetadas? Não creio. Tratar-se-á sobretudo de uma questão de atitude cultural e de efeito da ciência social na sociedade, que permite que as categorias mais salientes acima referidas sejam crescentemente vistas como construídas, móveis; e que faz com que os que as transportam mobilizem mais facilmente a sua identidade para a demanda pela igualdade. Já a categoria “deficiência” surge medicalizada ao extremo e,

consequentemente, naturalizada como destino inelutável para quem a transporta. Não é assim, porém, e isso a obra demonstra-o, já que as formas de associativismo assentam justamente em visões alternativas da deficiência, visões essas que pretendem desmedicalizar a categoria, e conferir aos cegos, neste caso, uma identidade humana e social completa na sua (aparente) diferença em relação à norma(lidade). E não é assim também porque é possível perceber como os construtos sobre a deficiência e a cegueira são cultural e historicamente relativos, como a comparação entre um contexto europeu e um africano bem demonstra – naquilo que é, afinal, a principal tarefa social do antropólogo. Mas a desconstrução das categorias e a oferta da comparação relativizadora não seriam suficientes para cumprir um programa de trabalhos numa antropologia ou numa ciência social contemporâneas. É preciso também dar voz, ouvir, compreender como os Outros vivem, percebem o mundo e a forma como são percebidos. Bruno Sena Martins oferece-nos isso – aliás, isso é-nos oferecido pelos seus colaboradores de pesquisa – de uma forma que é não só inovadora como era já urgente. Permitam-me dois exemplos a partir da experiência pessoal.

O primeiro tem a ver com a minha infância. No então denominado Ciclo Preparatório frequentei uma turma “integrada”, isto é, em que metade dos alunos comportava alguma deficiência, sobretudo a cegueira. A memória que transporto ainda hoje é a da perturbação que causava a nós, os outros, os visuais, o barulho das máquinas de escrever Braille durante testes e exames, desconcentrando-nos. Não me lembro, porém, de alguma iniciativa, da escola ou dos professores, no sentido de nos conhecermos mutuamente, de acedermos ao mundo dos cegos. O propósito normalizador da mera copresença em turma e sala acabou por ser tão criador de estranhamento como a existência de turmas (ou escolas) separadas. Era preciso algum tipo de gesto “etnográfico” e certo é que aprendi mais hoje sobre a cegueira lendo este livro do que numa infância onde supostamente – e ingenuamente – se crê ser possível o contacto, a interação, a troca, a mútua contaminação.

O segundo exemplo tem a ver com outra deficiência, a surdez. Dias antes de escrever esta apresentação assistia ao lançamento de um livro infantil dirigido às chamadas famílias arco-íris, isto é, compostas por pessoas ou casais de lésbicas ou gays. Acontece que a autora do livro é surda e fez questão de o seu livro conter um DVD com a narração da história em Língua Gestual Portuguesa. Na sessão estavam presentes muitas pessoas ligadas ao associativismo LGBT, mas também muitas pessoas – a maioria, aliás – surdas; e, claro, pessoas que reuniam em si ambas as características. Enquanto ouvinte não pude deixar de achar estranha

– de sentir uma dissonância sensorial – a mistura de silêncio e ruído não familiar: o silêncio da comunicação gestual entre surdos e o ruído do movimento dos corpos ou de vocalizações aparentemente sem significado.

Em ambos os exemplos, a sensação de uma distância existencial e cultural profunda, tão grande ou maior do que a distância cultural e linguística entre dois povos. Visuais e ouvintes de duas culturas diferentes recorrem à “tradução”, quer em termos estritamente linguísticos, quer em termos de semântica cultural; e recorrem ao potencial humano para a cultura como plataforma comum para acederem, e até interiorizarem, as formas culturais supostamente alheias. E fazem-no privilegiando certos sentidos, tidos como os melhores para essa comunicação, marcadamente centrados na visualidade e na fala e na ponte que liga ambas. Cegos e surdos podem partilhar a mesma cultura com visuais e ouvintes e, no entanto, o diferente recurso e acesso aos sentidos cria uma barreira que parece intransponível. Essa suposta intransponibilidade é imediatamente aceite, naturalizada, essencializada, medicalizada e tornada em justificação para existências separadas e sem pontes de comunicação.

Compete uma vez mais ao antropólogo estabelecer essas pontes e caminhar sobre elas. Agora não apenas ou principalmente com o recurso à linguagem verbal e às metáforas e analogias oculocêntricas. Mas sim com outras estratégias, as que podem ser aprendidas no contacto com quem habita outros mundos sensoriais e reclama a sua humanidade plena, a sua igualdade plena.

VIAJANDO A CEGUEIRA

O presente livro nasce de um interesse que, há muito, me fez despertar para o tema da cegueira. Na verdade, chamar despertar ao ímpeto que numa manhã de sábado me levou a bater à porta da Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal (ACAPO) é, talvez, atribuir demasiado lirismo a uma “urgência académica”. Estava no último ano da licenciatura em Antropologia, pressionado pela necessidade de eleger uma temática para monografia de investigação. Imbuído do fascínio pela etnografia e pelas narrativas etnográficas – até então assunto de biblioteca –, interessava-me um tema que me concedesse um terreno em que me pudesse demorar, que fosse suficientemente próximo, e que representasse uma distância capaz de desafiar o conforto dos meus lugares comuns. Tudo isso me foi concedido a partir daquela manhã de sábado: na delegação regional da ACAPO, a poucos metros de minha casa, fui aceite como voluntário, tornei-me presença costumeira da vida associativa, conheci e entrevistei uma multitude de pessoas cegas.

Na relação aí criada, acabei por despertar, isso sim, para o modo como as vidas das pessoas cegas são quotidianamente castigadas, não pelo facto da cegueira, mas pela exclusão e silenciamento perpetrados pelos valores culturais que as rodeiam. Se para os valores hegemónicos a cegueira é uma antiquíssima metáfora que representa o negrume, a alienação e a ignorância, para as pessoas cegas é um dado da existência. Se para os valores dominantes a deficiência constitui a fatalidade de um regresso impossível à “normalidade”, para as pessoas cegas é a própria noção de normalidade que “fatalmente” as minoriza. Assim investido, dediquei-me a explorar as relações entre as experiências das pessoas cegas e os valores culturais dominantes através dos quais a cegueira é pensada em Portugal e, em termos mais latos, na modernidade ocidental. A perseguição dessa relação confrontou-me com a singular vitalidade da “narrativa da tragédia pessoal” (Oliver, 1990) enquanto a gramática de sentido que se apõe às experiências particulares das pessoas cegas. Assim, seja no intuito de deslindar a relação

entre experiência e representação cultural, seja para compreender a tenacidade das noções de tragédia e infortúnio em torno da cegueira, fui sendo remetido para uma variedade de linhas cuja pertinência, mais ou menos prefigurada, se foi sedimentando.

Nestas indagações, em que me alonguei noutros lugares (Martins, 2006; 2011), interessou-me explorar os significados que a história do Ocidente foi adscrevendo à cegueira e à vida das pessoas cegas. Tanto quanto conhecer os ecos simbólicos e valores sedimentados que permanecem connosco desde a Grécia Antiga, ou desde o mundo hebraico que nos legou a Bíblia, importava perceber de que modo a modernidade resignificou a cegueira enquanto deficiência visual, à luz da biomedicina moderna. Se o advento do Sistema Braille exprime aquilo que foi promessa moderna à cegueira – uma promessa de emancipação social –, a invenção da deficiência coloca-nos perante uma reinvenção da exclusão social. Ou seja, a modernidade ocidental reinventa a cegueira através de conceções que perpetuam uma longa história de desqualificação simbólica que nos segue há tanto tempo quanto a tragédia de Édipo.

Auscultando de perto os quotidianos das pessoas cegas em Portugal, interessou-me compreender como é que estas se debatem com as conceções que, no curso das suas vidas e nos eventos triviais do quotidiano, as confrontam com estigmas e com uma reiterada experiência de desqualificação. Interessou-me compreender de que modo a cegueira é significada pelos corpos como perda, interessou-me compreender os corpos em que a cegueira nunca representou uma perda, ou aqueles que aprenderam a habitar o mundo em novos termos.

Por outro lado, centrando-me no associativismo, procurei conhecer o papel da ACAPO, seja na capacitação identitária das pessoas cegas, seja na transformação dos quadros culturais e organizacionais que cristalizam lógicas de exclusão. O papel desempenhado pela ACAPO e pelas organizações de pessoas com deficiência em Portugal foi lido por relação com as instigantes propostas de uma conceção contra-hegemónica de deficiência, nascida na década de 1970 a partir de movimentos sociais forjados nos países centrais do sistema mundial. À luz destas propostas insurgentes, a deficiência deixa de ser entendida como uma questão individual, relativa aos corpos dos indivíduos, para ser entendida como uma forma de opressão social exercida sobre as pessoas a quem a modernidade ocidental aprendeu a chamar deficientes. Procurando aceder a um contexto onde essas elaborações sociopolíticas são particularmente proeminentes, o Reino Unido, pelo período de 3 meses desenvolvi pesquisas no Centre for Disability Studies, da Universidade de Leeds.

Se até certo momento a cegueira me conduziu a linhas de inquirição largamente investidas num quadro ocidental de valores, o projeto de Doutorado surgiria como uma oportunidade para pulsar outras latitudes de sentido. É dessa viagem a Sul, mais propriamente à realidade da cegueira em Moçambique, que este livro procura dar conta. O trabalho etnográfico que realizei em Moçambique assentou numa lógica diversa daquela que desenvolvi em Portugal. Enquanto o trabalho produzido em Moçambique se caracterizou por uma lógica intensiva, de completa imersão vivencial, em Portugal a etnografia consistiu num acompanhamento ao longo de anos numa lógica extensiva e espaçada, mais própria de quem investiga dentro do seu costumeiro quadro de vivências.

A exploração empírica do contexto moçambicano definiu-se, fundamentalmente, com o objetivo de aceder a contextos da cegueira que promettessem ser desafiadores da historicidade que define o percurso dos valores que no Ocidente foram sendo apostos à experiência de quem não vê. Tratava-se, pois, de valorizar um diferente quadro epistémico, por assim dizer, “contra o texto” hegemónico que naturalizou a cegueira como tragédia e como “deficiência visual” na modernidade ocidental. Assim, constituiu-se uma leitura que pretende expandir as perspetivas críticas anteriormente forjadas dentro dos jogos de poder e significado da cultura ocidental. A ideia, dominante em Moçambique, de que o significado da cegueira necessariamente convoca as relações com os espíritos e dinâmicas imanentes à feitiçaria surge, talvez, como proverbial expressão do “circuito do mesmo” em que tantas vezes se movem os nossos questionamentos.

Assim, na análise a que este livro se devota, as experiências da cegueira são lidas na sua contraposição com um quadro sociocultural amplo: o Ocidente. Em causa estão os valores e ecos que a história ocidental sucessivamente associou à experiência da cegueira. Legados vários que permanecem de forma mais ou menos tangível mas que, nalguma medida, sempre figuram no lastro simbólico que ainda acompanha a ideia cultural de cegueira. A cegueira é pois situada dentro do quadro de sentido ocidental – um fundo cultural onde se emaranham heranças e transformações paradigmáticas – em termos que nos aproximam daquilo que Michel Foucault designa por *episteme*:

...o campo epistemológico (...) onde os conhecimentos, encarados fora de todo o processo que se refira ao seu valor universal ou às suas formas objetivas, enraízam a sua positividade e manifestam assim uma história que não é a da sua perfeição crescente, mas antes a das suas condições de possibilidade (1998: 53)

Ao definir como etapa deste projeto a realização de pesquisa num contexto não ocidental – no caso, em Moçambique –, buscava produzir uma leitura que permitisse explorar em que medida a experiência da cegueira poderia estar recoberta de valores diversos daqueles que hegemonicamente a compreendem (e definem) no Ocidente.

Portanto, o exercício de comparação etnográfica arquitetado entre as vivências das pessoas cegas no contexto português e no contexto moçambicano nutriu-se de uma hipótese eminentemente epistemológica: a cegueira é diferentemente representada no quadro de uma matriz de significado não ocidental. Em questão está o concurso de mundividências que desafiam o modo como a materialidade da cegueira se objetificou num sentido medicalizado como uma forma particular de patologia – a deficiência visual. Este é o ponto de partida que se ancora com a temática específica deste trabalho. Assim, o confronto com a diferença sociocultural trazida pelo contexto moçambicano forja uma perspetiva, dentro da feição construtivista em que este texto se investe, que acresce ao percurso feito no sentido de desafiar a naturalização da deficiência enquanto inferioridade.

Moçambique surgiu, assim, como ensejo para uma análise empírica passível de se constituir enquanto parte de uma “crítica cultural” ancorada numa desfamiliarização. Como anteriormente referimos, falamos de um viagem alentada por um certo ideário que George Marcus e Michael Fischer assim recapitulam:

A desfamiliarização através da crítica epistemológica decorre da própria natureza do trabalho antropológico: ir para a periferia do mundo Eurocêntrico, onde as condições serão mais estranhas e profundamente transformadoras do modo como normalmente pensamos sobre as coisas, de forma a lidar com aquilo que para os termos europeus são exotismos. O desafio de uma crítica cultural séria é o de trazer de volta para o centro as revelações adquiridas na periferia e, assim, criar debilidades às nossas formas sedimentadas de pensar e conceptualizar (1999:138; minha tradução).

A exotização do ponto de partida é sem dúvida uma das virtualidades do trabalho de viagem, assim ele se dedique a um “repatriamento cultural” (Marcus e Fischer, 1999). No entanto, além de um repatriamento cultural da cegueira – explícita ou tacitamente engendrado – a atenção que procuro dar às circunstâncias da cegueira em Moçambique pretende ir para além dos “interesses de desfamiliarização”. Falo de um interesse para com as circunstâncias vividas pelas pessoas cegas em Moçambique que necessariamente excede a lógica reflexiva

do “repatriamento cultural”. Entre outras coisas, tal asserção recusa a tentação de determinado relativismo que percebe de modo crítico a historicidade das realidades ocidentais ao mesmo tempo que é omissa às temporalidades, lutas de poder, dinâmicas sociopolíticas e dinâmicas socioculturais que, de modo plástico, constroem determinado fenómeno nas “sociedades de acolhimento”.

A viagem do tema deste projeto até Moçambique reclama, pois, por uma leitura comprometida com uma exploração das relações que nos mundos da vida se encetam entre a cegueira e outros elementos da vida social, cultural e económica. Cumpra-se assim o propósito de uma passagem, necessariamente abrangente, investida em captar os termos pelos quais a cegueira é vivida e apreendida num outro quadro cultural, geopolítico e geoeconómico. Portanto, a análise intentada em Moçambique é constituída tanto pelos valores e narrativas de sentido localmente entretidas em torno da cegueira, quanto pelo reconhecimento de outras coordenadas que se intersejam na definição estrutural do país: refiro-me à situação pós-colonial, pós-guerra, pós-socialista e à localização periférica no sistema mundial.

No entanto, e sem prejuízo da atenção que daremos aos vetores económico-políticos – que serão trazidos às páginas deste texto muito por recurso ao léxico do pós-colonialismo –, quero defender o muito que já é evocado na “mera” busca das representações culturais da cegueira. A questão candente é que na análise dos quadros de existência das pessoas cegas necessariamente convocamos aspetos da sua inserção social e cultural que, portanto, vão muito para além da cegueira. Ou seja, ao “centrarmo-nos” no diálogo entre as vidas das pessoas cegas e as representações que delas falamos já a convocar uma gramática social que nos envia para além da cegueira.

A necessidade de ir para além da cegueira para perceber “o que a cegueira é” responde à versão do relativismo que adoto. Reconhecer os termos pelos quais a cegueira é imbuída de significados culturais nega, num primeiro momento, uma relação necessária e invariável entre deficiência, limitação funcional e o dano à identidade social; no fundo, os vínculos que sustentam a desqualificação das pessoas com deficiência no contexto ocidental. No entanto, e seguindo a proposta sugerida por Benedicte Ingstad e Susan White (1995), podemos distinguir duas formas de relativismo. Em primeiro lugar, um relativismo mais comum, no qual se sustenta que a desvantagem que uma “deficiência” pode ou não implicar está incontornavelmente vinculada às capacidades mais valorizadas nos contextos particulares. A este posicionamento relativista, acrescenta-se um outro, que as autoras definem como mais radical, um relativismo que consigna uma

disposição para compreender o lugar da deficiência, não só na relação com as apetências mais valorizadas, mas por referência a todos os elementos que numa dada cosmovisão dão sentido ao que é ser pessoa. É esse o relativismo forte que permite inquirir o vínculo entre a ontologia cultural de um sujeito e as redes de valores que, nos diversos grupos sociais, são mobilizadas para definir a causalidade, significado e implicações vivenciais de uma cegueira. Concretamente, este relativismo forte enfatiza, por exemplo, que a apreensão social das pessoas cegas depende sempre dos postulados que em determinado contexto definem o que é ser uma pessoa, que tipos de identidades e valores aí se estabelecem, e qual a relevância conferida à capacidade individual como referente da identidade social. Esta linha de questionamento obriga-nos a sair da cegueira para perscrutar em determinado quadro social se, e em que termos, determinada diferença obvia às formas de realização pessoal socialmente prescritas.

Uma tal leitura, senão mais radical pelo menos mais ambiciosa e problematizadora, exprime em que medida o enfoque nas experiências da cegueira implica um movimento de *descentramento* que, no fundo, mais não é do que o reconhecimento da recursividade entre experiência e cultura. Portanto, mesmo que investidos numa dimensão mais estritamente “culturalista”, a delimitação do campo de análise resultaria precária por oposição a uma perspectiva que permita compreender os múltiplos nexos que se cruzam numa leitura das “vidas da cegueira”.

O presente livro compõe-se de sete capítulos. No primeiro capítulo, “Aprender com o Sul”, aventa-se o imperativo de valorizar experiências e epistemologias que têm estado ausentes dos quadros de sentido do “Norte”. Este imperativo é tido como forma de superação de uma “razão metonímica” que, por sua vez, se encontra fortemente alicerçada nas prerrogativas que herdámos do colonialismo. Conforme sintetiza Boaventura de Sousa Santos, “a razão metonímica não é capaz de aceitar que a compreensão do mundo é muito mais do que a compreensão ocidental do mundo” (2002: 242).

No segundo capítulo, “Os Tempos da Ponta Gêa”, recapitulo as histórias que vieram a constituir a Cidade da Beira como a capital da cegueira em Moçambique. Tanto como perceber o percurso das personagens que levaram o Braille a Moçambique, cumpre entender de que modo as instituições forjadas pelas pessoas cegas atravessaram as sucessivas convulsões da história do país: o domínio colonial, a Guerra Colonial, a independência, o marxismo-leninismo, a Guerra Civil e a democracia liberal.

No terceiro capítulo, “Das Itinerâncias Etnográficas”, descrevo reflexivamente o percurso etnográfico. Demorando-me nas logísticas, sortilégios, fortunas, frustrações e ansiedades que me acompanharam nas viagens pelo território moçambicano, este momento do texto tem como propósito explicitar as condições e os constrangimentos constitutivos que vigiaram o decurso da prática etnográfica. Procuo conferir ao relato a compleição pessoal de quem esteve imerso no terreno e que necessariamente o pensa a partir de uma sorte de contingências e a partir das perspectivas em que se pôde situar.

No quarto capítulo, “A Cegueira em Moçambique: Experiências e Representações”, detenho-me nas implicações de uma conceção da cegueira que, quase invariavelmente, vincula a sua causa a histórias sócio-espirituais, ou melhor dito, a histórias sociais que de modo algum se restringem aos vivos (os espíritos, ali, são parte ativa no corpo social). Como alguém me referia de forma lapidar, “em Moçambique não há cegueira sem feitiço”. Explorando as implicações destas dinâmicas causais, procuro perceber o impacto das leituras sócio-espirituais na vida das pessoas cegas, nos seus percursos de vida, nos itinerários terapêuticos e nos significados de que a cegueira é investida.

No quinto capítulo, “Habitats da Cegueira”, cruzo as histórias de vida das pessoas cegas com os quadros de vida social em que estas se inserem, de modo a identificar algumas variáveis que demarcam os regimes de expectativas e possibilidades de quem é cego. Passando pela educação formal e pela mendicidade, pela inclusão no espaço rural e pelo mito das crianças escondidas, procuro perceber de que modo os valores culturais, as histórias coletivas de desagregação, os modos ancestrais de solidariedade e os sinuosos enredos da feitiçaria, forjam, a um tempo, arquipélagos de reconhecimento, paisagens de precariedade e narrativas resistência.

No sexto capítulo, “Resistências Situadas: A Cegueira em Contexto”, numa leitura que faz dialogar a etnografia moçambicana com a realidade portuguesa, pulso os quadros políticos e institucionais e as matrizes socioculturais que, num e noutro lugar, esboçam os futuros da cegueira. Parto de uma perspectiva que figura as experiências da cegueira como histórias de resistência, seja uma resistência fenomenológica (em relação à perda de visão, em relação ao caráter minoritário no modo de habitar o mundo), seja uma resistência sociocultural ante os valores que as precedem. Assim, as pessoas cegas surgem como expressões vividas de uma evasão, resistência ou negociação face às apreensões culturais que, nas diferentes latitudes, constituem a cegueira como correlato dos paradigmas dominantes.

Finalmente, no sétimo capítulo, “O Corpo Múltiplo: Narrativas e Lugares da Cegueira”, olho para as diferenças paradigmáticas no modo de conceber a cegueira enquanto diferentes processos de *materialização* que expõem um “corpo múltiplo” (Mol, 2002), um corpo que na sua multitude narrativa desafia as formas de fechamento cultural do significado. O corpo múltiplo, nesta aceção, alega que a biomedicina moderna oferece apenas uma versão para definir a materialidade da cegueira. Exprime como, num mesmo paradigma de significado, diferentes cegueiras podem ser diferentemente carregadas de sentido. Fugindo à ideia de uma natureza corpórea que se evade da cultura, afirmamos que os significados dos corpos – e das suas diferenças – dependem sempre das relações sociais, lutas de poder e dos esquemas de inteligibilidade que, quais feitiços, lhes disputam o sentido.

1. “APRENDER COM O SUL”

De facto, o trabalho etnográfico tem estado enredado num mundo de duradouras e mutáveis desigualdades de poder, e continua a estar nele implicado. Mas o seu papel nessas relações de poder é complexo, frequentemente ambivalente, potencialmente contra-hegemónico.

James Clifford (1986: 9; minha tradução)

Há um vetor que se recobre de centralidade para uma perspetiva viajada entre a da realidade portuguesa e a realidade moçambicana, ainda que interessada num tema tão específico como a cegueira. Refiro-me ao enquadramento de Moçambique, um país africano de língua oficial portuguesa, na realidade histórica geopolítica que é a sua: esteve sob dominação colonial portuguesa até 1975; entre 1964 e 1992 passou por duas guerras, quase ininterruptas, nas quais se contenderam, por um lado, os poderes coloniais e a vaga anticolonial e, por outro, os blocos antagónicos da guerra fria; transitou de um regime colonial para um regime revolucionário e socialista e, depois, para um regime de democracia liberal; foi integrado na economia mundial como uma periferia do sistema mundial moderno; é parte do Sul, aqui tido como um referente geográfico e metafórico que, no tempo da égide neo-liberal, capta a situação de subordinação socioeconómica e cultural assim como a “hierarquização (...) entre o que no sistema mundial é produzido ou definido como global e o que é produzido ou definido como local” (Santos, 2001: 25).

Pretendo abordar a recursividade entre o projeto epistemológico deste trabalho e as assimetrias que dividem o Norte do Sul através de uma perspetiva que largamente me remete para o âmbito da crítica pós-colonial da modernidade. Numa importante obra organizada por Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973a), produz-se uma instigante reflexão sobre

as ligações entre a antropologia (nomeadamente a antropologia estrutural-funcionalista produzida no contexto britânico) e o colonialismo. Vivia-se a ressaca das independências dos territórios coloniais e vivia-se uma crise disciplinar que passou por críticas tão demolidoras como aquela que Peter Worsley apresentou, em 1966, numa comunicação significativamente intitulada “The End of Anthropology” (1970). Em causa estava o modo como a prática da etnografia antropológica, quase sempre realizada em contextos não europeus, se encostou a relações coloniais de tal modo que pôde parecer lícito a Worsley questionar se o fim do colonialismo não acarretaria o fim da antropologia. Conforme reflete Talal Asad:

É indiscutível que a antropologia social surgiu como uma disciplina distinta no início da era colonial, que se tornou uma profissão académica próspera perto do final dessa era, ou que durante esse período se dedicou a uma descrição e análise – levada a cabo por europeus, para uma audiência europeia – de sociedades não europeias dominadas pelo poder europeu (1973b: 15; minha tradução).

A crítica emerge, primeiro, porque a antropologia se desenvolveu na relação de poder entre a cultura europeia (dominante) e as culturas não europeias (dominadas), relação que desde logo estruturou as condições de possibilidade de pesquisa. Em segundo, porque apesar da omnipresença das relações coloniais essa dimensão da vida social esteve frequentemente omissa dos textos produzidos pelos antropólogos. Ausente enquanto questão atinente aos temas em análise: era possível analisar as estruturas de poder de determinado grupo social ignorando como a dominação colonial aí se entroncava. E ausente como um elemento social, político e económico que estrutura as próprias condições de pesquisa: a omissão de uma reflexividade sobre o papel das relações coloniais na pesquisa etnográfica ia de par em par com uma conceção positivista do conhecimento.

Num sentido paralelo à reflexão que Talal Asad produz, defendendo que hoje a realização de pesquisa em contextos pós-coloniais, ao silenciar as condições estruturais que decorrem dessa mesma situação pós-colonial, arrisca produzir uma omissão não menos gravosa daquela que foi apontada ao período colonial. A preocupação com o pós-colonial adquire assim um sentido próximo ao que Robert Young descreve:

O pós-colonial não privilegia o colonial. Está interessado na história colonial apenas na medida em que em essa história tem determinado as configurações

e estruturas de poder do presente, na medida em que grande parte do mundo ainda vive as violentas erupções do seu despertar, e na medida em que os movimentos de libertação anticolonial permanecem fonte de inspiração da sua política (2001: 4; minha tradução).

A questão candente prende-se, pois, não só com marca histórica deixada pelo encontro colonial, mas com uma relação de dominação cultural, económica e política que se perpetuou noutros termos no período pós-colonial:

Atualmente, o mundo inteiro opera dentro do sistema económico primordialmente desenvolvido e controlado pelo Ocidente, e é o continuado domínio do Ocidente, em termos do poder económico, político e militar, que dá a esta história uma relevância contínua. A libertação política não trouxe a libertação económica – e sem libertação económica não pode haver libertação política (Young, 2001: 5; minha tradução).

O passado colonial emerge, pois, como período histórico que em muito condiciona e determina as relações de poder no presente. Não creio que esta asserção padeça de qualquer fatalismo ou de um determinismo histórico que obscureça as múltiplas possibilidades sempre abertas a cada presente sucessivo. O facto é que as configurações do mundo contemporâneo estão indelevelmente marcadas pelas linhas de desigualdade que se sulcaram na relação colonial. Isto manifesta-se em duas dimensões: primeiro, na continuada situação de subalternidade e precariedade das populações outrora submetidas ao colonialismo; segundo, na relação estrutural de interdependência económica que – bem ao contrário do que as teorias desenvolvimentistas alegam – faz da existência do Sul uma condição para as lógicas de acumulação do neo-liberalismo.

Recolhendo destas estruturas lavradas entre o colonialismo e as lógicas de desigualdade planetária em que se veio a sustentar o capitalismo pós-industrial, a proposta pós-colonial adquire pertinência neste trabalho, como uma questão que se cruza de modo incontornável com o projeto epistemológico e com o tema em análise, e como uma dimensão da realidade social que vivenciei durante a etnografia que realizei em Moçambique.

Uma teoria crítica engajada com o pensamento pós-colonial recolhe centralidade na abordagem à realidade moçambicana, encetada neste trabalho, em três dimensões fundamentais. Em primeiro lugar, porque, longe de um olhar arrogante, sustentado nas conquistas civilizacionais do Ocidente, ou da tentativa de mapeamento de uma realidade exótica, a etnografia em questão

investe-se numa valorização de outras experiências e epistemologias. Uma valorização que – se assim podemos dizer – tem um recorte antropológico. Não me refiro, claro, à antropologia que, enquanto disciplina imperial, operou como a contraparte do Orientalismo dedicada ao primitivo, uma antropologia necessária quer para a definição celebratória das fronteiras do Ocidente, quer para um aprumo informado das tecnologias de dominação. Próximo do potencial contra-hegemónico que refere James Clifford na citação que abre esta secção, refiro-me outrossim a uma antropologia que, ao contrário das suas condições de origem e florescimento, se saiba disposta a perceber o outro como uma oportunidade para romper com as “províncias finitas do significado” (Schutz, 1970: 262) da sociedade de partida.

Assim, ao evocar uma feição antropológica, repouso menos numa descabida arregimentação disciplinar do que na simbologia desse momento histórico em que foi possível, de algum modo, o feitiço virar-se contra o feiticeiro; isto é, o momento em que foi possível conceber a *desfamiliarização* trazida pela antropologia como uma extensão das possibilidades críticas da cultura ocidental. Isto mesmo enfatiza Michel Foucault quando fazia notar os momentos em que a etnologia “suspende o longo discurso «cronológico» pelo qual tentamos refletir a nossa própria cultura no interior dela, para fazer surgir comparações sincrónicas com outras formas culturais” (1998: 412). Embora denuncie, justamente, que o nascimento da etnologia/antropologia se encontra profundamente inscrito na historicidade ocidental moderna de onde emergiu, Foucault frisa o modo como a etnologia, longe de se enredar nos jogos circulares desse historicismo, acabou por romper com eles, assim invertendo o movimento que a fez nascer (1998: 409-421). Recorrendo ao idioma pelo qual Johannes Fabian versou as relações entre etnocentrismo e imperialismo na crítica à antropologia em *Time and the Other* (1983), as “comparações sincrónicas” de que fala Foucault são aquilo que se apõe à “negação da coevidade”: o processo pelo qual as sociedades tradicionalmente estudadas pela antropologia são tiradas do tempo presente e remetidas a um passado primitivo, imemorial. Quer porque a evidência da copresença etnográfica tornasse insustentável a manutenção desse paradoxo fundador, quer porque a crítica ao imperialismo e às suas traves metodológicas viesse a ganhar justo lugar, o momento que aqui se explana é, pois, o da aceitação da coevidade. Nela me procuro instalar.

Essa disposição epistemológica – que também é a negação da sobrançeria civilizadora em que assentou muito do discurso colonial e que ainda define muito da relação do Ocidente com o resto do mundo – é bem captada na ideia

de Boaventura de Sousa Santos (2000: 242), quando preconiza a necessidade de se “aprender com o sul” como forma de superação da razão metonímica¹ que a modernidade ocidental abraçou. A ideia e o imperativo de aprender com o Sul constitui-se como uma poderosa metáfora, em tudo congruente na invocação que o autor faz de uma “epistemologia das ausências” que nos permita aceder a conhecimentos alternativos que não chegaram a ocorrer porque foram impedidos de surgir, e a alternativas que foram marginalizadas e desqualificadas (Santos, 2000: 225). Nesta linha, investida em valorizar e reconhecer saberes que foram subjugados pelos dispositivos de poder da modernidade ocidental, podemos dizer, concordando com Boaventura de Sousa Santos, que aquilo “que melhor identifica o Sul é o facto de ter sido silenciado” (Santos, 2000: 344). Romper com esse silêncio é, pois, em meu entender, dar justa réplica à questão que Gayatri Spivak (1999) celebrou: “*Can the subaltern speak?* [Pode o subalterno falar?]” Ou seja, as vozes subalternizadas pelo imperialismo da razão metonímica falam na medida em que possam determinar os seus destinos e, simultaneamente, possam desafiar as premissas das lógicas opressoras. Nesse sentido, a valorização das vozes subalternizadas concilia-se com o projeto de “provincializar a Europa”, proposta enunciada por Dipesh Chakrabarty (2000) para referir a necessidade de se reverter o nexos universalista e imperialista do Ocidente:

Chamemos-lhe o projeto de provincializar a “Europa”, a Europa que o imperialismo moderno e que o nacionalismo (do terceiro-mundo), pela sua empresa e violência, tornaram universal (Chakrabarty, 2000: 42; minha tradução).

A formulação de Dipesh Chakrabarty não sustenta a recusa apriorística dos produtos epistemológicos de origem europeia (no caso relacionados com a História) à luz de um relativismo ingénuo, mas, de encontro à denúncia de Boaventura de Sousa Santos da razão metonímica, defende sim o pernicioso efeito hegemónico das prerrogativas de verdade alcançadas pelos cânones da razão iluminista:

Porque o argumento não é que o racionalismo do Iluminismo seja sempre irrazoável em si, mas antes uma questão de documentar como – através de que processo histórico – a sua “razão,” que não foi sempre autoevidente para

¹ “... a razão metonímica, que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima” (Santos, 2002: 240).

toda a gente, se tornou óbvia muito para além do campo onde teve origem. Se uma língua, como tem sido dito, não é senão um dialeto sustentado por um exército, o mesmo pode ser dito das narrativas da modernidade que, hoje quase universalmente, apontam para uma certa “Europa” como o *habitus* primordial do moderno (Chakrabarty, 2000: 43; minha tradução).

A segunda dimensão em que a crítica pós-colonial se mostra pertinente para um enquadramento da etnografia moçambicana neste trabalho, refere-se às desigualdades económicas que apartam o Norte do Sul. Nesta vertente ganha saliência esta dupla constatação: existe um Sul em termos da distribuição da riqueza no mundo; esse Sul é ainda hoje definido e calcado, grosso modo, pelas lógicas de poder que dividiram o mundo entre metrópoles e colónias. Esta dimensão mostra-se frutuosa, primeiro, para entender o abismo socioeconómico que separa a realidade portuguesa da moçambicana, mas repercute-se igualmente quando, em termos mais estritamente ligados ao tema deste trabalho, consideramos a distribuição de deficiência no mundo. De facto, abordar o tema das deficiências implica contemplar sem remédio as linhas que definem as desigualdades nas sociedades contemporâneas. Segundo dados da Organização Mundial de Saúde (OMS), estima-se que existam no mundo 600 milhões de pessoas com alguma deficiência, sendo que destas 80% vivem nos países pobres (“*low income countries*”) (OMS, 2003). Estes dados refletem o quanto a incidência de deficiências se encontra desigualmente distribuída no mundo em função de uma também desigual distribuição de recursos alimentares, cuidados de saúde, condições sanitárias, conflitos armados, etc. E se é verdade que nos países desenvolvidos a incidência de deficiências tem tendência para aumentar em função do envelhecimento da população, a fronteira entre Norte e Sul fica irremediavelmente marcada pela noção de “deficiências evitáveis”, ou seja, as formas de deficiência que têm na sua génese carências de ordem socioeconómica e que, não fossem essas carências, poderiam ter sido prevenidas/debeladas. Em causa está, pois, a relação causal entre pobreza e deficiência:

O facto mais saliente a reconhecer é a ligação estreita que existe entre pobreza e deficiência no Terceiro Mundo. Não só a deficiência tende a implicar a pobreza da vítima mas, mais importante, a pobreza em si é uma importante causa da deficiência (Doyal, 1983: 7; minha tradução).

Torna-se pois inevitável reconhecer a centralidade dos constrangimentos colocados pela expansão capitalista à região do mundo trivialmente designada

por terceiro mundo. Assim, a prevalência da deficiência e o seu impacto nos países pobres não podem deixar de ser pensados à luz dos constrangimentos colocados pela lógica que “subdesenvolve” grande parte do mundo no exercício do poder político e económico da égide neoliberal (Barnes e Mercer, 2005: 7).

Em termos da deficiência visual em particular, os dados da OMS (2009) sugerem a existência de cerca de 314 milhões de pessoas com baixa visão, das quais mais de 45 milhões serão cegas. Essas estimativas sugerem ainda que mais de 80% das formas de deficiência visual poderiam ter sido prevenidas ou curadas, pelo que a sua incidência não pode deixar de refletir as assimetrias socioeconómicas no mundo². Isso ficou bem patente no trabalho de campo que realizei em Moçambique: as formas de cegueira a cuja origem acedi são esmagadoramente devidas a precárias condições sanitárias, nutritivas e médicas. Particular destaque para as doenças infecciosas, e, nestas, para as muitas formas de cegueira causadas pelos exantemas da infância (sarampo, varicela, rubéola, etc.). Para cúmulo, a relação entre pobreza e deficiência nos países do Sul vem sendo marcada por novas condições de vulnerabilidade decorrentes dos acelerados processos de concentração populacional nas cidades. Por um lado, porque, pelas mais diversas razões, os modos tradicionais de povoamento, subsistência e solidariedade foram abandonados em prol das vastas urbes; tal processo sucedendo sem que os movimentos de êxodo rural correspondessem à capacidade das urbes de responder às necessidades laborais, habitacionais e nutritivas criadas por tamanhos afluxos. Surgiram, portanto, novas condições de precariedade, novas formas de pobreza e novos desafios às dinâmicas de coexistência social. Por outro lado, emergem novos desafios à saúde pública porque as situações de concentração populacional instauram novos quadros epidemiológicos e colocam importantes desafios em termos de salubridade.

Finalmente, numa terceira dimensão, o movimento etnográfico e epistemológico de encontro à realidade moçambicana entronca-se com a perspetiva pós-colonial para uma desconstrução do imaginário mitológico antropológico da viagem original. Ao falarmos em Portugal e em Moçambique, portos da Europa ocidental e da África austral, não falamos, como é bom de supor, de dois mundos apartados que são postos em contacto pela análise comparativa a que me proponho. Dado trivial que, no entanto, merece ser tematizado. Portugal e Moçambique partilham uma relação histórica que teve o colonialismo como

² Por exemplo, a carência de vitamina A, tracoma e cataratas são causas muito frequentes de cegueira nos países pobres.

mais portentosa “tecnologia de proximidade”. Mais, quer falemos da existência do Estado moçambicano, quer equacionemos as fronteiras e unidade interna que se veio a forjar, somos colocados perante aquilo que é a própria “genealogia colonial de Moçambique”. Conforme refere Benedict Anderson (1983) na sua célebre análise sobre as condições de disseminação do Estado moderno, as lutas de libertação anticolonial e os Estados pós-coloniais que se lhes seguiram inspiraram-se fortemente nas formas modelares de Estado criadas pela modernidade ocidental, formas estas que se encontravam disseminadas na Europa e na América. Colocando a obra de Benedict Anderson em fundo, Partha Chatarjee (1993) dá justa ênfase à apropriação anticolonial do Estado moderno. No entanto, ao sublinharmos – como justamente faz Chatarjee – que as lutas anticoloniais na África e na Ásia tanto emularam as comunidades que a Europa imaginou, como constituíram, elas próprias, uma portentosa força criativa de diferenciação e imaginação insurgente, em nada menosprezamos a tenacidade da herança colonial: os Estados pós-coloniais, a língua, as fronteiras, a própria ideia de Estado emergem como inegáveis legados da geografia colonial moderna.

Portanto, falar de colonialismo é sublinhar o denso vínculo entre Portugal e Moçambique, duas realidades sociais e políticas que, não obstante a distância geográfica que as separa, são historicamente íntimas; uma intimidade que, como muitas outras formas de intimidade, foi sustentada por uma relação assimétrica de poder. O meu projeto comparativo, ainda que dirigido para uma discussão em que a dominação colonial não é diretamente tematizada, constitui-se, pois, como uma relação (toda a comparação é uma relação) cujas condições de possibilidade são exuberantemente determinadas pelo quadro pós-colonial.

2. OS TEMPOS DA PONTA GÊA

Desde que por interesse acadêmico me liguei à questão da cegueira – seguem uns bons anos a esta parte – tenho por estimado ritual participar nas comemorações do Dia Internacional da Bengala Branca. Assim se tem feito a cada 15 de outubro: fosse nos almoços, eventos culturais ou jornadas de sensibilização promovidos pela ACAPO, fosse numa conferência alusiva em que alguma Câmara Municipal me convidava para o painel de palestrantes. Tornou-se, pois, uma disposição de calendário tomar parte no dia consagrado à deficiência visual.

Mas no dia 15 de outubro de 2005 tudo se passou de modo diverso. Não porque estivesse alheado das comemorações, ou impossibilitado de participar, apenas que estava nelas imerso em termos ostensivamente novos. Na verdade, para mim, nesse dia, tudo adquiria, ainda, uma compleição francamente iniciática: Moçambique, a Cidade da Beira, a ACAMO (Associação dos Cegos e Amblíopes de Moçambique), o Instituto de Deficientes Visuais, aquela mais que centena de pessoas cegas com quem eu caminho na marcha comemorativa até à praça do município.

Todos envergamos uma t-shirt branca que nos foi oferecida à porta da sede nacional da ACAMO: vestimos à frente o dístico da associação, e atrás a alusão à efeméride: “15 de outubro dia/ Internacional da/ Bengala Branca”. O cântico comemorativo repete-se numa cadência celebratória apoiada em ritmadas percussões. Repercuta uma musicalidade efusiva, fervorosa e corporalmente envolvente; a letra anuncia: “Chegou. Hoje é o dia: [pausa] Bengala!”. No fim da marcha, qual carro-vassoura, segue a *pick up* da ACAMO onde dois funcionários seguram um amplo reclamo: “Apoiar a Bengala Branca é Promover a Inclusão Social”. A marcha comemorativa iniciou-se precisamente na sede da ACAMO, uma casa recuperada situada a 100 metros da marginal sobre o Índico, na Rua Frei dos Santos, na Ponta Gêa, zona nobre de vivendas e jardins (lá se situava o palácio do governador provincial de Sofala, Alberto Vaquina).

Dirigimo-nos agora para a praça do Município, ponto derradeiro da romagem. Ali ouviremos os discursos alusivos à data que se comemora: o discurso do governador, o discurso da representante do presidente do Conselho Municipal da Cidade da Beira e o discurso da vice-presidente da ACAMO, Maria Fátima Sequeira (o Presidente, José Diquissone Tole, encontra-se ausente da cidade).

O momento festivo na praça do município é animado pelo delegado da ACAMO para a província de Sofala, Mário Muacorica; a ele cabe anunciar o alinhamento e apresentar as intervenções. Um certo trato reverencial para com os representantes políticos, perceptível na sociedade mais alargada, fica bem patente nas suas palavras, onde não se poupam “excelentíssimos” e outros laudatórios. A presença do governador nas comemorações é expressiva do protagonismo que a Beira recolhe como óbvia “capital nacional da cegueira”. O seu discurso, aliás, não deixa de sublinhar um orgulho, que perpassa entre os habitantes da Beira, nessa centralidade: “Foi possível abrir no país, aqui mesmo na Beira, um instituto de âmbito nacional para atender às necessidades de educação e formação dos deficientes visuais”. A relevância da Beira enquanto “capital da cegueira” salienta-se como correlato da relativa importância que este tema conquistou no âmbito nacional. Prova-o com clareza o facto de em março de 2006, meses depois desta Marcha, a IV Assembleia da ACAMO ter contado com a presença do Presidente da República, Armando Guebuza. Aliás, a conferência de imprensa decorrida nas instalações da ACAMO, em 6 de dezembro de 2005, onde se anunciou a Assembleia-Geral, recebeu ampla cobertura dos principais meios de comunicação nacionais. A minha relativa surpresa quando então me dei conta do aparato mediático reunido na sala de reuniões da ACAMO, à parte outros elementos que à frente explorarei, encontra explicação nesse reconhecimento público da ACAMO e da cegueira.

Outro indicador precioso é o evidente relevo público que Isaú Menezes colhe na sociedade moçambicana, quer como deputado da FRELIMO, quer como músico, quer ainda como assessor da Ministra da Mulher e da Ação Social. Isaú Menezes, cego desde os 6 anos, foi aluno do Instituto de Deficientes Visuais da Beira (IDV, designação atual), cofundador e primeiro presidente da ACAMO. Creio que a sua notoriedade no panorama moçambicano, naturalmente devida aos seus méritos pessoais, não deixa de ser emblemática de uma relativa notoriedade pública da cegueira institucionalmente acalentada desde a Beira.

Após os discursos, atua o grupo de dança dos alunos do Instituto de Deficientes Visuais. O grupo é composto pelos alunos mais jovens, a idade máxima dos dançarinos não ultrapassará os 14 anos. Dançam vestidos a preceito com



Nesta figura vê-se a Lídia Azevedo, responsável do escritório, a entregar algumas cartas ao Isaú Joaquim Menezes, a fim de serem remetidas pelos Correios.

Isaú é natural de Vila Pery, tem 14 anos de idade. Cegou aos cinco anos devido ao Sarampo. Está neste Instituto há mais de um ano e o seu aproveitamento, bem como o seu comportamento são dignos de apreço.

Imagem do arquivo pessoal de Assis Milton³

tecidos coloridos segundo a orientação e música de um instrutor que regularmente comparece no Instituto para ministrar os ensaios. Torno então a ouvir o compasso das percussões e dos passos que me acordaram horas antes quando, pelas 6 da manhã, o quarto cedido para a minha estadia, em pleno Instituto, havia sido invadido pelos sons de um ensaio madrugador no pátio contíguo. Após o *mata-bicho*⁴ conjunto, na cantina do IDV, voltaria a ter privilégios sobre os bastidores do espetáculo, alojado no autocarro que nos levou (a mim, funcionários e alunos), desde o Instituto até à ACAMO. Cinco minutos exaltantes que não deixaram indiferentes os muitos transeuntes que se voltavam para acenar ao autocarro possesso de música.

Na marcha seguem deficientes visuais de várias origens (institucionalmente falando): alunos e professores do Instituto de Deficientes Visuais, associados da ACAMO⁵, entre os quais podemos distinguir, seguindo juntas, as mulheres que constituem o Grupo de Mulheres da ACAMO. Seguem também membros

³ As imagens do arquivo pessoal de Assis Milton foram gentilmente cedidas pela Associação Promotora do Emprego dos Deficientes Visuais (APEDV).

⁴ Assim era designado o pequeno-almoço.

⁵ São esmagadoramente ex-alunos do Instituto agora residentes na Beira.

da Cooperativa Artesanal dos Deficientes Visuais da Beira e da Cooperativa de Deficientes Visuais do Dondo (distrito interior contíguo). Muitos mais se teriam juntado houvesse meios financeiros para a ACAMO mobilizar os seus associados, ligados às diferentes delegações provinciais e distritais, que se contam Moçambique afora. Curiosamente, a marcha também contou com alguns mendigos, pessoas sem qualquer ascendência institucional, mormente provenientes das circunvizinhanças da Beira, e que dia após dia se encontram a pedir na baixa da cidade.



Imagem da Marcha no Dia Internacional da Bengala Branca⁶

As comemorações terminariam na cantina das novíssimas instalações do IDV, no Goto, mesmo sob o quarto onde vivi 3 meses. Nas mesas singularmente fornecidas, lá estavam os 40 frangos oferecidos à ACAMO pela esposa do governador.

O recapitular deste dia 15 de outubro na Beira convoca um conjunto de historicidades e itinerários que se cruzam. Desde logo percebemos o alcance, talvez insuspeito, do dia Internacional da Bengala Branca, uma efeméride que em Moçambique pude conhecer numa apropriação criativa exuberantemente

⁶ Fotografia do autor.

diversa das formas rituais com que me havia socializado em Portugal. De facto, não deixa de ser surpreendente como um artifício calendário, inteiramente arbitrário, se reveste do poder de concitar pessoas em latitudes tão diversas. Em Portugal como em Moçambique, o 15 de outubro está ao serviço de uma celebração outorgante à cegueira de forte valor identitário. Ao mesmo tempo constitui um ensejo para influenciar representantes políticos e a opinião pública. Daí que na “economia celebratória” possamos perceber, tanto na ACAPO como na ACAMO, um movimento dirigido “para fora” que pretende veicular mensagens às entidades convidadas e ao público em geral.

O dia da Bengala Branca está naturalmente vinculado ao objeto que lhe dá nome. A autoria da bengala Branca é atribuída ao Inglês James Biggs e à francesa Guilly d’Herbement. James Biggs, um ex-fotógrafo feito cego por um acidente, escreveu ao longo da década de 1920 artigos para a imprensa e para instituições de apoio a pessoas cegas, um pouco por todo o mundo, com o propósito de disseminar a ideia que lhe surgiu, alegadamente em 1921, quando decidiu pintar a sua bengala de branco para melhor ser reconhecido enquanto cego. Por seu lado, Peguilly d’Herbement, uma filantropa francesa de origem aristocrata, terá tido a ideia de munir os caminhantes cegos de uma bengala branca a fim de que fossem mais facilmente identificados no crescente trânsito da cidade de Paris. Contou então com o apoio do editor do *L’Écho de Paris*, Guilly d’Herbement, que lançou em 1931 uma campanha apelando à distribuição de bengalas brancas. Esta campanha teve forte repercussão e logo foi acolhida pelas entidades governamentais (a primeira vez que tal aconteceu nalgum país) e pela Associação dos Veteranos Cegos [da I Guerra Mundial].

Portanto, foi entre as duas Guerras Mundiais, em Inglaterra e em França, muito pelo impacto dos veteranos cegos, que a bengala branca surgiu como sistemático instrumento de locomoção autónoma e como símbolo onde a uniformidade da cor identifica a cegueira do seu portador. Mas seria o presidente norte-americano, Lyndon S. Johnson que, em 6 de outubro de 1964, proclamaria o dia 15 de outubro o dia da bengala branca. Esta data depressa se internacionalizaria à medida que foi sendo adotada por organizações nacionais de (e para) pessoas cegas. O momento decisivo na internacionalização da efeméride deu-se em 1970, ano em que o dia 15 de outubro foi declarado pela *International Federation of the Blind* como o Dia Internacional da Bengala Branca. Uma data que, não obstante a ênfase sempre posta na mobilidade autónoma e na ideia de independência que lhe é contígua, funciona na prática como um dia internacional da deficiência visual.

Dos muitos outros percursos e historicidades que se confluem na Cidade da Beira, nesse dia 15 de Outubro, procurarei, seguidamente, recapitular duas viagens distintamente prefiguradas: a viagem por que se fez a história da cegueira em Moçambique (em particular, as suas materializações institucionais), e a viagem que me fez aportar a Moçambique em busca de um trânsito de sentidos entre as latitudes que definem os lugares da cegeira.

2.1 O Instituto Assis Milton

Em outubro de 2005 chego à Cidade da Beira ao encontro de um quadro institucional que nos propósitos desta pesquisa se constitui como foco e placa giratória para as experiências da cegueira. É a génese e sedimentação desse quadro institucional, constituído fundamentalmente pelo IDV e pela ACAMO, que me proponho agora reconstituir. Assim, recorro fundamentalmente a testemunhos vivos, tanto de atores decisivos como de testemunhas privilegiadas, de molde a aferir da espessura temporal das “criações” que compõem a conjuntura de partida do investimento etnográfico. Estamos perante um cenário que, como referi, no que se refere à cegueira, tem na Beira o seu centro simbólico e operativo.

Nesta reconstituição, Assis Milton⁷ assume-se inteiramente como a personagem fundadora, ao criar, em 22 de junho 1969, a primeira escola para pessoas cegas em território moçambicano. Temos uma situação em que a iniciativa pessoal de um sujeito aparece decisiva, dela emergindo um contexto institucional cujo porvir se oferece a uma interessante especulação negativa. Ou seja, podemos supor tentativamente que na ausência da iniciativa de Assis Milton nada de similar, em termos de dimensão e impacto social, tivesse aflorado. Como tantas vezes acontece, esta hipótese valoriza a contingência da ação individual num cenário que estruturalmente não a faria provável. Esta eventual especulação negativa, sendo falível como qualquer exercício de “se”, socorre-se, no entanto, de alguns elementos.

Em primeiro lugar, relevam as circunstâncias em que Assis Milton erigiu em 1969 o Instituto, então designado com o seu nome, Instituto Assis Milton, hoje chamado Instituto de Deficientes Visuais da Beira (IDV). Em segundo lugar, valeria a pena salientar a fraca vocação da administração e da sociedade colonial no que respeita a investimentos capacitantes das populações locais – para mais ligados às especificidades de minorias, caso do “ensino especial”. Disso ilustrativo é o facto de por alturas da independência se verificar um panorama

⁷ Nome completo: Assis Milton Ovídio Rodrigues.

em que quase 90% da população era ainda analfabeta, onde a maioria da população estava destituída de poder económico e político, e onde inexistiam elites locais qualificadas (Mosca, 1999; Souto, 2007). Não obstante o incremento das oportunidades educativas para a população africana na década de 60 (que assim veio atenuar um investimento público na educação, baixo, até para os padrões coloniais, o facto é que

apenas 1% da população – cerca de 80 000 pessoas – tinha ido além dos quatro anos de ensino básico e a maioria destes eram colonos Portugueses. Em 1973 apenas 40 dos cerca de 3000 estudantes universitários eram africanos” (Minter *apud* Sumich, 2008: 334).

A deliberada política colonial de não investimento em Moçambique, fosse nas infraestruturas, fosse na qualificação das pessoas, vincando a dependência da metrópole e a posição subalterna na economia regional, ajuda a explicar porque é que o crescimento económico registado até 1973 nunca teve por correlato um crescimento dos índices de desenvolvimento humano e o progresso social: “na verdade, nunca foi prioridade do Estado colonial melhorar o desenvolvimento humano da população de Moçambique” (Francisco, 2003: 153). Portanto, temos a emergência de uma estrutura de qualificação destinada a pessoas cegas, francamente apartada da lógica caritativa: ótica exclusiva pela qual a deficiência se inscrevia então nas preocupações sociais da sociedade colonial moçambicana. Num cenário de pujante analfabetismo e de políticas negligentes ao crescimento dos índices de desenvolvimento das populações, não pode deixar de se perceber algo de uma insularidade no surgimento de uma escola que coloca ao centro o propósito de ensinar Braille e de formar profissionalmente pessoas cegas.

Como terceiro elemento para especulação negativa, vale a pena considerar o panorama atual de estruturas de índole reabilitacional que em Moçambique respondem à deficiência. Ou seja, a insularidade constituída pelo atual IDV reforça-se quando damos conta de um panorama onde as estruturas de reabilitação/ensino das pessoas com deficiência ou inexistem ou são incipientes. Como veremos adiante sobre a frustrada Organização Nacional dos Cegos de Moçambique (ONACEMO), é por demais significativo que a primeira tentativa de criação de uma associação em torno da deficiência em Moçambique tenha surgido precisamente ligada à cegueira e germinada a partir do Instituto fundado por Assis Milton. O relativo protagonismo das estruturas que hoje em Moçambique se dedicam à cegueira percebe-se também no contraste, por exemplo, com a situação das pessoas surdas. Estes nunca beneficiaram de nenhuma institui-

ção privada de ensino especializado com a dimensão e influência do Instituto. Seria já pouco depois de independência que as Escolas Especiais Completas⁸ n.º 1, em Maputo, e a n.º 3, na Beira, sob a alçada do Estado, iniciariam o ensino especializado a crianças surdas num regime de não internato. Aliás, seriam os ex-alunos da escola da Beira a iniciar a ASUMO (Associação dos Surdos de Moçambique), associação que vai dando os primeiros passos e cuja dimensão e notoriedade pública nada tem a ver com a da ACAMO.

Se sublinho a improvável emergência da instituição fundada por Assis Milton e assinalo a insularidade do seu legado face ao panorama contemporâneo em Moçambique, não podemos esquecer a continuidade que lhe deu o Estado pós-independente (ainda que após sérios tumultos). Em todo o caso, o cenário que fui encontrar em Moçambique está ligado em estreita genealogia à passagem – pois disso se tratou – de Assis Milton pela Beira. Cabe conhecer o trajeto de alguém cuja vida foi indelevelmente visitada pela cegueira e duas vezes deslocada pela queda do mesmo Império.

Assis Milton nasceu em Pangim, Goa, a 27 de agosto de 1942. Nasceu com retinose pigmentar, uma condição hereditária que conduz a uma perda de visão gradual pela degenerescência das células fotossensíveis da retina. Os primeiros sinais foram percebidos logo na infância, mais exatamente após a entrada na escola, por contraponto à visão dos demais colegas de escola. Como é costume nos casos de retinose pigmentar, o decaimento da visão iria durar décadas até à cegueira total:

No meu caso comecei a ver mal – em comparação com os outros meus colegas, notava que eu não via o que eles me indicavam – com 6, 7 anos. Até aos 16, quando eu deixei de poder ler mesmo. Só com uma lupa muito perto do olho, mas não era solução. Mas isso não impedia de fazer a minha vida normal em termos de mobilidade. Andava de bicicleta, etc. Mas como a degradação foi progressiva, só aos 37 anos eu decidi usar bengala. Embora eu nessa altura a pudesse dispensar, as dificuldades já começavam a ser consideráveis e perturbavam o meu relacionamento com as pessoas. As pessoas faziam gestos e eu não percebia a mensagem, mas tendo a bengala na mão o meu interlocutor sabia. E progressivamente fui usando a bengala (Assis Milton, entrevista pessoal, Lisboa).

⁸ A escola completa compreende o ensino primário completo, ou seja, o ensino primário de primeiro grau (1.ª-5.ª classe) e o ensino primário de segundo grau (6.ª-7.ª classe) – em Moçambique o ordinário do ano de ensino é seguido por “classe” correspondendo ao que em Portugal precede o “ano” após a 4.ª classe: assim, por exemplo, a 7.ª classe equivale ao 7.º ano do secundário.

Por razões económicas desloca-se com a sua família para Bombaim. A morte do pai pouco tempo depois, quando tinha 7, leva a que em 1956 torne a Goa com a mãe, os seus três irmãos e a avó paterna. Com o decair da visão a impor-lhe a impossibilidade de ler – sem que ele ou alguém que conhecia alguma vez tivesse ouvido falar em Braille – Assis Milton vê-se obrigado a abandonar os estudos no 6.º ano.

Após a anexação de Goa e restantes territórios do Estado Português da Índia, em 18 de dezembro de 1961, Assis Milton rumo com a família a Portugal. Parte com 20 anos, em 1962. Juntamente com a família é acolhido pelo serviço de imigração, onde uma senhora, perante a condição visual de Assis Milton, o dirige para uma instituição de que havia ouvido falar: a Fundação Raquel e Martin Sain, criada 3 anos antes. Essa fundação particular, onde então se fazia reabilitação inicial de pessoas cegas, bem como formação vocacional, levou a que Assis Milton permanecesse em Portugal. Tal facto fez com que se separasse da restante família que, após uma curta estadia em Portugal, seguiu para Moçambique onde residiam dois tios maternos de Assis Milton.

A passagem pela “Fundação Sain” é recordada com efusivos elogios à estrutura que então o acolheu para a reabilitação:

Foi excelente. Aquilo foi edificado e estruturado segundo o modelo americano. Os americanos durante a 2.ª Guerra Mundial viram-se obrigados a dar resposta aos mutilados de guerra, e como eles são bons a organizar coisas, lá esquematizaram aquilo tudo e transportaram para cá este modelo que implementaram na Fundação Sain na altura. O que quer dizer que estava tudo bem estruturado e as aulas e a reabilitação seguiam segundo aqueles parâmetros. *[E desenvolvia-se também uma perspectiva positiva da cegueira?]* Acho que era sobretudo um fator libertador no aspeto anímico. Porque as pessoas lá sabiam uns dos talentos uns dos outros e sabiam que uns tinham conseguido ir bem longe no aspeto académico e isso era muito positivo porque havia muitos sinais positivos a toda a volta. O que não acontecia isoladamente, cada pessoa no seu sítio e núcleo familiar a ouvir coitadinho convencia-se mesmo que era coitadinho (entrevista pessoal, Lisboa).

Na reabilitação, a aprendizagem do Braille emerge para Assis como o mais significativo capital, isto na medida em que nesta altura ainda detinha uma visão que, apesar de residual, o ajudava na mobilidade e na execução de algumas atividades diárias. Após a reabilitação ficou empregado nas oficinas da própria “Fundação Sain”, onde trabalharia até a véspera da sua partida para Moçambique, em 1969. Inspirado pela experiência de outras pessoas cegas recomeça os estudos, conciliando assim o trabalho nas oficinas durante o dia com as aulas à

noite. Durante esse período completa o liceu, casa-se, tem o seu primeiro filho e, em 1968, ingressa na Universidade de Letras de Lisboa para cursar Línguas Germânicas.

Mas pouco depois, em 1969, abandona os estudos e rumo a Moçambique. Segundo me confiou, duas situações concorreram para essa decisão de rutura, pouco previsível de todos os pontos de vista. A primeira prendeu-se com um protesto que fez na “Fundação Sain” onde trabalhava. Devido a certas práticas que, por implicarem elevados níveis de toxicidade, lhe pareceram perigosas e impróprias, elaborou um protesto escrito alegando que a exposição a um ambiente tão tóxico constituía uma insustentável “morte lenta”. No seio de um ambiente sociopolítico autoritário e certamente afeito a ver nas reivindicações dos trabalhadores uma ameaça, o protesto de Assis Milton foi entendido como um ato subversivo e, por consequência, foi punido com uma suspensão de 15 dias. No entanto, quando ao fim desses 15 dias voltou para retomar o trabalho foi-lhe dito que já não voltaria a ser aceite. Por outro lado, a vida conjugal de Assis Milton, conforme me disse, vinha-se tornando algo de um suplício. Desde que ingressara na universidade a sua esposa vinha oferecendo forte oposição aos seus estudos por ver naquele meio – amplamente constituído por mulheres – uma ameaça ao matrimónio.

Chegado à Beira logo cogitou na ideia de criar uma instituição para pessoas cegas. Estabeleceu contactos com o Governador e com o Bispo. Na conversa com Governador este terá percebido que Assis Milton procurava emprego numa instituição que eventualmente viesse a ser criada para pessoas cegas, quando, na verdade, ele só queria “luz verde” para avançar na criação de uma. Partindo desse desentendido, o Governador contactou Lourenço Marques de onde obteve a resposta que não estava planeada a criação de nenhuma instituição desse género no país. A resposta que Assis Milton recebeu das diligências então encetadas pelo Governador é instrutiva do deserto que se desenhava em termos de estruturas para a deficiência visual. Desfeito o desentendido, a autorização do Governador surge de pronto. Logo após é garantida uma sala para o início de aulas, junto daquele que foi o segundo Bispo da Beira, Manuel Ferreira Cabral. Outra diligência foi empreendida junto dos jornais. Tratava-se de divulgar a iniciativa de molde a facilitar a recolha de apoios financeiros na sociedade civil – até porque o bispado havia limitado a sua contribuição à concessão da referida sala –: “Fui ter com os jornais, acharam isso uma coisa esplêndida e entre si concertaram, o que não era comum, que esta notícia de eu começar uma instituição seria dada pelos quatro jornais” (idem).



Assis Milton ensinando nos primeiros tempos do Instituto Assis Milton

Um outro contacto prévio que Assis Milton encetou para iniciar as aulas do Instituto foi-me relatado pelas duas perspetivas de um mesmo encontro. Tratou-se de um convite feito por Assis Milton àquela que veio a ser a primeira aluna do Instituto Assis Milton. Refiro-me a Fátima Sequeira, exatamente a vice-presidente da ACAMO a que acima fiz referência. Fátima, também de origem goesa (a sua família estabeleceu-se na Beira em 1920), conheceu Assis Milton nos momentos de convivalidade – festas e quermesses – promovidos pelo centro recreativo indo-português da Beira. Portadora de retinose pigmentar, tal como o recém-chegado de Lisboa, encontrava-se à época em casa sem nada que fazer (tinha 18 anos). Depois da 7.ª classe e do ingresso na escola comercial, Fátima havia interrompido os estudos no 3.º ano do curso comercial por já não conseguir ler. Ainda se empregou ao balcão de uma casa comercial e nos correios, mas, numa e noutra situação, a incapacidade de ler em tinta tornou-lhe inevitável o cessar de funções. Portanto, é com denodado entusiasmo e sem grande margem de hesitação biográfica que Fátima Sequeira acede ao convite do seu “conterrâneo” para ser a primeira aluna da escola. A data da primeira aula sabe-a de cor:

“Foi no dia 2 de julho em 1969”. Se no primeiro dia Fátima foi a única aluna, no fim da primeira semana mais 3 alunos se lhe juntaram.

Até dezembro de 1969 as aulas foram ministradas numa sala ampla do Centro Pastoral Soares Resende, altura em que o espaço começou a ser insuficiente. O financiamento da escola foi sendo garantido por Assis Milton que, rentabilizando a divulgação dada pelos jornais, montou um sistema de quotização:

O dinheiro era eu que angariava com os meus amigos de porta em porta pelo comércio. Um saco, uma pasta, uma lista para anotar os nomes, e era assim que fazia. Ia às empresas, como aquilo tinha sido noticiado... Não havia partidos políticos ou grandes distrações e havia um espaço aberto (idem).

Com os proventos foi alugada uma casa por dois contos e quinhentos. Pouco depois, juntou-se-lhe o anexo, ficando tudo por 5 contos⁹. Entretanto, através do Governo Provincial, surge um apoio do Estado de 15 contos mensais. À medida que os alunos, como Fátima, iam sendo formados, Assis Milton reconverteu-os em formadores. A formação escolar era ministrada até à 4.^a classe e a equiparação ao sistema estatal de ensino era feita com o apoio de uma professora primária que ia ao Instituto para preparar os alunos para os exames externos. Paralelamente ao internato associado vocacionado para a escolaridade, criaram-se programas de reabilitação, de ano e meio, que procuravam capacitar pessoas cegas (normalmente adultas) para regressarem à vida ativa após terem perdido a visão.

Curiosamente, pouco depois de constituído o Instituto, em 1970, aconteceu na Beira uma insólita história de cegueira. Conforme me foi contado por informantes, alguns trabalhadores do Porto da Beira após descarregarem um tambor cheio de bebida alcoólica – segundo julgavam – beberam-na ao ponto de se embriagarem. Acontece que a bebida não era álcool etílico mas sim álcool metílico e em consequência vários dos trabalhadores ficaram cegos. Será porventura o mesmo evento – ou análogo – que é revisitado na literatura pela mão de Lídia Jorge em *A Costa dos Murmúrios*, cuja ação remete exatamente para a Beira na passagem da década de 1960 para a de 1970:

Porque aí esses gajos, os *blacks*, descobriram no porto um carregamento de vinte bidons de álcool metílico que iam a caminho de uma tinturaria, e pensaram que era vinho branco, e descarregaram-nos ontem de tarde, e abriram os bidons, e beberam todos, e distribuíram pelos bairros de caniço, e agora uns estão lerpando e outros vão cegar (2004: 23).

⁹ É nessas mesmas edificações, situadas na Ponta Gêa, que o Instituto se manteve a funcionar até setembro de 2005.

No Instituto o quadro de formadores, constituído por ex-alunos entretanto proficientes no Braille e professores propriamente ditos, seria reforçado na componente tiflológica com a chegada de Inocêncio Boroma. Este aportou ao Instituto vindo do Malawi onde estudou numa instituição especializada ali sediada.

Entretanto, de molde a conferir aos alunos uma formação pré-profissional, foram sendo instaladas outras valências. Assim, além do “currículo escolar” e do ensino do Braille, a formação passou a contar com trabalhos de oficina, sistema telefónico de PBX, datilografia e cerâmica.

Até 1976, altura em que Assis Milton regressaria para Portugal, a escola tinha sensivelmente 20 alunos e o seu “staff” era constituído por 7 formadores. Através de uma ação de prospeção junto de possíveis empregadores, alguns alunos foram integrados como telefonistas e como operários em oficinas. Outros ainda, formados no tempo de Assis Milton, mas já após a sua partida, haveriam de encetar uma experiência inédita em Moçambique ao continuarem os seus estudos após o primeiro ciclo do sistema regular de ensino.

Instituto Assis Milton

(Para Cegos e Deficientes Visuais)



Somos a frente empenhada na luta pela libertação dos Cegos Moçambicanos

Caixa Postal 364

1969 **BEIRA** 1976

Telefone 23999

Imagem do arquivo pessoal de Assis Milton

Um dos casos em que a valia dos saberes endossados por Assis Milton teve imediata repercussão é o da própria Fátima Sequeira:

Aprendi o Braille. Como já tinha algumas habilitações para mim não foi difícil e no ano seguinte completei as disciplinas que me faltavam da escola comercial. Fiz Português e fiz História, mas fiz na máquina de datilografia, não havia dessas máquinas Braille, de agora [Perkins], até tive boa nota. Fiquei esses anos todos [no Instituto Assis Milton] de 69 até 72. Em 72, eu resolvi trabalhar fora, trabalhei como telefonista na Clássica. O Dr. Assis Milton fazia contactos com empresas onde tinha PBX e puseram-me a trabalhar lá de 72 a 76 (Fátima Sequeira, entrevista pessoal, Beira).

Em 1972 abandonou o seu trabalho de telefonista para se ausentar da Beira rumo a Mafambisse (distrito do Dondo); tratava-se de seguir a vida profissional do marido (casou-se em 1975). No entanto, como tantas outras pessoas, a guerra de desestabilização da RENAMO obriga-a a refugiar-se na Beira, para onde voltaria em 1981 ingressando no Instituto como formadora. É nesse mesmo “posto” que eu a iria encontrar em 2005. Presente desde os primórdios, Fátima emerge, pois, como a testemunha privilegiada daquele que foi o curso da Instituição legada por Assis Milton.

Os primeiros tempos da instituição foram fortemente marcados pela capacidade de iniciativa de Assis Milton, nomeadamente ao nível das valências profissionalizantes que foram introduzidas e ao nível de prospeção junto dos empregadores. Na verdade, a estrutura profissional que entretanto se foi solidificando no Instituto nunca elidiu o forte pendor personalista em torno do seu fundador.

Primeiro, porque a fundação do Instituto por alguém recém-chegado a Moçambique sem quaisquer posses ou relações privilegiadas cedo configurou uma mitologia heroica na experiência da cegueira. Algo que para mim ficou claramente manifesto nas entrevistas que realizei com pessoas cegas nos mais variados pontos do país. Existe, pois, um generalizado sentimento de tributo bem representado na crónica que José Diquissone Tole, Presidente da ACAMO desde 2001¹⁰, redigiu na revista oficial da associação, datada de maio de 2006. Nessa crónica José Tole assinala a morte de Assis Milton, acontecida meses antes,

¹⁰ Além da atividade associativa, José Tole é professor na Universidade Pedagógica e na Universidade Jean Piaget – ambas situadas na Beira – e trabalha no Ministério da Mulher e da Ação Social onde dirige o gabinete de coordenação da Ação Social ao nível da Província de Sofala.

após doença prolongada, no dia 20 de março. Sob o ilustrativo título “Morreu o herói invisível”, ali se lembra:

[Assis Milton] Não foi o inventor da grafia Braille, como Louis Braille o foi em França, mas foi, certamente, o fundador da primeira escola de cegos em Moçambique, até agora a única, de que todos nós – deficientes visuais, governantes, moçambicanos em geral, nos orgulhamos em ter (Tole, 2006).

O outro elemento que concorre para o forte vínculo personalista dos primeiros tempos do Instituto é a relação quase familiar que Assis Milton estabelecia com os seus alunos. Essa relação era mais marcada entre os alunos mais novos e, entre eles, os que, tendo chegado ao Instituto no domínio da língua portuguesa, mais diretamente lidavam com o Assis-professor¹¹. Essa estreita relação é recordada por Mohammad Shariff, ex-aluno do Instituto (de onde só saiu após concluir a 12.^a classe) e ex-Secretário-Geral da ACAMO¹²:

O Assis Milton tratava os alunos como um pai. Eu estava nos alunos que tiveram a felicidade de chegar lá [ao Instituto] já a falar português. Era eu, era o Isau Menezes, era o Artur que está em Tete, era um Luís que está na cooperativa. Há um tal João que já faleceu, há um tal Fernando Diogo que está em Mafambisse. Quer dizer era um grupo restrito. Era o irmão da Dona Fátima... então este grupo todo, principalmente de crianças que tinham muita aproximação com o Dr. Assis Milton. Eu lembro que em casa dele quando houvesse festas, ou então no clube goês, onde os goeses conviviam, e eu lembro muitas vezes de ter ido lá na companhia do senhor Assis. Uma das coisas que eu gostava era camarão, tinha um camarão muito picante que eles faziam lá. Nós tínhamos um convívio de pai e filho (Mohammad Shariff, entrevista Pessoal, Beira).

¹¹ Na verdade, a dinâmica da escola estava um pouco dividida entre os alunos que dominando o português privavam mais de perto com os “professores brancos” (todos regressados a Portugal nos anos seguintes à independência moçambicana), desconhecedores das línguas locais, e os alunos que chegando ao Instituto sem falar bem o português eram escolarizados pelos “professores negros”.

¹² Era o Secretário-Geral em funções ao tempo da minha pesquisa em Moçambique. Ademais Mohammad Shariff é um afamado jornalista e locutor de rádio. Desde há uns anos trabalha na Rádio Cidade (filial beirense da Rádio Moçambique), onde dirige um popularíssimo programa noturno onde a música romântica se cruza com as aspirações amorosas dos ouvintes, suas declarações e desilusões. É ainda o responsável por um programa dedicado à deficiência visual cuja emissão semanal a ACAMO tem contratualizada com a Rádio Moçambique.

No entanto, os tempos de transição política seguidos à revolução de abril e à independência de Moçambique em 25 de junho de 1975 viriam a quebrar essa relação umbilical entre o Instituto e o seu fundador. Ao acompanharmos as circunstâncias do Instituto após a independência ficaremos com uma narrativa de onde ressaltam sobretudo os equívocos e os desmandos revolucionários. Por isso, para dar uma perspectiva mais equilibrada, porque informada das transformações mais amplas, convém lembrar o quanto a sociedade colonial – aquela em que o Instituto foi fundado – era marcada pelo seu inerente racismo; mais, o quanto esse quadro era mais agudo na Beira (facto que historicamente muito deve à particular agressividade do colonialismo imposto pela Companhia de Moçambique).

Nesse sentido, recorrendo às suas memórias pessoais, vale a pena evocar as palavras de Mia Couto no retrato racista que nos oferece da Beira:

Vivemos em quase todas as partes da Beira. O meu pai mudava constantemente de bairro. Mas era constante essa mistura. Porque a Beira é uma cidade conquistada ao pântano. Então, à medida que era possível secar uma região e construir casa de cimento isso fazia-se. Mas estavam lá as casas dos negros locais. Então, sempre do outro lado da rua havia africanos com casa de caniço. Não tanto esta arquitectura arrumada, de urbanização feita com plano, como aconteceu em Lourenço Marques. Vivi muito nessas zonas suburbanas, periféricas.

Era um ambiente muito racista, ao mesmo tempo que sucedia este contacto, ou talvez até por causa disso mesmo. Os brancos da Beira eram profundamente racistas. Quando eu saí da Beira para Lourenço Marques, em 1971, parecia-me que estava noutra país, porque na Beira havia quase *apartheid* em certas coisas. Não podiam entrar negros nos autocarros, só no banco de trás... Enfim, era muito agressivo. No Carnaval os filhos dos brancos vinham com paus e correntes bater nos negros...

Recordo-me duma história: eu tinha um senhor que me dava explicações de matemática, privadas, e ele era pai dum coronel que tinha feito um massacre em que tinham sido mortos 125 ou 130 camponeses. E ele tinha fotografias do massacre dentro de casa, como uma glória! Eu só andei uma semana naquelas explicações. Nós chamávamos-lhe o «Bengalão», porque ele tinha uma bengala grande, e quando começava a sessão de estudo ele mandava sair as mulheres – as meninas – e ficava só com rapazes, e dizia: «Cuidado, porque o pretinho está-nos a ouvir, é preciso impedir isso. Na escola eu tenho que baixar as notas dos negros para eles nunca ficarem à vossa frente, vocês têm que me ajudar nesta luta...» – e aquilo era uma coisa que para mim soava horrível.

No quarto dia, eu estava sentado no muro à espera do meu pai e estava a neta desse explicador num desses cavaleiros de madeira, e passou um negro e fez-lhe uma festa na cabeça, e ela começou a gritar «tira a mão!». Aí as senhoras – a avó e a mãe vieram a correr e disseram «ai, o negro estava a bater na nossa filha» e começaram a gritar. Então veio este negro e trazia uma pistola, e disse para mim: «Você estava aqui, viu-me bater na menina?» «Ele não fez nada.» O explicador apareceu... «Seu covarde!» «Não é verdade, este senhor não estava a bater na menina, ele fez-lhe uma festa na cabeça.» «Qual festa!» Então empurrou-me do muro e eu caí para trás e ele disse para este negro: «Ficas a saber que neste passeio só passa gente. Cães, é do outro lado.» E isto era uma coisa que era banal, era normal (Mia Couto, 1994: 276-277).

Um testemunho significativo da lógica racista vigente é dado, igualmente, pelo Bispo da Beira, Sebastião Soares Resende, alguém cuja voz denunciou a política do indigenato, o trabalho obrigatório, o regime de culturas compulsivas de algodão e arroz, os baixos salários, maus-tratos e injustiças várias sofridas pelos trabalhadores negros (Souto, 2007: 386). Era pois esta a violência que na Beira fundava a “paz colonial” (pelo menos até que o eclodir da Guerra de Libertação se fizesse sentir na Beira).

Após a independência o Instituto e Assis Milton receberam de imediato o beneplácito do poder central solenemente sublinhado com a visita da ministra da educação:

Eles passaram durante a transição, Graça Simbine¹³, com mais um outro que era secretário de Estado, passaram por lá porque aquilo era um sítio digno de se mostrar, na Beira havia pouco que mostrar e aquilo era uma pérola, não havia em mais lado nenhum. Então passavam por lá. O homem que estava lá disse: “você tem que bater o pé e afirmar-se, isto é o seu domínio”, foi o que fiz. Até aí, tudo bem. Depois é que aconteceram coisas tremendas (Assis Milton, entrevista pessoal, Lisboa).

Os eventos que Assis Milton descreve como tremendos, longe de resultarem de um desinteresse das autoridades estatais pelo Instituto, tiveram a sua origem, bem ao contrário, no forte apelo inspirador que o IDV produziu em certas perspetivas investidas de um certo ideário revolucionário. Um elemento da estrutura do governo provincial da Ação Social, sob a alegação de cumprir

¹³ Ingressou no primeiro governo como Ministra da Educação e da Cultura, cargo que ocupou durante 14 anos. Ao casar-se com Samora Machel, em 1975, ficaria conhecida como Graça Machel.

diretivas do comité central da FRELIMO, fez-se advogado de um novo instituto, ampliado e realocado, que se queria modelar. Conforme o relato de Assis Milton, congruente com o de outras testemunhas da época:

(...) a ideia revolucionária deles era: fariam uma coisa modelar para África e todo o mundo, e o modelo era criar uma escola para 500 cegos em Gorongosa, onde não há nada a não ser 3 ou 4 lojas de mercearia e pouco mais. Então decidiram carregar em mim e ir para lá para indicar onde iria ficar esse tal futuro centro (idem).

Portanto, os “arquitetos” do plano para 500 cegos da Gorongosa contavam com a colaboração de Assis Milton. Na perspectiva dos seus autores, a ideia de deslocalizar uma instituição para cegos de um centro comercial e urbano cumpria também o propósito de romper com a ligação entre cegueira e mendicidade que se fazia sentir numa centralidade como a Beira. A ideia era, portanto, criar uma estrutura localizada longe de uma urbe comercial para que assim as pessoas cegas ficassem irremediavelmente afastadas da tentação da mendicidade. No entanto, Assis Milton, incapaz de acompanhar o entusiasmo desse plano, ficou perplexo ao perceber que se desenhava a destruição do Instituto em favor de uma ideia que reputava de megalomania inconsequente e insensata. No seu entender, vários fatores evidenciavam a insensatez do projeto: as infraestruturas monumentais que teriam que ser construídas de raiz para albergar 500 alunos, o número de funcionários que de um momento para o outro teriam de se concentrar na Gorongosa, a ausência de toda a ordem de estruturas para acolher esses funcionários bem como as suas famílias, etc. Foram estas as ideias que defendeu num artigo que escreveu para o jornal *Notícias da Beira*. Ali propugnou que, em vez de um centro para 500 pessoas na Gorongosa, seria mais sustentável a criação de 10 centros, com uma lotação para 50 alunos cada, nas diferentes províncias de Moçambique. A intervenção de Assis Milton na imprensa, pensada com o óbvio propósito de denunciar a insustentabilidade megalómana do “plano Gorongosa”, foi recebida com forte desagrado junto do governo revolucionário da província de Sofala:

Eles ficaram tão ofendidos (...), e convocaram-me para uma assembleia no Palácio do Governador [de Sofala] com o intuito de me punir (...). Eu estive lá como réu principal na primeira fila das carteiras, do outro lado estava o governador [Alberto Cangela de Mendonça¹⁴], com quem eu me dava bem, tivemos

¹⁴ Indicado como Governador da Província de Sofala nos anos pós-independência, Alberto Cangela de Mendonça ocuparia vários cargos de relevo no Governo de Moçambique. Acabaria por falecer na queda do Tupolev-134A em Mbuzini, o mesmo desastre que vitimou Samora Machel, em 1986.

algumas conversas positivas na altura, até me convidou para almoçar em sua casa. Ao seu lado estava o chefe dos guerrilheiros, mas estava ébrio, segundo me contaram depois (idem).

Com a ressalva do Governador, por quem nutria consideração, aparentemente intocada, este processo é contado por Assis Milton com indisfarçável amargura: “Fui acusado de colonialista subversivo, eles empregavam os chavões que tinham na altura.” Assis Milton terá alegado que apenas emitiu uma opinião e que o governo estava no direito de a considerar ou não. Mas os seus argumentos pouco moveram a persuasão de que o artigo no jornal havia sido uma afronta imperdoável: “o guerrilheiro reparou que eu era cego, e disse que vinha preparado para me levar para Gorongosa, para o campo de concentração, mas que não o fazia por ser cego.” Partiu em liberdade, não sem antes ouvir da voz do governador, que lhe segredou à parte, num misto de desilusão e fatalidade: “porque é que você meteu-se nesta alhada?”

Poucos dias depois dos eventos decorridos no Palácio do Governador, no dia 7 de abril de 1976, o Instituto era nacionalizado. Nesta data, retida por muitos ex-alunos então residentes no Instituto, Assis Milton foi confrontado com a visita de um elemento da FRELIMO, empossado pelo governo provincial como diretor de transição, e que, segundo me contou Assis Milton, se lhe terá dirigido nestes termos sonantes:

‘Camarada isto é tudo nosso, daqui não sai nada!’ – nem mesmo as minhas coisas pessoais, eu tinha uma máquina de datilografar que tinha levado de cá para lá era o meu instrumento de comunicação... (idem).

Como Assis Milton não recordasse o nome de quem naquele dia 7 de abril de 1976 assumiu a direção do Instituto em nome do Governo, eu viria a recuperá-lo em Moçambique. “Camarada Tembe”, assim era conhecido por todos o homem que no dia 7 de abril se dirigiu a Assis Milton e até 1978 assumiu o Instituto como diretor de transição. O Instituto seria desde logo rebatizado como “Instituto Nacional de Deficientes Visuais”, designação que, como explicaremos à frente, só seria alterada em 2005 para Instituto de Deficientes Visuais da Beira (IDV).

Júlio, até hoje professor do Instituto, é uma das poucas pessoas com quem pude recolher “memórias adultas” da nacionalização. Júlio chegou ao Instituto dois meses antes da sua nacionalização. Apesar de tudo, segundo conta, tempo suficiente para sentir o “choque” de saída abrupta de Assis Milton. Filho

de pai moçambicano (da Província de Tete) e de mãe malawina, Júlio fez a escolaridade no Malawi até à 12.^a classe, graças a uma missão americana onde aprendeu Braille (“Mission for the Blind”), e graças aos apoios que sempre encontrou para continuar a educação no ensino regular, tanto no Malawi, como no Zimbabué e na Zâmbia, países por onde passou seguindo as itinerâncias da família. Em 1976, após a separação dos pais, regressa a Moçambique com o pai e com a primeira mulher deste (a mãe de Júlio era a segunda mulher). É nessa altura que ingressa no Instituto como aluno para fazer os dois primeiros ciclos de ensino, até à 6.^a classe, em regime intensivo de molde a aprender o português. Após este período ficaria a trabalhar no Instituto na produção de material Braille.

Júlio fala com marcada nostalgia do curto tempo que viveu no Instituto sob a direção de Assis Milton: “Naquela fase também éramos poucos. Agradava, dava vontade. Tinha sempre incentivos, embora não tivéssemos recursos”. Esse sentimento de perda em Júlio deve-se muito à cumplicidade que sentia numa instituição pequena (pelos seus cálculos teria 15 alunos em 1976), fortemente marcada pelo empenho inaugural incutido pelo seu fundador. Mas também porque os tempos que se seguiram foram fortemente marcados pelo espectro da destruição do Instituto para reconstrução em novos termos, segundo o tal plano ambicioso a que Assis Milton se opôs.

Enquanto os primeiros tempos do Instituto Nacional de Deficientes Visuais iam sendo marcados pela indefinição trazida pelos partidários do plano da Gorongosa, Assis Milton redefinia o seu porvir noutras geografias. Pela segunda vez, desta feita em termos francamente indiretos, era um deslocado pela queda do império português. Após o Instituto ter sido nacionalizado decidiu partir:

Como vi que aquilo se tinha tudo desmoronado pensei “tenho que pisgar-me daqui, mas com inteligência”. Não podia ser burro. Porque eles não deixavam sair diretores e responsáveis. Disse que tinha uns assuntos a tratar em Portugal e que ia passar férias só por um mês e voltaria (idem).

Assis Milton partiu sozinho a 20 de abril de 1976. Levou consigo uma mala pequena para contornar suspeitas de que planeava não regressar. Ao chegar ao Aeroporto de Lisboa teve a sorte de ser reconhecido por um ex-conterrâneo da “Beira” que, tendo regressado mais cedo a Portugal, prestava agora serviço numa organização de apoio aos retornados. Foi alojado por mercê desse seu amigo. Uma vez instalado em Lisboa contactou com a Alemanha, onde Rudolph Shindler – uma amizade que tinha estabelecido no tempo que dirigiu o Instituto

na “Beira” – logo se agilizou ajudando-o a conseguir uma bolsa em Inglaterra, que lhe permitiu estudar no College of the Teachers of the Blind. Terminada essa formação, Assis Milton ingressaria numa especialização na Universidade, mais exatamente na Faculty of Education of the University of Birmingham onde fez o curso Teachers of Blind Children and Adults. Apesar de não ter licenciatura, conforme requerido para aquela especialização, o ingresso foi deferido face à sua experiência na área.

Regressa a Portugal em 1979 e é convidado para lecionar no Instituto da Costa Ferreira (mais tarde integrado na Escola Superior de Educação de Lisboa), onde durante 10 anos ministraria formação em ensino especial a professores do ensino regular. Entretanto reingressa na Faculdade de Letras para estudar Línguas e Literatura Modernas, desta feita na variante de Português-Inglês, licenciatura que finalizaria em 1984. Mas o dado mais relevante, aquele que justifica que continuássemos a seguir um pouco mais o percurso de vida de Assis Milton, adjuvados pelo relato pessoal que me emprestou, refere-se à Associação Portuguesa de Deficientes Visuais (APEDV), instituição por si criada em 1980, em Lisboa. Todas as circunstâncias eram diferentes das que, onze anos antes, haviam assistido à criação do Instituto erigido na Beira. Ao contrário de Moçambique, onde Assis Milton introduziu a literacia Braille, desde logo ressalta a diferença de em Portugal já existirem instituições educativas especializadas para pessoas cegas desde 1887. No entanto, quer a precariedade e exiguidade das respostas existentes no cenário português, quer a exuberante exclusão social ali vivida pela esmagadora das pessoas cegas, justificaria, como justificou, a pertinência de uma instituição de ensino/formação profissional.

A subsequente consolidação e expansão da APEDV pertencem já à dinâmica histórica e social da cegueira em Portugal. Já sem Assis Milton, é à cidade da Beira e ao Instituto Nacional de Deficientes Visuais que cabe voltar neste momento da escrita. A história aqui contada sobre o surgimento do Instituto Assis Milton na Beira sedimenta a persuasão com que partimos. A visibilidade que a cegueira assumiu na sociedade moçambicana é largamente o resultado do encontro entre o projeto de Assis Milton e as circunstâncias que na Beira lhe propiciaram terreno fértil. Isto mesmo ilustra a resposta de Assis Milton quando lhe pergunto se alguma outra especificidade justificaria a continuada centralidade da Beira já após o seu regresso: “(...) deveu-se ao facto de eu estar lá. Se tivesse ido para Maputo era lá que a tinha criado, para Nacala ou Nampula tinha sido lá. O curioso é eles terem mantido lá aquilo.”

2.2 Após a Independência: o Braille no Socialismo

Em dezembro de 2005 visitei as instalações em que o Instituto se sediou entre dezembro de 1969 e setembro de 2005 – ou seja, até há uns meses àquela parte. Na Ponta Gêa, numa das inúmeras ruas residenciais onde se alinham vivendas, separadas da via por estreitos jardins, lá estava o Instituto Nacional de Deficientes Visuais. Embora o espaço estivesse sem uso desde há uns meses, esperando por uma decisão governamental, lá continuava o dístico sobre a porta principal com o nome da Instituição que por ali passou 36 anos. Na companhia de uma aluna e de um professor do Instituto, decorrida de um encontro casual, visitei todo o espaço. Estava vazio de gente, mas intocado conforme o teria encontrado tempo antes, em dia pleno de aulas. O edifício principal onde se situavam os escritórios, as salas de aula, a cozinha e o refeitório, apesar do bom estado da fachada, produto de um restauro em 2003, não escondia a degradação e a precariedade de condições. Defronte do edifício principal, do outro lado da estrada, degradado sem apelo, situava-se o lar feminino. Trinta metros à frente, na mesma “margem” do passeio do edifício principal, encontrámos o lar masculino, francamente melhor preservado que o feminino.

No edifício sede apontaram-me para a parede onde teria estado a fotografia de Assis Milton até ser retirada após a nacionalização do Instituto. Dada a idade dos meus acompanhantes, insuficiente para abarcar essas memórias diretas, é lícito supor que a referência à parede desnuda tenha sido sucessivamente passada como parte da história do Instituto. A Ponta Gêa, zona residencial demarcada pela marginal para o Índico (Avenida 27 de abril), por um amplo campo de golfe e pela Avenida 24 de Julho, emerge assim como uma geografia urbana que amplamente se conflui com a vida do Instituto. Evoco-a para título deste capítulo porque ela designa o *topos* em se germinaram os *centros de possibilidade* para a participação dos deficientes visuais moçambicanos na economia formal e no espaço democrático-associativo do país. Ali se estabeleceu o Instituto de 1969 a 2005, mas seria também ali que assentaria alicerces a ACAMO, associação representativa dos deficientes visuais moçambicanos. Portanto, o itinerário histórico que aqui procuro desenhar, fortemente ancorado no Instituto e na ACAMO, escreve-se largamente nas circunscrições da Ponta Gêa.

Após a partida de Assis Milton, altura em que suspendemos a narrativa institucional, o assim rebatizado Instituto Nacional de Deficientes Visuais ficou provisoriamente sob direção do “camarada Tembe”. O elemento provisório não dizia respeito apenas à direção mas, sobretudo, à própria existência do Instituto,



Sede do Instituto Assis Milton na Ponta Gêa (foto de 1976)¹⁵

isto porque o projeto do “mega-instituto” na Gorongosa continuou a ameaçar de dissolução a estrutura existente na Beira. Tal iniciativa, nutrida por proeminentes quadros à frente da Ação Social [na altura um departamento do Ministério da Saúde], contava com a oposição de alunos e professores:

Porque aqui depois de nacionalizar queriam que os edifícios servissem para outras coisas. E então queriam transferir o Instituto para a Gorongosa. Mas na altura já se falava da guerra em Moçambique e aí travou-se uma dura negociação. Nós não estávamos convencidos e então acabámos ganhando essa batalha (Júlio, entrevista Pessoal, Beira)

Nesta oposição teve papel de destaque Inocêncio Boroma, o já referido professor cego que chegou ao Instituto com formação feita no Malawi e que, à sua chegada, se afirmou como um dos braços direitos de Assis Milton. Segundo alguns relatos, ao seu empenho não seria estranha a expectativa,

¹⁵ Imagem do arquivo pessoal de Assis Milton.

verosímil, de ser nomeado diretor do Instituto. Seria a megalomania do projeto, seriam os primeiros indícios da destabilização a desaconselhar a deslocação para uma geografia mais vulnerável, o que é certo é que o projeto da Gorongosa acabaria por ser descartado pelo diretor provincial. Depois de tanta controvérsia o agora Instituto Nacional de Deficientes Visuais ficou-se portanto pela Ponta Gêa.

Na sequência desta decisão foi nomeado Raul Bernardo Honwana Júnior, um diretor com afinidades pessoais e pedagógicas à questão da deficiência visual. O convite a Raul Honwana surge como corolário de um processo de decisão que redundaria na sua continuidade no Instituto. Era esta a fórmula que havia sido defendida por Assis Milton e que continuou a ser esmagadoramente advogada pelos professores e alunos¹⁶ da instituição. Raul Honwana (nome porque era conhecido), falecido em 2004, pertencia a uma família eminente no panorama moçambicano, uma família que, como assimilada, pertenceu às elites durante o período colonial. Após a independência vários dos seus membros viriam a ocupar lugares de relevo na vida cultural e política de Moçambique. Raul Honwana ficou cego por volta dos 20 anos. Num contexto familiar letrado e ligado aos círculos de influência, Raul Honwana pôde adaptar-se à cegueira prosseguindo os estudos em Portugal. Ali aprendeu o Braille, tomou contacto com as duas organizações de cegos de Lisboa que viriam a convergir em 1989 para a formação da ACAPO (Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal) e, finalmente, concluiu a licenciatura em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Assim, em 1978 Raul Honwana seguiu para a Beira para assumir a direção do Instituto Nacional de Deficientes Visuais, cargo que ocuparia até 1986. A marca que deixou fica enfaticamente sintetizada nas palavras de Mohammad Shariff:

Raul Honwana foi um homem que nós consideramos de um ídolo. Se quisermos estabelecer a classificação na história da libertação dos cegos em Moçambique, depois do Assis Milton, que é o número 1, está o Raul Honwana (Mohammad Shariff, entrevista pessoal, Beira).

¹⁶ Quando, nas linhas deste texto, me refiro aos alunos do Instituto de Deficientes Visuais, não contemplo apenas os que efetivamente lá estudam ou que lá cumprem a reabilitação. Refiro-me, igualmente, aos que tendo continuado os estudos para além da escolaridade ministrada no Instituto continuam a residir como internos, dispendo dos recursos e das valências do Instituto, enquanto frequentam o ensino regular nas escolas da Cidade da Beira.

A leitura de Mohammad Shariff é significativa sobretudo porque, conforme me contou, chegou a ter um forte diferendo com o novo diretor. Tudo se terá passado a propósito de uma reescrita falaciosa da história do Instituto:

Eu lembro que tive problemas com o Dr. Raul, porque quando ele cá chegou, passado alguns meses, ele fez um pequena brochura onde ele contava a história do Instituto. Ele dizia que o Instituto foi fundado aos 7 de abril de 76. O que é que aconteceu? Uma vez eu vim da escola, foi em 78, eu já estava no ciclo preparatório, então alguém estava a ler exatamente na passagem em que dizia que o Instituto tinha sido criado a 7 de abril de 76, a data da nacionalização: “isto é pura mentira!”. Fiquei nervoso peguei naquela brincadeira e rasguei. Então, esta conversa não agradou ao Dr. Raul Honwana (idem).

Este pequeno relato revela que, mesmo após arredado o propósito de mudar radicalmente os moldes do Instituto, persistiu ainda o ensejo de o conceber como uma criação inteiramente posterior à independência. No entanto, esta posição dilemática face ao legado de Assis Milton emerge já como expressão de um desencontro entre, por um lado, a afinidade do Instituto à experimentação revolucionária e, por outro, as origens pré-revolucionárias do Instituto. Ou seja, não obstante a difamação política vertida sobre Assis Milton – apodado anos antes de “colonialista subversivo” – o Instituto, visto como um filho verosímil da revolução (e por isso legítimo), acabaria por ser enfaticamente abraçado pelo governo revolucionário; no plano nacional, por ser a única instituição similar na área da deficiência, no plano provincial, por constituir uma centralidade para Sofala e para a Cidade da Beira.

Nesse sentido, imbuído da sua experiência em Portugal e animado por singular capacidade de iniciativa, Raul Honwana seria absolutamente instrumental para a relevância de que o Instituto foi revestido. É neste contexto que a ideia veiculada por Shariff ao considerar Raul Honwana como o segundo nome na “libertação dos cegos de Moçambique” acaba, conforme pude atestar, por ser manifestação de um sentimento mais amplo no seio de uma comunidade de cegos que tem a ACAMO e o IDV como pontos de encontro/ancoragem.

No entanto, pouco antes da chegada de Raul Honwana já se havia dado um evento de elevado valor precursor. Como já referimos, no seio do Instituto a formação académica era ministrada até à 4.^a classe juntamente com atividades vocacionais dirigidas para o mercado de trabalho: cerâmica, atendimento telefónico, tapeçaria, oficinas, etc. Era o encontro destas valias que permitia a

colocação dos alunos no mercado de trabalho, normalmente em funções pouco qualificadas no comércio ou na indústria. No entanto, em 1977 terminam a 4.^a classe três alunos que, sendo ainda novos e vocacionados para a coisa académica, colocam um problema novo. Tratava-se de equacionar a continuidade dos seus estudos num contexto em que o ensino a cegos só se concebia no Instituto e que, portanto, encontrava na 4.^a classe a aspiração máxima. Os alunos eram José Diquissone Tole, Isáú Menezes e Mohammad Shariff, nomes já referidos neste texto. A solução passou por colocar os jovens no ensino preparatório, na escola regular, fora do Instituto, naquilo que se sagrou como uma experiência inédita de ensino integrado de pessoas cegas em Moçambique:

Entrámos no ensino preparatório, na altura chamava-se escola secundária Mateus Sansão Mutemba. Nós fomos os primeiros. Naturalmente que como primeiros éramos um bicho de sete cabeças para os colegas e para professores. Os colegas e professores estavam preocupados porque diziam que não sabiam relacionar-se connosco. Nós dissemos que não havia problema. O importante para nós era dizerem aquilo que estavam a escrever no quadro (Isáú Menezes, entrevista pessoal, Maputo).

Para esses três alunos – a todos tive o ensejo de encontrar em Moçambique, 27 anos depois destes factos – esse ingresso no ensino regular foi instrumental no abrir das suas perspectivas de futuro: as posições profissionais que atualmente ocupam provam-no. Mas a entrada na Escola Sansão Mutemba constituiu também uma passagem simbólica de alto-relevo nas vivências das pessoas cegas em Moçambique. Como refere Isáú Menezes no excerto acima, essa integração não podia deixar de levantar dificuldades, tal era a impreparação de professores e demais alunos para o facto de partilharem as salas de aulas com três crianças cegas. Cabe entender que o sucesso desta empresa deveu muito ao Instituto, que lhes continuou a servir simultaneamente como lar e centro de recursos. Aliás, pouco mais tarde, os três alunos passaram também a auferir um ordenado por darem aulas no Instituto a meio tempo.

Este itinerário foi seguido por muitos alunos que, após acabarem a formação primária, eram integrados nas escolas da Beira que, pelo hábito, acabaram também por adquirir uma preparação mais ou menos informal em articulação com os recursos humanos e materiais do Instituto. Em 2005 fui encontrar vários alunos que estavam na 12.^a classe após terem feito percurso semelhante: depois do primeiro ciclo fizeram a progressão dos estudos nas escolas circundantes no sistema de ensino integrado.

Portanto, o desafio constituído pelos três alunos cegos acabou por constituir o início de um processo pedagógico para as escolas que os foram acolhendo:

Na altura os professores não estavam treinados, não tinham experiência de como se podia trabalhar com pessoas cegas, mas o que valeu é que na altura, também um pouco ancorados neste espírito revolucionário que iria fazer alguma coisa... acabaram por aceitar o desafio. E acompanharam-nos bem. Fizemos aí o ciclo preparatório e em 80 transitámos para a Samora Machel onde fizemos o ensino secundário (José Tole, entrevista pessoal, Beira).

É relevante considerar, conforme refere José Tole, o quanto esse passado ousado se liga a um espírito de experimentação social que perpassava no período pós-independência. Em causa estava não só um clima de “possibilidade pura”, aberto pelo fim do regime colonial, mas também um propósito de edificação de uma sociedade e de uma economia socialistas, projeto que ficou cristalizado no III Congresso da FRELIMO, com a adoção da ideologia marxista-leninista. Nesse sentido, o gesto afoito nos idos 1977 não podia colidir mais fortemente com o facto de, até 2006, a mais importante instituição de ensino superior em Moçambique, a Universidade Eduardo Mondlane, pura e simplesmente não permitir o ingresso de alunos cegos sob a alegação de inexistirem estruturas de apoio.

Portanto, à crise que o Instituto sofreu com a nacionalização, com o afastamento de Assis Milton e com o projeto da Gorongosa, haveria de se apor um período marcado por um investimento da parte do Estado moçambicano. O Instituto emergiu, pois, como um recetor privilegiado de entusiasmo político em consonância com a celebração da educação pelo governo revolucionário. Nas palavras de Samora Machel:

Aquele que estuda incarna a vontade de progresso de todo o povo e consegue estudar devido aos sacrifícios inumeráveis consentidos pelas largas massas. Foi a libertação da terra e dos homens ao preço do sangue, que criou as condições materiais para a existência da escola. É a solidariedade para com o sangue vertido em Moçambique que conduz as forças democráticas no mundo a aceitarem privações, para fornecerem meios materiais às nossas escolas (Machel, 1975: 17).

Isso ficou patente não só na concertação que permitiu aos referidos alunos seguirem para o ensino integrado – num contexto depurado de antecedentes ou estruturas prévias –, mas também pelas demais condições que permitiram a manutenção e ampliação da capacidade da instituição beirense. Este retrato concilia-se, em alguma medida, com o forte investimento na educação e na saúde

que marcou a agenda socialista do governo moçambicano (Francisco, 2003; Trindade, 2003; Mosca, 1999), investimento de que as massivas campanhas de vacinação e de alfabetização são a mais evidente expressão.

Na verdade, é possível desenhar uma situação em que, do ponto de vista do empenho do Estado, o Instituto teria sido mais valorizado no período pós-independência por contraponto com a gradual negligência que se seguiu, com reflexo nas condições de funcionamento. Esta perspectiva é congruente com a ideia que Borges Coelho bem sintetiza: “o Estado socialista, apesar de tudo, tinha inegavelmente mais preocupações sociais do que aquele que lhe sucedeu” (2004: 61). Para isto mesmo me apontava José Diquissone Tole. Além de ter residido no Instituto até 1986, continuou a seguir o percurso deste, quer pelas relações pessoais que lá tinha estabelecidas, quer, mais tarde, como dirigente da ACAMO:

Primeiro referir que em 1995 nós fizemos uma análise dos cegos aqui no país e na realidade concluímos que estávamos a ficar fora de um vasto processo de evolução do país. Havia uma degradação da qualidade dos serviços que assistiam aos cegos. Primeiro ao nível educacional. Lembro-me que quando eu fui para a escola havia muita atenção, na altura o Estado disponibilizava até uma carrinha para nos transportar nas manhãs, os professores eram muito dedicados, mas a partir de certa altura há um declínio na qualidade dos serviços e um interesse pela escola e pelos nossos colegas. Por outro lado nos anos 70, pelos 75, anos 80 até 90, mais ou menos, de algum modo suportado pelas políticas socialistas de Samora Machel, havia aqui algum interesse nas pessoas cegas, como por exemplo o enquadramento nas fábricas têxteis dos cegos que passaram pelo Instituto. Ou seja, depois de acabarem a sua instrução primária eram portanto integrados em unidades produtivas, portanto tinham direito ao emprego. Isto até 1990 mais ou menos. Mas com a passagem para a economia liberal e com o programa de recuperação económica, em 1987 as empresas fazem o seu saneamento financeiro, reajustam pessoas e as pessoas afetadas foram aqueles que tinham deficiência visual, de novo ficaram desempregadas, a situação social deteriorou-se (José Tole, entrevista pessoal, Beira).

A reflexão de José Tole, onde a transição da economia socialista para a economia liberal é posta em pano de fundo, toca diversos elementos que foram sendo manifestos ao longo do trabalho de campo que realizei. Dados que foram ratificados nas vozes dos sujeitos ligados à realidade do Instituto, mas retratados igualmente nos seus próprios percursos de vida. Nessas histórias de

vida pude, por exemplo, cruzar-me com diversas pessoas que, após terem sido integradas pelo Instituto no setor industrial, acabaram dispensadas em virtude do reajustamento financeiro ou do fecho das unidades fabris. Na verdade, o ocaso das situações de emprego no setor industrial para os alunos do Instituto liga-se de forma dramática com a perda de controlo do Estado sobre esse setor de atividade. Retornarei mais à frente aos intrincados percursos que, ao longo das últimas décadas, marcam a relação entre a história recente de Moçambique e as vidas das pessoas cegas; por agora detenho-me nas questões mais diretamente ligadas ao Instituto Nacional de Deficientes Visuais.

Além das portas que foram abertas em 1976 para a continuidade dos estudos dos alunos que finalizaram a instrução primária, a colocação no mercado de trabalho de alunos que não seguiram com os estudos após o ensino básico foi uma das valências mais importantes na relação do Instituto com o exterior. Nesse sentido, há uma continuidade e aprofundamento daquele que foi o exercício de prospeção laboral já vigente nos tempos do Instituto Assis Milton. Alguns dos fatores para a solidificação de um trânsito entre o Instituto e o mercado de trabalho foram: a existência de uma malha industrial estatizada¹⁷, a “atenção” dedicada às pessoas cegas do Instituto (em muito propiciada pela agenda socialista), a dedicação que Raul Honwana colocou enquanto diretor.

A história de Orlando Witness é instrutiva desse trajeto feito por muitas pessoas que, após completarem o ensino básico e a reabilitação vocacional que fazia parte do programa pedagógico, foram colocadas no mercado de trabalho a partir do Instituto. Orlando Witness, nascido em 1960 na Província de Tete, Distrito de Macanga, cego com 14 anos, é um dos exemplos dessa integração. Vale a pena recapitular a sua história como forma de, desde já, arraigar uma densidade vivencial e biográfica nos relatos que me foram dando testemunho de toda uma sorte de questões e eventos. Orlando Witness, foi uma vítima acidental das minas antipessoal disseminadas durante a Guerra de Libertação/Guerra Colonial:

Eu nasci em 1960, a minha vida foi boa primeiramente quando eu nasci, não houve problemas, eu nasci com visão a ver tudo. Só que houve um tempo, já sabe, a nossa linha da guerra aqui em Moçambique, então já houve um ponto em que nós fomos solicitados nessa vida de confusão de guerra. E depois disso, o que acontece? No último tempo houve essa coisa do acionamento de minas e

¹⁷ Após a independência, no setor industrial “o Estado tomou conta de cerca de metade das 570 empresas industriais registadas” (Francisco, 2003: 157).

de explosivos e é quando eu fiquei assim. Eu estava a ver muito bem, como tudo, conheço quase todas as coisas, mas o tempo chega e eu fico assim. [*Isso aconteceu quando?*] Em 1974. Com 14 anos. Tinha guerra de FEELIMO com colonos, eles acionavam mina na terra e a pessoa passa sem saber o que está em baixo aqui, quando pisa aquilo aciona e pronto: outra pessoa fica sem perna, outra fica sem braço, outra fica sem visão, que foi o que me aconteceu. [*Descreva-me esse dia*] Éramos pessoa de caça, lá em Macanga faz-se muita caça. Saímos de manhã para vermos as nossas armadilhas como estavam e depois no regresso é quando acionamos mina no caminho. Porque aquilo estava posto no caminho, não era no mato não! Eles punham no caminho para quem passasse estarem também na confusão. Eu ia com o meu irmão mais novo e isso irmão mais novo ficou aí mesmo, morreu aí. Ele até que acionou, eu estava atrás e só apanhei estilhaços. [*Perdeu os sentidos?*] Sim, eu fiquei até um minuto sem que saber o que passou. Só depois de um minuto eu comecei já a ouvir aqui nos meus ouvidos um som como se fosse um telefone, mas o que se está a passar? Já comecei a analisar com o fumo que estava a cheirar, aquele fumo de granada: “afinal de contas essa mina que se dizia era essa! Afinal de contas!” Mas não fui eu a pisar, foi o meu irmão” (Orlando Witness, entrevista pessoal, Beira).

É então que Orlando Witness é levado para o hospital, em Tete. Ao ir para o hospital como ferido grave, entra num contexto institucional; desse modo, ao contrário das esmagadoras formas de cegueira, que passam à margem dos aparatos mais formalizados de cuidado, é colocado numa rede institucional que o levaria até ao Instituto Assis Milton:

Mas aí veio o Hospital que nos levou para Tete, eu fui ao hospital, fiquei quase três meses no hospital, então eu fui juntamente com a minha mãe. E disseram para eu ir na Beira que na Beira têm médicos que conseguem tratar a vista para você ver. Eu não sabia porque eles fizeram como se fosse uma aldrabice para eu vir aqui na escola estudar no Instituto (idem).

Perante a inevitabilidade da cegueira, Orlando foi ludibriado num acordo entre a mãe e os médicos para o levarem sem resistências para a “escola de cegos”:

É que se dissessem “você vai estudar” eu também ficava a interrogar: “como é que um cego pode estudar?”. E já era um problema. Então vim para a Beira e fui para a escola. Me disseram: “você já não está no hospital, agora já é escola”. Fiquei, lá na escola na, Ponta Gêa, escola Assis Milton, naquela altura o dono da escola foi Assis Milton. Ele foi embora em 1976. [*Como foi a sua reação ao chegar*

ao Instituto e ver que não era um hospital mas uma escola?] Fiquei tranquilo, não tinha problemas, eu também naquela altura tinha menos idade. Encontrei crianças, meninos como a mim, e fiquei feliz por poder brincar (idem).

Entrado no Instituto, completa a educação básica em 1978. Apesar de à data já existir o precedente, não é equacionada a continuidade dos estudos, talvez por já ter 18 anos. Procuram-lhe, isso sim, hipóteses de integração profissional:

Estudei, fiz a 4.^a classe e começaram a procurar emprego para mim. Havia um professor pedagogo que estava a procurar trabalho para nós. Foi a muitos lados, até em Maputo chegou, até em Tete chegou, até em Chimoio chegou. Muitos foram empregados em Maputo, outros em Gaza, eu também estava, outros aqui na Beira, o problema é que a empresa têxtil onde estava morreu. Trabalhei lá de 79 até 93, muito tempo. Estava lá feliz [empresa de produção de peúgas, Somotex], entendia com toda a gente, não havia problemas. O trabalho era bonito, não havia problemas. [*O que fazia?*] Eu trabalhava no armazém de produtos acabados, e aí tudo o que fazia-se passava-se. Primeiramente era na fabricação, depois era costura, depois entrava no acabamento e depois entrava no nosso armazém que era de embalagem (idem).

O “professor pedagogo” que procurava trabalho para os alunos, conforme referido por Orlando, era Inocêncio Boroma. Este, após gorada a sua aspiração de se tornar diretor da escola, acabou por se converter no braço direito de Raul Honwana. Juntos agilizaram um trabalho de prospeção que, como assinala Orlando Witness, corria o país no intuito de procurar postos de trabalho para os alunos que haviam estudado no ensino básico e, por junto, num conjunto de competências que aprenderam a articular com a cegueira. Orlando Witness acabaria por ficar desempregado em 1993 com o fecho da fábrica onde trabalhava. Entretanto havia casado com uma rapariga de 14 anos, *normovisual*, de quem teve 6 filhos. No presente etnográfico, o seu sustento divide-se entre o que ganha na cooperativa de deficientes visuais da beira – onde trabalha desde 2000 produzindo artesanalmente tapetes de sisal (200 mil meticais por mês) –, a reforma do tempo em que esteve empregado, o que auferia à sexta-feira mendigando na baixa da cidade, e os produtos que consegue tirar da sua pequena machamba (essencialmente batata doce).

Rosário Robate, nascido em Tete em 1951, cego desde os 9 anos na sequência de uma doença infecciosa que não sabe precisar, foi outro dos alunos “enquadrado” no mercado de trabalho pelas diligências do Instituto. Após cegar, foi-lhe

sugerido no hospital pelos “brancos” que fosse para Portugal. Mas a mãe, com temor do que pudesse acontecer com o filho tão longe, recusou. Como a cegueira aconteceu a seguir ao divórcio dos seus pais, Rosário Robate ficou convencido, consoante a versão dos curandeiros que consultou antes de ir para o hospital de Tete, que a causa da sua cegueira se deveu a um feitiço perpetrado pelo pai como retaliação:

[*O que é que os curandeiros disseram?*] “Essa vista, quem fez isso, é seu pai, enfeitiçou-o.” Porque o meu pai tinha-me levado para um distrito quase a 200 quilómetros [de Tete, cidade] e a minha mãe recusou: “não pode levar o meu filho, fica comigo aqui, não pode!”. Então o meu pai zangou e fez essa manobra para cegar a minha vista e ficou assim. [*E o senhor acredita que foi o seu pai?*] É isso mesmo. (Rosário Robate, entrevista pessoal, Chimoio)

Assumida que foi a inevitabilidade da perda de visão, conta como foi a sua vida depois de cego:

Ficava em casa e brincava, ia correr com os meus amigos e ia já pasturar o cabrito, boi. Eu perseguia os meus companheiros, andava com eles na rua, ia recolher a água ao rio Zambeze. [*A sua mãe nunca teve vergonha da sua deficiência ou o quis fechar em casa?*] Não, não. A minha mãe não tinha esse aspeto de jogar em casa, eu era livre, passeava muito longe com os meus amigos (idem).

Após um longo período em que se votou à ajuda nas tarefas da casa em Tete, junto da sua mãe, haveria de ingressar no Instituto em 1977. Ali completa a segunda classe em 1980, tendo pelo meio o percalço do ano em que foi reprovado. Nesse mesmo 1980, por empenho do Instituto, é colocado na fábrica Progresso em Chimoio, unidade têxtil onde é empregado como ajudante de alfaiate. Para tal contou com as competências que adquiriu enquanto estudou e residiu na Ponta Gêa: “na escola aprendíamos cestos e isso aí de artesanato, também tapetes e a coser com agulhas, aprendi muita coisa ali!” Trabalhou até 1 de julho de 1991, altura em que a Progresso fecha portas e cai no desemprego. Com grande custo pessoal, até porque estava habituado a receber o salário pelo seu trabalho, desde 1991 foi impelido a mendigar em Chimoio como forma de acrescentar ao provento da produção agrícola familiar. Tem estado envolvido com a atividade da ACAMO, ocupando vários cargos na delegação provincial de Manica desde 1995. Tem duas esposas. A primeira, com quem casou ainda no tempo em que estava empregado, é amblíope, e juntos têm três filhos. Da segunda, cega total, com quem casou mais recentemente, tem uma criança.

Igualmente instrutivo é o percurso de Fernando António. Sem que eu tenha tido o ensejo de aferir esse dado particular nas entrevistas que realizei, o encontro de datas permite-me afirmar com certeza que Fernando Gerente António foi parcialmente contemporâneo de Rosário Robate e Orlando Witness no internato no Instituto Nacional de Cegos. Ali partilharam o refeitório, as salas de aula, os dormitórios, os caminhos das ruas da Ponta Gêa. Tendo entrado no Instituto em circunstâncias similares às de Rosário Robate e Orlando Witness – nomeadamente pelo início tardio da escolaridade – o percurso de Fernando António desde o ingresso é em tudo análogo ao destes. Fernando António Gerente, nascido em Tete em 1962, ficou cego com 5 anos na sequência de varíola e sarampo. Porque aos 15 anos ficou órfão de ambos pais, um funcionário da ação social recolheu-o e encaminhou-o para a Beira com o Instituto por destino. Em termos similares se desenhou o trilho por que muitas pessoas, de zonas distantes da Beira aportaram no Instituto. Refiro-me a situações em que a precariedade é sinalizada fora das comunidades locais de vizinhança, parentesco ou interconhecimento (por exemplo, um acidente ou uma doença que implica internamento hospitalar), conduzindo a pessoa cega a estruturas estatais e ONGs que, informadas da existência da escola-internato da Beira, para lá as encaminharam. Assim, Fernando António chegaria ao Instituto em 1977 com 15 anos:

Vivia com os meus pais em 1975 quando os meus pais morrem e apareceu um funcionário da Ação Social naquela altura, a Ação Social era um departamento e pertencia à saúde. Então começaram a recolher algumas crianças e eu também estava ali. Fui no Instituto Nacional de Deficientes Visuais que é na Cidade da Beira, então comecei a estudar e em 1981 fiz a minha 4.^a classe (Entrevista Pessoal, Marara)

Terminada a 4.^a classe, Fernando António é colocado a trabalhar em Tete. Sem explicitar o facto de a sua idade dever ter pesado na opção pelo seu ingresso no mercado de trabalho, em detrimento da continuação dos estudos, explica, ainda assim, a racionalidade institucional que o fez voltar para Tete após terminado o primeiro ciclo de ensino:

Como no Instituto residiam todos os alunos a nível nacional o Estado pensou que pelo menos algum grupo fosse enquadrado nas empresas para permitir às outras crianças ter um lugar. Eu fui uma das pessoas indicadas na minha província e comecei a trabalhar em 82, entrei no infantário provincial de Tete – na altura aquilo era infantário – como lavadeiro. Conheço bem o ferro, conheço bem lavar

e bem engomar – esta minha roupa e eu é que engomo, não é preciso pedir à minha esposa para engomar –, porque eu aprendi essa capacidade na Cidade da Beira e quando cheguei comecei a implementar e consigo andar sozinho ao nível da cidade sem acompanhante. (...) E estou a trabalhar desde 82, em 1991 transferiram-me para a Direção Provincial da Mulher e da Ação Social e neste momento sou telefonista, sou pai de 5 filhos, a minha esposa não é cega, casei com uma mulher normal como se fosse as outras. E eu também faço todo o tipo de atividade na comunidade, não tenho problema, nem a comunidade tem aquela coisa de querer me excluir porque eu sou deficiente. Depois em 1995 fui nomeado delegado provincial da própria associação que é a ACAMO (idem).

Por contraponto aos dois percursos profissionais seguidos acima, Fernando António contou com a fortuna de não ter ficado vulnerável aos fechos e reestruturações que afetaram o emprego no setor industrial. Sendo uma das poucas pessoas cegas escolarizadas da Província de Tete – segundo me contaram não há mais de 3 pessoas cegas na província habilitadas para ler Braille – podemos perceber porque tenha sido eleito para assumir responsabilidades na estrutura provincial da ACAMO, aquando da sua abertura. Num processo semelhante ao que aconteceu com Rosário Robate em Chimoio, Fernando António retrata como as extensões provinciais da ACAMO, após a fundação em 1995, vieram a contar nos corpos dirigentes com uma espécie de diáspora de ex-alunos do Instituto. Na verdade, não falo de diáspora no sentido useiro de uma origem comum; trata-se sim do regresso a casa daquelas pessoas cegas que, ao longo do tempo, adquiriram um capital de educação formal na passagem pela mesma instituição.

Para lá das várias questões por que estas histórias de vida se passeiam, questões que sucessivamente irão merecer devido espaço de análise neste texto, elas concitam-se para um retrato da logística empregadora que o Instituto desenvolveu. Esta dimensão de formação vocacional e prospeção do mercado de trabalho, a par com a via aberta para o ensino integrado (que nalguns casos redundou mesmo em licenciaturas), constituiu a expressão de uma dinâmica de expectativas crescentes, continuada no período pós-independência, e que se sedimentaria sob a égide da direção de Raul Honwana. A importância deste trabalho de colocação de alunos no mercado de trabalho é bem sublinhada no lugar que Mohammad Shariff lhe concede no seio da reflexão a que o incitei:

[*Acha que a direção do Dr. Raul Honwana foi importante para manter o Instituto ativo após a independência?*] Sim, acho que foi importante. Porque através dele

abriram-se alguns horizontes, quer dizer, ele empregou muita gente. Porque aquele outro senhor que eu disse que pensava em ser diretor [Inocêncio Boroma] foi percebendo que ainda não era o tempo e os dois foram trabalhando bem. Uma das coisas que eles faziam era que, para os alunos adultos, formavam as pessoas nalguma habilidade e depois iam à procura de emprego para essa pessoa. Eles andavam nas empresas, assim a visitar e depois colocavam alunos. Há muita gente que hoje trabalha graças a esse esforço. Ao longo do tempo algumas empresas foram fechando, outros foram morrendo, outros estão reformados, mas isso tudo deveu-se a esse esforço que ele fez (Mohammad Shariff, entrevista pessoal, Beira).

Portanto, a dinâmica do Instituto no período pós-independência foi francamente favorecida por um clima sociopolítico que percebia a inclusão – académica e profissional – de pessoas cegas enquanto um desígnio particularmente simbólico no quadro de uma nova ordem social.

2.3 Tempos de Tribulação

A perspectiva, acima oferecida, localizada na dinâmica do Instituto e dos alunos cegos que dele procederam compõe um retrato necessariamente incompleto: é um retrato esvaziado dos condicionantes que marcaram a envolvimento social, económica e política. Esses condicionantes resultam sobretudo de dois fatores, concomitantes mas não inteiramente sobreponíveis: a grave crise económica que se seguiu à independência, e a guerra que haveria de durar de 1976 a 1992. Na última década de ocupação colonial, a economia moçambicana, não obstante a matricial subalternidade ante os imperativos da metrópole e ante os imperativos capitalistas da economia regional (África do Sul e Rodésia), desenvolveu-se crescentemente no sentido da satisfação das necessidades internas. Nos últimos tempos da ocupação colonial o centralismo da metrópole, ferreamente defendido pelo Estado Novo, foi sendo atenuado com a criação de universidades, com o investimento em infraestruturas, com a crescente liberdade comercial entre as “províncias ultramarinas”, etc. Essa viragem a favor de uma dose de autonomização económica foi bastante significativa no setor industrial:

A expansão da produção virada para o mercado interno foi direccionada principalmente a bens de consumo. Desenvolveram-se, nesse período, as indústrias de moagem de trigo, de produção de pão, de descasque de arroz, de sapatos, de vestuário, de mobiliário, papel e tipografias, de cimento, pregos e outros produtos metálicos, de construção de máquinas e alfaias agrícolas e de reparação

de automóveis. Em 1973, com apenas 2% da população de África, Moçambique contribuía com quatro por cento da produção industrial total do continente.” (Francisco, 2003: 149).

Contra a ideia de que Moçambique foi deixado num completo estado de atraso, este diagnóstico relativamente lisonjeiro da conjuntura económica legada pelo colonialismo português é partilhado por Malyn Newitt (2002: 188), autor que descreve uma economia relativamente diversificada com capacidade de exportação, uma rede de energia hidroelétrica, e uma ampla série de indústrias. No entanto, como refere António Francisco (2003), essa perspetiva, para além de colocar em segundo plano as flagrantes situações de desigualdade, exclusão e injustiça que a população negra vivenciou par a par com os números redondos da economia, confere também uma ideia ilusória do que pudesse ser a sustentabilidade desta estrutura económica após a independência. Além de os benefícios mais elementares da economia nunca terem chegado ao grosso da população negra, eles nunca foram dirigidos para uma qualificação desta e tampouco se articularam com a formação de uma burguesia nacional. Ademais, “[a]s elites emergentes da fase final do período colonial, potenciais substitutos dos portugueses na administração, foram, na maior parte dos casos, marginalizadas por serem consideradas aliadas do colonialismo” (Mosca, 1999: 73). O impacto do êxodo da população branca tem a ver, por um lado, com a deliberada exclusão da população negra no que à qualificação diz respeito e – a outra face da mesma moeda – com o facto de Moçambique se poder classificar como uma colonização de povoamento (Castelo, 2007)¹⁸. Ou seja, a instalação de populações brancas permitiu que a administração pública, empresas e serviços operassem vedando os lugares qualificados à população negra¹⁹.

¹⁸ Cláudia Castelo (2007) propõe a distinção entre três formas de colonização, três tipos ideais na leitura da ocupação colonial entre o XV e XX: os entrepostos comerciais ou militares (“o caso do Império Comercial Português do Oriente ou das bases navais britânicas”); as colónias de exploração (“geralmente situadas nos trópicos, caracterizadas pela presença apenas temporária de um pequeno número de elementos do país colonizador, para conduzir negócios, enquadrar os trabalhadores indígenas, prover à administração e à defesa”); e as colónias de povoamento (“habitadas pela população indígena, por migrantes temporários e por colonos que escolheram ali fixar-se definitivamente). Nesse sentido, Angola e Moçambique foram das poucas colónias de povoamento que se estabeleceram em África; as outras foram: a África do Sul (desde meados do século XVII), a Argélia (desde 1830), a Rodésia do Sul e o Quénia (desde finais do século XIX) (Castelo, 2007: 21).

¹⁹ Exceção feita aos “assimilados”. No entanto, além de os “assimilados” não beneficiarem das mesmas compensas salariais e simbólicas dos seus companheiros de profissão brancos, a

Convém frisar que o êxodo massivo da população de origem familiar europeia e asiática (indianos e chineses) não foi instigado explicitamente por uma discursividade de retaliação da parte dos poderes revolucionários; bem ao contrário, nos seus discursos a FRELIMO procurou frequentemente demarcar o povo português do sistema colonial de exploração²⁰. Disso representativo é o discurso de Samora Machel, a 20 de setembro de 1974, aquando da tomada de posse do governo de transição – presidido por Joaquim Chissano – que resultou do “Acordo de Lusaka”:

A primeira palavra que lhes queremos transmitir (aos brancos) é uma palavra de tranquilidade e de confiança ... todos aqueles que vivem do seu trabalho honesto, e que sabemos constituir a esmagadora maioria da população branca têm uma contribuição positiva a dar à reconstrução nacional do nosso país (Machel *apud* Rita-Ferreira, 1988: 136).

Após os eventos sangrentos de 21 de outubro, em que se opuseram militares dos Comandos portugueses – numa atitude à revelia da cadeia de comando do exército – com elementos armados da FRELIMO, o Primeiro-Ministro, Joaquim Chissano, haveria de serenar os ânimos, sublinhando a importância da permanência das populações brancas:

O fenómeno de abandono que se está a verificar é perfeitamente irracional; ... professores, médicos, engenheiros ... muito egoisticamente saíram de Moçambique e saíram sem fundamento. Se as populações brancas se não organizarem por forma a poderem viver aqui em Moçambique, entrosadas com as populações africanas, terão que sair. O que é um tremendo prejuízo; um atraso de muitos anos (Chissano, *apud* Rita-Ferreira, 1988: 136).

obtenção desse estatuto era de tal modo complexo e burocrático que em 1961, altura em que o decreto-lei n.º 43893 revoga o “Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique”, alargando a cidadania a todos os habitantes dessas “províncias”, menos de 0,5% dos moçambicanos negros detinham o estatuto de assimilados (Castelo, 2007: 295).

²⁰ O entendimento mais aprofundado das dinâmicas que se seguiram à independência de Moçambique – dos conflitos latentes, das guerras perpetuadas, e dos processos de reintegração dos soldados africanos que lutaram pelo exército português – tem sido amplamente desenvolvido nas discussões e debates suscitados no âmbito de alguns projectos de investigação desenvolvidos no Centro de Estudos Sociais. Refiro-me, com especial ênfase, ao projeto “Os Comprometidos’: questionando o futuro do passado em Moçambique” (PTDC/AFR/103057/2008), coordenado por Maria Paula Menseses.

No fundo, as palavras de Joaquim Chissano tanto pressentem como antecipam a depressão que se abateria na atividade produtiva após o êxodo massivo das populações brancas:

Imediatamente após a independência, o êxodo generalizado de trabalhadores e técnicos portugueses especializados, assim como muitos gestores de empresas, afectaram gravemente a continuidade da produção industrial. As médias e as pequenas empresas interromperam também a sua produção por falta de pessoal, por sabotagem ou por falta de equipamento. (...) As indústrias de transformação alimentar ligadas às cidades também se ressentiram de falta de matérias-primas originárias dos colonatos e empresas agrícolas entretanto desactivadas pelo êxodo dos seus proprietários e pela falta de recuperação posterior por parte quer do sector estatal agrícola, quer por parte das cooperativas que as ocuparam (Casal, 1996: 162).

Do mesmo modo, conferindo especial ênfase nas ações de “sabotagem”, o III Congresso da FRELIMO, realizado em 1977, refletia nos seguintes termos sobre os fortes reveses que se abateram sobre o setor industrial:

As fábricas sofreram de forma particular os efeitos da sabotagem económica. Máquinas roubadas e destruídas, máquinas paradas por falta de peças (...), não renovação de equipamentos industriais, falta de sobressalentes, não renovação de equipamentos industriais, de equipamento das empresas, o desaparecimento de livros de contabilidade, a saída de técnicos estrangeiros. Pesou ainda a acção desmobilizadora e desorganizadora empreendida pelas gerências capitalistas antes de abandonarem as empresas, assim como a acção de sabotagem, indisciplina, divisão e corrupção da classe operária, desenvolvida pelos agentes da reacção camuflada nas empresas (FRELIMO *apud* Rita-Ferreira, 1988: 154).

Nos dois anos após a independência viveu-se, pois, uma situação em que a partida de recursos humanos qualificados, partida do investimento, carência no abastecimento de matérias-primas, situações de sabotagem, e saída ilegal de capitais muito contribuíram para o colapso produtivo. No entanto, este cenário, que em muito já estava determinado por condições inerentes à estrutura colonial – um quadro em que a eliminação do sistema colonial conduziu à destruição do sistema de mercado capitalista existente –, não teve por contraponto a emergência de uma racionalidade de índole socialista que se tivesse mostrado particularmente bem sucedida na construção de uma alternativa que assegurasse a viabilidade dos setores produtivos:

Uma fraca capacidade de gestão por parte do Estado, aliada a erros de estratégia na agricultura, indústria e comércio, levaram não só ao endividamento do Estado como também a uma crise de produção alimentar (Santos e Silva, 2004: 21)

Por via de uma série de projetos que se encontravam incluídos no plano centralista que organizou a economia no período pós-independência, foi sendo reiterada uma situação em que “as opções e as decisões políticas foram muitas vezes assumidas sem consideração pelos aspetos técnicos, económicos e sociológicos” (Mosca, 1999: 85). Conforme pudemos ilustrar de passagem na alusão aos planos para a construção de um novo Instituto para deficientes visuais na Gorongosa, a verdade é que o Estado-FRELIMO, não obstante as muitas adversidades, enveredou frequentemente por soluções voluntaristas, decididas por preceitos ideológicos a despeito de uma ponderação capaz de descer aos imperativos dos detalhes e minudências técnicas. Por outro lado, conforme refere Malyn Newitt (2002: 202, 207), a ambição de um planeamento centralizado e centralista, além de herdar muito do torpor provocado pela malha burocrática da administração do Estado colonial, confrontou-se com a falta de pessoal qualificado (devida à partida dos quadros portugueses), e com uma confiança ilimitada nos dogmas modernistas investidos de uma experimentação político-ideológica sobre a tábua rasa a que a realidade das populações foi reduzida. O governo revolucionário ancorou-se a

[u]m discurso que não reconhecia às populações rurais uma existência social, a não ser em termos de sobrevivências arcaicas, incômodas e vergonhosas, efeito da inércia das “mentalidades”, obstáculos votados ao desaparecimento com a criação do “homem novo” (Geffray, 1991: 16).

Um elemento sumamente importante na recapitulação dos fatores de desestruturação do tecido produtivo foi a massiva redistribuição da população rural ocorrida após a independência. Ao preconizar que a população rural deveria passar de uma lógica tradicional de povoamento disperso para um agrupamento em aldeias comunais – estratégia que visava ordenar a população, concentrar recursos, e sistematizar a produção agrícola em cooperativas e empresas estatais – a FRELIMO conduziu a reestruturações massivas cujas consequências não deixaram de se fazer sentir também nos modos ancestrais de subsistência:

a produção familiar, assente em bases materiais rudimentares e naturalmente instáveis, foi sempre um setor de extrema fragilidade. Com a implantação das aldeias comunais desencadeou-se um conjunto de disfunções e desequilíbrios

entre as diferentes componentes do sistema agrário tradicional, e o que era a fragilidade calculada e prevista pelas populações transformou-se rapidamente numa rutura no seio das economias de subsistência, pondo seriamente em risco a própria produção (Casal, 1996: 216).

As aldeias comunais mostraram ser um expediente eficaz para o controlo administrativo da população rural; na verdade, conforme refere Christian Geffray (1991: 21), este foi provavelmente o único efeito positivo para o Estado que o implementou. O facto é que a sua aplicação massiva e uniforme sobre realidades heterogéneas, pontuadas por singularidades e dinâmicas próprias, teve consequências bem mais sérias no modo como violentou os modos de vida e os modos de subsistência:

De Norte a Sul do país (do Rovuma ao Maputo), independentemente dos sistemas sociais, da sua história, quer se tratasse de agricultores, de caçadores, de pescadores, de produtores de sorgo, de mandioca, de milho, de amendoim ou de algodão, de proprietários de coqueiros, de citrinos ou de cajueiros, de regiões de grande migração, de forte produção mercantil, de zonas afastadas ou de áreas próximas de centros urbanos, todos os habitantes das regiões rurais, ou seja mais de 80% dos treze milhões de moçambicanos, deveriam acabar por deixar as suas casas para se juntarem nas aldeias. Deveriam depois abandonar progressivamente as suas antigas terras, propriedades e prerrogativas familiares ou individuais para se dedicarem aos trabalhos colectivos nos campos da cooperativa de produção, no quadro de uma organização do trabalho mais eficaz e fraternal (Geffray, 1991: 15).

Sem que possamos negligenciar o forte investimento que o governo revolucionário fez na saúde e na educação, bem como a genuinidade dos seus propósitos redistributivos anticapitalistas, a verdade é que os indicadores económicos de 1985, 10 anos após a independência, expressam bem o estado de rutura a que se havia chegado. Revelam, por exemplo, que em termos de bens alimentares a produção local só satisfazia 10% das necessidades ou que a indústria não operava a mais do que 20-40% da capacidade instalada (Francisco, 2003: 160).

Este retrato do colapso permite perceber, por exemplo, porque é que muitos dos alunos do Instituto diligentemente colocados na indústria – sobretudo nas zonas da Beira e em Maputo onde estava instalada 70% da produção industrial – foram progressivamente sendo atirados para o desemprego. Na verdade, os que não viram as suas situações profissionais capitular no período socialista,

dificilmente resistiram ao golpe de misericórdia que, após a adesão às instituições de Breton Woods – onde se substanciou a viragem capitalista de Moçambique – o Plano de Ajustamento Estrutural (ou Plano de Reabilitação Económica), iniciado em 1987, acabaria por ser dado em alguns setores tradicionais de produção industrial. O Plano de Reabilitação Económica conduziu a uma “massiva desvalorização da moeda nacional, o metical, à redução de subsídios para vários serviços sociais, à restauração dos mercados, à eliminação do controle de preços e às privatizações” (Santos e Silva, 2004: 21). Conforme refletia António Francisco, em 2003, após mais de uma década de reestruturação económica, não obstante indicadores positivos como o crescimento económico positivo, a estabilidade política e o otimismo do mercado, Moçambique subsiste tendo mais de metade da população a viver em situação de pobreza absoluta (Francisco, 2003: 173-174).

Mas não só a guerra civil haveria de se alistar no cúmulo causal da situação de rutura que se seguiria à independência. Como se os fatores sociais e políticos não constituíssem *per se* desafio bastante no rol de dificuldades a que a sociedade moçambicana teve que fazer face, também as calamidades naturais haveriam de ocupar um lugar importante. De facto, periódica e crescentemente, ciclones, cheias e secas têm roubado cada vez mais vidas e bens, além de que vêm constituindo um entrave ao crescimento e estabilização do país (Coelho, 2004: 71-72). Em 1977 e 1978 ocorreram cheias de dimensão significativa no rio Limpopo e no rio Zambeze, e os anos entre 1981 e 1984 foram marcados por seca rigorosa. Sobretudo no meio rural, onde reside a esmagadora maioria da população, esta instabilidade climática, aliada aos demais elementos sociopolíticos (onde naturalmente se inclui a Guerra dos 16 anos) não pôde deixar de contribuir para densificar um panorama desastroso:

A combinação dos efeitos da guerra e da seca, agravando os efeitos do processo de socialização do campo, acabou por desarticular completamente o mundo rural moçambicano, criando uma situação estruturante altamente negativa que haveria de durar mais de uma década. Os efeitos na economia foram naturalmente catastróficos, agravados pela deterioração acentuada dos termos de troca no mercado internacional. Em resultado, o país tornou-se pela primeira vez, a partir de 1983, importador de alimentos, assim como importante recipiente da ajuda alimentar (Coelho, 2004: 51-52).

Na verdade, como bem explica Borges Coelho (2004), a população rural moçambicana tem experimentado acrescidas condições de vulnerabilidade perante as calamidades naturais. Historicamente, sucessivas intervenções

exógenas às suas lógicas de cultura familiar e povoamento disperso têm atuado para romper o equilíbrio frágil que liga as comunidades aos seus habitats e meios de subsistência. A agricultura de sequeiro (a que é esmagadoramente praticada na agricultura familiar), na medida em que depende largamente das condições de pluviosidade e de fertilidade dos solos, carece de uma enorme atenção e capacidade de leitura quanto às variações climáticas. Situação tão mais verdadeira quanto as comunidades possam tirar partido de conhecimentos que foram sendo passados de geração e geração, conhecimentos que se fundam numa intimidade com as condições e variações que afetam um contexto local particular.

Já o Estado Colonial havia empreendido, também, processos massivos de reordenamento populacional. Primeiro com objetivos político-administrativos e como forma de dirigir o trabalho rural aos seus interesses económicos; depois, mais tarde, no contexto da Guerra Colonial/Guerra de Libertação, foram os aldeamentos a cumprir o desígnio político-militar da resistência armada da FRELIMO. Como refere Borges Coelho,

todos estes processos consistiram na transferência e concentração de populações em unidades maiores, que desarticularam as comunidades e lhes retiraram a sua arma estratégica mais fundamental na resposta aos desastres climáticos: a ligação ao território e o ordenamento disperso. A concentração da população em aglomerados maiores e localizados segundo critérios exteriores às próprias comunidades, significou uma síndrome induzida de sobrepopulação, tornando a terra mais escassa e o acesso a ela mais difícil e distante (normalizando e reduzindo a extensão dos campos de cultura), fazendo a água mais rara, reduzindo e sobrecarregando os pastos (ibidem: 65).

Longe de estancar a alienação das populações dos seus modos ancestrais de subsistência, a independência marca, pois, o início de um tempo de convulsões com um impacto desestruturante ainda maior. Ainda seguindo Borges Coelho, com a independência agudizaram-se os processos disruptivos de desenraizamento e concentração das populações. Em causa estão, por um lado, as já referidas aldeias comunais, projeto cuja consecução acarretou um reordenamento populacional com um alcance sem precedentes. Por outro lado, viveram-se 16 anos de uma guerra civil cujo efeito devastador dificilmente poderia ser sobreavaliado. Falamos de uma guerra que

operou o mais gigantesco processo de deslocamento populacional ocorrido em Moçambique, afectando cerca de 40% da população entre refugiados nos

países vizinhos e deslocados internos para as cidades e regiões mais seguras, completando o processo de ruptura das comunidades com os seus territórios (ibidem: 70).

A guerra que opôs a FRELIMO à RENAMO começou a ganhar contornos inequívocos a partir de 1976 e haveria de durar 16 dolorosos anos até ao Acordo Geral de Paz, assinado em 1992. Na génese deste conflito armado esteve a “ousadia solidária” com que o governo FRELIMO apoiou as causas libertárias da Rodésia e da África do Sul, países que então estavam submetidos ao jugo de regimes colonialistas e profundamente racistas. A compreensão da dita Guerra Civil não é separável do lugar que a Guerra Colonial portuguesa assumiu enquanto parte de um conflito regional – a luta contra o alastramento das independências negras na África Austral -, e parte de um conflito de âmbito global – aquilo que muitos consideram ter sido um “subsistema” da Guerra Fria na África Austral. O apoio da Rodésia e da África do Sul nas frentes da Guerra em Angola e Moçambique é um facto que se foi adensando até ao final da Guerra. Iniludível prova disso mesmo é a recente investigação que vem sendo realizada em torno do “Exercício Alcora”, uma aliança, nunca publicamente reconhecida, que Portugal estabeleceu com a África do Sul e com a Rodésia durante a Guerra Colonial (cf. Souto, 2007; Guardiola, 2009; Afonso e Gomes, 2010)²¹. Esta aliança, que começou a ser formalizada e engendrada em 1968, definiu a participação da Rodésia e da África do Sul na Guerra colonial com armamento, apoio logístico, formação e com a criação de uma tropa móvel comum aos três países. Em 1974, quando o 25 de Abril vem baralhar os termos do jogo, e quando a aliança se preparava para ser publicamente anunciada, caminhava-se para uma estratégia militar comum sob comando da África do Sul, onde, aliás, se situaria o Quartel-general. Assim, o “Exercício Alcora” permite desenhar com mais rigor as linhas de continuidade entre a Guerra Colonial e o papel da Rodésia e da África do Sul numa “ordem pós-colonial violenta” em Angola e Moçambique (Coelho, 2003).

²¹ Tanto a existência do “Exercício Alcora” como os seus contornos e implicações, constituem dados históricos que só muito recentemente tem recebido atenção para a compreensão da Guerra Colonial/Guerra de Libertação, bem como para a compreensão dos conflitos que nas décadas seguintes grassaram na África Austral. Neste particular cabe referir o trabalho de investigação e divulgação que vem sendo desenvolvido no Centro de Estudos Sociais no âmbito do projecto “Alianças secretas e mapas imaginados: a Guerra Colonial Portuguesa no xadrez da África Austral” (PTDC/AFR/121404/2010), coordenado por Maria Paula Meneses.

A Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO) foi criada pelos serviços secretos da Rodésia com o propósito de estancar as ideias negro-independentistas na região²², de combater o apoio que o governo moçambicano prestava à ZANU (Zimbabwe African Peoples Union) e como represália ao fecho das fronteiras imposto por Moçambique²³ – naquilo que foi um rigoroso cumprimento das sanções económicas que a ONU havia decretado sobre a Rodésia. Na formação desta organização guerrilheira, os serviços secretos do regime de Ian Smith contaram com o apoio dos colonos portugueses que se tinham refugiado na Rodésia após a independência de Moçambique. Tiraram partido, ainda, dos dissidentes da FRELIMO e dos soldados africanos que anteriormente tinham estado envolvidos na Guerra Colonial do lado português:

As primeiras operações importantes em território moçambicano tiveram lugar em 1977. As ações de terror desencadeadas nessa altura, por vezes com o apoio direto dos helicópteros do exército rodesiano, foram sem dúvida alguma obra de um apêndice mercenário da burguesia racista de Salisbury [capital da Rodésia] em colaboração com os elementos mais decididos e exaltados dos meios coloniais expulsos de Moçambique (Geffray, 1991: 12).

Nesse sentido, a guerra de desestabilização que lavrou em Moçambique nasce com uma conspícua compleição de agressão externa que, aliás, sempre definiu a base de sustentação da RENAMO enquanto movimento armado. Isto, claro, sem negligenciar o apoio popular que a RENAMO haveria de obter na sociedade rural moçambicana por razões que, como Christian Geffray (1991) celebrenemente demonstrou, muito se prendem com os processos de marginalização a que o Estado-FRELIMO votou as autoridades tradicionais, tidas como cúmplices do regime colonial, bem como à capitalização do desagrado fomentado por muitas políticas que a FRELIMO coercivamente impôs no mundo rural²⁴. Após a

²² Conforme o admitiu o chefe dos serviços secretos da Rodésia nesse período, Ken Flower, num livro publicado em 1973.

²³ Uma medida de forte impacto, sobretudo pela importância estratégica que o corredor da Beira detinha para a economia da Rodésia e detém hoje para o Zimbabwe como via de acesso ao mar. O corredor da Beira “integra o Porto da Beira, com capacidade para 7,5 milhões de toneladas por ano; um oleoduto de 317 km entre a Beira e o Zimbabwe; e duas redes rodoviárias principais para o Zimbabwe e para a Província de Tete” (Francisco, 2003: 144).

²⁴ *Vide* Fernando Florêncio (2002) para uma análise do papel desempenhado pela obra de Christian Geffrey na compreensão das dinâmicas sociais que se articularam com a guerra civil.

Independência do Zimbábwe, o suporte ao esforço de guerra da RENAMO deslocar-se-ia para a África do Sul e iria perdurar mesmo após a assinatura do acordo de Nkomati, em 1984.

Nesse documento estabeleceu-se um compromisso mútuo segundo o qual o Governo moçambicano deixaria de apoiar o ANC e em contrapartida a África do Sul cessaria o seu apoio à RENAMO. O incumprimento da África do Sul sustentou a perpetuação de uma guerra assaz destrutiva que, mais intensamente a partir de 1980, foi caracterizada por invulgares níveis de violência. Disso mesmo pude ter exata noção por via dos testemunhos que ao longo da estadia em Moçambique me foram sendo confiados, situações de inaudito terror e impiedade sobre as populações que, particularmente no *modus operandi* da RENAMO, se instituíam mais como regra do que exceção. Um cenário que, às páginas tantas, Van Dis ilustra com acuidade:

Todos falam aqui de «situação» e não de guerra. Porque oficialmente não existe inimigo. Da mesma forma que se fala de bandidos quando se quer dizer Renamo e se reduz ataque a «confusão». Eufemismos para uma das guerras mais cruéis do nosso século. Milhares de crianças viram os pais morrer diante dos seus próprios olhos, centenas de crianças foram cozidas vivas diante dos pais. As cabeças dos velhos são usadas como bancos pelos bandidos, os camponeses mais renitentes são pregados aos troncos de árvore (Dis, 1998: 47).

Certo dia uma funcionária do instituto (fazia limpeza e pernoitava algumas noites como vigilante), ao contar-me um pouco da sua história, numa conversa que ia vaga, aproximou-se dos tempos da guerra. Ela é de origem Ndau²⁵, o grupo étnico que largamente ocupou as estruturas de poder da RENAMO, que emprestou à RENAMO a sua mitologia histórica de resistência contra os grupos do Sul, assim como a sua conhecida (tanto quanto temida) capacidade de “ressuscitar” espíritos poderosos em busca de vingança e proteção (cf. Honwana, 2003). No entanto, pelo facto de o marido (também ele Ndau) ter a profissão de professor, o que fazia com que fosse visto pela RENAMO como um elemento da propaganda FRELIMO, o casal começou a sofrer fortes ameaças dos guerrilheiros da RENAMO. Estas ameaças redundaram na colocação

²⁵ “Os Ndau pertencem à grande família linguística Shona-Caranga, com origem no atual Zimbábwe. Em Moçambique ocupam uma faixa geográfica horizontal que cobre toda a zona central do país, sendo, grosso modo, o rio Save o limite sul e o rio Búzi o limite norte” (Florêncio, 2005: 80).

de uma mina no local de passagem entre a sala de aula e a casa de banho: ao pisá-la o marido acabaria por ficar sem uma perna. Contou-me ainda episódios macabros que testemunhou. Juntamente com outros elementos da população que também foram obrigados a assistir, viu, por exemplo, uma mãe ser obrigada a pilar o seu filho recém-nascido ao som de batuques; teve contacto com inúmeros casos de violação ou com situações tão trivializadas como aquelas em que os guerrilheiros da RENAMO “abriam” as barrigas às mulheres para verem se estariam grávidas.

A presença da guerra é uma constante nas muitas histórias de vida que recolhi nas diversas províncias de Moçambique. Ela “aparece” na morte de familiares, aparece nas deslocações pelas quais se foi fugindo do conflito, aparece na cegueira ou noutras deficiências causadas pelas armas, aparece enquanto quadro de fundo das memórias de um tempo, aparece enquanto incessante ruído nas memórias de “meninice”, etc. O alcance destrutivo da guerra civil no tecido social moçambicano está tão presente nos testemunhos daqueles que a experimentaram, no trânsito invadido das subjetividades, diria, como nos números que descrevem as marcas da sua passagem. Além de uma cifra de mortos que algumas estimativas fazem ascender a um milhão, calcula-se que a guerra tenha provocado cerca de 4 milhões de deslocados no interior de Moçambique e um milhão e meio de refugiados nos países vizinhos. Este processo teve também o efeito de desestruturar o espaço rural. Levou a uma tal reconfiguração das populações e dos seus modos de vida que, de facto, como refere Borges Coelho (2003: 199) para se referir aos ex-combatentes, a própria ideia de um regresso a casa ficou, muitas vezes, sem ter por onde. Uma das “linhas de fuga” provocadas pela guerra desenhou uma intensíssima peugada desde os espaços rurais até aos centros urbanos, cujas áreas periféricas, populadas que foram pelos deserdados do mundo rural, se alargaram dramaticamente.

Para que possamos ter uma ideia, enquanto em 1975 a cidade de Maputo tinha 500 mil habitantes, no final dos anos 80 contava já com 1,2 milhões (Mosca, 1999: 153). Este fenómeno, com diferentes intensidades, foi vivido nas outras urbes – capitais de província e de distrito. Do mesmo modo, a análise comparativa dos censos de 1980 e de 1997 permite perceber o crescimento assimétrico da população quando se contrapõe o meio rural, onde a população aumentou 9,2%, com o meio urbano, onde a população aumentou 187,6%.²⁶.

²⁶ Fonte: <http://www.ine.gov.mz>; acedido em 2008.

Estes dados são muito o reflexo do massivo movimento migratório que se deu, a caminho das cidades, no tempo que separa os dois censos.

No somatório dos efeitos da guerra há que contar com os danos provocados pela destruição de infraestruturas, um instrumento de desestabilização que foi deliberada e sistematicamente usado pela RENAMO. Como se pode supor, este expediente bélico não poderia ter deixado de ter um forte efeito sobre a atividade económica e sobre o bem-estar das populações. É ainda de referir as duradouras mazelas inseminadas a longo prazo, ora no território moçambicano (por exemplo, as minas antipessoal que continuariam a fazer vítimas depois de silenciadas as armas), ora nos corpos dos moçambicanos (por exemplo, as muitas pessoas que adquiriram deficiências no decorrer da guerra). Ademais, o esforço de guerra, ao longo de década e meia, subtraiu importantes meios que doutro modo poderiam ter sido canalizados para a prosperidade do país²⁷.

Já em plena volta de retorno à Ponta Gêa e ao Instituto, percutidas que foram as condições estruturais que marcam o período de transição desde a independência até ao início da década de 1990, convém que nos detenhamos no retrato calamitoso que deste tempo se pode fazer sobre a Cidade da Beira.

José Tole, após terminar a 12.^a classe em 1986, sempre residindo no Instituto, rumou a Portugal onde realizou a licenciatura e concluiu o mestrado em Sociologia. Regressou em 1995 e pôde testemunhar, com a distância de 9 anos, a devastação em que veio encontrar a Beira:

Quando cheguei, a Beira realmente estava nos escombros, foi uma das cidades muito afetadas pela guerra. É preciso lembrar que desde os anos 92, 93 por aí, a Beira deixou de ter corrente elétrica sistematicamente, e isto afetou muito o desenvolvimento, a própria instabilidade das indústrias, etc. Ora isto ficou completamente arruinado, não tinha nada! (José Tole, entrevista pessoal, Beira).

No mesmo sentido, Malyn Newitt descreve do seguinte modo a situação de desgoverno e destruição em que a guerra deixou o país e a Beira:

Após 1986 a RENAMO começou a controlar consideráveis áreas de território em Manica e Sofala bem como nas províncias, no Norte, da Zambézia e Nampula. Pelo fim da década o governo da FRELIMO conseguia exercer autoridade

²⁷ A título ilustrativo, refira-se que em 1986 e 1986 os gastos com a defesa representavam respetivamente 33,5% e 29% das despesas públicas (Comissão Nacional do Plano *apud* Mosca, 1999: 149)

nas mais importantes cidades costeiras e numa ou duas cidades de guarnição no interior, enquanto as suas ligações eram mantidas largamente pelo ar. Enquanto governo, tinha deixado de funcionar fora da capital, que de algum modo permaneceu como um oásis de relativa calma rodeado de banditismo e devastação. Mesmo as ligações por estrada e ferrovia para a África do Sul, apenas a 50 milhas de distância, eram inseguras. *A segunda cidade, a Beira, era largamente uma ruína, a sua vida económica tinha cessado e os refugiados e invasores ocupavam os edifícios vazios.* Campos de refugiados lotados amontoavam-se junto à relativa segurança de outras cidades costeiras. Algumas áreas da zona rural estavam nominalmente sob controlo do governo, mas os campos só podiam ser lavrados sob guarda durante o dia e as aldeias eram abandonadas à noite, altura em que os seus habitantes caminhavam longas distâncias para o abrigo das cidades. A maioria dos serviços governamentais deixaram de poder ser providos de todo, as receitas não podiam ser coletadas e o exército não podia ser pago com regularidade. Recrutados rebeldes, nalguns casos pior armados do que os seus oponentes da RENAMO, começaram a agir, eles próprios, como bandidos roubando comida dos camponeses que deveriam defender e começaram a envolver-se em negócios ilegais (Newitt, 2002: 218-219; minha ênfase; minha tradução).

Apesar de a Cidade da Beira ter constituído um refúgio para muitos dos que viram as suas vidas espoliadas pela guerra, os efeitos da sobrepopulação e da destruição de infraestruturas fizeram-se sentir com acuidade crescente até ao fim do conflito: basta referir que houve anos que a cidade esteve sem abastecimento elétrico. Van Dis oferece um retrato instrutivo do que poderia esperar quem passasse pela Beira nos anos da guerra:

Os bandidos destruíram as centrais elétricas e, sem eletricidade, não há água, porque as bombas ficam paradas. É certo que a Beira dispõe de um gerador, mas quando as autoridades anunciaram que a corrente ia voltar uma hora toda a gente se lembrou de puxar o autoclismo ao mesmo tempo, os canos não aguentaram e rebentaram. A cidade está construída sobre pântanos e o nível das águas é alto. Os esgotos poluíram o lençol freático e alastraram as epidemias. (...) Já perto da Beira fica a cidade de Caniço, uma cidade de deslocados construída em terrenos pantanosos. Aqui é grande a mortalidade em consequência da malária. Em breve quando os rios galgarem as margens, os deslocados mudar-se-ão para os telhados (Dis, 1998: 39, 42).

Seja para apreender as incidências que afligiram a Beira, seja para compreender os processos em curso pelo país, a recapitulação das condições estruturais que marcaram o período de transição em Moçambique cumpre o propósito de pôr o Instituto em contexto. Ficamos, portanto, com um retrato da conjuntura que se seguiu à independência e cujos princípios fundadores seriam revertidos em dois momentos: 1) o Estado socialista, projetado pela FRELIMO, daria lugar a uma reestruturação capitalista que se substanciou: no abandono do marxismo-leninismo no IV Congresso da FRELIMO, em 1984; na adesão às Instituições de Breton Woods (Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional), em 1984; e na introdução do Plano de Reabilitação Económica em 1987; 2) o Acordo Geral de Paz assinado a 4 de outubro de 1992, em Roma, e que poria fim a uma longa guerra.

Com as primeiras eleições multipartidárias em 1994, institui-se a democracia representativa onde a FRELIMO tem sido sempre reconduzida no governo. Em democracia tem-se vivido um tempo de paz e estabilidade política e de crescimento económico. No entanto, permanece uma situação em que mais de metade da população vive em condições de pobreza absoluta, em que existe um endividamento externo várias vezes maior que o PIB, em que o montante do Orçamento de Estado é subsidiado em metade do seu valor pelos doadores internacionais, e em que os índices de desenvolvimento são dos mais baixos do mundo. Na última década, de forma crescente, um outro facto vem assumindo incontornável importância. Refiro-me à pandemia de HIV/SIDA cujas cifras em Moçambique constituem evidente motivo de consternação e alarme. Segundo estimativas da OMS (2006), relativas ao ano de 2005, 16,1% da população adulta [16-49 anos] moçambicana está infetada com o vírus HIV/SIDA. Estes valores tendem a ser mais altos em zonas expostas à mobilidade das populações e à presença de migrantes. Por esta razão, estima-se que Sofala – província em cuja capital residi durante o trabalho de campo – seja das regiões mais afetadas em virtude do corredor da Beira que a atravessa e do trânsito de camionistas que daí resulta (estimativas correntes sugerem que os valores médios naquela província rondarão uma prevalência tão alta como 25% entre a população adulta [16-49 anos]).

Como se poderá supor, o impacto deste quadro epidemiológico ensombra o presente e ameaça o futuro da população moçambicana. Além da mortalidade que provoca, o HIV/SIDA tem implicações indiretas pelas crianças que deixa órfãs, pela desagregação do tecido social em consequência quer de mortes quer da necessidade de cuidados, pela sobrelotação dos já escassos serviços médicos, pelo modo como vulnerabiliza a população economicamente mais ativa, e pelo

modo como fragiliza profissões especializadas e toda uma estrutura de reprodução de saberes.

Dos anos que se seguiram à independência em Moçambique fica aqui um retrato de tempos de tribulação; tempos que, com diversos níveis de vulnerabilidade, irmanaram as histórias de vida de toda uma população à história do Instituto, às histórias dos seus alunos e funcionários e às histórias dos cegos moçambicanos pelo país afora.

O período de sucessivos escolhos por que Moçambique passou teve óbvias repercussões no quotidiano do Instituto:

Foram os anos mais difíceis, tanto para o Instituto como para nós todos, por causa da fome. No internato não havia comida... Em 91 é que terminou a Guerra, só que foram 10 anos muito difíceis. (...) Começou a piorar quando começou a guerra em 81, a guerra da Renamo, a guerra da guerrilha. Já não havia comida, 83 foi o ano da fome. Os alunos ficavam à janela e diziam: “temos fome!” Por causa da guerra, a guerra estava a aquecer muito e era difícil, foram uns anos muito difíceis na década de 80 (Fátima Sequeira, entrevista pessoal, Beira).

Convém lembrar que o Instituto, sob a direção que Raul Honwana, após anos de sucessivo crescimento, atingiu a lotação máxima de 50 alunos no início da década de 1980. Perante o acrescido esforço financeiro implicado na manutenção de 50 alunos internos, mostrava ser insuficiente um orçamento definido à medida da pobreza do país, para mais um país espartilhado pelo rigor dos tempos de guerra e de crise económica. Os constrangimentos estruturais fizeram com que as condições do Instituto se comesçassem a deteriorar a partir de 1981, altura em que os efeitos da guerra vieram paulatinamente pôr fim ao clima de florescimento que, desde 1978, se tinha instalado. Houve, portanto, um curto período de bonança, em que as consequências da guerra passavam ainda à margem da Beira, gerando-se um curto oásis temporal também marcado pelos seguintes dados: pela estabilidade criada com a decisão sobre a continuidade do Instituto e com o arredar da hipótese do “superinstituto” na Gorongosa; pelo empenho e pela experiência tiflológica do diretor nomeado, Raul Honwana; e pelo generoso acolhimento que o Instituto recebeu no seio das preocupações sociais do Estado socialista, enquanto instituição.

Com o “aquecer” da guerra, a década de 80 constitui-se como um período de particular austeridade, apenas mitigada pelo importante contributo da ajuda externa que, sob a forma de alimentos, roupa e outros bens essenciais, ia sendo canalizada para o Instituto:

[*Houve anos um pouco difíceis, os anos da Guerra...?*] Iii! Foram. Muito difíceis. Alguns problemas aconteciam, mas não tanto. Talvez por estarmos aqui na cidade, etc. Porque o PMA [Programa Mundial Alimentar] ajudou o Instituto, desde 1982 até aqui, grandemente. Porque se não fosse isso não sei como seria. Porque o subsídio que se atribui ao Instituto não é suficiente (Júlio, entrevista pessoal, Beira).

O Programa Mundial Alimentar (ou World Food Program) é aqui referido mais como metonímia para referir as muitas agências que durante os anos da guerra prestaram auxílio alimentar, assim mitigando as consequências da fome. Para que se percebam os níveis de dependência atingidos, por alturas da seca de 1991/1992 – seca à qual acresciam os efeitos cumulados da guerra e da crise económica – Moçambique solicitava à comunidade internacional uma ajuda alimentar na ordem das 450 mil toneladas por ano. Em consequência, face ao orçamento insuficiente, as condições de vida do Instituto, sobretudo ao nível alimentar, estavam seriamente vinculadas às provisões que lhe iam sendo endossadas a partir da ajuda internacional. Apesar de não terem ficado imunes à fome que grassou no tempo de guerra, os alunos do Instituto Nacional de Deficientes Visuais viviam, não obstante, mais defendidos do que o grosso da população: por se encontrarem num contexto urbano e pelo facto do Instituto se constituir como um destinatário privilegiado da ajuda alimentar.

Do ponto de vista letivo, ao mesmo tempo que se trivializava a continuidade dos estudos no ensino regular (para além do ensino básico ministrado no próprio Instituto), a escassez de recursos e o número de alunos levou a que algumas valências profissionalizantes se fossem perdendo. Em 1981 inicia-se uma relação entre a rádio e a divulgação das questões relacionadas com a cegueira, que haveria de perdurar. O mais célebre representante e o artífice herdeiro dessa relação, Mohammad Shariff, conta como tudo se iniciou pela mão de Raul Honwana:

Esse espaço [radiofónico] começa em 1981 quando a ONU decretou o ano de 81 o ano internacional do deficiente. Na altura o Dr. Raul Honwana reuniu-se com a rádio e criou este programa. E chamava-se “Deficiência e Sociedade”. Em 84 o programa parou, voltou a ressurgir em 89, depois em 89 – isto na rádio Moçambique – depois em 89 parou porque disseram que se tinha que parar (entrevista pessoal, Mohammad Shariff).

O programa “Deficiência e Sociedade” constitui-se pela mão de Raul Honwana como um espaço de divulgação e debate de questões ligadas à cegueira e à deficiência em geral. Para a realização deste programa com assinalável alcance social, Raul Honwana montou uma equipa que contava com a colaboração de vários alunos. Por esse meio, muitas pessoas tomaram conhecimento da existência de uma escola onde era possível instruir alunos e foram sendo familiarizadas com mensagens de prevenção e sensibilização em relação à deficiência. Por outro lado, foi por essa via que alguns dos alunos puderam conhecer a rádio pela perspectiva de quem a faz acontecer:

De 81 a 85 éramos um grupo, eu o Dr. Isaú e Dr. Diquissone. O que é que acontecia? O Dr. Raul Honwana escrevia os artigos e nós, que na altura éramos rapazes – estávamos a estudar – entrávamos com algumas reportagens, artigos pequenos e apresentávamos o programa. Ele escrevia e nós íamos apresentar. Quando os meus colegas avançaram para Portugal e o Dr. Raul já não estava na Beira, durante algum tempo é que assumi o programa na totalidade. Tinha que produzir e apresentar, e até hoje eu sempre assumi a dianteira do programa (idem).

A rádio não é apenas um meio que, pela desnecessidade da visão, tem especiais afinidades com as pessoas cegas, quer como ouvintes, quer como produtoras. É também o meio de comunicação de massas com maior alcance num país em que o acesso à televisão está reservado a uma ínfima percentagem da população, e o que mais decisivamente chega aos destituídos que constituem o grosso da população.

Após o fim do programa, em 1989, ano até ao qual foi mantido por Mohammad Shariff, a cegueira voltaria à rádio já pela mão da ACAMO, em 1997. A ACAMO persuadiu o seu doador norueguês, a NABP, da importância de um programa de divulgação. Com o financiamento conseguido, o programa foi reativado com o nome “Bengala Branca” já não na Rádio Moçambique, mas na Rádio Miramar, uma rádio local da Beira. Tal facto prendeu-se com os custos excessivos da transmissão na Rádio Moçambique, de alcance nacional. Desse modo, o programa seguiu, com a duração de 30 minutos, na Rádio Miramar, entre 1997 até 2003. Em 2003 o alcance local da Rádio Miramar foi ponderado e foi feito um pedido ao doador norueguês com o objetivo de se colocar o programa na Rádio Moçambique. O doador reconheceu a importância de uma transmissão nacional e, nesse sentido, além de aumentar a verba disponibilizada à ACAMO para a rubrica de “educação pública”, encetou contactos diretos com a Rádio Moçambique de molde a obter um abatimento no preço de transmissão. O acordo conseguido permitiu que a ACAMO dispusesse de um espaço semanal

de 15 minutos à noite, num horário que também é nobre devido às condições de transmissão favoráveis àquela hora:

escolhemos o período da noite porque nessa altura a rádio vai mais longe, repara que falando aqui da Beira o programa é captado em Cabo Delgado a uma distância mais ou menos de 2000 e tal quilómetros. O programa é captado em muitos sítios distantes. Pessoalmente, eu uma vez estive a trabalhar em Niassa, uma província muito distante daqui, e por acaso sintonizei o programa que tinha deixado gravado e num sítio muito longe, quase na fronteira com o Malawi, e ouvia-se (Mohammad Shariff, entrevista pessoal, Beira).

Sendo profissional de rádio desde 1991, Mohammad Shariff empresta ao programa do espaço da ACAMO a sua experiência radiofónica, produzindo e apresentando. Junto da população beirense, que o ouve diariamente através da Rádio Cidade, num programa romântico assaz popular, ressalta igualmente a notoriedade da sua voz como importante mais-valia. A ligação à rádio, nascida em 1981 sob os auspícios do Instituto e continuada com a ACAMO, tem prestado importante contributo na divulgação da questão da cegueira na opinião pública moçambicana, constituindo, igualmente, uma oportunidade de pedagogia pública. O programa “Bengala Branca”, que tive a oportunidade de ouvir várias vezes durante a minha permanência em Moçambique, conta com os seguintes conteúdos:

Temos 3 partes. Temos a parte do trabalho da ACAMO, temos a parte de reportagens com histórias de sucesso e temos a parte de divulgação de informação e sensibilização. E aí falo, por exemplo, de doenças, é preciso ter conhecimento sobre algumas doenças evitáveis, repare que os médicos oftalmologistas dizem que 90% dos casos de cegueira são evitáveis. Então nós temos que trabalhar nesse sentido, dizer por exemplo que quando há uma dor o que se deve fazer. Então nós vamos ter com os médicos e divulgamos as mensagens deles (Mohammad Shariff, entrevista pessoal, Beira).

Data igualmente do início dos anos 1980 a tentativa que podemos hoje reconstituir como um “fracasso predecessor” em relação ao surgimento da ACAMO e, para sermos inteiramente justos, ao associativismo em torno da deficiência em solo moçambicano. Refiro-me à Organização Nacional de Cegos de Moçambique (ONACEMO), um projeto para a criação de uma associação que nunca chegou a concretizar-se. Esta organização foi imaginada por Raul Honwana que, complementarmente ao Instituto *para* pessoas cegas que dirigia, um Instituto estatal vocacionado para a formação, imaginava uma organização *de*

pessoas cegas que pudesse representar os interesses desse grupo populacional. Raul Honwana foi influenciado pela sua passagem por Portugal. Estudando em Lisboa, pôde conhecer a Associação de Cegos Luís Braille e a Liga de Cegos João de Deus, duas das três organizações que em 1989 se uniram para formar a Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal (ACAPO).

Raul Honwana contou com o apoio de Inocêncio Boroma (seu braço direito no Instituto) e de alguns alunos, de forma a elaborar a documentação necessária à legalização da ONACEMO:

[Raul Honwana e Inocêncio Boroma] começaram a amadurecer a ideia de se criar um grupo de pressão a favor dos cegos. Este é que é o embrião da ACAMO. Estes dois é que conceberam pela primeira vez em Moçambique a ideia de coletivismo, a ideia de grupo de pressão a favor dos cegos (Mohammad Shariff, entrevista pessoal, Beira).

No entanto, no quadro do regime marxista-leninista que se vivia em Moçambique não era permitida qualquer associação cuja existência não fosse deferida pelo governo. Na prática só a FRELIMO e as suas organizações satélite podiam ter existência legal. A resposta da FRELIMO foi negativa: “Disseram: ‘em Moçambique só OMM [Organização das Mulheres Moçambicanas] e OJM [Organização dos Jovens Moçambicanos] e FRELIMO, ponto final.” (Mohammad Shariff, entrevista pessoal, Beira). A ONACEMO foi inviabilizada pelo quadro político vigente, contrário à livre associação. No entanto, nas razões invocadas para justificar a recusa contava-se também a ideia de que uma organização só de pessoas cegas iria criar divisão entre as pessoas com deficiência e, portanto, comprometer o espírito de unidade nacional. No final, a ONACEMO não chegaria a constituir-se como uma organização reconhecida pelo sistema legal do Estado e o projeto seria abandonado.

Ainda que frustrado, o projeto da ONACEMO recolhe o mérito de ter sido o primeiro ensaio de uma organização de pessoas com deficiência em Moçambique. Isso mesmo o reitera Fátima Farid, aquela que mais tarde veio a ser a primeira presidente da Associação dos Deficientes de Moçambique:

A primeira tentativa de criação de uma associação de deficientes foi a ONACEMO. Essa tentativa foi chumbada porque prioritariamente era só para cegos. Mas tendo em conta que no país existiam outros tipos de deficiência devido ao momento da unidade nacional, então politicamente foi chumbado o projeto (Entrevista Pessoal, Maputo, minha ênfase).

Em 1989 já se viviam tempos políticos diversos: a FRELIMO havia repudiado o marxismo-leninismo e as relações externas eram já pautadas por uma evidente aproximação ao campo que durante a Guerra Fria era designado pela geografia do Ocidente. Esse quadro mais afeito ao sistema de democracia liberal fomentou sinais de abertura que viriam a permitir a formação da primeira organização de pessoas com deficiência, a Associação dos Deficientes de Moçambique (ADEMO):

Em 1989 houve uma abertura, na altura as coisas começaram a mudar. Nós começamos a dizer aqui que começaram a soprar os ventos da Perestroika em que 1989 houve uma abertura e o governo aceita que se crie uma organização de todos os deficientes. Chamou-se ADEMO. Associação dos Deficientes de Moçambique (Mohammad Shariff, entrevista pessoal, Beira).

Fátima Farid, a presidente e figura de proa da ADEMO desde a sua fundação (nos primeiros 10 anos a ADEMO funcionou em sua casa), contou-me mais detalhadamente como se desenrolou todo o processo. Residente em Maputo, após alguns meses em que congeminou a ideia de uma associação com outras pessoas com deficiência, foi chamada pelo Ministério da Saúde sob cuja alçada estava então o departamento de ação social²⁸:

Éramos três pessoas e queriam saber o que queríamos. Então nesse encontro ficou claro que havia um pequeno movimento e que o próprio governo podia ajudar a fazer crescer esse movimento. Um ou dois meses depois mandaram-nos chamar outra vez para dizerem que o Ministério [da Saúde] tinha conseguido um pequeno fundo da Norad [Norwegian Agency for Development Cooperation] para ajudar a financiar uma deslocação de 4 deficientes mais alguém do Ministério da Saúde para ir connosco. E iríamos a ver a experiências de deficientes nalguns países como no caso da Tanzânia, do Uganda e do Zimbabwe. Fizemos a viagem com a duração de 8 dias em cada um dos países, onde tivemos encontros com as várias organizações, com entidades do governo. Então voltámos e, mais do que nunca, estávamos entusiasmados (Fátima Farid, entrevista pessoal, Maputo,).

A criação da ADEMO, com sede em Maputo – mais exatamente na casa de Fátima Farid, onde funcionou até à construção de edifício próprio, 10 anos depois – forjou uma organização que capitalizando apoio externo, paulatinamente assumiria um papel importante na sociedade civil moçambicana. No que

²⁸ Mais tarde autonomizar-se-ia como Ministério da Mulher e da Ação Social.

respeita à deficiência visual, a repercussão mais direta seria o Departamento de Deficiência Visual criado dentro da ADEMO na delegação de Sofala. Pela existência do Instituto na Beira e pela consequente concentração de pessoas cegas instruídas naquela cidade, a delegação de Sofala foi aquela em que a deficiência visual naturalmente adquiriu maior expressão, contando com alguns elementos que transitariam para a fundação da ACAMO. No entanto, se alguma coisa, o Departamento de Deficiência Visual permitiu aos seus membros perceberem os constrangimentos de não terem uma associação própria:

... nós víamos que essa associação não dava porque quando havia esses convites para seminários da deficiência visual iam deficientes físicos. E também o nosso doador, a NABP [Norwegian Association of the Blind and Partially Sighted], disse: “se vocês querem o apoio da Noruega organizem-se na vossa associação que nós havemos de apoiar” (Fátima Sequeiro, entrevista pessoal, Beira).

A falta de autonomia dentro da ADEMO para se encetar uma agenda mais diretamente ligada à questão da cegueira foi-se constituindo, portanto, como um motivo de relativo desencanto para os que se ligaram ao Departamento de Deficiência Visual da ADEMO. No entanto, o momento fundamental que incitou ao repescar da ideia que havia norteado o projeto da ONACEMO foi a aprovação da lei n.º 8/91, de 18 de julho. Trata-se da lei que regula a associação livre. Surgiu após a Constituição de 1990, um texto que, como refere João Trindade (2003: 114-115), marcado pela reestruturação económica capitalista e pelas mudanças no leste da Europa, poucas semelhanças tem com o texto constitucional de 1975.

Essa abertura instigou a que em finais de 1993 se constituísse um pequeno núcleo com vista à formação da ACAMO. Nele pontuaram Isáú Menezes – já regressado de Portugal, onde fez a licenciatura em Sociologia – e Raul Honwana – já a residir em Maputo, depois de ter abandonado a direção do Instituto. Aliás, Raul Honwana foi responsável pela elaboração dos estatutos, estatutos esses que, inspirados na experiência da congénere portuguesa, foram amplamente decalcados dos da ACAPO²⁹. Em março de 1995, a Assembleia Constituinte sela a criação da ACAMO, um projeto que, desde os tempos da ONACEMO, teve que esperar 15 anos. Os primeiros tempos da ACAMO ilustram de modo cintilante o quanto

²⁹ Os estatutos foram sendo retificados para eliminar algumas incongruências do texto em relação às especificidades do contexto moçambicano. Por exemplo, os estatutos inicialmente contemplavam uma divisão das assembleias regionais entre Norte, Centro e Sul; algo que sendo adequado ao contexto português pouco sentido fazia em Moçambique, onde as províncias constituem um indicador mais estabelecido na divisão territorial.

esta organização surge filialmente ligada ao Instituto criado por Assis Milton. Mas antes de nos determos no cerne dessa ancestralidade importa voltar ao Instituto.

Após dirigir os destinos do Instituto durante 11 anos, Raul Honwana retirou-se em 1986. Rumou a Maputo por razões que, segundo me contaram, se deveram tanto a problemas pessoais como ao seu desejo de lecionar numa Universidade da capital, onde seria melhor remunerado, o que acabou por vir a fazer. Com a saída de Raul Honwana, a direção do Instituto ficou nas mãos de Adriano Novela (Sr. Novela nas palavras dos informantes). Adriano Novela era um quadro da Ação Social e assumiu as funções de diretor até 1991. Isaú Menezes e José Tole, após terem finalizado a 12.^a classe a residir no Instituto, foram beneficiados por um Protocolo entre Portugal e Moçambique que contemplava a atribuição de bolsas para que alguns alunos do Instituto fossem realizar a formação superior em Portugal. Partiram em 1986 e enquanto José Tole regressou só após o mestrado, Isaú voltou logo após ter concluído a licenciatura em 1990. É nessa altura que lhe é endereçado o convite:

Quando chego cá a Moçambique a então diretora nacional da Ação Social, Dra. Teresinha Silva, pediu-me para ficar porque o Instituto de deficientes visuais precisava de uma ligação um pouco mais melhorada. Não sei se era a pessoa certa mas lá estive. Acabei ficando por cá (Isaú Menezes, entrevista pessoal, Maputo).

Segundo me descreveu, o estado de degradação do Instituto à sua chegada era assinalável:

...eu vi que o Instituto estava muito mal, não tinha equipamento, as instalações estavam estragadas, os alunos tinham muitas dificuldades, eu achei que o Orçamento do Estado era muito pouco que não dava para os projetos que eu tinha na cabeça. E eu queria apresentar um projeto para financiamento, mas queria que esse dinheiro fosse gerido pela minha direção e não pela Direção Nacional da Ação Social. Aí não houve acolhimento fácil, mas fiz entender. Felizmente eles entenderam mais tarde e consegui financiamento que rondou os 100 mil dólares, consegui reabilitar a instituição, montei uma central telefónica moderna digital para formação de telefonistas, introduzi novo currículo que implicava que tivessem na 7.^a classe também aulas de inglês, introduzi fax, comprei fotocopiadora para que os alunos fotocopiassem os textos que recebem na escola, um *mini-bus* para transportar os alunos de e para a escola, renovei completamente o equipamento tiflotécnico, máquinas Braille, pautas, e pronto e fomos trabalhando. Este foi um desafio muito grande porque me custou muito, mas também me custou muito ver a destruir-se depois um ano depois quando deixei (Isaú Menezes, entrevista pessoal, Maputo).

Mas, de facto, as limitações orçamentais eram demasiado imponentes. Isso mesmo se repercute na análise que Fátima Sequeiro faz das tentativas encetadas pelo mandato de Isaú Menezes:

Ele tentava fazer, ele fazia projetos, quer dizer ele mobilou o Instituto, arranjou subsídios para os professores. Mas ele devia era preocupar-se mais com o bem-estar das crianças. Melhorar a alimentação... Mas ele fez, tentou fazer, mas não conseguiu... (Fátima Sequeiro, entrevista pessoal, Maputo)

Aliás, expressão interessante das carências com que o Instituto se debateu foi a ocorrência de greves organizadas pelos alunos, tanto durante o mandato de Isaú Menezes, como nas direcções que se lhe seguiram, após 1996. Os alunos manifestavam-se contra as precárias condições, sobretudo alimentares, que desgraçadamente se haveriam de estender até 2005, sem que alguma direcção tivesse a capacidade de alterar as condições estruturais – porque orçamentais – que as definiam.

Portanto, é com Isaú Menezes, na direcção do Instituto desde 1990, que a partir de 1993 se começam a forjar as bases do que viria a ser a ACAMO. Este facto criou um contexto em que o Instituto surge não apenas como a âncora social e formativa das pessoas que ergueram a ACAMO, mas também como a estrutura de encubação do projeto associativo. Disto ilustrativo é o facto de a sala da direcção do Instituto, onde trabalhava como diretor Isaú Menezes, se ter constituído como a sede informal da ACAMO nos primeiros tempos da associação:

Dantes nós reuníamos na sala de trabalho do Dr. Isaú, lá no Instituto de Deficientes Visuais. Ele era diretor do Instituto e a ACAMO aproveitava a boleia disto. Só para ver também que a direcção da ACAMO também no primeiro mandato praticamente eram trabalhadores do Instituto, eram professores, não sei quê... E isso era difícil de gerir (Mohammad Shariff, entrevista pessoal, Beira).

A relação uterina entre o Instituto e a ACAMO foi vincada pelo facto de Isaú Menezes ter sido o primeiro presidente da ACAMO. Isaú Menezes cumpriu dois mandatos de 3 anos cada um, entre 1995 e 2001. Pediu demissão da direcção do Instituto em 1996 pela sobrecarga de trabalho que adveio com a presidência da ACAMO mas também, e sobretudo, com a sua eleição para deputado da Assembleia da República pelas listas da FRELIMO, nas primeiras eleições multipartidárias, em 1994.

No início da sua constituição, a ACAMO contou com o apoio do Ministério da Mulher e da Ação Social (a partir de 1994 a Ação Social deixou de ser um departamento do Ministério da Saúde para se autonomizar num ministério), não em termos de apoio financeiro direto, mas, como é mais consonante com a realidade de um país pobre, no sentido de encontrar um doador internacional. É assim que a associação congénere da Noruega, a NABP (Norwegian Association of the Blind and Partially Sighted) se assume, desde a gestação da ACAMO até hoje, como a provedora da estrutura-base de funcionamento e crescimento da ACAMO:

Foram criadas as bases, a associação da Noruega foi financiando algumas delegações, algumas despesas de deslocação para a afirmação desta ideia. E em 1995 no mês de março cria-se a primeira assembleia constituinte da ACAMO (Mohammad Shariff, entrevista pessoal, Beira).

Foi exatamente a NABP que permitiu que as condições de funcionamento da ACAMO se libertassem da sala da direção do Instituto. A NABP financiou a compra de uma chave³⁰ e a restauração da casa que viria a ser adquirida como propriedade da ACAMO e que constitui, até ao presente, a sede nacional da ACAMO. A moradia em questão, também situada na Ponta Gêa, dista cerca de 1000 metros das Instalações do Instituto Nacional de Deficientes Visuais se caminhar-mos na direção da costa Índica. Portanto, a partir de 1995, a zona da Ponta Gêa passa a compreender as duas centralidades institucionais em torno das quais revolve a representação (enquanto densificação social e política) da cegueira em Moçambique.

2.4 A Associação dos Cegos e Amblíopes de Moçambique

A ACAMO emerge fundamentalmente como um espaço de intervenção que, num sentido lato, vem procurando dar voz às pessoas cegas em Moçambique. Sendo uma organização matricialmente ligada à realidade do Instituto de Deficientes Visuais, desde logo pela história pessoal dos seus ativistas (ex-alunos, alunos e funcionários do Instituto), o seu nascimento comporta uma forte dimensão de cuidado para com essa realidade institucional (esse cuidado permanece até hoje). Conforme me foi dito por pessoas que mais tarde vieram a estar ligadas à ACAMO, o diagnóstico que, por alturas de 1995, podia ser feito da realidade

³⁰ A compra da chave significava que a ACAMO comprava a um outro inquilino uma casa pertencente ao Património Imobiliário do Estado (PIE).

do Instituto, retratava uma situação de profunda precariedade, produto de um ciclo de sucessivo desinvestimento, numa situação em que a decrescente atenção da tutela pouco augurava em termos de futuro.

Na verdade, o Instituto, após ter sido abraçado pelo governo revolucionário – que criou condições para o desenvolvimento de algumas vias académicas e profissionalizantes para os alunos –, emergiu do período de transição política órfão de perspectivas. O contexto de paz, economia capitalista e de democracia multipartidária pouco parecia trazer em termos de expectativas crescentes, fosse em termos das condições oferecidas aos alunos, fosse em termos das possibilidades de inserção profissional para uma vida pós-Instituto. Num quadro em que a inserção nos setores produtivos estava dificultada por razões acima referidas, a progressão escolar mostrava ser muitas vezes uma via sem grande sentido. Com exceção de José Diquissone Tole e de Isaú Menezes, que em 1986 receberam bolsas da Secretaria de Estado da Cooperação, de Portugal, – para aí realizarem licenciaturas, os demais alunos cegos que seguissem os seus estudos estavam sujeitos ou a um sistema de concorrência desigual e injusto no acesso ao ensino superior e às bolsas do Estado moçambicano (na ausência de discriminação positiva) ou a uma posição de completa interdição ao ingresso de alunos cegos por parte de algumas universidades (a mais pura discriminação negativa).

Não por acaso, conforme conta Isaú Menezes, um dos primeiros esforços da ACAMO foi tentar protocolar bolsas com o Estado moçambicano para evitar que, nas suas palavras, se criasse uma situação caricata de mendigos cegos com a 11.^a classe:

Então eu reuni-me com os meus camaradas, do meu partido, FRELIMO, aí foi mesmo: comecei pelo lado político, e disse que era um problema que resvalaria para um problema nacional, porque com alunos que fizeram a 11.^a sem emprego qualquer dia tínhamos mendigos com a 11.^a. Aconselharam-me a falar com o Ministro da Educação que também era meu camarada então e fizemos um projeto, um protocolo de entendimento que permitia que houvesse um concurso entre eles [alunos finalistas a residir no Instituto], daqueles que tivessem a nota mais alta em cada ano, saíam os dois mais bem classificados e o Estado dava uma bolsa. Foi assim que foram para Portugal o Sérgio Miguel no Porto, o Isildo e o Domingos em Coimbra (Isaú Menezes, entrevista pessoal, Maputo).

No entanto, após contemplar com bolsas os três alunos referidos, o protocolo não voltou a ter efeito. A direção que tomou posse em 2001, presidida por

José Tole³¹ (com mandato de 5 anos, após a retificação dos estatutos em 1999), tentou restabelecer as bolsas, em vão:

esse protocolo nunca mais foi renovado, porque se previa que dessas vagas três fossem para 3 pessoas cegas por ano. Isso se deveu, de acordo com as explicações que sempre nos deram, a alterações dentro do próprio Ministério. Primeiro era o Ministério da Educação, depois ficou o Ministério do Ensino Superior, já não tínhamos um interlocutor com quem dialogar sobre o processo. Se íamos ao Ministério da Educação eles diziam que era com o Ministério da Ciência e Tecnologia...Nós, chegávamos lá e eles “bom, esse processo não foi transferido para aqui”. Andamos nesta lenga-lenga (José Tole, entrevista pessoal, Beira).

A questão das bolsas de estudo é aqui trazida como expressão de uma certa vocação de complementaridade em relação ao Instituto que o nascimento da ACAMO cumpriu. No fundo, esta dimensão diz respeito a uma intervenção política em nome do Instituto, em nome dos alunos e ex-alunos. Trata-se pois de velar pela estrutura de apoio aos cegos escolarizados na criação de condições seja para prossecução dos estudos, seja para o acesso ao emprego formal qualificado. Se isto constitui um forte viés num país em que a taxa de analfabetismo é altíssima, mesmo entre quem não tem dificuldades visuais, o facto é que os deficientes visuais escolarizados cumprem, em potencial, um importante papel para os demais. Por um lado, têm um importante papel na projecção das possibilidades que podem conviver com a cegueira ao nível da participação na cultura formal, ou seja na imagem pública da cegueira. Por outro lado, se cada pessoa cega formada e reabilitada tiver oportunidade de participar na passagem de saberes específicos desenha-se uma possível progressão geométrica em termos do que seja o acesso de outras pessoas às exigências dessa mesma cultura formal.

Mas a implantação da ACAMO esteve longe de se deter nas preocupações ligadas à realidade do Instituto. Ao longo do tempo, a ACAMO procurou assumir-se como representante e defensora dos interesses de uma população que, segundo os números de trabalho usados, definidos a partir de estimativas da OMS, conta com 180 mil pessoas cegas e 720 mil pessoas com algum tipo de deficiência visual. O primeiro passo nesse sentido foi a expansão territorial

³¹ A direção que exerceu de 2001 a 2006 e que estava em funções aquando da minha estadia em Moçambique em 2005. Além do presidente, pontificavam nela Fátima Sequeira como Vice-Presidente e Mohammad Shariff como Secretário-Geral. Em março de 2006, as eleições decorridas na IV Assembleia-Geral não introduziram alterações de monta, à exceção da substituição de Mohammad Shariff por Salomão Kaligwére.

da ACAMO pelo país. Partindo da Cidade da Beira, a ACAMO consolidou-se territorialmente de molde a ter delegações provinciais em cada uma das 11 províncias. Como seria esperável, essas delegações provinciais instalaram-se assentando esmagadoramente numa diáspora de ex-alunos do Instituto ao leme das direcções; uma expressão da relação afim entre a escolaridade e o envolvimento civil, numa lógica que envolve uma certa medida de burocracia e formalismo. De todo o modo, este expediente de descentralização constituiu um importante passo para a ACAMO dialogar com outras realidades pelo país afora, ao mesmo tempo que encetava um processo, também decorrido da Beira, de se aproximar da população deficiente visual sem qualquer relação com o Instituto ou com o meio escolar.

A ACAMO implantou-se no território moçambicano através das delegações provinciais nos municípios capital de província, mas formou igualmente núcleos distritais: unidades menores cujo âmbito de atuação no organigrama territorial se cinge ao respetivo distrito. No momento em que escrevo a ACAMO tem ativos os seguintes núcleos distritais:

- Província de Cabo Delgado – Pemba metunge, Chiure, Montepuez, Anguabe, Macomia, Mucembua da praia, Mecufe, Balama, Muecate, Muedumbe, Nangade e Mueda.
- Província de Niassa – Lago, Manjune, Mandimba e Cuamba.
- Província de Tete – Changara, Muatize e Mutarara.
- Província da Zambézia – Mopeia, Murrumbala, Chinde, Nhassunge, Nicoadala, Namacura, Mucuba, Milange, Gurue e Magaja da Costa.
- Província de Manica – Barue e Gondola
- Província de Sofala – Maringwe, Buze, Nhamatanda, Muanza e Dondo
- Província de Inhambane – Maxixi e Massinga
- Província de Gaza – Macia, Chogwe, Guija, Chibuto e Mandjakaze
- Província de Maputo – Manhissa e Muamba.

Pese embora o facto de muitos destes núcleos terem uma existência nominal, com pouco correlato com as dinâmicas ou estruturas locais existentes, este inventário não deixa de ser expressivo da forte rede que a ACAMO teve a virtude de estender pelo território moçambicano. A disseminação da ACAMO foi instrumental na criação de novos nódulos de atuação; isto aproximou-a da realidade rural e abriu a possibilidade de criação de projetos encetados a partir de uma base local. Este facto tem importância acrescida quando lembramos que, segundo os resultados dos censos de 2007, em Moçambique 69,6% da

população vive no espaço rural. Facto que foi deveras patente nas entrevistas que realizei: mesmo as pessoas cegas que entrevistei nos contextos urbanos onde residiam, são esmagadoramente originárias de espaços rurais e de famílias campesinas.

Como referimos atrás, a criação da ACAMO foi fortemente apoiada pela organização norueguesa de deficientes visuais, a NABP. Esta associação apadrinhou o nascimento da ACAMO e manteve-se sendo o seu esteio económico. Além de financiar a compra da chave da sede e, posteriormente, a compra do imóvel, a NABP sustenta até hoje as despesas básicas de funcionamento da direção nacional da ACAMO, através de um orçamento anual. Esse orçamento cobre despesas com água, eletricidade, funcionários administrativos, motoristas e veículos. Desde modo, a ACAMO opera sem receber qualquer anuidade da parte do Estado:

A ACAMO neste momento não recebe nenhum apoio orçamental do Estado moçambicano. Nós vivemos somente da doação internacional, nesse sentido o nosso grande parceiro é a Associação dos cegos da Noruega. Todo orçamento para o funcionamento da ACAMO – o pagamento de salários a 5 colegas nossos que trabalham aqui, despesas com expediente, água, luz, por aí fora – tudo isto é-nos disponibilizado pela Noruega, mas à parte isso temos trabalhado com outros doadores (José Tole, entrevista pessoal, Beira).

Será ainda de referir que a NABP também financia projetos pontuais a que a ACAMO se possa candidatar. Além da prestação anual fixa da NABP, as atividades da ACAMO vêm sendo levadas a cabo através de projetos que são submetidos a uma pluralidade de instituições doadoras. Através dos fundos que aí são obtidos financiam-se projetos propriamente ditos mas também eventos, como as assembleias-gerais ou criação de novos núcleos, que, fazendo parte da vida da instituição, são submetidos a financiamento pela lógica de projetos.

Tentando um inventário exaustivo daquilo que, na linguagem corrente e institucional, são designados por doadores, poderíamos referir as seguintes instituições internacionais que, ao longo do tempo, financiaram diretamente atividades da ACAMO: NABP (a já referida associação de cegos da Noruega), PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), Force Foundation (uma organização sediada no Reino Unido que se dedica a apoiar pessoas cegas e amblíopes nos países do Sul global), UNICEF, União Europeia, Sight Savers International (uma organização internacional que se dedica à profilaxia da cegueira e ao apoio a pessoas cegas nos países do Sul global), Cooperação

Francesa, Centro Cooperativo Sueco, Fundação ABILIS (uma organização finlandesa que presta apoio a projetos de pessoas com deficiência no Sul global).

Conforme me explicou Salomão Kaligwére, há muito o responsável pelos projetos da ACAMO³², os projetos assumem uma dimensão variada, como muito variáveis são os montantes envolvidos nos apoios prestados pelos doadores. O facto de a ACAMO manter uma relação sólida com alguns doadores desde há anos, ao mesmo tempo que vai expandindo o leque de organizações financiadoras, é expressão de uma imagem de credibilidade que vem consolidando. A construção dessa imagem de confiança é tão mais significativa face ao espectro de aproveitamento pessoal que paira sobre a relação entre doadores internacionais e as associações locais. Na verdade, ao longo do trabalho de terreno em Moçambique pude contactar com múltiplos relatos de situações de desvio de fundos por parte dos agentes moçambicanos. É verdade que o quadro aí insinuado muito deverá a fortes assimetrias estruturais e, por conseguinte, à tentação de aproveitamento pessoal que os fundos internacionais representam face a situações de necessidade e baixo rendimento generalizadas num país pobre como Moçambique. Mas, como bem refere Boaventura de Sousa Santos, há também um importante elemento cultural que convém ter em conta na apreciação de um tal fenómeno:

uma dada actuação política ou administrativa pode, do ponto de vista do código de ética da política moderna, ser considerada corrupção, favoritismo, nepotismo, patrimonialização ou privatização do Estado e, quando avaliada a partir do código de ética tradicional, ser considerada cumprimento de obrigações familiares e exercício de lealdades comunitárias ou étnicas. A expressão ‘o cabrito come onde está amarrado’ dá conta dessa ambiguidade ou duplicidade (Santos, 2003: 82).

É também face a um tal quadro – e apesar de situações pontuais de que tive conhecimento³³ – que a ACAMO tem emergido ao longo dos anos como uma interlocutora respeitável para as ONG e organizações governamentais doadoras. Os projetos que a ACAMO tem submetido para financiamento e encetado são diversos, como variável é a ambição de propósitos dos projetos e o valor dos montantes envolvidos.

³² Funções que desempenhava no presente etnográfico. A partir de março de 2006 passou a ser o Secretário-Geral da instituição.

³³ Nomeadamente no âmbito das delegações provinciais e de alguns agentes de intermediação em projetos específicos.

Paralelamente aos projetos que submeteu a apoio financeiro, a atividade da ACAMO veio ainda a cruzar-se de forma significativa com as cooperativas já mencionadas nas linhas deste texto. Refiro-me à Cooperativa Artesanal dos Deficientes Visuais da Beira e à Cooperativa de Deficientes Visuais do Dondo. Situada a primeira na periferia da Cidade da Beira, no Bairro da Manga, e a segunda no Dondo, distrito interior contíguo (a cerca de 30 quilómetros da Beira), estas cooperativas foram fundadas em 1980 por iniciativa da direção provincial da ação social – hoje um ministério –, um departamento do Ministério da Saúde até 1994. As cooperativas foram fundadas, portanto, sob a mesma tutela que presidiu ao Instituto após a sua nacionalização. Fundadas dentro do paradigma político socialista, celebrenemente acólito da lógica cooperativa, é lícito supor que as cooperativas tenham emergido da vontade de criar estruturas que, a um tempo, pudessem constituir um complemento ao Instituto (para lá foram encaminhados muitos alunos após concluírem a formação básica no Instituto) e uma alternativa a pessoas cegas do meio rural desancoradas de qualquer outro meio de subsistência (sobretudo a cooperativa do Dondo, situada no corredor da Beira, por onde se fez o itinerário do êxodo rural até à Cidade da Beira):

(...) Por um lado, de facto, é o efeito dessas migrações por razão da guerra. A cooperativa do Dondo é um bom exemplo disto. Muitos dos cegos que estão no Dondo resultam deste processo, são pessoas que estavam nos distritos próximos que acabaram por vir ao Dondo porque na altura era uma zona mais ou menos segura e, com o fim da guerra, não foi possível voltarem para as suas regiões porque implicava já um outro nível de apoio e acompanhamento que o Estado não deu (José Tole, entrevista pessoal, Beira).

As cooperativas estiveram sob a exclusiva alçada da Ação Social até 1997. Com uma mensalidade que nunca foi significativa (em 2005 o que cada membro recebia representava 1/5 do ordenado mínimo nacional), as cooperativas constituem um espaço onde as pessoas com deficiência visual praticam diariamente uma atividade artesanal (mormente a feitura de tapetes) e recebem um almoço que lhes é destinado através dos provimentos do Plano Mundial Alimentar. A verdade é que as cooperativas nunca lograram constituir-se como um espaço independente do influxo de dinheiro. A autonomização das cooperativas e o cabal garante da autossubsistência da lógica cooperante teve sempre como obstáculo primeiro a qualidade da gestão. Mas há também que considerar os constrangimentos postos às matérias-primas utilizadas, nomeadamente porque o sisal – o recurso disponível para a feitura de fios que são empregues nos

tapetes e outros artefactos – é algo rude e faz com que os artigos não tenham a procura desejada.

As cooperativas passaram a estar sob gestão da NABP a partir de 1997. Assumindo-se como instituição doadora, a NABP (a mesma associação que subsidia a ACAMO) chamou a si, portanto, as expensas e responsabilidades das cooperativas que, não obstante, se mantiveram sob a tutela do respetivo ministério: o Ministério da Mulher e da Ação Social. Porque com o apoio dado à ACAMO se gerava uma duplicação das lógicas de apoio em Moçambique, a NABP decidiu delegar a gestão das cooperativas precisamente à ACAMO que, por sua vez, as endossou ao seu responsável por projetos, Salomão Kaligwére. Esta passagem aconteceu em março de 2005 e quando eu cheguei à Beira, em outubro do mesmo ano, o acompanhamento das cooperativas emergiu como uma dimensão deveras importante na minha aproximação ao terreno.

Os termos eminentemente descritivos por que aqui colijo em traços largos a atuação da ACAMO serão adiante vertidos numa perspetiva mais analítica. Por ora cumpria caracterizar de que modo como as suas extensões e dinâmicas de atividade, para um mapeamento da plataforma associativa que em Moçambique foi erguida em nome da cegueira.

O retrato por que aqui procuro prefigurar os eixos institucionais que em Moçambique se dirigem à realidade da cegueira e, por conseguinte, os eixos que se constituíram como referência no trabalho etnográfico que realizei, não fica completo sem considerarmos as transformações radicais ocorridas no Instituto Nacional de Deficientes Visuais. Transformações que levariam a uma transposição de espaço físico, bem como a uma mudança na lógica de gestão e financiamento.

Segundo relatos de algumas testemunhas, a requalificação do Instituto deveu-se à presença de uma delegação portuguesa na Beira, em 1999. A delegação efetuou uma visita às instalações do Instituto, na Ponta Gêa, e a escassez de condições e o descaso dos espaços dirigidos aos alunos cegos causou forte impacto. Tanto assim, que Eduardo Ferro Rodrigues, ao tempo Ministro do Trabalho e Solidariedade do XIII Governo Constitucional de Portugal, liderado por António Guterres, encetou desde logo diligências para que Portugal se pudesse envolver numa requalificação da instituição.

Chegada à Beira em 2004 (proveniente dos Países Baixos) para trabalhar no Instituto como voluntária da organização Volunteer Services Overseas, Yolanda contou-me o cenário com que se confrontou na experiência de quase um ano no antigo Instituto:

O primeiro choque foi quando fomos pela primeira vez ao Instituto, porque as crianças não estavam limpas e o edifício era muito velho... A minha primeira impressão foi que as crianças eram bastante negligenciadas. Elas para se lavarem tinham que ir de um anexo para o outro... Dava para ver que não se lavavam todos os dias, coisas dessas... (entrevista pessoal, Beira, minha tradução do inglês).

Esta mesma percepção me foi dada pelos alunos que entrevistei e com quem privei já no novo edifício. Assinalavam as péssimas condições em que viviam no antigo Instituto, o mau estado dos dormitórios, das salas de aula mas, sobretudo, a péssima qualidade da alimentação que lhes era servida – as refeições do novo Instituto eram frequentemente elogiadas por contraponto à realidade prévia.

A decisão da Cooperação Portuguesa de investir no Instituto começou por se dirigir para a possibilidade de uma reabilitação do edifício da Ponta Gêa. No entanto, fosse porque o custo dessa reabilitação ficasse muito elevado, fosse porque havia limites estruturais quanto ao que era possível melhorar, foi aventada pelos técnicos a vantagem da construção de um novo edifício. Isto mesmo me contou Fátima Sequeira. Como funcionária do Instituto, assistiu de perto ao processo que decorreu desde a visita da delegação portuguesa em 1999 e a mudança para o novo edifício em 2005:

Apareceu uma equipa no antigo Instituto e queriam reabilitar, eles viram que reabilitando iam gastar muito dinheiro. Porque os esgotos lá da zona não estão muito operacionais e o engenheiro viu que com esse dinheiro era preferível construir um novo instituto. E em 99 pensaram em construir. Mas durante esse tempo houve muita burocracia para conseguir os terrenos, era preciso pedir ao Conselho Municipal, por isso levou esses anos todos. Não foi fácil (Fátima Sequeira, entrevista pessoal, Beira).

Em 1999 (desde 1976) o Instituto continuava a ser dirigido diretamente pela tutela governamental respetiva, no caso a Direção Provincial do Ministério da Mulher e da Ação Social. Após a saída da direção do Instituto de Isaú Menezes em 1996, então deputado da FRELIMO e presidente da ACAMO, foi nomeado como diretor Evaristo Vicente, professor da Universidade Pedagógica da Beira que contava no seu currículo com uma pós-graduação em educação especial, realizada no Brasil. Seria substituído por Saraiva, um técnico da Direção Provincial da Ação Social que assumiu a direção de 2000 até 2005.

No entanto, a participação da Cooperação Portuguesa haveria de impor mudanças na lógica de gestão do Instituto. Perante o investimento a ser feito na

construção do novo edifício, bem como na participação no grosso do orçamento mensal nos primeiros anos após a mudança, a Cooperação Portuguesa pediu como contrapartida uma mudança na lógica de gestão: a direção do Instituto, tal a gestão do orçamento, deveriam ficar a cargo da Igreja Católica. Conforme me confiaram vários informantes, esta cláusula deveu-se à reticência da Cooperação Portuguesa em confiar o orçamento para que a Ação Social o gerisse. Esta condição foi aceite pela Ação Social, que logo contactou o Arcebispo da Beira, D. Jaime, que apesar de não ter quadros disponíveis para esse trabalho se comprometeu a envidar esforços nesse sentido. O resto da história foi-me contada em detalhe pelo padre Brás, membro da Congregação dos Sagrados Corações de Jesus e Maria, que se tornaria o diretor do Instituto aquando da inauguração do novo edifício, a 12 de julho de 2005:

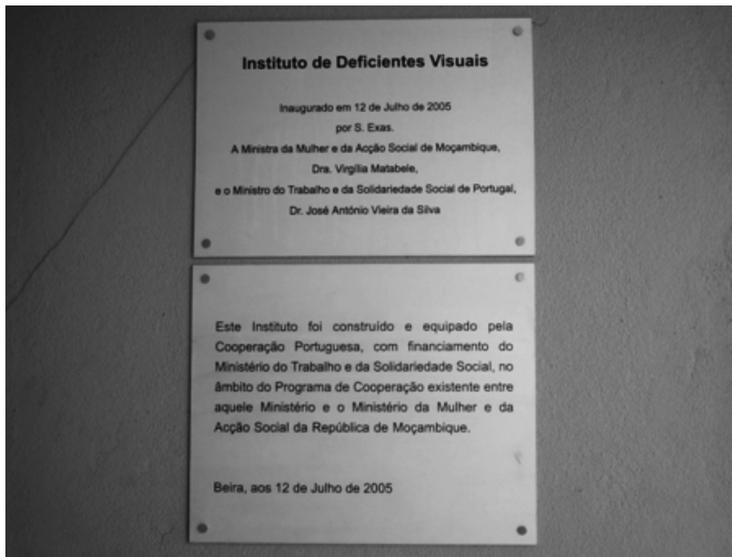
Naquela altura passava por aqui o nosso provincial [da congregação dos Sagrados Corações de Jesus e de Maria], que foi cumprimentar o bispo e falar de outras coisas e o bispo disse: “Olha, eu tenho aqui um pedido, querem construir uma escola para deficientes visuais e pedem a gestão da igreja, se você tem pessoal tenho aqui um papel e pode continuar a obra”. E daí o nosso provincial ficou de consultar os membros. Então começou o trabalho na nossa congregação desde 1999-2000 para consultar os irmãos porque nós temos sempre paróquias, colégios, mas trabalhar com deficientes visuais para nós é uma novidade. Nós temos escolas profissionais mas este tipo de trabalho foi uma primeira experiência. Então os irmãos foram muito favoráveis, é uma nova realidade, é uma aventura, também na nossa congregação temos uma opção preferencial pelos pobres, e pelos mais marginalizados, oprimidos, abandonados, então pensámos que seria um bom testemunho trabalhar com deficientes visuais. Então os irmãos concordaram. Naquela altura eu ainda estava na faculdade de teologia então quando acabei disseram: “você vai lá para trabalhar”.

O padre Brás é de origem congoleza e abandonou o seu verdadeiro nome (Jean-Blaise Mwanda Ndozi) em favor de uma nomenclatura mais fácil e amigável. Quando chegou à Beira em 2003 a fim de se familiarizar com os alunos, com o Instituto e com as atinentes à deficiência visual, assumiu funções como professor:

Eu cheguei ainda era para começar a entrar no jogo. Juridicamente a nossa congregação assumiu a gestão do Instituto desde 12 de julho deste ano, 2005. Foi aí que se fez a inauguração oficialmente, porque não podia haver dois chefes na mesma instituição. Quer dizer, eles tinham estruturas, e a equipa do antigo Instituto ia deixar a execução da sua autoridade quando nós começássemos aqui

no novo Instituto. Por isso é que esse tempo desde 2003 até dia 12 era um tempo de preparação para essa transição. E também eu fazia o meu trabalho, ia lá dar aulas de filosofia, francês, moral cívica aos alunos da 10.^a, 11.^a e 12.^a, e com as crianças eu dava atividades socioculturais, saídas, visitas e era também alguma coisa de visitas às famílias que dava também para descobrir um pouco das origens das crianças, tudo isso (Padre Brás, entrevista pessoal, Beira).

Além das demoras e burocracias que retardaram a construção do Instituto, a mudança para o novo edifício, prevista para janeiro de 2005, acabaria por enfrentar um novo revés. Acontece que a edificação planeada e construída por um arquiteto português (da empresa Teixeira e Duarte) pouco cuidou das especificidades climáticas de um contexto tropical e, assim que vinham algumas chuvas fortes, tanto os dormitórios como as salas de aula ficavam alagados. A transferência foi adiada até se consumarem as devidas adaptações. A inauguração seria celebrada a 12 de junho de 2005, contando com a presença – conforme o atesta a placa comemorativa à entrada – da Ministra da Mulher e da Ação Social de Moçambique, Virgília Matabele, e do ministro do Trabalho e da Ação Social de Portugal, José Vieira da Silva.



Placa comemorativa da inauguração oficial³⁴

³⁴ Fotografia do autor.

Embora não tenha ficado gravada na placa oficial, a inauguração contou com uma outra presença, esta menos protocolar, mas incontornavelmente aspergida pelo simbolismo de um regresso quase mitológico: lá estava Assis Milton, solene convidado para a ocasião. Morreria 8 meses depois em Lisboa, a 20 de março de 2006, vítima de doença prolongada.

Com a criação da ACAMO e com a assunção de protagonismo social e político dos seus primeiros alunos, a imagem de Assis Milton foi sendo reabilitada, como consagrada foi a sua ancestralidade, já depurada das celeumas pós-independência. Na verdade, pese o facto de só ter regressado por essa ocasião, 29 anos depois do dia em que literalmente fugiu de Moçambique, Assis Milton sempre se manteve ligado à realidade do Instituto e das pessoas cegas da Beira; tanto pela relação que manteve com José Tole e Isaú Menezes, quando estes foram estudar para Lisboa (aos quais disponibilizou recursos da APEDV), mas sobretudo por intermédio de Fátima Sequeira, sua primeira aluna e “conterrânea” goesa. Fátima Sequeira contou-me inclusive de como foi a extensão da mão invisível de Assis Milton ao longo dos anos em que o Instituto cronicamente se debateu com a escassez orçamental:

Dr. Assis Milton sempre quis ver o bem-estar das crianças e enviava sempre algum dinheiro através do Sr. Salvador que fazia troca e me dava a mim. Mas nunca dei à direção, eu é que comprava as coisas, medicamentos, melhorava a alimentação, era pão, era sabão... (Fátima Sequeira, entrevista pessoal, Beira).

A passagem para o novo edifício, com a gestão católica e o apoio orçamental do Estado português, representou, pois, o fim de um período de longa precariedade que assolou mormente as condições dos alunos no que refere às instalações, ao material escolar e à alimentação. Foi assim abandonada a Ponta Gêa, cujas instalações continuaram a servir de dormitório para os alunos da reabilitação³⁵ e para alguns alunos que, após acabarem a 12.^a classe a residir no Instituto, haveriam de seguir os seus estudos nalguma das Universidades da Beira. Para trás, na Ponta Gêa, ficaria também a ACAMO, qual rebento do Instituto agora transladado.

Para além da mudança de enquadramento na geografia da cidade, da abissal melhoria na qualidade das instalações e do reforço orçamental, as principais mudanças no Instituto relacionaram-se com a lógica de gestão e com as políticas

³⁵ Normalmente pessoas mais velhas que, tendo cegado, permanecem na Beira apenas o tempo suficiente a aprenderem o Braille e ganhar algumas competências para a vida quotidiana.

introduzidas pela nova gestão. O Instituto passou a ser superintendido por um conselho de parceiros de que fazem parte a direção do Instituto (Congregação dos Sagrados Corações de Jesus e Maria), a ACAMO, a direção provincial do Ministério da Mulher e da Ação Social, o Ministério da Educação, e a direção nacional da cooperação do Ministério da Mulher e da Ação Social.

O novo edifício dista 30 minutos a pé das velhas instalações e uns minutos mais da sede da ACAMO. A zona residencial da Ponta Gêa foi substituída pela zona do Goto, o Instituto é quase contíguo ao conhecido mercado do Goto: espaço privilegiado de afluxo de comerciantes das zonas e distritos circundantes à Beira. A frontaria do Instituto está virada para a Avenida Armando Tivane, da qual o edifício se encontra recolhido por uma transversal com cerca de 30 metros. Foi nesse edifício que vivi durante o período que permaneci em Moçambique em trabalho etnográfico, entre outubro e dezembro de 2005.

Definida, a diferentes escalas, a história imediata que precedeu a minha chegada a Moçambique – particular ênfase neste labor de escrita para as ancoragens institucionais no que aos mundos da cegueira diz respeito – enceto agora um novo momento deste trabalho. Antes de me demorar sobre as demais questões que persegui no decurso da etnografia, para então as mobilizar para o plano amplo deste projeto de investigação, procurarei recapitular o processo vivido da investigação empírica que desenvolvi em Moçambique. Trata-se, pois, de colocar no texto deste trabalho, como parte integrante, apartando fantasias positivistas, a experiência vivida do investigador: as itinerâncias vivenciais em solo moçambicano no encaixo das representações e incorporações biográficas da cegueira.

3. DAS ITINERÂNCIAS ETNOGRÁFICAS

Neste capítulo procuro construir um relato reflexivo sobre a experiência etnográfica, ensejo para explicitar o “terreno de vivências” em tais termos que as idas e voltas apareçam ancoradas a uma subjetividade que a si mesma se conta. Esse relato apresenta-se relevante para uma contextualização das situações em que recolhi entrevistas e para uma contextualização das circunstâncias dos interlocutores cujas experiências e vozes, explícita ou implicitamente, são convocadas para o exercício de análise.

Entre logísticas, sortilégios, fortunas, frustrações e ansiedades, abre-se assim espaço a uma incursão pessoal continuamente esgrimida com os rigores da empresa etnográfica. À semelhança do que fiz noutra lugar (Cf. Martins, 2006: 125-138), onde foi dado espaço às incidências que pontuaram o decorrer da investigação no contexto português, procuro situar-me no terreno como forma de partilhar as condições de produção de conhecimento. A evocação dos “bastidores” da investigação, que assim são trazidos à cena, responde, uma vez mais, a um posicionamento epistemológico onde as contingências, subjetividades e intersubjetividades são assumidas lado a lado com o esforço de rigor. Recuperando a formulação que adulterei a Joahnes Fabian trata-se também de uma “aceitação da coevidade”. Na alusão aos mundos da vida que se articularam com o presente projeto de Investigação dialogo com (procurando superar) a asserção sintetizada por Boaventura de Sousa Santos quando afirma que “o privilégio epistemológico que a ciência moderna se arroga pressupõe que a ciência é feita no mundo, mas não é feita de mundo” (Santos, 2003: 16). Trata-se, pois, de dar justa densidade ao mundo que “faz” a ciência não só reconhecendo, foucaultianamente, as condições de possibilidade que inscrevem cada elaboração epistemológica numa conjuntura particular, mas igualmente toda uma sorte de circunstâncias, mais ou menos prosaicas, que foram definindo o quotidiano etnográfico.

Como lembra James A. Boon, a produção antropológica conviveu muito tempo num jogo paradoxal entre presença e representação: “O autor enquanto etnógrafo esteve sempre implicitamente presente; o autor enquanto autor

esteve sempre implicitamente ausente” (Boon, 1982: 14; minha tradução). Assim, recuperar para o texto a própria experiência de campo e não apenas o produto que dela se retira por graça de uma presença que se mantém implícita, aproxima-nos da narrativa pessoal, talvez porque, ao encontro da reflexão de Marie Louise Pratt, é talvez esse o registo que justamente

medeia [a] contradição entre o envolvimento pessoal requerido no trabalho de campo e a autoelisão requerida na descrição formal etnográfica, ou pelo menos mitiga alguma dessa angústia, ao introduzir no texto etnográfico a autoridade da experiência pessoal a partir da qual o texto etnográfico é feito (1986: 33, minha tradução).

De facto, perante um processo de investigação tão dependente de relações pessoais, de empatias, de logísticas, de um envolvimento subjetivo, e de toda uma pletera de circunstâncias pessoais, dificilmente a produção de um conhecimento situado poderá dispensar um relato de compleição pessoal de quem esteve imerso no terreno. Esta perspetiva obviamente deve a uma determinada conceção de ciência que valoriza toda uma sorte de circunstâncias que situam o conhecimento nas circunstâncias da sua emergência:

O domínio de experiências relevantes no terreno é determinado pela conceção de ciência do investigador, tanto quando faz a investigação como quando escreve o seu relatório (Santos, 1995: 151).

Não se trata, naturalmente, de contrapor a pureza da experiência ao labor de objetividade de algum modo ficcionando a possibilidade de um tal dualismo. Trata-se sim de reconhecer que entre o projeto etnográfico e a passagem à escrita – a que agora me dedico – existe uma multitude de instâncias de mediação, como sejam: as contingências e itinerâncias do terreno, a distância temporal, o diário de campo, a memória, o exercício interpretativo, a análise de regularidades, a intertextualidade académica, etc.

O texto autorreflexivo remete para a atuação dessas instâncias de mediação num esforço de explicitação, passagens que frequentemente ficam de fora, na margem do texto. Obviamente que essa explicitação será sempre parcial conquanto condicionada pela seletividade da memória, pela seleção dos elementos achados como mais relevantes, pela ponderação de que, sob o perigo de um narcisismo inconsequente, o tema em estudo poderia ficar secundarizado pelo relato das experiências pessoais do investigador. Uma das expressões dos diferentes níveis de mediação que às vezes se articulam, outras vezes se alternam,

é o facto óbvio de uma pesquisa assumir vários registos: teóricos, históricos, descritivos, analíticos e, por consequência, registos de escrita; incursões que se sentem confortáveis na interrogação, aparentemente ingénua:

Eu pergunto-me porque é que certos movimentos pessoais, poéticos ou narrativos são subitamente entendidos como subjetivos, ou ego-centrados, enquanto outros permanecem dentro do domínio próprio da ciência (Clifford, 2003: 14; minha tradução).

Este aspeto ficará mais patente na recuperação que aqui farei de alguns excertos do diário de campo. Na reprodução que aqui faço de passagens do diário de campo – onde apenas editei gralhas ou incorreções menores – procuro outro tempo e outro modo de escrita: porventura mais cru, mais descritivo, mais impressionista, mais tentativo, mais impregnado pela presença em campo.

Neste particular, cabe dizer que a experiência moçambicana se ofereceu mais fortemente à ideia de um diário exaustivo da minha experiência de terreno. A etnografia que anteriormente tinha realizado em Portugal, apesar de alguns momentos de completa imersão (como as férias passadas junto com a ACAPO), decorreu normalmente de uma forma distendida no tempo, próxima dos meus espaços familiares, marcada por períodos de intensidade variável. Por essa razão, o diário de campo assumiu aí um papel menos sistemático, consistindo em reflexões, notas sobre as entrevistas, apontamentos descritivos dignos de memória futura, e não tanto num labor diário de recuperação e registo de todos os elementos e acontecimentos que, pela forte cadência, em Moçambique a cada dia me assoberbavam. Nalguma medida, se quisermos utilizar a distinção sugerida por James Clifford (2003), é passível dizer, não sem ironia, que no comparativo entre a experiência etnográfica realizada em Portugal e a que foi realizada em Moçambique, a última foi a que mais se ofereceu à verosímil ficção de um campo. James Clifford aborda essa “densidade ficcional” para referir como as práticas etnográficas contemporâneas tendem a escapar a uma conceção tradicional de “trabalho de campo”:

O *trabalho de campo* [*fieldwork*] é, pode-se alegar, um tipo especial de etnografia, uma prática espacial de pesquisa intensiva, interativa, organizada em torno da solene ficção de um “campo”. Este sítio não é tanto um lugar discreto, singular, como um conjunto de práticas institucionalizadas, um habitus profissional. Aquilo que é considerado trabalho de campo é uma grande lata de minhocas [*can of worms*], e existe muita deriva na prática (2003: 18, itálico no original; minha tradução).

A questão, portanto, é a assunção de uma lógica de trabalho etnográfico que, à luz de alguns trabalhos que se tornaram clássicos, se afirmou modelar por contraponto à heterogeneidade de formas por que hoje – saudavelmente, diria – se processa a etnografia. O facto é que o contexto moçambicano correspondeu a uma lógica de trabalho intensivo, num tempo discreto, longe das minhas circunstâncias familiares, pelo que acabou por se conciliar com a relevância do diário de campo enquanto ritual diário de escrita, reflexão e coleção de dados – por contraponto à lógica difusa e menos ritualizada da etnografia realizada em Portugal.

3.1 Na Beira do Índico

O projeto de doutoramento que apresentei na candidatura à bolsa da Fundação para a Ciência e Tecnologia contemplava já um tempo de trabalho etnográfico em Moçambique. Como referi, instigou-me nesse sentido a vontade de explorar uma realidade social que acrescentasse ao contexto português pelas diferenças históricas, geográficas e culturais que a enquadram, e que também pudesse constituir um correlato comparativo. Comparativo em relação à realidade da cegueira em Portugal, mas também em relação à tenacidade com que o conceito de deficiência se erige no contexto ocidental. Interessava-me explorar de um ponto de vista etnográfico a singularidade que reside no modo como, no quadro ocidental, a invenção moderna de deficiência permeia as representações e experiências das pessoas catalogadas como deficientes. A genealogia epistemológica da cegueira, o modo como pensamos sobre a cegueira e as pessoas cegas, emerge assim, uma vez mais, como um dos eixos que me alicia para um itinerário analítico.

A opção por Moçambique resultou de um conjunto de circunstâncias. Pesou o facto de ser um país africano onde se fala a língua Portuguesa, de viver numa situação de estabilidade política e de ter uma associação de cegos relativamente sedimentada. Além disso, no planeamento que fiz junto do meu orientador, Boaventura de Sousa Santos, a hipótese de Moçambique foi por ele incentivada também em função das ligações estreitas que mantém com investigadores moçambicanos, ligações essas decorrentes de projetos que desenvolveu naquele país, tanto na área da justiça (vide Santos e Silva, 2004) como na área da emancipação e da transformação social (vide Santos e Trindade, 2003). A minha decisão também beneficiou do estímulo de Maria Paula Meneses, Investigadora do Centro de Estudos Sociais com amplo conhecimento da realidade moçambicana. Sendo verdade que a especificidade do meu tema de análise me apartava da expectativa de contribuições significativas vindas de pesquisas já desenvolvidas por outrem (em Moçambique como em Portugal),

a ponte com alguns investigadores moçambicanos prometia, mais que tudo, ser um facilitador logístico num país onde eu não conhecia mais ninguém.

Na verdade, esse fator acabou por funcionar mais como um fator de segurança psicológica do que outra coisa. Pelo facto de a “capital da cegueira” se situar na Beira, e não em Maputo, o trabalho de campo acabou por decorrer num espaço social inteiramente desvinculado dos elos pessoais prévios que me ligavam a Moçambique. Portanto, todas as relações pessoais na Beira foram criadas após a minha chegada. Existe uma relativa exceção, uma ligação indireta que, no fundo, emerge sobretudo como uma expressão da frase batida “o mundo é pequeno”. A irmã de Teresinha da Silva, investigadora do Centro de Estudos Jurídicos com quem estabeleci contacto antes da minha partida, reside na Beira. Facto menor, não fosse o facto de ela se chamar Fátima Sequeira: a primeira aluna do Instituto Assis Milton, alguém que no período do meu trabalho continuava a desempenhar funções como funcionária do Instituto de Deficientes Visuais da Beira (IDV), além de ser vice-presidente da ACAMO. Fátima Sequeira surge uma figura maternal por excelência – dado bem notório na relação com os alunos do Instituto. Por isso, não descontando o facto de ter sido prevenida para a minha chegada à Beira através da irmã, a verdade é que, dada a sua índole de cuidado para com todos, lhe seria sempre natural o papel de amparo que desempenhou durante a minha estadia: vinha visitar-me ao domingo, quando me enclausurava para escrever o diário de campo, a fim de me oferecer um bolo, convidava-me para as festas suas de família, alertava-me com frequência para o facto de estar a emagrecer, sugeria-me alguns contactos para alguns passos da pesquisa, telefonava-me a saber como as viagens pelo país me iam tratando, etc.

O franco acolhimento que, desde logo, me aguardou na Beira resultou tanto da hospitalidade maternal de Fátima Sequeira como do modo dedicado com que a ACAMO, na pessoa do seu presidente, José Tole, sempre se prestou a apoiar os meus intentos. Aliás, a recetividade da ACAMO – dado prévio à logística da viagem – foi fundamental para que, num período iniciático, em que ainda apalpava o terreno, a hipótese de Moçambique viesse a ganhar verosimilhança. Bastou um correio eletrónico dirigido ao presidente da ACAMO para que, alguns telefonemas depois, os elementos necessários à minha ida para Moçambique estivessem reunidos. Desde uma carta que José Tole redigiu declarando a ACAMO como instituição de acolhimento de molde a que eu pudesse requerer junto da Fundação para a Ciência e Tecnologia um “subsídio para atividades de formação complementar no estrangeiro”, à garantia de colaboração na minha articulação com as atividades da ACAMO, e até ao alojamento que me serviu

de casa-mãe durante a minha permanência em Moçambique, tudo foi generosamente provido em favor da minha pesquisa. Estabeleci igualmente contactos com os padres que dirigem o IDV e dos quais recebi total recetividade à consecução do meu trabalho.

Antes de rumar à cidade da Beira parei alguns dias em Maputo, um pequeno compasso temporal que cumpri entre o avião que partiu de Lisboa e o que haveria de aterrar na Beira. Voltaria a permanecer mais uns dias em Maputo no regresso da Beira, dessa feita com uma série de entrevistas marcadas: com membros da delegação provincial da ACAMO em Maputo e com Fátima Farid, a presidente nacional da ADEMO. Em ambas as situações fiquei hospedado em casa da família de um amigo pessoal forjado nas suas passagens por Coimbra, então investigador do Centro de Estudos Judiciários de Moçambique. O curto tempo que passei em Maputo serviu para um mínimo de ambientação com algumas dinâmicas que viriam a constituir-se como parte dos meus rituais quotidianos nos meses seguintes: os chapas, as compras nos mercados informais, o calor, os cartões “giro”, o Shoprite, etc. No entanto, mais do que essa socialização em alguns elementos da paisagem moçambicana, o que mais me ficou dessa curta passagem por Maputo foi o contraste com aquele que viria a ser o quadro das minhas vivências na Beira. Fosse pelo conjunto de relações prévias que ali pude encontrar, fosse porque as minhas itinerâncias estavam ligadas a um meio de relativo privilégio socioeconómico, fosse até talvez pelo registo eminentemente turístico desses primeiros dias, o facto é que o contraste entre Maputo e a Beira foi tão contundente como instrutivo.

Particularmente, na passagem por Maputo tornou-se relativamente claro em que medida a imersão cultural poderia ser domesticada a referências que, embora deslocadas no hemisfério, me eram amplamente familiares: lógicas de lazer, interlocutores, espaços comunicacionais, etc. Em certa medida, o contexto em que me movi em Maputo acabou por sublinhar a ideia, também ela viajada, de que é possível viajarmos para outros pontos do mundo preservando as referências de partida; é possível correr o mundo sem alterar hábitos, práticas, consumos e até comunidades de convivialidade. Para usar de um modo livre o conceito de Spivak (1999: 79), podemos chamar “circuito do mesmo” à viagem – metafórica ou literal – que corteja a permanência de “familiaridades”. Do ponto de vista etnográfico o “circuito do mesmo” pode constituir-se como um risco à desejada imersão nas lógicas e dinâmicas afluentes. Mesmo em Portugal percebi isso. Nos períodos de trabalho de campo mais continuados, como nas férias da ACAPO, notava em mim uma certa tentação para reproduzir alguns hábitos e práticas: porque às vezes preferia passar os serões a ler do que a conversar, porque

os meus horários de dormir em casa eram muito diferentes, etc. Naturalmente que, tanto para poder colher elementos de trabalho como para melhor me entrosar do ponto de vista social, sempre resisti e acabei por me integrar o mais plenamente possível nas dinâmicas e lógicas que afinal justificavam a minha presença.

Mas já longe de Maputo, na Beira, tudo seria radicalmente diferente. A fuga aos movimentos circulares do mesmo não chegou a ser uma real questão, simplesmente porque as condições em que ali me inseri sequer se prestaram a essa veicidade. Na Beira a minha rede de sociabilidade e os meus espaços de lazer confluíram inteiramente com os meus contextos de pesquisa. Por essa razão, durante quase três meses, vivi a tempo inteiro em condições de franca imersão vivencial nos contextos a que havia devotado o meu projeto de pesquisa. Tal resultou, primeiro, da passagem de um mundo burguês para a quase completa partilha dos espaços e circunstâncias da esmagadora maioria dos meus interlocutores de pesquisa; em segundo, da passagem de uma realidade quotidiana em que a visão é a norma para uma convivência em que a cegueira se estabelece como o mais comum denominador.

Dos vários fatores que contribuíram para que se desse uma imersão tão completa no contexto de pesquisa, a residência que me foi providenciada é aquele que assume o mais decisivo patronato. Por não ter na Beira pessoas conhecidas que me pudessem providenciar a logística do alojamento, solicitei à ACAMO se me poderia apoiar nesse sentido. Pedi um quarto económico que ficasse mais perto possível do IDV e da ACAMO. Após me ter sido aventada uma pequena divisão em casa de uma funcionária do IDV, um pouco afastada do centro da cidade onde se situa o IDV e a ACAMO, foi-me informado que, se assim o desejasse, poderia ficar a residir no próprio IDV partilhando as condições de internato com os alunos, com a pequena exceção que teria uma pequena divisão só para mim. Essa divisão consiste num pequeno quarto de cama com uma pequena sala contígua. O espaço é similar ao utilizado pelos funcionários que, à vez, pernoitam no IDV. O quarto que me foi destinado tinha albergado temporariamente uma voluntária holandesa – enquanto ela procurava casa –, por feliz acaso, encontrava-se vago por alturas da minha chegada.

Vim mais tarde a saber que essa sempre foi a proposta inicial da ACAMO. No entanto, essa proposta enfrentou algumas resistências por parte da direção do IDV. Alegava a direção que o Instituto não deveria funcionar como se de um hotel ou uma pensão se tratasse. No entanto, a ACAMO insistiu, fazendo uso, suponho, quer das boas relações entre as instituições, quer da posição que ocupa no conselho de parceiros que superintende o IDV. Acabou por

colher o argumento, inteiramente substantivo, de que a possibilidade de eu ficar a residir no Instituto constituía menos uma facilidade logística do que um elemento importante para a natureza da pesquisa a que eu me propunha.

Não terá sido alheio a esta sensibilidade de atuação o facto de o presidente da ACAMO ser formado em Sociologia, detendo, por conseguinte, a exata noção da mais-valia implicada pela minha hospedagem num dos centros nevralgicos da pesquisa. Perante estes argumentos a direção do IDV acedeu daí em diante e mostrou sempre o mais hospitaleiro dos empenhos face à minha presença. Não guardo grande dúvida de que o facto de eu ter ficado a residir nas instalações do IDV constituiu um fator crucial para que, desde logo, os terrenos das minhas vivências confluíssem dramaticamente com os terrenos desenhados para a pesquisa. Para isso contribuíram outros dois fatores.

Primeiro, como as novas instalações do IDV se situam numa zona circundada pelo mercado do goto e por um vasto “bairro de lata” – nesse aspeto, diferente da Ponta Gêa, o bairro residencial de vivendas e jardins onde se situavam as antigas instalações –, dominava o espectro de alguma insegurança e o conselho de que não se circulasse a pé naquela zona depois do anoitecer. Na verdade, nunca senti essa insegurança e as interações que tive pelas ruas da Beira foram sempre amenas, até algo irónicas. Em vez de tentativas de extorsão, por várias vezes fui abordado por anónimos que se aproximaram, outrossim, para me avisar de que tinha a carteira ou outro objeto distraidamente à vista. Mais: porque a distração me acompanhasse e a novidade das moedas me traísse, em várias transações banais foram os vendedores que me corrigiram o dinheiro a mais ou me alertaram para o troco que partia sem receber. Uma dessas situações, assim vertida do diário de campo, foi particularmente pungente:

Os condutores dos autocarros locais, (Toyota Hiace: “chapas”) coadjuvados pelos rapazes que recolhem o dinheiro (cobradores), assomam por aqui como verdadeiros mercenários do asfalto (quando o há), tal é agressividade com que recrutam e disputam clientes, tal é a insensata velocidade com que conduzem para maximizar receitas. Ontem, após descer na baixa da Beira a bordo de um desses chapas, veio um rapaz atrás de mim. Já eu estaria a uns bons cem metros da paragem quando ele me tocou no braço dizendo que o cobrador do chapa me estava a chamar. Regressei à paragem e o tal caixa, dando-me um punhado de meticais para a mão, repôs o dinheiro que por engano lhe dei a mais. Agradei desconcertado. Estes mercenários do asfalto no fundo são uns sentimentais (diário de campo).

No entanto, à parte algumas poucas situações em que regressava para o IDV de táxi ou em que transgredia os conselhos de segurança caminhando noite afora, a localização do Instituto não deixou de ter um efeito de imersão das minhas vivências sociais à realidade de pesquisa. O mais comum era que pelas 18h:00 já estivesse de regresso ao IDV, sendo o meu tempo de convivialidade passado em serão com os cerca de 50 alunos que, como eu, ali pernoitavam. Ao universo social constituído pelos alunos acresce naturalmente o dos funcionários. Entre professores, auxiliares, cozinheiros, administrativos, lavadeiras, etc., falamos de aproximadamente 30 pessoas que, ao tempo da minha estadia, diariamente faziam do IDV o seu posto de trabalho.

Em segundo lugar, a imersão no terreno resultou também de uma intensa solicitação social que fez com que a gestão do tempo e da convivialidade no Instituto assumisse, no bom sentido, uma dimensão de dever. O quarto que me foi concedido permitia-me ter um espaço de relativa quietude e solidão onde, com o apoio do computador portátil, procedia à escrita do diário, arquivamento de entrevistas e à escrita reflexiva; permitia-me também o retiro de lazer – mormente passado a ouvir as rádios moçambicanas através de um pequeno transmissor que comprei na feira do goto. No entanto, o desejo pela minha companhia entre os alunos representava uma expectativa não negligenciável. Não era raro os alunos irem chamar-me ao quarto para amigavelmente me lembrarem que estavam à espera da sua vez de serem entrevistados, como não era raro irem chamar-me para ir ter com eles ao pátio para passar – como habitualmente – o serão à conversa. E se porventura passava alguns dias fora da Beira ou ausente nas refeições do IDV, alunos e funcionários logo assinalavam a minha ausência. Portanto, entre o dia e a noite, os tempos de trabalho de campo e de convivialidade sempre se diluíram; o pouco tempo que passava fora deste campo de sociabilidades acontecia após todos se deitarem no IDV. Ainda que o protelar dos meus horários de sono estivesse constrangido ao calor e ao barulho que pouco se compadecia com a extensão do sono matinal, ao deitar-me um pouco mais tarde que os demais encontrei um ponto de equilíbrio para um tempo de retiro sem deixar de corresponder às solicitações.

Mas, houve ainda um terceiro elemento que contribuiu para que o alojamento no Instituto viesse a corresponder a uma significativa diluição com as suas circunstâncias, a saber: o meu desejo que assim acontecesse. Ao estabelecer um período de quase três meses para o trabalho de pesquisa em Moçambique, subi para o avião com a noção de que a exequibilidade desse tempo, em termos dos propósitos do projeto e da densidade etnográfica a que aspirava, muito

dependeria quer das condições que o terreno me propiciasse, quer da minha entrega para tirar o máximo partido dessas mesmas condições. Portanto, uma vez chegado à Beira, tentei articular as minhas itinerâncias com uma vivência que me permitisse criar relações de confiança e cumplicidade com funcionários e alunos. Por um lado, pela mais-valia que o conhecimento pessoal pudesse transportar para as entrevistas formais. Por outro, pela importância que o intensificar das interações quotidianas sempre tem, seja pela riqueza que pode advir das conversas triviais (muito mais num país onde nunca tinha estado), seja pelo modo como essas conversas tantas vezes se prestavam às inflexões que o investigador lhes coloca no sentido de ver esclarecidas algumas questões que lhe sejam mais candentes.

Assim sendo, e também por saber que na parte final da minha estadia na Beira as aulas acabariam e os alunos iriam de férias – altura em que o meu investimento já não passaria pelo Instituto – procurei seguir de perto os ritmos seguidos no Instituto. Assim se processava o dia a dia:

[6h:45]: Toca a campainha para o mata-bicho. O mata-bicho consiste numa papa. A hora desta refeição prende-se com o facto de muitos alunos terem aulas cedo e por isso nivela-se pela alva o despertar de todos. Depois do mata-bicho alguns dos alunos mais velhos vão para escola outros ficam. Os mais novos, até à 5.^a classe ficam no Instituto dado que têm aulas aqui. [7h:30]: O padre Brás, o diretor, chega ao Instituto. [12h:30-13h:00]: Almoço. [16h:00]: O padre Brás, os serviços administrativos e os professores partem para suas casas. [16:00h]: Lanche. [17:45 18:00]: Jantar [21:00]: os alunos começam a ir para os quartos dormir (diário de campo)

Após o jantar, os funcionários da cozinha seguem para suas casas. É também no fim do jantar que os alunos da reabilitação se vão, num chapa requisitado para o efeito, até às instalações do antigo Instituto, onde pernoitam. Depois do jantar, além dos alunos a cumprir a escolaridade, cujas idades se estendem dos 6 aos 22 anos, ficam apenas os 4 seguranças (2 na porta da frente, dois na porta das traseiras), um vigilante (dois funcionários de limpeza dividem a semana pernoitando à vez no IDV) e eu próprio. Do ponto de vista da partilha social, ficaram memoráveis os serões passados ao relento no pátio do Instituto, com os alunos e um dos funcionários de serviço.

Nessas noites, investidas de uma indolência ao abrigo das andanças do dia, todo o tempo seguia vagarosamente a passo com as conversas, com a música do

rádio a pilhas que alguém trazia, com o texto recitado em voz alta por alguém que dedilha o Braille, com as histórias pessoais vindas dos mais diversos recantos de Moçambique. Não me era incomum estar sentado nesses momentos diários de convívio alargado com várias crianças abeiradas de mim como forma de manterem pelo toque um contacto tangível, assim sublinhando o fascínio pela novidade estrangeira da minha presença. Sobretudo entre os mais novos, o acréscimo de importância do tato na cegueira era assumido sem inibições, fosse no modo afetuoso com que o toque materializava a proximidade, fosse na curiosidade com que procuravam descortinar as singularidades fisionómicas. O modo indelével como esses serões me foram marcando haveria de ficar cedo cristalizado em passagens do diário de campo:

Não me perturbam as praças, ruas, paisagens e edificações que pronunciam as línguas de tantos anoiteceres distintos, intocáveis, exóticos, grandiosos. Desperto a paz noutras vestes: as pessoas nos comovem, não pelo que dizem, fazem ou aspiram, curriculando biografias e bibliografias, investidas de singularidades heroicas. Venero, outrossim, insignes transeuntes: os que, na fina quietude dos dias vividos na orla do lugar, comovem o frémito de uma Legião: o bíblico encantamento de mil vidas. Há pessoas que descem pela vida em tais trejeitos de verso que carregam num mísero punhado de passos mais mundos que o mundo. Nos seus corpos, hospedagem derradeira, descansa já a ânsia peregrina. Aprendemos nós a fortificar o ensejo, a dúvida e a desgraça nos poetas a quem devemos a vida, nos fins que escrevemos doutra forma, nas melodias loquazes e benquistas. Os que descem pela vida, discretos descendentes dos deuses, apartam nas músicas de “Leandro e Leonardo” o ardor da antologia poética da eternidade. A fenomenologia do encanto não carece de relativismos tanto como de vidas, diferentemente contadas e pesadas, mas que, no fim, valem, perdem e ganham o mesmo. Ali, junto ao muro, nas horas da noite, a cansar o chão de tão plácido assentamento. Vejo-a. Sem pressa de viver, no abraço à província dos começos, embalando romantismos, languidamente esquecendo esse dia em que a cegueira lhe levou as cores de Inhambane. Os viajantes triunfais, sempre arvorando o prestígio da lonjura, fracassam em perceber como na noite de um lugar mora já a síntese de incontáveis idas e voltas. Há seres que carregam consigo o deslumbre de mil vidas sem terem principiado a viver uma só. Xamãs, curandeiros de passados, profetas da outra noite. Lado a lado, a sabedoria das religiões e a verdura de todo o amor. Sentados no embalo arranhado de uma emissora lamechas (diário de campo).

Por norma, almoçava e jantava todos os dias no IDV. Embora só se servisse carne ou peixe umas duas vezes por semana, a comida, fundamentalmente à base de arroz, farinha de milho e feijão, era substantiva e muito bem cozinhada. A comensalidade mostrou-se um expediente importante para ir conhecendo as pessoas no Instituto, ao mesmo tempo que catalisou um sentimento de familiaridade. Num contexto em que os professores e a direção apenas almoçam, fazendo-o numa mesa à parte, o facto de eu regularmente almoçar e jantar, ainda mais diluído nas mesas dos internos por onde me costumava passear, ajudou a construir uma noção de comunalidade.

A comida e a água eram levadas à mesa pelos funcionários de cozinha e pelos alunos de baixa visão que conseguiam, ainda assim, deslocar-se e prestar apoio à esmagadora maioria, cegos totais. Na cantina os alunos organizavam-se pelas mesas por diversos critérios de afinidade: pelas idades, pelo ano escolar que frequentavam, pela partilha do quarto nos dormitórios, pelas relações de amizade, e, também, pela religião. Isto porque se cumpria o Ramadão e os poucos alunos islâmicos, dado que só jantavam, reforçavam o jantar com fruta, chá e pão comprados às suas expensas e que partilhavam (e que sempre insistiam em me oferecer quando comia na mesa deles). Eu fazia as refeições alternando entre as mesas – também comi algumas vezes, poucas, junto da direção – numa sensível gestão entre as afinidades eletivas e a vontade de me familiarizar com um espectro amplo de pessoas.

Para um investigador que deseja apreender o quadro das experiências e representações das pessoas cegas em Moçambique, co-habitar com mais de 60 pessoas cegas vindas de todos os cantos do país constitui um ponto de partida que corteja o paraíso etnográfico, se o há. Assim, o encadeamento vivencial com a “geografia humana” da investigação resultou, por um lado, das condições que me foram proporcionadas tanto no IDV como na ACAMO e, por outro, daquela que foi a minha disposição anímica e estratégica para, face à delimitação temporal, sorver o máximo das oportunidades. De facto, a dedicação e labor investidos durante o período da permanência em Moçambique assumiram uma intensidade que dificilmente encontra paralelo “noutras épocas” da minha pesquisa – talvez com a exceção dos períodos finais de escrita.

O duplo vínculo institucional da pesquisa em Moçambique ficou bem sintetizado no primeiro dia em que cheguei à Beira. Quando descii no aeroporto, vindo de Maputo, tinha à minha espera uma *pick up* da ACAMO onde, além de Orlando, o motorista, se encontrava Afonso Mutisse, o responsável administrativo da ACAMO. Afonso Mutisse (ele próprio cego e sócio da ACAMO) vinha

sendo, desde há uns meses àquela parte, o meu principal elo com Moçambique. Perante a ausência do presidente da ACAMO (José Tole), que se encontrava em trabalho fora da Beira, foi Afonso Mutisse que me recebeu em seu nome. Ficou, desde logo, prometido que José Tole me iria visitar ao IDV assim regressasse à Beira, o que aconteceria alguns dias depois. Na carrinha da ACAMO fui levado pelos caminhos do verdejante Bairro da Manga até ao centro da cidade. Entre conversas de circunstância, instalado no fascínio dos começos, ia tentando fixar as paisagens que íamos deixando para trás à medida que nos aproximávamos do IDV. Ali chegados, fui apresentado a um senhor cujo português deixava transparecer um forte sotaque castelhano. Tratava-se de padre Álvaro – com quem já tinha falado por telefone –, um dos membros da congregação que dirige o Instituto e a cujo cargo se encontram os serviços administrativos. Foi ele que apresentou o diretor do IDV, o padre Brás, que por sua vez me mostrou as instalações do Instituto e me conduziu às minhas acomodações.

A porta de entrada é separada do quarto de dormir por uma pequena sala onde escreveria o diário e faria algumas das entrevistas com os alunos; lá estava a mesa onde pousaria o portátil e o rádio, lá estava o lavatório onde lavaria a cara e a roupa interior³⁶. No quarto, lá estava a cama estreita a qual o hábito haveria de me acomodar o sono, lá estava o armário onde arrumaria as roupas, lá estava a janela fronteira com um pátio onde os alunos se entregam a atividades de toda a sorte, e onde, com frequência, as crianças me viriam chamar.

No tempo que passava no quarto, quase sempre depois a chegada a noite, era continuamente visitado por toda a sorte de sons, sons com diferentes cadências que iam alinhando as coordenadas de uma frutuosa paisagem sonora. Por lá passam o coaxar das rãs, cuja estridência noturna por vezes torna o sono um desafio (há uma vasta zona pantanosa na área que dá para as traseiras do Instituto); o som escriturário das máquinas perkins com as quais, pleno relento, os alunos vão inscrevendo de Braille as suas folhas de estudo; as músicas e os

³⁶ Iniciei-me nessa rotina depois de descobrir a ofensa que representou a entrega da roupa interior – juntamente com a demais roupa – às funcionárias do IDV responsáveis pela lavagem. Quando a direção do Instituto me ofereceu essa facilidade, agradecido, não mais me lembrei que o meio de produção da roupa limpa implicaria a lavagem manual. Pois, diz a regra tácita que uma mulher só lava a roupa interior do seu marido. Vim a descobrir essa regra pelos cuidados de João, diligente funcionário que habitualmente fazia a entrega da roupa. Denote-se o humor com que ao alertar-me procurou amenizar o constrangimento pelo lapso cultural: “vá-se lá entender estas mulheres, as mulheres dos outros são sempre assim!”. No fundo, um generoso expediente em que a “culpa estrangeira” é confortada num misto de solidariedade masculina e de uma *communitas* forjada na exterioridade daquelas “mulheres dos outros”.

batuques que recapitulam o ensaio dos elementos do grupo de música e dança; as conversas sortidas desde os diferentes recantos; o som dos grilos; as músicas desprendidas pelos emissores que se sintonizam às estações locais; o tic-tac das bengalas a auscultar os caminhos dos seus utilizadores; etc.

Com uma estrutura retangular, o edifício do Instituto tem um relvado interior que separa a zona dos dormitórios, da cantina e das salas de lazer, da zona das salas de aula e dos serviços administrativos. Com uma arquitetura francamente aberta para o exterior, o edifício do Instituto dispensa as exuberantes estruturas de segurança que pontuam nas construções de betão da cidade (gradeamentos, arames farpados, portões fortificados). Na verdade, sem qualquer dispositivo em termos de estruturas físicas, a segurança do IDV está inteiramente dependente da presença de quatro seguranças que, divididos entre as traseiras e a porta principal, vigiam o Instituto 24 horas por dia.



Domingos Neves vestido com o uniforme atravessa o relvado interior do Instituto a caminho da Escola³⁷

³⁷ Fotografia do autor.

O edifício que alberga o IDV não só é um dos mais novos da cidade, como reflete essa novidade por uma arquitetura e por um aprumo que resplandecem na paisagem envolvente. Em face das impecáveis instalações, ganham sentido as palavras de uma voluntária inglesa dos Volunteer Services Overseas (sediada na Beira havia anos) quando me dizia as novas instalações projetavam o IDV como “*la crème de la crème*” da cooperação internacional na Cidade da Beira. O contraste com as condições do antigo edifício não podia ser, de facto, mais estrepitoso.

Visitadas as instalações, o padre Brás logo me garantiu que eu não teria problemas em integrar-me e familiarizar-me entre os alunos. De facto, após pousar as malas e me pôr ao caminho para me abastecer de água engarrafada no Shoprite³⁸, fui abordado por Maciel, o chefe dos alunos. O Maciel pôde reconhecer-me porque apesar da sua baixa visão o impedir de ler e escrever em tinta, fazendo-o depender do Braille, tem um resíduo visual que lhe permite deslocar-se e identificar as pessoas ao perto. Apresentou-se e confiou-me o entusiasmo com que todos no Instituto vinham aguardando a minha chegada. Dispôs-se pessoalmente a ajudar-me e, de facto, além de um interlocutor importante no conhecimento que nos inícios estabeleci com as pessoas do Instituto, viria a ser um precioso adjuvante na organização dos tempos das entrevistas com os alunos.

Além da colaboração na organização de entrevistas com alguns dos alunos que eu conhecia menos bem, a expressão do cuidado do Maciel ficou bem patente, por exemplo, no zelo com que sempre me telefonava para o quarto a avisar-me do jantar que iria ser servido. Utilizando a linha interna do IDV, todos os dias assim procedia como que a acautelar a possibilidade de eu não ter ouvido o sino por que se anuncia o início do jantar.

A relação que estabeleci com o Maciel seria ainda fortificada pelo facto de a minha chegada ter sido percebida por ele como uma fonte de apoio para a definição do seu futuro académico. Em face das sérias incertezas que se colocavam à prossecução dos seus estudos no ensino superior, elementos que à frente revisitarei, Maciel e Neves (igualmente interno no Instituto, estudante

³⁸ Supermercado pertencente a uma cadeia com base na África do Sul, distante do IDV cerca de 10 minutos a pé. Frequentado essencialmente pelas classes privilegiadas locais, é o maior ícone do capitalismo numa cidade onde o comércio do grosso da população passa fundamentalmente pelos mercados informais. A compor este retrato, há ainda as lojas de propriedade de famílias de origem indiana, espaços situados na baixa e no Maquinino e que, à semelhança do demais comércio formal, são procurados essencialmente pelas classes com maior poder aquisitivo.

da 12.^a classe) assumiram uma atitude proativa com o fim de criarem contactos institucionais que lhes permitissem aspirar a bolsas de estudo. Nesse sentido, o meu trabalho constituía, por um lado, uma esperança de que o futuro académico dos alunos deficientes visuais saídos do IDV fosse considerado com outra atenção, e, por outro, constituía a possibilidade de uma colaboração que os munisse dos instrumentos para os contactos institucionais a que se haviam proposto. Este segundo aspeto cumpriu-se desde logo. Durante a minha estadia juntávamo-nos regularmente para redigirmos cartas que pudessem servir de modelo no contacto com as diferentes instituições, ademais era frequente eu usar algum do tempo que passava no posto de internet na baixa da cidade para recolher alguns endereços e alvos institucionais que depois lhes dava.

Tais interações, assim como as expectativas que entre funcionários e alunos foram sendo forjadas relativamente aos resultados desta pesquisa, conferiram à minha presença no IDV uma dimensão de troca. Essa relação dialógica envolveu igualmente a partilha de experiências. Se por razões óbvias eu procurava a toda a hora conhecer elementos das vidas com que ali me cruzava, da história do IDV, das realidades sociais de Moçambique, das particularidades das províncias e locais de origem, das pertenças etnolinguísticas, o mesmo de se deu em sentido inverso. A minha presença e a disponibilidade permitida pela prolongada cor-residência acabou por se revelar uma oportunidade para mil perguntas e curiosidades: sobre a minha vida, sobre a antropologia, sobre Portugal, sobre a realidade dos cegos portugueses, sobre os países que conhecia na Europa fora, etc.

Neste contexto, há um dado que vale a pena relevar. As perspetivas que erigem Portugal como uma sociedade semiperiférica no sistema mundial, desde o século XVII (Santos, 1999), ou que consagram o colonialismo português enquanto um colonialismo subalterno (Santos, 2001), acabam por ter pouco reflexo no contexto das interações em que me movi. Tanto a noção de semi-periferia como o colonialismo subalterno emergem como conceitos analíticos fundados em comparações que, na relação com os países centrais, relativizam o estatuto do poder colonial português e assinalam a “imaginação do centro” (Santos, 1999: 58) enquanto uma produção discursiva largamente ilusória. No entanto, e sem contradição, na minha passagem pelo “Moçambique da cegueira”, Portugal aparecia quase invariavelmente enquanto representante de um inequívoco “primeiro mundo”.

Por contraponto, a realidade institucional da ACAMO constituiu uma exceção no modo como Portugal surge ressituated num lugar que é o seu: a semiperiferia. Junto da ACAMO e de outros contextos institucionais, pude

atestar como, ao nível da cooperação, Portugal (incluo o Estado e as ONG portuguesas) é percebido em função do seu reduzido poder económico. Esta percepção decorre do contraponto com as prestações económicas que provêm dos países mais ricos num evidente sublinhado da distância que economicamente separa o poderio de Portugal (e das suas organizações) dos países centrais do sistema mundial³⁹. Podemos dizer que essa leitura, no fundo, cristaliza o estágio de desenvolvimento intermédio de Portugal, colocando *in situ* o Norte subalterno a que Portugal pertence. No entanto, essa percepção, informada pelas redes e práticas da cooperação internacional, pouca expressão tem na demais realidade social com que interagi. Num quadro fundamentalmente pontuado por vivências ligadas aos constrangimentos da luta pela sobrevivência⁴⁰, fora do âmbito dos agentes institucionais, e ressalvada a perspectiva de algumas pessoas que em determinado momento das suas vidas viveram nas ex-colónias inglesas contíguas, Portugal exerce o inequívoco fascínio de um distante primeiro mundo.

Por um lado, está presente a noção dos níveis de prosperidade económica, tecnológica e infraestrutural que, de facto, apartam a realidade portuguesa da realidade moçambicana. Por outro, são múltiplos os elementos específicos que entronizam Portugal, quer como horizonte simbólico, quer como referência reiteradamente presentificada. Ou seja, há aqui uma espécie de jogo entre o Portugal distante e os dispositivos de proximidade que presentificam essa distância. O horizonte simbólico de que falo envia-nos para o prestígio de um país europeu do Norte, prestígio onde, não sem ambiguidade, convergem algumas das mais duradouras marcas das relações de poder que regularam a sociedade colonial. A proximidade histórica do colonialismo foi uma insidiosa socialização numa relação de hierarquia cujas consequências nas representações culturais e simbólicas sobrevivem à independência que pôs fim ao sistema colonial; sobrevivem tanto pelo efeito da memória social do colonialismo, como pela perpetuação das assimetrias de poder na posterior relação entre ex-metrópole e ex-colónias.

³⁹ Baste referir que o principal dador da ACAMO é uma organização norueguesa e que, historicamente, as tentativas de cooperação entre as organizações de cegos nos países de língua oficial portuguesa nunca ganharam expressão significativa exatamente pela falta de recursos financeiros que permitissem à ACAPO mobilizar essa agenda. De referir igualmente que na contribuição para o orçamento de Estado moçambicano, dependente em cerca de 50% do apoio externo, a contribuição de Portugal é bem modesta quando comparada com outros países sem particular relação histórica com Moçambique.

⁴⁰ Refiro-me, essencialmente, às pessoas cegas que, vivendo no mundo rural, estão ligadas à agricultura de subsistência, ou que, tendo ingressado no IDV e na escolaridade, descendem esmagadoramente de famílias de extração rural e camponesa.

Já a presentificação de Portugal enquanto referência dá-se por várias instâncias, algumas bem prosaicas. Reportando-me às que foram sendo mais evidentes na experiência em Moçambique, enumero, a título ilustrativo:

1) O futebol. De facto é muito intenso o acompanhamento que é feito dos jogos do campeonato nacional português, nomeadamente pelos relatos dos jogos nos simultâneos da Rádio Moçambique/Antena1 (a realidade em que me movi era por várias razões pouco próxima da televisão). Do mesmo modo, a afeição clubística por um dos “três grandes” do campeonato português (Porto, Benfica ou Sporting) assume em Moçambique um lugar na definição da identidade muito próximo ao que acontece em Portugal. Certamente curioso é o modo como os jogos da seleção portuguesa são acompanhados como se da seleção moçambicana se tratassem. Tomei conhecimento deste elemento pelas voluntárias inglesas que me explicaram a estupefação que tiveram, aquando do Euro 2004, ao verificarem o fervor adepto com que a seleção portuguesa era seguida na ex-colónia.

2) A realidade das pessoas cegas em Portugal. Tanto na ACAMO como no Instituto – os espaços institucionais da cegueira em Moçambique – Portugal assume-se como uma inequívoca referência, sobretudo pelo trânsito de algumas pessoas cegas que ao longo do tempo se foram movendo entre os dois países. Assim aconteceu, desde logo, com Assis Milton e com Raul Honwana, ambos diretores do Instituto que fizeram a sua formação académica e tiflológica em Portugal e que trouxeram os saberes aí adquiridos para a Beira. Por essa via chegaram à Beira relatos e experiências sobre as estruturas de reabilitação então existentes, sobre o associativismo dos cegos portugueses, e sobre possibilidades de ensino que – como o comprovava a licenciatura de Raul Honwana – já se estendiam ao ensino universitário. Mas a relação com os cegos em Portugal seria ainda reforçada, como referência e como aspiração, pelo facto de vários alunos formados no Instituto terem rumado a Portugal a fim de frequentar o ensino superior. Nessa situação estiveram Isaú Meneses (diretor do Instituto e primeiro presidente da ACAMO) e José Tole (segundo presidente da ACAMO). Mais recentemente, em 1999 e 2000, seguiram mais três alunos (Sérgio, Isildo e Domingos) a quem foram atribuídas bolsas de estudo para o efeito. Dois desses alunos ainda completavam os seus estudos em Portugal por alturas do trabalho de campo, de modo que pude dar conta do contacto constante que era estabelecido entre eles e os alunos do Instituto. Portanto, neste trânsito de décadas, Portugal é representado muito em função das possibilidades educacionais e tecnológicas disponíveis para as pessoas cegas e pelo quadro de vida de um país que, face à realidade moçambicana, se desenha como uma espécie de *Eldorado*.

O quadro de troca estabelecido com interlocutores no terreno foi, assim, mobilizado e permeado por essa relação de relativo fascínio em relação a Portugal. Nesse contexto, o facto de ser originário de Portugal identificava-me por omissão como “branco”. Embora raras vezes a questão fosse explicitada – à exceção de quando foi trazida à liça pelo despudor das crianças do IDV – ante quadro social composto por pessoas cegas, a minha identificação ao branco presumia-se sem nuances ou ambiguidades. Falo de nuances exatamente porque o meu aspeto fenotípico – recapitulando encontros coloniais entre os meus ancestrais próximos com origens divididas entre Cabo Verde, Guiné-Bissau e Portugal, onde nasci – corresponde ao que na comum classificação racial se designa por mulato.

Mas, como dizia, perante as crianças do Instituto, a tipificação racial que de mim era feita suscitou algumas conversas. Era habitual que as crianças me chamassem “muzungo”, meio em brincadeira (“o titio Bruno é muzungo!”), sendo que muzungo designa, no uso comum, tanto branco como “patrão”⁴¹. Aproveitando o ensejo, eu costumava explicar que, apesar de português, também era meio “kafir”⁴² (termo que ali era usado para designar negro, e com o qual, jocosamente, as crianças se autoidentificavam por contraponto aos muzungos). No entanto, para aquelas crianças cegas as minhas veleidades a invocar a minha “herança kafir” nunca tinham por onde. Segundo me explicavam, para eles eu continuava a ser um “muzungo” porque a minha pronúncia do português me identificava enquanto tal, e porque ao passarem a mão pelo meu cabelo sentenciavam que ele não era suficientemente crespo para ser de um cabelo de kafir.

Um diálogo revelador de como as prerrogativas de privilégio dos “brancos” estão enraizadas no senso comum, numa finíssima ironia pós-colonial, aconteceu quando falava amenamente com Rafael, um aluno do IDV, então com 6 anos. Estávamos no dia anterior às comemorações do “Dia da Bengala Branca” e, antecipando os frangos oferecidos pela esposa do governador da

⁴¹ Um tal uso desta palavra remonta à ocupação colonial do vale do Zambeze: “Quase todos esses estados, os quais se estendiam pelo vale do Zambeze, do Zumbo ao Índico, foram fundados por indivíduos que ali apareciam a comerciar marfim ou escravos e que eram conhecidos por Muzungos (como se dizia em toda a Zambézia), incluindo europeus, goeses e seus descendentes de casamentos com africanas (Serra, 2000).

⁴² Kafir é uma palavra árabe que, em termos gerais, se refere aos não islâmicos. Era um termo usado pelos comerciantes árabes do Índico para designar os negros não crentes em Alá. Esta palavra seria apropriada pela colonização, que frequentemente designava de cafres os africanos negros.

Beira para o repasto do dia seguinte, o Rafael anunciou-me: “Amanhã vamos comer muito bem e o titio Bruno ainda vai comer melhor”. Surpreendido com a destrinça, quer porque comia sempre a mesma comida dos demais alunos, quer porque até me era habitual sentar às refeições na exata mesa do Rafael, questionei-o. Respondeu-me: “Ah, é que o titio Bruno é branco e os brancos comem sempre melhor”.

Evoco ainda uma outra situação pelo que tem de emblemática do poder dos discursos na apreensão da realidade. Estávamos nós à mesa a almoçar e Lúcia⁴³, uma rapariga proveniente de Cabo Delgado (de língua materna Emakhuwa), então com treze anos, explicava porque gostava de se sentar perto de mim. Entre as razões, lá foi dizendo que eu era bonito por ser muzungo (branco) ao passo que os kafiris (negros) são feios. O racismo internalizado de Lúcia, que assim se diminuía em favor do regime de valor legado pelo dispositivo de dominação colonial, revela bem como o discurso colonial instiga ao processo de autodemonização do negro celebrenmente abordado por Frantz Fanon (1967). Aqui se reflete o estreitamento do “sujeito colonial” que, porventura ecoando Emmanuel Levinas, Homi Bhabha descreve como uma aversão à heterogeneidade da diferença do outro:

O que é recusado ao sujeito colonial, tanto como colonizador como colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença. É a possibilidade de diferença e circulação que poderia libertar o significante pele/cultura das fixações de tipologia racial, das analíticas de sangue, das ideologias da dominação racial e cultural ou de degeneração. (...) Porque o estereótipo impede a circulação e articulação do significante de “raça” como outra coisa que não a sua estabilidade como racismo (Bhabha 1994: 108; minha tradução).

Logo aproveitei a situação para fazer alguma pedagogia antirracista, para concluir – para óbvio conforto das demais crianças, que jamais ouvi alinhar pelo mesmo diapasão de Lúcia – que os negros são muito bonitos. Essa conversa com Lúcia acresceu em importância na medida em que ela era, por assim dizer, a líder informal de um pequeno grupo de crianças que andava sempre junto no IDV. Escutou-me com atenção e creio que as minhas palavras terão tido nela

⁴³ Nome fictício. O nome verdadeiro dos intervenientes será omissos e substituído por um nome fictício sempre que os factos por mim relatados comportem alguma informação que possa beliscar de algum modo a privacidade ou a identidade social dos sujeitos envolvidos.

alguma recetividade; resta saber se na economia simbólica de Lúcia, por irónica reversão, o prestígio de muzungo favoreceu a autoridade da minha pedagogia.

Evoco aqui os diálogos com Lúcia e Rafael, não porque eles substanciem algo que tenha assumido relevância no quadro das minhas experiências de pesquisa, mas porque podemos perceber esses diálogos como epifanias de relações de poder longamente sedimentadas na cultura e cujo peso se reproduz como memória e como experiência. São indicadores daquilo a que, entre outros, Anibal Quijano e Walter Dignolo se têm referido como a “colonialidade do poder”, um nexo de poder e conhecimento que, seguindo as fronteiras da demarcação racial colonial, “continua a atuar para lá das faces em mudança do colonialismo, do imperialismo moderno e da globalização pós-moderna” (Dignolo, 2000: 213).

A asserção de Lúcia sobre a beleza do branco constitui um momento particularmente precioso na asserção próxima de um nominalismo onde “os discursos produzem os objetos de que falam” (Foucault, 1969: 67). Lúcia cegou com 5 anos devido a sarampo. A elegia da beleza do branco, ou da minha, que jamais viu, emerge, pois, como uma exuberante expressão de como as relações de poder permeiam as sentenças estéticas dos sentidos. Na verdade, a enunciação de Lúcia coloca-nos perante o paroxismo de um juízo estético depreciativo do “eu”, onde a ausência da visão não deixa de sublinhar a exuberância da fortificação engendrada ao nível das tecnologias do *Self* de que falava Michel Foucault, tecnologias que compreendem, conforme sintetizam Rabinow e Rose – “os instrumentos intelectuais e os dispositivos práticos prescritos aos seres humanos para moldarem e guiarem os seus modos de ‘serem humanos’” (1994: xxi; minha tradução).

Quanto à questão da língua, para minha fortuna, apesar de o Instituto ser habitado por pessoas de diferentes províncias e origens linguísticas – ou talvez por isso – a comunicação que lá decorre dá-se invariavelmente em língua portuguesa. As línguas maternas dos habitantes do Instituto representavam quase toda a diversidade linguística do país: Xichangana, Cindau, Xitshwa, Txixopi, Emakua, Xironga, Shona, Cisená, Ciniyungwe, Cimanika, etc. No entanto, à exceção de algumas poucas conversas entrecidas em Cisená (a língua mais falada na província de Sofala e na cidade da Beira), eram raríssimos os diálogos que se estabeleciam noutra língua que não o português. O que sucede é que o IDV emula um pouco aquilo que se passa na própria Beira. Como entreposto comercial e como afluente de muitas migrações populacionais, a Beira reúne populações que, na diversidade das suas origens etnolinguísticas, encontram no

português uma língua franca. Ora, no microcosmo do Instituto a diversidade das origens etnolinguísticas é ainda mais exuberante, facto que, reforçado pela escolaridade por todos frequentada, muito concorre para a consagração do português enquanto idioma privilegiado. A possibilidade de dialogar em português foi pois uma constante na Beira, tanto junto do Instituto como na ACAMO, onde só por uma vez, na Cooperativa Artesanal do Deficientes Visuais da Beira tive de recorrer a um intérprete.

A diversidade de origens de alunos, professores e funcionários, faz do IDV um riquíssimo compósito da diversidade étnica e linguística de Moçambique. Como me pude ir apercebendo, não obstante o fator de diluição constituído pelo uso da língua portuguesa, a identidade étnica não deixa de ser um referente pessoal importante na medida em que todos sabem sobre determinado indivíduo se é Ndau, Sena, Changane, Macua, Shona, Chope, etc. Curiosamente, essa dimensão da identidade pouco emergia na interação comigo, quer nas conversas, quer nas entrevistas, a menos que a evocasse. Ao promover a questão fui-me apercebendo da questão étnica como uma das dimensões do mapa cultural que, apesar de significativa, facilmente poderia permanecer submersa nas experiências e reflexões com que dialoguei (a outra dimensão remete para o vasto campo de crenças e práticas, frequentemente designadas por mágico-religiosas, envolvendo a presença e intervenção dos espíritos ancestrais no mundo dos vivos). Creio que o facto se relaciona com uma certa imagem de modernidade, também reiterada pela ideologia do Moçambique pós-independente, segundo a qual determinados elementos culturais, percebidos como distintamente africanos e pré-modernos, perante um investigador europeu e biograficamente distante de tais questões, são, conforme a racionalidade hegemónica, subtraídos das narrativas relatadas. Portanto, como explicarei à frente referindo-me à questão da feitiçaria, o espaço de enunciação sobre determinados aspetos ligados à dita cultura tradicional foi feito depender, frequentemente, da minha direta interpelação.

A pletera de origens dos alunos que habitam no IDV ou das pessoas que nele trabalham concorre, como se pode supor, para a acrescida riqueza da diversidade das experiências que ali afluem em termos que muito extravasam o tema mais estrito desta investigação. Como ilustração dos muitos itinerários por que afluíram à Beira e ao IDV os cerca de 50 alunos e 32 funcionários presentes ao tempo da minha pesquisa, recapitulo aqui a história do “senhor Faúme”, um dos funcionários mais presentes no dia a dia do IDV, conforme a apontei no Diário de Campo:

O Sr. Faúme trabalha na manutenção do Instituto, incansável, faz limpezas, trabalhos de manutenção e pernoita metade das noites como o vigilante de serviço. Em termos laborais, está ligado ao Ministério da Mulher e da Ação Social, aliás como a maioria dos funcionários que seguiram o trânsito do antigo Instituto. Veio de Cabo Delgado do Norte do país. É Maconde. A sua língua materna, o Shimakonde, tem afinidades com o Emakhuwa, língua esmagadoramente falada em Cabo Delgado, mas que, diz-me, tem muito pouco a ver com as línguas aqui do centro. Migrou para Sofala por causa da guerra civil, recrutado à força, esteve nove anos a combater a RENAMO sem saber nem como nem para quê. Mais um ano e teria direito a uma compensação do Estado, mas não vingou completar os 10 anos que a lei haveria de consagrar. Ficou-se em Sofala onde haveria de casar, arranjou um emprego como funcionário do Ministério da Mulher e da Ação Social e hoje conta com 5 filhos que vai sustentando com o milhão de meticais que recebe por mês. É muçulmano, esteve a cumprir o Ramadão – só recentemente se começou a juntar a nós para almoçar. No outro dia estava eu no quarto a escrever quando ele pediu para passar uma esfregona pelo chão. Fomos fazendo conversa, falava-me dos filhos, da sociedade atual, do julgamento de Anibalzinho⁴⁵, da seca, etc. A certa altura começou a falar-me nos filhos; explicou também como ele, um Maconde, vivia sem problemas com uma mulher Sena. Os filhos só falam português e Cisená e só conhecem a realidade de Sofala. Mas o Sr. Faúme tem um projeto que anda a tardar em conseguir cumprir. Como os mais velhos estão a entrar na adolescência, e ele vai reparando, não sem desgosto, como aqui em Sofala as crianças crescem sem valores, gostava de juntar dois milhões e levar os filhos a Cabo Delgado para que pudessem cumprir os preceitos macondes que assinalam a passagem à idade adulta. Em causa está o ritual iniciático da circuncisão, que, segundo ele me explicou, é muito importante na construção de valores dos futuros adultos (diário de campo).

Um outro aspeto que exprime de modo retumbante a profusa heterogeneidade que se concilia no Instituto é a variedade de confissões religiosas professadas. Ao domingo de manhã o IDV esvazia-se e os alunos dirigem-se às mais diversas confissões e denominações: Islão, Igreja Católica, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Igreja das Testemunhas de Jeová, Igreja Evangélica Batista, Assembleia de Deus, etc. Por manifesta curiosidade,

⁴⁵ Líder do grupo armado que em 2000 assassinou o jornalista Carlos Cardoso.

cheguei a acompanhar alguns alunos às suas igrejas, assistindo com eles aos cultos. O facto de o Instituto ser gerido por uma congregação católica em nada interfere com a liberdade religiosa. Da parte dos padres, conforme pude atestar de experiência e reiterar em entrevista, há um inteiro respeito pelas diferentes formas de fé e um cuidado em não usar a direção do Instituto para qualquer tipo de proselitismo. As confissões seguidas pelos alunos nalguns casos refletem as suas heranças familiares, noutros refletem a forte influência de missionários e os “agentes de proselitismo” que pululam Moçambique, um campo de fé assaz dinâmico. Assim se explica que vários dos alunos já tenham passado por várias igrejas, numa espécie de “experimentação religiosa” que muito se liga à forte envolvência missionária que se vivencia na Beira.

Portanto, não obstante os currículos escolares, onde naturalmente se vertem os valores do Estado e o privilégio da língua oficial, o ambiente que se vive no Instituto é marcadamente multicultural e intercultural, conquanto constituído por diferentes origens linguísticas e geográficas, por diferentes devoções religiosas, por diferentes faixas etárias, por diferentes itinerários até à Beira. *A cegueira, as crenças nos espíritos, o Braille, a bengala branca, a educação formal e a língua portuguesa, perpassam talvez como os mais sérios candidatos a representarem denominadores comuns na experiência da população com que me cruzei no IDV.*

No entanto, tendo por centro nevrálgico a sede da ACAMO na Beira, a pesquisa tomou partido de condições que permitiram viagens ao encontro de pessoas cegas noutros lugares, permitindo aprofundar algumas questões e expandir outras. No intervalo dessas idas e voltas, também pelas condições ásperas que foram sendo encontradas pelas viagens fora da Beira, o Instituto foi-se assumindo como um espaço de conforto: à força do hábito do regresso, a sua função etnográfica de ponto de ancoragem pôde diluir-se no conforto de um regresso a casa.

3.2 Diário Anotado

No IDV, a familiaridade – ou pelo menos uma vaga de noção de proximidade resultante de condições de intensa convivalidade, coresidência e comensalidade – foi a base em que as situações de entrevista foram assentando, ao longo do tempo. Salvo raríssimas exceções, essas entrevistas tiveram lugar na sala/escritório contígua ao quarto onde eu estava instalado. No entanto, além da realidade do IDV, movi-me igualmente na realidade da ACAMO, tanto pela participação em algumas atividades do dia a dia da sua sede na Beira, como pela persecução das preciosas redes e contactos ofertados pela ACAMO – através

deles pude entrevistar pessoas cegas em variadas zonas do território moçambicano. A partir de certa altura, a experiência de terreno foi-se deslocando do IDV para a ACAMO e, por conseguinte, para os contextos que a associação me proporcionou. Mas antes de recapitular os passos dados por intermédio da ACAMO, fundamento ao encontro de novas situações de entrevista (momento central na metodologia da pesquisa), convém que me detenha na ritualidade metodológica e analítica que me refiro quando falo de entrevista.

Exceção feita às entrevistas, raras, que versaram exclusivamente temas institucionais, quando me refiro às entrevistas realizadas em Moçambique designo momentos parcamente estruturados que obedeceram à dinâmica que seguidamente descrevo. Num contexto individualizado (à exceção das situações em que foi preciso um intérprete) peço ao meu interlocutor se me deixa gravar a entrevista e, mais, se me permite que lhe tire uma fotografia a fim de melhor poder arquivar a informação. Seguidamente, peço que me conte a sua história de vida, começando pelo local e data de nascimento. À medida que a história de vida me ia sendo contada eu ia apondo algumas questões, fosse para explorar elementos daquela história de vida, fosse para elicitare reflexões sobre temas que previamente me interessavam ou se me mostravam candentes. Algumas das reflexões que eu incitava decorriam das incidências biográficas particulares, outras tinham a ver com temas que eu colocava quase invariavelmente. Essas questões mais transversais prendem-se com algumas interrogações que eu já levava no meu projeto epistemológico, e cuja pertinência foi sendo comprovada, mas também com questões que fui amadurecendo no decurso da minha experiência no terreno, onde recursivamente se incluem as entrevistas que ia realizando. Houve, portanto, um diálogo processual entre influxo de informação dado pelas entrevistas e as questões que nelas fui convocando.

A presença do gravador digital, de uma pequena máquina fotográfica, durante as entrevistas, assim como a do computador portátil no IDV – ou no sítio onde estivesse alojado – foi essencial para uma sistematização no arquivamento e tratamento da informação que resultava das entrevistas. De facto, no decurso do trabalho em Moçambique, as fotografias, que nunca assumiram grande relevância na investigação realizada em Portugal, mostraram-se importantíssimas no tratamento das entrevistas, facilitando-me a memória dos diálogos e da identidade de cada sujeito. Isto foi importante sobretudo nas situações em que, por imperativo logístico, eu tinha que entrevistar várias pessoas num só dia, ou quando não me era possível verter no diário de campo, ao fim do dia, como habitualmente, um registo resumido das entrevistas da véspera. Na impossibilidade

de transcrever integralmente as entrevistas no decurso da etnografia, os resumos que foram sendo registados no diário de campo eram quase sempre vertidos de memória, às vezes com a assistência de uma visitação cirúrgica ao registo áudio dessas entrevistas. Um dos meus rituais noturnos consistia, pois, em passar as entrevistas do gravador áudio para o computador portátil, em catalogar o ficheiro de som e em elaborar no diário de campo um curto resumo da entrevista a que juntava a fotografia do entrevistado.

Nesse sentido, face ao papel que a memória visual assumiu no meu processo de rememoração, as fotografias permitiram uma ponte que – entre o momento da experiência, o momento do resumo e o momento em que, já em Portugal, as entrevistas foram transcritas e analisadas – ajudou a densificar a identidade dos entrevistados e a recordação das entrevistas. A elaboração de um resumo diário das entrevistas, às quais adendava algumas notas interpretativas, acabou por se revelar um ritual importante ao estabelecer um momento reflexivo que, por sua vez, foi contribuindo para a definição dos passos seguintes da pesquisa.

Com o uso da máquina fotográfica pretendi, fundamentalmente, construir memorandos passíveis de densificar o percurso etnográfico de modo a que, adjuvado por uma dimensão imagética, pudesse vir a aproximar a revisitação analítica da experiência vivida em campo. Nesse sentido, apesar do uso episódico de algumas fotografias no corpo deste livro, os métodos visuais na minha experiência etnográfica remetem, no seio da distinção entre exposição e exploração (cf. Ribeiro, 2004: 129 ss.), para um processo exploratório, ainda que numa modalidade elementar. Ou seja, até pela má qualidade geral das fotos que tirei – também pela fraca qualidade do material de que me fiz acompanhar⁴⁵ – o uso da imagem foi modestamente pensado para propósitos pessoais na mediação entre experiência e escrita.

Assim, ainda que singelamente, este trabalho responde a uma demanda celebrada na antropologia visual sobre as virtudes dos métodos visuais em investigação etnográfica. Tal facto não deixa de representar uma curiosa ironia. Se há coisa que o investimento nas experiências e epistemologias das pessoas cegas me tem ensinado a celebrar é exatamente a “não-visão”, ou seja, a afirmação da pujante riqueza do mundo habitado pelas pessoas cegas contra as concepções hegemónicas que, sacralizando o valor da visão, tendem a obscurecer essa

⁴⁵ Usei uma máquina compacta e barata que me acompanhou sempre. O medo de a perder ou de atrair atenções que pusessem a minha segurança em perigo concorreu em muito para a modéstia do equipamento.

mesma riqueza. Penso, no entanto, que uma tal ironia nada tem de contradição ou agonismo na medida em que, num caso e no outro, se desafiam formas de centrismo. Ou seja, se a proximidade com as experiências da cegueira permite recusar o centrismo que faz da vida sem visão um cataclismo irredimível, já a assunção de métodos visuais em etnografia pode contribuir, no meu entender, para confrontar dois tipos de centrismo.

O primeiro centrismo, relacionado com os métodos visuais no processo de exploração, residiria numa omissão em relação aos processos de produção de conhecimento. Ou seja, a assunção do lugar das fotografias (ou outros recursos visuais) no processo de pesquisa emerge como um momento que poderá participar numa discursividade, mais vasta, investida em dar conta das contingências e itinerâncias pelas quais se produzem asserções sobre determinada realidade. A recapitulação das práticas de investigação e dos seus variados dispositivos concorre, portanto, para um descentramento capaz de desapossar o investigador de uma autoridade positiva, colocando o seu olhar em contexto: no contexto da realidade vivida, no contexto das deambulações, práticas e rituais de pesquisa. Ademais, as imagens (filmes ou fotografias) podem ser uma boa forma de dialogar com os grupos sociais em estudo, quer pela elicitação de discursividades pelo confronto dos sujeitos com determinados registos imagéticos, quer pelo uso de filmes ou fotografias resultantes da pesquisa, que confirmam oportunidade aos visados de dialogarem com esses produtos.

O segundo centrismo, relacionado com os métodos visuais na vertente de exposição, refere-se ao modo como a relação entre etnografia e academia se estabelece tradicionalmente sobre o absoluto prestígio da palavra escrita. Nesse sentido, a possibilidade de um trabalho etnográfico ter no filme etnográfico ou na fotografia uma das suas traduções situa-se no plano de um alargamento dos suportes de informação e dos públicos – isto na medida em que, por exemplo, um filme pode chegar a um público diferente daquele a que chegaria enquanto texto escrito.

Por outro lado, tanto na vertente de exploração como na vertente de exposição, os métodos visuais em etnografia podem ainda, em determinados moldes, contribuir para aquilo que Bruno Latour (1998: 424) designa de “estetização da ciência”. Bruno Latour (1998) compara a ciência e a arte para concluir que, nos propósitos finais da atividade científica e artística – a verdade e a beleza, respetivamente –, há maior facilidade em se perceber a beleza como algo de construído do que a verdade. Seguindo a leitura de Latour, quando a história da arte recapitula as contingências de um determinado quadro, o valor da pintura

é potenciado pelo conhecimento do seu itinerário, pelo processo da sua construção. No entanto, quando os estudos da ciência iluminam as circunstâncias sociais, pessoais, bem como as contingências que medeiam a produção de factos científicos, é como se essa verdade diminuísse em valor:

(...) o carácter construtivista é integrado nas artes de uma forma diferente do que nos factos científicos. Quanto mais leio sobre os passos intermédios que constituem o quadro *A Ronda da Noite*, mais gosto dele. O construtivismo acrescenta ao prazer, indo, por assim dizer, *na mesma direção*, para a multiplicação dos mediadores. Num sentido profundo, o construtivismo corteja uma característica essencial das artes. Este não é, contudo, o caso dos factos científicos. O construtivismo, quando multiplica os passos intermédios, parece fragilizar sempre as reivindicações de verdade, e destruir os objetos sob escrutínio. Os instrumentos devem ser ocultados, a história esquecida, os movimentos erráticos apagados, bem como as circunstâncias locais e sociais. (...) Mesmo se exageramos as diferenças, é justo afirmar que a Beleza é mais facilmente vista como construção do que a Verdade (Latour, 1998: 423, *itálicos no original*; *minha tradução*).

Defendo, pois, que tanto as imagens recolhidas do terreno como a assunção do uso de métodos visuais no processo etnográfico podem contribuir para uma “estetização da ciência”, conquanto sirvam para chamar à liça os passos – frequentemente erráticos – por que se constroem asserções sócio-antropológicas.

O dispositivo tecnológico ficou completo pelo já referido computador portátil, objeto que adquiri na véspera de partir para Moçambique. A presença do portátil no terreno, fosse no IDV, fosse na mochila que me acompanhava nas viagens, além de permitir o arquivamento áudio das entrevistas e das fotografias que iam sendo tiradas, permitiu que a escrita do diário de campo ficasse desde logo registada num processador de texto. Esta possibilidade não só me poupou a duplicação do trabalho de escrita – caso escrevesse em papel para depois passar para computador – como favoreceu o meu processo de escrita que, por hábito, está já muito desusado do “papel e caneta”.

Mas, tornando à descrição dos processos de entrevista, cabe dizer que esses momentos variaram muito em duração e profundidade, em função dos interlocutores, mas também dos condicionantes em que as situações de entrevista decorreram. Houve entrevistas que duraram 3 horas, outras 20 minutos. No que se refere aos entrevistados, a natureza das experiências, da compleição reflexiva e da verve de cada um, surgiram como os elementos que mais modelavam os termos do diálogo. Assim, pôde acontecer que entre os alunos do IDV mais novos

(entrevistei alguns tão novos como 13 anos) as entrevistas não ultrapassassem muitas vezes os 30 minutos. Nesse caso, a curta experiência pessoal e a juventude reflexiva apareciam como os elementos mais condicionantes da estreiteza da entrevista. O mesmo poderia acontecer caso um interlocutor primasse pela parcimónia verbal no relato da sua história de vida, ou se cingisse a respostas de “sim” “não” – situações que eu procurava naturalmente contornar. Por outro lado, circunstâncias houve em que os condicionantes das entrevistas estabeleceram constrangimentos que as afastavam daquilo que se poderia desenhar como um quadro ideal. Era, contudo, muitas vezes, o quadro possível. Refiro-me a situações em que, por questões organizativas que à frente melhor explanarei, se tornava imperativo, por exemplo, fazer várias entrevistas consecutivas, sob condições de desconforto (calor, fome, dispersão psicoafetiva ou sem uma privacidade tão estrita quanto desejável). Essas situações que, alternadamente, poderiam afetar entrevistador, entrevistado e o contexto de entrevista, implicaram, algumas vezes, inevitavelmente, um menor provento de dados.

No entanto, mesmo aquelas entrevistas que se poderiam considerar menos substantivas – em termos da densidade das histórias de vida relatadas e das reflexões recolhidas – acabaram por ser valorosas para, cumulativamente, confirmar (ou infirmar) a consistência de alguns padrões que se foram desenhando ao longo da pesquisa. Ou seja, mesmo as entrevistas mais pobres, a seu modo, contribuíram para uma mais justa aferição dos padrões e variações nos percursos de vida das pessoas cegas, bem como das respostas sociais gizadas em relação à cegueira. Entre as entrevistas que realizei na Beira e nas viagens de que em seguida darei conta recolhi um total de 104 histórias de vida.

Para quem, como eu, tateava uma realidade pouco familiar, o recurso às histórias de vida das pessoas cegas como ponto de partida das situações de entrevista acabou por ser uma preciosa porta de acesso a um conjunto de elementos históricos e culturais que se cruzam na realidade moçambicana. Podemos reconhecer que o facto de esmagadoramente entrevistar (e conviver com) pessoas cegas estabelece um exuberante viés nas minhas apreensões da realidade moçambicana (já de si enviesadas pela cidade onde permaneci, pelas zonas que visitei, meios em que me movi, etc.), no entanto o cumular de histórias de vida compõem um retrato que em muito extravasa os territórios da cegueira. Este aspeto é ainda mais marcado por um contexto que, como veremos, pouco se dá à demarcação da pessoa cega. Assim, as experiências da cegueira colocam-nos perante os contextos de existência que pontuam o comum da realidade moçambicana. Falo, claro, de um quadro em que a

significativa presença de pobreza e precariedade não deixou de constituir um retrato mais ou menos fiel, ora das condições socioeconómicas experimentadas pela maioria da população moçambicana, ora da despossessão acrescida que a cegueira frequentemente comporta.

3.3 No Trilho da Cegueira: as Viagens e a ACAMO

Na primeira manhã que amanheci no Instituto, dirigi-me ao padre Brás, diretor do IDV, para que me indicasse onde poderia encontrar a sede da ACAMO. Como, por aqueles dias, José Tole, presidente da ACAMO – minha ligação privilegiada à instituição – se encontrava fora da Beira, a minha intenção era tão só mapear aqueles que seriam os caminhos privilegiados das minhas andanças na cidade. Fosse por simpatia ou por efetiva coincidência, o padre Brás disse-me que pretendia ir à ACAMO e que, portanto, me daria boleia. Uma vez na ACAMO, falei com várias pessoas, entre as quais Salomão Kaligwére, responsável pelos projetos de cooperação, com quem logo entabulei conversa sobre questões académicas e a quem prometi o texto da “Declaração de Madrid”⁴⁶. Logo me convidou para o dia da Bengala Branca que se comemoraria pouco tempo depois, falou-me igualmente da atividade de supervisão semanal que regularmente desenvolvia junto das cooperativas (Cooperativa Artesanal do Deficientes Visuais da Beira e Cooperativa de Deficientes Visuais do Dondo) cuja gestão, como acima explicado, tinha sido recentemente entregue à ACAMO pela instituição doadora norueguesa, a NABP. Logo me prontifiquei para o acompanhar e, desde essa altura, todas as terças e quintas-feiras, salvo algum imponderável, passei a ser parte integrante da pequena comissão de supervisão constituída por Salomão e por Caroline – uma voluntária inglesa dos Volunteer Services Overseas. Assim, normalmente na caixa aberta da *pick up* conduzida pelo motorista da ACAMO, cumpríamos bi-semanalmente a viagem que nos levava ora ao Dondo, ora ao Bairro da Manga. Uma vez nas cooperativas, enquanto Salomão e Caroline resolviam questões logísticas organizativas com o representante da cooperativa, eu ia para algum recanto entretecer conversa com um trabalhador a fim de uma entrevista.

A ligação que estabeleci com o trabalho de Salomão Kaligwére junto das cooperativas foi útil como forma de aceder às experiências e histórias de vida

⁴⁶ Documento aprovado pelo Congresso Europeu de Pessoas com Deficiência, decorrido em Madrid em 2002. Nele consta a proclamação de 2003 como o Ano Europeu das Pessoas com Deficiência.

dos trabalhadores das cooperativas – muitos deles deslocados de guerra que entretanto se tinham fixado na região, ou ex-alunos do Instituto que a certa altura se viram no desemprego. Mas foi também importante como forma de estabelecer uma relação de proximidade continuada com a ACAMO, naturalizando a minha presença na vida quotidiana da instituição. Essa proximidade foi-se adensando com naturalidade, à medida que fui estabelecendo relações pessoais com funcionários, dirigentes e associados.

Alojado que estava numa lógica que me permitia manter contacto próximo com a vida social do IDV, da ACAMO e das cooperativas, comecei a definir planos para incursões noutras espaços. Pretendia contactar com as pessoas cegas nos seus contextos de vida, fora da Beira, de molde a que, mesmo sem ambições de representatividade do país, pudesse contactar com realidades diversificadas, desde logo explorando a variável urbano/não urbano. O facto de a ACAMO estar disseminada pelo país em delegações provinciais e núcleos distritais constituiu um recurso logístico de suma importância; no entanto, a escolha dos destinos de viagem resultou de um encontro entre os meus desígnios, os recursos exigidos para a empresa – dado que limitados – e a capacidade da ACAMO para mobilizar pessoas cegas nos diversos contextos, de modo a que eu as pudesse entrevistar.

Assim, a primeira viagem foi organizada tendo em vista três destinos. Na província de Tete iria, primeiro, ao encontro das pessoas que residiam na cidade de Tete e, depois, ao encontro das que residiam no posto administrativo de Marara, distrito de Changara. A província de Tete apareceu como um destino relevante porque, entre outras coisas, segundo dados frequentemente veiculados pelos agentes ligados à deficiência visual, apresenta a maior prevalência de cegueira do país. Nesse sentido, planeei ir primeiro à cidade de Tete, onde a elevada presença da cegueira vai de par em par a importância que a mendicidade recolhe naquela paisagem urbana e, em segundo, ao distrito de Changara, frequentemente referido como o distrito do país com maior prevalência de cegueira. Em Changara dirigi-me especificamente ao posto administrativo de Mavara onde, através de um projeto recente da ACAMO e do PMA, tinha sido construída uma aldeia de palhotas destinada às pessoas cegas que já residiam em Changara, mas também para que pessoas cegas de outros lugares da região, inclusive da cidade de Tete, ali pudessem fixar residência. Tudo foi planeado de molde a que no regresso da viagem a Tete pudesse deter-me num terceiro destino, Chimoio, a capital do distrito de Manica.

Nestes diferentes contextos tinha encontro marcado com os dirigentes locais da ACAMO, os quais, além de se disporem a colaborar comigo durante

a estadia, haviam realizado um trabalho prévio no sentido de reunir as pessoas cegas que eu iria entrevistar. Nesta primeira viagem, a mais complicada de todas, por razões que à frente explicitarei, fui acompanhado por Felizardo Sabão, um jovem funcionário da ACAMO. A direção nacional, temerosa que eu não me conciliasse com as dificuldades no terreno, propôs que Felizardo Sabão me acompanhasse. E, de facto, a viagem foi recheada de incidentes. Cheguei a Tete após 6 horas de uma viagem num *mini-bus* em que vi a vida por um fio quando, no corredor da Beira, um camião vindo do Zimbabué fez uma ultrapassagem de tal modo irresponsável que obrigou o nosso motorista a ir para a berma, uma viagem em que não conseguia mexer as pernas tal era o preenchimento do espaço entre passageiros e toda a sorte de mercadorias, e em que um pneu furado teve ensejo de fazer a sua aparição. Ao chegar a Tete, e após ter tido oportunidade de experimentar o seu afamado calor seco (pelos 48° C naquele dia), fui informado pelos dirigentes locais da ACAMO que o transporte para Marara poderia ser feito num veículo do Ministério da Mulher e da Ação Social de Tete, já agendado. A questão é que, naturalmente, teria de ser eu a pagar a gasolina. Como o montante aventado me parecesse excessivo, certamente o era para meu orçamento – porventura não tão flexível como esperariam os meus interlocutores, preparados para um estrangeiro endinheirado –, e como as pessoas e custos planeados me pareciam absurdos e desproporcionados, houve momentos de complicadas negociações. Tudo se resolveu: acabou por ficar decidido que viajaria para Marara de chapa e que custearia de uma forma bem mais lógica e parcimoniosa as despesas organizativas necessárias – feitas por Fernando Gerente António, um ex-dirigente provincial da ACAMO, próximo daquela realidade, que se deslocou a Marara um dia antes de mim.

A título ilustrativo, trago aqui, tal como ficaram contadas no diário de campo, os incidentes da viagem que me levaram a Marara:

Juntamente com o Felizardo, comecei o dia em busca de água engarrafada. Tivemos que esperar pelas 7h:00, até que abrisse um dos poucos estabelecimentos comerciais que revende água. Após isso, fomos em busca do chapa que nos levaria para Marara. Esperámos na avenida principal como nos indicaram e assim que ouvimos um cobrador dentro da chapa gritar “Marara!” acenámos. Mal sabíamos o suplício que nos estaria aguardado até arrancarmos definitivamente para Marara. A questão é que o chapa não se limitava a fazer transporte de passageiros, também operava na distribuição de bebidas pela cidade. A tática era circular pela cidade, recrutando clientes ao mesmo

tempo que iam sendo recolhidas e entregues grades de refrigerantes. Este expediente impacientou-me deveras, ciente que em Marara (onde não existe rede telefónica ou qualquer contacto) nos esperavam às primeiras horas da manhã. Mas, como os outros passageiros estivessem pacientemente esperando que o itinerário das bebidas se completasse, percebi que poucas alternativas mais deveria haver para viagens tão recônditas do que a sujeição aos tempos do “patrão” – evocação que o condutor ia fazendo para se justificar perante a minha impaciência.

Pelas 8h:45 lá partimos para uma viagem de cerca de 14:30-24:00. Tínhamos ficado de parar na Ponte 9 (é a nona Ponte desde que se abandona Tete). O motorista indicou-nos que era ali mesmo. Saímos, lá havia uma pequena venda, mas de resto era uma daquelas estradas desertas dos filmes sob um calor inacreditável. Temendo que tudo se tivesse esboroado pelo nosso atraso, perguntámos ao senhor da venda se já tinha chegado o Sr. Gerente à nossa procura. Disse que não. A situação não era nada simpática. Disseram-nos que por um caminho no meio da vegetação poderíamos ir até uma povoação, Cachembe, distando 7 km, onde talvez nos pudessem informar. Assim que começámos a caminhar vimos o Sr. Gerente e esposa virem ao nosso encontro. Conhecedores dos ritmos dos chapas, previram com argúcia a hora da nossa chegada. Ficámos a saber que Cachembe é o outro nome para Marara, referindo-se a um rio que ali passa. E assim fomos andando para a aldeia de palhotas oficialmente designada como bairro 1, aldeia cuja relação toponímica com a “civilização” (estrada) é a ponte 9.

A aldeia, cuja aparência é bem marcada pela seca, é pontuada por palhotas de habitação e alguns currais onde se faz criação de cabritos. Um tal cenário corresponde a um Moçambique profundo que poucas vezes é conhecido. Expressão disso mesmo foi o sentimento de novidade de Felizardo perante o remoto e prístino do cenário – sublinhe-se que Felizardo viveu a sua infância e adolescência no interior de Sofala, “nos distritos” como em Moçambique o espaço rural é frequentemente referido. Mas aquilo, no meio do nada, e distante do ambiente semiurbano e “moderno” que o corredor central de algum modo impõe na zona centro, era de facto outra coisa. A hora e meia de viagem pode não parecer muito significativa, mas se tivermos em atenção de que o preço é 60 contos (60 mil meticais), vemos o quão grande é a distância da cidade para um habitante comum – as pessoas mais abastadas circulam nos seus carros para irem fazer negócio à cidade e podem dar boleia, cobrando um preço semelhante ao chapa (diário de campo).

O modo como António Gerente previu a exata hora da chegada do chapa é consentâneo com uma evidência da minha experiência em Moçambique. Ao princípio tudo me parecia um pouco caótico e desordenado, mas com o avançar do tempo, pelo menos na Beira, eu já me entendia perfeitamente e tudo se sincronizava. Na verdade, toda a domesticação da realidade funciona assim, como a leitura de padrões e repetições num caos menos caótico do que aparentaria. Em relação ao meu campo de experiências, o caos quotidiano moçambicano é mais exuberante, mas fica claro que os mais experimentados distinguem nele formas de ordem, como o provou o exato tempo em que António Gerente chegou para nos buscar.

Em Marara fui recebido por toda a população e beneficiei da prestimosa ajuda de um professor, Fabião Agostinho, aparentemente líder informal daquela aldeia, que acompanhou as entrevistas, encarregando-se de pôr em contacto o meu português com o Ciniyungwe dos entrevistados.



Situação de entrevista no posto administrativo de Marara, distrito de Changara⁴⁷

⁴⁷ Fotografia de Felizardo Sabão.

Não obstante o cuidado em tentar acautelar o que sempre se perde na tradução na situação de entrevista com intérprete (que já tinha experimentado pontualmente na Beira, junto das cooperativas, no diálogo com alguns cooperantes que não falavam português), não deixei de sentir algo de um poder mágico quando ouvia as triviais palavras do meu linguajar serem vertidas, ora na tradução das perguntas, ora nas respostas, em línguas tão distantes. Após as entrevistas, e depois das serenas conversas que mantive com António Gerente e Fabião Agostinho a fim de esclarecer algumas dúvidas, deu-se um momento interessante. Quando a população ali presente se juntou para se despedir de mim (cerca de 30 pessoas) estabeleceu-se espontaneamente uma conversa coletiva encetada entre as minhas questões sobre a vida da aldeia e as pessoas (cegas e não cegas) que, num clima de troca de ideias, expressavam a diversidade das respostas e perspectivas que me iam sendo traduzidas.



Fotografia de Felizardo Sabão

No final despediram-se com a oferta de um cesto, feito por um artesão cego, um dos entrevistados. Foi ainda ofertado um chapéu de palha, que haveria de ficar para o Felizardo. Antes de partir, e após uma conversa em que toda a comunidade participou, recebi uma comovente expressão de gratidão, onde se

sublinhava o facto de vir de tão longe para os ouvir. Parti então, não sem arrepio, entre palmas e ululares festivos.

Depois das entrevistas, também realizadas em Tete, e das reuniões mantidas com os dirigentes locais da ACAMO, o regresso com passagem por Chimoio acabaria de me conceder o grande susto de todo o trabalho de campo. A meio caminho entre Tete e Chimoio, capital da Província de Manica, tudo aconteceu de repente, mas percebi distintamente, quase em câmara lenta, o modo como tudo aconteceu. Depois de “desfazermos” uma curva fui alertado em gritos para este cenário: um autocarro parado desenhava-se à nossa frente a ocupar toda a nossa via enquanto, no sentido contrário, rodava um volumoso camião impedindo uma eventual ultrapassagem. Portanto, para evitar o choque frontal, iminente, o condutor não teve outra hipótese senão atirar-se para a berma onde, dois metros abaixo do nível da estrada, o nosso autocarro haveria de se imobilizar, deitado.



Autocarro que fazia a viagem de Tete para Chimoio⁴⁸

⁴⁸ Fotografia do autor.

Quando dei por mim, estava deitado entre pessoas, bagagens e estilhaços com as costas a tocar o teto. Do acidente, haveriam de resultar apenas dois ferimentos ligeiros em dois passageiros, facto afortunado se pensarmos que os hospitais mais próximos distavam centenas de quilómetros.

Dentro do autocarro não tardaram os gritos de antecipação. Sentimos primeiro um reclinar suave e depois uma queda relativamente forte. Quando dei por mim estava caído no meio de tralhas, cadeiras, estilhaços, pessoas. A partir daí tudo no meu comportamento foi insólito. Qual capitão do barco, levantei-me, repreendi calma a um rapaz disposto a pisar moribundos para salvar a pele, clamei às pessoas para saírem devagar. Indagando pelas situações mais aflitivas fui recolher dos braços da mãe prostrada uma bebé ensanguentada. Incapaz de fazer o que quer fosse com ela nos braços, passei-a pela janela ao tal tipo que entretanto havia conseguido sair. Recebeu-a como não tivesse outro remédio e levou-a dali. Chamei uns quantos braços para ajudar a libertar um senhor que tinha ficado preso, mas a nossa força não bastou e só o macaco havia de o soltar. Andei nestas deambulações salvíficas e às tantas no autocarro só restava eu e o homem que à falta de melhor sorte se ficou a aguardar pelo macaco. Fui em resgate da mochila e saí do autocarro com impossível frieza de sangue (diário de campo).

No final, qual indelével recordação, acabaria por ficar com a T-shirt manchada pelo sangue de uma criança que tirei dos braços da mãe. Tudo se passou à maneira de um filme americano onde se representam laudatória e hiperbolicamente as qualidades heroicas de uma personagem. No entanto, quando penso retrospectivamente na generosidade com que procurei ajudar toda a gente, saindo do autocarro apenas quando todos já o tinham abandonado não posso deixar de questionar o papel que terá tido a mochila onde se guardava o portátil e, nele, todo o trabalho de campo até então realizado. Pondero que me tenha movido vontade de expiação da culpa por ter sido exatamente a mochila a primeira coisa que me veio ao pensamento quando caímos na valeta. Com um objeto tão precioso entre os escombros, jamais pus a hipótese de sair dali sem mais, como fizeram quase todos os passageiros do autocarro assim que encontraram uma janela a jeito. Por outro lado, seria impensável estar no autocarro à procura da mochila enquanto passava por cima de pessoas deitadas no chão precisadas de ajuda. Portanto, duas forças se cruzam num mesmo gesto, sem contradição. De um lado, quero crer, uma genuína generosidade num momento

de aflição coletiva, do outro, uma via moralmente aceitável para recolher a mochila onde repousava o computador portátil e, mais importante, o produto do labor etnográfico.

Após o acidente, o dinheiro da viagem por cumprir foi devolvido a todos os passageiros. Nós, como os demais, fomos distribuídos por um dos autocaros que ali passou: todos os veículos arranjavam sempre um espaço para mais gente naquilo que não deixa de representar a extrema adaptabilidade do mercado informal ao imprevisto. Três horas depois eu estava em Chimoio a fazer entrevistas, calção ligeiramente rasgado, t-shirt manchada de sangue, tentava o difícil esforço de sintonizar a cabeça aos diálogos que ia entabulando, a bem do trabalho, claro, mas também por uma questão de respeito pelos entrevistados que suportaram o meu atraso horas a fio com infinita paciência. A dependência da generosidade de estranhos também foi uma constante, fosse, por exemplo, pela contingência das horas marcadas e impossíveis de cumprir, fosse pelo próprio sistema de entrevistas individuais em que não raro os entrevistados ficavam horas à espera.

A disponibilidade das pessoas que se prestaram a conceder-me entrevistas ficou particularmente sublinhada na viagem que fiz a Maringué. Uma vez que Maringué não se encontrava coberta por nenhuma rede de telemóveis, as comunicações para marcar a minha ida teriam que ser feitas por rádio para a sede local da FRELIMO. Acontece que no diálogo estabelecido por um dirigente da ACAMO de Sofala, com vista à preparação da minha ida, algum equívoco terá levado a que fosse entendida uma data diferente daquela que eu tinha avançado. Disto resultou que, ignorando o facto, eu apenas tivesse chegado a Maringué um dia depois do esperado. Portanto, quando cheguei, as 10 cegas pessoas que iriam ser entrevistadas, e que haviam sido previamente reunidas pelo delegado local da ACAMO, estavam pelo segundo dia, sob a mesma árvore, aquela em que as encontrei, à espera da minha chegada. Este facto é tão mais significativo na medida em que algumas das mulheres estavam com crianças de colo e também porque, sendo todos das redondezas, tinham dormido na noite anterior na sede da ACAMO, para assim evitarem repetir as viagens longas que ali os tinham trazido. Situações semelhantes a esta, em que a dependência de sacrifícios pessoais de outrem avultou, inegavelmente trazem um “peso” acrescido em termos da responsabilidade da empresa que se substancia nesta investigação. A dureza de algumas das situações a que estive sujeito foi amplamente relativizada pelo empenho de variadas pessoas que, sem esperarem qualquer benefício pessoal, se dispuseram às mais exigentes

circunstâncias a fim de contribuírem para este trabalho. São lições de generosidade necessariamente magnificadas pelas precaríssimas condições de vida da esmagadora maioria dos meus interlocutores. Este nexos não poderia ficar melhor sublinhado que pelo facto de alguns delegados provinciais da ACAMO terem a mendicidade como modo de subsistência. Ou seja, alguns dos responsáveis locais que assistiram à logística das minhas itinerâncias, sobretudo contactando pessoas para eu entrevistar (e que nalguns casos me ajudaram horas a fio, ao calor, no trabalho de tradução), ganham a vida pedindo esmola. Jaz aqui um inestimável sublinhado da dedicação de que fui beneficiário, mas, igualmente, um interessante elemento para considerarmos o prolixo perfil dos atores que se envolvem na vida associativa.

Depois da ida a Tete, viajei sozinho nas restantes jornadas. Assim aconteceu, primeiro, porque, ao sentir-me um tanto culpado por ter sujeitado o Felizardo a dias de extrema exigência e sobretudo a um acidente que poderia ter sido grave, ponderei que estaria mais leve para experimentar eventuais contrariedades seguindo os meus objetivos por minha exclusiva conta e risco. Segundo, porque a despeito do cioso cuidado dos dirigentes nacionais da ACAMO, e até pela preparação logística que por mim sempre fizeram, sentia-me suficientemente à vontade para calcorrear sem companhia algumas das estradas de Moçambique.

Durante as incursões por Maringué, Marara, Tete, Chimoio, Dondo, Nhamatanda e Maputo, foram-se sucedendo as revelações e incidentes próprios de viagens ao encontro de terras e pessoas desconhecidas, elementos que cumularam significativamente o arquivo etnográfico (e pessoal) da experiência de campo. Sendo certo que nunca aspirei a uma experiência que representasse a profusa diversidade do país, as viagens foram sumamente importantes por me terem permitido contactar com um mais amplo espectro de realidades, seja pelas diferenças socioculturais que correm o país, seja pelo modo como determinados elementos da história recente de Moçambique foram diferentemente vividos nos vários contextos – por exemplo, o diverso impacto da “Guerra Civil”. Por outro lado, a cegueira pôde aparecer-me situada em contextos rurais e semirurais, facto relevante pelo facto de a variável rural/urbano se ter mostrado relevante na análise que maturei. Ademais, ao ir ao encontro de determinadas comunidades, pude cruzar algumas histórias e interpelar diferentes sujeitos sobre as mesmas questões, assim ilustrando mais ricamente algumas das dinâmicas sociais em jogo. No entanto, curiosamente, o contacto com contextos rurais teve muito mais um efeito de densificação de dados prévios do que de revelação. O que sucede é que o meio rural vinha sendo continuamente evocado

como o contexto original de quase todas as pessoas que entrevistei em contextos urbanos; portanto, essas histórias de vida, desde as primeiras conversas na Beira, quase sempre me falavam abundantemente sobre o espaço rural, aquele que muitos entretanto deixaram para trás na fuga da guerra, na fuga da fome, em busca do ensino formal, em busca de cuidados de saúde, apoio social, etc.

Nestas páginas procurei dar conta da situação estrutural em que o trabalho de campo se desenvolveu, convoquei igualmente algumas incidências como forma de ilustrar a imersão pessoal que acompanhou e precedeu o esforço de análise. Creio que o efeito desta incursão – assim tenha cumprido os objetivos com que a desenhei – terá sido dúplice. Por um lado, procurei oferecer uma contextualização vivenciada das relações no terreno que permitisse – conforme elaborei atrás, ironicamente glosando Johannes Fabian – dar texto a uma “aceitação da coevidade”. Por outro lado, pretendi dar conta de como o itinerário epistemológico percorre um caminho que decisivamente o imbrica nos mundos da vida e nas contingências do terreno: é este, afinal, um constrangimento constitutivo do conhecimento e, também, do conhecimento que se reclama científico. Mas haverá, porventura, um terceiro elemento de convicção a perpassar nas linhas acima: a ideia de que seria desusado deixar de fora cerca de 300 páginas de diário de campo, uma coleção de notas e reflexões que, por serem constituídas entre a descrição diária e as tentativas de “pensar alto”, ao mesmo tempo que não se oferecem a uma leitura autónoma, guardam passagens ou recordam momentos que me seria penoso remeter aos bastidores.

4. A CEGUEIRA EM MOÇAMBIQUE: EXPERIÊNCIAS E REPRESENTAÇÕES

4.1 Cegueira e Feitiço: as causas sócio-espirituais

Foi ainda em Portugal que fiz a primeira entrevista a um moçambicano cego, Isildo, na altura um estudante da Escola Superior de Educação de Coimbra, com quem estava familiarizado pela sua presença regular nas instalações da ACAPO. Fez parte da segunda leva de estudantes que, após cursarem no Instituto da Beira, obtiveram bolsa para prosseguirem os seus estudos universitários em Portugal. O seu percurso é assim sintetizado pelo próprio:

Eu nasci em Maputo em 1977. E ceguei devido a um problema que hoje é conhecido como retinopatia pigmentar. Comecei a cegar com 6 anos, mas cegar completamente; para estar como estou hoje, levou para aí uma coisa de 10 anos, mais ou menos. Eu só me revi totalmente cego já em 98, teria uns 19, 20 anos. Quando surgiram os meus problemas os meus pais tentaram saber quais eram as possibilidades de eu fazer a escola e a solução que lhes deram na altura foi meter-me numa escola de música. Estive lá dois anos. O médico que me estava a orientar na altura descobriu que existia uma escola para cegos na Beira e que lá podia estudar e assim. Dito e feito: em 85 vou para a Beira para o Instituto que se chamava na altura Instituto Nacional de Deficientes Visuais (...). Depois da primária fui integrado numa escola normal ingressei numa escola que se chama Mateus Sansão Mutemba onde fiz a 6.^a e 7.^a classes. (...). Depois concluí o ensino médio e consegui uma bolsa para vir estudar para Portugal (Isildo, entrevista pessoal, Coimbra).

Com evidente intuito preparativo da minha ida para Moçambique, dali a uns meses, questionei Isildo sobre alguns dos aspetos que marcam as experiências da cegueira em Moçambique, naturalmente ciente de que a sua vivência pessoal estaria enriquecida pela longa proximidade e coabitação como uma pletera de outras histórias da cegueira. Um desses aspetos incidia sobre as causas que comumente se associavam ao surgimento de uma situação de cegueira, e

a resposta de Isildo foi retumbante em relação à presença da feitiçaria como primordial elemento explicativo:

Eu até generalizava isso. Em Moçambique não há cegueira sem causas: é sempre porque fulano x enfeitiçou. E isso até cria revolta. Não é a família que vai rejeitar o cego, mas é o cego que vai rejeitar aquela pessoa que fez o feitiço. E isso tem acontecido muitas vezes. Por exemplo, nesse colégio onde eu estive havia pessoas lá internadas que tinham alguns familiares na própria cidade [na Beira], mas que se recusavam a ir para casa deles porque achavam que tinham sido eles a enfeitiçar. Nessas sociedades a cegueira, como todas as doenças, tem sempre outra explicação (idem).

Para uma sensibilidade epistemológica marcada por alguns dos proverbiais trabalhos da antropologia, seria difícil não entrever nas palavras de Isildo sobre a cegueira em Moçambique um curioso eco das célebres palavras de E. E. Evans-Pritchard sobre os Azande em *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (obra originalmente publicada em 1937): “A noção de feitiçaria explica eventos infelizes” (Evans-Pritchard, 1997: 303; minha tradução). Conforme explica o autor:

A feitiçaria é ubíqua. Ela desempenha um papel em todas as atividades da vida Zande; na agricultura, na pesca, nas perseguições de caça, na vida doméstica das herdades, bem como na vida comunal dos distritos e da corte; é um tema importante da vida mental constituindo o pano de fundo de um vasto panorama de oráculos e magias; a sua influência está nitidamente marcada na lei e na moral, etiqueta e religião; é proeminente na tecnologia e na língua; não há nicho ou recanto da cultura que se lhe não dobre (1997: 303; minha tradução).

E se é verdade que são várias e longas as viagens que nos levam desde as palavras de Evans-Pritchard às de Isildo, permanece a persuasão de que, num caso e noutro, as explicações sócio-espirituais para o infortúnio correspondem, grosso modo, a uma cosmovisão partilhada, cuja hegemonia e ubiquidade tive oportunidade de conhecer em Moçambique. Estamos perante um conjunto de dinâmicas sociais em que ressalta o modo como o mal físico é socialmente interpretado como tendo uma causa sócio-espiritual, – normalmente um feitiço perpetrado por um familiar, vizinho ou colega de trabalho –, e em que é conferida inequívoca centralidade ao praticante da dita medicina tradicional enquanto um agente detentor de poderes e saberes que são a um tempo divinatórios (no identificar da causa sócio-espiritual) e curativos (no desfazer do mal físico).

Com diferentes designações nas línguas locais moçambicanas⁴⁹, este ator foi quase sempre identificado em português pelos entrevistados – e seus tradutores – como “curandeiro”. Usarei esta mesma designação no texto, quer para evitar mergulhar nas especificidades e diferenças das diversas designações usadas nas línguas moçambicanas, quer para evitar as designações “médico tradicional” ou “praticante de medicina tradicional”. Sendo expressões analíticas fundamentais para analisarmos o lugar a que a medicina moderna ocidental quis relegar os saberes dos curandeiros, pretendo evitar os termos da oposição entre moderno e tradicional, por duas razões. Primeiro, porque essa dicotomia não surge como uma oposição relevante nos percursos de vida e nos discursos das pessoas que entrevistei (interagi quase sempre com a perspectiva dos clientes dos serviços dos curandeiros), e porque o “tradicional” corrobora uma visão eurocêntrica em que os saberes dos curandeiros são vistos como estáticos, homogêneos, e como expressões de um primitivismo pré-letrado e pré-moderno (Honwana, 2003: 23; Meneses, 2004: 81).

Nesse sentido, a referência aos “curandeiros”, tão presentes nas histórias de vida de muitos dos meus entrevistados, remeterá, grosso modo, para agentes socialmente procurados pelos seus saberes divinatórios e curativos (através do conhecimento das dinâmicas sócio-espirituais, e pelos poderes mediúnicos e saberes ervanários que frequentemente acumulam). Deste modo, o curandeiro surgirá referido num sentido muito próximo à súmula de Paula Meneses (2004: 88): “aquele que cura, o que conhece a força dos remédios e como curar com o auxílio dos espíritos ancestrais”. Contra uma certa aceção de tradicional que o congela e subalterniza como pré-moderno⁵⁰, procuro manter-me em contacto, ainda que tacitamente, com os fortíssimos processos de migração, transformação e hibridismo que marcam os saberes e práticas dos curandeiros no contexto moçambicano⁵¹ (Meneses, 2004; Honwana, 2003; West, 2006; Pfeiffer, 2006).

⁴⁹ Designações que não expressam apenas diferenças regionais e etnolinguísticas, mas, igualmente, especificidades nas atribuições dos vários “médicos tradicionais”. Vide, por exemplo, a distinção que Alcinda Honwana (2003) estabelece entre os Tinyanga e os Nyamusoro no Sul de Moçambique.

⁵⁰ Ainda que o termo “tradicional” seja frequentemente apropriado no processo de capacitação e reconhecimento institucional dos visados. A designação da Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique é disso uma excelente expressão.

⁵¹ Conforme afirma Paula Meneses (2004: 80): “A hibridização de conhecimentos terapêuticos constitui uma diversidade entremeada de apropriações transformadas, e não cristalizadas no espaço e no tempo, como tantas vezes sugerem os «valores tradicionais».”

Uma vez no terreno, procurei compreender mais sobre a relação entre cegueira e o conjunto de crenças e práticas comumente associadas ao fenómeno da feitiçaria, relação que inicialmente se indiciava como um dos aspetos mais decisivos no contraponto às leituras ocidentais dominantes acerca da cegueira. Esse facto acabou por ser fortemente reforçado no contexto das histórias de vida pela quase invariável presença da questão da feitiçaria, sem a qual sistematicamente fracassaríamos em compreender o quadro social em que cada cegueira é entendida: seja como facto da vida cuja causalidade define aquilo que cegueira é para os atores que lhe dão significado, seja, como veremos à frente, como maleita que se tenta superar através de práticas ativas que tomam como ponto de partida o feitiço que a originou.

Convém referir, desde já, que quando aqui refiro feitiçaria como causa da cegueira falo de feitiçaria num sentido lato que, na verdade, refere todo um conjunto de fenómenos que nos remetem para dinâmicas que têm em comum a presença dos espíritos no mundo dos vivos. Poderei dizer, pois, que refiro a feitiçaria num sentido próximo àquele que Marc Augé lhe atribui em certo momento:

Falar de feitiçaria, efectivamente, é designar um conjunto de crenças estruturadas e partilhadas por uma dada população acerca da origem da infelicidade, da doença ou da morte, e o conjunto das práticas de **detecção**, de terapia e de sanções que correspondem a estas crenças (Augé, 2000: 72).

Trata-se, sim, de uma etiologia que percebe o acometimento da cegueira a partir daquilo a que, em favor da explicitação – ainda que redundantemente – chamarei causas sócio-espirituais. Se é verdade que a leitura mais corrente nos envia para um feitiço perpetrado por (ou realizado a mando de) familiares, vizinhos e familiares que tentam infligir mal por inveja, vingança, disputas, etc., a cegueira pode decorrer igualmente de outras lógicas. Sem pretender ser exaustivo, referirei algumas das lógicas causais da cegueira com que tomei contacto, através das histórias de vida que me foram confiadas e através das reflexões dos sujeitos sobre estas mesmas dinâmicas:

- Pode resultar da perda de proteção dos espíritos antepassados devido a um incumprimento ritual. Nos diversos momentos significativos da vida é suposto que os vivos prestem continuado respeito aos espíritos, através de celebrações rituais ou de um cuidado vigilante para não infringir prescrições na harmonia para com os ancestrais. Quando tal não acontece,

além de poderem retirar proteção, vulnerabilizando a família incumpridora a maleitas várias, os espíritos linhageiros podem punir ativamente a omissão.

- Pode resultar da perda de proteção dos espíritos dos antepassados – ou de uma ação ativa destes – pela qual se punem comportamentos que quebrem princípios estabelecidos de harmonia entre os vivos, e entre os vivos e os espíritos.
- Pode resultar da falta de respeito ritual em relação aos espíritos de determinado território ou do incumprimento de normas locais (por exemplo, se ao mudar de residência a família não “fechou a casa” de acordo com o ritual local poderá sofrer represálias);
- Pode resultar da ação vingativa de alguém que, após a morte, passa a ser um espírito com o particular poder de intervir no mundo dos vivos para com eles ajustar contas e fazer exigências (nos espaços em que me movi essa capacidade era quase sempre designada de *mphfukwa*⁵², sendo a etnia Ndaou particularmente temida em Moçambique enquanto detentora deste poder).
- Pode resultar do incumprimento de uma “noiva ou mulher do espírito” relativamente às obrigações impostas pelo seu matrimónio (as mulheres do espírito são jovens solteiras oferecidas em matrimónio pela própria família de modo a apaziguar o desejo de vingança de um espírito em relação a essa mesma família).
- Pode resultar da ação de um espírito de um antepassado que inflige determinada maleita para poder comunicar com a família. Nesse caso, a ida ao médico tradicional em busca da causa do problema funciona como o dispositivo para colocar a família em contacto com o espírito do antepassado – normalmente por via de fenómenos de possessão pelos espíritos.
- Pode resultar da ação de um antepassado que, tendo sido curandeiro, deseja que um seu descendente (normalmente neto) siga a sua tradição e se torne, também ele, um curandeiro. Neste sentido, ele provoca aquilo que às vezes

⁵² “Mphfukua: é um termo derivado do verbo kupfhukua que significa ser acordado, ressuscitar e que indica «uma pessoa que foi ressuscitada entre os mortos. (...) Aparentemente o fenómeno mphfukwa é originalmente Ndaou. Esta capacidade é adquirida através dos poderes de uma planta chamada mvhuko, cuja utilização dos poderes faz parte da tradição dos vaNdaou. Uma solução feita com base nessa planta era geralmente administrada aos bebés para os proteger. Acredita-se que tal solução torna as pessoas mais fortes e, depois de mortas, capazes de reavivar o seu espírito e procurar vingança.” (Honwana, 2003: 62).

se designa de “doença do chamamento” (cf. e. g. Honwana, 2005: 87 ss; Meneses, 2004: 89-89; Granjo, 2009: 575);

- Pode resultar da ambição de um familiar próximo que, em busca de riqueza, de prestígio, ou quaisquer outros benefícios pessoais, recorre a um curandeiro/feiticeiro para fazer uma “droga” cuja eficácia depende, como moeda de troca, da sua disponibilidade para sacrificar a vida ou a saúde de um familiar próximo.

Procuro assim identificar, em traços largos, toda uma sorte de possíveis itinerários causais da cegueira na sua relação com a feitiçaria e com os espíritos, conforme me foram sendo relatados na experiência de terreno. Se é verdade que os processos acima sistematizados correspondem às etiologias de doença que, de uma forma generalista, poderão ser associadas às sociedades africanas, importa reconhecer que a relação com os espíritos é sempre o produto de especificidades, seja em função do grupo sociolinguístico, seja em função da história local (ecologia, o impacto dos conflitos armados, as diferentes atividades de subsistência, a história política, as tradições cerimoniais específicas, as tensões que estruturam determinado quadro social). Ou seja, cabe reconhecer as práticas de feitiçaria enquanto uma realidade dinâmica fortemente marcada pela historicidade. Disto instrutivo é, por exemplo, o modo como em *Espíritos Vivos, Tradições Modernas* (2003) Alcinda Honwana analisa a posseção pelos espíritos entre os Tsonga no Sul de Moçambique. Numa leitura em que a relação entre os vivos e os espíritos é analisada, Honwana pertinentemente contempla fenómenos histórico-políticos estruturantes das dinâmicas da feitiçaria, fenómenos tão diversos como o domínio Nguni, a presença Ndaou, o colonialismo português, as emigrações para a África do Sul, as conversões ao cristianismo, os conflitos armados, a reintegração social pós-guerra, etc.

A minha abordagem às histórias de vida, feita que foi em diferentes lugares de Moçambique, a pessoas de diferentes pertenças sociolinguísticas, e a pessoas cujas vidas frequentemente se moveram no mapa, não tem a pretensão de ser exaustiva ao ponto de tratar de modo sistemático as diferenças existentes nas várias cosmologias de sentido. Assim é, por respeito pela complexidade das variações em jogo e por ter noção que tal incursão não deixaria de abrir todo um outro projeto de investigação – do qual muito dificilmente conseguiria dar justa conta. Como referi anteriormente, conferir relevância à questão da feitiçaria implica, do ponto de vista etnográfico, reconhecer a devida importância de um conjunto de saberes e dinâmicas que, de início, desconhecemos

quase inteiramente. Nesse sentido, a reflexão de Peter Geschiere oferece-me algum paralelo:

De facto, este [a feitiçaria] era o domínio óbvio em que eles estavam certos da minha ignorância, de modo que, pelo menos aqui, estava claro que teriam de me ensinar (e não o contrário). De facto, senti-me mais ou menos puxado para este domínio: eu queria estudar política, mas em vez disso eles falavam-me de *djambe* – um termo invariavelmente traduzido como *sorcellerie*. Os meus informantes repetiam vezes sem conta sabendo que os *minting* (os brancos) pensam que essas coisas não existem, mas que isso só prova o quão “ingénuos” eles são. Portanto, se eu como um estrangeiro tentasse perceber como as coisas funcionavam na sua sociedade, teria de perder alguma da minha ignorância atabalhoada sobre este lado escondido do poder (Geschiere, 2006: 47, *italico no original*; minha tradução).

No meu caso fui-me apercebendo da extensão da minha ignorância sobre a fulcral importância da feitiçaria não tanto porque os meus interlocutores no terreno chamassem a atenção para essa dimensão; foi sim a saliência da relação entre cegueira e feitiço – para a qual Isildo já me havia chamado a atenção – que fez crescer em mim essa sensibilidade hermenêutica. Ao contrário da experiência de Peter Geschiere, a menos que eu colocasse perguntas diretas, mostrando algum conhecimento sobre os padrões das dinâmicas sociais em jogo, os factos sociais iam-me sendo apresentados numa versão que correspondia às lógicas que supunham passíveis de ser entendidas por um português recém-chegado a Moçambique. Ou seja, a narrativa “superficial” congruente com a perspectiva moderna ocidental dominante. Assim, à medida que as entrevistas e histórias de vida me foram enculturando nas dinâmicas sócio-espirituais, fui paulatinamente compreendendo o pouco que as descrições da vida social, nas suas múltiplas dimensões, escapam à ubiquidade da feitiçaria.

Portanto, sem ilusões sobre as complexidades em jogo, sem ilusões quanto à minha ignorância de partida em relação ao que me foi sendo contado, procuro dar conta das realidades culturais e sociais que dialogam com o fenómeno da feitiçaria nos diferentes contextos por que se movem as histórias de vida. Procuo sobretudo compreender como – e de que modo – é que a fortíssima presença dos espíritos na realidade social moçambicana se liga às histórias de cegueira com que tomei contacto. Trata-se, pois, de aceder às intrincadas relações entre a cegueira e o mundo dos espíritos através da multitude de histórias que radicam das histórias de vida que me foram confiadas.

4.2 Em Busca de Respostas: entender e curar

“Penser sa maladie c’est déjà faire référence aux autres.”

Marc Augé (1991: 36)

Afonso nasceu em 1959, distrito de Manjakaze, província de Gaza. Após o ensino básico, mudou-se para Maputo onde foi frequentar o ensino médio no Instituto Comercial de Comércio. Passou por vários empregos no setor privado e no setor público (onde chegou a assumir responsabilidades na Direção-Geral de Florestas como responsável nacional pela indústria florestal). Na sequência de um percurso crescentemente bem sucedido, em 1994 exercia funções no departamento financeiro de uma empresa privada. Foi nesse ano que teve o acidente de viação cujas consequências, indeléveis, o haveriam de levar até à Beira, ao Instituto e à ACAMO (de que foi um dos membros fundadores e onde o conheci como funcionário administrativo):

[*O seu acidente implicou cegueira imediata?*] Foi imediata. De um momento para o outro fiquei cego. Ali mesmo. Depois fui ao hospital central em Maputo e fiquei internado uns 15 ou 20 dias. Fomos para a oftalmologia mas não chegaram a um acordo do que era para fazer. Advogavam que se fizessem algo havia 99% de hipótese de terem que extrair os glóbulos então acharam que não valia a pena. Também com algum aconselhamento dos funcionários de oftalmologia disseram que não era bom que aceitasse aquela operação que não tinham muita experiência aquelas pessoas. Encetei contactos para fazer essas operações fora do país, porque acreditava que era possível voltar a ficar com visão. Fiz tentativas, não resultou, fiquei conformado, foi depois que vim para o Instituto (Afonso, entrevista pessoal, Beira).

O impacto da sua cegueira foi algo atenuado por saber da existência do IDV, onde, curiosamente, já tinha estado 16 anos antes ficar cego. O conhecimento prévio do Instituto, e das possibilidades ali forjadas, assume um papel no pulsar das implicações da sua recente cegueira, desdramatizando-a. Facto que, à sua maneira, revela, uma vez mais, o quanto o significado ontológico da cegueira se vincula às idiosincrasias subjetivas bem como às contingências sócio-históricas com que se forjam essas mesmas subjetividades. Concretizando, o facto de Afonso ter conhecido o Instituto *in loco* e de, por essa via, ter tomado conhecimento da reabilitação académica e profissional como uma realidade possível teve um papel na forma como recebeu a cegueira trazida pelo acidente.

Felizmente tive um ótimo acompanhamento familiar. Não ficava fechado, ficava em casa sim, mas quando fosse o momento de ir à praia íamos juntos, se fosse momento de passar lazeres noutros sítios íamos juntos, se tivesse que ir ao quiosque matar a sede íamos juntos (...) Depois acreditei que podia continuar a viver como outra pessoa desde que passasse para a reabilitação, uma vez que sabia que havia esse instituto na Beira. (...) Em 1982 fiz a primeira viagem à Beira. Então, em serviço, aproveitei para conhecer o Instituto. Então acreditei sempre que pudesse voltar a ser útil à sociedade (idem).

Foi viver para a Beira, onde estive dois anos como interno do Instituto numa reabilitação em que aprendeu Braille, mobilidade e tirou um curso de telefonista. Perguntei a Afonso se alguma vez tinha recorrido a um curandeiro:

Nunca recorri... Porque se médico não conseguiu achei que era melhor eu comer o meu dinheiro do que dar a alguém que não vai resolver nada... Já tive conselhos. Aconselharam-me que é bom tentar de outra forma, mas achei que não valia a pena (idem).

As sentenças que recebeu no hospital, definitivas como foram, seriam suficientes para convencer Afonso a não recorrer à “medicina tradicional”. Na verdade, o itinerário de Afonso, ao não se cruzar com os curandeiros, representa uma clara exceção nos testemunhos de cegueira que recolhi em Moçambique. Nesta história de vida, tal circunstância ter-se-á devido a três elementos: ao facto de Afonso ter tido acesso aos cuidados da biomedicina (cuja inacessibilidade para muitos moçambicanos faz com que não chegue a ser uma opção a ponderar em muitas das narrativas de cegueira); de ter ficado convencido, à luz dos argumentos biomédicos, da resoluta impossibilidade de voltar a ver; e ao pragmatismo económico de não quem não quer gastar dinheiro em curandeiros sem acreditar numa eventual cura. No entanto, do facto de Afonso não ter recorrido à medicina dita tradicional nada podemos concluir quanto a um eventual descrédito em relação ao conjunto de crenças através das quais esta opera. Isto ficou evidente quando lhe perguntei se pensava que alguém poderia ter feito um feitiço que tivesse provocado a sua cegueira:

Isso pensei... E até hoje estou a pensar. Ainda hoje estou a pensar segundo os acontecimentos... da maneira como surgiu o acidente e da maneira que aconteceu depois fez-me pensar nisso, faz-me pensar nisso. (...) Eu disse à pessoa [que perpetrou o feitiço], porque eu o conheço e disse para tirar essas coisas... e ele disse: “eu não sei, não posso, não fui eu...” Felizmente a força de Deus ou

não sei de quem mostrou-me que foi esse fulano. Porque depois disso, passado algum tempo, apareceu a foto dele a tapar-me a cara, via-me sempre sentado com ele no local de trabalho. Mas não deixei levar-me por aí... [*Mas isso foi alguma vingança pessoal ou disputa?*] Acho que nem uma coisa nem outra. Creio que talvez razões profissionais, disputas profissionais talvez... essa pessoa achava-se capaz de me substituir, o que não era possível, a formação era muito diferente. Mas eu não tenho problema com ele. Mesmo o apanhando hoje, posso conversar com ele (idem).

Portanto, não obstante o facto de não ter recorrido a nenhum curandeiro, Afonso acredita que ficou cego na sequência de um feitiço urdido por um colega de trabalho. Das palavras de Afonso emergem três elementos comuns a muitas das histórias que me foram contadas.

Em primeiro lugar, vale notar como uma causa reconhecida para a cegueira, no caso um acidente de viação, não exclui as causas sócio-espirituais firmemente inscritas nas crenças e nas tradições de Moçambique. Como veremos, a crença num feitiço ou numa outra causa sócio-espiritual não implica que os sujeitos ignorem outras processualidades ou causalidades “intermédias”, como sejam acidentes ou doenças identificadas pela biomedicina. A questão prende-se, sim, com a noção de que as dinâmicas sócio-espirituais (feitiçaria perpetrada por inveja, insatisfação dos ancestrais, quebra de tabus culturais, etc.) superintendem outros processos causais.

Em segundo lugar, é de relevar como a escolarização, a vivência num ambiente urbano e o acesso a bens e consumos ocidentais nada desdizem da crença dos sujeitos nas lógicas causais sócio-espirituais. Constata-se, pois, o modo trivial como um percurso urbano e qualificado, como o de Afonso, se concerta sem contradição com o conjunto de valores que imputa decisivo protagonismo à feitiçaria, seja na regulação das realidades sociais quotidianas, seja na explicação de eventos. A essa mesma naturalidade na diluição subjetiva entre “tradicional” e “moderno” alude Paulo Granjo quando analisa os cuidados – “a domesticação do aleatório” – com que operários da Mozal lidam com as narrativas locais sobre o meio envolvente em que a fábrica foi construída:

Mesmo sabendo que entre os seus operários [da Mozal] predominam jovens urbanos com escolaridade elevada e pouca vontade de serem confundidos com «gente atrasada», pouco haverá de excepcional nessa coexistência entre tecnologias de última geração e formas «tradicionais» de compreender o perigo e o aleatório (Granjo, 2008: 224).

Em terceiro lugar, vale a pena determo-nos na menção de Afonso ao facto de não ter seguido numa linha persecutória ou vingativa (“não deixei levar-me por aí”) e de até ser capaz de se relacionar normalmente com a pessoa que o “enfeitiçou” (“Mesmo o apanhando hoje, posso conversar com ele”). Conforme percebi em muitas outras narrativas de cegueira, *desistir de buscar o autor do feitiço ou não dar azo a sentimentos vingativos tem uma íntima relação com a aceitação da cegueira como um dado da vida*. Ou seja, se por um lado a revolta existencial perante a cegueira acompanha o desejo de conhecer o culpado e, até, eventualmente, um íntimo desejo de vingança, já a aceitação da cegueira corresponde, por seu lado, a um estado de apaziguamento pessoal e social, em que a cegueira é incorporada como um dado da existência, e em que se sedimenta a noção de que a busca de culpados ou de vingança de nada serviria senão para desencadear novos problemas e conflitos. Nesse sentido, da mesma maneira que a aceitação da cegueira no contexto português tem uma forte componente social – o enfrentar o estigma –, no contexto moçambicano, essa componente social define-se sobretudo na relação com a causa da cegueira e com a sua presumida autoria. Portanto, num sentido análogo a outras narrativas, na história pessoal de Afonso a aceitação da cegueira corresponde à capacidade de enfrentar serenamente, ou pelo menos sem desejos vingativos, a pessoa que o “enfeitiçou”.

No entanto, e embora a regra seja o relativo conformismo da pessoa (ou do núcleo familiar) em relação ao autor do feitiço, a atribuição de culpa pode ter repercussões tumultuosas ao nível do conflito social. A narrativa de Marta é disso um exemplo extremo. Marta, membro do grupo de mulheres na ACAMO, onde a conheci, nasceu no distrito do Dondo, em 1979, tendo ficado cega aos 8 anos devido a sarampo. Tentando uma cura, os pais levaram-na ao hospital do Dondo, ao hospital de Mafambisse, ao hospital central da Beira. Ainda recorreram a vários curandeiros, tudo sem sucesso. Para os pais de Marta era inequívoca a persuasão de que a cegueira teria resultado de um feitiço:

O meu pai sofreu muito, dizia: “Eu sei quem fez isso à minha filha!”. E depois essa pessoa também sofreu... [*O seu pai tentou vingar-se dessa pessoa?*] Hiii, tentou muito! Essa pessoa chegou a perder a vida. [*Mas o seu pai tinha a certeza que era essa a pessoa?*] Sim, tinha, era da família de mamã. [*A sua avó?*] Sim. Muitos curandeiros a que o meu pai foi disseram que tinha sido a minha avó. A minha mãe também estava a acreditar. O meu pai vingou muito, demais até... Bateu, depois chegou a catanar, até ela morrer.

Pouco tempo depois o pai de Marta morreria, situação que foi interpretada tanto por Marta como pela sua mãe enquanto resultado de uma vingança do espírito da sogra assassinada. A pessoa cega fica, assim, ligada à história que esteve na origem da perda de visão (no caso de Marta, como vítima de um feitiço desencadeado pela inveja da avó): é assim que a cegueira é carregada de sentidos situados. A cegueira de Marta e a história do homicídio da sua avó mostram de forma pungente como as causas sócio-espirituais, longe de serem um mero idioma interpretativo, têm repercussões tangíveis nas vidas e nas dinâmicas sociais. Conforme salientam Jean e John Comaroff:

A feitiçaria não é meramente um ‘idioma’ imaginativo. É avassaladoramente concreta, a sua micropolítica é inteiramente real. Como Evans-Pritchard (1937) defendeu há muito, a sua ocorrência só é explicável por referência a uma pragmática específica; aos modos como, em contextos específicos, permite a responsabilização por, e demandas de ação sobre, desigualdades e infortúnios humanos tangíveis (1993, xxvii; minha tradução).

Mas a cegueira, de acordo com a causa sócio-espiritual atribuída, pode repercutir-se de forma decisiva na realidade social envolvente, seja ao nível da conflitualidade social entre os vivos, seja como revelação de uma tensão com o mundo dos espíritos necessitando resolução. As mortes em razão de revelações feitas por curandeiros sobre o autor de determinado feitiço não são incomuns. Isto o atesta a discussão trazida às páginas do *Jornal de Moçambique* num artigo de 24 de novembro de 2005:

Inácio Cipriano, que vem transferido da primeira Esquadra da PRM, na cidade da Beira, contou à nossa Reportagem que o referido jovem eliminou a vida da sua mãe, alegando que era feiticeira, acusação feita quando consultou ao curandeiro. O antigo comandante distrital de Chibabava [Joaquim Paúnde] disse, por sua vez, que os curandeiros são os principais mentores da criminalidade, porque acusam as pessoas de feiticeiras, o que leva a que pessoas que lhes consultam façam justiça pelas suas próprias mãos. “Cá em Chibabava, jovens, adultos e velhos matam pessoas depois de consultarem aos curandeiros – disse Paúnde, considerando que este é o tipo de crime mais frequente naquele distrito, localizado a sul da província de Sofala. A propósito, a nossa Reportagem abordou um dos curandeiros, que disse chamar-se André Facela. Este negou que esteja a fazer acusações, explicando que “eu não sou nada, apenas os espíritos quando saem na consulta é que dizem o que as pessoas são. Portanto, se são feiticeiras

ou não”. Facela acrescentou que vezes há em que na consulta os espíritos não apontam nenhum feiticeiro, isto quando não existe. Porém reconhece que as pessoas têm aparecido já com suspeitas de alguém ser feiticeiro e quando os espíritos não vão de acordo com o seu desejo, abandonam, alegando que fez mal a consulta (*Diário de Moçambique*, 24 de novembro, 2005).

As dinâmicas de que este artigo dá conta estão firmemente relacionadas com os processos de acelerada transformação social numa sociedade pós-colonial, como a moçambicana. Reflexões semelhantes às dinâmicas que tive a oportunidade de testemunhar têm sido feitas noutras descrições relativas a espaços análogos da realidade africana contemporânea:

Relatos referentes à feitiçaria ou às acusações de feitiçaria são, de facto, muito comuns em África e um tópico popular de discussão nos meios de comunicação africanos. Um elemento alarmante desses relatos é o linchamento e assassinato de alegados feiticeiros na sequência de acusações de feitiçaria (Haar, 2007: 1; minha tradução).

Assim, o incremento das acusações de feitiçaria é frequentemente entendível como produto da quebra de vínculos sociais (em função das guerras, das migrações, das transformações político-económicas⁵³), da intensificação de relações de competição e inveja em face de novas necessidades e de novos indicadores de prestígio social, e do acrescido recurso à feitiçaria como forma ansiosa pela qual os sujeitos procuram assumir controlo numa realidade social em acelerada transformação. A este respeito, refletindo sobre a presença da feitiçaria na realidade contemporânea de África, Peter Geschire (2002: 3) diz-nos que, sendo difícil afirmar que assistimos a um incremento da feitiçaria, parece certo que a feitiçaria está cada vez mais no domínio público. Isso acontece pelo modo como os curandeiros publicitam os seus serviços na economia de mercado, pela crescente institucionalização associativa das suas práticas⁵⁴, mas, também, pela forma como os conflitos envolvendo acusações de feitiçaria surgem cada vez mais na arena pública. Conforme refere ainda Peter Geschire, é lícito supor que alguma da presente visibilidade pública de uma realidade tão proverbialmente “oculta” se deva a um conjunto de transformações sociais que fazem da feitiçaria uma dimensão central na resposta aos desafios emergentes:

⁵³ E também, mais recentemente, do HIV-SIDA.

⁵⁴ Sobre a AMETRAMO em Moçambique cf. p. ex. Meneses (2004); Pfeifer (2006) e West (2006).

Em muitas partes da África contemporânea, existe uma consternação geral acerca da suposta proliferação de feitiçaria, particularmente nos setores mais modernos da sociedade: nas cidades, na relação com novas formas de riqueza, na política, na universidade ou no hospital. (...) o discurso da feitiçaria parece oferecer um idioma óbvio, tanto para os ricos como para os pobres, para se tentar fazer sentido das transformações modernas e, particularmente, das chocantes novas formas de riqueza e desigualdade (Geschire, 2006: 47; minha tradução).

Esta mesma ideia é veiculada por Debie LeBeau, a partir de um estudo realizado em Kantutura, um município próximo de Windhoek, capital da Namíbia. LeBau verificou como, em condições de perturbação e acelerada transformação social, se tende a incrementar o recurso às explicações sócio-espirituais como forma de resposta aos desequilíbrios vivenciados:

À medida que os namibianos redefinem a sua posição social, reconhecem-se em circunstâncias novas socialmente ameaçadoras. A transformação social afeta o comportamento individual e tem resultado num crescimento de perturbações sociais dentro da comunidade Katutura. O modo como as pessoas procuram lidar com as suas novas e ameaçadoras circunstâncias varia consideravelmente. Contudo, as explicações sócio-espirituais (tais como acusações de feitiçaria, descontentamento dos antepassados e as transgressão dos tabus culturais) são explicações familiares para as roturas sociais e, portanto, importantes elementos para gerir a transformação e o desequilíbrio social (LeBau, 2003: 18; minha tradução).

No entanto, convém frisar, conforme o faz Maria Paula Meneses, que

[os] discursos sobre feitiçaria não exprimem uma resistência ao desenvolvimento moderno; outrossim, constituem reflexos de uma luta constante por uma vida melhor (Meneses, 2004: 87).

O assassinio vingativo dos putativos autores de feitiçaria constitui um evento extremo que, não obstante, exprime a trivial permeabilidade da realidade social à feitiçaria e à ação dos espíritos. Independentemente de como entendamos essa permeabilidade, seja como agência factual dos espíritos ou como interpretação omnipresente sobre os acontecimentos marcantes, o facto é que o reconhecimento da relevância dos espíritos faz com que estes, em qualquer das leituras, tenham de facto um papel ativo no mundo dos vivos.

Um outro aspeto trazido pela história de Marta, e que à frente desenvolveremos, refere-se à pletora de respostas que são procuradas no itinerário

terapêutico. Na medida das suas possibilidades – dado que o custo económico é uma variável importante – e das suas convicções, os pais de Marta recorreram a vários hospitais e a vários curandeiros. O itinerário perseguido pelos pais de Marta chama-nos já a atenção para três factos que, em termos mais gerais, muito retratam a realidade moçambicana no que nas respostas ao mal físico diz respeito. Primeiro, a profusa coexistência de várias possibilidades e lógicas terapêuticas (no caso, as ditas medicina convencional e tradicional) sem que os seus potenciais beneficiários encontrem no seu variegado recurso qualquer contradição.

Segundo, o facto de o recurso aos curandeiros ter dois propósitos que estão umbilicalmente ligados: por um lado, a busca da cura, por outro, a identificação da causa sócio-espiritual na origem da maleita. Esses objetivos podem ser des-trinçados: alguém que sem expectativa de reversão de uma maleita consulta o curandeiro para conhecer a sua origem sócio-espiritual (por curiosidade, para evitar outros males com a mesma origem, por desejo de retaliação); ou alguém que a despeito da origem (porque não identificada ou não identificável) procura apenas reverter o mal que o aflige ou a alguém da sua proximidade. No entanto, esses objetivos sobrepõem-se em muitos dos casos, sendo que a cura depende muitas vezes da reversão da tensão sócio-espiritual que está na sua origem.

Em terceiro lugar, a deliberação de um curandeiro raramente é aceite como uma sentença final, absoluta; em havendo recursos económicos para tanto, a interpretação que determinado curandeiro oferece é frequentemente comparada com a de outros curandeiros. Mais, tornou-se para mim perceptível que as pessoas recorrem aos curandeiros com uma forte “hermenêutica da suspeita” sobre quem são os realmente bons e competentes e quem são os maus ou falsários; como frequentemente me iam dizendo: “há para aí muito charlatão”. Portanto, o curandeiro não detém uma autoridade indisputada: raramente há da parte dos clientes uma adesão acrítica às suas visões, mas sim uma atitude de validação crítica – que, inclusivamente, tende a ser negociada com as convicções prévias dos consultados.

A história de Ricardo é instrutiva de como o recurso aos curandeiros pode ser um processo complexo e de como as causas identificadas são fortemente disputáveis. A presença dos espíritos como causa da cegueira ou, de um modo mais lato, a presença dos espíritos na realidade social moçambicana, fica bem patente no modo como se encetou uma interessante conversa com um dos alunos do IDV. No caso, Ricardo, aluno da reabilitação, nascido em 1986, originário do distrito do Dondo onde viveu até ingressar no IDV. Depois do lanche falava

amenamente com ele sobre questões ligadas à feitiçaria e, em particular, ao itinerário de curandeiros que ele percorreu quando “caiu doente”. Horas depois, como tivesse percebido que eu estava interessado em assuntos conexos com a atividade dos curandeiros e com as intervenções dos espíritos, foi-me chamar ao quarto. Havia algo que queria que eu ouvisse:

Fomos até à varanda que dá para o Goto, o bairro de caniço que rodeia o instituto, e ele fez silêncio: “Está a ouvir estes batuques?” Perguntou. “Está aí um curandeiro a trabalhar, os empregados estão a tocar os batuques para que o espírito saia a falar dele ou de alguma pessoa que está doente” (diário de campo).

Ao aprofundarmos conversas sobre feitiçaria, Ricardo – logo lhe propus que me deixasse ligar o gravador – explicou longamente alguns dos processos pelos quais os curandeiros comunicam com os espíritos, falou das noivas dos espíritos (mulheres que são prometidas pelas suas famílias a um espírito vingativo de modo a apaziguá-lo), enumerou os espíritos com que os curandeiros da sua zona de origem costumam comunicar mais, falou ainda de como os curandeiros são frequentemente usados pelos agentes policiais para, através de ordálias, comprovarem as alegações de inocência de suspeitos de atividades criminosas, etc. Quando lhe perguntei como sabia tanto de questões relacionadas com a feitiçaria, recapitulou detalhadamente o longo itinerário por curandeiros aquando da sua doença. Esteve doente em 1998 e 1999 com “problemas de estômago”, e mais tarde, em 2003, altura em que perdeu quase totalmente a visão. Como resposta a estas situações foi a um total de 7 curandeiros e ficou sem estudar um total de 4 anos.

Estive quase 4 anos doente. Em 98, 99 não estudei, estava doente mesmo. Eu com o meu pai e a minha mãe íamos nos curandeiros. [*E o que é que os curandeiros te faziam?*] (...) Eu sentia dores de estômago, então quando eu ia ao curandeiro ele acusava que a sogra do meu tio e a minha tia estavam a fixar em mim, que me puseram carne de uma pessoa morta na minha barriga. Aquela carne aí é que me deram para comer quando estava a dormir é que me fazia problemas de estômago e eu não comia nada. E quando ia à casa de banho saía uma coisa assim escura, estranha, está a ver? Então os curandeiros davam medicamento para fazer lavagem, davam-me uma botânica para lavar o estômago. (...) [*Conta-me como se dava todo o processo desde que chegavas ao curandeiro, um exemplo.*] Quando eu chegava aos

curandeiros ele punha umas pedrinhas numa lata de leite e começam a tocar e começam a chamar, e depois aquele espírito onde ele estiver vem e começa a cair naquela pessoa e começa a falar. E como aquele espírito é de Manica começa a falar naquela língua de Manica [Cimamanika] e tem que ter um intérprete para traduzir, e o intérprete diz: “ele falou assim, assim e assim.” E o processo é esse (Ricardo, entrevista pessoal, Beira).

Recolhido o exemplo ilustrativo, e percebendo a diversidade das diferentes consultas, procurei explorar as experiências vividas por Ricardo nos 7 curandeiros que visitou. Contou-me que, dos 7 curandeiros, 5 trabalhavam com espíritos falantes de Cisená, e 2 com um espírito falante de Cimanika (Gamba, um conhecido espírito guerreiro). Explicou-me ainda que as causas identificadas junto dos curandeiros nem sempre coincidiam. Nesse sentido, a deliberação era deixada ao crivo do pai de Ricardo que, ouvindo as interpretações dos diversos curandeiros, ia purgando hipóteses e sedimentando certezas. Conforme Ricardo me explicou, a confiança que a sentença de cada curandeiro recolhia relativamente à identificação da causa da doença depende muito de como ele se mostra capaz de adivinhar aspetos da vida dos visados que não poderia saber senão pelos seus poderes.

Ricardo conta que deixou de ver repentinamente em janeiro de 2003. No dia anterior ao início das aulas foi-se deitar na maior normalidade e quando acordou pouco conseguiu ver. Desde essa manhã ficou com a visão muito limitada, tal qual se mantinha no presente etnográfico (detém um resíduo visual que o permite orientar-se sem bengala e ver objetos ao perto, mas não o suficiente para ler em tinta). Recorreu ao hospital, a uma clínica privada, e a vários curandeiros, sem obter quaisquer resultados. Acabou por cair num profundo desalento para o qual muito contribuiu a persuasão de que não poderia continuar a estudar. Foi então que se conformou e decidiu ingressar no IDV.

Na busca de explicações para a sua deficiência visual, Ricardo, juntamente com a sua família, foi recebendo várias explicações, consoante os curandeiros: que teria sido a irmã da mãe a perpetrar um feitiço; que teria sido consequência de ter batido noutras crianças; que seria resultado de ter pisado um preparado que se costuma pôr nos cruzamentos (farinha e barro envoltos numa folha de bananeira); ou, ainda, que teria sido o espírito do seu avô a provocar-lhe a cegueira para que deixasse de estudar e assim se tornasse um curandeiro (neste caso estaríamos perante aquilo que habitualmente se designa pela “doença do chamamento”). À luz desta última leitura, um dos curandeiros sugeriu mesmo

que Ricardo se iniciasse como curandeiro, o que ele recusou. Não obstante os esforços feitos no sentido de obter uma cura junto dos curandeiros (em paralelo com o recurso aos hospitais), a família de Ricardo foi sempre relativizando as sentenças dos curandeiros, fosse porque se tornava difícil estabelecer uma versão definitiva sobre a causa, fosse por temer encetar conflitos familiares de consequências potencialmente gravosas. Quando perguntei a Ricardo da sua convicção sobre a causa das situações que o acometeram mostrou alguma hesitação, mas sempre aventou que, no caso de se tratar do chamamento do espírito do seu avô para que fosse curandeiro, continuaria a estudar mesmo que isso implicasse voltar a ficar doente.

A história de Ricardo permite compreender como as causas apontadas pelos curandeiros para a cegueira podem ser variáveis; face ao itinerário de Ricardo quase que diríamos que “cada espírito sua sentença” (referimo-nos, claro, aos espíritos que trabalham com os diferentes curandeiros no processo de “adivinhação”). Assim, os recursos que cada indivíduo (ou família) investe nos curandeiros constituem um fator decisivo no processo de identificação da causa sócio-espiritual. Uma pessoa que recorra apenas a um curandeiro terá apenas uma opinião autorizada com que negociar as suas próprias suspeitas; já alguém que visite vários curandeiros tanto poderá solidificar uma determinada convicção como entrar em contacto com diferentes versões acerca da causa da cegueira.

A definição de uma causalidade para a cegueira de Ricardo mostrava-se inicialmente relevante para que ele recuperasse a visão; a identificação do mal, aqui como noutras situações, ligava-se, pois, à busca de uma cura imediata. No entanto, como acontece igualmente noutras situações, a identificação do conflito sócio-espiritual que desencadeou a cegueira era igualmente importante para que esse conflito pudesse ser resolvido ou apaziguado, de molde a evitar outros infortúnios. Essa dimensão preventiva na busca da causa fica particularmente patente quando Ricardo se confronta com a possibilidade de os seus problemas de saúde resultarem da ação do espírito do seu avô que, segundo um dos curandeiros, o queria afastar da escola para que se tornasse curandeiro. Perante essa eventualidade, e também porque essa está longe de ser a única resposta conferida pelos curandeiros, Ricardo reitera a sua vontade em continuar a estudar. No entanto, caso essa causalidade se verifique verdadeira, Ricardo está consciente de que poderá estar sujeito a nova doença provocada pelo espírito do seu avô; nesta versão interpretativa dos seus recorrentes problemas de saúde, Ricardo poderá estar confrontado com uma recusa impossível: “[u]ma vez escolhido pelos espíritos dos antepassados, o indivíduo tem que

abandonar tudo e seguir o «chamamento» – doutro modo ficará doente para o resto da vida” (Honwana, 2003: 88).

Ou seja, a busca da causa de determinado infortúnio liga-se à busca da cura, mas também à eventual necessidade de se sanarem conflitos, omissões ou transgressões que possam continuar a assolar o bem-estar de determinada pessoa ou família. Ricardo continuou a recorrer aos curandeiros numa continuada busca de cura que tanto os esforços da dita medicina tradicional, como os comprimidos e as ampolas da medicina convencional, fracassaram em dar-lhe. No entanto, face ao acima exposto, é lícito pensar que pudesse prosseguir a consulta a curandeiros ainda que a medicação convencional sortisse em devolver a visão a Ricardo: a causa da cegueira continuaria a ser importante para apaziguar a tensão sócio-espiritual que a poderá ter causado. A cura assume, portanto, um duplo sentido: a reversão do mal físico e o apaziguamento das tensões sócio-espirituais que o causaram. A cura toca todas as dimensões da vida social incluindo a “necessidade de curar as relações humanas” (Haar, 2007: 12). Nas palavras de Paulo Granjo:

A doença não é, assim, o oposto da saúde. Ao não se esgotar causalmente em si própria, ela é como que um sintoma – ou, mais precisamente, uma manifestação – de um problema último, que se encontra a montante (2009: 573).

Como exemplificarei através da história de Berita, haverá outras situações em que a convicção sobre a causa da cegueira se sedimenta com facilidade. Entrevistei Berita em Tete onde vivia como mendiga. Sem saber em que data (não sabe que idade tem, mas suponho que não menos do que 50 anos), nascida em Boroma, província de Tete, Berita foi viver para o Zimbabué com o homem com quem casou. Ficou cega já na idade adulta (nas suas palavras devido a um sarampo já após o nascimento das suas filhas) e depois de algumas incidências que a entrevista não conseguiu esclarecer cabalmente⁵⁵, Berita acabaria por regressar sozinha a Moçambique, instalando-se na província de Tete. Até 1999 trabalhou no projeto do Programa Mundial Alimentar onde conheceu o seu segundo marido (também cego, igualmente entrevistado), mas com a deslocação do programa para uma zona rural na província de Tete (Marara) acabou por ficar a subsistir exclusivamente da mendicidade. Quando lhe perguntei sobre

⁵⁵ Berita, como muitas das pessoas que entrevistei em Tete, fala Ciniyungwe, e portanto a entrevista decorreu com o recurso a uma terceira pessoa que estabeleceu a ponte entre o Português e o Ciniyungwe. Como Berita fosse um pouco errática na descrição dos acontecimentos e como a tradução diluísse a possibilidade de interpelações cirúrgicas para esclarecer, alguns momentos biográficos acabaram por ficar um pouco nebulosos.

a causa da cegueira foi perentória: explicou-me que o sarampo que lhe roubou a visão resultou de um feitiço por parte da família da mãe. As razões do feitiço são, para Berita, inteiramente óbvias: aquando do casamento o pai de Berita não ofereceu, como deveria, o lobolo⁵⁶ à família da mãe; portanto, a cegueira de Berita surgiu como uma retaliação que pune esse incumprimento ritual. O facto de uma das suas irmãs também ter ficado cega é um dado que, juntamente com a opinião do curandeiro, dá consistência à ideia de que a cegueira seria uma punição de um casamento indevidamente consumado pelo não pagamento do lobolo. O curandeiro que Berita consultou ainda lhe tentou aplicar umas “botânicas” para reverter a cegueira, mas estas acabaram por não produzir qualquer efeito.

As certezas de Berita quanto à causa do sarampo que lhe causou a cegueira têm tanto a ver com uma narrativa particular – existiu um feitiço perpetrado pela família da mãe – como com uma narrativa que, mais amplamente, define a ordem social e o casamento no contexto em que se insere; ou seja, o não pagamento do lobolo imputa uma vulnerabilidade à família que resulta de um tal casamento. Portanto, além de um conjunto de dinâmicas sócio-espirituais que podem ter causas contingentes na inveja ou no desejo de vingança, por exemplo, há práticas e omissões que colocam os indivíduos numa especial situação de vulnerabilidade estrutural. Ou seja, há sempre uma imponderabilidade na domesticação das variáveis em jogo nas dinâmicas sócio-espirituais; nem os mais cumpridores e vigilantes estão livres de serem acometidos de alguma lógica contingente que os venha a afligir:

porque a prevenção não garante a ninguém segurança e boa sorte, pois mesmo quem mantivesse um comportamento exemplar para com os vivos e os defuntos poderia ser vítima de inveja, de malentendidos, da herança de uma culpa ou de uma chamada de atenção indirecta por parte dos antepassados (Granjo, 2008).

No entanto, nesse jogo entre cuidados e imponderáveis, há omissões e transgressões socialmente identificadas como colocando uns indivíduos numa situação de especial vulnerabilidade. Assim, o não pagamento do lobolo no seio de uma comunidade que o valoriza levará a que os infortúnios sejam percebidos (ou prefigurados) como resultado provável desse mesmo incumprimento.

⁵⁶ Lobolo é palavra por que é designado o “preço de noiva” em muitas das línguas de Moçambique. Consiste numa cerimónia em que a linhagem de origem de uma mulher é cerimonial e economicamente compensada pela passagem dos direitos sobre os eventuais descendentes dessa mulher para a linhagem do marido, pelo que os filhos dela passarão a ter plenos direitos de pertença à linhagem paterna (Granjo, 2005).

No entanto, em muitas das entrevistas que realizei o não pagamento do lobolo não era especialmente dramatizado pelos sujeitos em face das situações de pobreza extrema e condição de desestruturação comunitária em que se davam os casamentos. Dessas entrevistas ficou a percepção de que a impossibilidade do pagamento ritual do lobolo, por resoluta pobreza, concertaria algo de um atenuante, fosse em relação à família que o teria recebido, fosse em relação aos espíritos que poderiam punir o casal. Neste sentido a pobreza extrema, a guerra, a deslocalização territorial funcionam um pouco como momentos sociais liminares, momentos de antiestrutura (ou de desestruturação) em que talvez seja lícito – tanto quanto inevitável – fazer cessar algumas das obrigações tradicionalmente prescritas. Como alguém me dizia, em tais contextos é de esperar que os espíritos linhageiros da mulher sejam compreensivos relativamente às condições de impossibilidade para a realização do lobolo.

O recurso aos curandeiros, agentes centrais da designada medicina tradicional, sendo um itinerário esmagadoramente trilhado nos processos de busca de cura para a cegueira, está longe de esgotar a relação dos afligidos com um sistema explicativo onde a feitiçaria assume inequívoca centralidade. A história de vida de Fernando é disso instrutiva.

Entrevistei Fernando em Chimoio. Dirigente provincial da ACAMO, Fernando subsiste dos escassos bens alimentares que vai recolhendo da sua pequena machamba, bem como da esmola que recolhe todas as quintas-feiras (em Chimoio, quinta-feira é o dia institucionalizado para os necessitados percorrerem as lojas em busca de ajudas). Nascido em Sena, em 1943, Fernando foi viver para o atual Zimbabué onde se empregou numa fábrica de produção de tabaco. Com 30 anos, casado e pai de um filho, viu-se involuntariamente envolvido na guerra de libertação: ao caminhar numa estrada foi atingido por uma granada que lhe fez “entrar fumo nas vistas” roubando-lhe a visão. Após o acidente, ficou no hospital 3 anos. Impedido de continuar a trabalhar, passou longo tempo em profunda tristeza: “chorei muito, porque achava que assim cego não tinha vida suficiente” (entrevista pessoal, Chimoio). Após o acidente e após o recobro no hospital, foi aconselhado a regressar ao seu país onde lhe poderiam devolver a visão nas igrejas. A mulher, zimbabueana, não quis segui-lo para Moçambique e Fernando regressou sozinho. Foi recebido pelo governo moçambicano e fixou-se em Chimoio, onde recorreu a várias igrejas cristãs que, através de profetas que trabalham com espíritos específicos, procuram exorcizar espíritos dos afligidos de molde a poderem curar as mais diversas condições de saúde. Nas sessões de exorcismo em que participou estavam igualmente pessoas com outros problemas

de saúde que procuravam exorcizar os espíritos que as estivessem a afligir. Recorreu a diversas igrejas e, como nada resultasse, pensou em regressar ao Zimbabué, mas aconselharam-no a ficar em Moçambique já que era o seu país, onde tinha os seus amigos. Na ação social conheceu uma senhora cega com que acabaria por casar e com quem vive. Aquando da criação da delegação provincial da ACAMO, Fernando foi um dos mentores e é, até hoje (presente etnográfico), um membro ativo na instituição.

O percurso de Fernando coloca-nos em contacto com uma pujante realidade em Moçambique, ainda não mencionada: referimo-nos ao crescente papel que as Igrejas Independentes Africanas e as Igrejas Pentecostais têm assumido nos itinerários de cura e apaziguamento de aflições sócio-espirituais. Falamos de igrejas que, tendo uma matriz cristã, possuem fortes elementos de sincretismo com as culturas religiosas locais – ou que se conciliam com as mesmas. Ressalta-se em particular a emergência de sínteses entre o cristianismo e heurísticas locais, em que os espíritos do lugar têm inequívoca centralidade na explicação das maleitas que afligem os vivos. Conforme tem sido referido, as Igrejas Pentecostais e as Igrejas Africanas Independentes constituem uma alternativa aos curandeiros que, em tempos recentes, tem sido crescentemente usada por pessoas em busca de cura. Das várias razões apontadas para o aumento estrutural da importância das igrejas, avulta o contraste entre os preços cobrados pelos curandeiros e serviços gratuitamente⁵⁷ oferecidos pelos profetas e pastores das igrejas. Disto mesmo nos dá conta James Pfeiffer (2006) numa análise realizada em Chimoio onde, ao encontro da história de Fernando, recolhe diversas narrativas em que as situações de doença conduziram os sujeitos afligidos a experiências de conversão nas igrejas. Pfeiffer, no entanto, salienta que o crescente recurso às igrejas não tem a ver com um corte epistemológico com os médicos tradicionais, mas sim, sobretudo, com a questão da acessibilidade:

as narrativas de doença de Chimoio, cidade do centro de Moçambique, ao focarem-se em padrões de procura de saúde entre os membros leigos que precedem e motivam o recurso a profetas curandeiros, oferecem histórias de conversão que não se encaixam facilmente no novo paradigma. Nessas narrativas os membros da igreja falam menos em rejeitar o passado do que na sua deceção com a intensificada mercantilização da medicina tradicional, num ambiente

⁵⁷ Se não considerarmos o dizimo com que os fieis são muitas vezes persuadidos a contribuir ao longo do tempo em que são membros de determinada igreja.

social em transformação caracterizado por agudas disparidades de rendimento e por um decréscimo da confiança social (Pfeiffer, 2006: 82; minha tradução).

Ao recorrer a uma igreja para se libertar do espírito mau que o impedia de ver, Fernando não se demarca das narrativas interpretativas que, da mesma forma, o poderiam ter levado a um curandeiro em busca de cura. Num contexto urbano com grande oferta no âmbito das igrejas, o custo implicado pelo recurso ao curandeiro terá sido decisivo para Fernando. A questão central prende-se, pois, com o modo como o idioma terapêutico das igrejas se encontra profundamente permeado pelas concepções locais de saúde e infortúnio:

Os modelos através dos quais as igrejas entendem a doença incorporam muito dos mesmos idiomas locais Shona, acerca de perturbação social, que médicos tradicionais empregam (Pfeiffer, 2006: 81; minha tradução).

À semelhança de outras narrativas em que o recurso à biomedicina nada desdiz da convicção nos feitiços e nas causas sócio-espirituais, o itinerário de Fernando pelas igrejas é, também ele, inteiramente congruente com uma crença nessas mesmas heurísticas. Ou seja, em muitas narrativas avulta o modo como os sujeitos se movem sem contradição entre o paradigma biomédico e os ditos valores tradicionais, negociando recursos e mobilizando capitais de confiança sem agonismo. No limite, a crença na maior capacidade de tratamento da biomedicina para determinada maleita raramente colidirá com a convicção de que essa maleita tem uma causalidade sócio-espiritual⁵⁸. Como refere Paulo Granjo, explicando para outro contexto esta resiliência da “tradição”, é habitual a

coexistência de elementos culturais de diferentes origens, sem que a integração de uma novidade implique necessariamente a exclusão daquilo que já antes desempenhava um papel equivalente. Por essa razão, é também frequente que, perante um determinado problema, os indivíduos e grupos lancem simultaneamente mão de lógicas diversas, ou optem caso a caso por uma ou por outra (Granjo, 2008: 235).

Já na narrativa de Fernando é claro que o recurso às igrejas cristãs nem sequer constitui um movimento entre diferentes paradigmas heurísticos e terapêuticos

⁵⁸ Isto claro, sem negligenciar, seja o modo como os curandeiros incorporam saberes e instrumentos da biomedicina nalgumas das suas práticas curativas, seja o modo como a biomedicina tem incorporado conhecimentos tradicionais sobre as propriedades medicinais de elementos do mundo natural.

na medida em que, como vimos, é a própria lógica das igrejas cristãs que no seu pujante sincretismo oferece respostas em tudo afins às que são oferecidas pelas concepções locais e pelos agentes locais da medicina tradicional. As igrejas cristãs de forte influência das cosmologias locais representam, assim, um sincretismo de outra ordem, um sincretismo em que a própria matriz cristã das referidas igrejas largamente se dilui com o contexto local:

É antes habitual que a adoção de elementos culturais extrínsecos a um determinado contexto se realize de forma seletiva, integrando parcelarmente algumas das novidades e rejeitando outras. Ao longo desse processo, as inovações vão sendo reinterpretadas à luz dos referentes culturais com que os indivíduos estavam já familiarizados, e isto desde o momento da sua percepção e apreensão. Aquilo que é adotado tende, assim, a assumir formas e sentidos ligeiramente diferentes daqueles que tinha no seu contexto de origem, em função dos restantes elementos do quadro cultural que agora o acolhe (ibidem).

As Igrejas Independentes Africanas e as Igrejas Pentecostais surgem assim como mais um importante referente nos itinerários de cura. Embora constituam um recurso pouco saliente nas entrevistas que realizei quando comparadas com os curandeiros, primeiro, e a biomedicina, depois, devem ser consideradas enquanto uma resposta que vem assumindo crescente importância: pelo papel que as igrejas podem desempenhar em aplacar os traumas da deslocalização e dispersão na transição para uma modernidade urbana, pela inflação mercantil dos serviços oferecidos pelos curandeiros, e pela profusão de igrejas que, desde os anos 1990, se instalaram em Moçambique vindas de outros países da África Austral, em virtude de uma maior permissividade do governo moçambicano a partir do final da década de 1980 (Pfeiffer, 2006).

A história de Carlos, nascido em 1980, numa zona rural da Província de Manica, estudante do IDV no presente etnográfico, percorre muitas das questões em análise neste texto. Deixo intocado um longo excerto da sua história de vida, quer pelo modo como a sua exuberante verve discorre sobre interessantes minudências da realidade social, quer pelo modo como percorre algumas questões em que temos centrado a análise:

A minha história de vida é engraçada. A minha família vivia num sítio muito distante da cidade, cerca de 60 quilómetros, num sítio que se chamava Canira [Província de Manica]. E estávamos com uma vida difícil porque os meus pais não tinham quase nada e fomos nascidos 6, um perdeu a vida e ficámos 5. O mais

velho da casa sou eu e tenho 4 irmãos. Então a guerra fez estragos onde estávamos e transferimos e fomos quase para fronteira do Zimbabué. Só que meu pai tinha uma família difícil, existia ódios entre eles, a irmã do meu pai não gostava dele e então fomos para a Gorongosa porque o meu pai tinha lá uma família, muito alargada mesmo, não era legítima era muito alargada mesmo [parentesco distante]. Então começamos a procurar aquela família aí e não conseguimos achar e fomos espreitar numa casa para saber se conseguíamos localizar a família e chegou de se achar e essa família nos recebeu. Ficamos uns dois meses então o meu pai caiu doente e como estes nossos antepassados sempre viviam nessas coisas de curandeirismo descobrimos que não podia se viver naquela zona. Então saímos para outro sítio chamado [nome impercetível] também na província de Manica. E aí fui eu que caí doente, com muita febre. Então veio uma senhora lá em casa e disse: “então vocês não quiseram fazer o respeito”, se um hóspede está pela primeira vez e quer viver lá há uma cena que se faz lá, uma bebida para entregar respeito dizer que estamos a querer viver nesta zona. Esse respeito é para os espíritos reconhecerem que vamos viver naquela zona, e aí é que se vai convidar as pessoas que vivem naquela zona e aí já era possível falar com o régulo. Mas nós não fizemos isso. Mas depois a minha doença passou, mas de novo voltei a ficar doente. E aí disseram: “vocês não vão poder viver aí, alguém pôs aí uma coisa tradicional”. Então viemos viver em Condora [sem certeza], então eu aí caí doente com uma doença chamada sarampo já eu tinha 9 anos. Então essa doença começou a me escravizar e a minha irmã foi atacada com a mesma doença já não estava fácil. Aquela doença não sai de casa, permanece. Então começou a entrar na vista, a ter borbulhas na vista. [*E não foste ao hospital nem ao curandeiro?*] Dali onde nós estávamos para Condora eram uns 20 km, uma distância grande, e também lá onde eu estava não passava nenhuma viatura e não se recorreu ao hospital, continuamos sempre nos campos tradicionais. Então o curandeiro disse ao meu pai: “essa doença aí não vai passar, ele vai perder visão”. Então começaram a fazer coisas tradicionais e eu comecei a ver já pouco-pouco até que desapareceu. Então com 9 anos eu fiquei deficiente. O meu pai fazia trabalho de caçador e eu falava com meu pai para me ensinar essas coisas da caça. Então não chovia e não estava fácil. Viemos viver para perto de Chimoio e tínhamos um vizinho que conhecia esses problemas de deficiência e disse “então pá, na Beira há uma escola de deficientes”. Então foi falar com uma dessas pessoas que trabalham na Ação Social e num dia chegaram a minha casa para falar com o meu pai. O meu pai estava a rejeitar porque ouvia dizer que as pessoas lá na Beira (risos), que os portugueses matavam e enterravam debaixo da bananeira.

Mas veio outra senhora a minha casa e houve um tempo que a senhora pensou “vou mentir a esse senhor para levar aquela criança para a Beira”. Então ela disse: “hoje vamos levar ele para estudar para a cidade de Chimoio e só tem que assinar um documento”. Naquele mesmo dia estava tudo preparado e vim para Beira num carro e vim diretamente para aqui. Fiquei meses sem ver o meu pai. Permaneci aqui e estudei a primeira classe e fui para casa e ele por ver que eu tinha alguns livros ficou contente e depois estudei passei até à 4.^a em 1998 (Carlos, entrevista pessoal, Beira).

Numa primeira instância, ressalta o modo como a história da sua família é marcada por um sem número de migrações com diferentes causas: a guerra, a precariedade de recursos, os conflitos familiares e a convicção de más relações com as forças espirituais do lugar. Na verdade, a família de Carlos muda de zona de residência por duas vezes no decurso de situações de doença que foram tidas como sintomas de más relações com o contexto sócio-espiritual em que se haviam instalado. Da primeira vez, a doença do pai foi interpretada como produto de uma má relação com ancestrais antepassados que ali tinham vivido. Da segunda vez, a doença de Carlos foi atribuída ao facto de não terem sido prestados os devidos respeitos rituais à comunidade (de vivos e espíritos) aquando do assentamento no novo lugar, ou seja, no dizer de uma expressão que Carlos empregaria à frente na entrevista, a doença deveu-se ao facto de não terem “fechado a casa” conforme os costumes prescritos naquela zona.

Estas migrações da família de Carlos expõem de modo contundente a importância conferida aos espíritos nas decisões que os vivos tomam – assim provando da tangibilidade que as crenças sócio-espirituais assumem na regulação da vida social não obstante as convicções que possamos ter sobre a efetividade da intervenção dos espíritos. Evidenciam igualmente o modo como os problemas de saúde são interpretados como sintomas privilegiados – enquanto formas particulares de infortúnio e mal-estar – para problematizar atos de feitiçaria ou outras tensões sócio-espirituais candentes. Neste particular, o excerto da história de vida de Carlos é instrutivo de como a cegueira não é diferente de outros infortúnios marcantes enquanto sintoma de problemas nas relações sócio-espirituais. *Assim, a cegueira não é tanto um evento excepcional que invoca interpretações sócio-espirituais é, outrossim, mais um infortúnio que por ser marcante no modus vivendi das pessoas atingidas, convoca com particular contumácia narrativas sobre a intervenção dos espíritos nas suas histórias de vida.* A explicação para a cegueira de Carlos só foi dada mais tarde na entrevista, quando o interpelei diretamente sobre a questão:

Quando fiquei sem visão fui ao curandeiro; então ele disse que quem estava a fazer mal era uma família que é irmão da minha mãe. Ele veio um dia na minha casa e disse que no meu nascimento a minha mãe tinha sido ajudada no parto pela família – eu nasci em casa lá em Canira – então queria que o meu pai fizesse uma bebida, que prestasse um respeito como agradecimento. Mas o meu pai não fez e essa pessoa ficou chateada e teve uma expressão de ofensa para o meu pai: “então vamos ver o que vai acontecer consigo”. Então eu cheguei a perder visão. E eu acho que foi ele mesmo.

Na narrativa de Carlos, o feitiço perpetrado pelo irmão da mãe explica a cegueira da mesma forma que outros eventos marcantes da história familiar são percebidos a partir de outras causas sócio-espirituais. Se no caso de Carlos o curandeiro deu cobro ou definiu uma suspeição relativa ao irmão da mãe, cuja ameaça prévia tornava plausível a sua “autoria moral”, também é verdade que, nas entrevistas que realizei, a consistência das suspeitas é muito variável. Tanto há histórias de conflitos sócio-espirituais e de incumprimentos rituais prévios que os curandeiros vêm a identificar, assim sedimentando a verosimilhança de determinada causalidade, como há suspeitas vagas onde especulações menores são suficientes para presumir situações de feitiçaria. Como exemplo, quando questionados sobre a possibilidade de a cegueira ter alguma causa relacionada com a feitiçaria ou com as “coisas tradicionais”, pude obter respostas tão vagas como: “sim, porque outras pessoas que pisaram minas ficaram a ver e eu ceguei”; “foi, porque eu recusava os medicamentos que os padres queriam me dar”; “sim, porque eu estava a curar e a voltar a cair doente”; “aquilo não era só doença, era feitiço também porque a doença atingiu-me a mim e a minha irmã”. Ou seja, mesmo na ausência de uma consulta ao curandeiro, são muitos os indícios em que os indivíduos e as suas famílias poderão perceber os sinais decorrentes de uma intervenção sócio-espiritual. Que esses indícios por vezes sejam vagos e denotem singularidades onde pouco há de singular, mais não é de uma expressão do quão arreigadas são as heurísticas que associam situações de infortúnio às intervenções dos espíritos. *Mesmo quando a convicção sobre a causalidade particular é vaga e incerta permanece a persuasão sobre o incontornável papel das forças sócio-espirituais na explicação do infortúnio.*

Um outro aspeto interessante no relato de Carlos tem a ver com a acessibilidade de recursos terapêuticos. Tanto é verdade que os curandeiros cumprem um duplo papel em debelar o mal físico e em identificar as causas sócio-espirituais (desse modo oferecendo uma resposta mais capaz de abarcar as várias dimen-

sões presentes nas heurísticas locais), como é verdade que a biomedicina é inacessível para muitos, não obstante a crença dos sujeitos na sua eficácia para debelar doenças. No caso de Carlos, como em muitas situações da realidade moçambicana, a questão da inacessibilidade da biomedicina é um fator não despreciando (Carlos explicava que estava 20 Km da localidade mais próxima numa zona onde não passam viaturas).

No caso de Carlos, mesmo depois de esgotadas as respostas nos ditos campos tradicionais, a biomedicina nunca foi uma hipótese: “Então o curandeiro disse ao meu pai: ‘essa doença aí não vai passar, ele vai perder visão’”. Na verdade, a questão do acesso à biomedicina não se prende apenas com a distância dos centros populacionais onde essas valências se situam – como a história de Carlos bem ilustra –, prende-se, igualmente, com a ausência de recursos financeiros que permitam contemplar essa possibilidade.

A história de Castigo (n. 1994), um aluno do IDV, é disso um exemplo contundente. Em 2002 os pais morreram e ficou a viver com a irmã mais velha. Foram sobrevivendo ora com os biscates da irmã ora com as ajudas da igreja que ambos frequentavam. No dia 31 de dezembro de 2003 estava à tarde no bairro da manga (onde residia na Beira) deitado num banco a dormir ao fresco. Deitou-se depois do almoço e, quando acordou pelas 17h, não via quase nada. A irmã disse-lhe que podia ser uma conjuntivite, que tomasse um banho quente e que dormisse. Assim fez, no dia seguinte continuava com “dores de vista” e sem nada conseguir ver. No dia 4 de janeiro foi ao hospital e disseram que, com uma operação, poderiam recuperar-lhe a visão contra o pagamento de milhão e quinhentos mil meticais⁵⁹. A irmã não tinha esse dinheiro e ter-se-á confrontado com uma impotência que só podemos imaginar atroz. No hospital, logo lhe falaram do IDV e poucos dias depois Castigo estava a dar entrada como aluno interno⁶⁰. O itinerário de Castigo é um testemunho cruel, tanto das carências da providência estatal como das lógicas de acumulação económica que a várias escalas – desde logo na divisão planetária entre Norte e Sul – instauram condições de precariedade e pobreza. Neste âmbito, importa apontar a reduzida capacidade dos serviços de saúde estatais na cobertura territorial e na provisão de acesso gratuito aos cuidados de saúde, mas também as carências várias que,

⁵⁹ Um Euro correspondia sensivelmente a 35 mil meticais, numa altura em que o ordenado mínimo em Moçambique rondaria o 1 milhão de meticais.

⁶⁰ Em mais uma curiosa ironia, Castigo, que havia abandonado os estudos após a morte dos pais, é um entre alguns dos alunos cujo reingresso no ensino formal se ficou a dever ao nexos biográfico entre cegueira e o IDV.

entre outras coisas, se vão refletir numa elevada prevalência de cegueira – vale a pena relembrar que, segundo dados da OMS (2009), 80% das formas de cegueira existentes na África subsariana são evitáveis.

Nos itinerários terapêuticos das pessoas que entrevistei há, portanto, um complexo jogo em que a crença nos valores sócio-espirituais se concilia com o recurso aos curandeiros (ou outros agentes que trabalhem com espíritos, como as Igrejas Independentes Africanas e as Igrejas Pentecostais), à biomedicina ou a ambas instâncias. Nesse quadro, a prevalência dos curandeiros nos itinerários dos meus entrevistados dever-se-á, sobretudo, a 3 fatores: à proximidade dos ditos agentes tradicionais, à congruência das suas práticas com as narrativas locais de causalidade e cura – trata-se também de “curar” as relações sociais que poderão estar na origem do mal físico⁶¹ – e, finalmente, à inacessibilidade que faz com a biomedicina não chegue, muitas vezes, a ser uma opção.

De facto, e não obstante a maior facilidade no acesso à “medicina tradicional”, fica claro que o esmagador recurso aos curandeiros cumpre um complexo desígnio em que a busca de cura e a identificação das causas sócio-espirituais se confundem, mas sem necessariamente se sobreporem (isto é, a identificação da causa pode ser um elemento fundamental para reverter a tensão espiritual que levou à cegueira e, desse modo, reverter a própria cegueira). No entanto, a identificação da causa pode ser importante não apenas para uma eventual cura da cegueira, mas também por razões que poderão ir para além de uma cegueira eventualmente percebida como irreversível: a) na busca de um apaziguamento sócio-espiritual que evite outras formas de infortúnio que se poderão abater sobre o indivíduo ou sobre a família; b) na busca de culpados cuja identificação pode permitir tanto um mapeamento das relações de confiança na vida social como o cumprir de um desejo de retaliação e vingança. Por outro lado, com recurso aos seus conhecimentos ervanários, os curandeiros poderão aplicar preparados (frequentemente designados de botânicas pelos meus entrevistados) que procurem curar a cegueira sem que a dimensão sócio-espiritual esteja necessariamente implicada.

⁶¹ Conforme refere Paula Meneses (2004: 80, 81): “no campo «tradicional», as instituições que dão conta da doença, que estão encarregues de curar, são simultaneamente políticas, terapêuticas, jurídicas e religiosas; neste sentido, abarcam uma extensa área de competências e funções que submetem a eficácia do tratamento a uma eficácia mais envolvente, colocando em jogo os poderes tutelares, as estruturas normativas e simbólicas, as relações de força, de saberes e de poderes”.

4.3 Fronteiras e Travessias nos Itinerários Terapêuticos

As entrevistas realizadas e o relato dos itinerários dos sujeitos mostram igualmente como o recurso à biomedicina e aos curandeiros, longe de serem excludentes, revelam da presteza dos sujeitos e das suas famílias em fazer apelo a diferentes paradigmas terapêuticos, sem que vejam nisso alguma contradição ou escolha agonista. Mais, o recurso à biomedicina nada diz de uma crença dos pacientes sobre uma causalidade estritamente biomédica. Assim, é inteiramente plausível que a pessoa cega busque na biomedicina a resposta a uma perda de visão que crê o resultado de uma infecção ou de um acidente com armas de fogo, sem que isso desmobilize a sua crença num feitiço de que foi vítima como causa primordial. Os sujeitos recorrem, pois, a uma pluralidade de ordens médicas evidenciando-se, quer a hegemonia e tenacidade das interpretações sócio-espirituais na explicação da cegueira, quer a inexistência de um conflito ou escolha exclusivista no modo como se movem entre a biomedicina e a “medicina tradicional”.

Nas entrevistas que fiz, na Beira, a pessoas provindas dos mais diversos recantos do território moçambicano, assim como nas que realizei nas diversas viagens pelo país (Maringué, Marara, Tete, Chimoio, Dondo, Nhamatanda e Maputo), ficou, pois, contundentemente expressa a existência de uma heurística dominante segundo a qual a causalidade da cegueira invariavelmente remete para a feitiçaria – no sentido mais lato, para dinâmicas sócio-espirituais. Sem que pretenda produzir uma análise que se reclame estatisticamente representativa, poderei dizer que das cerca de 100 histórias de vida que recolhi junto de pessoas cegas durante a minha permanência em Moçambique, mais de 90% dão conta de interpretações sócio-espirituais na origem da cegueira. As entrevistas realizadas são enfaticamente instrutivas acerca das gramáticas de entendimento da cegueira no contexto moçambicano. Assim, salvo raríssimas exceções, a cegueira é percebida como o resultado de dinâmicas sócio-espirituais que, por facilidade, colocamos sob o chapéu de chuva da feitiçaria, mas que, como anteriormente referimos, são mais precisamente definidas por uma persuasão em relação ao papel desempenhado pela intervenção dos espíritos no mundo dos vivos. Esta percepção acerca das causas da cegueira surge tanto nas heurísticas sociais e familiares (quando, por exemplo, se trata da cegueira de uma criança), como nas convicções do indivíduo vitimado pela cegueira. Assim, a pessoa cega pode herdar as convicções de causalidade que lhe foram transmitidas pelos pais, ou constituir as suas próprias “hermenêuticas da suspeita” acerca das razões da cegueira, sendo que em ambos os casos poderá haver uma mediação interpretativa que normalmente é efetuada no recurso à “medicina tradicional”.

A naturalidade com que os sujeitos se movem entre ordens médicas no seio da “zona de contacto” encetada pelas relações coloniais fica patente, na questão em apreço, no modo como recorrem a diferentes tradições médicas sem que vejam agonismo ou escolha exclusivista em razão dos diferentes paradigmas em que estes assentam. O percurso em busca de cuidados médicos acaba por constituir um complexo itinerário em que a crença na efetividade e, portanto, a congruência das explicações causais com os valores que permeiam a realidade social (sócio-espiritual), se cruza com o fator acessibilidade. Tendo possibilidade para tal, o sujeito poderá recorrer a vários curandeiros e a várias instâncias da tradição biomédica ocidental, buscando nuns interlocutores as soluções que os anteriores fracassaram em dar. Poderá igualmente ficar limitado a um curandeiro ou a uma consulta no hospital, em função da perda de expectativas de cura (e apaziguamento de tensões sócio-espirituais), ou em função da inexistência de recursos (financeiros e outros, como os de mobilidade territorial) para terem apoio especializado.

Os itinerários que recolhi entre as pessoas cegas indicam, em termos gerais, uma fluidez no modo como elas se movem entre os recursos da biomedicina e os recursos da dita medicina tradicional. Tal elemento poderia induzir à facilidade de se supor que não existe um reconhecimento de duas perspetivas diferentes, do ponto de vista paradigmático, na busca de cura para o mal físico. Ou seja, poderíamos concluir, erradamente, que o movimento entre a biomedicina (suas explicações causais alopáticas e marcada origem na modernidade ocidental) e a dita medicina tradicional (suas explicações sócio-espirituais e imanência às culturas mais longamente estabelecidas em território moçambicano) se dá sem que os sujeitos tenham consciência de estarem perante diferentes paradigmas de conceção e provisão de saúde (não negligenciando, claro, as viagens de saberes entre essas mesmas realidades). No entanto, não é esse o caso. Para esta persuasão muito contribuiu o próprio processo de entrevista que acima enunciei.

Na medida em que os entrevistados me configuravam como um investigador português pouco conhecedor das lógicas locais, as suas histórias de vida (em particular, histórias de cegueira) eram-me contadas numa narrativa que omitia qualquer referência às dinâmicas sócio-espirituais que pudessem ter estado envolvidas como causa da cegueira e, frequentemente, no processo de busca de cura. Só quando eu diretamente interpunha uma questão sobre os feitiços e os espíritos que poderiam ter estado na origem da cegueira é que os entrevistados expunham toda uma pletora de questões a esse respeito. Frequentemente, a resposta à interpelação é próxima desta que aqui cito: “já sabe, nós somos africanos

e aqui em África essas coisas não podem faltar”. Esta sistemática resposta é instrutiva de uma percepção que localiza as explicações sócio-espirituais para o mal físico na realidade africana. A capacidade para omitir ou incluir as “coisas africanas” nas histórias associadas à cegueira é reveladora de uma sedimentada noção, quer acerca das fronteiras das diferentes lógicas paradigmáticas em jogo, quer dos valores hegemónicos que consagram a validade global da biomedicina e que remetem a atividade dos espíritos e dos curandeiros para um exótico africano. Ou seja, existe a plena noção da hegemonia de uma perspectiva ocidental – hegemonia historicamente alicerçada no colonialismo – que desqualifica, “localizando”, os valores, saberes e crenças associados àquilo que comumente se coloca sob o chapéu da medicina tradicional africana.

Neste sentido, a capacidade dos sujeitos para se moverem entre diferentes possibilidades terapêuticas, ao mesmo tempo que lhes reconhecem origens e percursos históricos desiguais, recolhe da ideia de uma globalização, alicerçada no colonialismo, em que se cruzam valores tornados globais e hegemónicos, e valores que foram “localizados” ou inscritos nos circuitos de uma globalização não hegemónica. Nesta perspectiva recolhe inteira propriedade a definição de globalização proposta por Boaventura Sousa Santos:

a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival (1997: 14).

Assim, a biomedicina deverá ser entendida como a “globalização bem sucedida de determinado localismo” (Santos, *ibidem*), em relação à qual a “medicina tradicional africana” remete (foi remetida) a um conjunto de práticas e crenças designadas locais – porque africanas – e inscritas num passado pré-moderno. Assim, os itinerários terapêuticos das pessoas cegas deixam patente a disposição dos indivíduos para se moverem entre diferentes possibilidades terapêuticas de acordo com convicções de eficácia e de acordo com a acessibilidade. Ao contrário do que se podia supor, a naturalidade desse movimento entre lógicas terapêuticas diversas (grosso modo, as biomédicas e as sócio-espirituais) acontece sem que isso implique a ausência de reconhecimento da diferença paradigmática dos diferentes paradigmas terapêuticos – que o colonialismo tornou contíguos. O facto é que os sujeitos estão cientes das diversas origens históricas desses paradigmas, estão cientes das assimetrias de poder e das linhas de fronteira que foram definidas a partir dessas mesmas assimetrias. Ou seja, na realidade em questão, a busca de cura ou de explicação para a cegueira acede pragmaticamente

a lógicas que reconhece diferentes (“as nossas coisas africanas” e “os médicos do hospital”) e diferentemente prestigiadas na conceção de modernidade definida e imposta pelo Ocidente.

A noção de “cegueira de feitiço” foi amiúde referida para descrever uma cegueira que, não obstante ter causas próximas identificáveis (sarampo, um acidente de viação, o rebentamento de um explosivo, etc.), é pensada como produto de dinâmicas espirituais a montante. Nesse sentido, além da busca de cura, o processo de indagação desencadeado pelo acometimento de uma cegueira comporta uma inquirição sobre as relações sócio-espirituais, e uma busca de “segurança ontológica” (Giddens, 1995), que não se prende apenas com a busca da visão, mas igualmente com a confiança na vida social – confiança posta em causa pela vulnerabilidade que se terá substanciado na cegueira. Nesse sentido, a imanência das “medicinas tradicionais” à realidade social moçambicana conferem-lhes um papel não replicável, enquanto instâncias capazes de, além da cura, devolverem a “segurança ontológica”, pela centralidade fenomenológica da visão, mas também pela necessidade de confrontar as tensões sócio-espirituais na origem do mal. No entanto, a imanência das “medicinas tradicionais” às dinâmicas sócio-espirituais, longe de representar um encaixe estabilizado entre perceções culturais e respostas terapêuticas, decorre da permeabilidade dessas práticas às transformações que atravessam a vida social. Por exemplo, a capacidade das práticas da “medicina tradicional” para integrarem novos saberes e dinâmicas é exatamente a propriedade que fortalece a sua imanência social. No limite, o modo como, por exemplo, os saberes da biomedicina moderna são integrados nos discursos e práticas dos “médicos tradicionais”, forjando hibridações, é uma expressão particular da permeabilidade à dinâmica social que vínhamos referindo. Assim, os itinerários terapêuticos encetados pela cegueira são expressão de uma imanência social em que ficam patentes

as vantagens que estas medicinas ‘tradicionais’, paradoxalmente possuem, por não constituírem um domínio autónomo, fechado num corpo de regras, saberes, práticas e especialistas. De facto, as chamadas ‘medicinas tradicionais’ estão imbricadas em muitos outros setores da vida social – neste sentido, elas obrigam ao redimensionamento do conceito de ‘doença’, de ‘mal’, que ultrapassa a categoria de infelicidade, e que se traduz em aspetos de ordem cognitiva, simbólica e institucional próprios à sociedade (Meneses, 2004: 81).

Estamos, pois, perante um quadro cultural em que é largamente dominante a persuasão de que “não há cegueira sem feitiço”. Esta leitura é central para que

nos familiarizemos com perspectivas que definem o sentido e as implicações da cegueira a partir das tensões sociais que se crê terem estado na sua origem. A persuasão sobre a causalidade da cegueira vai-se encontrar com as circunstâncias – territoriais, históricas e pessoais – que definem as oportunidades individuais, para assim determinarem as condições de inclusão pessoal de cada pessoa cega. Como veremos ao analisar as regularidades geográficas e históricas de que pode depender a inserção social das pessoas cegas, são muitos os equívocos que podem resultar da menorização das narrativas sócio-espirituais que se creem a montante da cegueira.

5. HABITATS DA CEGUEIRA

5.1 Arquipélagos de Reconhecimento

Como vimos anteriormente, as representações culturais da cegueira têm óbvias relações com as formas de causalidade que lhe são atribuídas e com o quadro de relação social que se estabelece com as pessoas cegas no contexto moçambicano. No entanto, compreender como a vida social das pessoas cegas é marcada pelas representações acerca da cegueira é forjar uma leitura que necessariamente dialogue com dimensões históricas, políticas e económicas de Moçambique, dimensões essas que, numa recursiva relação com os valores culturais, vão marcar a história e a realidade das pessoas cegas. Neste capítulo analisaremos como os modos de viver e pensar a cegueira em Moçambique têm enquadramentos diversos em função de algumas variáveis – aquelas que emergiram mais marcantes do trabalho de campo – em que as dimensões sócio-históricas se entrecruzam com as representações socioculturais dominantes.

Ao analisarmos a oportunidade de qualificação criada para as pessoas cegas com a fundação do Instituto Assis Milton em 1969, consideramos, também, a ínfima percentagem de restrito de pessoas cegas que se puderam escolarizar. As pessoas cegas que tiveram lugar no ensino são uma ínfima minoria se considerarmos as mais de 700 mil pessoas com deficiência visual que se supõe existirem em Moçambique. Este mesmo retrato é salientado por José Tole na revista publicada pela ACAMO:

[A] intenção deste periódico é dar voz a quem não tem voz, num País onde a OMS estima em 721.000 pessoas com problemas visuais, onde existe somente uma escola do EP1 com capacidade de 63 vagas, onde apenas 41 pessoas cegas têm acesso ao emprego formal, onde parte significativa de pessoas visualmente impedidas vive desintegrada das suas famílias, sem abrigo e com base da mendicância (Tole, 2005).

Além do mais, os alunos do IDV são igualmente uma minoria se considerarmos um país em que uma elevadíssima percentagem da população é analfabeta. Na verdade, ironicamente, o acometimento da cegueira constitui, em muitos dos casos, um episódio que aparta os jovens das suas comunidades campesinas, levando-os a ingressar num sistema de ensino a que, de outro modo, nunca teriam acesso. Ilustrativo dessa ironia, é o relato de um aluno do IDV. Após ter ingressado no IDV, ao regressar de férias à sua localidade de residência, perto do Dondo, levou os seus livros em Braille para ler nas férias. Logo suscitou curiosidade em muitos dos seus vizinhos: alguns pediam-lhe que lesse em voz alta, outros chegaram mesmo a pedir que lhes ensinasse o Braille, pois seria essa uma forma de, finalmente, aprenderem a ler.

A excecionalidade e relativo privilégio constituído pelo ingresso no IDV concorrem para o respeito com que estas pessoas cegas são tratadas na Beira, criando uma importante ilha nos arquipélagos de reconhecimento para as pessoas cegas em Moçambique. Empunhando a bengala, envergando o uniforme escolar ou roupas mais seletas, uma pessoa cega facilmente é reconhecida enquanto alguém que ingressou num percurso de qualificação pessoal através do IDV. Esse prestígio revela-se na deferência como as pessoas cegas dizem ser tratadas e por um respeito pelas suas capacidades que por vezes até é excessivo:

Não há nada disso do coitadinho. Às vezes vamos a andar e queremos atravessar e ninguém ajuda. Está um grupo de jovens a conversar, mas ninguém vai-te ajudar. As pessoas já não conseguem perceber que apesar dos cegos andarem sozinhos têm algumas limitações (Mohammad Shariff, entrevista pessoal, Beira).

A escolarização e inclusão social das pessoas cegas, promovidas desde o Instituto Assis Milton Beira, forjou na Beira um quadro de representações culturais francamente prestigiantes das pessoas cegas que assim se foram afirmando. De facto, nas entrevistas a alunos do IDV e ex-alunos que se estabeleceram profissionalmente, é uma constante a sensação de conforto nos “encontros mistos” (Goffman, 1990) vividos na cidade da Beira. Uma percepção que contrasta com a realidade de outras cidades onde, na ausência de uma socialização com itinerários capacitantes da cegueira, emergem conceções mais desconfiadas das triviais capacidades das pessoas cegas versadas na vida urbana. Vários testemunhos de pessoas cegas que saíram da Beira para Maputo dão conta de um menos à vontade nas interações na capital:

A Beira está muito mais educada; se eu entro numa loja em Maputo as pessoas pensam que vou pedir e nas ruas a mobilidade é uma aventura, enquanto na Beira há outra consideração (Lucas Amoda, entrevista pessoal, Maputo).

Portanto, ao mesmo tempo que a Beira criou uma classe de pessoas cegas cuja notoriedade como políticos, académicos, locutores de rádio, veio a ter impacto nacional, é na Beira que a classe de pessoa cegas capacitadas pelo ensino e pela reabilitação formal alcança mais reconhecimento na cultura urbana.

Esta diferença é também patente a nível institucional. Na Beira, à imagem do ensino secundário regular que, pelo hábito, se adaptou a integrar alunos cegos provenientes do IDV, também a Universidade Pedagógica – Delegação da Beira aceitou o ingresso de alunos cegos. Tal abertura foi possível pelo trânsito de alunos e professores entre o IDV e a Universidade Pedagógica na Beira. Cenário bem diferente enfrentou Salomão Kaligwére quando ficou subitamente cego. Na altura era aluno de Agricultura na Universidade Eduardo Mondlane (UEM), cujo único pólo se situava em Maputo.

Dei entrada no IDV em 1993 para fazer a reabilitação e em 1995 procurei voltar à minha universidade, a UEM. Fiz um requerimento e aquelas coisas todas. Mas não me aceitaram e a coisa morreu assim. [*Mas qual foi a justificação que lhe deram?*] O documento foi analisado e disseram que não tinham condições para uma pessoa com deficiência visual e que portanto não poderia ingressar. Senti-me revoltado, discriminado e até perseguido (Salomão Kaligwére, entrevista pessoal, Beira).

Nas diligências que tomou sugeriram a Salomão que tentasse uma bolsa para estudar em Portugal. Como essa bolsa tardasse e dado um impasse de três anos, Salomão acabou por fazer o exame da admissão à Universidade Pedagógica na Beira, onde se matricularia na licenciatura de Inglês. Seria o primeiro aluno a ingressar na Universidade Pedagógica, precedente que, por contraponto à discriminação vivida na UEM por Salomão (que só abriria as portas para alunos cegos meia década depois), é expressivo de como o ambiente da Beira se foi forjando como mais inclusivo⁶².

⁶² Convém referir que o primeiro aluno cego a ingressar no ensino superior em Moçambique terá sido Lucas Amoda e uma outra colega também cega, em 1994, altura em que ingressaram no ensino superior no Instituto Superior de Relações Internacionais, em Maputo. No entanto, conforme Lucas me pôde explicar em entrevista, tal só foi possível porque Raul Honwana, ex-diretor do IDV, era lá professor e empenhou-se pessoalmente para que se criasse essa abertura.

Ao incidirmos sobre a experiência da minoria de pessoas cegas que estudam ou que estão inseridas no mercado formal de trabalho estamos, pois, a focar em percursos pouco representativos do grosso das pessoas cegas em Moçambique. Por outro lado, atentar nessas experiências, em que se denota uma inclusão e reconhecimento capacitante das pessoas cegas, obriga a uma distinção entre a Beira – urbe singularmente familiarizada com uma perspetiva prestigiada do cego qualificado –, e as demais cidades – menos populadas pelos justos estandartes dessa perspetiva. Assim, à parte o enclave criado pelo nexo entre o IDV e a ACAMO, a experiência urbana das pessoas cegas passa-se entre a participação destas na economia informal a várias instâncias e o lugar desproporcionado que ocupam na mendicidade. Pelo seu singular impacto na paisagem urbana, a figura do mendigo cego acaba por concitar fortemente representações culturais sobre a cegueira. Nessas representações estão valores e atribuições de sentido em clara antinomia com os “arquipélagos de reconhecimento” a que acima fazíamos referência.

5.2 Mendicidade e Cegueira

Num primeiro momento, aparece como incontornável o lugar que o mendigo cego ocupa na paisagem urbana em Moçambique. Na verdade, conforme pude testemunhar em todas as cidades em que transitei (e como pude perceber nos testemunhos em relação a outras cidades em que não estive), a presença de pessoas cegas mendigando é uma realidade muito visível no espaço urbano – até porque a mendicidade tende a concentrar-se nos espaços de maior comércio e mais concorridos pelos transeuntes. Em consonância com a evidência recolhida nas ruas das cidades, entrevistei muitas pessoas que me disseram praticar mendicidade, algumas a tempo inteiro, outras uma vez por semana (como um suplemento para o seu rendimento mensal, vindo de algum trabalho de escassa remuneração, de um subsídio governamental ou do produto das suas machambas). Nesta situação estavam muitos dos trabalhadores da “cooperativa do Dondo” e da “cooperativa da Manga”, algumas mulheres envolvidas nas atividades do Grupo de Mulheres da ACAMO na Beira, e alguns dos associados e dirigentes associativos da delegação provincial da ACAMO em Chimoio e em Tete.

Não por acaso, a prática hebdomadária da mendicidade tende a ocorrer à sexta-feira, dia em que normalmente os comerciantes muçulmanos praticam o *Zakat* – em termos grosseiros, um dever religioso que estabelece que cada muçulmano deverá dividir uma percentagem da sua riqueza com os mais desfavorecidos da comunidade em que reside. É assim, por exemplo, que muitos

trabalhadores da cooperativa fazem face à pobreza, juntando o dinheiro da mendicidade ao rendimento mensal da cooperativa, cerca de 200 mil meticais no presente etnográfico (alguns recebem também um subsídio do Instituto Nacional da Ação Social, outros conseguem obter alguns itens para a sua subsistência acaso possuam alguma machamba).

No entanto, outras pessoas vivem exclusivamente da mendicidade, passando 7 dias por semana de mão estendida como modo de subsistência. Estas pessoas figuraram mais marcadamente entre os meus entrevistados na cidade de Tete, sobretudo porque ali existe um elevado número de pessoas cegas sem qualquer tipo de apoio social ou ligação à agricultura de subsistência, o que se traduz no elevadíssimo número de mendigos cegos pelas ruas. Por outro lado, a distância do IDV e da Beira acaba por constringer as possibilidades de acesso ao emprego formal⁶³. Aliás, isso mesmo pude registar logo após o primeiro dia de entrevistas que realizei na cidade de Tete:

Quase todos os entrevistados, incluindo o próprio delegado [provincial da ACAMO de Tete], mendigam nas ruas como forma de subsistência. Aliás, segundo soube, o “recrutamento” dos entrevistados foi feito no dia anterior, nas ruas onde costumam estar a pedir (diário de campo).

A omissão de espaços rurais nonexo entre cegueira e mendicidade não é mera omissão perante a sua exuberância nas cidades. Essa omissão assinala uma inexistência de mendicidade no espaço rural e constitui uma dimensão importante para compreendermos as geografias da inclusão – cujos contornos recuperaremos um pouco à frente. Mas, por ora, para que percebamos a força da personagem do mendigo na paisagem moçambicana, na paisagem urbana, bastará referir que em Cisená, língua falada no centro de Moçambique, uma das palavras usadas para designar a pessoa cega é *boli-boli*, palavra que também designa a pessoa que pede esmola. Do mesmo modo, a palavra *zimola*, palavra derivada do português *esmola*, é usada em algumas regiões do país para referir

⁶³ Segundo me informaram, só existem (no presente etnográfico) três pessoas cegas escolarizadas (como tal) em Tete. Duas delas foram por mim entrevistadas: António Gerente, ex-aluno do IDV, ex-delegado Provincial da ACAMO em Tete, funcionário público (primeiro como lavadeiro e como telefonista), e Arminda, ex-aluna do Instituto, residente no distrito de Marara.

– depreciativamente, associada à mendicidade – a pessoa cega. Isto mesmo me dizia Diquisone Tole:

Zimola eu penso que é uma [palavra] derivada do português esmola. Zimola é a que tem conotação mais negativa, expressa de facto a dependência, a mendicidade e até, se visitar Tete, vê que essa expressão é muito usada em Tete onde há um número significativo de cegos que só se dedicam à mendicidade (entrevista pessoal, Beira).

Portanto, mesmo em termos linguísticos é possível perceber a forte associação da cegueira à mendicidade em Moçambique. No entanto, tal associação está vinculada a historicidades muito particulares e apresenta configurações cuja especificidade merece ser considerada. Entre a comunidade de pessoas cegas que na Beira se movem entre o IDV, a mendicidade é frequentemente associada a um *locus* da cidade: “a ponte”. Trata-se da ponte do Chiveve que, estando situada numa zona de passagem privilegiada perto da baixa da Cidade da Beira, está invariavelmente ladeada por pessoas cegas que ali mendigam. Na permanência no IDV pude perceber como a ponte era frequentemente evocada como um *locus* da queda, fundamentalmente nos alertas que os mais velhos faziam no sentido de consciencializar os mais novos para os perigos de não estudarem ou de assumirem comportamentos que pudessem fazer perigar o seu futuro no IDV. O espectro que a ponte assim substancia deve-se ao óbvio contraste entre a situação de privilégio dos alunos do IDV e a existência de quem pede nas ruas para sobreviver. Mas a alusão à ponte deve-se também ao percurso seguido por alguns alunos do Instituto, alunos cujas infrações (bebedeiras, maus comportamentos, gravidezes, etc.) os levaram a abandonar o IDV e a recorrer à mendicidade na Beira para sobreviver. Conforme dizia um aluno mais velho a outro na cantina, repreendendo-o por não acabar o comer: “vê lá se queres ficar como a Elisa que aqui dizia às titias que não comia o milho porque estava muito verde e lá na ponte aceita o milho cru que lhe dão”.

A centralidade simbólica que a ponte Chiveve recolhe na Beira como lugar da mendicidade fica ainda substanciada numa revista periódica da ACAMO, cuja publicação se iniciou em novembro de 2005 com o significativo título “A Ponte”. O editorial do primeiro número, assinado por José Tole, esclarece a designação:

Conscientemente a Revista chama-se “A PONTE”, e muitos associarão o nome à ponte Chiveve da Cidade da Beira, onde os cegos em situação de indigência se aglomeram para mendigar. Todavia, não é esta filosofia que está por detrás desta

designação cheia de significado. Na verdade, com “A PONTE” pretendemos estabelecer uma ponte de solidariedade entre as pessoas com impedimento visual e a sociedade em geral (2005).

Amadeu Qualira é um dos mendigos cegos que frequenta uma vez por semana a ponte para pedir ajuda. O dinheiro que consegue é um contributo para juntar ao parco rendimento mensal que auferia a trabalhar na Cooperativa Artesanal de Deficientes Visuais da Beira (normalmente referida como Cooperativa da Manga). Tendo nascido em 1951, na província de Tete, a sua vida cruzou-se sucessivamente com os tempos turbulentos que percorreram Moçambique. Trabalhou enquanto pastor com a família até que cegou aos 11 anos com varíola. Quando “os brancos” começaram a registar toda a gente e a concentrar as populações nos aldeamentos, a família escondeu-o por temer represálias quando Amadeu Qualira fosse chamado para a vida militar e a não pudesse cumprir em virtude da sua cegueira. Com o evoluir da guerra a família teve que ir para a cidade e aí, em 1973, encontrou apoio dos pais. Após a independência foi enviado para o IDV onde, devido à idade, estudou apenas dois anos de modo a fazer a formação profissionalizante. Foi colocado numa fábrica de têxteis, onde trabalhou no setor da embalagem. Casou com uma mulher *normovisual* e quando a sua vida se estava a estruturar a fábrica fechou, o que fez com que tivesse que recorrer à mendicidade. Ingressou na “Cooperativa da Manga”, mas todas as sextas-feiras continua a ir à baixa da cidade onde, em norma, recebe 50 mil meticais dos transeuntes, assim como alguma ajuda em géneros.

Rosa, que entrevistei no Dondo, nasceu na Província de Tete em Mutarara há não sabe quanto tempo. Ficou cega na infância e deixou de conseguir ajudar a família na machamba, como fazia até então: “ensinaram-me a cozinhar e a moer, só já não sabia schar e semear”. Com a morte dos pais ficou desamparada e só aí começou a pedir esmola; viria para a Beira por saber que seria mais ajudada numa cidade de grande dimensão. Explica-me que as pessoas cegas que, como ela, “vivem de pedir”, são aquelas que ficaram órfãs ou que fugiram da guerra: “quem pede é quem não tem família”. Com uma longa vida dedicada à mendicidade como modo de subsistência, ingressou há algum tempo na “cooperativa do Dondo” onde trabalha a fazer tapetes, exceto à sexta-feira, dia em que vai pedir para a Beira.

Tanto a narrativa de Amadeu como a de Rosa ajudam a ilustrar alguns dos precedentes biográficos que afluem à Ponte do Chiveve. *A cegueira, longe de ser a situação que determina a mendicidade, emerge simultaneamente como um capital simbólico para a obtenção da dádiva e como uma circunstância constrictora num quadro*

de outras desestruturas. Tanto Amadeu como Rosa viviam de contextos rurais, subsistindo no seio da família; Rosa mais integrada nas atividades da economia diária em função daquilo que lhe ensinaram após ficar cega, Amadeu ocultado pela família por temor da reação do poder colonial aquando da recruta de uma pessoa cega. É a orfandade que envia Rosa para a cidade e para uma subsistência de pedinte, até que é acolhida na cooperativa, passando a mendigar apenas um dia por semana. Já Amadeu cedo teve acolhimento num circuito institucional em que da Igreja Católica na cidade de Tete (onde tinha ido parar por causa da guerra) passou para o IDV, e do IDV para uma profissão como operário. Ou seja, longe do fatalismo implicado pela cegueira, a mendicidade afigura-se-lhe numa sucessão de incidências: é a Guerra Colonial que o mantém cativo no espaço da socialização familiar, que o retira da comunidade natal e da família e, depois, é o fecho da fábrica onde trabalhava que o atira para o desemprego e para a mendicidade.

O flagelo que a mendicidade representa para muitas pessoas cegas está sumamente representado na cidade de Tete. Entre os dirigentes provinciais da ACAMO e demais pessoas cegas que entrevistei, raras eram as que não recorressem a estar prostradas nas ruas com a mão estendida como forma de subsistência. A elevada prevalência de pessoas cegas na Cidade de Tete – não confundir com a Província de Tete, já que, conforme comprovei, fora das cidades a mendicidade é virtualmente inexistente – explica-se nas narrativas dos entrevistados pelo encontro de diversos fatores: pela fortíssima prevalência de cegueira na região devido a fatores ecológicos, pelo importante impacto que os conflitos armados tiveram na região, obrigando a deslocações que desintegraram as comunidades rurais; e pela ausência de respostas institucionais consistentes. A ausência de respostas institucionais – por contraste com a Beira, por exemplo – reflete-se em fatores como a ausência de uma instituição de formação que qualifique as pessoas cegas para o trabalho formal qualificado, bem como de cooperativas de artesanato (a oficina de artesanato desenvolvida na cidade de Tete, no Bairro Sansão Mutemba, a partir de 1996, num projeto comum da ACAMO e do Programa Alimentar Mundial, foi descontinuada em 1999).

A narrativa de Paulino Dosse é expressiva de como a mendicidade pode atravessar toda uma vida:

Eu fui nascido videntemente [com visão] aqui em Tete, em 1958. Na fase escolar fiquei cego através de sarampo e perdi a visualidade em geral, tinha 15 anos. Uma vez que os meus pais eram pobres e não podiam me custear fiquei

assim. (...) A minha esposa vê e é doméstica. Para sobreviver vou pedindo na rua. Tenho 14 filhos já. Também recebo algum dinheiro do INAS⁶⁴ que nos vai apoiando. [*Pedir na rua é algo que ainda lhe custa?*] Custa muito. Eu gostaria de trabalhar, mas o governo daqui... Fico muito triste, mesmo eu sendo assim [aponta para os olhos] eu posso ajudar em muita coisa, podia usar telefones, lavandaria... Os meus filhos são menos, então se eu consigo algum dinheirinho a pedir é para lhes dar material para eles seguirem com os seus estudos. Isto é a morte de uma pessoa. Nós ao irmos pedir pelas ruas sentimos um grande desprezo, chegamos a ser cuspidos, é uma coisa triste que se chama angústia (Entrevista Pessoal, Tete).

Sem poder contar com o apoio dos pais, o único período da vida em que Paulino não pediu esmola coincidiu com os três anos em que esteve a trabalhar na oficina de artesanato a que acima fizemos referência. O cenário das cidades surge assim pejado destas histórias de angústia e desalento de pessoas cegas que mendigam na orla dos passeios. Nesse mesmo sentido refletia Afonso Mutisse, fazendo um contraponto com os contextos rurais:

Normalmente nas zonas rurais é difícil encontrar alguém a mendigar senão nos centros urbanos ou centros distritais, mas no campo realmente é um pouco difícil. Isto acontece porque nas zonas urbanas os cegos devem sentir-se rejeitados por viverem sozinhos e por não encontrarem formas de rendimento, então veem na mendicidade a única forma de sobrevivência, o que resta é pedir esmola. Por outro lado alguns familiares pensam que um cego é fonte de receita ou rendimento: “Acorda, vai pedir esmola e traz dinheiro em casa”. [*Porque é que isso acontece nas zonas rurais e não nas zonas urbanas?*] O facto de que na cidade há dinheiro e lojas, as pessoas ficam com a consciência “se eu for para ali vão-me ajudar” (Afonso Mutisse, entrevista pessoal, Beira).

A mendicidade em contexto urbano aparta-se de um modo retumbante daquilo que se passa no espaço rural, onde a mendicidade virtualmente inexistente. Isto mesmo me foi sendo reiterado pelos relatos que praticamente desvinculam

⁶⁴ Instituto Nacional de Ação Social. O INAS atribui um subsídio mensal de reduzido montante aos carenciados que façam prova da sua situação de necessidade: “O Subsídio de Alimentos é uma prestação mensal, em dinheiro, concedida aos cidadãos extremamente pobres, com vista a atenuar as dificuldades de subsistência resultantes da situação de indigência, e da combinação dos efeitos negativos da guerra, das calamidades naturais e do programa de ajustamento estrutural” (INAS, disponível em <http://www.inas.gov.mz>, acedido em março de 2010).

a mendicidade do espaço rural. Tive oportunidade de entrevistar Francisco António, funcionário do Ministério da Mulher e da Ação Social do distrito de Nhamatanda (um distrito rural na província de Sofala) que me explicava do seguinte modo a ausência de mendicidade na sua zona de intervenção:

Aqui não há mendicidade, por exemplo, em comparação com a Beira. Aqui há pequenas ocupações, caseiras, familiares. Por exemplo, nas machambas, nuns pequenos negócios. Aqui quando amanhece as pessoas pensam em enxadas, pensam em machamba. Lá na Beira não existe enxada para essas pessoas. Aqui existe machamba, criações, cabritos, há sempre pequenas atividades e os meios de sobrevivência. Com isso e com o subsídio do INAS, se precisa, a pessoa não pensa em estar na rua a pedir. As pessoa deficiente tem melhor vida aqui no distrito do que na cidade onde andam a pedir (Francisco António, entrevista pessoal, Nhamatanda).

O excerto da entrevista ilustra algumas das razões para o contraste entre o espaço rural e o espaço urbano no que diz respeito à mendicidade (e à mendicidade das pessoas cegas em particular). Sistematizando a informação que fui recolhendo entre as pessoas cegas, bem como entre alguns agentes da ação social, diria que a confluência entre mendicidade e espaço urbano se deve às seguintes razões:

- ao facto de a mendicidade ser um expediente afeito às condições de concentração populacional próprias dos ambientes urbanos e periurbanos, espaços em que a existência de transeuntes e de atividade comercial favorecem a dádiva semanal ou episódica;
- ao facto de o contexto rural permitir uma miríade de formas de inserção na economia produtiva de acordo com as condições individuais de cada um;
- ao facto de no contexto rural existirem formas de solidariedade em que a distribuição de recursos pelos mais vulneráveis se dá sem a dimensão caritativa da mendicidade;
- finalmente, o facto de a mendicidade nas cidades ser, na esmagadora das vezes, o último recurso para migrantes que viram desestruturadas as suas formas de vida no espaço rural.

O reconhecimento de que as histórias de mendicidade das pessoas remetem quase invariavelmente para migrações providas do espaço rural é um dado que merece particular atenção. Isto mesmo me salientava Francisco António:

O efetivo de mendigos que está na Beira normalmente vai dos distritos. São pessoas que se tentam aproximar da cidade em busca da melhor situação para eles, mas não é a melhor solução. Às vezes vão pelas informações que ouvem dos colegas que estão na cidade e vão enganados e ficam lá a viver e a pedir sem privilégios nenhuns. No interior não é normal uma pessoa ficar na rua a pedir esmola e o maior número que está na cidade vai dos distritos. Aqui as pessoas com deficiência visual trabalham, não estão treinadas mas têm hábito junto com as pessoas com quem vivem e não ficam desocupados (idem).

Ou seja, mais do que uma comparação estática entre contexto urbano e contexto rural, a presença de mendigos cegos nas cidades remete grandemente para a dinâmica histórica respeitante ao fluxo de migrações nas últimas décadas em Moçambique⁶⁵. Assim, ganha pertinência a análise que João Paulo Borges Coelho (2004) fazia sobre o processo de desarticulação do mundo rural para concluirmos que muitos dos mendigos cegos que compõem a paisagem das cidades, grosso modo, são deserdados da vida rural moçambicana.

Ou seja, cabe compreender que o contexto rural foi drasticamente desarticulado e que, nessa situação de rutura, as pessoas cegas encontram-se entre as que menos possibilidades têm de forjar estratégias alternativas de sobrevivência, emergindo assim como expressão sensível das vulnerabilidades trazidas pelos processos de rutura no meio campesino. São pessoas cegas, são deslocadas pelo colonialismo, deslocadas pelas guerras, deslocadas pelos aldeamentos e aldeias comunais, deslocadas pelas secas, deslocadas pela orfandade, deslocada pelos laços de produção, sociabilidade e solidariedade perdidos no meio rural.

Portanto, é de evitar qualquer simplificação que nos aproxime da ideia de que a mendicidade representa uma fatalidade resultante da cegueira que só as instituições de educação formal, como o IDV, têm podido contrapor. As pessoas cegas que mendigam nas ruas das urbes moçambicanas são largamente o produto de uma história recente de desamparo social criado por transformações sucessivas nos mundos da vida. Se é verdade que a mendicidade não deixa de ser uma expressão da vulnerabilidade acrescida implicada pela cegueira num quadro de ruturas e transformações aceleradas, cabe compreender como muitos dos quadros de valores e de organização há muito instalados em Moçambique

⁶⁵ Como referi anteriormente, a análise comparativa dos censos de 1980 e de 1997 permite perceber o crescimento assimétrico da população quando se contrapõe o meio rural, onde a população aumentou 9,2%, com o meio urbano, onde a população aumentou 187,6% (Fonte: <http://www.ine.gov.mz>).

propiciam a inclusão social das pessoas cegas. Isto mesmo fica patente no retrato feito às francas condições de inclusão social vividas pelas pessoas cegas que residem – ou residiram – em contextos rurais. Assim, na forma como aqui emerge, o retrato dos contextos contemporâneos de inserção social das pessoas cegas no mundo rural moçambicano não deixará de constituir algo do retrato de um mundo prévio – entretanto parcialmente esboroadado – àquele em que a mendicidade assumiu dimensão significativa nas urbes.

5.3 A Cegueira “nos Distritos”

Procurar compreender as circunstâncias de vida das pessoas cegas residentes em contextos rurais moçambicanos ganha relevância num país em que uma elevada percentagem da população habita em ambiente rural. Segundo dados dos Censos de 2007, de um total estimado de 20 252 223 pessoas residindo em Moçambique, 14 100 249 (69,6%) vivem em contexto rural⁶⁶.

Tanto pela significativa percentagem da população a viver em ambiente rural, como pela diferença no modo de vida em relação à vida nas cidades, desde cedo tive a preocupação de compreender de que modo a cegueira tendia a ser vivenciada e representada nessas outras latitudes. Sendo certo que aqui me socorro de uma demarcação sócio-geográfica, entre urbano e rural, cujas fronteiras não deixam de ser problemáticas, diria que procuro agora entender, sobretudo, de que modo as pessoas cegas se enquadram em contextos cujos modos de regulação e integração na vida social, assentes nas redes familiares e de proximidade, pouco devem às lógicas mercantis e organizacionais mais próximas da cultura formal estatal. Procuro, pois, incidir nas formas de organização social muitas vezes apelidadas de tradicionais, aquelas em que a dimensão da comunidade se encontra hipertrofiada em relação ao mercado e ao Estado⁶⁷.

Tendo iniciado a realização de entrevistas em contexto urbano e em contextos institucionais a que as pessoas cegas afluíram (o IDV, ACAMO, as cooperativas), a preocupação de compreender a forma como as pessoas cegas eram tratadas nas comunidades rurais começou por ser tida em conta de duas formas: inquirindo sobre a vida de cada entrevistado na sua comunidade de origem (quase sempre comunidades rurais ligadas a uma economia de autossubsistência); e inquirindo

⁶⁶ Fonte <http://www.ine.gov.mz/>, acedido em novembro de 2010.

⁶⁷ Para referir a tríade que Boaventura de Sousa Santos coloca ao centro da regulação no paradigma da modernidade (Santos, 2000: 48).

cada entrevistado sobre a vida de outras pessoas cegas nas suas comunidade de origem. Mais tarde, nas viagens por Moçambique, pude contactar com várias comunidades rurais indagando diretamente sobre as experiências e vidas das pessoas cegas ali residentes.

As perspetivas que fui sedimentando, com as variáveis que à frente explicitei, foram definindo um retrato marcado pela franca integração económica e social das pessoas cegas nas suas famílias e comunidades. No entanto, essa leitura cada vez mais consistente, teimava em chocar com uma outra; refiro-me à leitura de alguns dirigentes associativos e atores da ação social que insistentemente me asseveravam do flagelo da exclusão social e das crianças cegas escondidas “nos distritos”. Esta aparente contradição ficou registada do seguinte modo no trabalho de campo:

Ao longo do tempo tenho-me deparado com uma inconformidade muito forte nas ilações que vão sendo dadas acerca da situação das crianças com deficiência visual. Por um lado, algumas pessoas ligadas ao associativismo da deficiência (na ACAMO, sobretudo) referem, a partir das explorações feitas nos distritos, à situação de crianças que são escondidas pelos pais e que ficam fechadas em casa. Tal facto faria supor um estigma que a cegueira suscitasse nessas situações. Mas, de facto, estas reflexões resultam de pessoas da cidade que chegam aos distritos muitas vezes com o evangelismo moderno/urbano/desenvolvimentista. Ao encontro de outros testemunhos de pessoas que fizeram trabalho nos distritos e de testemunhos pessoais a realidade parece dar pouco crédito a estas perspetivas (diário de campo).

Mais tarde, procurando resolver essa disjunção, pude concluir o duplo viés na base da noção, disseminada nalguns circuitos institucionais, segundo a qual a cegueira carrega um estigma que se manifestaria no espaço rural sobretudo pelo modo como as famílias escondem as suas crianças cegas. Esse duplo viés deve-se, primeiro, a uma extrapolação de casos pontuais em que, como veremos, o confinamento da criança nada deve à vergonha familiar ou a um estigma que se ligue diretamente à cegueira. Em segundo lugar, deve à reprodução de uma discursividade marcada por um paternalismo urbano e de matriz ocidental, que tende a ser reproduzido pelos atores moçambicanos cuja atividade mais se articula com as agências internacionais. O trabalho de campo e da análise dos contextos rurais para a cegueira constituiu-se, portanto, como uma tentativa de compreender a disjunção criada entre histórias de vida, reflexões, e testemunhos

personais e, por um lado, uma discursividade que tende a remeter o espaço rural para uma pré-modernidade castigadora da cegueira e das pessoas cegas.

As perspetivas que me foram vinculadas ficam bem sintetizadas, por exemplo, na análise que me foi confiada pelo delegado provincial da ACAMO na Zambézia:

No contexto das comunidades rurais a família pouco percebe sobre a pessoa com deficiência visual. Então eles começam a sentir a pessoa incapaz em tudo, a pessoa que está lá só em casa e só pode receber. Então eles consideram alguém com deficiência visual como doente. Então, é a cultura que existe nas comunidades. Nós na Zambézia trabalhamos com a agência sueca para o desenvolvimento, então nós trabalhamos com estas crianças cegas que estão nas famílias. E fazemos formação e quando voltamos percebemos que a situação mudou. (...) Há famílias que também escondem as crianças cegas com aquela cultura de pensarem que ter uma criança cega em casa é uma vergonha, é uma cultura muito negativa. Não só as famílias escondem a pessoa com deficiência, como existe um complexo internalizado da pessoa com deficiência (Fernando Matsinhe, entrevista pessoal, Beira).

A leitura de Fernando Matsinhe assinala alguns aspetos que a seguir explicitarei, mas que não creio generalizável para um retrato da realidade da cegueira prévia à intervenção das instituições de capacitação e desenvolvimento. Creio, portanto, que se revela aqui algo do viés a que aqui fiz referência. Particularmente, no modo como se confundem casos de menor proatividade e capacitação da pessoa cega, com casos de ocultação e exclusão, ou no modo como se assume como resultado da cegueira algumas práticas de exclusão em que a cegueira não é de facto a causa. Uma perspetiva semelhante também me confiava um dirigente da ACAMO:

[*Por esses distritos afora a vida das pessoas cegas deve ser muito diferente do que é na cidade, na Beira, não?*] É muito diferente porque há muito deficiente visual que é inútil. O deficiente visual pensa que é inútil porque é o que ouve na família desde pequeno, não é tratado como os outros. Naturalmente sente que a partir dali está morto. Nós podemos ver isso quando vamos ter com alguns cegos nas províncias e nos distritos dizer a eles “eu estou lá na rádio, eu sou professor” eles não acreditam. Primeiro temos que restaurar a autoestima dos deficientes visuais para ele próprio lutar pelo seu lugar na sociedade. Eu quando entro para a rádio tenho que dizer às pessoas “eu sou capaz disto, eu sou capaz de aquilo”. Se eu não acredito em mim mesmo como é que eu vou afirmar-me na sociedade? (não identificado, entrevista Pessoal, Beira).

Mais do que expor a inutilidade das pessoas cegas, como pareceria poder-se supor, as palavras do dirigente da ACAMO exprimem, sim, uma valorização das pessoas cegas dentro do quadro de prestígio de uma cultura urbana e formal. Dado que fica patente quando à frente na entrevista reflete sobre as atividades que conhece às pessoas cegas:

Porque há cegos que têm as suas machambas, cultivam, preparam, fazem um trabalho aceitável, mas se tu lhe perguntas como é que aprendeu ele não sabe dizer. Muitos vão buscar lenha, vão buscar água. Por exemplo, as mulheres que levam a vida próxima das outras, cozinham, vão buscar água, tratam dos filhos, à sua maneira, mas fazem (idem).

Ou seja, a questão que o dirigente da ACAMO sublinha é que há muitas comunidades que desconhecem que uma pessoa cega pode escolarizar-se e aprender uma profissão qualificada. Sendo um facto, também é verdade que essa valorização das conquistas disponíveis a uma minoria de pessoas cegas em Moçambique pode ser erradamente veiculada como uma menorização da participação social das pessoas cegas que se encontram integradas no seio de outras lógicas de sociabilidade e subsistência. Estas duas análises, no meu entender, refletem o quanto a análise da vida social das pessoas cegas no contexto urbano é carregada das concepções próprias de uma racionalidade metonímica (Santos, 2004). No caso, uma racionalidade informada pelo prestígio das atividades ligadas à cultura e ao conhecimento, por um lado, e, por outro, pela discursividade desenvolvimentista afeita a generalizações menorizadoras e catastrofistas sobre os alvos da ajuda internacional.

A título de exemplo, o modo como a disjunção de perspetivas se estabelece fica patente de forma bastante ilustrativa quando me dirigi a Marara, uma aldeia no distrito de Tete com elevada percentagem de pessoas cegas. Na preparação da viagem, várias pessoas de Tete que participaram pontualmente em projetos nos distritos me chamaram a atenção para a existência de crianças escondidas naquela população. No entanto, uma vez no terreno essa ideia ficou sem grande sustentação. Em primeiro lugar, pude observar a naturalidade com que crianças e adultos cegos se passeavam pela aldeia. Em segundo lugar, todos os testemunhos, seja na leitura retrospectiva sobre a história pessoal, seja numa perspetiva sobre a comunidade, enfatizaram com desassombro o modo natural como todas as crianças cegas brincam e participam na vida pública da aldeia. Nas palavras de Fábio Agostinho:

[*Quando uma família tem uma criança cega vai escondê-la?*] Não, a criança brinca com as outras. Aqui não tem vergonha. Algumas crianças que ficam cegas ficam mais em casa porque não foram ensinadas, mas aqui criança ou adulto não tem vergonha. Aqui não tem isso (entrevista pessoal, Marara/Changara).

A ideia que fui sedimentando a partir da disjunção acima identificada encontrou um importante respaldo num texto com que me cruzei após o trabalho de campo. Trata-se de um artigo em que Susan Ingstad (2001) reflete com acuidade sobre o protagonismo adquirido nas últimas décadas pelas questões da deficiência junto das agendas internacionais de desenvolvimento. Concretamente, Ingstad refere como o Ano Internacional da Pessoa com Deficiência, proclamado pela ONU em 1981, acabaria por dar origem a uma proatividade do Norte em relação ao Sul global que se fundou em concepções frequentemente paternalistas e desenvolvimentistas. Essas concepções, refere a autora, acabariam por se inscrever nas agências de desenvolvimento e nas organizações de deficiência do Norte envolvidas no trabalho de cooperação global, preconizando uma série de mitos sobre os quais se foi definindo como homogênea a ideia de um Sul pré-moderno que violenta as pessoas com deficiência. Assim, a missão do Norte ficaria definida em consciencializar as populações a partir das narrativas capacitantes do Norte, de molde a resgatar as pessoas com deficiência das condições ditas inumanas.

Por muito que esta visão possa ter acuidade para algumas condições estigmatizáveis em determinados contextos – e em determinadas narrativas –, ela obscurece tanto as situações de estigmatização que muitas pessoas com deficiência encontram no Norte, como tende a homogeneizar sob uma bitola de violência e exclusão os contextos do Sul (em particular aqueles que mais distantes se encontram das influências da modernidade ocidental). Diria, portanto, que ao contactar os agentes direta ou indiretamente ligados a organizações internacionais de desenvolvimento me confrontei com algumas das concepções aprioristas e exógenas na descrição da realidade das pessoas cegas no espaço rural moçambicano:

No campo dos estudos comparados da deficiência e da reabilitação, avulta um poderoso “mito” que influencia muito do que tem sido dito e feito, especialmente em ligação com o IYDP [International Year of Disabled Persons]. O mito de que as populações nas sociedades não ocidentais escondem, abusam ou, inclusive, matam os seus parentes com deficiência (Ingstad, 2001: 774; minha tradução).

A existência deste poderoso mito não nega a existência de casos de abuso, maus tratos, ou estigmatização violenta, afirma sim a facilidade com que os discursos desenvolvimentistas, naquilo que têm de generalizações grosseiras, se interpõem numa análise das realidades particulares. Mais uma vez, acompanho Susan Ingstad:

Não estou a afirmar que o abuso e que a negligência nunca acontecem. Contudo, nós não fazemos de casos singulares de abuso nos países industrializados exemplos típicos do cuidado infantil. Então porque é que o fazemos quando se referem as partes do mundo em desenvolvimento? Em vez de se fazerem assunções sobre os países em desenvolvimento de um modo geral, deveríamos alicerçar as nossas ações num conhecimento efetivo que determine a natureza do cuidado (2001: 775; minha tradução).

Como veremos, no que concerne às experiências das pessoas cegas nas suas comunidades, as informações do terreno reclamam por uma atenção a particularidades que de modo algum se conformam, seja com apriorismos marcados pelo centrismo ocidental, afeitos a vincar as práticas cruéis entre os incivilizados, seja com romantismos intrepidamente em busca de Rousseau.

5.4 Exclusão em Espaço Rural: Ideias Feitas

Antes mesmo de encetar as viagens pelos distritos⁶⁸, as entrevistas que fui realizando na Beira, junto dos alunos e funcionários do IDV, sócios da ACAMO e trabalhadores das cooperativas, constituíram uma porta de entrada nas realidades da cegueira nas suas comunidades de origem. A esmagadora maioria dos entrevistados é originária de contextos rurais, pelo que as suas histórias de vida e reflexões remetem para os mais variados recantos de Moçambique. Além do mais, em muitos casos, como nos que se referem às férias escolares dos alunos do IDV, as comunidades de origem são lugares de cíclico regresso, fator que confere uma atualidade às perspetivas veiculadas.

De modo geral, os relatos dos tempos passados junto das comunidades de origem convergem num quadro marcado tanto por uma sociabilidade ativa nas brincadeiras e convivialidade locais, como pela participação, em maior ou menor

⁶⁸ Designação pela qual as zonas não urbanas são referidas em Moçambique em função da divisão administrativa (esta designação distingue de modo grosseiro os distritos dos municípios). A designação tem analogia com o modo como em Portugal se chama província a espaços menos urbanizados.

grau, nas atividades produtivas da família. À parte as cogitações sobre o feitiço na causa da cegueira, e uma vez transposta a fase marcada pela busca de uma cura, a cegueira não representa mínimo assombro para as comunidades envolvidas. Mesmo se as famílias não têm qualquer expectativa sobre a possibilidade de uma criança cega continuar com os seus estudos – facto muito comum – tal fator acaba por não constituir uma quebra tão marcada em famílias muitas vezes analfabetas e cujos itinerários de subsistência pouco devem à escolaridade⁶⁹. No modo como os entrevistados diziam integrar-se nas comunidades, o facto que aparece como mais decisivo tem a ver com a maior ou menor pró-atividade das famílias no sentido de as estimular a participar na vida social.

São muitos os casos em que a busca de cura para a cegueira se dá ao mesmo tempo que a criança vai sendo inserida nas atividades da família. A naturalidade deste processo pode dever-se tanto a uma noção sobre o eventual prejuízo de uma inatividade da criança, como, pragmaticamente, à necessidade de que todos os membros da família contribuam para a economia familiar – ainda que de formas diferenciadas. O caso de Bangamo é expressivo disso mesmo. Nasceu em 1985 no distrito da Gorongosa, e cegou em 1992, com cataratas, quando já andava na primeira classe do ensino regular. Enquanto a família percorreu curandeiros e hospitais em busca de cura, e antes de ingressar no IDV – uma vez aceite a inevitabilidade da cegueira –, Bangamo foi sendo integrado nas atividades produtivas da família. Aliás, o mesmo acontece quando nas férias regressa a casa:

Quando chego na minha casa trabalho, muito mais na agricultura, vou de vez em quando ajudar o meu pai na carpintaria, mas trabalho muito na machamba. Sempre trabalho na agricultura (Bangamo, entrevista pessoal, Beira).

É deveras comum a situação da criança cega que é naturalmente mobilizada para as atividades da família, mesmo quando essas atividades são diferentes daquelas a que se dedicava antes da cegueira, para se restringirem, por exemplo, a tarefas na lida da casa. O mais comum é que as crianças participem nos trabalhos na machamba, na lida da casa, mas em alguns casos seguem outras

⁶⁹ Os muitos itinerários que podem levar uma criança cega a ingressar no IDV normalmente prendem-se com a informação transmitida por algum amigo da família, com o trabalho de consciencialização que a ACAMO faz junto das comunidades, ou com o trabalho dos funcionários da ação social estatal.

atividades da família, sejam elas a pastorícia, a pesca ou algumas profissões ligadas ao comércio e ao artesanato.

Poderíamos supor, claro, que as pessoas cegas que afluíram à Beira seriam aquelas que à partida teriam uma história de integração familiar que favorecesse a sua posterior integração institucional no IDV ou na ACAMO. Nessa leitura caberia considerar o viés que levaria a que eu contactasse inicialmente com pessoas cujas histórias de vida se afastam das narrativas de ocultação e desconsideração por parte das famílias. No entanto, estou convencido não ser esse o caso. Primeiro, porque as narrativas que levam muitos dos alunos ao IDV são muito variadas, podendo dever-se à prospeção de terceiros, contando, inclusive, com resistências iniciais das famílias que não se querem distanciar dos seus entes queridos. Portanto, dada a contingência de histórias que levaram os alunos ao IDV, não existe propriamente uma relação óbvia entre as circunstâncias da inserção familiar da criança e a pró-atividade da família para a levar a ingressar no sistema de ensino especializado para crianças cegas. Em segundo lugar, os relatos dados por alunos e ex-alunos são congruentes com os de outras pessoas cegas que conheci pelo país, e cujas vidas nunca se cruzaram com as lógicas formais e associativas dirigidas à cegueira.

Uma experiência deveras significativa foi a viagem que fiz a Maringué, uma zona rural do distrito de Sofala que foi fortemente fustigada pela guerra civil. Ali tive oportunidade de entrevistar várias pessoas vindas de diversos recantos do distrito de Maringué para perceber que, longe de qualquer lógica caritativa, as pessoas cegas vivem integradas nas suas famílias e comunidades mesmo quando essa integração significa a partilha das condições de pobreza e precariedade dos demais. No caso, a escassez era particularmente significativa em função da longa seca que se vivia no distrito. O percurso pessoal de Raimundo Inguizazi é instrutivo de como a cegueira pode não ser um fator particularmente diferenciador quando se trata de enfrentar as agruras a que todos se sujeitam. Raimundo Inguizazi nasceu em Malofa, uma localidade do distrito de Maringue, em 1963. Tendo ficado cego com varíola ainda criança perguntei-lhe o que passou a fazer da vida após ter ficado cego:

O meu pai estava a trabalhar a fazer casas. Eu chego ao pé dele e ele diz: “você agora não vai conseguir mais”. No meu coração eu estava triste. Mas depois o meu pai ensinou-me e eu ia trabalhar com ele. [*Nunca ficou sozinho em casa?*] Não, eu mesmo cego ando sozinho 20 quilómetros sem ninguém me acompanhar. [*Mas sem bengala?*] Eu levo um qualquer bastão e bato e sei, aqui é cova aqui é

rio e sei onde há caminho⁷⁰. A primeira vez que eu trabalhei com o meu pai ele punha a minha mão e explicava mas depois eu já estava a aguentar sozinho, pôr estacas nos buracos e assim. E depois já sei. Mas depois já não queria trabalhar com o meu pai e comecei a trabalhar com uns panos sozinho mesmo. E depois comecei a trabalhar sozinho com os panos, eu cozia com a mãe sem máquina nem nada. Fazia camisas, saias. [*E como aprendeu?*] Sozinho mesmo, eu levava capulanas e cortava qualquer coisa que quisesse e ganhava o meu dinheiro (entrevista pessoal c/ intérprete, Maringué).

Como fica patente em diferentes momentos da vida de Raimundo, a relação com a aprendizagem de atividades pode dever-se à iniciativa e exploração pessoal – o modo como Raimundo se iniciou na costura – ou ao ensejo de ter alguém com a disponibilidade para ensinar à pessoa cega, através de estratégias e tempos que se lhes sejam adequados – o modo como Raimundo conseguiu a custo persuadir o pai que o ensinasse a participar no labor da construção de casas.

O trabalho na costura permitiu a Raimundo iniciar a sua própria família:

Casei uma mulher cega porque uma vidente não vai responder e também o pai não vai querer. Uma mulher vidente não vai responder bem a um deficiente visual, porque eu posso saber trabalhar, cozinhar, andar para buscar água... Trabalhei a cozer até ter 1050 contos para conseguir mulher. Depois tive um terreno para cultivar. Andamos um pouco-pouco na mata e encontrámos terreno para meter mapira. Depois então eu vendo e aquele que quer então compra. Então nós também comprámos comida para ter na nossa casa. [*E nunca precisaram de pedir?*] Hiii, nada! A guerra estragou-me a casa de estacas e as galinhas que eu tinha. Queimou-me a casa, roubou-me as galinhas, mas pedir nunca precisei.

Raimundo casou com uma mulher cega, junto de quem conseguiu uma autossuficiência económica, mas assume que não teria condições para persuadir em casamento uma mulher *normovisual*. O constrangimento matrimonial de Raimundo a uma mulher cega deve-se, na sua opinião, ao menor espectro de atividades que pode realizar por contraponto a um homem *normovisual*. No entanto, este constrangimento está longe de ser uma fatalidade, conforme pude atestar em muitos outros casos de mulheres e homens cegos casados com

⁷⁰ Nas conversas que entreteci em Maringué, pude aperceber-me que a capacidade de Raimundo para se deslocar longas distâncias é socialmente reconhecida como admirável, não faltando quem insinue a possibilidade de se dever a alguma feitizaria que o faz “cheirar o caminho”.

normovisuais. Tudo depende do modo como as coordenadas pessoais e familiares regulam um ajustamento de expectativas entre o casal; nessas coordenadas, as possessões, a apetência para as atividades produtivas e o encanto individual de cada emergem num conjunto de referências em que a cegueira pode ou não ser tida como relevante pelos/as contrapartes. Teresa Lino, nascida na Vila de Sena (numa data que não recorda) explicava com naturalidade o modo como foi pretendida para casamento por um homem *normovisual*:

Quando vivia em Sena, eu pilava, cozinhava, cozinhava bebida, lavava a roupa, lavava pratos... fazia tudo. Por isso ele [o primeiro marido] não se importava que eu não tivesse vista porque ele assistia à minha maneira de trabalhar (entrevista pessoal c/ intérprete, Chimoio).

Aspeto igualmente significativo é o modo como Raimundo responde à questão se alguma vez tinha pedido esmola: a sua asserção exclamativa “Hiii, nada!” acusa algo de uma ofensa comum nas pessoas residentes em ambientes rurais a quem questionei o mesmo. Esse sentimento de ofensa expressa a distância dos entrevistados perante o espectro da mendicidade em função do contexto em que se movem – mesmo quando esses entrevistados revelam viver em condições de vida particularmente austeras. Nessa distância transparece, por vezes, alguma reprovação análoga à que me expressou alguém no distrito de Changara: “nunca fui pedir na cidade [Tete], acho que dá vergonha ao país!”.

Um aspeto interessante no apoio familiar é o papel que os filhos podem assumir para um casal de pessoas cegas⁷¹. Nalgumas situações, essa questão pode criar algum conflito entre a centralidade que as crianças ganham como esteio dos pais e o tempo do seu ingresso na escola⁷², noutras é vista apenas como mais uma forma de sinergia familiar num contexto em que a contribuição das crianças nas tarefas quotidianas é tida como natural. Maria Tenesse, residente no distrito de Maringué, onde a entrevistei, é um bom exemplo do lugar fulcral concedido aos filhos e da expectativa colocada no seu nascimento. Maria nasceu em 1978 na Vila de Sena, e depois de prolongada doença acabaria por perder a vista aos 15 anos. Conta que sempre sentiu uma enorme preocupação dos pais em relação ao seu futuro:

⁷¹ Aspeto com que já me tinha tornado familiarizado em Portugal.

⁷² Essa situação foi particularmente salientada na cidade de Tete por pessoas ligadas à ação social em referência ao modo como as pessoas cegas daquela urbe, quase todas mendigas, acabavam por criar dependências que depois obstavam ao ingresso das crianças no sistema de ensino.

Os meus pais ensinaram-me a fazer trabalhos em casa porque sabiam que se morressem cedo ia sofrer muito. Ensinaram-me a cozinhar, ensinaram-me como andar. Eu queria muito casar porque os meus pais explicaram-me que era importante casar e ter um filho que me pudesse ajudar. Casei com uma pessoa com deficiência visual. O meu marido não pagou lobolo, os pais não exigiram, só queria que levassem a que tivesse filhos para ajudarem à frente, nasceram 4 filhos e dois viveram. Essas crianças ajudam muito, quando chega o tempo de apanhar água são elas que ajudam a apanhar água e são também as crianças que nos levam a vários sítios. (...) O meu marido consegue fazer cestos e criamos pequenas crias. Nalguns momentos quando precisamos e o ano é bom podemos pillar a colheita de alguém e depois ficamos com parte, nos anos bons, em que não há seca (entrevista pessoal c/ intérprete, Maringué).

O cuidado dos pais com o futuro de Maria esteve sempre sintonizado com o desamparo que poderia surgir caso ficasse órfã. Nesse sentido, procuraram maximizar a sua autonomia ao mesmo tempo que tudo fizeram para que casasse e tivesse filhos quanto antes. Um aspeto igualmente interessante refere-se às redes de solidariedade ativadas na comunidade em que residem. Várias outras pessoas me deram testemunho de mecanismos de partilha das colheitas, expedientes que, não tendo apenas a ver com as pessoas cegas, constituem uma forma de redistribuição. É comum acontecer que essa distribuição se dê a par de uma socialização do trabalho, como no exemplo de Maria Tenesse: ficava encarregada de pillar os proventos da machamba de outrem e, no fim, em compensação por esse trabalho, recolhe parte para o seu sustento.

A situação que foi sendo relatada pelos vários entrevistados em Maringué dá conta de uma carestia generalizada devida à seca. Nesse quadro, os expedientes das pessoas cegas surgem mais ou menos ancorados na pró-atividade pedagógica das famílias durante a infância, mais ou menos potenciados pela desenvoltura pessoal na exploração do espaço, e mais ou menos respaldadas pelos contextos familiares. Estamos perante dinâmicas em que as pessoas cegas participam nas atividades produtivas no melhor das suas possibilidades, podendo contar com formas de solidariedade comunitária. A situação difícil vivida pelos entrevistados em Maringué, como referia anteriormente, traduz uma situação de inclusão social das pessoas cegas que, no limite, partilham condições de carência e precariedade que, afinal, marcam a vida de tantos moçambicanos abaixo do limiar da pobreza.

Em geral, as histórias de vida de entrevistados que residem no meio rural, ou daí provieram, ilustram uma dimensão de contingência no modo como as famílias

lidam com a cegueira dos seus infantes. Nos casos de menor pró-atividade familiar, é muitas vezes a lógica autodidata da pessoa cega ou a teimosia em exigir ensinamentos que, nalgum momento, irá abrir portas para uma participação mais ativa. Portanto, como me dizia Francisco António, muitos dos casos que são conotados com a ideia de crianças fechadas ou escondidas pelos pais mais não são do que omissões que, na verdade, com o tempo tendem a ser revertidas a bem de uma maior participação social:

Pelo que vejo há falta de consciencialização das pessoas. Esses casos existem no interior. Há tabus familiares. Às vezes a pessoa cega está sem fazer nada. Essa coisa de fechar a criança normalmente não acontece, o que acontece é que as crianças ficam desocupadas, não são ensinadas convenientemente. Então através do nosso trabalho na ação social tentamos combater essa realidade, consciencializando a comunidade para enviar as crianças para o IDV (Francisco António, entrevista pessoal, Nhamatanda).

Há portanto muitas situações contextuais relevantes. Podemos perceber um cuidado em capacitar a criança cega de modo a prepará-la para um futuro em que não possa contar com a família, podemos perceber resistências em incluir as crianças nas atividades por sentido de proteção (resistência que muitas vezes é esbatida com o tempo e com o desejo de participação da criança cega); podemos perceber um descaso em pró-ativamente ensinar a criança cega; ou podemos perceber uma premência de “braços” que faz com que a criança cega seja naturalmente incorporada na dinâmica produtiva familiar (sem que a capacitação para o futuro seja necessariamente uma questão).

Se neste âmbito de aprendizagens me refiro mais às crianças é porque existe uma grande prevalência de cegueiras que são adquiridas na infância (muito devido a exantemas); no entanto, este aspeto merece naturalmente ser extrapolado para aquilo que é a relação da pessoa cega e das suas idiossincrasias com a exploração e usufruto das condições de subsistência proporcionadas pelo meio envolvente.

De modo geral, o contexto moçambicano (mais marcadamente no espaço rural) está mais vocacionado e pré-disposto para aceitar a pessoa cega como igual do que para atentar à sua diferença numa lógica de cuidado diferencial. Esta aceitação da pessoa cega como igual configura óbvios benefícios em termos de integração quando as competências e capacidades de realização permitem garantir condições de subsistência. Por outro lado, na ausência de uma pedagogia atenta à diferença, a aquisição de competências – que permitem à pessoa cega uma participação nas

atividades produtivas – fica dependente de coordenadas contingentes: a desenvoltura pessoal, as competências prévias à cegueira, a sensibilidade familiar, a aparição de professores de circunstância, etc. O retrato que foi dado aproxima-se, nesse sentido, da reflexão em que Mohammad Shariff parte da sua experiência pessoal para recordar como na infância sequer tinha a noção de que tinha algo diferente das demais crianças:

Eu por exemplo cresci no campo e estive no campo mais ao menos até aos meus 7 anos, e eu lembro que não conseguia perceber que era cego, eu pensava que era igual aos outros, por exemplo passava um avião, os amigos diziam “avião, avião”, e eu dizia avião por que estava a ouvir mas não sabia que eles estavam a ter outro tipo de informação. Em 2002 houve um programa da UNICEF em que nós próprios somos que tínhamos que andar pelas aldeias, nunca apanhámos um caso em que alguém foi escondido. Ou estava a brincar, quer dizer está livre (Mohammad Shariff, entrevista Pessoal, Beira).

Henrique Toalha, que sempre viveu em Marrara (Distrito de Changara, Província de Tete), é um interessante exemplo de como os eventos contingentes podem ser decisivos na definição das expectativas de futuro. Nasceu em 1945 e cegou devido a sarampo quando criança. No presente etnográfico é uma pessoa respeitada na comunidade e um artesão tido por todos – foi ele que fez e entregou o cesto com que aldeia se despediu de mim.

Henrique Toalha conta que durante um tempo depois de cegar ficou em casa sem fazer nada, na medida em que os pais nada lhe ensinaram para se poder adaptar à cegueira. Nas suas palavras, seria um sonho a mudar a sua vida:

Eu vi no meu sonho que quando amanhecesse devia cortar a folha da palmeira e fazer desta e daquela maneira; quando acordei fiz isso mesmo. (...) [*Quando era pequeno os seus pais punham-no a trabalhar?*] Não, só ficava em casa. Só depois é que aprendi a fazer cestos. [*Mas escondiam-no por vergonha?*] Os meus pais não tinham vergonha de ninguém nem escondiam nem nada. Quando comecei a trabalhar e a fazer cestos então consegui casar. O pai e a mãe morreram, e então a minha mulher veio já ensinar-me a capinar. [*Se não tivesse começado a fazer cestos acha que não teria mulher que o aceitasse?*] Não, não podia me aceitar porque não havia maneira. Eu não tinha nada (Henrique Toalha, entrevista pessoal c/ intérprete, Marara).

Na ausência de ensinamentos por causa dos pais, a cegueira encostou Henrique a uma imobilidade que seria desfeita pela revelação que lhe terá sido dada em sonho acerca de como fazer peças de artesanato a partir das folhas de palmeira.

Essa capacidade permitiu-lhe casar e seria já a mulher a ensiná-lo a trabalhar na machamba. Hoje, com dois filhos, junta os réditos do artesanato ao que retira da machamba, e aos alimentos que o programa mundial alimentar oferece mensalmente a todos os habitantes da aldeia. Portanto, Henrique exprime uma situação em que a omissão dos pais poderia ter sido castigadora do seu itinerário de inclusão – e em que o casamento com uma mulher *normovisual* surge como uma etapa de integração que ficou a dever à iniciativa pessoal que lhe permitiu adquirir competências e, com elas, um horizonte de segurança económica. Isso mesmo me explicava Azerna Randisse, que dizia nunca ter casado por nunca ter aprendido a trabalhar na machamba “senão é o homem que vai sofrer na agricultura e fazer tudo” (entrevista pessoal c/ intérprete, Marara). Ainda assim, a sustentabilidade de Azerna é garantida pela lógica solidária da aldeia e pela repartição do trabalho segundo as possibilidades de cada um: Azerna pila o milho e mapira de outros membros de aldeia, ficando, no fim, com um quinhão para a sua alimentação.

Faustino Ráisse nunca casou por não saber fazer nada que lhe permita ter uma atividade produtiva. O seu dom, conforme me explicou, é conseguir deslocar-se com impressionante à-vontade (pude observar isso mesmo e verifiquei igualmente o orgulho com que as outras pessoas falam da sua capacidade para andar 60 quilómetros sozinho para ir a Tete). Ainda assim, Faustino jamais pediu esmola na cidade e mostra ser uma pessoa querida na comunidade. Por exemplo, em função da sua proverbial capacidade para ser deslocar – e da gala que faz nela – Faustino é o responsável por ir chamar toda a gente a casa de cada vez que há uma reunião da aldeia.

A narrativa de Ernesto Martolino é em tudo semelhante à de Henrique Toalha. Nasceu em 1965 em Marara. Nas suas itinerâncias como pastor cegou aos 10 anos na “guerra contra o colonialismo” quando pisou uma mina. Foi evacuado para o hospital da Beira e pôs-se a hipótese de ingressar no IDV, mas os pais não deixaram. Regressou a Marara onde esteve uns tempos sem fazer nada, “só ficava em casa”, até que um primo lhe ensinou artesanato. A partir daí começou a trabalhar a fazer cestos e a “viver aos poucos”, até que casou com uma mulher *normovisual*:

Quando eu fui para casar com ela viu que eu era deficiente, mas ela quis e ficámos a namorar. [*E porque é que acha que a sua mulher o quis?*] A mulher quis-me porque eu fazia aqueles meus trabalhos e pensou: “eu não vou sofrer tanto, por causa daquele negócio que ele faz vamos sempre sobrevivendo” (entrevista pessoal c/ intérprete, Marara).

Com o dinheiro que vai ganhando com os cestos que produz, Ernesto Martolino vai frequentemente comprar coisas a Tete (peixe, açúcar, etc.) para depois vender em Marara, assim juntando o rendimento de pequenos negócios ao rendimento familiar mensal. Quando os seus dois filhos não estão no período escolar de aulas são um importante apoio nas deslocações diárias, mas no tempo restante, diz-me Ernesto, embora mais lentamente, desloca-se sozinho sem qualquer problema. Mais uma vez, a chave naquilo que é um percurso pessoal marcado por uma participação social ativa e por relativa segurança económica é o facto de, a certa altura, por via do seu primo, ter aprendido a conciliar a cegueira com uma expedita realização de tarefas.

A “cegueira nos distritos” demarca-se do que acontece nas cidades, em primeiro lugar, pela quase inexistência de pessoas que tenham feito a sua formação no ensino especializado ou que estejam inseridas em contextos laborais formais. Isso deve-se ao centralismo na existência apenas de uma instituição de ensino na Beira, e ao facto de os ex-alunos do IDV quase sempre terem ficado a residir em contextos urbanos. Em segundo lugar, a realidade das cidades fica também distante do espaço rural pela virtual inexistência de mendicidade neste último, tanto por causa das formas flexíveis com que as pessoas cegas participam na economia produtiva, como das formas de solidariedade comunitária ativadas sob modalidades que preservam a dignidade dos recetores, ao mesmo tempo que aproveitam os contributos destes – ainda que reduzidos a algo tão prosaico como pilar o que se colheu. *Assim, temos um ambiente propício à indistinção das pessoas cegas dentro das comunidades que habitam.* No que isso tem de positivo: temos um quadro caracterizado pela inclusão social de iguais sem que nenhum estigma associado à cegueira iniba a participação e o convívio social na comunidade. Deste modo, uma pessoa cega que afigure o seu sustento, seja casada, e tenha filhos, ganha com naturalidade o respeito dos demais. E no que isso pode ter de negativo: o reconhecimento das pessoas cegas como iguais implica frequentemente que as aquisições para enfrentar sem visão o mundo em volta estejam entregues a eventos contingentes. Ou seja, tendencialmente *não existe lógica de exceção passível de criar um clima de exclusão, superproteção ou caridade, nem de potenciar, no reverso, uma dedicação pedagógica atenta às especificidades que decorrem da cegueira.*

A análise feita da realidade da cegueira por vários contextos não urbanos de Moçambique, ao encontro das histórias de vida providas de meio rural, confere absoluta pertinência à sugestão de Susan Ingstad (2001) (cf. supra) segundo a qual as abordagens à deficiência no Sul obedecem frequentemente a um discurso pré-formatado, pelo que devemos procurar escapar a ideias feitas

na discursividade dos doadores e das ONG. Ou seja, no caso, havia que problematizar visões estereotipadas próximas à que aqui recupero:

As crianças nos distritos não estão integradas, estão isoladas. Porque eles ainda não têm aquela consciência de que o deficiente é capaz de fazer tudo e que são válidas à sociedade e ainda têm os preconceitos de isolamento, de coitadinhos, de proteção (dirigente da ACAMO, entrevista pessoal, Beira).

Como anteriormente referia, a realidade no terreno sedimenta a ideia oposta, a ideia de que as realidades que esmagadoramente caracterizam a cegueira em Moçambique consistem em contextos socioculturais mais afeitos a tratar a pessoa cega como igual do que a reconhecê-la como diferente, ou seja, contextos em que a caridade, a proteção e a demarcação da diferença têm fraco pendor nas percepções da cegueira e no tratamento dado às pessoas cegas. Quanto ao propalado isolamento das pessoas cegas, é muito pouco comum, e quando existe não decorre de formas ostensivas de fechamento ou reclusão em nome de uma vergonha capaz de macular o prestígio familiar (ideia feita com nenhum respaldo), mas sim de uma participação social reduzida que decorre da ausência de aprendizagens que coloquem a pessoa cega numa posição de explorar o meio envolvente com maior desenvoltura.

Assim, a alusão às crianças cegas escondidas por vergonha da família é fundamentalmente o correlato daquilo que Susan Ingstad dizia ser o invariável “mito de que as pessoas nos contextos não ocidentais escondem, abusam ou matam os seus familiares com deficiência” (2001: 774). No entanto, não me foi difícil perceber a partir de que narrativas é que tal mitologia se extrapola e sustenta, a ponto de poder ser tida por alguns como fundadora das representações da cegueira em Moçambique. *Numa lógica que pouco demarca espaços rurais dos não rurais, as situações em que as crianças possam ser ostensivamente escondidas no contexto familiar não têm a ver com a cegueira, mas, conforme passarei a explicar, com o modo como a cegueira pode ser tida como produto de um conflito sócio-espiritual cujas implicações se repercutem na pessoa cega.*

Antes de entrevistar Fernanda, a sua história já me havia sido referida como um exemplo de como algumas pessoas cegas são rejeitadas na infância pelos pais. Ao falar com ela pude perceber a facilidade com que esse equívoco, largamente importado dos discursos desenvolvimentistas, se apõe às complexidades das dinâmicas em jogo. Fernanda nasceu na província de Tete, distrito de Marávia, em 1978, e ficou cega aos 4 anos após um inchaço inexplicado nos olhos. Logo aos 4 anos ingressou no IDV tendo sido encaminhada do hospital. Quando lhe

perguntei sobre as férias ou de quando retornou a Tete, após abandonar o IDV devido a uma gravidez, explicou a difícil relação que tem com os pais:

Tenho problemas com os meus pais desde que eu perdi a visão até hoje. Sim, eles até são divorciados por minha causa. Ambos se acusam até hoje de eu ter ficado cega. [*Eles acham que foi feitiço?*] Eles dizem assim, que foi feitiço. Eles ficaram desconfiados um do outro e por isso se divorciaram (Fernanda, entrevista pessoal, Beira).

Fernanda contou-me de que modo o clima de conflito acabou por se repercutir na relação tensa e distanciada que tem com os pais. O facto de a cegueira ser percebida por parte de cada um dos progenitores como produto da ação malfazeja do outro terá levado a que Fernanda se tornasse mais o pomo de uma discórdia, ou a expressão material de uma vileza, do que uma filha acarinhada. Processo que certamente se cristalizou com o seu internamento no IDV aos 4 anos. Embora não tenha conseguido explorar essa dimensão com Fernanda, as acusações feitas aos pais são particularmente gravosas na medida em que normalmente se ligam àquilo que comumente se designa por *drogas*. Em termos muito sintéticos, as *drogas* são preparados com extratos naturais através dos quais um feiticeiro/curandeiro invoca espíritos para que dêem prosperidade (riqueza, poder) ao seu cliente. No entanto, a eficácia destas *drogas* depende da disponibilidade do cliente para sacrificar algo que lhe seja querido ou para cometer atos que requerem coragem e que são tidos como moralmente reprováveis. Em troca da prosperidade “encomendada” o cliente pode ter de matar alguém, aceitar que seja sacrificada a vida de um filho, conseguir um órgão humano, ou – para ficarmos mais próximos da nossa questão – declarar que está disposto sacrificar a visão de um filho. Terá sido provavelmente isto que aconteceu na contenda dos pais de Fernanda: ambos ficaram convencidos que o outro cônjuge teria tentado conquistar riqueza ou prosperidade através de feitiçarias perpetradas com o sacrifício da visão da própria filha.

James Pfeifer explicita deste modo o fenómeno das *drogas*, seus perigos e transgressões conexos, a partir da investigação que realizou em Chimoio:

Os tratamentos envolvem frequentemente uma inversão da ordem moral na qual os que recorrem à ajuda devem envolver-se em atividades censuráveis, tais como dormirem com a mãe ou com a filha, praticarem necrofilia, ou matarem para assegurar a proteção de poderes ocultos ou enriquecimento. Os atos moralmente abomináveis são a fonte do poder oculto e exigem tremenda coragem da parte

daquele que procura ajuda. Quanto maior o risco, maior o pagamento e maior o potencial de retorno. Os espíritos que são mobilizados nesses processos de tratamento são imprevisíveis, instáveis e extremamente perigosos. Pagar a um curandeiro para entrar neste mundo em busca de proteção, boa ventura, para atingir inimigos sociais, pode correr terrivelmente mal e pode levar à loucura de quem procurou ajuda e à desgraça da sua família (Pfeiffer, 2006: 90; minha tradução).

Para que melhor percebamos, deixo aqui um relato de alguém que, sendo experimentado nos meandros das dinâmicas sócio-espirituais, expressa em termos triviais um procedimento tido como usual na realidade moçambicana:

A pessoa vai no curandeiro e diz: “eu quero ter uma riqueza.” Aí o curandeiro diz: “para você ter uma riqueza é preciso cumprir algumas normas.” As normas são, por exemplo, “o senhor vai procurar os órgãos e vai trazer.” Muito mais órgãos de crianças: órgãos genitais, pênis, testículos, coração, mão. Tudo depende do pedido do curandeiro. [*E pode sacrificar a vista de um filho?*] Sim, se o curandeiro disser que é essa a condição, ele pode cegar de repente por causa dessa droga (entrevista pessoal, Beira).

A questão das *drogas* remete para uma instância de ação em que o papel associado ao curandeiro/médico tradicional se dilui com o papel atribuído ao feiticeiro, isto porque a “[a] medicina tradicional [também] oferece os meios para açambarcar o poder” (Meneses, 2004: 87). Gera-se, portanto, uma perspectiva ambivalente sobre o papel dos curandeiros face à possibilidade de estes atuarem ao serviço de um cliente num contexto em que se crê que a prosperidade, alcançada por estes meios, se faz sempre à custa de algum infortúnio alheio:

As atitudes da comunidade em relação aos curandeiros são ambivalentes dado que muitos tratamentos incluem ligações problemáticas com o mundo dos espíritos para que se atinjam fins danosos, como o enriquecimento dos clientes às expensas do infortúnio de outros. Os curandeiros podem tirar partido tanto dos poderes positivos no mundo dos espíritos como dos destrutivos – isto é, o volátil mundo dos mortos – para curar, trazer boa sorte, provocar infortúnio ou até matar (Pfeiffer, 2006: 89; minha tradução).

Entrados neste mundo em que o desejo de riqueza e poder se concertam com um comércio perigoso e repreensível, e em que os caprichos dos espíritos passam a fazer lei sobre a ambição de quem os procura, estamos perante dinâmicas que

se articulam fortemente com estratégias de ocultação. Estas práticas, delicadas como são, estão na base de situações como as que poderão levar a um encobrimento social de uma criança passível de ser percebida como signo de uma permuta voluntária de um dos seus pais (ou de ambos) pela riqueza ou pelo poder.

Nas muitas inquirições que recolhi, a hipótese de esta busca de riqueza poder estar ligada à cegueira de uma criança surgiu fundamentalmente como uma “hipótese académica”, ou seja, dentro do vasto panorama de valores trocados ou sacrificados, a cegueira de um filho poderia ser um elemento de permuta ou um efeito colateral do capricho dos espíritos. Em Maringúé pude obter uma descrição de um informante que, por já ter tido uma ligação institucional com a Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO), tinha conhecimento direto de como o fenómeno das *drogas* pode estar na origem da ocultação de situações de cegueira. Deixo aqui a transcrição do seu relato que, como se poderá perceber, hesita entre a descrição de uma situação concreta e a explanação de uma narrativa-tipo:

Quando [o cliente] chega no curandeiro o curandeiro pergunta: “quantas crianças você tem lá em casa?” E ele responde. “Com qual é que você acha que eu devia trabalhar?” O pai diz que devia trabalhar com y. Então o curandeiro vai fazer as suas drogas de acordo com o nome que o pai deu. E quando faz aquelas drogas uma semana depois a criança pode tornar-se cega. E aí já pode servir como troca (não identificado, entrevista pessoal, Maringúé).

Igualmente, explica que os espíritos que trabalham com o curandeiro podem ser de pessoas que anteriormente pediram riqueza e caíram em desgraça:

Lá encontram-se espíritos de pessoas que o curandeiro andou a matar. Quando alguém vai procurar droga tem um tempo determinado, por exemplo 5 anos, durante esses 5 anos a pessoa fica rica. E depois como a vantagem passa ao fim dos 5 anos matam aquela pessoa. E depois o curandeiro fica com o espírito dessa pessoa em casa. Se uma outra pessoa precisar de droga para funcionar precisa que você mate as vistas do seu filho e depois quando aquela pessoa aceita chega a um ponto em que pergunta “tens coragem?”. Quando diz que sim e aí vai o *mphfukwa* daquele que primeiramente pediu para ser rico. E depois ele vai começar a tratar e vai dizer que para ser rico vai ter que dar uma criança e depois mata as vistas daquela criança (idem).

Como me contou noutro momento, a associação entre as “vistas” da criança e a riqueza teria a ver com a cultura de algodão, muito praticada nalgumas zonas

do distrito de Maringué, e com a analogia que se faz entre o glóbulo ocular e a forma das “maças” do algodão.

O informador explica ainda como poderão surgir conflitos entre marido e mulher se a decisão de recorrer a *drogas* não for previamente negociada entre os pais, sobretudo porque essa decisão implica não levar a criança a agentes terapêuticos que possam descobrir o “feitiço doméstico” na origem da cegueira:

Quando vão fazer esta droga há uma coisa que eles fazem com esta criança e isso tem a ver com o segredo entre o marido e a mulher – deve conhecer senão a mulher vai querer saber porque é que o marido não quer ir ao curandeiro para curar esta doença, então vai chegar ao ponto de descobrir. E quando veem a doença dão moral à criança, mas eles sabem que quem estragou essas vistas fomos nós. E nesses casos os pais já não levam a criança para o posto sanitário porque sabem que essa doença não é de Deus “fomos nós que provocámos”. E nesses casos os pais escondem a criança porque às vezes podemos levar ao curandeiro e ele afinal vai dizer que fomos nós (*idem*).

Segundo o seu relato, essa prática é sobretudo um resquício do passado e estaria circunscrita a uma localidade do distrito em que a associação entre cegueira e a cultura do algodão ganhou alguma consistência:

O aumento da quantidade do seu algodão significa que esse *mphukwa* está a roubar o algodão de outras pessoas noutras *machambas* e essas pessoas não sabem quem é *as* está a roubar (...) Em termos da nossa tradição aqui as pessoas usavam a droga quando cultivavam o algodão. E quando levassem esta droga para conseguirem uma quantidade significativa de algodão tinham que matar as vistas de crianças lá em casa. Por isso acontecia nessa zona. Há pais que fizeram drogas de qualquer maneira. O dinheiro conseguia-se pelo cultivo de algodão. Isso tem acontecido muito mais nos distritos recônditos. Eu tenho conhecimento disso porque já trabalhei como secretário-geral da AMETRAMO e então eu tinha que fazer muitas entrevistas a alguns curandeiros em torno do tratamento da doença de sarampo (*idem*).

Esta descrição situada de uma prática “tradicional” que associa a cegueira às drogas, por via da cultura do algodão, permite-nos ponderar alguns aspetos. Em primeiro lugar, independentemente da causalidade determinística a estabelecer entre o compromisso com o curandeiro e a cegueira de uma criança, é lícito supor que essa associação, uma vez no domínio social, possa colocar sob suspeita uma cegueira que surja, por exemplo, na sequência de um sarampo.

Essa mera associação poderá, de facto, forjar uma situação de conflitualidade e ocultação em torno da criança cega em qualquer das duas leituras possíveis: 1) O progenitor que encomendou a droga esconde o filho para que as averiguações ou suspeitas exteriores não levem à conclusão de que a cegueira do filho se deveu ao seu comércio com os espíritos através de um curandeiro; 2) Perante a cegueira do filho os progenitores temem que a sua bonança seja entendida como resultado de uma *droga* e, logo, do extravio da riqueza de outrem.

A existência de cegueiras que resultam de *drogas* – ou que podem ser entendidas como tal – confere com situações em que uma criança cega possa ser alvo de rejeição ou de ocultação por parte da família próxima. O mesmo não é validar a ideia de que as pessoas nos distritos escondem as pessoas cegas e que as rejeitam, conforme a discursividade que várias vezes me foi aventada. Várias asserções devem, pois, ser consideradas, para colocar *in situ* tal fenómeno.

Em primeiro lugar, considerando um significativo número de histórias de vida e de testemunhos informados pelas realidades da cegueira, fica claro que situações de fechamento e clausura devidas às *drogas* são extremamente raras e nada desdizem de um contexto social afeito a aceitar a pessoa cega como igual.

Em segundo lugar, parece haver uma extrapolação equívoca entre situações pontuais de clausura resultantes das *drogas* e situações mais frequentes meramente devidas a uma omissão pedagógica, que faz com que a socialização da criança cega seja tardia ou que fique dependente de acasos tanto quanto da desenvoltura pessoal para elidir os constrangimentos de uma nova situação na relação com o mundo – uma cegueira que normalmente é adquirida na infância.

Em terceiro lugar, é errónea a ideia de que alguém seja excluído ou estigmatizado por ser cego. Os quadros narrativos identificados dão conta, isso sim, de casos em que as dinâmicas sócio-espirituais relativas às *drogas* fazem da pessoa cega o correlato de um ilícito resultante de uma ambição sem escrúpulos, baseada na extorsão e portanto moralmente condenável. Como vimos anteriormente, pode também acontecer que a pessoa cega fique no centro de conflitos relativos à atribuição de culpa da feitiçaria que provocou essa cegueira, mas nesses casos o mais normal é o levantamento de uma solidariedade familiar que busca a cura ao mesmo tempo que procura confrontar as causas sócio-espirituais a montante. Ou seja, as etiologias relativas às dinâmicas sócio-espirituais tendem a configurar a pessoa cega como uma vítima naturalmente merecedora da solidariedade dos seus familiares próximos, seja no itinerário para reverter a cegueira, seja para a acolherem enquanto igual na experiência quotidiana. Nas situações muito particulares em que as dinâmicas sócio-espirituais encerram a

pessoa cega num enclave de invisibilidade e exclusão, como vimos, a pessoa cega não é vítima de um estigma associado à cegueira, mas sim o correlato visível de invocações sócio-espirituais moralmente repreensíveis.

Em quarto lugar, é pouco sustentável a demarcação sócio-geográfica que remete as situações de exclusão das pessoas cegas para o meio rural. Se, por um lado, é verdade que determinados itinerários da cegueira ligados à formação escolar e ao trabalho qualificado só são pensáveis em determinados contextos urbanos, particularmente na Beira (o que por si só invalida a generalização territorial a todo o contraste urbano/rural), as crenças e práticas que promovem determinados conflitos sócio-espirituais são ubíquas em Moçambique e de modo algum menos familiares à realidade urbana. Por outro lado, em sentido contrário, é nas cidades que a associação entre mendicidade e cegueira tem uma força na paisagem que periga colonizar as perceções sobre as demais pessoas cegas. É também nas cidades que se verificam muitas formas de discriminação ligadas às esferas formais e institucionais, muitas delas formatadas em lógicas burocráticas e padronizadas incapazes de – ou pouco interessadas em – responder ao desafio colocado pela diferença da cegueira (apesar da relativa exceção constituída pela Beira).

Ao contrário dos discursos que tendem a fixar a experiência da cegueira no espaço rural em estigmas e práticas de exclusão, verificamos que a realidade da cegueira no espaço rural é marcada fundamentalmente pela inclusão contingente em comunidades mais dispostas a reconhecer a pessoa cega como igual do que em assinalar a sua diferença. Do ponto de vista dos valores que são imbricados na cegueira, verificamos que cada cegueira tem uma história, quase nunca alheia às explicações sócio-espirituais. Nesse sentido, não estamos perante uma cristalização identitária do facto da cegueira (dos seus significados, das suas implicações). Temos, sim, casos – raros – em que as interpretações acerca das dinâmicas sócio-espirituais vinculam, constritivamente, a experiência da pessoa cega à narrativa achada na causa da cegueira .

6. RESISTÊNCIAS SITUADAS: A CEGUEIRA EM CONTEXTO

Vou agora falar de outros casos, de casos ilustres. Vamos começar por esse evidentíssimo exemplo da amizade, da poesia, da cegueira; por quem foi considerado o mais alto dos poetas: Homero. (Sabemos de outro poeta grego cego, Tâmiris, cuja obra se perdeu, e sabemos-lo principalmente por uma referência de Milton, outro ilustre cego. Tâmiris foi vencido num certame pelas musas, que lhe quebraram a lira e tiraram a vista.)

Jorge Luis Borges

Naquela que é uma mais que improvável genealogia, no texto “Sete Noites” Jorge Luís Borges (1998) compõe uma cintilante e insuspeita linhagem, onde filia um punhado de homens cuidadosamente resgatados do lastro de muitos séculos. Por via dessa singular investida, surgem na pena do argentino nomes de personagens como Homero, Tâmiris, Sansão, John Milton, James Joyce, José Marmol, Paul Groussac e, claro, o próprio Borges. Une-os a todos a literatura, ou pelas palavras que disseram e escreveram, ou pelas palavras através das quais as suas vidas foram memoradas. De facto, há nestas figuras uma disposição, efetivada de tempos em tempos, que como que as induz a evocarem-se umas às outras, entreglosando as suas narrativas como se um ancestral totémico as ligasse ultimamente. Podemos talvez entrever no abraço histórico de Borges a confirmação dessa pujante intertextualidade que assiste à emergência de todo o sentido. Na realidade, o texto de Borges não fala das vidas dos que estão postos antes dele, fala, sim, dos livros que deles falam ou que por eles foram falados. Mas isto pouco acrescenta à forma geral da criação de significado, será apenas uma das suas concretizações. O que liga Jorge Luís Borges a todas estas figuras é o facto de todas as suas narrativas biográficas terem acolhido nalgum momento a intimidade da cegueira. Assim, o que o autor compõe é, afinal, a linhagem de

uma coleção de homens que “conheceram” a cegueira e que as letras haveriam de eternizar.

Colhendo implicações da genealogia de Borges para a análise dos valores que infundem a condição das pessoas cegas na modernidade ocidental, confrontamo-nos com duas asserções que me parecem significativas. Em primeiro lugar, a afinidade eletiva na genealogia estabelecida – como bem o atesta o facto de dois desses ancestrais terem sido diretores da mesma biblioteca que Borges – não deixa de fundar uma formação canónica de figuras imbuídas de um carácter de excecionalidade. Facto que nos assevera de que não estamos perante uma “família” que possa aspirar a representar as vidas das mulheres e homens cegos que foram habitando as sucessivas temporalidades. Se a notoriedade histórica e/ou literária dos nomes que se cruzam na narrativa de Borges nos coloca, de algum modo, perante uma intertextualidade “viciada”, de que o sexo dos eleitos é apenas um precioso indicador, como segunda asserção surge um elemento que parece deslindar implicações não menos profundas. Em causa está o facto de a leitura histórica de Borges apenas contemplar pessoas que se encontram inscritas na matriz da tradição ocidental, facto que fatalmente insta a uma leitura da cegueira dentro de um jogo de singularidade e repetição. Um jogo que interessará destabilizar no fechamento de significado que inevitavelmente lhe assiste.

Ao refletir acerca da disseminação das crenças das tecnologias e da ciência, Sandra Harding reequaciona as ambições totalitárias ligadas ao prestígio do pensamento científico ocidental, afirmando que algumas ideias de facto “viajam bem”, persistindo e vingando tornar-se úteis noutros tempos e espaços diversos daqueles da sua origem (2000: 136). Tomando como ponto de partida a concepção de cegueira que a modernidade ocidental consagrou, diria que a hipótese de Harding importa ser pensada e apropriada, mas enquanto estratégia negativa, menos vocacionada para o proselitismo de um sentido particular do que para a visibilização da particularidade de um sentido. Neste intuito, fazer viajar a noção cegueira dominante no nosso contexto de significado implica pulsar os seus limites, aquilatar a diversidade dos espaços de vivência de pessoas cegas, mas também fazer da viagem uma descoberta que permita enriquecer o espectro de significações a partir de outras cosmovisões. Uma tal incursão implica aceitar a radical desestabilização que outras epistemologias culturais oferecem a um quadro de valores que a todo o momento nos convoca.

Foi uma des-familiarização promovida por um entendimento mais viajado da cegueira que procurámos a partir da pesquisa realizada em Moçambique,

importará agora situar os universos de significado que domesticam a genealogia de Borges, o mesmo é dizer: importa compreender o quão particular é o enredo segundo o qual o Ocidente narrou a experiência das pessoas cegas. Percebemos assim, não só as raízes e as rotas dos significados que hoje são hegemonicamente vinculados à cegueira, mas também a estreiteza dos itinerários que vieram a reunir uma multitude de diferenças sob o conceito de deficiência.

6.1 Instituições e Futuros

Através da instituição criada por Assis Milton na cidade da Beira, em 1969, Moçambique foi munido pela primeira vez de uma instituição de ensino para as pessoas cegas. O passo dado por Assis Milton acontece 185 anos depois de ter sido criada a primeira escola para cegos no mundo⁷³ (1784) e 82 anos depois da criação de instituição análoga em Portugal⁷⁴ (1887) – do ponto de vista da definição de uma política de Estado, segundo Jesus Martinez, Portugal terá sido o último país da Europa a intervir no ensino das pessoas cegas (1993: 611). A cadência entre as datas espelha de forma curiosa o lugar intermédio de Portugal, seja como semiperiferia do sistema mundial (Santos, 1999: 58-61), em que a matriz económica dessa posição tem óbvios reflexos sociais, políticos e culturais, seja como um colonizador subalterno (Santos, 2001). Este último aspeto ficou particularmente saliente pelo modo como, por várias histórias de vida, pudemos perceber o contraste entre o acaso que tardiamente criou uma escola para pessoas cegas em Moçambique e a realidade dos países limítrofes de colonização inglesa, onde há muito existiam estruturas sólidas para o ensino e reabilitação das pessoas cegas. Assim, a comparação entre o surgimento destas institucionalidades, tardio nos dois casos – se analisado os contextos envolventes de Portugal e Moçambique (Europa e África Austral) – é mais uma coimplicação. Os níveis de desenvolvimento de Portugal e o estado incipiente das estruturas passíveis de legitimar a consecução de uma putativa “missão civilizadora”.

O IDV assume hoje uma importância incontestável para um horizonte de qualificação das pessoas cegas em Moçambique, ainda que saibamos o quanto esse horizonte está restringido ao número de alunos que admite (cerca de 50/60) face às 720 mil pessoas com alguma deficiência visual que se estima existirem em Moçambique. Nesse sentido, assume um papel análogo ao que em Portugal desempenharam instituições especializadas de ensino como, por

⁷³ Institut Royal des Jeunes Aveugles, em Paris.

⁷⁴ Associação Promotora do Ensino dos Cegos, em Lisboa.

exemplo, a Associação Promotora do Ensino dos Cegos, o Instituto de Cegos Branco Rodrigues, o Instituto de Cegos do Porto ou o Instituto de Cegos do Loreto. No entanto, como vimos, a continuidade do IDV nunca foi um dado inequívoco. Primeiramente, foi alvo de projetos megalómanos que após a independência colocaram a possibilidade de substituir o Instituto criado por Assis Milton na Beira por um instituto dez vezes maior na Gorongosa. Depois houve um tempo de acalmia em que o Instituto beneficiou da atenção dos governantes no quadro das maiores preocupações sociais do Estado socialista. Seguir-se-ia um longo período de descaso sob a égide do Estado de economia capitalista que se apôs ao Plano de Ajustamento Estrutural (1987), e que levou a que as condições do Instituto se fossem degradando até um ponto incomportável. Seria a intervenção da cooperação portuguesa a criar condições para um ressurgimento do Instituto, com a construção de um novo edifício em 2005, e com a criação de uma estrutura de gestão cujas despesas correntes passaram a ficar a cargo da cooperação portuguesa. Na lógica que se seguiu à construção do novo edifício, a par com a formação escolar, foi continuada a reabilitação de adultos e de alunos mais velhos por períodos que vão de seis meses a um ano, numa lógica de semi-internato; através destes períodos de reabilitação, o IDV tem sido instrumental em requalificar pessoas cujas vidas ficaram suspensas pelo acometimento da cegueira.

A construção do novo edifício do IDV que a cooperação portuguesa concertou com o governo moçambicano e com a ACAMO é, sem dúvida, uma medida com óbvio retorno, tanto ao nível da efetividade do apoio prestado, como para a própria imagem de Portugal, cuja ajuda ao desenvolvimento é tantas vezes acusada de dispersar os recursos da cooperação em projetos de reduzida efetividade e impacto. À luz das ideias que vão fazendo doutrina nos países do Norte, e com as quais também me confrontei em Moçambique, o investimento numa instituição especializada de ensino poderia parecer um anacronismo numa época em que se salientam os benefícios da integração dos alunos com deficiência nas estruturas do ensino regular. No entanto, importa concertar determinados princípios com a realidade do terreno e com as lições vindas de outros contextos.

Em primeiro lugar, o IDV constitui uma instituição especializada *sui generis*. Isto porque, desde 1976, articula o ensino especializado do primeiro ciclo de escolaridade com um percurso em que os alunos beneficiam dos recursos e instalações do IDV ao mesmo tempo que progridem nas escolas regulares da cidade da Beira. De algum modo, a lógica mista do Instituto antecipa o que é proposto na Declaração de Salamanca em 1994:

A colocação de crianças com deficiência nas classes regulares deve constituir parte integrante dos planos nacionais que visam a educação para todos. Mesmo nos casos excepcionais, em que as crianças são postas em escolas especiais, a sua educação não deve ser inteiramente segregada, encorajando-se a frequência de escolas regulares a meio tempo (Unesco, 1994).

O facto curioso é o modo como, sem qualquer definição de política estatal, a ausência de alternativas criou, a nível local, uma realidade social inclusiva de baixo para cima: os alunos do IDV que transitaram para as escolas regulares da Beira foram formando os professores e demais alunos a conviver com a sua diferença. O IDV, que por falta de condições não ministrava formação além do primeiro ciclo de ensino, acabou por forjar uma lógica em que se conciliam os benefícios da aprendizagem tiflológica com os benefícios da socialização numa escola regular.

Em segundo lugar, creio que deve ser colocada a maior prudência na defesa da extinção de escolas de ensino especializado em nome das vantagens decorrentes da inclusão numa escola regular. Não que o princípio da inclusão escolar deva ser desvalorizado, mas o facto é que existe o sério risco de a transição ser feita sem que os alunos cegos tenham condições formativas e materiais próximas às dos demais alunos. Essa questão é tão mais premente num contexto, como Moçambique, em que a míngua de saberes e recursos especializados reclama por uma concentração dos patrimónios existentes. Por outro lado, o exemplo português mostra o enorme perigo de desmantelamento das instituições especializadas de ensino sem que se garanta a provisão de estruturas de apoio que assegurem cabais condições de inclusão na escola regular (Martins, 2006). O processo iniciado no final dos anos 1960 em Portugal permanece até hoje alvo de justas críticas pelo modo como os alunos cegos foram destituídos de escolas especializadas de excelência, para experimentarem carências várias no ensino regular, seja na qualificação dos professores de apoio, seja na existência de materiais e de espaços acessíveis.

Assim, e ao encontro do que é a pretensão da ACAMO, parece lógico que a descentralização do ensino a alunos cegos em Moçambique se dê pela construção de instituições similares ao IDV noutras capitais de província⁷⁵. O ingresso de alunos deveria ter em atenção a representatividade geográfica de alunos provindos das diversas províncias de Moçambique, dado o papel profícuo que as

⁷⁵ Pela elevada prevalência de cegueira naquela província, Tete seria a prioridade apontada.

pessoas cegas formadas podem desempenhar no regresso às suas comunidades, ao mesmo tempo que deveria acautelar uma representatividade em termos da diferença sexual que contrapusesse a tendência para o favorecimento do sexo masculino. A construção de novos Institutos pelo país seria uma forma de permitir aproximar gradualmente os alunos das comunidades de origem sem esboroar o capital de décadas que se acumulou na relação entre o IDV e a cidade da Beira. Do mesmo modo, a conciliação de ensino segregado no primeiro ciclo com a formação em instituições regulares nos ciclos subsequentes, conforme acontece no IDV, parece prenhe de méritos no contexto moçambicano para uma negociação entre a solidez na formação e os benefícios de socialização.

No que concerne às realidades associativas, qualquer comparação entre a ACAPO e a ACAMO deverá começar por ter em conta as relações de proximidade que existiram entre estas instituições. Primeiro, porque algumas figuras mobilizadoras da fundação da ACAMO recolheram inspiração na ACAPO, que conheceram aquando dos seus estudos em Portugal (particularmente Raul Honwana e Isaú Meneses). Tanto assim que os primeiros estatutos da ACAMO, instituição criada em 1995, foram decalcados dos da ACAPO. De igual modo, a semelhança no nome das instituições é expressão da influência que a instituição portuguesa exerceu nos primeiros tempos da ACAMO. A relação entre instituições substanciou-se ainda numa tentativa de criação de uma organização que unisse as organizações congêneres no espaço lusófono, a Comissão para o Desenvolvimento das Associações de Cegos dos países de língua portuguesa (CDAC). Mas como me referia José Tole, essa iniciativa acabaria por não ter procedência, quer pelos escassos recursos que as organizações conseguiram congregar para esse efeito, quer pela falta de capacidade da ACAPO para assumir uma liderança:

Essa experiência perdeu-se. Por muitas razões. A primeira razão é que as organizações de cegos no espaço português são muito fracas. Não têm meios, não têm escritórios, não têm novas tecnologias, e nós sabemos hoje que o e-mail faz a diferença. As pessoas comunicam-se em pouco tempo, sabem o que se passa ali, e a falta desses meios tem dificultado uma articulação eficiente entre as associações de cegos no espaço português. (...) Houve uma declaração de intenções e depois perdeu-se por causa dessa situação de isolamento. Cada um voltou ao seu espaço e teve dificuldade em discutir com os outros. Voltámos a discutir sobre esta ideia em dezembro, na África do Sul, à margem da União Mundial dos Cegos. Portanto, na altura ficou a ideia de que devíamos desenvolver este processo em Portugal. Em janeiro estivemos em Portugal, com a exceção do Brasil, porque

havia lá um treinamento na área de mobiliadde e informática. Todos os países africanos estiveram lá e estivemos a discutir como é que poderia ser o reforço do bloco português. Na altura ficou acordado que deveríamos trabalhar para a institucionalização daquilo que seria a UCL, portanto, a união de cegos lusófonos, e que deveríamos inscrever esta organização na própria União Mundial de Cegos a fim de recebermos um tratamento adequado. Mas ficámos de trocar informação sobre isso e a verdade é que a ACAPO não tem estado a assumir o seu papel de liderança. Aliás tínhamos combinado que Portugal contaria ao ministro para obter um fundo para oficializar isso agora dia 15 em Portugal [dia 15 é o dia mundial da Bengala Branca] mas desde então nunca nos mandaram informação nenhuma, eu escrevi dois e-mails sobre esta situação e outros compromissos que havíamos assumido e nunca mais deram sinal de resposta. Eu acho que a ACAPO precisa perceber que é uma associação talvez com recursos para potenciar este bloco. Quando digo recursos não digo em termos financeiros fazer deslocar as pessoas de um lado para o outro – isso é muito caro. Mas pelo menos pode ajudar a estruturar ideias que depois se podem negociar com outros parceiros. Por exemplo, a Noruega está muito interessada em fazer evoluir a situação dos cegos no espaço lusófono. Ainda há bocado tivemos essa conversa no Lesoto, onde o chefe do departamento de relações internacionais da Noruega dizia que sente que os meios lusófonos estão muito aquém daquilo que é o movimento global de pessoas cegas no mundo. E ele próprio comprometeu-se a trabalhar para alterar a situação, mas eu penso que Portugal, se desse sinal de liderança neste processo eu penso que se calhar a situação podia ter outro destino (José Tole, entrevista pessoal, Beira).

O facto de ser uma instituição norueguesa a pugnar pela criação de uma organização das instituições de cegos no espaço lusófono diz bem da falta de iniciativa que, num cenário de escassos recursos, condenou ao fracasso a União de Cegos Lusófonos. Na verdade, após a forte influência que a realidade portuguesa exerceu no nascimento do Instituto Assis Milton e na emergência da ACAMO, há muito que se vive um distanciamento. A esse facto não é alheio o papel que a NABP, a associação norueguesa congénere, tem exercido enquanto sustentáculo financeiro da vida da ACAMO. Quando atentamos na data da criação de uma e de outra instituição não deixa de ser desconcertante verificar que a ACAMO surge apenas 6 anos depois da ACAPO – enquanto as instituições de ensino dedicadas à cegueira surgem com um lapso de 82 anos. Para uma tal aproximação terá pesado, primeiro, a ditadura que impediu a associação livre

das pessoas cegas (num e noutro contexto, na verdade) e, depois, a rivalidade que adiou até 1989 a fusão entre a Associação de Cegos Louis Braille, a Liga de Cegos João de Deus e a Associação de Cegos do Norte de Portugal, para a formação da ACAPO.

O quadro de ação das duas instituições é diferentemente marcado pelas lógicas democráticas em que se inserem, tanto quanto pelas fontes de financiamento de que dispõem. Por um lado, a ACAPO insere-se num quadro em que a dinâmica reivindicativa da sociedade civil se concilia bem com a maior maturação do quadro democrático português para uma cultura de dissensão e protesto. Curiosamente, como vimos, esta dimensão insurgente a bem da transformação social, na ACAPO, acaba por estar refém de um papel de prestação de serviços em que esta associação tem vindo a suprir as carências do Estado Providência, canalizando para aí uma importante monta dos seus recursos. A ACAPO acaba por ver a sua margem reivindicativa profundamente constringida: pela escassez de recursos em face dos seus compromissos na prestação de serviços; pelo facto de esses recursos terem origem no Estado; e, finalmente, pelo facto de o Estado, naquilo que é ainda a sua matriz autoritária, utilizar a distribuição de recursos para estabelecer relações de patronato inconciliáveis com a liberdade reivindicativa das organizações beneficiárias.

O ponto de partida da ACAMO é diferente. Conforme pude perceber, expressões de desagrado e de denúncia relativamente ao poder estatal seriam contraproducentes, pela inexistência de uma maturação democrática nesse sentido. Isto mesmo me explicava José Tole:

Eu penso que o quadro político atual do país não permite ações reivindicativas mais fortes. Nós pensamos que com ações reivindicativas mais fortes provavelmente poderíamos criar dificuldade na consecução dos nossos objetivos. Portanto, não logramos no futuro imediato. Sabe que os governos em África são governos orgulhosos, mas também medrosos, medrosos porque qualquer agitação de pessoas, qualquer movimentação de pessoas coloca logo a sua imagem em risco e por via disso ficam logo mais agressivos. Portanto, o que temos estado a fazer é atacar o problema negociando, fazendo advocacia. (...) Eu penso que é mais inteligente dialogar, talvez explorar a sensibilidade das pessoas, trabalhar diretamente com os dados, ver cada situação e pouco a pouco irmos abrindo o sistema (entrevista pessoal, Beira).

Assim, a advocacia suave é abordagem que melhor caracteriza a ação ponderada que a ACAMO tem junto das instâncias estatais na defesa dos interesses

das pessoas com deficiência visual. No entanto, se é verdade que a manifestação aberta de críticas constitui uma via melindrosa, a ser evitada em favor de ações de charme perante os poderes estatais, é precisamente através da lógica de financiamento que a ACAMO acaba por ganhar autonomia de ação. O facto de a ACAMO ser financiada por doadores internacionais⁷⁶ que a têm como interlocutor credível tem permitido que a sua ação se desenvolva com grande independência em relação ao Estado. Isto mesmo explicava José Tole:

A ACAMO neste momento não recebe nenhum apoio orçamental do Estado Moçambicano. Nós vivemos somente da doação internacional, nesse sentido o nosso grande parceiro é a associação dos cegos da Noruega. Todo o orçamento para o funcionamento da ACAMO aqui, o pagamento de salários a 5 colegas nossos que trabalham aqui, despesas com expediente, água, luz, por aí fora, tudo isto é-nos disponibilizado pela Noruega. Mas à parte isso temos trabalhado com outros doadores: A União Europeia, a Unicef, a Cooperação Francesa, de vez em quando eles aprovam acordos connosco sobretudo de educação pública. (...) Neste sentido os acordos que temos tido com outros doadores é fundamentalmente para potenciar os nossos programas de advocacia e lobby no sentido de potenciar a capacitação dos nossos membros em matéria de direitos humanos, potenciar o trabalho da própria associação, o trabalho com as províncias, portanto, com as delegações provinciais, potenciar a expansão do movimento para as zonas rurais, potenciar o nosso diálogo com os governos provinciais e outros parceiros de desenvolvimento para, digamos, uma maior circulação das nossas ideias dentro da sociedade moçambicana na expectativa de que se formos compreendidos, o próprio Estado, a própria sociedade, os próprios parceiros de desenvolvimento incluam nas suas realizações aquilo que são as necessidades deste grupo (entrevista pessoal, Beira).

Temos portanto um panorama em que a lógica de financiamento, diretamente ligada aos doadores internacionais, confere à ACAMO, por essa via, uma assinalável autonomia e capacidade de intervenção. As condições que permitem à ACAMO fortalecer-se e assumir uma posição de relativa independência de ação prendem-se com aquilo a que Boaventura de Sousa Santos chama de Estado heterogéneo (Santos, 2006). O conceito de Estado heterogéneo é usado para descrever como a relação entre a unidade do Estado e a estrutura legal e administrativa surge desencontrada em função da coexistência de setores

⁷⁶ NABP, PNUD, Force Foundation, UNICEF, União Europeia, etc.

profundamente transnacionalizados com setores escassamente ou nada transnacionalizados. Este crivo, que Boaventura de Sousa Santos utiliza para olhar a realidade moçambicana, tem pertinência para muitos outros contextos em que os processos de globalização levam a que as dinâmicas transnacionais coexistam com lógicas nacionais e locais. Como afirma o autor, esse panorama repercute-se igualmente na área da intervenção social, criando uma situação de segmentação e partilha de soberanias:

Na “área social” ou das políticas sociais, as segmentações e as partilhas de soberania são ainda mais complexas. A complexidade reside no facto de as diferentes ONGs e, em muitos casos, os diferentes Estados centrais que estão por detrás delas, terem diferentes conceções do que deve ser a intervenção social em domínios tão diferentes quanto a luta contra a pobreza, as infraestruturas básicas, a educação, a saúde, a proteção da economia familiar e o meio ambiente, etc. Ou seja, noutras palavras, no domínio social a pressão global não é apenas forte, é também muito diferenciada (Santos, 2006: 52; minha tradução).

A relação direta com ONGs e instâncias internacionais configura para uma dimensão do Estado heterogéneo cujo principal reflexo, mais do que uma pressão externa, é o modo relativamente autónomo como a ACAMO e os seus projetos vão sendo levados a cabo. Este fator prende-se com a saúde da democracia interna da instituição, com o facto de a ACAMO se ter conseguido afirmar como um executor credível dos projetos a que se tem proposto, e com uma linha de continuidade que tem feito da ACAMO uma organização confiável. Este cenário colide, por exemplo, com a realidade da Associação dos Deficientes de Moçambique que, a partir de 2002 e durante vários anos, viveu uma forte erosão da sua imagem pública e credibilidade devido a uma contenda eleitoral que se arrastou nos tribunais.

Além do papel que a ACAMO desenvolve junto das autoridades na advocacia em favor das pessoas cegas, como parceiro do IDV, na capacitação de professores e nas campanhas que visam identificar crianças cegas em idade escolar, e na prevenção de formas evitáveis de cegueira, um outro papel determinante da ACAMO é a possibilidade de – à medida do que fez no passado – desenvolver projetos de capacitação que permitam criar nichos de subsistência para as pessoas cegas nas suas comunidades do espaço rural. Em contextos economicamente deprimidos, esta possibilidade mostra-se importante para estancar o afluxo precário às cidades. Assim, a capacidade de mobilizar recursos necessários para encetar projetos sustentáveis ligados ao artesanato, à pesca ou à criação de gado

pode constituir uma valência importante para criar pólos de atividade que fixem as pessoas cegas a comunidades muitas vezes acossadas pela pobreza e pela seca.

Assim, quando temos em conta os fortíssimos constrangimentos que a ACAPO encontra para encetar as suas atividades sob dependência financeira do Estado português, enredando-se numa situação de carência financeira e de fortíssimo controlo por parte da tutela, é difícil não entrever vantagens relativas na autonomia proporcionada à ACAMO pelo afluxo da ajuda internacional ao desenvolvimento. Isto, naturalmente, numa leitura em que o lugar de cada uma das organizações, seu protagonismo e condições de subsistência, é visto por contraponto ao país em que se insere. Podemos dizer que a situação semi-periférica de Portugal coloca a ACAPO no pior de dois mundos. Ao contrário das ONGs congêneres dos países centrais⁷⁷, a ACAPO não tem os recursos nem a consistência no financiamento que permita exercer a sua atividade sem contínuos sobressaltos e sem o espectro de uma continuada carência. Por outro lado, estando num país do dito primeiro mundo, a ACAPO, ao contrário das organizações do Sul, não é elegível para recursos exteriores que a pudessem colocar a salvo dos constrangimentos de ação que ao longo da sua história tem encontrado no contexto nacional.

Um outro aspeto que aparta profundamente a realidade da cegueira em Portugal da realidade moçambicana, prende-se com a prevalência e causas precipitantes da cegueira. Enquanto em Portugal as histórias de vida de cegueira estão associadas a doenças degenerativas, a fatores genéticos, e a acidentes traumáticos; em Moçambique, a cegueira está invariavelmente associada a fracas condições sanitárias e nutricionais. Neste quadro, adquirem particular força as condições infecciosas como o sarampo e outros exantemas da infância, processos epidemiológicos cujos perigos associados se encontram praticamente debelados nos países mais desenvolvidos. Sendo mormente causas evitáveis e associadas às condições de pobreza, a questão que se coloca tem tanto a ver com o aumento das taxas de vacinação como com as condições de vida – nutricionais, de higiene – que muito acrescem a vulnerabilidade das populações a surtos epidémicos.

Por outro lado, o reconhecimento de que as histórias de mendicidade das pessoas remetem quase invariavelmente para migrações provindas do espaço rural, produto de condições de desestruturação e precariedade várias que as

⁷⁷ No que concerne às organizações de cegueira, a Espanha é o “mais central” dos países devido à ONCE, mas isso é uma particularidade devida a contingências históricas daquele contexto.

empurraram para fazer da cegueira um capital de misericórdia, concerta-nos com as vulnerabilidades trazidas tanto por uma pobreza como por uma história recente de deslocamentos (em fuga da guerra, das catástrofes naturais, etc.). Dado que as pessoas cegas nos espaços rurais tendem a partilhar as condições de vida das comunidades em que se inserem, é lícito supor que, além de uma atenção particular que as pessoas cegas recebam através de projetos de capacitação, o incremento das suas condições de existência depende da melhoria das condições da população moçambicana em geral. Urge, pois, confrontar os abismos e desigualdades históricas que levam a que, em 2008, Moçambique tivesse um rendimento nacional bruto *per capita* de 854 USD (PNUD, 2010), um valor ínfimo que corresponde ainda a mais pobreza se tivermos em conta as desigualdades que nele se escondem.

Se em Moçambique a mendicidade nas cidades oferece uma pujante imagem do nexos entre cegueira e pobreza, em Portugal essa pobreza, não tão extrema, não tão visível, também afeta desproporcionadamente as pessoas cegas. Um estudo recente mostra, quantificando, no contexto português, os padrões desiguais de vida a que as pessoas com deficiência estão sujeitas:

A incapacidade encontra-se associada a menores níveis de educação, e a uma situação mais desfavorável face ao emprego, destacando-se os níveis mais reduzidos de emprego e de emprego a tempo inteiro. Esta situação resulta em menores níveis de rendimento do trabalho para as pessoas com incapacidade que, ainda que parcialmente compensados por um maior nível médio de transferências sociais, implicam menores níveis médios de rendimento total, com uma maior concentração das pessoas com incapacidade nas faixas da população de menor rendimento (Portugal *et al.*, 2010: 115)

Particularmente significativo é o cálculo que associa o custo de oportunidade em termos médios decorre da cegueira – devido a menores rendimentos do trabalho – ao custo acrescido a que as pessoas cegas têm de fazer face para uma vida em igualdade de circunstâncias com os demais cidadãos (materiais técnicos, transporte, formações especializadas, acompanhamento para fazer face a ambientes não acessíveis, etc.). Num cálculo de assinalável minúcia, é possível estimar que uma pessoa cega ao longo da sua vida assumirá um custo acrescido, por ano, equivalente a 10.739 euros (Portugal *et al.*, 2010: 241). A consequência óbvia é que, na impossibilidade de fazer face a estes custos, as pessoas cegas acabam sendo empurradas para situações de sobrevivência e de reduzida participação social, num quadro em que, contrariamente à mendicidade

em Moçambique, o que melhor ilustra a carência é o facto de estar escondida, longe do espaço público.

Neste quadro, os usos da bengala branca constituem um aspeto deveras interessante para uma ponte entre as institucionalidades que em Portugal e em Moçambique forjam as condições para a reabilitação e para o ensino especializado, por um lado, e, por outro, as experiências das pessoas cegas a cuja análise comparativa nos dedicaremos na secção seguinte.

Na análise feita ao contexto português identificámos a bengala branca como um indicador sensível daquilo a que comumente se designa por “assumir a cegueira”. As ruas emergiram, portanto, como palco privilegiado para perceber o confronto entre as perspetivas capacitantes da cegueira e as conceções que associam a cegueira à tragédia e ao infortúnio. Nesse sentido, caminhar com a bengala em Portugal é, também, estar sujeito “à incompreensão das ruas”, é ter tenacidade bastante para afirmar as capacidades que residem na cegueira contra pré-conceções inóspitas que a todo o momento se reificam nas viagens quotidianas de quem caminha com a bengala. Já em Moçambique, e particularmente na Beira – onde a socialização com o cego escolarizado que fez a reabilitação é mais intensa – a bengala é um indicador de prestígio. Como atrás referia, o uso da bengala em Moçambique liga-se quase sempre a percursos marcados pela qualificação académica no seio do IDV, até porque o próprio acesso a uma bengala com as características da bengala branca remete para os quadros institucionais. Assim, o detentor da bengala branca na Beira é, conforme pude testemunhar, alvo de uma deferência, expressão de um relativo privilégio num país em que a pobreza grassa e em que a escolarização é ainda prerrogativa de uma minoria. *Se em Portugal a bengala se liga ao estigma e à desqualificação, em Moçambique a bengala distingue os cegos reabilitados dos que vivem da mendicância, e assinala um quadro de oportunidades para a capacitação pessoal que, face à realidade moçambicana mais vasta, consagra um privilégio relativo.* Longe das lutas por significados antagónicos da cegueira, a bengala branca na Beira – a cidade em Moçambique onde eles são realmente parte da paisagem urbana – é um inequívoco símbolo de prestígio.

6.2 Paradigmas de Insurgência

Recolhendo as narrativas pessoais que em Portugal e Moçambique se urdiram pela questão comum da cegueira, o enredo da experiência confronta-nos, num e noutro caso, com aquilo a que poderíamos chamar de histórias de resistência. Essas resistências assumem duas dimensões que não sendo (de todo) estanques, poderão ser analiticamente apartadas.

Em primeiro lugar, uma resistência fenomenológica. Esta acontece contra a alteração no *modus videndi* na passagem de uma experiência permeada pela visão para a cegueira, nos casos em que a perda de visão torna a pessoa cega familiar com o impacto de uma tal rutura na experiência do mundo. Mas esta resistência, diferentemente vivida e materializada, estará presente praticamente em todas as histórias de cegueira dado que, num mundo em cujos códigos, mapas e “livros de instruções” dominam os referentes visuais, a pessoa cega tem que se debater com edificações e legados que são tendencialmente estrangeiros ao seu modo de ser no mundo.

Em segundo lugar, uma resistência sociocultural. Esta resistência prende-se com a ideia de que a experiência das pessoas cegas e os seus percursos de vida têm algo de contranarrativa na medida em que, mais ou menos militantemente, são expressões vividas de uma evasão, confronto ou negociação em relação às apreensões culturais que, num e noutra lugar, constituem a cegueira como correlato dos paradigmas dominantes. Em causa está a afirmação da voz e das subjetividades das pessoas cegas, seja em relação à “narrativa da tragédia pessoal” que no Ocidente se alojou na ideia moderna de deficiência, seja em relação às heurísticas que pensam a pessoa cega como materialização de conflitos sócio-espirituais.

Conforme referíamos anteriormente, para alguém que possa tirar partido do sentido da visão, este tende a assumir um papel preponderante na experiência e na relação com o mundo. Nessa medida, a perda de visão configura um impacto existencial que, embora possa ser matizado por variadas circunstâncias⁷⁸, tem uma magnitude fenomenológica e subjetiva que jamais é despicienda. De facto, nas histórias de vida que recolhi em Moçambique encontrei as mesmas reflexões do que em Portugal, sobre os dolorosos períodos subjetivos e vivenciais que se seguiram à perda de visão.

Júlio cegou na idade adulta devido ao rebentamento de uma granada:

Chorei muito, muito e dizia mal da minha vida. Quando fiquei cego eu chorava porque a minha vida corria mal, dizia: “quando você é cego não tem vida suficiente” (Júlio Suriani, entrevista pessoal c/ intérprete, Chimoio).

⁷⁸ Por exemplo, pelo facto de a progressão lenta da cegueira permitir uma adaptação gradual, pelo facto de num acidente que ameace a vida da pessoa a cegueira poder surgir associada a uma sobrevivência, por um enquadramento social e cultural que permite minimizar o impacto, etc.

Sérgio cegou com 10 anos devido a uma doença:

Comecei a perder a visão em poucos dias. Cada dia que amanhecia eu via que a minha situação estava a agravar-se. Quando ceguei fiquei muito desmoralizado, chorava tudo. Lamentava por mim tudo. Foi um ano muito horrível para mim (Sérgio, entrevista pessoal, Beira).

Timóteo perdeu a vista num acidente de viação, já adulto:

Quando soube que não ia ver foi triste. Foi mesmo uma frustração total. A minha mãe deu-me um apoio indispensável. Deu-me aquelas palavras de consolo. Eu estava numa fase muito debilitada, de frustração total, a vida não tinha sentido para mim. Cheguei a pensar em suicidar-me, mas a minha mãe teve o cuidado de não deixar qualquer objeto ao pé de mim. Naquela fase uma pessoa começa a imaginar tudo. Foi pesado, mas graças a Deus consegui recuperar desses momentos tristes (Timóteo Gonçalves, entrevista pessoal, Maputo).

Michael tinha 17 anos quando uma doença desconhecida o deixou sem visão ao fim de dois anos:

Foi um processo muito triste. Até vou dizer assim: em 1999 eu estive para tomar comprimidos e para me enforçar, porque estava desesperado. Eu estava a sentir que não tinha uma vida boa, parece que estava morto. Mas depois a família, amigos, a Rádio Miramar... eu ouvi lá um programa que dava “Deficiência e Sociedade”⁷⁹ que falava de deficiência visual então aquilo motivou-me... (Michael, entrevista pessoal, Beira).

Como seria de esperar, os casos de cegueira súbita em idade adulta são aqueles em que as histórias pessoais denotam um registo mais forte das angústias vivenciadas na perda de visão. Já naqueles que cegam na infância, a marca dessa perda tende a surgir mais suavizada, seja pela memória esquiva de eventos da infância, seja porque a readaptação à cegueira é tão mais dolorosa quanto mais longamente o mundo prévio se consolidou tendo a visão por referencial fenomenológico. Em todo o caso, permanece iniludível a angústia existencial que se apõe à cegueira, tanto em Portugal como em Moçambique. *Há certamente uma dimensão corpórea e fenomenológica na perda de visão que não se dilui pelas muitas diferenças que apartam as realidades culturais e socioeconómicas em análise.*

⁷⁹ Como já havíamos referido, trata-se de um programa de rádio a cargo da ACAMO e dirigido por Omar Shariff.

Naquilo que é o forte impacto pessoal da perda de visão, percebemos a existência de atinências entre Portugal e Moçambique no confronto dos sujeitos com a perda de visão; estas atinências remetem-nos para aquilo que anteriormente designei por “angústia da transgressão corporal” (Martins, 2006; Martins 2008). A angústia da transgressão corporal refere-se a uma dimensão de sofrimento pessoal, eminentemente corporal, não totalmente apreensível na sua relação com elementos sociais. A angústia da transgressão corporal refere-se à vulnerabilidade na existência dada por um corpo que nos falha, que transgride as nossas referências na existência, as nossas referências no modo de ser mundo.

Na semelhança que descortino nos confrontos com uma cegueira recém-chegada, diria que a *angústia da transgressão corporal* nos remete para a *aemulatio*, uma das 4 modalidades da semelhança que Michel Foucault explicita em *As palavras e as Coisas*:

A segunda forma de similitude é a *aemulatio*; uma espécie de conveniência, mas que se tivesse libertado da lei do lugar e agisse, imóvel, à distância, como se a conveniência espacial tivesse sido quebrada e os anéis da cadeia, desprendidos, *reproduzissem* os seus círculos, longe uns dos outros, segundo uma semelhança sem contacto. (...) Graças a esta relação de emulação, as coisas, de uma ponta à outra do universo, podem imitar-se sem encadeamento nem proximidade: pela sua duplicação especular, o mundo suprime a distância que lhe é peculiar, triunfa assim do lugar que é dado a cada coisa. Entre esses reflexos que percorrem o espaço, como determinar os primeiros. Qual a realidade e qual a imagem projectada? (1998: 75-76).

A semelhança sem contacto pela qual a cegueira faz comunicar as narrativas de *angústia da transgressão corporal* distancia-se, desde logo, de certo relativismo passível de ser sugerido por uma abordagem que procurasse explorar a cegueira e as suas implicações como integral correlato de condições sócio-históricas.

No entanto, cabe considerar as formas de cegueira em que a *angústia da transgressão corporal* não se coloca. Na situação de uma cegueira de nascença ou adquirida num processo gradual ao longo de décadas, confrontamo-nos com a ausência de eventos de perda dilacerantes e de rutura existencial. Mas nem por isso a cegueira deixa de implicar uma forma de resistência em universos sociais em que, à exceção dos contextos institucionais segregados, as prerrogativas da visão tendem a definir por defeito as formas de edificar e viver o espaço, de executar tarefas, de passagem de saberes entre gerações, etc. *Podemos portanto dizer que, seja pela angústia da transgressão corporal, seja pelo carácter minoritário da*

experiência da cegueira, as histórias da cegueira dão conta de itinerários de resistência. Itinerários através dos quais os indivíduos fazem face à perda, fazendo do luto associado à cegueira um momento liminar, um pretérito nas suas histórias de vida. Aí a experiência do impacto da perda como um cataclismo pessoal surge narrativamente contextualizado num tempo da existência, normalmente associado ao “luto da perda de visão”. A história de Dadinho Bassopa, como muitas outras recolhi em Moçambique, ecoa o “morri e voltei e nascer” com que me familiarizei em Portugal:

Chorei muito, muito mesmo. Estive quase dois anos em casa sentado. Mas tinha que ganhar coragem. Certo dia disse que chegava de sofrer assim e fui com uma criança junto ao rio para cortar caniço e daí comecei a fazer esteiras como um vizinho me ensinou. E aí comecei a ficar bem de cabeça, casei e tive filhos (Dadinho Bassopa, Chimoio).

Assim, é possível perceber a consistência de uma narrativa de resistência em Portugal e em Moçambique em função das ruturas existenciais ou dificuldades acrescidas associadas à cegueira. A resistência pode ser encetada num ímpeto de sobrevivência, numa resignificação da cegueira, ao através do renascer emocional de quem aprendeu a tomar a cegueira como ponto de partida de realizações vindouras. As semelhanças que encontramos quando nos remetemos para o impacto da cegueira enquanto perda, ou quando valorizamos a tenacidade vivencial enquanto resistência, cessam no momento em que passamos da assunção de narrativas de resistência para perceber os itinerários percorridos nessas mesmas narrativas. Várias diferenças avultam no modo como as narrativas de resistência associadas à cegueira são percorridas em Portugal e em Moçambique.

Em primeiro lugar, há as diferenças que se prendem com as realidades socioeconómicas e institucionais. Em Moçambique as respostas institucionais especializadas às pessoas cegas estão circunscritas a uma instituição de ensino de lotação reduzida, o IDV, às cooperativas de artesanato da Beira e do Dondo e aos projetos pontuais desenvolvidos pela ACAMO pelo país. Portugal conta com três centros de reabilitação especializados, existem vários cursos de formação promovidos pela ACAPO em todo o país, e existe uma rede escolar que, embora com sérias carências na prática, preconiza a existência de condições de apoio especializado para que qualquer aluno cego possa prosseguir os seus estudos nas escolas regulares da sua área de residência.

Por outro lado, o diferente quadro socioeconómico e a maior força relativa da providência estatal em Portugal fazem com que os itinerários de resistência

das pessoas cegas em Moçambique estejam mais fortemente associados com a luta pela sobrevivência, tanto na partilha das condições de precariedade no seio das suas comunidades de origem, como – de forma mais aguda – no fenómeno da mendicidade nas cidades moçambicanas.

No entanto, e em articulação com os fatores económicos e institucionais, as narrativas de resistência em Portugal e Moçambique encontram-se radicalmente apartadas pelos valores que, num e noutro lugar, ancoram as apreensões hegemónicas da cegueira. Ou seja, a resistência identificada nas histórias de vida das pessoas cegas é, também, a expressão de uma contra-hegemonia biograficamente urdida (ou expressão de uma jornada biográfica cujos termos são negociados em relação a uma hegemonia). Essa narrativa oposicional diferencia-se nos seus termos em função dos diferentes paradigmas a que se opõem, ou seja, em função dos regimes hegemónicos de sentido que, em Portugal e em Moçambique, ancoram as representações culturais da cegueira. Voltamos aos mundos locais que se apõem à perda ou à tribulação, conforme referia Arthur Kleinman:

Para uma etnografia da experiência o desafio é descrever a elaboração processual da submissão, da resistência, do suporte à dor (ou perda ou outra tribulação) no fluxo vital dos engajamentos intersubjetivos num mundo local particular (Kleinman, 1992: 191; minha tradução).

Em Portugal, a construção hegemónica com que as experiências das pessoas cegas têm de se confrontar, prende-se com uma leitura disseminada que aprende a cegueira à luz de uma narrativa da “tragédia pessoal”. Esta gramática hegemónica sobre a cegueira, é uma construção infundida das noções de infortúnio e incapacidade, enfatiza a magnitude da limitação que decorre da cegueira num processo de menorização que questiona o valor de uma vida sem visão, e concilia-se fortemente com a lógica da compaixão.

Construída sobre a omissão das vozes das pessoas cegas, esta narrativa da tragédia pessoal deve ao longo lastro histórico que no Ocidente associa a cegueira ao negrume, à morte e à falta de esperança, por um lado, mas, também, e sobretudo, ao modo como na modernidade ocidental a cegueira foi reinventada enquanto deficiência visual. Nesse sentido, a “narrativa de tragédia pessoal” aloja-se nas entranhas da modernidade pelo modo como se instala numa classificação biomédica – socialmente hegemónica – que veio definir a deficiência enquanto uma das topografias de desvio da normalidade. Naquilo que foi uma reinvenção da exclusão social, a deficiência visual veio assim a ser definida e configurada como uma forma particular de patologia, irremediavelmente subsidiária da celebração

moderna da normalidade enquanto saúde, capacidade para o trabalho, independência e autonomia. Igualmente correlatos negativos do visualismo moderno, as pessoas cegas, ao serem definidas como deficientes, foram colocadas numa estrutura de sentido que as menoriza, ao mesmo tempo que lhes oferece como resposta a lógica da reabilitação: um processo que emula os movimentos normalizantes da cura médica (sem nunca a cumprir), definido por profissionais, que entroniza a pessoa com deficiência enquanto recetor passivo, e que procura que a pessoa cega se normalize o mais possível, para que se adapte o mais possível a uma sociedade cujas margens deverão permanecer intocadas.

Assim, a partir da férrea classificação normativa de deficiência, pudemos ver como no contexto português as experiências das pessoas cegas se debatem com a gramática da tragédia pessoal e, por conseguinte, com os estigmas que conotam a cegueira ora com a incapacidade, ora com a tragédia. Este embate comporta uma ressignificação identitária da cegueira, que recusa a noção de tragédia e que comporta uma afirmação contra-hegemónica de capacidades.

Em Moçambique, a resistência de que as histórias de cegueira dão conta erige-se contra um outro tipo de construções hegemónicas que, em larga medida, situam as pessoas cegas noutro paradigma epistémico. Referimo-nos claro, a uma leitura etiológica, dominante em Moçambique, que entende a cegueira como produto de dinâmicas sócio-espirituais; nessa medida, como outros infortúnios ou maleitas, a cegueira é tida enquanto epifenómeno de conflitos e tensões no mundo social, de que os espíritos são parte. Esta narrativa hegemónica difere daquela que na modernidade ocidental cinge a cegueira à classificatória da deficiência e à tragédia pessoal a partir do conceito biomédico de norma corporal, conceito que se tornou o pilar matricial nas leituras da diferença corporal no Ocidente. Isto porque a deficiência visual se constitui enquanto a narrativa classificatória que hegemonicamente é aposta a toda a experiência da cegueira, forjando uma “semelhança de família” nos significados e implicações de cegueira – no caso, enquanto estigma de uma tragédia pessoal que por sua vez é congruente com muitos dos significados pré-modernos associados à cegueira. No contexto moçambicano, o conceito de deficiência surge apenas nominalmente, a partir das intuições recentes, de matriz ocidental, sem que tenha um eco culturalmente significativo. Ali o que se configura como hegemonia é, de facto, o vínculo entre cegueira e feitiço. No entanto, a força cultural das leituras que entendem a cegueira como produto de feitiço não tem por correlato a formação de um conjunto de significados estáveis para aquilo que a cegueira é; por duas razões.

Primeiro, porque cada cegueira resulta de uma história social específica: um feitiço de um familiar rancoroso, a vingança de um espírito inimigo, o chamamento de um espírito ancestral, uma transgressão ritual, etc. Além do mais, essa história específica tem uma dimensão social, mas não uma dimensão pública: a tensão sócio-espiritual na origem da cegueira, quando é conhecida de forma mais ou menos estável, tende a ficar restringida ao domínio das relações familiares próximas da pessoa cega. Nesse sentido, o facto de a sociedade envolvente supor invariavelmente que uma situação de cegueira é precedida por um feitiço não equivale a dizer que a narrativa desse feitiço seja conhecida no quadro social mais amplo. O vínculo entre as dinâmicas sócio-espirituais e a cegueira, sendo um dado que se trivializa naquele paradigma, permanece oculto nos seus contornos particulares com exceção para os diretamente implicados (eventuais perpetradores), relações próximas de pessoa cega e para os curandeiros chamados à liça – profissionais envolvidos em desvendar a origem do feitiço.

Em segundo lugar, ao contrário da narrativa histórica da deficiência visual, o vínculo da cegueira a eventos sócio-espirituais concede uma causalidade, define a origem da cegueira a partir das relações sociais, mas nada nos diz sobre aquilo que a cegueira é, nada nos diz sobre o fechamento vivencial que dela decorre. À luz desta matriz cultural, há uma homologia entre as implicações da cegueira, deixadas em aberto, não postas em cultura para além da noção do infortúnio, e a multitude de narrativas sociais que poderão ter estado na sua origem. Ou seja, se é verdade que há uma leitura hegemónica que ancora a causalidade da cegueira a dinâmicas sócio-espirituais, essa hegemonia não tem um efeito normativo no sentido de aspirar a totalizar o significado da cegueira em pré-concepções estabilizadas. Nesse sentido, a linguagem da resistência e das narrativas contra-hegemónicas que empregamos para o contexto português em Moçambique assume mais o sentido de negociação, numa lógica em que ora se abraçam as implicações da origem sócio-espiritual da cegueira, ora se cria em relação a elas um distanciamento pragmático – distanciamento no curso da ação dos indivíduos, já que as convicções permanecem inamovíveis.

Um quadro cultural em que as leituras hegemónicas que apreendem a cegueira não a definem numa qualquer especificidade prévia, mostra-se mais permeável a narrativas situadas: a associação entre mendicidade e cegueira oferecida pelos recentes processos de urbanização e desestruturação do espaço rural; a emergência de cegos qualificados com prestígio e projeção social a partir da instituição criada por Assis Milton (cujo impacto é mais forte na Beira); e as narrativas individuais forjadas em contextos comunitários circunscritos, em

que a capacidade das pessoas cegas se afirmarem como produtivas e prestigiadas depende de contingências várias – estas narrativas movem-se em contextos que, como referíamos, são mais afeitos a aceitar a pessoa cega como igual do que para a reconhecer como diferente.

Ante a gramática dominante das causas sócio-espirituais, a “resistência” que se denota nas histórias de cegueira é aquela que se relaciona, por um lado, com a aceitação da irreversibilidade da cegueira, e por outro, com a capacidade de abdicar da busca de vingança, ou seja, abdicar da retaliação em relação aos eventuais culpados pelo feitiço que desencadeou a cegueira. Estes processos, frequentemente concomitantes, e que muito se relacionam com o cessar da peregrinação por curandeiros, têm alguma analogia em relação ao momento que no contexto português frequentemente se designa por “assumir a cegueira”.

No contexto português, esse assumir da cegueira tem a forma de uma afirmação identitária contra os estigmas que tendem a minorizar a pessoa cega; no contexto moçambicano, o assumir a cegueira é, no fundo, assumir viver enquanto pessoa cega ao mesmo tempo em que se colocam para trás das costas as cogitações acerca das causas da cegueira. *Resistir ao paradigma cultural dominante em Moçambique é deixar de ser a vítima de um feitiço em busca de cura e de culpados, para passar a ser uma pessoa cega cuja vida prossegue apaziguada a jusante de respostas por esclarecer, a despeito de vinganças por cumprir.* O relato de Michael é expressivo de como, nalgumas circunstâncias, a vida da pessoa cega pode ficar completamente imersa nos processos de consulta de curandeiros, a fim de perceber a origem da cegueira e a fim de perceber de que modo ela pode ser revertida. Esse processo pode ser tão mais exigente pelo dinheiro envolvido, pela necessidade de contrapor versões, pela perpetuação da esperança da cura, pelas múltiplas pistas que, a serem seguidas, levariam a múltiplos processos vingativos passíveis de instaurar conflitos atrás de conflitos:

Vendi a minha roupa para ir no curandeiro para investigar. Eu e a minha mãe achávamos que era uma pessoa que dormia atrás de nossa casa. E depois apareceu que era essa pessoa. Então eu sonhei com uma senhora a pôr-me botânicas na cara e quando acordei não consegui falar. Mas a minha mãe não acreditou. Passei por oito curandeiros e apanhei muitos falsos. Mas é então que engano o meu encarregado [pai], pego numa importância de 250 contos e viajo para [impercetível] e apanhei um curandeiro que podia-me explicar o que me estava a perseguir [a casa dos pais estava “aberta” porque foi construída num sítio ritualmente indevido] e consegui confiar e comecei a fazer tratamentos. Só que

eu tinha que deixar porque podia vir aqui para escola [IDV] e eu não podia continuar com os tratamentos. Então pensei em não ir mais aos curandeiros e como já sabia que os deficientes estudam deixei-me de ir nos curandeiros (Michael, entrevista pessoal, Beira).

Podemos assim perceber como, em determinadas circunstâncias, a busca de resposta sobre a causalidade, a busca de cura ou de vingança, pode corresponder à perpetuação do evento que trouxe o infortúnio, em detrimento da sua superação. Neste quadro de sentido, a aceitação da cegueira corresponde a um estado de apaziguamento pessoal e social em que a cegueira é incorporada como um dado irreversível da existência, e corresponde também a uma etapa em que a busca de culpados ou de vingança é percebida como uma escusada diversão dos exigentes imperativos do quotidiano incessante.

Diferentes lugares da cegueira, diferentes circunstâncias e diferentes ancoramentos epistémicos em relação aos quais se erigem resistências identitárias, evasões pragmáticas e lutas pela sobrevivência. Estamos perante itinerários que ora celebram a possibilidade de definir a cegueira na primeira pessoa (do singular e do plural), enquanto realidade vivida e corporizada, ora a subsomem nos significados culturais hegemónicos.

Enquanto produto de diferentes quadros epistémicos, o significado da cegueira liga-se a uma etiologia cultural. O significado da cegueira que domina no Ocidente é totalizante e, herdeiro de uma longa tradição simbólica cujos ecos permanecem connosco, é fundamentalmente definido pelo modo como a modernidade e os seus referentes de normalidade criaram a deficiência enquanto categoria natural, e criaram a pessoa com deficiência, enquanto alvo de procedimentos reabilitacionais e “beneficiária” do conhecimento especializado dos profissionais. A etiologia cultural da cegueira em Moçambique não é totalizante porque não define a cegueira com um significado estável. Ao invés, a identificação de causas sócio-espirituais na origem de cada cegueira, produz perspectivas abertas no sentido em que em: 1) a causalidade não define culturalmente as implicações da cegueira; 2) cada cegueira tem a sua origem social ligada a um feitiço particular e essa origem não é necessariamente um dado cultural público; 3) o significado da cegueira é mais permeável a narrativas recentes, sejam as histórias pessoais da cegueira, sejam as estruturas que ancoram a cegueira e suas implicações a arquipélagos de sentido recentemente sedimentados.

7. O CORPO MÚLTIPLO: NARRATIVAS E LUGARES DA CEGUEIRA

Numa interessante etnografia situada num hospital holandês, Annemarie Mol (2002) leva a cabo uma minuciosa investigação sobre os processos quotidianos de tratamento e cura da arteriosclerose. Percorrendo no mesmo hospital as diversas instâncias em que as práticas médicas se ocupam da arteriosclerose, inquirindo sintomas, medindo, analisando, visualizando, intervindo, Mol verifica como o mesmo corpo é diferentemente performado (*enacted*). Por exemplo, o corpo considerado na clínica define-se através de discursos e dispositivos diversos e que, por isso, não definem o mesmo objeto:

As práticas de performance [*enacting*] da arteriosclerose clínica e da arteriosclerose patológica excluem-se mutuamente. As primeiras requerem um paciente que se queixe de dores nas pernas. As segundas requerem uma secção transversal de uma artéria visível no microscópio. Essas exigências são incompatíveis, pelo menos não podem ser realizadas simultaneamente. (...) A incompatibilidade é uma questão prática. É uma questão de pacientes que falam por oposição a partes do corpo que são seccionadas. De falar de dor por oposição a estimar o tamanho das células. De fazer questões por oposição a preparar slides. No ambulatório e no departamento de patologia a arteriosclerose é *feita diferentemente* (2002: 35-36, itálico no original; minha tradução).

No entanto, Mol faz notar que o facto de o corpo ser diferentemente constituído não implica a sua fragmentação; ele é mantido reunido, por exemplo, pelo modo como os diferentes departamentos dialogam na definição de uma decisão de tratamento:

A ontologia na prática médica está vinculada a um lugar e a uma situação específicos, num único edifício médico existem diferentes arterioscleroses. É um dos grandes milagres da vida hospitalar: existem diferentes arterioscleroses num hospital, mas apesar das diferenças elas estão ligadas. A arteriosclerose

performada [*enacted*] é mais do que uma – mas menos do que muitas. O corpo múltiplo não é fragmentado, mesmo se é múltiplo, também se mantém junto (2002: 55; minha tradução).

A noção de corpo múltiplo que Mol oferece parece-me particularmente preciosa para pensar o modo como o corpo pode ser diferentemente percebido e significado sem que essas diferentes construções o pulverizem em muitos. Num olhar certamente distinto, a realidade moçambicana permitiu perceber de que modo o mesmo corpo, a mesma condição, a cegueira, podia ser diferentemente constituída sem que essa diferença fragmentasse o corpo.

Em primeiro lugar, o corpo múltiplo surge no modo como os processos de busca de cura concebem a mesma cegueira como produto de dinâmicas sócio-espirituais e como produtos de condições patológicas diagnosticadas pela biomedicina. Ou seja, o modo como um mesmo itinerário terapêutico se move tantas vezes entre médicos e curandeiros, entre o paradigma biomédico e o sócio-espiritual, negociando recursos e mobilizando capitais de confiança, expressa bem como diferentes cegueiras são também uma só (“é cegueira de sarampo de feitiço”). As explicações sócio-espirituais configuram causalidades complementares, abordagens curativas diferentes, sem que quebrem o elo no modo como determinada cegueira é pensada. Ou seja, se determinada cegueira é o produto de cataratas, e o produto de um feitiço do vizinho, ela poderá ser curada tanto por uma operação às cataratas como por um tratamento que invoque espíritos para reverter o efeito do feitiço.

Mas a cegueira que emerge das histórias de vida em Moçambique conforma-se, ainda, como a ideia de corpo múltiplo pelo modo como diferentes explicações sócio-espirituais se ombreiam na origem de uma mesma cegueira. Se idealmente a consulta de curandeiros permitiria identificar a causa da cegueira, o que se verifica, muitas vezes, é que as diferentes suspeitas e versões oferecidas pelos curandeiros poderão permanecer sem que se deslinde uma resposta definitiva; o facto de nenhuma dessas narrativas ficar inequivocamente estabelecida permite que várias hipóteses permaneçam válidas dentro de uma hermenêutica da suspeita em aberto. *Conforme me pude aperceber em muitas entrevistas em que as causas sócio-espirituais iam sendo desfiadas enquanto hipóteses sobreviventes, uma mesma cegueira pode ficar etiologicamente ancorada a várias hipóteses explicativas cujos termos e implicações não se excluem cabalmente.*

A noção de corpo múltiplo, que recrutámos da escrita de Annemarie Mol, é aqui mobilizada para os dados recolhidos em Moçambique ainda numa outra

perspetiva. Refiro-me à leitura comparativa, naquilo que atrás chamei o repatriamento da cegueira. A partir do confronto com a realidade moçambicana, os significados que no Ocidente ancoram a experiência das pessoas cegas, exprimindo a materialidade dos seus corpos através do idioma da deficiência, são expostos naquilo que é a sua contingência cultural. O corpo múltiplo, nesta aceção, exprime como a biomedicina moderna oferece apenas uma versão para definir a materialidade da cegueira. *A objetificação da cegueira enquanto uma forma particular de patologia – a deficiência visual –, a naturalização da cegueira enquanto uma condição cujas implicações dizem respeito ao corpo físico, são processos de fechamento de sentido destabilizados pela ideia, etnograficamente sedimentada, de que o corpo da pessoa cega é, afinal, um corpo múltiplo.* Um corpo cujos significados e implicações variam, seja entre diferentes paradigmas culturais, seja pelo modo como convocam as (e se inscrevem nas) relações sociais proverbialmente dinâmicas. Esta variação não nega a materialidade da cegueira, não abastecer o idealismo da desincorporação do significado; afinal, a espessura material da cegueira – a sua implicação fenomenológica ao nível da experiência incorporada, a impossibilidade de ver – é aquilo que “mantém junto” o corpo múltiplo; é aquilo que nas palavras de Annemarie Mol (2002: 55) o faz ser “mais do que um e menos que muitos”.

O facto de o significado da cegueira em Moçambique depender tão marcadamente das relações sociais (ou sócio-espirituais), confronta a noção ocidental de que a cegueira é algo relativo ao corpo físico, suas funções e órgãos. Nesse sentido, as histórias de espíritos e feitiços convocados por qualquer narrativa pessoal de cegueira expõem a singularidade cultural que, na modernidade ocidental, construiu a deficiência enquanto a natureza corpórea que nada deve às construções socioculturais. *Assim, a nomeação e interpretação das alterações e diferenças nos somata, é sempre um processo eminentemente social; no limite – o forjado pela biomedicina moderna –, ainda que essa elaboração conduza a uma naturalização do sentido capaz de o subtrair das relações sociais que o geram.*

O reconhecimento da objetificação da cegueira na modernidade ocidental enquanto deficiência visual, que assim passou a ser culturalmente descrita enquanto uma condição patológica por oposição à condição normal de visão, recobre-se das mais profundas implicações para que se possam apreciar os constrangimentos que aí se inscreveram nas possibilidades de inserção social das pessoas cegas nesse contexto. A questão central que decorre da moderna invenção da deficiência visual, enquanto idioma central para apreender a experiência da cegueira, prende-se, pois, com a des-socialização das suas implicações através de um ancoramento médico. Identificam-se os efeitos de

um investimento na cegueira no Ocidente claramente marcado pelos discursos e práticas da medicina, vocacionado a negligenciar as condições sociais mais amplas da vivência da cegueira e a privilegiar os discursos de profissionais em detrimento da reflexividade das pessoas cegas.

Importa, pois, que nos confrontemos com a espessura de verdade da materialidade do corpo de uma pessoa privada do sentido da visão. Ou seja, urge pulsar a tentação narrativa que a epistemologia moderna nos oferece para pensarmos o que modernamente foi feito da cegueira. Dirigimo-nos à instigante asserção de que sendo as culturas redes de significado que nos permitem conferir sentido ao mundo, nós tanto as possuímos, como somos possuídos por elas (Hannerz, 1996: 58)⁸⁰.

Há, sem dúvida, um indisfarçável construtivismo no modo como acolho a cegueira enquanto um produto da modernidade ocidental. No limite, este construtivismo permite esboçar um paralelismo que atrás delineámos entre a cegueira e a loucura, respetivamente lidas como realidades correlatas do desenvolvimento moderno da ciência médica e da psiquiatria. A irmandade possível entre a identificação da loucura e a objetificação da cegueira enquanto deficiência visual, resultará de uma analogia nas condições do seu nascimento ou da sua individualização epistemológica, à luz de uma economia de poder-saber distintamente moderna:

Eu tenho estudado a objetificação do sujeito através daquilo a que tenho chamado “práticas de separação”. O sujeito é separado dentro dele ou em relação aos outros. Este processo objetiva-o. Os exemplos são os loucos e osãos, os doentes e os saudáveis, os criminosos e os “bons rapazes” (Foucault, 2003: 127; minha tradução).

Estamos, pois, perante uma economia singular e prolixa, marcadamente filha da modernidade ocidental, de onde radica toda uma parafernália de práticas heterogêneas, “práticas de separação” através das quais a doença é distinguida da saúde, a submissão à lei do crime, a loucura da sanidade, a ociosidade da incapacidade, a normalidade da deficiência, etc.

No entanto, é necessário determinar os termos da proximidade que, ancorados à cegueira, estabelecemos em relação ao papel constitutivo que Foucault

⁸⁰ Em sentido análogo, poderíamos dizer que a história não pode ser rescrita de modo inteiramente aberto, quem escreve a história fá-lo dentro de uma historicidade cuja espessura ontológica para a definição dos sujeitos que escrevem no presente não pode ser desmobilizada.

confere às práticas discursivas, com base num posicionamento nominalista em que “os discursos produzem os objetos de que falam” (Foucault, 1969: 67). Se é verdade que esta atitude epistemológica parece não ser demasiado problemática para uma categorização tão controversa como a da loucura, visibilizando o quão debatível é a relação da psicopatologia com as suas produções (Freundlieb, 1994), a questão assume contornos diversos para a inegável materialidade corpórea que se liga à nomeação cultural da cegueira. E se parece ser pacífico afirmar, como o faz Luís Quintais, analisando a “invenção da história” por via de uma categoria nosológica, a *Desordem de Stress Pós-Traumático*, que “toda a experiência mantém uma extrema porosidade à sua descrição e às condições de possibilidade (históricas e políticas) da sua descrição” (2000: 31), confrontamo-nos aqui com uma inelutável tangibilidade corporal, que se liga ao modo como determinadas pessoas se encontram privadas do sentido da visão. Conforme assinala Judith Butler, importa reconhecer a instável relação do corpo com o idealismo linguístico do pós-estruturalismo. De facto, acredito ser possível referir que a cegueira foi inventada como deficiência visual. No entanto, a menção à *cegueira* não nos envia para uma qualquer pureza pré-moderna, uma vez que, como vimos, ela sempre esteve imbuída de valores particulares. Tampouco poderemos falar da cegueira sem estarmos vinculados aos termos em que ela foi modernamente entendida como uma deficiência. Na verdade, a desconstrução que proponho não é senão um sintoma dessa firmada ligação que se procura superar. O que parece ser certo é que existe uma comunalidade corpórea, trans-histórica e trans-cultural, ligada àquilo a que alternada e sucessivamente se tem chamado cegueira e deficiência visual. Portanto, julgo relevante que procuremos pulsar as virtualidades e limites de uma epistemologia construtivista do corpo, centrados na relação que ela nos permite desenhar com a materialidade da cegueira. Fazemo-lo contra uma tradição das ciências sociais caracterizada por perspectivas do corpo que, movendo-se nas exterioridades do “corpo carnal”, reiteradamente negligenciaram o corpo vivido e a experiência incorporada; conforme sintetiza Miguel Vale Almeida no seio de numa análise retrospectiva: “privilegiou-se a inscrição, negligenciou-se a incorporação” (1996:16).

A obra *Bodies that Matter* (1993), autorada por Judith Butler, numa evidente inspiração pós-estruturalista, oferece-nos uma portentosa reflexão em torno das relações entre a crítica social contemporânea – nascente das “ruínas do *logos*” – e a materialidade dos corpos. Instigada a confrontar-se com a denúncia de que o corpo vem sido contemporaneamente acolhido na teoria social – e na sua

própria obra – por epistemologias idealistas, eivadas de uma *somatofobia* e que, portanto, tendem a negar o corpo enquanto entidade material, Butler propõe fixar-se no reconhecimento da indelével realidade material do corpo:

Seguramente os corpos vivem e morrem, comem e dormem, sentem dor, prazer, suportam doença e violência; e esses factos, pode-se proclamar cepticamente, não podem ser desmobilizados como mera construção (Butler, 1993: xi, minha tradução).

No entanto, Butler recolhe o significado profundo do seu próprio fracasso, isto é, a impossibilidade de se deter nas fronteiras dos corpos para os conhecer e compreender enquanto instâncias materiais. Ao procurar fixar-se nos estritos limites dos contornos dos corpos, Butler repetidamente era enviada para além deles. Concluiu então que os corpos não apenas tendem a indicar um mundo para além deles, mas esse movimento para fora dos seus limites mostra ser central para o que os corpos “são” (1993: ix).

A autora coloca-nos perante o carácter incontornável da construção enquanto um “constrangimento constitutivo”, sugerindo que os corpos só existem dentro de esquemas regulatórios que engendram a circunscrição da inteligibilidade cultural. Em particular, numa perspectiva que se nutre de uma leitura feminista, Judith Butler dirige-se para um olhar inspetivo das elaborações pelas quais os corpos nos surgem demarcados pelos ideais regulatórios da diferença sexual. Aportamos numa incontornável cisão das configurações corpóreas que decorrem de uma matriz cultural patriarcal e heterossexista. O desafio que Butler coloca à sua empreitada analítica consiste em tentar conciliar uma perspectiva alimentada pela crítica feminista contemporânea, onde se nega a distinção entre sexo e género, com o reconhecimento da existência material dos corpos a que chamamos masculino e feminino. Assim, numa primeira instância, Butler recusa a versão do feminismo que, ao sustentar a diferença entre o género e sexo como o investimento do social sobre o natural, encosta o natural como aquilo que está antes da inteligibilidade. Butler assinala que o sexo que é referido como estando antes do género, numa eventual pureza corpórea é, ele próprio, um postulado elaborado na linguagem. Nesse sentido, ao assentirmos no carácter incontestável do sexo ou na sua materialidade, estamos sempre a conceder a alguma versão do sexo, a alguma versão da sua materialidade (Butler 1993: 10); as diferenças corporais emergem, portanto, incontornavelmente ligadas aos jogos de linguagem em que ganham inteligibilidade, onde se constituem como existentes.

Se o corpo significado como sendo anterior à significação é um efeito da significação, então o estatuto representacional ou mimético da linguagem, que reivindica que os signos seguem os corpos como os seus espelhos necessários, não é de forma alguma mimético. Pelo contrário, é produtivo, constitutivo, poderíamos mesmo dizer performativo, na medida em que este ato significante delimita e estabelece os contornos do corpo que considera encontrar antes de qualquer e toda a significação (ibidem, minha tradução).

Ao negar a distinção entre sexo e género, e ao entender a materialidade do sexo e da diferença sexual como produtos dos discursos e de critérios de inteligibilidade historicamente reformuláveis, Butler parece não se libertar de um proverbial nominalismo que contempla os corpos como meros produtos da linguagem. E se é verdade que a análise da autora não deixa espaço para que se contemplem aspetos mais fenomenológicos da experiência corpórea dos sujeitos, a riqueza da sua abordagem está no modo como a construção social das formações do corpo são descritas enquanto processos de “*materialização*”. Ou seja, as elaborações culturais da modernidade ocidental por via das quais o sentido dos corpos nos é dado erigem-se como *materializações* que definem o que é a existência material de um corpo, as suas fronteiras e contornos, criando o efeito de uma superfície a que chamamos matéria. *Portanto, reconhecer a materialização como uma forma particular de construção por que se define o que são os corpos, não corresponde à negação da materialidade dos corpos, mas sim à aceitação da indeterminação no modo como essa materialidade nos é dada.* Como assente Nicholas Mirzoeff:

O corpo é o objeto de cuja materialidade mais certos estamos, mas o indefinível potencial dessa materialidade, inevitavelmente incompleta, permanece como uma constante fonte de ansiedade (1995: 21, minha tradução).

Assim como não há um sexo puro que preceda o género – a suposta elaboração cultural do sexo –, do mesmo modo inexistente uma materialidade pura do corpo, que embora não se resuma ao modo como nos aparece pela linguagem, também nunca lhe escapa completamente:

A linguagem e a materialidade estão inteiramente imbricadas uma na outra, quiasmáticas na sua interdependência, mas nunca colapsadas uma na outra, i.e., reduzidas uma à outra, e, ainda assim, uma nunca excede completamente a outra. Sempre já coimplicadas, sempre já excedendo uma à outra, a linguagem e a materialidade não são inteiramente idênticas nem inteiramente diferentes (Butler, 1993: 69, minha tradução).

Sabemos, pois, que existe uma materialidade dos corpos que escapa aos discursos que a definem, mas não podemos saber o que é essa materialidade sem aludirmos às formações de sentido em que ela se torna inteligível, aos constrangimentos constitutivos que lhe permitem existir para o significado no mesmo movimento em que elaboram o seu fechamento. Neste sentido, o reconhecimento de toda uma pletora de materialidades que associamos aos corpos, às suas diferenças, processos e funcionalidades, constitui, como afirma Butler, apropriando Jacques Lacan, uma citação das estruturas normativas que estende as relações de poder. Ou seja, a “*materialização*” pela qual a matéria do corpo adquire sentido, é entendida como uma prática de criação e reiteração, através da qual as relações de poderes e as lógicas de dominação se confirmam e reproduzem (1993: 14, 15; 106-108). Butler recupera aqui a questão foucauldiana da imanência da formação dos sujeitos no poder, questionando em que medida a assunção do gênero masculino ou feminino se constitui como uma *materialização* que reifica os valores patriarcais e heterossexistas. A esta possibilidade, problemática quer para a constituição de subjetividades, quer para as lutas feministas, Butler opõe o vislumbre de itinerários pessoais e políticos que possam buscar resignificações e rearticulações partindo das categorias historicamente sedimentadas.

Em todo o caso, a perspectiva de Butler mostra-se instrutiva para uma leitura contextual da diferença corporal (ou das diferenças identificadas nos corpos) que se distancie de um idealismo antissomático, reconhecendo a materialidade dos corpos, ao mesmo tempo que assente na ideia de que essa materialidade nos é sempre dada dentro de formações discursivas – constrangimentos constitutivos, pois. Igualmente importante é a relação que os processos de *materialização* estabelecem com as relações de dominação, que se encontram constantemente atualizadas nas reiteradas demarcações com que as materialidades se identificam, reconhecem e nomeiam. A interpretação feminista de Butler concede prioridade a pulsar de que modo a hegemonia heterossexual se reproduz na identificação da diferença sexual das mulheres e dos homens. E, apesar dos interesses particulares de Butler, essa mesma leitura constitui-se um poderoso elemento heurístico na apreciação da objetificação corporal das pessoas deficientes enquanto tal.

As implicações e incidência da cegueira não são passíveis de se esgotar nas diferentes formas de objetificação cultural que lhe assistem. *No entanto, mais importante é notar como as concepções modernas ocidentais que se investem sobre a cegueira naturalizam as expectativas e possibilidades das pessoas cegas na limitação sensorial que se*

lhes adscreeve, simultaneamente negando o que há de construído nessa identificação metonímica. Assim, ainda que não nos envie já para as implicações fenomenológicas do corpo vivido, a interpretação de Butler permite-nos reconhecer a inegável materialidade da cegueira, reconfigurando a sua construção moderna como deficiência visual enquanto uma forma de “*materialização*”. Ou seja, ao defender que a cegueira no Ocidente foi reinvestida de significado à luz do biopoder e da hegemonia da normalidade, não estou a negar a materialidade da cegueira mas a perseguir os itinerários dominantes de sentido pelos quais a materialidade da cegueira nos aparece enquanto evidência que explica *per se* o fado moderno das pessoas cegas.

A proposta de Butler ajuda-nos a reconfigurar a persuasão de que a cegueira foi construída/inventada pela razão moderna enquanto deficiência, depurando os termos dessa elaboração cultural como uma forma de “*materialização*” engendrada por referência à nascente hegemonia da normalidade. Esta precisão que nos convida a perceber como a cegueira foi biologicamente materializada mostra ser de fulcral importância por duas principais razões.

Primeiro, porque nos instiga a recusar a ideia de um corpo puro, a existência apriorista de uma deficiência e de uma condição patológica a ser mediada por interpretações culturais. Ou seja, tal como a negação da distinção entre o sexo e o género se erige contra a existência de um sexo puro antes da significação, consentindo que quando falamos desse sexo o fazemos sempre por referência a algum código de inteligibilidade, também a busca dos termos em que a cegueira foi definida como materialidade nos convoca para desvelarmos a versão de materialidade que a modernidade nos oferece acerca da cegueira. Portanto, o facto de a cegueira ter vindo a vigorar nas representações culturais dominantes, enquanto uma forma particular de patologia e um desvio em relação a um padrão de normalidade, não constitui uma invenção cultural que se erige perante a pura materialidade de uma privação sensorial, mas é o itinerário onde essa materialidade se constitui dominante para a modernidade ocidental.

Em segundo lugar, porque ao articularmos a constituição da materialidade de uma deficiência com aqueles que são traços estruturantes da epistemologia moderna ocidental dirigimo-nos a um ponto essencial para a análise que aqui se pretende. Refiro-me à capacidade do discurso positivista alegar a exatidão da representação na definição do natural, enquanto oposto à cultura, constituindo uma “*materialização*” do natural que, por isso, nega o que nela há de representação. Embora Judith Butler se tenha dirigido para os contornos da diferenciação sexual pelo privilégio de um enfoque da sua definição a partir da normatividade

heterossexual⁸¹, a leitura que a autora oferece abre caminho para que nos possamos dirigir ao reconhecimento daquilo que poderíamos designar por *estratégias somatizantes*. Isto é sugerido quando Butler afirma que, ao negarmos distinção entre sexo e gênero, recusamos a incontaminação cultural de um sexo posto antes do gênero, negando-se assim o “estatuto representacional ou mimético da linguagem” (1993:30). Butler aponta, pois, para um sexo que se constituiu como materialidade através de uma ênfase construída que cristaliza a representação tirando-a do discurso. *Estamos perante uma representação que retira o corpo da representação ou, mais especificamente, uma materialização que constitui o corpo como materialidade, apartando-o da cultura pela linha divisória da cisão entre natureza e cultura.*

Um corpo posto fora da representação é um corpo que se subtrai a questionamentos culturais mais amplos, acompanhando o modo como o domínio da natureza se remete para uma exterioridade à cultura. Fronteira que Maurice Merleau-Ponty assim desmistifica:

É absurdo pretender que a natureza seja, mesmo que só em intenção, o objeto primeiro da nossa percepção: ela é muito posterior à experiência dos objetos culturais, ou antes, ela é um deles (1999: 51).

Neste sentido, a ênfase nas *estratégias somatizantes* (raciais, sexuais, relacionadas com as deficiências, etc.) permite-nos aceder a algo que Judith Butler só aflorou marginalmente, a saber, a relação dos processos de naturalização corporal com a epistemologia moderna ocidental. Esta questão é tão mais central dado que se relaciona com a necessidade de reconhecer e desafiar a vocação da modernidade ocidental para o naturalismo e para o reducionismo biológico (Good, 1994: 166). Emergem assim dois vetores absolutamente constituintes das ciências modernas (e das ciências naturais em particular): a separação entre natureza e cultura pretende esquecer que “toda a natureza é humana” (Santos, 1996: 44), uma vez que foi a humanidade que inventou um tal conceito, bem como a crença na possibilidade de a ciência espelhar a realidade natural, representando-a tal como ela é. É este nexos epistemológico que importa reconhecer na leitura da “materialização” moderna da cegueira.

⁸¹ A autora reconhece o que há de excludente nesta opção, assentindo na existência de outros regimes regulatórios que concorrem para os processos de definição e diferenciação corporal (cf. 1993: 17-18).

A “materialização” da cegueira por referência à medicina e ao modelo biomédico do corpo, enquanto uma condição patológica, implica-se na persuasão de que essa “materialização” mais não é do que a recuperação das condições naturais, da realidade da cegueira, agora separada dos demónios, castigos, e dons e pecados com que durante tanto tempo formou um só corpo na história ocidental. Não havendo corpos puros, como nos mostrou Butler, a assunção moderna da materialidade da diferença corporal das pessoas cegas emerge ligada ao biopoder, à hegemonia da normalidade e à coeva “materialização” enquanto objeto biomédico. Portanto, a “contaminação” cultural por que se veio adscrever a cegueira à ideia de deficiência, passa inevitavelmente por reconhecer as formas de objetificação da medicina enquanto narrativas culturais sobre os corpos, suas características e diferenças. É exatamente contra a ideia de que biomedicina nos oferece uma análise científica e universal do corpo humano, que se deverá consagrar a medicina ocidental como uma etno-medicina, naquilo que é uma mais que evidente persuasão antipositivista:

A linguagem da medicina está longe de ser um simples espelho do mundo empírico. É uma rica linguagem cultural, ligada a uma versão altamente especializada da realidade e a um sistema de relações sociais, e que, quando empregue no tratamento médico, reúne profundas preocupações morais com as suas mais funções técnicas elementares (Good, 1994: 5, minha tradução).

Para esta ideia, onde se enfatiza a mediação cultural das descrições das realidades e dos corpos, vêm concorrendo perspectivas críticas investidas em tornar manifestas as metáforas de que dependem as representações de saúde e doença. Particularmente marcante é a análise que Susan Sontag realizou em *Illness as Metaphor* (1979) e *AIDS as a Metaphor* (1989), obras em que a autora explora as metáforas que permeiam as concepções detidas acerca de doenças como a tuberculose, a sida ou o cancro. Tornou-se notavelmente influente a análise que Susan Sontag realizou acerca das metáforas militares presentes nas percepções populares e científicas da pandemia de SIDA – conforme assinala Cristiana Bastos (2002: 183 ss.), as metáforas militares têm uma história dentro da biomedicina que muito deve ao poder que estas ganharam na descrição dos mecanismos e agentes identificados ao nível da infecilogia. Construindo uma genealogia para o que outrora terão sido as concepções prevalentes nas leituras do cancro, Sontag visibiliza como as apreensões da SIDA vieram a ser imbuídas de uma oposição entre a doença, descrita como agente invasor, e o sistema imunitário, como uma estrutura de defesa contra essas ofensivas. Mas, como aponta pertinentemente Byron Good (1994: 45), sendo verdade que a análise

de Sontag concorre para a asserção das doenças como representações culturais, o desejo acalentado pela autora de que a vivência da doença pudesse ser liberta do pensamento metafórico faz supor a possibilidade de uma compreensão do corpo e das suas condições purificada das metáforas.

Neste sentido, diz Byron Good, Sontag reproduz o ideal iluminista de uma representação do corpo e da doença depurada das interferências culturais, sociais e políticas. É certo que podemos e devemos questionar os valores e representações que envolvem determinadas condições, deveremos inclusive apelar a outras elaborações metafóricas atentas às consequências da representação. No entanto, como bem denuncia Byron Good, o intuito de elidir a cultura das apreensões da doença mais não é do que uma recapitulação das concepções positivistas acerca do conhecimento, onde se negligencia, numa primeira instância, o quão embebidas estão na matriz do paradigma cultural moderno concepções tão estruturantes como as de saúde e de doença.

Para esta mesma ideia nos conduz a instigante análise que George Lakoff e Mark Johnson (1999) realizam. Estes autores defendem que a cognição, o pensamento e a formação de conceitos são processos inerentemente marcados por uma razão metafórica. Deste modo, as metáforas não seriam apenas expressões linguísticas para veicular ideias, mas constituiriam a própria possibilidade de essas ideias serem pensadas. Chamando a atenção para a ténue linha que separa o literal e o metafórico, assim como para o restrito número de afirmações básicas que se poderão considerar literais, os autores reportam-nos para a assombrosa ubiquidade das metáforas em todas as concepções que elaboramos e partilhámos. As metáforas e a razão metafórica devem, pois, ser entendidas como algo estruturante do pensamento, constitutivas do conhecimento e do sentido que fazemos das coisas. Exemplificando, os autores discorrem acerca da inalienável relação que estabelecemos entre a ideia de amor e as metáforas que dele falam:

Será o conceito de amor independente das metáforas para o amor? A resposta é um ruído “Não!” As metáforas para o amor são significativamente constitutivas do nosso conceito de amor (1999: 171-172, minha tradução).

Assim investidas, as metáforas não seriam apenas expressões poéticas de conceitos, sentimentos e relações com o mundo, mas seriam algo de resolutamente essencial às elaborações cognitivas e afetivas que mapeiam as vivências quotidianas, a filosofia e a ciência. Em suma, vivemos, pensamos e conhecemos através das metáforas, elas são estruturantes de qualquer ideia de verdade que possamos deter acerca do mundo e da realidade circundante. Esta leitura que

remete para as condições gerais da cognição e da produção de saber nos contextos de sentido partilhado, reforça a crítica de Byron Good a Susan Sontag, sedimentando a ideia de que a medicina, longe de se estabelecer como uma mera mimese da realidade dos corpos, toma parte de uma linguagem cultural a partir da qual a materialidade dos corpos é conhecida.

Sem traficar com qualquer tipo de idealismo linguístico ou somatofobia – o corpo é bem mais que um texto –, a argumentação que venho desenvolvendo instala-nos numa persuasão antipositivista, que se assume importante na medida em que nos insta a negar que a “verdade” da cegueira possa consistir ou resumir-se aos termos da sua objetificação biomédica e do reducionismo biológico, fatalmente subalternizante das pessoas cegas, que dela decorre. Em causa está, sobretudo, o facto de se reconhecer uma leitura da cegueira enquanto objeto médico. Essa hermenêutica conduz a uma apreciação centrada numa identificada limitação/défi ce que promove respostas sociais que emulam as lógicas e os modelos médicos. É esse fechamento que a construção ontológica da cegueira para a modernidade induz.

Portanto, o surgimento da deficiência visual constitui uma nova apreensão das incidências da cegueira que naturaliza a sua subalternidade pela distância para com uma detida noção de uma norma corporal. Neste quadro, a supressão da situação de marginalidade das pessoas cegas é feita depender de um percurso unívoco, um percurso normalizador que possa minimizar as consequências individuais que uma patologia incurável sempre acarreta. Ou seja, na impossibilidade da cura física promove-se um percurso de habilitação pessoal, um percurso que pode pouco na ausência de questionamentos mais amplos. Partindo da objetificação à luz dos saberes da biomedicina, a emulação da lógica médica, em última instância, significa isto mesmo para as pessoas descritas como deficientes: *quando a cura não é possível, tudo o que nos resta são cuidados paliativos*.

Um percurso que, além de ser ironicamente pontuado pela desqualificação que decorre desta objetificação cultural, constrange um possível quadro em que a situação das pessoas cegas pudesse suscitar um questionamento dos valores culturais e das relações passível de as resgatar de uma marginalização antiquíssima. A apreensão metonímica que a modernidade fez da cegueira pela ótica da biomedicina, representa, assim, o germe de uma oportunidade perdida para a formação de uma sociedade mais inclusiva, um contexto organizado de relações e valores inspirado numa maior pluralidade de reflexividades. Sendo verdade que as pessoas cegas foram retiradas às hermenêuticas culturais de vocação cristã e metafísica que sobre elas se abatiam na pré-modernidade, o reconhecimento

da sua condição enquanto um fenómeno corporal, natural, médico, está longe de se constituir como uma mera asserção daquilo que a cegueira é.

A constituição da cegueira no natural por oposição histórica ao sobrenatural, além de a submeter a uma subalternização por relação a um corpo normal, constitui uma forma de localização que retira uma diferença do campo das representações culturais e da organização social, para a naturalizar enquanto inferioridade. A cegueira ao ser concebida enquanto produto dos discursos e práticas da medicina leva a que as expectativas e possibilidades das pessoas cegas estejam ancoradas a concepções somatizantes e percursos que imitam a lógica médica de recuperação do sujeito à normalidade, ainda que esta seja a normalidade possível. Temos pois que a localização corporal da cegueira enquanto deficiência física, opera um exílio paradoxal, um exílio do contexto de significado que lhe dá sentido e por referência ao qual ela existe enquanto realidade cultural. A “verdade” da cegueira, naturalizada na inequívoca materialidade da diferença sensorial associada a essa condição, é, pois, o produto de uma construção metonímica e essencialista que naturaliza a inferioridade das pessoas que escapam a uma determinada definição de norma corporal.

Construo um itinerário que fala do biopoder – atentando para as formas de regulação e normalização que a modernidade inaugurou gerando uma “sociedade somática” –; fala da “hegemonia da normalidade” – reconhecendo as topografias de desvio e subalternização resultantes da consagração de um modelo biomédico do corpo –; e fala da hegemonia das lógicas somatizantes – enfatizando o lugar de um reducionismo biológico que tende a naturalizar e medicalizar as relações sociais, representando o corpo como algo que está fora da representação, fora de questionamentos sociopolíticos mais amplos.

Analisando a cegueira como produto das formações de poder/conhecimento caracteristicamente modernas, a questão não é perceber como os discursos lesam os corpos, mas, conforme afirma Judith Butler, compreender como certas construções os remetem para os limites das ontologias e dos esquemas de inteligibilidade existentes (1993: 224). Assim, o que se lesa são as possibilidades para os sujeitos e as diferenças corporais que se lhes adscrevem se moverem de outro modo nos contextos de valores e de relações. Concretamente, trata-se de perceber em que medida a objetificação da cegueira como deficiência contribui para cristalizar o lugar central de uma limitação sensorial, contribuindo para a invisibilização dos estigmas culturais que decorrem dessa mesma objetificação, e para que se mantenham inquestionáveis as formas vigentes de hierarquização social.

É exatamente para um questionamento das formas da naturalização/somatização das hierarquias sociais que Boaventura Sousa Santos (2002) aponta no

seio de uma crítica mais ampla da racionalidade moderna. O autor identifica como elemento central da sua perplexidade a vigência na modernidade de uma razão, por si designada de indolente, que apresenta como central característica uma contração do presente e uma ampliação do futuro. Ou seja, identifica-se a vigência de um regime de razão que num mesmo momento adia o futuro, tornando longínquas as expectativas do agora, e contrai o presente, estreitando-o pelo desconhecimento e pela desqualificação da inesgotável experiência social existente no mundo. Estabelece-se neste quadro um nexo de impossibilidades em que a tendencial depuração hegemónica, e consequente empobrecimento dos conhecimentos e experiências tidos como válidos no presente, espelha o estreitamento e/ou adiamento de expectativas de transformação com que se encara o “por-vir”.

Assim, segundo Boaventura Sousa Santos, uma das formas características centrais da razão indolente reside na sua vocação metonímica; e é exatamente a operacionalidade dessa razão metonímica que me interessa convocar para o seio da presente análise. Um dos traços centrais de uma tal racionalidade é uma obsessão pela totalidade e pela ordem, numa lógica em que o todo assume primordialidade perante as partes que o compõem:

A forma mais acabada de totalidade para a razão metonímica é a dicotomia, porque combina, do modo mais elegante, a simetria com a hierarquia. A simetria entre as partes é sempre uma relação horizontal que oculta uma relação vertical (...) todas as dicotomias sufragadas pela razão metonímica contêm uma hierarquia... (Santos, 2002: 242).

A linha desta reflexão desde logo nos reporta, pelas ressonâncias que oferece, para a relação entre normalidade e deficiência, uma dicotomia moderna cuja simetria e a horizontalidade temos vindo a negar com base na ideia da hegemonia da normalidade. Mas, dado que a implicação central associada à vigência de uma razão metonímica é o desperdício da experiência que por ela não pode ser valorizada ou reconhecida, a sua identificação envia-nos para a centralidade que conferimos às condições históricas pelas quais as pessoas descritas como deficientes veem negada a sua reflexividade e intervenção social. Estamos perante as condições de produção de não existência de que nos fala Sousa Santos: “Há produção de não existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível.” (2002: 246). Das lógicas que estão identificadas por Boaventura Sousa Santos como traves sustentadoras do estreitamento solipsista de que

padece a razão moderna – e que estão diretamente implicadas na produção de não-existência –, duas delas assomam com particular vigor na linha argumentativa que aqui venho desenvolvendo.

A primeira, diz-nos Sousa Santos, relaciona-se com “uma monocultura do saber e do rigor do saber” (ibidem: 247). Aqui a produção de não existência decorre mormente do modo como a ciência moderna se estabeleceu como único critério de verdade, numa monocultura que opera, quer pela desqualificação de outras discursividades, quer pelas discursividades que se tornam impensáveis à luz dos *constrangimentos constitutivos* gerados no prestígio desse mesmo saber. Aspeto que nos reenvia para a medida em que as formas modernas de objetificação da cegueira foram embutidas numa noção de real, construída por saberes periciais, pouco conciliáveis com o surgimento e valorização de outras perspetivas. No fundo, outras realidades em cuja criação a autoria, experiência e reflexividade das pessoas cegas pudesse participar.

A segunda lógica de produção de não existência, assinalada por Boaventura Sousa Santos, e cuja construção se mostra valiosa para este contexto, é a lógica da classificação social. Esta funda-se numa “monocultura da naturalização das diferenças” cujo aporte central é a “distribuição das populações por categorias que naturalizam as diferenças” (ibidem: 247). O lugar desta lógica implica-se com a denunciada propensão da nossa epistemologia para o reducionismo biológico, bem como com as *estratégias somatizantes* que identificámos operarem na naturalização da situação das pessoas cegas que assim é “separada” das condições sociais que condicionam as suas vivências à subalternidade. O carácter mais insidioso desta forma de hierarquização reside no facto de a inscrição na fatalidade das diferenças corporais, em que assenta, conviver com o manifesto desejo da sua superação por via de estratégias normalizantes. A isto mesmo faz alusão Boaventura Sousa Santos ao evocar o paradoxo central do projeto colonizador⁸²: ao mesmo tempo que se erigia como legitimação da dominação colonial uma missão civilizadora que pretendia resgatar o colonizado da sua inferioridade, sustentava-se que essa inferioridade era insuperável na medida em que estava fatalmente inscrita numa corporalidade dita inferior. Entendo que o processo de normalização que se dirige às pessoas cegas, fundado numa classificação somatizante e numa hierarquia entre a normalidade (ausência de deficiência) e deficiência, emerge como uma resposta social que se funda num paradoxo análogo.

⁸² Homi Bhabha (1994: 83-84) insere este paradoxo na “*ambivalência da fantasia colonial*”.

Alojando-se numa crítica à razão metonímica, identificada enquanto promotora de um empobrecimento da prolixidade das experiências do presente, Boaventura Sousa Santos vem propor que a “lógica da classificação social”, ancorada que está a uma “monocultura da naturalização das diferenças”, possa dar lugar a uma “ecologia de reconhecimentos” (Santos, 2002: 252). Esta transição implica o resgate de perspectivas descredibilizadas, permitindo que a problematização da confluência entre hierarquia e diferença possa dar lugar a “diferenças iguais”. Ou seja, implica reconhecer que há diferenças que não fazem sentido fora das hierarquias que consagraram a sua distintividade⁸³, e, sobretudo, importa sustentar a apologia de “uma ecologia de diferenças feita de reconhecimentos recíprocos” (Santos, 2002: 252). É, sem dúvida, para esta ecologia de reconhecimentos que a valorização da intervenção e da reflexividade das pessoas cegas nos envia; para um itinerário intimamente ligado a um aprofundamento democrático feito pela valorização plural de perspectivas, com ênfase para os grupos que têm sido reiteradamente encostados ao silêncio. Assim, procurando distanciar-nos das estratégias *somatizantes* características do pensamento moderno, colocamo-nos próximos do apregoado imperativo de se elaborar uma epistemologia dos conhecimentos e dos agentes ausentes (Santos, 2000: 229-232). Ao contemplarmos a realidade moçambicana e ao analisarmos como a cegueira ganha sentido em função das dinâmicas dos espíritos do lugar, colocamos a cegueira no contexto cultural que lhe dá significado, que a “materializa” na vida social. A ideia de que a cegueira é o produto de dinâmicas sociais que a engendram através de feitiços confronta-nos com a contingência cultural dos significados que lhe podem ser associados em determinado quadro cultural. Mas serve igualmente como explicitação – literal ou metafórica – de um vínculo que opera em todo o lugar: os corpos e as suas diferenças jamais escapam às relações sociais que lhes dão sentido. Deste modo o “feitiço” com que a modernidade ocidental forjou a noção hegemónica de cegueira é posto no seu lugar.

⁸³ Ainda que a sedimentação de uma categoria histórica produzida por uma hierarquização implique que os grupos em busca da transformação social muitas vezes tenham que partir da *valorização dessa* mesma categoria para poderem requalificá-la ou, eventualmente, elidi-la enquanto diferença.

FECHANDO

No projeto a que este trabalho se propôs foram convocados conhecimentos ausentes nas edificações que sustentam as apreensões hegemónicas da cegueira na modernidade ocidental. Através da história ocidental da cegueira, resgatámos vozes ancestrais cujos ecos permanecem connosco, expusemos a flagrante novidade da noção de normalidade e a inventividade cultural que assiste à ideia de deficiência. Através das vozes das pessoas cegas, confrontámo-nos com percursos que longe de se dobrarem à narrativa de tragédia pessoal, às visões incapacitantes da deficiência, ou de se perderem em busca das causas da cegueira, constituem enunciações de como resistir às construções hegemónicas, de como forjar o futuro perante leituras cristalizadoras, de como viver lacunarmente segundo autorias tentadas. Através das elaborações associativas e sociopolíticas, conhecemos a construção de identidades coletivas que assumem a deficiência, seja para forjar solidariedades, seja para negar o modo como se reproduzem lógicas de exclusão e menorização ancoradas na noção hegemónica de deficiência. Através da etnografia realizada em Moçambique, convocámos narrativas de um quadro sociocultural onde, através dos espíritos, se narra o modo como toda a cegueira se *materializa*: enquanto produto de histórias sociais que largamente definem os lugares da cegueira.

Ao longo do trabalho fomos conduzidos pelas narrativas que emergem nas reflexões das pessoas cegas; nestes itinerários, em que confluíram inúmeras histórias de vida, testemunhos vividos da cegueira, foram-se densificando significados que nos persuadem do expressivo empobrecimento sociocultural que decorre da desqualificação dessas experiências. Tanto em Portugal como em Moçambique, e não obstante os arquipélagos de reconhecimento que fomos identificando, as pessoas cegas exprimem com particular vigor histórias marcadas pela experiência da marginalidade e da luta contra privações de vária ordem. Exprimem, também, percursos marcados pela resistência à adversidade, seja a adversidade de quem a certa altura deixou de ver – e teve que aprender a viver

de outra maneira –, seja a adversidade definida por contextos sociais em que a visão tende a constituir por defeito as formas de viver em sociedade, seja, ainda, a adversidade imposta por conceitos culturais opressivos. Esta resistência que, conforme pudemos analisar, pouco se articula com um projeto amplo de transformação cultural e sociopolítica, dá testemunho, contudo, de uma insurgência silenciosa em que, na pequena escala, na trivial luta pela vida, a pessoa cega é quotidianamente chamada a duelo para autorar o significado da sua cegueira.

Tendo por referência um fortíssimo substrato cultural que se erigiu no Ocidente em torno da cegueira, agrilhoando-a às noções de tragédia, ignorância e incapacidade, a etnografia levada a cabo em Moçambique permitiu perceber que o conceito de cegueira dominante no nosso contexto de significado é, afinal, um conceito pouco viajado. As leituras da cegueira trazidas do contexto moçambicano vieram, pois, destabilizar aquilo que, seguindo Boaventura de Sousa Santos, referimos como a “monocultura da naturalização das diferenças” (Santos, 2002) empreendida pela modernidade. Produzida nessa monocultura que tanto corteja a “razão metonímica” (ibidem), a noção hegemónica de deficiência tem dado prova de ser uma das naturalizações mais resistentes à resignificação social. Se é verdade que a compreensão do mundo é mais vasta que a compreensão ocidental do mundo, (ibidem: 242), Moçambique foi certamente instrutivo da estreiteza das críticas sociais que se fecham nos jogos circulares do paradigma ocidental, jogos alicerçados na celebração tácita de universalismos e de hierarquias que denegam valor epistémico ao Sul.

Através de um quadro heurístico que remete o significado da cegueira para dinâmicas sócio-espirituais, Moçambique expôs de forma contundente como o significado da cegueira é sempre socialmente forjado pelas dinâmicas – ações ou interpretações – imanentes ao corpo social. A assunção dessa contingência no valor social adscrito à cegueira torna-nos mais afeitos a valorizar as vozes e narrativas pessoais que se insurgem contra as persuasões sedimentadas na cultura, torna-nos mais atentos à permeabilidade dos processos de naturalização aos processos de resignificação social. A assunção da exclusão das pessoas cegas enquanto produto contingente de regimes de significado e formas de organização social recobre-se, pois, de implicações sociopolíticas que têm no seu âmago um vínculo entre vidas subjugadas e narrativas insurgentes.

O resgate das narrativas das pessoas cegas foi, portanto, largamente mobilizado para *pôr a cegueira em contexto*: no contexto das relações sociais em que o significado da cegueira é definido, no contexto das relações sociais em que expectativas e possibilidades se coimplicam. No entanto, colocarmos a

cegueira no contexto das relações sociais de modo algum implica sufragarmos a sua *desincorporação*. Ao mesmo tempo que os testemunhos nos dão prova da imanência social de toda a cegueira, também exprimem como a cegueira faz avultar o tema do corpo e da experiência incorporada. Seja pelo facto de a relação com o mundo ser estabelecida em termos sensorialmente diversos da maioria da população, seja pela relevância biográfica das experiências de perda de visão, seja pelas projeções ansiosas com que a visão é percebida nos corpos de quem vê, o contexto da cegueira é, de forma marcada, o contexto de corpos que habitam a cultura numa permeabilidade recursiva. Os testemunhos da cegueira vivida na carne são também instrutivos do fechamento narrativo que resultaria de um idealismo que, ao consagrar o construtivismo social que recobre a cegueira, elidisse de experiências de privação e sofrimento. No entanto, como verificámos, a assunção dessas experiências reenvia-nos para o modo processual como, dentro de cada quadro cultural, os indivíduos forjam resistências e itinerários de superação culturalmente significativos.

As histórias de cegueira movem-se dentro de esquemas de inteligibilidade que demasiadas vezes lhes instauram habitats populados por modos estreitos de conceber a experiência. A forma como as pessoas cegas habitam as suas sociedades, pudemos perceber, pouco ressentido da gramática sensorial por que se define o seu modo de ser na vida. Na verdade, a cegueira é frequentemente dobrada a uma relação íntima com muitas das formas de sujeição em que repousam as mais firmes certezas sociais e, portanto, a cegueira carrega de modo desproporcionado a experiência de lugares que, à vez, são pouco conhecidos e centrais à ordem social. A valorização dessas experiências, seja para regenerar as formas de organização social, seja para alargar a inteligibilidade acerca das diferenças que animam a vida humana, forja-se como um desígnio que reclama culturas menos certas dos seus sentidos, e corpos viajados onde antes moravam antiquíssimas tragédias.

LISTA DE ACRÓNIMOS

ACAPO – Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal
ACAMO – Associação dos Cegos e Amblíopes de Moçambique
ADEMO – Associação de Deficientes de Moçambique
ACLB – Associação de Cegos Luís Braille
CDAC – Comissão para o Desenvolvimento das Associações de Cegos dos Países
de Língua Portuguesa
FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique
IDV – Instituto de Deficientes Visuais da Beira
ONG – Organização não Governamental
RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana
WBU – *World Blind Union*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict (1983), *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- ASAD, Talal (org.), (1973a), *Anthropology & The Colonial Encounter*. Nova Iorque: Humanity Books.
- ASAD, Talal (1973b), "Introduction", in Talal Asad (org.), *Anthropology & The Colonial Encounter*. Nova Iorque: Humanity Books.
- AUGÉ, Marc (1991), "Ordre Biologique, Ordre Social", in Marc Augé; Claudine Herzlich (orgs.), *Le Sens du Mal: Anthropologie, Histoire, Sociologie da la Maladie*. Paris: Editions des archives contemporaines.
- AUGÉ, Marc (2000), «As Crenças na Feitiçaria», in Marc Augé (org.), *A Construção do Mundo: Religião, representações, ideologia*. Lisboa: Edições 70.
- BARNES, Colin; MERCER, Geof (2005), "Understanding Impairment and Disability: toward an international perspective", in Colin Barnes; Geof Mercer (orgs.), *The Social Model of Disability: Europe and the majority world*. Leeds: Disability Press.
- BASTOS, Cristiana (2002), *Ciência, Poder, Acção: as respostas à Sida*. Lisboa: ICS.
- BHABHA, Homi (1994), *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- BOON, James A. (1983), *Other Tribes, Other Scribes: symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions, and texts*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- BORGES, Jorge Luís (1998), *Obras Completas de Jorge Luis Borges 1975-1985 vol. III*. Lisboa: Teorema.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nova Iorque: Routledge.
- BUTLER, Judith (2000), "Restaging the Universal: Hegemony and the limits of formalism", in Judith Butler; Ernesto Laclau; Slavoj Žižek (orgs.), *Contingency, Hegemony and Universality: Contemporary Dialogues in the Left*. Londres: Verso.
- BUTLER, Judith (2004), *Undoing Gender*. Nova Iorque: Routledge.
- CANGUILHEM, Georges (1984), *Le Normal et le Patologique*. Paris: Puf.
- CASAL, Adolfo Yañez (1996), *Antropologia e Desenvolvimento: as Aldeias Comuns de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical.
- CASTELO, Cláudia (2007), *Passagens para África: o Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Afrontamento.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- CHATTERJEE, Partha (1993), *The Nation and its Fragments: colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press.
- CLASSEN, Constance (1993), *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Londres: Routledge.
- CLIFFORD, James (1986), "Introduction: Partial truths", in James Clifford (org.), *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- COELHO, João Borges (2004), "Estado, Comunidades e Calamidades no Moçambique Rural", in Boaventura de Sousa Santos; Teresa Cruz e Silva (orgs.), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária.
- COELHO, João Paulo Borges (2003), "Da Violência Colonial Ordenada à Ordem Pós-Colonial Violenta: sobre um legado das Guerras Coloniais nas ex-colónias portuguesas", *Lusotopie*, 175-193.
- COUTO, Mia (1994), "Mia Couto", in Patrick Chabal (org.), *Voices Moçambicanas: Literatura e Nacionalidade*. Lisboa: Vega.
- DIS, Adriaan Van (1998), *Em África*. Trad. Ana Carvalho. Lisboa: Dom Quixote.
- DOYAL, Leslie (1983), "Introduction: Poverty and Disability in the Third World", in Oliver Shirley (org.), *A Cry for Health: Poverty and Disability in the Third World*. Londres: Third World Group for Disabled People.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1997), "The Notion of Witchcraft Explains Unfortunate Events", in Roy Richard Grinker; Christopher Burghard Steiner (orgs.), *Perspectives on Africa: a reader in culture, history, and representation*. Cambridge: Blackwell.
- FABIAN, Johannes (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- FANON, Frantz (1967), *Black Skin, White Masks*. Trad. Charles Lam Markmann. Nova Iorque: Grove Press.
- FOUCAULT, Michel (1961), *Folie et Dérison: Histoire de la Folie à l'Age Classique*. Paris: Librairie Plon.
- FOUCAULT, Michel (1969), *L'archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Nova Iorque: Harvester Wheatsheaf.
- FOUCAULT, Michel (1994), *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Lisboa: Relógio de Água.
- FOUCAULT, Michel (1998), *As Palavras e as Coisas*. Lisboa: Edições 70.
- FOUCAULT, Michel (1999), *Les Anormaux, cours au Collège de France 1975*. Paris: Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, Michel (2003), "Security, Territory, and Population", in Paul Rabinow; Nikolas Rose (orgs.), *The Essential Foucault: selections from Essential works of Foucault, 1954-1984*. New York: New Press.
- FRANCISCO, António Silva (2003), "Reestruturação Económica e Desenvolvimento", in Boaventura de Sousa Santos; João Carlos Trindade (orgs.), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiça em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- FREUNDLIEB, Dieter (1994), "Foucault's Theory on Discourse and Human Agency", in Colin Jones; Roy Poter (orgs.), *Reassessing Foucault*. Londres: Routledge.
- GEFFRAY, Christian (1991), *A Causa das Armas*. Trad. Adelaide Odete Ferreira. Porto: Afrontamento.

- GIDDENS, Anthony (1995), *As Consequências da Modernidade*. Trad. Fernando Machado e Maria Rocha. Oeiras: Celta
- GOFFMAN, Erving (1990), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Londres: Penguin Books.
- GOOD, Byron (1994), *Medicine, Rationality and Experience: an anthropological experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRANJO, Paulo (2005), *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto: Campo das Letras.
- GRANJO, Paulo (2008), “Espíritos e Racionalidade Tecnológica”, *Análise Social*, XLIII(187), 223-249.
- GRANJO, Paulo (2009), “Saúde e Doença em Moçambique”, *Saúde Soc. São Paulo*, 18 (4), 567-581.
- GUARDIOLA, Nicole (2009), “A Aliança Secreta do Apartheid, Rodésia e Portugal”, *África 21*, Junho, 16-25.
- HAAR, Gerrie (2007), “Introduction: the evil called witchcraft”, in Gerrie Haar (org.), *Imagining Evil: witchcraft beliefs and accusations in contemporary Africa*. NJ: Africa World Press Inc.
- HANNERRZ, Ulf (1996), *Transnational Connections*. Londres: Routledge.
- HARDING, Sandra (2000), “Should Philosophies of Science Encode democratic Ideals”, in Daniel Kleinman (org.), *Science, Technology and Democracy*. Nova Iorque: State University of New York Press.
- INGSTAD, Benedicte; WHYTE, Susan (1995), “Introduction, Disability and Culture: an Overview”, in Benedicte Ingstad; Susan Whyte (orgs.), *Disability and Culture*. University of California Press: Berkeley.
- INGSTAD, Susan (2001), “Disability in the Developing World”, in Gary Albrecht; Katherine Seelman; Michael Bury (orgs.), *Handbook of Disability Studies*. Thousand Oaks: Sage.
- JORGE, Lúcia (2004), *A Costa dos Murmúrios*. Lisboa: D. Quixote.
- KLEINMAN, Arthur (1992), “Pain and Resistance: the Delegitimation and Relegitimation of Local Worlds.” in Mary-Jo Good; Paul Brodwin; Byron Good; Arthur Kleinman (orgs.), *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Nova Iorque: Basic Books.
- LATOUR, Bruno (1993), *We Have Never Been Modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- LATOUR, Bruno (1998), “How to be Iconophilic in Art, Science and Religion”, in Caroline Jones; Peter Galison (orgs.), *Picturing Science, Producing Art*. Londres: Routledge.
- LEBEAU, Debie (2003), *Dealing with Disorder: traditional and western medicine in Katutura (Namibia)*. Colónia: Rüdiger Köppe Verlag.
- MACHEL, Samora (1975), *Fazer da escola uma base para tomar o poder*. Lisboa: Spartacus.
- MAGEE, Brian; MILLIGAN, Martin (1995), *On Blindness*. Oxford: Oxford University Press.
- MARCUS, George; FISCHER, Michael (1999), *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTINS, Bruno Sena (2006), *E Se Eu Fosse Cego?: narrativas silenciadas da deficiência*. Porto: Afrontamento.

- MARTINS, Bruno Sena (2008), "The Suffering Body in the cultural representations of disability: the anguish of corporal transgression", in Campbell Tom; Fernando Fontes; Hemingway Laura; Soorenian Armineh; Till Chris (orgs.), *Disability Studies: emerging insights and perspectives*. Leeds: The Disability Press.
- MARTINS, Bruno Sena (2011), *Lugares da cegueira : Portugal e Moçambique no trânsito de sentidos (Tese de Doutoramento)*. Edição do Autor.
- MENESES, Paula (2004), "Quando não há Problemas, Estamos de Boa Saúde, sem Azar nem Nada: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas", in Boaventura de Sousa Santos; Teresa Silva (orgs.), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1999), *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- MIGNOLO, Walter (2000), *Local Histories/Global Designs* Princeton: Princeton University Press.
- MIRZOEFF, Nicholas (1995), *Bodyscape: Art, Modernity and the Ideal Figure*. Londres: Routledge.
- MOL, Annemarie (2002), *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- MOSCA, João (1999), *A Experiência Socialista em Moçambique (1975-1986)*. Lisboa: Piaget.
- NEWITT, Malyn (2002), "Mozambique ", in Patrick Chabal (org.), *A History of Postcolonial Lusophone Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- OMS (2003), "Access to Rehabilitation for the 600 million People Living with Disabilities" Disponível em: <http://www.who.int/mediacentre/news/notes/2003/np24/en/index.html> [Acedido em 2010, 5 de Dezembro].
- OMS (2006), "Epidemiological Sheets on HIV/AIDS and Sexually Transmitted Infections" Disponível em: http://www.who.int/globalatlas/predefinedReports/EFS2006/EFS_PDFs/EFS2006_MZ.pdf [Acedido em 2010, 1 Novembro].
- PFEIFFER, James (2006), "Money, Modernity, and Morality: Traditional Healing and the Expansion of the Holy Spirit in Mozambique", in Harry West; Tracy Luedke (orgs.), *Borders & Healers*. Bloomington: Indiana University Press.
- PRATT, Mary Louise (1988), "Fieldwork in Common Places", in James Clifford; George E. Macurs (orgs.), *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas (2003), "Introduction", in Paul Rabinow; Nikolas Rose (orgs.), *The Essential Foucault: selections from Essential works of Foucault, 1954-1984*. New York: New Press.
- RIBEIRO, José da Silva (2004), *Antropologia Visual: da Minúcia do Olhar Distanciado*. Porto: Afrontamento.
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2004), *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- RITA-FERREIRA, António (1988), "Moçambique post-25 de Abril: causas do êxodo da população de origem europeia e asiática", in AA.VV (org.), *Moçambique: cultura e história de um país*. Coimbra: Instituto de Antropologia.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: law, science, and politics in the paradigmatic transition*. New York: Routledge.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1996), *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (1997), “Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1999), *Pela Mão De Alice: O Social e o Político Na Pós-Modernidade*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2000), *Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2001), “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade”, in Maria Irene Ramalho; António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre Ser e Estar*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002), “Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (63), 237-280.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Trindade, João Carlos (orgs.), (2003), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Trindade, João Carlos (2003), “O Estado Heterogéneo e o Pluralismo Jurídico”, in Boaventura de Sousa Santos; João Carlos Trindade (orgs.), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Silva, Teresa (2004), “Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social”, in Boaventura de Sousa Santos; Teresa Cruz e Silva (orgs.), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária.
- SCHUTZ, Alfred (1970), *On phenomenology and social relations; selected writings*. Chicago: University of Chicago Press.
- SONTAG, Susan (1979), *Illness as Metaphor*. Nova Iorque: Vintage.
- SONTAG, Susan (2003), *Olhando o Sofrimento dos Outros*. Lisboa: Gótica.
- SOUTO, Amélia (2007), *Caetano e o Ocaso do “Império”: Administração e Guerra Colonial em Moçambique durante o Marcelismo (1968-1974)*. Porto: Afrontamento.
- SPIVAK, Gayatri (1999), *A Critique of Postcolonial Reason : toward a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press.
- TOLE, José (2005), “Editorial”, *A Ponte*, 2, 15-16.
- TOLE, José (2006), “Morreu um herói invisível”, *A Ponte*, 2, 15-16.
- TRINDADE, João Carlos (2003), “Rupturas e Continuidades nos Processos Políticos e Jurídicos”, in Boaventura de Sousa Santos; João Carlos Trindade (orgs.), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- UNESCO (1994), *Declaração de Salamanca e enquadramento da acção na área das necessidades educativas especiais*. s.l.: Unesco.
- WEST, Harry (2006), “Working the Borders to Beneficial Effect: the not-so-indigenous knowledge of not-so-traditional healers in northern Mozambique”, in Harry West; Tracy Luedke (orgs.), *Borders & Healers*. Bloomington: Indiana University Press.
- YOUNG, Robert (2001), *Postcolonialism: an Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.

